

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة



الخطاب المحداثي في فكر عبد الله شريط

دراسة تحليلية نقدية



أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إشراف الأستاذ الدكتور:

منور قيروان

إعداد الطالب:

بولرباح تميز

السنة الجامعية 2020/2019 م

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الإنسانية

قسم الفلسفة

الخطاب الحدائي في فكر عبد الله شريط
دراسة تحليلية نقدية

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه علوم في الفلسفة

إعداد الطالب:

إشراف:

بولرباح تميز

الأستاذ الدكتور: منور قيروان

أعضاء لجنة المناقشة

-أ.د: زرافة يوسف.....رئيسا

-أ.د: منور قيروان.....مشرفا ومقررا

-أ.د: محمد شطوطي.....عضوا مناقشا

-أ.د: مناد طالب.....عضوا مناقشا

-أ.د: مسعود بعيش.....عضوا مناقشا

-أ.د: محمد غازي.....عضوا مناقشا

السنة الجامعية 2020/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

إهداء

إلى والدي حفظه الله

إلى روح أمي التي حرصت في حياتها على أن تعلمني

كيف أقرأ وأتعلق بالكتاب رغم أنها لا تقرأ ولا تكتب.

إلى كل من يحترم العقل ويقدره.

إلى كل من أضاء شمعة الإبداع في ظلام التقليد الأعمى والتبعية

إلى كل من أحب الناس على اختلاف أجناسهم

وأديانهم ومعتقداتهم

إلى القائل: "كل عظماء التاريخ ارتابوا بشكل أو بآخر

فيما وجدوا عليه أسلافهم ، أما الذين أجزموا وأيقنوا

فهم سقطت التاريخ ، مرّ بهم دون أن يعبأ بواحد منهم

إن التاريخ بأسره لا يعدو أن يكون سرداً لمآثر من ارتابوا

فلم يظفروا بهناءة اليقين."

كلمة شكر

لأن العمل العلمي عمل جماعي بطبيعته وهو ما يضفي سمّة الشرعية على نتائجه ،ولأن من يدعي العلم المطلق-وهم أكثر-هو في الحقيقة - ووفقا لوصف سقراط- يعاني من جهل مطلق يمنعه حتى من معرفة أنه جاهل. لذلك وإنصافا لمن أسهموا في هذا العمل لابدّ أن أتوجه لهم بالشكر الجزيل فالشكر لكل أعضاء هيئة التدريس بقسم الفلسفة بجامعة الجزائر

لما بذلوه من نصح وتوجيه

و الشكر مسبقا كل من يزيد حرفا على ما كتبت إما من باب

التفنيذ إذا كنت على خطأ وإما من باب التأكيد إذا كنت على صواب .

وأخص بالشكر المشرف الأستاذ الدكتور:

منور قيروان

فكل هذه الجهود كانت لتكون هشيما تذروه الرياح لولا ما قدّمه المشرف:

حيث كان حلقة الوصل بين كل تلك الجهود فجمع كل ما قدّمه لي الجميع من

نصح وترغيب في البحث ، ووضّع للخطوط الرئيسية ، وإرشاد إلى المادّة

العلمية...بل زاد على ذلك بأن منحني من الحرية الفكرية ما كنت في أمس الحاجة

إليه، وتعهدني خلال البحث بالنصح والصفح.

جدول الاختصارات

الاختصار	الكلمة
ص	الصفحة
تر	ترجمة
تح	تحقيق
ج	جزء
مج	مجلد
ط	طبعة
د ط	دون طبعة
د ت	دون تاريخ
ع	عدد
ط خ	طبعة خاصة

مقدمة

لاشك أن مسألة النهضة والحداثة تعدُّ من أهم، وأخطر القضايا، التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ حيث تبلورت في أعمال المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، وعبرت عن وجود وعي ذاتي أصيل يسعى إلى أن يكون فاعلاً في التاريخ. وقد عانت الأمة العربية الإسلامية منذ أكثر من قرنين من مخاض عسير لم تتوضَّح نتائجه إلى اليوم؛ إذ أن الحداثة العربية المنشودة لم تولد بعد رغم الجهود الجبارة التي بذلها رواد الإصلاح وزعماء النهضة لبعث هذه الأمة وجعلها تستأنف دورها الحضاري المنوط بها.

لقد مضى قرنان من الزمان وأكثر منذ أن استفاق العقل العربي المسلم من سباته العميق على وقع مدافع نابليون، ليجد نفسه أمام حضارة جديدة مخالفة لمفاهيمه ورؤياه للكون والحياة. لقد وجد نفسه أمام عالم الحداثة والتقدم، وأدرك مدى انحطاطه وتأخره الحضاري. وقد أدت المواجهة المباشرة مع الآخر المتقدم من جهة، ومع الذات المتخلفة من جهة أخرى إلى نشوء تيارات فكرية؛ تهدف لمواجهة التحديات رغم اختلاف المشارب والمنطلقات.

لقد صارت قضية النهوض بالأمة وتحديثها بؤرة جذب واستقطاب لكل مجهودات الفكر العربي الحديث والمعاصر؛ حيث كانت تقف وراء جل الفعاليات النظرية والعملية التي حملت المفكرين العرب والمسلمين بتياراتهم المتباينة على أن يسهموا في محاولة بناء العالم العربي الحديث، وكان السؤال المحرك لنشاطهم المعرفي يتمحور حول كيفية الخلاص من حال التخلف والانحطاط، وحول الوسائل الفعالة لمواجهة الاستعمار الغربي الممتد في كل الاتجاهات، فنجد أتباع التيار الديني الإصلاحية يرجعون أسباب التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة وأخذهم بالبدع والخرافات التي استعبدت عقول المسلمين وشلَّت تفكيرهم. ورأوا أن الحل الحاسم لكل هذه المشكلات تكمن في العودة إلى ينباع الأولى لتعاليم الإسلام أي: القرآن والسنة، التي شيَّد المسلمون الأوائل على أساسها حضارتهم

العظيمة وتاريخهم المجيد ،وقوتهم التي واجهت أعتى الإمبراطوريات .أما التيارات العلمانية والليبرالية فكان لهم رأي آخر ؛حيث اعتبروا أن الحل الأمثل للخروج من التخلف يكمن في تبني الرؤى الغربية والوسائل العلمية الحديثة والمقولات الحداثية التي اعتمدها الغرب في بناء حضارته .

لقد تشعبت الدراسات حول إشكالية النهضة والحداثة في الفكر العربي وتتنوعت بشكل يتعذر حصره .وتأتي هذه الدراسة المتواضعة لإلقاء الضوء على خطاب حدائي جزائري لمفكر لم ينل حظه من الاهتمام والدراسة ،هو المفكر عبد الله شريط الذي عاصر حقبة تاريخية حساسة جدا في تاريخ العالم العربي ،وتاريخ الجزائر خاصة . وإذا كان الناس في العالم العربي وفي الجزائر قد يعرفون قليلا أو كثيرا عن مقاومة الشعب الجزائري للاستعمار الفرنسي عسكريا وسياسيا ،وكذا عن ثورة نوفمبر العظيمة التي اخترقت الأسماع .فإنهم لا يكادون يعرفون شيئا عن مقاومة الجزائريين الثقافية في سبيل المحافظة على ثقافتهم القومية وهويتهم الوطنية .مع أن الكفاح في ميدان المحافظة على المقومات العربية الإسلامية للشخصية الجزائرية هو الأصل الذي قام عليه الكفاح العسكري والسياسي ،وهو الغاية المرجوة من تحقيق الاستقلال الوطني .ولذلك كان كفاح الثقافة العربية الإسلامية ولازال حافظا لشخصية الشعب الجزائري وكيانه ؛ فهو حاجز الصّدّ أمام كل المحاولات المستمرة للمسح والإدماج والتذويب في الكيان الفرنسي .

لقد كان رواد النهضة والإصلاح في الجزائر ؛منذ دخول المستعمر إلى أرض الجزائر في مقدمة الذين كافحوا بصلابة من أجل عروبة الجزائر وإسلامها ،وقاوموا كل من دعا إلى إلحاق الأمة الجزائرية بفرنسا متخذين من التربية والتعليم والدعوة والإرشاد وسائل لترسيخ مقومات الشخصية الجزائرية .وقد كان لزاما بعد الاستقلال وبداية بناء الدولة الوطنية ،أن ينفر طائفة من المفكرين المنافحين عن عروبة الجزائر وإسلامها ،والداعين إلى نهضة وحداثة جزائرية نابعة من مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية وأبعادها القومية العربية الإسلامية .

ويأتي هذا البحث كمساهمة متواضعة لدراسة الخطاب الحدائي عند عبد الله شريط كواحد من أبرز القامات الفكرية في العالم العربي وفي الجزائر بالرغم من كل المحاولات التي عملت على إخراجها من ساحة الحدث ووصفه بالمفكر التراثي الماضي. لا شيء إلا لأنه قدم خطابه باللغة العربية ووقف منافحا عن الهوية العربية الإسلامية للجزائر.

إن هذا البحث لا يهدف إلى الإحاطة بكل أفكار عبد الله شريط؛ فخصيصة الرجل الفكرية لها أبعاد متنوعة؛ فهو أديب شاعر وصحفي ومؤرخ وعالم اجتماع فضلا عن ميدانه الأول وهو الفلسفة. ولذلك فالإلمام بفكره أمر لا يتسع له هذا البحث، ولا يستوعبه جهد فرد. بل يحتاج إلى وحدات بحث بكاملها. إن هذا البحث هو عمل تحليلي نقدي يهدف إلى إبراز الجانب الحدائي في الخطاب الفكري لعبد الله شريط، ويسعى للكشف عن شروط قيام النهضة في الجزائر، وفي العالم العربي من خلال هذا الخطاب.

دواعي اختيار الموضوع

لأشك أن مسألة الحدث أصبحت تفرض نفسها بشكل ملح على وعي العقل العربي بمختلف مستوياته. خاصة في ظل الاتساع المستمر للفجوة الحضارية، التي تفصلنا عن العالم المتحضر، وفي ظل فشل المحاولات النهضوية وتراجعها. لذلك يرجع اختياري لهذا الموضوع بالأساس إلى عوامل ذاتية؛ حيث يرجع اهتمامي بمسألة الحدث في العالم العربي إلى مرحلة مبكرة، ظلت تشكل انشغالا معرفيا عبرت عنه من خلال رسالتي في الماجستير التي كان عنوانها: **العقلانية العربية وإشكالية الحدث (الجابري نموذجاً)**

بالإضافة إلى هذا هناك دوافع موضوعية أهمها أنني وجدت في الالتفات إلى الفكر الجزائري وأقطابه واجبا أخلاقيا ووطنيا خاصة وأن كثيرا من الأسماء الفكرية في الجزائر؛ لم تتل حظها من الاهتمام والبحث والدراسة. وقد كان اختياري من بين هذه الأسماء لأستاذنا عبد الله شريط؛ حيث تفتقر مكتبتنا لبحوث ودراسات حول خطابه ومعاركه الفكرية؛ التي شغلت حيزا هاما من الحراك الثقافي في الجزائر. وأردت أن يكون هذا البحث بداية لسدّ هذا الفراغ.

إشكالية البحث

تتمحور هذه الدراسة حول إشكالية الحداثة ،ومدى حضورها في الخطاب الفكري لعبد الله شريط ونظرا لثقل هذه الإشكالية وحمولتها المعرفية ؛ارتأيت تفريعها إلى فروض مصاغة على شكل أسئلة تتماشى مع فصول هذا البحث:

1/ ما مفهوم الحداثة وما هي مرتكزاتها في منشئها الغربي؟ ، وكيف كانت أشكال الوعي العربي بها؟

2/ ما هي السياقات الفكرية والتاريخية التي أطرت شخصية عبد الله شريط ورسمت مساره الفكري؟

3/ ما هي المرجعيات الفلسفية والنهضوية التي تأسس عليها الخطاب الحداثي لعبد الله شريط؟

4/ ما هي الملامح الحداثية في فكر شريط وكيف كانت تجلياتها في قضايا المجتمع والدولة والثقافة؟

5/ ما هي أهم سجالات عبد الله شريط الفكرية والى أي اتجاه يمكن مقارنة خطابه الحداثي؟

ومن أجل استخلاص الترابطات المنطقية التي تشد فروض الإشكالية بعضها إلى بعض لجأت إلى المزوجة بين عدة مناهج ؛حيث أن اختيار مفكر عربي جزائري لدراسة خطابه الحداثي يدخلنا في سياق فكري تاريخي من أجل وضع مفهوم معقول للحداثة والنهضة العربية الإسلامية ،وحدود وعيها وتماهياها مع الحداثة الغربية ؛لاسيما في ظل الاحتكاك القصري مع الغرب المستعمر . هذا ما دفعني إلى اعتماد المنهج التاريخي لسرد الظروف والسياقات التاريخية التي تولدت منها المفاهيم والأفكار والتيارات الحداثية ، والتي أسست للمرجعيات التي بنيت عليها المشاريع النهضوية العربية . لكن اعتماد المنهج التاريخي لم يكن مجرد سرد

سطحي، بل كان مدعماً بالمنهج التحليلي وهو قوام هذه الدراسة حيث تم تفكيك المعطيات التاريخية واستخلاص انعكاساتها، وفرز الجوانب الفكرية المنبثقة عنها. والتحليل هنا لم يكن منفصلاً عن التاريخ خاصة في الفصلين الأول والثاني حيث كان المنهج التاريخي يتعاقب مع المنهج التحليلي فلا هو بالتاريخ الخالص، ولا هو بالتحليل المحض، بل هو مزيج بين الاثنين يضعنا على أرض التاريخ والتحليل المعرفي في آن واحد.

أما في الفصلين الثالث والرابع فقد زوجت بين المنهجين التحليلي والنقدي لضرورة اقتضاها التأمل في نصوص عبد الله شريط لاستخلاص التجليات الحداثية الحاضرة في خطابه الفلسفي. وربطها بأصولها ومرجعياتها الفكرية والنهضوية، ومن ثم فحصها والتعليق عليها.

أما في الفصل الخامس فكان الميدان للمنهج التحليلي المقارن؛ فالمقابلة بين أفكار شريط وأفكار من باعد أو من قارب أفكارهم، هي الطريقة المثلى لتقييم ملامح الروح الحداثية في خطاب عبد الله شريط.

خطة البحث

قسمت البحث إلى مقدمة، وخمسة فصول، وخاتمة.

تضمنت المقدمة عدّة عناصر كدواعي اختيار الموضوع وأهميته في السياق العربي الإسلامي، ثم عرض الإشكال الرئيس وفرضيات الدراسة، متبوعاً بتبيان المناهج المعتمدة في الدراسة تلتها الخطة والمراجع والدراسات السابقة وأخيراً الصعوبات التي اعترضت سبيل الدراسة.

أما الفصل الأول فكان بعنوان: **الحداثة من الفكر الغربي إلى الفكر العربي**، وهو عبارة عن فصل تمهيدي تضمن مبحثين المبحث الأول تناولت فيه مفهوم الحداثة ونشأتها في الفكر

الغربي ، والمبادئ الفلسفية التي قامت عليها ، والتحويلات والمراجعات التي عرفتها. وفي المبحث الثاني تطرقت لتجليات الحداثة في الفكر العربي ؛ابتداء من المحاولات التحديثية الأولى ،كما عرضت لمفهوم النهضة ودلالاتها في الفكر العربي ؛مرورا بتشكيل الوعي بمقولات الحداثة عند التيارات النهضة العربية(الإصلاحية، الليبرالية، العلمانية) ؛وصولاً إلى تقييم التجربة الحداثية في العالم العربي.

والفصل الثاني كان بعنوان :عبد الله شريط السياقات التاريخية والمسار الفكري. وهذا الفصل عبارة عن تأطير تاريخي وفكري تضمن مبحثين :الأول يعرض الظروف التاريخية التي شكلت الوعي الحداثي العربي والجزائري خاصة ،و المبحث الثاني يتناول حياة عبد الله شريط ومساره ، وتكوينه الفكري.ومجالات اهتمامه.

أما الفصل الثالث فكان بعنوان:مرجعيات الخطاب الحداثي عند عبد الله شريط وتضمن مبحثين الأول ينظر في الأصول والمرجعيات الفلسفية التي تشكل منها خطاب شريط.والمبحث الثاني يستعرض المرجعيات النهضة والثورية التي شحنت فكر شريط بالروح النضالية.

وجاء الفصل الرابع بعنوان:تجليات الحداثة في الخطاب الفكري لعبد الله شريط وهو عبارة عن عملية استنتاج لأفكار شريط ومواقفه الحداثية من مختلف الإشكاليات النظرية والعملية وتضمن هذا الفصل مبحثين أولهما:يستعرض الإشكاليات الثقافية والتربوية والإيديولوجية في فكر شريط .والثاني ينظر في الروح الحداثية الثورية وكيف جسدها شريط في قضايا التعريب والمفاهيم وتكوين الإنسان.

أما الفصل الخامس والأخير ف جاء بعنوان:عبد الله شريط ،سجلات ومقاربات.وتضمن مبحثين الأول :يتناول عبد الله شريط في سجله مع مصطفى الأشرف وحواره مع عبد الله

العروي. والمبحث الثاني: عبارة عن مقارنة بين أفكار شريط ومفكرين كبيرين هما مالك بن نبي ، وأنور عبد الملك.

وقد كان كلُّ فصل مسبقاً بتمهيد وملحقاً بملخص مختصر وتقييم

وانتهت الدراسة بخاتمة هي عبارة عن محصلة لمجمل الأفكار الواردة في الفصول مع أهم النتائج التي أفضى إليها البحث.

المصادر والمراجع والدراسات السابقة

وظّفت في عملي هذا جلّ مؤلفات عبد الله شريط التي لها ارتباط بجوهر الدراسة. وقد ساعدني في ذلك أنها جُمعت في أغلبها في الأعمال الكاملة التي نشرتها دار السهل. أما بالنسبة للمراجع فما يتعلق منها بالحدائثة ، والنهضة العربية فهو جُمٌّ كثير. انتقيت منه ما رجّحت أنه يتناسب مع الموضوع ، كما اعتمدت على مراجع تاريخية للإيفاء بالجوانب التاريخية للإشكالية.

أما فيما يتعلق بقلب الموضوع وهو فكر عبد الله شريط وحدثته ، فلم يتسنّ لي العثور على مراجع ذات ثقل تتناول فكر شريط تحليلاً أو نقداً. وجل ما ظفرت بضع مقالات لأساتذة أفاضل استأنست بها حين البحث ، واستوضحت من خلالها بعض ما أشكل علي من الأفكار ولم أجد من الدراسات السابقة حول شريط إلا رسالة ماجستير بإشراف الدكتور عمر بوساحة ومن إعداد الطالب حمادي النوي وعنوانها: **الحدائثة والتنوير في فكر عبد الله شريط** .

ورغم أهمية هذه الدراسة إلا أنها لا تمثّل إلا جزيرة منعزلة في بحر أفكار عبد الله شريط.

الصعوبات

لعل أبرز الصعوبات التي واجهتها حين إعداد هذا البحث ،هي سُخُّ المراجع والدراسات حول فكر عبد الله شريط، فالرجل ورغم مكانته المعرفية التي لا تقل أبداً عن مكانة نظرائه في المشرق والمغرب إلا أنه لم يحظ بما حظوا به من الدراسة، والبحث، والنقد. وجل ما أُنجز حوله مجموعة من المقالات، والندوات الفكرية، والتي رغم أهميتها لا تفي هذا المفكر الموسوعي حقّه. لذلك وجدت نفسي في مواجهة مباشرة مع أفكار عبد الله شريط، ونصوصه، وهي أفكار ونصوص تبتعد عن الغموض والتعقيد وتجنح إلى البساطة، والوضوح بأسلوب يتمتع بالرشاقة دون أن يُفقد الأفكار شيئاً من حملتها المعرفية. ولاشك أن هذا ساعدني في تجاوز صعوبة انعدام المراجع.

وصعوبة أخرى تناقض الأولى اعترضتني حين التطرق إلى السياقات التاريخية والتيارات الفكرية؛ حيث وجدت نفسي أمام كم هائل من المعطيات الفكرية، والتاريخية، ومن القراءات والرؤى المختلفة. ولتجاوز الأمر اعتمدت على طريقة انتقائية، توخّيت فيها الموضوعية قدر المستطاع. لكنني لا أبرئ نفسي من الانحياز في الانتقاء عن قصد أو غير قصد؛ ذلك أن الموضوع ينتمي إلى حقل العلوم الإنسانية التي تتقلّت بطبيعتها من قبضة الصرامة الموضوعية.

الفصل الأول : الحداثة من الفكر الغربي إلى الفكر العربي

تمهيد	
المبحث الأول	مبادئ الحداثة ومراجعاتها في الفكر الغربي
المطلب 1	مفهوم الحداثة ودلالاتها اللغوية والاصطلاحية
المطلب 2	المرتكزات الفلسفية للحداثة الغربية
المطلب 3	المراجعات الفكرية للحداثة الغربية
المبحث الثاني	تجليات الحداثة في الفكر العربي المعاصر
المطلب 1	بواكير عصر النهضة كمحاولة تحديثية أولى
المطلب 2	مفهوم النهضة ودلالاتها في الفكر العربي
المطلب 3	أنماط الوعي بمقولات الحداثة في الفكر العربي
المطلب 4	الوعي الحداثي العربي بين محاولة التحقق وعوامل الإخفاق
خلاصة	

الفصل الأول: الحداثة من الفكر الغربي إلى الفكر العربي

تمهيد

يعد مصطلح الحداثة من أكثر المصطلحات دوراناً على الألسن وحضوراً في المجال التداولي الفلسفي المعاصر وقد شكلت هذه المفردة أرضاً خصبة للدرس الفلسفي والتحليل وإطاراً معرفياً مركزياً للسجال والحوار بين عموم المشتغلين في حقل الثقافة والمنخرطين في عالم الفكر والحضارة. وبما أن أرض الحدث مرتبط بالسياق الحضاري الغربي ، فلا شك أن صداها قد بلغ نظائرها من مناخات العوالم الأخرى المغايرة لها نفسياً ومكانياً ، وأكبر دليل على هذا الصدى هو ما يكتب أو يقال عن هذه الظاهرة الحضارية أو عن هذا الوصف الملازم للتجربة الأوروبية في نسقها الوجودي التطوري ، الذي قام في مرحلته الجنينية الأولى بتفكيك أنظمة المعارف القائمة لتوسيع مجال التفكير وإدخال العقل إلى مناطق أو مجالات جديدة للتفكير كانت ممنوعة أو معزولة من قبل ، كالطبيعة لاكتشاف قوانينها، أو المجتمع لإعادة بناءه ، أو المساواة لتحقيق العدل في المجال السياسي ، وقد أفرزت هذه التحولات الإنمائية والتراكمية نمطاً حديثاً من التصور حول الإنسان ، بأن جعلت منه مركز الوجود ومحور الكون.

وقد شهد القرن العشرين العديد من التيارات الفكرية التي شكلت المشروع الحضاري للحداثة والتتوير الغربي كما شهد هذا القرن أيضاً الكثير من الكوارث على أوروبا وعلى العالم مما أدى إلى زعزعة الثقة في القيم والمثل التي دعا إليها عصر التتوير مثل العقل الحرية، العدالة، المساواة... فمنذ منتصف القرن الماضي ظهرت تيارات فكرية جديدة تخلت عن النماذج الكبرى التي اعتمد عليها الفكر الغربي فظهرت البنيوية وما بعد البنيوية والتفكيكية... وهي تيارات عمدت إلى تقديم نقد جذري للعقل والتقدم والحرية واتهمت الحداثة الغربية بالإفلاس والفشل ، وأنها وصلت إلى مصير مأزوم ، وانحرافات يصعب الدفاع عنها لأن العقل سيوصف في هذه الحال بأنه أقل معقولية مما كان يظن الكثيرون الذين اعتبروه ضامناً نزيهاً

للمبادئ الإنسانية التي قام علي أساسها المشروع الحضاري الغربي. وفي العالم العربي تُثار جملة من القضايا الحيوية التي خاضها الفكر العربي منذ الإرهابات النهضوية الأولى والتي اصطلح على تسميتها ((بالنهضة العربية)) .. لتطرح المزيد من الإشكاليات التي تتلاقى عند فكرة الحداثة التي صارت تخرق كل المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية وتشكل هاجساً يؤرق رجالات السياسة والفكر على حد سواء .. ومع ذلك تعد ضبابية محددات ومكونات فكرة الحداثة .. وغموض مضامينها من أهم سمات الفكر العربي .. الذي يطرح اليوم بشدة قضية الحداثة والتحديث دون إلمام واضح بعناصر مشروع العصرية.

يمكن القول أن الإلمامات الأولى للوعي العربي بإشعاعات النهضة الأوربية كانت كمفارقة تاريخية كبرى، إذ ارتبط ذلك بالغزوة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت لمصر سنة 1798م، ثم توالى الموجات الاستعمارية الغربية لتأتي على البلاد العربية والإسلامية برمّتها .. وكان من الطبيعي أن يتأثر العقل والوجدان العربي بالمبادئ والقيم الجديدة التي حملتها تلك الغزوات سيّما وأن البلاد العربية كانت تعاني من غيابٍ جليٍّ لمثل هذه القيم ..

لقد تعرض العرب إلى صدمة الاستعمار وصدمة الحضارة في نفس الوقت ، مما أدى إلى تخلُّق سؤال النهضة في الفكر العربي. لماذا تأخر العرب ولماذا تقدم غيرهم وكيف ينهضون من جديد؟سؤال إشكالي مركزي شغل الفكر العربي الحديث منذ أواسط القرن التاسع عشر. طُرح بصور وأشكال شتى مع رفاة الطهطاوي وأحمد فارس الشدياق وبترس البستاني وفرنسيس المرآش وإبراهيم اليازجي ومحمد عبده، ثم مع شبلي الشميل وفرح أنطون ورشيد رضا وأمين الريحاني. وغيرهم كثير؛ وقد صاغه الأمير شكيب أرسلان في كتيب صدر عام 1940م تحت عنوان « لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟

وكانت ردّة الفعل في الوعي العربي - المكبل بالاستبداد السياسي والاستغلال الطبقي والتخلف التاريخي- هي محاولة إعادة تشكيل هذا الوعي ليقوم على أساس رفض الطابع

الاستعماري لهذا النموذج مع تبني لمكتسبات الليبرالية الغربية في نفس الوقت .. وقد جرت هذه المحاولة واستمرت لما يقارب القرن والنصف متشكلة في محورين أساسين أولهما : يجد النهضة عبر محاكاة الماضي السلفي بالعودة إلى الإسلام والفكر الإسلامي وثانيهما : يجد النهضة عبر محاكاة الغرب والأخذ بحضارته ، فضلا عن وجود محور فرعي كان همُّه - باستمرار - التوفيق بين المحورين المتناقضين.

المبحث الأول: مبادئ الحداثة ومراجعاتها في الفكر الغربي

المطلب 1: مفهوم الحداثة ودلالاتها اللغوية والإصطلاحية

1-1: مفهوم الحداثة في اللسان العربي

الحداثة في أصلها اللغوي تعني نقيض القديم ،وقد ورد في لسان العرب "حدث ،الحديث نقيض القديم ،والحدوث نقيض القدمة . حدث الشيء يحدث حدوثا ، وأحدثه فهو محدث وحديث . والحديث:الجديد من الأشياء⁽¹⁾ والحديث : الخبر واستحدثت خبرا إن وجدت خبرا جديدا، وتقول : افعل هذا الأمر بحدثانه وحدثته: أي في أوله وطرأوته. وجاء في القاموس المحيط " (حدث) حدوثا وحادثة نقيض قدم⁽²⁾

وفي معجم مقاييس اللغة "الحاء والذال والتاء" أصل واحد وهو كون الشيء لم يكن"⁽³⁾

وقد ورد استعمال هذا اللفظ في القرآن الكريم فمثلا يقول تعالى(فليأتوا بحديث مثله) الطور الآية 11 أي بقرآن مثله⁽¹⁾

(1)- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري): لسان العرب ، بيروت، دار صادر ط1 2000م ج4، ص52

(2)- الفيروزآبادي(مجد الدين محمد بن يعقوب)،بيروت ، دار الجيل(د ط)(د ت)ج1، ص170

(3)- ابن فارس (احمد بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة ، تح: عبد السلام بن هارون ن القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده، ط2، 1980 م، ج2، ص36

ويقول تعالى: (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون) الأنبياء الآية 12
والأمثلة السابقة وردت في بيان المعاني الحسنة وأما ما ورد في ضد هذه المعاني فمثلا قوله
تعالى "فجعلناهم أحاديث" سبأ الآية 19 أي: أخبارا وعبرا يتمثل بهم البشر⁽²⁾
وجاءت كلمة "الحديث" في معجم تهذيب اللغة للأزهري : شاب حدث: فتي السن.
والحديث: الجديد من الأشياء⁽³⁾.

كما جاءت كلمة "الحدثا" في المعجم الوسيط بمعنى: سن الشباب .ويقال: اخذ
الامر بحدثه : بأوله وابتدائه .والحدث: الصغير السن .والامر الحادث: المنكر غير المعتاد
والملاحظ مما سبق : أن الحدثا في أصلها اللغوي هي ضد القديم وأنها تستعمل في
الأمر الحسنة والقبيحة والمعنى المراد يحدده السياق .

1-2 : مفهوم الحدثا في المعاجم والثقافة الغربية

أ- المعنى اللغوي

لعل أبجديات التعامل مع المفاهيم والمصطلحات تقتضي ضرورة الرجوع إلى معنى
المفهوم في بيئته الأولى ودراسة ظروف تخلقه وتطوره الدلالي فالبيئة التي نشأ فيها المفهوم
من الأهمية بمكان في مجال التعرف والتعمق والضبط والتحديد.

(1)- الدامغاني الحسين بن محمد الوجوه والبصائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تح: حسن أبو العزم، القاهرة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية ط1 2003م، ج1، ص.269

(2)- فخر الدين الطبرجي، (الشيخ) مجمع البحرين، بيروت، دار الهلال 1985م، ج 2، ص.244

(3)- أبو منصور محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام العرابوي، ج 4، القاهرة: دس، الدار المصرية للتأليف والترجمة. مادة حدث

ويعود أصل "الحدائثة" إلى الجذر اللاتيني (modus) وتعني : الشكل، أو الصيغة ، أو الطريقة التي تكون عليها علامة الشيء ومنها اقتبست كلمة الموضة المعربة كما هي في الفرنسية وغيرها. والحدائثة بشكل عام كما ورد في قاموس أكسفورد هي : " استعمال طريقة في التعبير ، أو خصوصية في الأسلوب ، أو خبرة غريبة في صيغة ما مما يميز الأوقات الحديثة أو الأزمنة العصرية"(1)

ب)- المعنى الاصطلاحي

يعتبر مفهوم الحدائثة من أشد المفاهيم إثارة للجدل واستعصاء على التحديد حيث يكتنفها الغموض واللبس والاضطراب .ويرجع ذلك إلى تعدد وجهات النظر حول هذا المفهوم واختلاف مشارب الناظرين إليه بالإضافة إلى طبيعة هذا المفهوم من حيث مضامينه ومحتوياته فهو مفهوم مركب متشابك.ولذلك كان المعنى الاصطلاحي يتضمن العديد من التعريفات المختلفة.

ننطلق في تحديد الدلالة الأولى لمفهوم الحدائثة من البعد التاريخي فالحدائثة هي مرحلة تاريخية بلغتها مجتمعات إنسانية في مسارها التاريخي و«الحدائثة هي ظهور ملامح المجتمع الحديث المتميز بدرجة معينة من التقنية والعقلانية والتفتح. والحدائثة كونياً هي ظهور المجتمع البرجوازي الغربي الحديث في إطار ما يسمى بالنهضة الغربية أو الأوروبية هذه النهضة التي جعلت المجتمعات المتطورة صناعياً تحقق مستوى عالياً من التطور مكنها ودفعها إلى غزو وترويض المجتمعات الأخرى" (2)

وعبر هيغل عن هذه الحدائثة بمفهوم الأزمنة الحديثة، ف "يبدأ هيغل باستخدام مفهوم الحدائثة، في سياق تاريخي ليشير إلى عصر: 'الأزمنة الجديدة' أو 'الأزمنة الحديثة'، ويقابلها

(1) --1-the oxford English dictionary.1933vol:vi,p533

(2)- محمد سبيلا، مدارات الحدائثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2009 م.ص123

بالإنكليزية والفرنسية ألفاظ " Modern Times " أو " Moderne Temps " وتشير إلى القرون الثلاثة السابقة، اكتشاف 'العالم الجديد' وعصر النهضة، والإصلاح هذه الأحداث الثلاثة الهامة التي حدثت حوالي عام 1500م تشكل العتبة التاريخية بين العصور الوسيطة والأزمة الحديثة⁽¹⁾

أما الدلالة الفكرية التي أعطيت لمفهوم الحداثة، فتشير إلى حركة الاستنارة الفكرية التي عرفتها المجتمعات الغربية، و ثمة ما يشبه الإجماع على أن الحداثة مرتبطة تماما بفكر حركة الاستنارة الذي ينطلق من فكرة أن الإنسان هو مركز الكون وسيده، وأنه لا يحتاج إلا إلى عقله سواء في دراسة الواقع أو إدارة المجتمع أو للتمييز بين الصالح والطالح وفي هذا الإطار يصبح العلم هو أساس الفكر، مصدر المعنى والقيمة، والتكنولوجيا هي الآلية الأساسية في محاولة تسخير الطبيعة وإعادة صياغتها ليحقق الإنسان سعادته ومنفعته، والعقل هو الآلية الوحيدة للوصول إلى المعرفة" وكان الافتراض أن هذه المعرفة هي التي تضيء على الإنسان مركزية في الكون وهي التي ستمكنه من تجاوز عالم الطبيعة بل وذاته الطبيعية ومن تغيير العالم والتحكم فيه ، أي أن الإنسان من خلال هذه المعرفة بوسعه أن يولد من داخل معياريته

(2)

واعتبر الناقد الانجليزي رايموند ويليامز أن تعبير الحديث "modern" (بدا مرادفا-بدرجة تزيد أو تنقص- لتعبير الآن .أواخر القرن السادس عشر، وفي كل الأحوال فقد كان من المؤلف أن يميز الفترات الزمنية التالية للعصور الوسطى والعصور القديمة، ثم جاء القرن الثامن عشر وانتشر استخدام "يحدث"، و"الحداثة" بمعنى التعصير والتحسين، وفي القرن التاسع عشر بدا التعبير يأخذ ومن الملاحظ أن الحداثة تشير بشكل أو بآخر إلى مرور الزمن

(1)- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، تر: فاطمة الجيوشي،دمشق: منشورات وزارة الثقافة، ط 1 ، 1995م ص.13

(2)- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق ط 1 ، 2006.ص25

فمن خلال الصفة "حديث" تشير إلى نظام جديد وإلى القطيعة وإلى ثورة في الزمن. مسحة ما هو مرغوب وتقدمي إلى حد بعيد... لكن "الحدثة" كعنوان لحركة ثقافية شاملة تم استرجاعها كتعبير عام منذ 1950م⁽¹⁾

وبمعنى مقارب يذكر الفيلسوف الألماني يورغن هابرماس **Jürgen Habermas** (1929م) أن كلمة حديث "modern" استعملت المرة الأولى في القرن الخامس عشر بهدف التمييز بين الماضي الروماني والوثني من جهة والحاضر المسيحي الذي لم يكن قد مضى زمن طويل على الاعتراف به رسمياً، ومن جهة أخرى فالمفهوم يعبر دائماً - ومن خلال مضامين مختلفة- عن وعي عصر ما يحدد نفسه بعلاقاته بماضي العصور القديمة، ويفهم ذاته كنتيجة انتقال من القديم إلى الحديث⁽²⁾

ويحددها هابرماس في شكلها الغربي الخاص بأنها " مشروع ولده جهد غير عادي من جانب مفكري التنوير ، لتطوير علوم موضوعية، وأخلاق كونية ،وقانون كوني وفن مستقل وفقاً لمنطقها الداخلي " ⁽³⁾

أصبحت الحدثة لدى المجتمع الغربي ضرورة حتمية لتحقيق التطور في شتى المجالات المعرفية والفنية وهذا بالضبط ما أكده جون بودريار **Jean Baudrillard** (1929.2007م). حين اعتبر الحدثة ليست مفهوماً سوسولوجياً أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً يحصر المعني ، وإنما هي صيغة حضارية تعارض صيغة التقليد أي أنها تعارض

(1)- رايوند وليامز: طرائق الحدثة ضد المتوانمين الجدد، تر: فاروق عبد القادر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة عدد246، يونيو 1999م ، ص.2.

(2)- يورغن هابرماس ، الحدثة مشروع ناقص تر: د. بسام بركة. بيروت مجلة الفكر العربي المعاصر، ع39 حزيران 1986م، ص42

(3)- رول ماير: البحث عن الحدثة(الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري المصري في مصر 45-58م) أطروحة دكتوراه، جامعة امستردام، هولندا ، تر: شريف يونس القاهرة، بيروت للنشر والمعلومات ط1 ، 2000م ص22.

جميع الثقافات الأخرى السابقة ،فأمام النوع الجغرافي والرمزي لهذه الثقافات تفرض الحداثة نفسها وكأنها وحدة متجانسة مشعة عالميا انطلاقا من الغرب (1)

كما اعتبر رولان بارت **Roland Barthes** (1915. 1980م) الحداثة " زلزلا حضاريا عنيفا وانقلابا ثقافيا شاملا لم يتوصل الإنسان المعاصر إلى السيطرة عليه إذ هي موقف عام وشامل ومعارض للثقافات التقليدية الشاملة السائدة فالحداثة تدعو إلى إعادة النظر في كثير من الأشياء والتحرر من القيود، فهي عملية تقدمية حتى ولو كان المخاض عسيرا ، فهي تنشد عصر جديد اقترن بالتطور والتقدم وتحرر الإنسان، فالحداثة هي رؤية فلسفية وثقافية جديدة للعالم." (2)

وفي هذا إشارة إلى أصل الحداثة كنسق نقدي لمعتقدات الكنيسة الغربية طوره رواد التنوير الغربي في سبيل الخلاص من هيمنة الكنيسة ووصاية كهنوتها. وإشارة أيضا إلى عالميتها ومركزيتها الأوروبية ويقول الآن تورين **Alain Touraine** (1925م) عن الحداثة أنها) بناء صورة عقلانية للعالم الذي يدمج الإنسان بالطبيعة .الكون المتناهي في الصغر في الكون المتناهي في الكبر-وترفض كل أشكال الثنائية بين الجسد والنفس وبين عالم الإنسان والعالم المفقود(3). ويشترك مصطلح الحداثة مع مفاهيم مجاورة له من قبيل 'التجديد' إلا أن الحداثة أوسع من التجديد " وإن كان التجديد مظهرا من مظاهر الحداثة لأن التجديد إنتاج المختلف المتغير الذي لا يخضع للمعايير السابقة بل يسهم في توليد معايير جديدة ، فالجديد

(1)- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية) الهيئة المصرية العامة للكتاب، دط، 2005 م، ص15

(2)- زعربان علي رضا النحوي: تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992م، ص.18

(3)- الآن تورين : نقد الحداثة، تر: د أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة سلسلة المشروع القومي للترجمة ، ع 38، ط1، 1997 م، القاهرة ،ص ص 52-53

نجده في عصور مختلفة لكنه لا يشير إلى الحداثة دائماً ولا يكون الجديد حديثاً بالمعنى الذي استقر للحداثة إلا إذا كان يطرح القضايا الأساسية للحداثة"⁽¹⁾

إن الحداثة ممارسة أرادت أن تناقض الأساس الذي قامت عليه الثقافة الغربية في الماضي لقد ابتدأت الحداثة في أوروبا منذ اللحظة التي تفككت فيها الثقافة الدينية وظهرت الثقافة اللادينية حيث أن المبدأ الأساس للحداثة هو الحرية لذلك طغت الذاتية في كل الاتجاهات وتطرفت في نزعتها الانفصالية حتى أصبحت مبدأ وحيد الاتجاه تناهض الطبيعة والتراث والدين"لقد كانت الحرية السبب في تضخم الذاتية حتى وصلت حدود التجرد عن الإنسانية والتشيؤ في الإنتاج الذي أصبح شيئاً منفصلاً عن قيمته"⁽²⁾

كما عرفها آلان تورين بقوله : " لقد صارت كل مجتمعاتنا مخترقة بالأشكال الحديثة للإنتاج والاستهلاك والاتصال (...) قارب الحداثة يحملنا جميعاً يبقى فقط أن نعرف هل نحن ملاحون أم مسافرون يحملون أمتعة"⁽³⁾ .

وبتعبير محمد أركون(1928.2010م) : " نحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة (...) وبالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة"⁽⁴⁾..وعلى هذا فالحداثة ليست كيانا ثقافيا أو تاريخيا بل هي نتاج تراكم تاريخي يبني فيه الإنسان نفسه من جديد وبصورة دائمة، وذلك بتصحيح أخطائه وتسخير العقل في سبيل إعادة بعث وجوده الواعي⁽⁵⁾.لذا فالحداثة هي ثورة على الفكر الذي يجعل الإنسان جزءاً منفصلاً من الطبيعة

(1)- خالدة سعيد: الملامح الفكرية للحداثة،مجلة فصول، ع3، 1984م، ص.25

(2)- عفيف بهنسي: من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في الفن، دار الكتاب العربي ،ط1، دمشق 1997 م،ص.83

(3)- آلان تورين :نقد الحداثة، مرجع سابق، ص . 21

(4)- محمد أركون : الإسلام والحداثة، التبيين، ع 3، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر ، دط ، 1990م ،ص.221

(5)- محمد محفوظ : الإسلام والغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ، ط1 ، 1998 م،ص.

ليكون هو الفاعل والمحرك والمنشط للفعل الثقافي والحضاري، ومنه تصبح الحداثة ممتلكة القدرة الكافية على تصحيح مسارها ونقد ذاتها.

ولقد تأثر تحديد هذا المصطلح بتصورات مفكري التنوير الذين يؤكدون على العقلانية العلمانية والتقدم المادي و الديمقراطية، كما قد أسهم في تأسيس أصوله مفكرون تميزوا بتمردهم على الأسس التقليدية، وجعلوا كثيراً من اليقينيات محط تساؤل، مثل التصورات الدينية والاجتماعية و الأخلاقية، ولعل أبرز هؤلاء : فردريك نيتشه، و كارل ماركس، وسيجموند فرويد ولذا فإن الحداثة تنطوي على قدر كبير من الاختلاف الجذري مع الأسس التقليدية للثقافة والفن في الغرب. (1)

المطلب (2): المرتكزات الفلسفية للحداثة والتحويلات التي عرفتھا

1-1: الذاتية :

يربط العديد من الدارسين نشأة الحداثة بمبدأ الذاتية. وهذا المفهوم متعدد الدلالات فهو يشكل مضمون ما سمي بالنزعة الإنسانية. ومن ثمة فهو يعني مركزية مرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها وحريتها وشفافيتها وعقلانيتها.

وعلى هذا يمكننا أن نؤرخ لزمن الحداثة بلحظة اكتشاف الذات وما ترتب عليها من قطيعة مع المسلمات التقليدية والدينية على وجه الخصوص. وبهذه العودة إلى الإنسان تغدو الحداثة في طموحها الأعظم هي التأكيد على أن قيمة الإنسان ليست إلا بما ينجزه. وقد ترتب على الأمر تحولات ظهرت تجلياتها على مستوى التصور والممارسة، وكان لها دور فاعل في

(1) -See: Abrams, M.H, A Glossary Of Literary Terms, Holt Rinehart, Seventh Edition 1999. p 167-168

تأسيس مجتمع حديث تشيع فيه الروح والمنتجات العقلانية التي ظهرت بأبعادها الشاملة العقلية والعلمية والتقنية (1)، بالإضافة إلى الجوانب الثقافية.

فمنذ عهد الحداثة صار بمقدور المفكر أن يفكر بدءاً من ضمير المتكلم "أنا" ، وهذه "الأنا" كانت مغيبة في العهد القديم و منغمرة في " نحن" وذائبة فيه. فالفكر الحدائى أعاد تشكيل نظرة الإنسان إلى ذاته كذات مستقلة " هي مقر ومرجع الحقيقة واليقين، وهي المركز والمرجع الذي تنسب إليه الحقيقة لكل شيء (...)، أي تنصيب الإنسان ككائن مستقل وواع وفاعل ومالك للحقيقة(2)

ولعل أبرز ملمح يتجلى فيه قيام الحداثة على الذاتية كان في أعمال ديكارت René Descartes (1596. 1650م) الذي وجه الفلسفة الحديثة نحو الذات، ذلك أنه تصور الإنسان بما هو "أنا" وأناط بهذه الأنا "الفكر"، فصار الإنسان جوهرًا صفته الفكر، فمع الكوجيتو الديكارتي أصبحت الذات المفكرة مركزًا ومرجعًا لكل حقيقة، وتبلورت ثقافة عقلانية لتشكّل الأرضية والإيديولوجية المؤسسة لفكر الحداثة " فالفلسفة ابتداءً من ديكارت أصبحت تحليلًا للوعي و لملكاته وقواه، فوعي الإنسان لذاته أساس كل فكر لدى الإنسان، وانطلاقًا من الوعي وحده يستطيع المرء أن يقوم بوصف لظاهرات العالم، وانطلاقًا من الوعي وحده نستطيع أن نحدد ما يجب أن نعتبره موجودًا حقًا، عندئذ تتطابق الحقيقة مع التمثّلات اليقينية، ويومئذ نجد "الأنا" التي تشكل تمثّلاتها وقد أصبحت مناط كل ما هو موجود"(3)

ويمكننا فهم الذاتية من جانبين مترابطين : الجانب الأول الذاتية الفردية التي يظهر من خلالها الإنسان باعتباره مركزًا للعالم .أما الجانب الآخر فهو ما يمكن أن نطلق عليه (ذاتية الحداثة) والمقصود هويتها الذاتية التي تتحدد من خلال علاقتها بالزمن .وهذه العلاقة تمثل

(1)- الشابي نور الدين ، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة للنشر تونس، ط1، 2005م، ص51

(2)- محمد سبيلا : الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط 1، 2000 م ، ص 63

(3)- عثمان أمين : ديكارت ، مكتبة الأنجلو المصرية، دط ، القاهرة، مصر 1969 م، ص28

الإشكاليات التي تواجهها ، وهي تظهر من خلال التساؤل التالي: هل تتحدد الحادثة بذاتها أم أنها بحاجة إلى ماض تستند عليه؟

في ضوء هذا التساؤل تبدو الحادثة أكثر إلحاحا على "تأسيس ذاتها بوسائلها الخاصة"⁽¹⁾ ولهذا فإن علاقة الحادثة بالزمن ليست علاقة محايدة ، وهو ما يظهر في موقفها الجذري القائم على التعارض مع كل أشكال التقليد والنمطية والسعي بالتالي إلى خرق ما هو قائم من أجل ما هو أكثر عقلانية.

وعلى هذا الأساس تظهر الحادثة في ابسط صورها وكأنها (وعي الذات بالزمن)⁽²⁾ أو (ذلك النمط من وعي الإنسان المعاصر بأهمية اللحاق بحركة الزمن)⁽³⁾ وقد ترتب على هذا الوعي التركيز على اللحظة الراهنة باعتبارها لحظة تجلي الفاعلية الإنسانية، ومن هذه الزاوية يتم النظر إلى الحادثة على أنها (حالة طازجة من حالات الفكر الإنساني)⁽⁴⁾

إن تركيز الحادثة على الحاضر لم يكن مجرد سعي غير مبرر للتجاوز بل هو نابع من الإحساس ضرورة تحقيق الذاتية في ظل الشعور بأن ما أنجز لم يعد كافيا .ويقودنا الحديث عن ذاتية الحادثة إلى محاولة تتبع جذورها في الفلسفة الغربية الحديثة ؛بدءا بفلسفة ديكارت وما تضمنته من افتتاح للذات الإنسانية بحضور دورها المحوري بعد تخليصها من أوام القرون الوسطى⁽⁵⁾؛ حيث أصبح مبدأ الذاتية محددًا في كل مجالات الفعل، ومحددًا في كل أشكال الثقافة الحديثة. فالحق والأخلاق أصبحا قائمين على الإرادة الحالية الحاضرة للإنسان في حين أنها كانت من قبل مدونة ومملاة على الفرد. كما أصبحت الذاتية أساس المعرفة

(1)- يورغن هابرماس ، القول الفلسفي للحادثة، مرجع سابق، ص 21

(2)- كمال ابوديب ، الحادثة السلطة النص ،مجلة فصول ،مجلد 4 ، ع 3 ابريل، مايو، يونيو 1984م، ص 35
(3)-مالكوم برادبري، جيمس ماكفارلن، الحادثة ، ج 1 ، ط 1 ، تر: مؤيد حسن فوزي، دار المحبة للنشر والطباعة والتوزيع دمشق 2009 م، ص 24

(4)- المرجع نفسه ص 24

(5)- الشاببي نورالدين، نيتشه ونقد الحادثة، مرجع سابق ص 06

العلمية التي تكشف أسرار الطبيعة بقدر ما تحرر الذات العارفة، فالطبيعة تصبح جملة قوانين شفافة ومعروفة من طرف الذات.

وعلى وجه العموم فإن الحياة الدينية، والدولة، والمجتمع، وكذا العلم والأخلاق والفن تبدو جميعا كتجسيد لمبدأ الذاتية. هذا المبدأ الذي يظهر كذاتية مجردة في الكوجيتو الديكارتي ، ثم ترسخت فكرة الذاتية بصورة أكثر اكتمالا ونضجا في عصر التنوير خصوصا مع ايمانويل كانط **Emmanuel Kant** (1724. 1804م) الذي وضع أساسها في سياق تحديده لفكر التنوير في التعريف التالي: (التنوير هو تحرير الإنسان من الوصاية القائمة بداخله وهذه الوصاية تعني عجز الإنسان عن الاستفادة من قدرته على الإدراك والفهم دون توجيه من أحد)⁽¹⁾

بهذا التعريف يتضح لنا سعي كانط إلى إخراج الإنسان من حالة القصور المعرفي وقدرته بالتالي على مجابهة الواقع بنفسه واستعادة الثقة الكاملة بنفسه.

وقد وصل التفكير الحدائي في نزعة الذاتية إلى ذروته مع فريديريك هيجل **Georg Wilhelm Friedrich Hegel** (1770. 1831م) حيث رأى أن مبدأ الذاتية هذا بدلالاته المختلفة قد فرضته الأحداث التاريخية الكبرى :الإصلاح الديني، والأنوار والثورة الفرنسية. فمع الإصلاح البروتستانتي لدى مارتن لوثر **Martin Luther** (1483. 1546م) أصبح الإيمان الديني مرتبطا بالتفكير الشخصي، وكأن العالم القدسي قد أصبح واقعا مرتبطا بقرارنا الشخصي.

فهذا الإصلاح قام على التأكيد على سيادة الذات، وإبراز قدرتها على التمييز والاختيار باعتباره حقا من حقوقها، في حين كان الإيمان التقليدي قائما على ضرورة الإلتباع والخضوع للقوة الأمرة للتراث والتقليد. كما أن الثورة الفرنسية وإعلان مبادئ حقوق الإنسان قد فرضت

(1)- نقلا عن ،عدنان النحوي تقويم نظرية الحدائة ، دار النحوي ،دط ، الرياض1992 م، ص30

مبدأ حرية الاختيار بمقابل الحق التاريخي المفروض، كقاعدة أساسية للدولة، ومن زاوية أخرى فإنه يمكن القول بأن الأنشطة المعرفية في مجال العلم والأخلاق والفن كانت قد تمايزت واستقلت معاييرها الداخلية، كما أن دائرة المعرفة كما يرى هيجل، قد تمايزت عن دائرة الإيمان وكل هذه الدوائر ظلت بمثابة تعبير عن مبدأ الذاتية. فلسفة هيجل قائمة على أهمية وعي الحداثة بذاتها وبزمنها الخاص وهو الحاضر، وعلى ضرورة (أن تؤسس ذاتها لوسائلها الخاصة وتستغني عن النماذج والإيحاءات الغريبة عنها)⁽¹⁾

بالإضافة إلى أن هيجل يؤسس لعلاقة الحداثة بالماضي على رؤية خاصة لا تقوم على القطيعة التامة كما يذكر هابرماس (ليس معاديا للتاريخ على الإطلاق بل يقاوم فقط القيم المعيارية الخاطئة التي تنبعث من فهم التاريخ)⁽²⁾

1-2 العقلانية :

تعرف العقلانية على أنها "مذهب فلسفي، يرى أنه لا يجوز الوثوق إلا بالعقل بمعنى أن الاختبار غير ممكن إلا لفكر يملك عقلا، فهو إيمان بالعقل في البينة والبرهان، ولا يجوز التسليم في المذاهب الدينية إلا بما يعترف به العقل بأنه منطقي، وكافي وفقا للنور الطبيعي"⁽³⁾ وتعرف أيضا بأنها "مذهب فلسفي يرى أن كل ما هو موجود مردود إلى مبادئ عقلية"⁽⁴⁾ وعلى هذا فالعقلانية اتجاه كامل إلى الإيمان بقدرة العقل في الاستدلال والبرهان مع الاكتفاء به وتحكيمه في كل شيء

(1)- يورغن هابرماس، القول الفلسفي للحداثة، مرجع سابق، ص18

(2)- يورغن هابرماس، الحداثة وخطابها السياسي، تر: جورج تامر، دار النهار، ط1، بيروت 2002، ص18

(3)- أندري لالاند، موسوعة لالاند الفلسفية، تر: خليل احمد خليل، منشورات عويدات، بيروت باريس ط2، 2001، ج3 ص1172

(4)- يوسف كرم (وآخرون): المعجم الفلسفي بالقاهرة: مطبعة كوستا توماس وشركاه سنة1966م، ص113

ينهض المفهوم المركزي للحادثة على فكرة العقلانية فقد ارتبطت بها منذ بداياتها الأولى إلى الحد الذي يدفع إلى القول أن (فكرة الحادثة مقترنة اقترانا وثيقا بفكرة العقلنة ،والعدول عن إحدى الفكرتين نبذ للأخرى)⁽¹⁾.بهذا المبدأ عرفت الحادثة عموما وإليه نسبت، وما زال الاعتقاد بهذا التناسب والترابط راسخا حتى سوى بينهما، حتى أصبح البحث في الحادثة يستوجب الخوض في العقلانية، وكل بحث في العقلانية يقرن بصورة واضحة ومباشرة بالحادثة، حتى قيل الحادثة العقلانية أو عقلانية الحادثة.

وكما يتصور ماكس فيبر(1864. 1920م) Max Weber ، فإن الحادثة ترتبط بالعقلانية في صورة تلازم واضح ودائم كرسه الفكر الغربي إلى الحد الذي يجعله ارتباطا داخليا بديهيا؛ بالنظر إلى تاريخ أوروبا الحديث الذي استقلت فيه الفنون والمنظومة الأخلاقية والقانونية، مناهج العلم ونظرياته من قيود الدين وسيطرته ، والتي مثلت في نظر المثقفين الغربيين عائقا حال دون التقدم المرجو ، وهو ما أدى إلى ثقافة دنيوية ، فالمعقولة هي قبل كل شيء ، حقل فيه تنتظم معارفنا وتتحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهما يقترب من حقيقة واقعها⁽²⁾

يعرف الآن تورين الحادثة بالعقلانية حيث يرى أنها (ليست تغيرا صرفا ، تتاليا للأحداث ، إنها انتشار منتجات النشاط العقلاني ، العلمي والتكنولوجي والإداري)⁽³⁾.وتبعاً لذلك تستعير الحادثة من العقلانية استنادها إلى العقل باعتباره وسيلة لرؤية العالم ، انطلاقاً من إيمانها بقدراته اللامحدودة .وقد نجم عن هذه العلاقة جملة من النتائج المهمة ، فعلى الصعيد الثقافي والفكري مثلا تم إخضاع القيم والتقاليد للنقد والمراجعة مما استدعى في النتيجة نهوض قيم جديدة.

(1)- الآن تورين، نقد الحادثة تر: صياح الجهميم، منشورات وزارة الثقافة، ط1 ، دمشق 1998 م ، ص15

(2)- فتحي التريكي، ورشيدة التريكي :فلسفة الحادثة ، مركز الإنماء القومي، ط1،بيروت، لبنان، 1992م،ص.28

(3)- المرجع نفسه ص16

إن العقلانية هي انعكاس للنزعة الإنسانية (الذاتية) التي تريد أن تخضع كل شيء لقدرة العقل الإنساني وهكذا تتحقق الحداثة بالعقلنة (أي تنظيم الحياة الاجتماعية والاقتصادية والفكرية ضبطا عقلانيا، أي على هدى العقل وكذلك إخضاع كل شيء لفحص العقل، فلا شيء يعلو على العقل أو يشذ عن سلطته بما في ذلك مجال المعتقد والمقدس لا الاجتماعي والسياسي فقط)⁽¹⁾

إن العقل المقصود عند الحداثيين ليس هو العقل التجريدي التأملي وإنما العقل المبني على الاستقراء والاختبار والتجربة فالحداثة تتميز (بتطوير طرائق وأساليب جديدة في المعرفة قوامها الانتقال التدريجي من المعرفة التأملية إلى المعرفة التقنية... والمعرفة التقنية هي نمط من المعرفة قائم على أعمال العقل بمعناه الحسابي، أي معرفة عمادها الملاحظة والتجريب والصياغة الرياضية والتكميم)⁽²⁾

وقد كانت كتابات الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون (1561. 1626م) Francis Bacon هي المنطلق الأول لوضع منطق جديد يعتمد التجربة الاستقراء بعيدا عن التأمل العقلي التجريدي وذلك في كتابه "في تقدم العلم" ولم يكن المنهج الجديد القائم على التجربة منافيا للإيمان بالله فقد اعتقد بيكون أن (البحث الطبيعي للأشياء المادية أكثر إلهية من البحث في المجردات الفلسفية لأن موضوعات العلم الطبيعي هي علامات الأفكار الإلهية على حين أن المجردات هي من خلق البشر، وما هي إلا تصوير للعالم من خلال أوهام الناس)⁽³⁾

(1)- محمد سبيلا ، دفاعا عن العقل و الحداثة ، سلسلة منشورات الزمن ، ع39 ، الدار البيضاء ، المغرب ، 2003م ص73

(2)- محمد سبيلا ، الحداثة وما بعد الحداثة ، مرجع سابق ، ص9

(3)- فؤاد زكريا ، آفاق فلسفية ، دار التنوير للطباعة والنشر ط1 ، بيروت 1988 م ص95

ثم جاء ديكرت ليجعل من إشارات بيكون الأولى منها فلسفيا وينعطف بالفلسفة في اتجاه جديد حيث وضع القاعدة العريضة لمنهجه في كتابه (مقال في المنهج) بعد أن شك في كل شيء ثم قال: (إنني مهما شككت بشيء فاني لا أستطيع في أن اشك بهذا الشك الذي يغمرنى وحيث أن الشك هو لون من ألوان الفكر، فانا أفكر ، إذن فانا موجود)⁽¹⁾

وهنا أيضا لم يشأ ديكرت أن يضع نفسه بالضد من الإيمان بالله بل اعتبر فكرة الله هي الضامن لسلامة المعلومات التي يجدها يقينية في نفسه يقول: (الحق أنه بدون معرفة وجود الله وصدقه فلست أرى أن باستطاعتي التحقق من شيء البتة ، أعود إلى فكرة الله التي كانت سببا من أسباب الشك ، فأجد أنها فكرة موجود كامل والكامل صادق لا يخدع إذ أن الخداع نقص لا يتفق مع الكمال ، وعلى ذلك فأنا واثق بأن الله صنع عقلي كفوؤا لإدراك الحق وما علي إلا أن أتبين الأفكار الواضحة، وصدق الله ضامن لوضوحها)⁽²⁾

ثم جاء دور فلاسفة التنوير في أوروبا في القرن الثامن عشر إلى تغليب حكم العقل والاهتداء به في الحكم على الأشياء ، كانوا يدركون بأن الإنسانية عبر تاريخها اهتدت بالعقل إلى اكتشافاتها وحضاراتها المتعاقبة. ولكن بيت القصيد أنهم كانوا يقصدون بدعوتهم هذه اعتماد المنهج العلمي التجريبي في النظر إلى الكون والوجود والحياة ،ومن ثم التحرر من أسر الأوهام والخرافات والتحيزات المسبقة ؛التي تضرب أسس التفكير وتشل قدرة العقل في الكشف عن ماهية الأشياء. دعوتهم هذه كانت حربا ضد كل أشكال السحر والتخريف والشعوذة والتعصب التي فرضتها الأنظمة الكنسية الإقطاعية التي وضعت تاريخ أوروبا الوسيط في دائرة الظلام⁽³⁾

(1)- يوسف كرم ،تاريخ الفلسفة الحديثة ، دار المعارف ط5 ، القاهرة ، 1986 م.ص65

(2)- المرجع نفسه، ص 67

(3)- جلال أمين، حول مفهوم التنوير، ضمن ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1 ، بيروت 2004م، ص ص31، 19، 76

وأبرز من يمثل هذا الموقف الفيلسوف الألماني كانط حيث أقام هذا الاتجاه الفلسفي الجديد على قدميه وأكمل بناء الصرح الذي بدأ به بيكون وديكارت. لقد كتب كانط في 'نقد العقل الخالص' و'مقدمة لكل ميتافيزيقا تريد أن تصبح علما' وانتهى إلى نتيجة هي: "أن الفكر حاصل بذاته على شرائط المعرفة ، وإن الأشياء تدور حوله كي تصير موضوع إدراك وعلم ولا يدور هو حولها كما كان المعتقد من قبل"⁽¹⁾

كما عمل على إقامة الفلسفة على أسس علمية استقرائية فاعتبر " أن النقد لا يعني إلغاء الميتافيزيقا بل التمهيد لها باعتبارها علما كليا للتجربة، لا كالميتافيزيقا القديمة التي تدور على معان جوفاء مقطوعة الصلة بالتجربة"⁽²⁾

ولم يخرج كانط عن موقف بيكون وديكارت في التعامل مع قضية الإيمان بالله كما بين ذلك في رسالته "الأساس الممكن الوحيد للبرهنة على وجود الله" وكتابه "الدين في حدود العقل الخالص"

كانت هذه بدايات العقلانية التي شهدت بعد ذلك تطورا في القرن التاسع عشر وما بعده على يد فلاسفة آخرين أمثال ماكس فيبر وهيجل ، وهابر ماس وغيرهم...

1-3:الصيرورة(مبدأ الحركة وقانون التطور العام)

مع بداية عصر التنوير راحت تتكشف للإنسان حقيقة أن الوجود كله مشمول بقانون الحركة فلا شيء ساكن ولا موجود يعرف الثبات بل هي حركة مستديمة في كل مظهر من مظاهر هذا الوجود.

وبدأت الاعتقاد يزداد وضوحا ورسوخا كلما قطع الإنسان شوطا في طريق الكشوفات العلمية في مجال الفيزياء أو في مجال الفضاء أو في مجال الأحياء .كل شيء يتحرك .

(1)- يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الحديثة مرجع سابق ، ص ص216.208

(2)- المرجع نفسه ،ص.213

لقد كان ذلك تحولا كبيرا في مجال المعرفة ، ومنطلقا جديدا للتصورات العلمية والفلسفية الحديثة وأضحى هذا المفهوم عن الكون أهم ركائز الحداثة بعد مبدأ الذاتية ومبدأ العقلانية.

ولم يقف مبدأ الصيرورة عند البعد العلمي للمسألة بل شهدت الرؤية الفلسفية للوجود عدة تداعيات لهذا المبدأ فانبثق التفسير المادي للكون معلنا أن جميع الحوادث الكونية تخضع لقوانين تحكمها ،وعوامل مادية تقف وراءها، فالكون عبارة عن تراكمات ميكانيكية تتوالد بشكل آلي ولا حاجة للبحث عن علة أولى صانعة للكون.

وفي ضوء ما سبق يمكن النظر إلى الحداثة على أنها وعي خاص بالزمن لا بوصفه شيئا رياضيا بل بوصفه حاملا للتغير فهي بمعنى آخر "وعي الزمن بوصفه حركة تغير وتقدم إلى الأمام"⁽¹⁾

وهكذا تتحول الحداثة إلى حالة من التجاوز المستمر تصبح بموجبه كل لحظة تاريخية نفيا للحظة سابقة ،ولعل هذه الطبيعة هي سر أزمة الحداثة إذ أن (كل تقدم هو انفصام عن الماضي ومن هنا كان وعي الحداثة لنفسها بوصفها انفصاما والانفصام دائما فعل توتر وقلق ومغامرة)⁽²⁾،وتبعاً لذلك يكون اتخاذ موقف في علاقة الحداثة بالماضي قوة هدم تسعى إلى (خلخلة كل ما هو ثابت)⁽³⁾ .

وفي مقابل هذا الانفصال تؤكد الحداثة على انجذابها لزمانها الخاص ولحظتها الإبداعية غير أن الحاصر الجديد بما يفرزه من قيم وتصورات جديدة ليس بمنأى عن قانون الصيرورة مما يجعل تعرضها للتحول أمرا محتما، إذ سرعان ما تتحول من قيم تتمتع بالبريق والجاذبية إلى قيم بالية تجاوزها الزمن ، وبهذا تتشكل لدينا صيرورة جدلية تجعل قيم الفكر والإبداع

(1)- كمال ابوديب ، الحداثة السلطة النص ، مرجع سابق ص35

(2)- المرجع نفسه، ص35

(3)- هابرماس الحداثة وخطابها السياسي، مرجع سابق، ص18

مرهونة بحركة ذاتية لا تتوقف عند حد؛ مما يفضي بها إلى مستقبل مجهول لا ملامح له ويجعل من الحداثة ذاتها في النهاية "مشروعاً لم يكتمل"⁽¹⁾ بتعبير هابرماس.

وتكشف الحداثة في هذا التصور عن ملامحها النسبية؛ فهي لا تطمح إلى اليقين والثابت ولا تتطوي على غاية محددة؛ لذلك هي تعمل دائماً على تجاوز لحظة الركود بكل أبعادها الشاملة، وترفض كل أشكال التأطير، والتشكل النهائي، و"الحصول على إجابات نهائية. بقدر ما يفتنها قلق التساؤل وحمى البحث"⁽²⁾

ويظهر هذا الموقف الجذري من الزمن تمرد الحداثة القائم على الوعي كشرط مرتبط بولادة الحداثة فهي تموت من داخلها "حين تقعد تلهب السؤال وتمرد الشك وروح المغامرة ولذة السخرية وحدة المفارقة وعافية التجدد"⁽³⁾

1-4: العلموية (الوضعانية)

يرى هابرماس أن "العلموية هي إيمان العلم بنفسه، أي القناعة بأنه لم يعد باستطاعتنا اعتبار العلم كأحد الأشكال المعرفية الممكنة، وبأنه علينا على العكس من ذلك، اعتبار العلم والمعرفة بوصفهما الشيء نفسه"⁽⁴⁾ ويقصد بذلك أن العلموية أصبحت تشير إلى ثقة الإنسان بالعلم إلى الحد الذي جعل منه المعيار الأوحد للحقيقة، فالعلمية تصبح مساوية للعلم، للعلم فقط، وهو المعرفة الحقة والصحيحة، والعلم وحده قادر على حل المشاكل، وإرضاء حاجات الإنسان.

(1)- المرجع السابق، ص 15

(2)- كمال ابوديب الحداثة السلطة النص، مرجع سابق ص 35

(3)- رشدي محمد إبراهيم، مراجعات علمية لآراء نقدية حول الحداثة وتراثنا الأدبي، مجلة الفيصل، ع 225، أغسطس 1995 م. ص 33

(4)- يورغن هابرماس، الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي، تر، نظير جاهل، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1995 م، ص 40

ساهمت العلمية، اعتماداً على العقلانية في استمرار فاعلية إزالة الوهم والخرافة عن العالم، فقد سيطرت على الإنسان، بسبب ذلك "قناعة بأن كل ما هو موجود، وكل ما يستجد في هذا العالم؛ محكوم بقوانين باستطاعة العلم الإحاطة بها ومعرفتها، كما بإمكان التقنية العلمية السيطرة عليها"⁽¹⁾، واتخذت العلمية من التقنية ماهية لها، حتى اشترك الاثنان في دلالة واحدة " لا تكتفي بالحط من قيمة الأنماط المعرفية الأخرى، بل تطال الفضاء الثقافي كله، وتتحول إلى ثقافة وإيديولوجيا، بل ميتافيزيقا أيضاً، يصبح العلم التقني ثقافة تحل محل الثقافة التقليدية وتكيفها بالتدرج، مؤطرة المجتمع العصري"⁽²⁾

فالعلم إذن "تقني في جوهره. والتقنية هي إطار الحادثة، بل هي جوهر الحادثة، لدرجة أن فهم الحادثة يتطلب التأمل في ماهية التقنية من حيث هي العنصر المحدد لها تحديداً شاملاً"⁽³⁾. إن العقل بصورته الجديدة، قد أصبح علمياً تقنياً، وهو بذلك "يمكننا نظرياً من السيطرة على العالم بالعلم والتقنية، وعملياً من الحصول على السعادة، قد اخذ الآن أشكالاً تعتمد على الهيمنة وترتبط بالأرباح، فينتج عن ذلك انحيازه عن الإنسان وانسياقه داخل الحركة الاقتصادية"⁽⁴⁾

المطلب الثالث : المراجعات الفكرية للحادثة الغربية .

1-1 : أزمة الحادثة

لقد سبق للفكر الغربي أن اقرّ بأزمة الكنيسة وعائش هذه الأزمة، وكانت ردود الأفعال كثيرة أهمها نشوء فكرة الحادثة وتطورها بحسب مراحل الزمن، ثم يصل الفكر الغربي إلى الإقرار

(1) -كاترين كوليو-تيلين، ماكس فيبر والتاريخ، تر، جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر، ط1 بيروت، 1994م، ص80،

(2) -محمد سبيلا، الحادثة وما بعد الحادثة، مرجع سابق، ص11

(3) - المرجع نفسه، ص 50

(4) -عبد الوهاب المسيري وفتحي التريكي، الحادثة وما بعد الحادثة، دار الفكر، سوريا، ط1، 2003م، ص228

بأن الحادثة في أزمة وأنها في ذاتها مشكلة عويصة بل اعتبروها أزمة الأزمات وأساس المشكلات ، فنسب النقاد إليها العديد من المآسي ، والفواجع ، والحروب العالمية واعتبروها المسؤول الأول عن إنتاج مجتمع المخاطرة وقذفت بالجميع في دوامتها وأزمته من خلال العولمة .كما نسبوا إليها صناعة التدمير حتى لذاتها وأفكارها الخاصة بها فهي تنادي بالقطيعة حتى مع مرتكزاتها، وأسسها. إن الانتماء إلى الحادثة يقود البشر إلى الهلاك "فإن نكون من أبناء الحادثة أو التحديث يعني: أن نجد أنفسنا في بيئة تعدنا بالمغامرة ، والقوة والمتعة، والنمو، والقدرة على تحويل أنفسنا والعالم... كما أنه وفي الوقت نفسه تحمل تهديدا بتدمير كل ما لدينا كل ما نعرفه ، وكل ما نكونه .إن البيئات والتجارب الحداثية ، تخترق جميع حدود الأديان والإيديولوجيات"⁽¹⁾ فالمناخ الذي تصنعه الحادثة يسعى لتوحيد البشرية كلها غير أن هذه الوحدة تقذف بالجميع في دوامة التجدد والصراع والتناقص والغموض "فإن تكون حديثا ، يعني أن تكون جزءا من عالم كل ما هو صلب فيه يتبدد ، ويغدو أثيرا"⁽²⁾

ولعل أهم نقد وجه للحادثة كان من جهتين : نقد نيتشه ونقد مدرسة فرانكفورت

(أ) نقد نيتشه:

يعتبر فريديريك نيتشه (1844.1900م) *Friedrich Wilhelm Nietzsche* من أكثر نقاد الحادثة عمقاً، وهو أول من نعت هذه الحادثة بالفظة والصنمية. هو أبو كل المدارس النقدية التي أتت فيما بعد. إنه سقراط عصره قام بنقد الحادثة من ناحية القيم، حيث أن عبارة "نقد القيم" عنده لا تخلو منها أعماله كلها، فهو يقصد بها كل أمر استُخَصَّ بالتقدير مثل حق، خير معقول ... الخ، وضده باطل، شر، ذميم. إن نقد القيم يتعلق بطرح التساؤلات

(1)- مارشال بيرمان: حادثة التخلف 'تجربة الحادثة' تر: فاضل جتكر، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ط1993، ص7.

(2)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها .

التالية: ما الذي يعنيه الحكم بقيمة معينة على أمر ما؟ وما الذي تقيده القيم التي اعتبرت لحد الآن الأعلى والأجل؟ ولماذا اختفت القيم المضادة وأفلت وتلاشت؟⁽¹⁾

بدأ نيتشه فلسفته من لا شيء، من العدم، من رفض كل شيء. فهو يقر بعدائه للأخلاق المسيحية باعتبارها ميتافيزيقيا سيئة وأخلاق عبودية. يرى نيتشه بأن المسيحية لم تدافع عن الفقراء والمحتاجين ضد أباطرة الرومان والهرمية اليهودية من أجل تحريرهم، بل كانت تريد كسبهم ودعمهم من أجل مشروعها الهادف للهيمنة. فالمسيحية تدعو للرحمة والتضحية والعطف وبهذه الشاكلة تتأسس أخلاق العبيد ويتم فقدان إرادة القوة. إن الأخلاق المسيحية مليئة بخداع النفس فالزهد والتقصف والرحمة والشفقة ما هي إلا أنانية مستترة؛ فنحن نشفق على الغير لخوفنا من أن يصيبنا ما أصابهم. ونزور المريض لنراه في ضعفه ونتشفى منه وهكذا فالهدف الأخير للممارسات الأخلاقية للمسيحية هو إرضاء الأنا الدفينة، وحبس القوة.

لذا كان نيتشه يفضل الإله ديونيسوس على أبولون،* والنبي زرادشت على المسيح، كون زرادشت عانى مثل نيتشه من أصنام وآلهة عهده. ولن تتحقق إرادة القوة إلا بالتححرر من القيم والعقل. هكذا يفضل نيتشه اللاأخلاق على الأخلاق المسيحية. عدمية الأخلاق عند نيتشه مذهب مهم في علم الأخلاقيات.

(1)- محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 1، بيروت، 2008 م، ص ص 353. 354

* - استعار نيتشه إسمين من أسماء آلهة الميتولوجيا اليونانية واستخدمهما كرمزين للظاهرة الجمالية هم ديونيسوس وأبولون. هذا الأخير رمز غريزة فن التشكل وهو اله الوضوح والنور والقياس أما ديونيسوس فعلى العكس من ذلك هو اله الفوضى المفرطة واللاشكل وتيار الحياة الصاحب. انتبه نيتشه إلى هذا الوضع الذي كان يشغله ديونيزوس عند الإغريق، باعتباره ملهما للعبقرية اليونانية في مجال الإبداع الفني. وهو الذي انتبه أيضا إلى سيادة القيم الميتافيزيقية المضادة للحياة، والتي سيطرت على الفكر البشري لمدة طويلة تجاوزت الألفي سنة. هذه السيطرة لقيم "العقلانية" التي تعود جذورها إلى عصور سحيقة، تبدأ مع سقراط وأفلاطون، واستثمرتها المسيحية في العصور الوسطى الحديدية، حيث دخل الفكر الأوروبي في عقم نظري وسبات عميق. يتصرف عن فنك أوينغ، فلسفة نيتشه، تر: الياس بدوي، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، ط1، دمشق 1974م، ص22

يعتبر نيتشه أن الفلسفة الحديثة حوّلت العقل إلى طاغية يدّعي معرفة كلّ شيء والإحاطة بكلّ شيء. والواقع أنّ العقل هو سلاح الضعفاء للبقاء «أي إنّه الوسيلة التي يبقى بها الأفراد الأقلّ صلابة والأكثر ضعفاً. أمّا الحقيقة التي ينشدها هذا العقل فهي، في نظر نيتشه، مجرد وهم فما يمكن التفكير فيه لهُوَ بالتأكيد الأمر الوهمي بعينه»⁽¹⁾

إن قيم الحداثة شأنها شأن القيم التي هيمنت طيلة تاريخ البشرية ، إنما دلّت على الإنسان الحديث وفزيولوجيته: إنسان وهن منهك ضعيف...مما دل على انتصار نوازع الانحطاط على نوازع الحياة الصاعدة.أكثر من هذا دل الأمر على تخشب القيم الحديثة. بما هي قيم السوق ، وتصلبها وتيبسها وتحجرها.وانها لمؤدية بالبشرية لا محالة إلى هلاك"⁽²⁾

(ب)نقد مدرسة فرانكفورت :

تعتبر مدرسة فرانكفورت من أعمق المدارس وأكثرها شهرة في نقد الحداثة الرأسمالية في أوروبا. بل نستطيع القول بأنها اسدلت الستار عن الوجه الوحشي أو بعبارة أدق الفاشي للحداثة الأوروبية.

ظهرت مدرسة فرانكفورت الألمانية بعد الحرب العالمية الأولى في خضم الفوضى الفكرية في أوروبا. فالوضعية والأداتية لم تنتج شيئاً سوى الدمار والحرب المهول. حيث بات التحرر والنقد الفلسفي مصطلحات عفي عليها الزمن، فالحداثة كانت المطاف الأخير الذي وصلته البشرية حسب التنويريين! لذا بادر العديد من النشطاء الثوريين بإحياء روح التحرر وتحليل أزمة الحداثة الأوروبية. يعتبر العام 1923 م بالضبط مرحلة التأسيس، حيث كان يتّأسس المدرسة فعلياً ماكس هوركهايمر (1895.1973 م) **Max Horkheimer** الذي معه يبدأ

(1)– نقلا عن محمد الشيخ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، مرجع سابق، ص. 625

(2)– المرجع نفسه ، ص287

الجيل الأول من المدرسة. ومع استيلاء النازية على الحكم عام 1933م أغلق معهد البحوث الاجتماعية هذا أبوابه، وفرّ معظم أعضائه الذين كانوا من أصول يهودية إلى بعض العواصم الأوروبية كجنيف وباريس ولندن. وفي عام 1934م نُقل المعهد إلى الولايات المتحدة الأمريكية. وإلى يومنا هذا تستمر المدرسة بتحليل الحداثة ونتائجها الكارثية على البشرية قاطبة. فالعقلانية الأداتية، التثبيؤ والاعتراب، صناعة الثقافة و العصر التكنولوجي، كل هذا وجّه المدرسة نحو الدراسة النقدية للمجتمع الغربي الصناعي.

يمثل ماكس هوركهايمر، وثيودور أدورنو (1903-1969م) **Theodor W. Adorno** وهربرت ماركيز (1898-1979 م) **Herbert Marcuse** الجيل الأول للمدرسة. ويعتبرون من أبرز نقاد العصر الحديث. يحاول الجيل الأول فهم نقاط عطب الماركسية التي كانت تهدف لتحرير الإنسانية من نير الرأسمالية الوحشية وإزالة الطبقات. ولكنهم بالإضافة لتأثرهم بماركس يحاولون تجاوز الأطروحات الماركسية التي أصبحت مبتذلة بعض الشيء! كونها هي أيضاً أي الماركسية ولدت من رحم عصر التنوير الذي جلب الحداثة والعقلانية والحرية! يعتمد هؤلاء المفكرين بالأغلب على المصادر الكانطية، الهيجلية، الماركسية والفرويدية، من أجل فهم صحيح لأزمة المجتمع الغربي. طبعاً هنا يجب الإشارة إلى تأثير الوجودية أيضاً، كونها ضد المنهج الوضعي في شرح الحقيقة. يتأثر هوركهايمر وأدورنو بأطروحات مارتن هايدغر (1889. 1976م) **Martin Heidegger** فيما يخص موضوع العقلانية التقنية حيث ينتقد مارتن هايدغر هذه العقلانية التقنية التي جلبت الويلات للبشرية. فالقنبلة الذرية والهيدروجينية والسيطرة التكنولوجية على البشرية، هو من النتائج الحاسمة التي جلبتها معها هذه العقلانية.

ينظر هايدغر إلى التقنية أبعد من كونها أدوات سيطرة أو ما شابه، بل يتجاوز ذلك ليعرف التقنية بمنهجية الوجودية على إنها ميتافيزيقيا تعتمد على علاقة الإنسان التقنية

بالوجود. فديكارت كما أسلفنا سابقاً جعل الذات العاقلة سيدة الوجود، بل إلهها الوحيد على غرار الأديان التوحيدية.

أما هوركهايمر وأدورنو في كتابهما "جدل التنوير" الذي كتب بالتشارك بينهما، فإنهما ينتقدان التنوير ومفهومه التقدمي الحداثي. فهما يعبران عن التنوير بمثابة لحظة تأسيسية للحادثة الغربية. أدركا بأن الحرية والتقدم والعقلانية التي كان ينادي بها فلاسفة عصر التنوير من أمثال كانط وهيجل ولوك ومونتيسكيو وغيرهم لم يجلب معه سوى المآسي والتراجيديا للمجتمعات الغربية. فصعود الأنظمة الشوفينية الشمولية ليست سوى دليل صارخ على إفلاس هذا المشروع التقدمي. لذا هما يرجعان الموضوع إلى إشكالية العقل التنويري الذي هدف إلى التخلص من الأسطورة والخرافة وتحوله بحد ذاته إلى أسطورة وخرافة!

إذاً الحداثة الأوروبية وجيشها التقني العلمي كان يهدف من مشروعه العلمي - العقلاني - الرياضي الكمي إلى السيطرة والهيمنة فقط وبهذه الشاكلة غدت هذه الحداثة عالمية في غضون فترة وجيزة. العقلانية الوضعية شَيَّت الإنسان وفرضت عليه الاغتراب والاستلاب بدرجة عالية لم يفعلها أي نظام مدنية سابقاً. حيث وصل الاستغلال والسلطة إلى أوجها مع الحداثة الأوروبية.

1-2 : مراجعات النزعة العقلانية للحداثة

لقد حملت العقلانية الحداثية بذرة اللاعقلانية في رحمها وفي تعبير صريح يقول هانز جواس: (لم يولع الناس بالعقلانية ، بسبب صلاحيتها ، وإنما هذا الولع يعبر عن صدى اليأس الذي أوصل الناس إلى وضع ثقتهم فيها)⁽¹⁾ ، وبمجرد النظر في الكوارث والدمار الذي خلفته الحروب العالمية التي قامت في قلب الحداثة الغربية يتبين صدق هذا الكلام .

(1)- جاك الول ، خدعة التكنولوجيا تر: د.فاطمة نصر، القاهرة. مكتبة الأسرة-سلسلة الأعمال العلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1. 2004م 197

كما إن انبعاث حالة ما بعد الحداثة - بكل ما فيها من لاعقلانية - من رحم الحداثة له دلالاته الواضحة.

ترى نظرية الحداثة " أن عمليات العقلنة والعلمنة ليست فقط ضرورة ، بل تحقق كامل للآمال الإنسانية من أجل حياة أفضل"⁽¹⁾، ولكن الواقع اظهر أن هذا الكلام أو هذه الرؤية مجرد وهم كاذب .ولهذا كثر نقاد العقلانية فلم يكن هناك فقط المقاومة التي يبديها الدين والوحي ،بل ظهر أيضا رفض الطابع المجرد ، وغير المشخص للعقلانية...إن هذا الانتقادات الموجهة للعقلانية ما تزال قائمة ، لكن نقدا جديدا داخليا ينبثق من قلب العقلانية ذاتها

حسب هذا النقد يدان العقل لا فقط من حيث كونه مفرطا في العقلانية ، بل يدان كذلك على أنه غير معقول. إن الأزمنة الحديثة للعقلانية هي الكشف عن اللاعقل ضمن العقل .

إن الأزمة الجديدة للعقل أزمة متولدة من الداخل ، متولدة من تمرد العقلنة على التبرير العقلاني ، إنها تبرز فجأة وجود اللاعقل إما كملازم للعقل أو كمسيطر عليه بحيث يصبح هذا اللاعقل أحيانا سكرانا وأحمقا مخريا ، إن ما هو محل تساؤل هو كفاية العقل.

وفي هذا إشارة جلية إلى مدرسة فرانكفورت النقدية؛ حيث قامت هذه المدرسة من رحم التنوير العقلاني لنقد العقلانية وقد اعتقد زعماء هذه المدرسة أن (فلاسفة التنوير هاجموا الدين والميتافيزيقا باسم العقل ، ورغم ذلك انتهوا إلى تدمير العقل ذاته)⁽²⁾، ولعل هذا ما يوحي بأن العقلانية لم تعد مرفوضة من الاتجاهات الدينية فقط ؛ بل من بعض الاتجاهات المنسوبة إليها والتي شكلت النظرية النقدية.

(1)- جورج لارين: الإيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثة وحضور العالم الثالث، تر: د/فريال حسن خليفة. مكتبة مدبولي القاهرة ط 1، 2002 م ص 54

(2)- المرجع نفسه ، ص 117

ربطت النظرية النقدية بين العقل وتجلياته وبين النظم الشمولية التي أنتجتها سواء كانت نظاما سياسية ، أو اجتماعية أو أخلاقية أو ثقافية . والمعروف أن الفكر الغربي يعترف بـ"عصر الأنوار لأن العقل مارس لأول مرة سلطته في معزل عن السلطات الميثولوجية والدينية ،وقد عكف هذا العقل على نقد الواقع والعقل، وبخاصة أنه سعى إلى تنقية الفكر من شوائب الانغلاق العقائدي بمظاهره الفكرية والدينية ، وهو العقل الذي منح قيمة للإنسان على حساب الطبيعة، والفرد على حساب المجموع، وكان الوسيلة التي نشطت البحث العلمي في الطبيعة وعلوم الإنسان

وعلى العموم فإن الفكر الغربي يعتبر العقل الأنواري مآثرة في تاريخ الفكر الإنساني عامة وفلاسفة النظرية النقدية لا ينكرون كل هذا ، إنما يسجلون اعتراضا جوهريا ، وهو أن هذا العقل الذي مارس نقدا عنيفا وجذريا ضد بعض الأفكار والتقاليد الموروثة لم يجرؤ على نقد ذاته؛ لقد وضع نفسه في منأى عن الممارسة النقدية؛ التي هي نوع من مراجعة الفروض وتقويم النتائج، واعتكف يقرُّ بكل ما اقترح ، ويبرهن على صواب كل نتيجة يصل إليها.

ولما كان العقل في عصر الأنوار قد اتخذ لنفسه مظهرين ، أولهما :مظهر عقلاني خالص ذي نزعة ذاتية تأملية تبدأ بديكارت وتمت بـ"كانط" وتنتهي بـ"هيجل" ، وثانيهما مظهر تجريبي مادي يبدأ بانجازات علماء العصر الحديث مثل كوبرنيكوس وغاليليو ، وكبلر ، ونيوتن ويأخذ مظهره الفلسفي على يد لوك، وهيوم وينتهي بماركس.فالهيجلية والماركسية هما : أبرز تجليات ذلك العقل النقدي الذي لا يكف عن مراجعة مكوناته ،ونقد عقلانيته وأشكال حدائته(1)

كل هذا معناه، بالنسبة للنظرية النقدية، أنها أنزلت كل الممارسات العقلية منزلة الواقع وأخضعتها لشروط التاريخ وجردتها من أبعادها الميتافيزيقية، وبهذا فهي طورت ضربا من النقد المباشر لتجليات العقل في المؤسسات ،ونظم الحياة والايديولوجيا والثقافة ، وحينما وجدت أن

(1)- عبد الله إبراهيم،المطابقة والاختلاف ،بحث في نقد المركزية الثقافية ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،بيروت ، 2004 م، ط1 ، ص655

تلك التجليات ذات طابع شمولي ، وجهت اهتمامها إلى أصول المفهوم الكلي؛ الذي أرسته
فلسفة هيجل ، ووسعته الماركسية ، والحال أن النقد تشعب فشمّل البعد الذاتي للميتافيزيقا ، كما
قال به ديكارت وغيره من العقلانيين .

وهذا يكشف سعة المشروع الذي طرحته النظرية النقدية، وبخاصة حينما ربط
اصطحابها مشروعهم النقدي بإيقاع الحياة وتشعباتها الاجتماعية والثقافية والسياسية ، لأن
الأفكار لديهم وبخاصة الفلسفة: لا تتفصل عن أسئلة العلوم الإنسانية، فهذه الفلسفة بحكم
كونها نقدية وتسعى إلى صياغة نظرية في المجتمع فإنها تتفاعل مع عطاءات العلوم
الاجتماعية ، لكن دون التسليم بكامل نتائجها ، لأن النظرية النقدية تطعن في مصداقية
السوسيولوجيا المسيطرة باعتبارها غير قادرة على تقديم تصور كلي لا يغرق في الشروع
التجريبية أو المنطقية الاستنتاجية (1)

وفي الوقت الذي أكدت فيه النظرية النقدية نزعتها النقدية ؛دون مواربة لكل تجليات العقل
الذاتية؛ التي أسرت الموضوع في قبضة الذات سعيا وراء قيمة مطلقة كما هو الأمر في فلسفة
هيجل ؛فإنها اعتبرت العقل نفسه حجتها النقدية ، ولكن طبقا لتصور مغاير لما أفضت إليه
العقلانية الذاتية وهنا انطلق النقاد في مسألة العقل والعقلانية من ملاحظة أساسية وهي :
أن فلسفة الأنوار التي كان هدفها تحرير الإنسان انقلبت إلى ضد ذلك تماما ، إذ كرست
العبودية القديمة للإنسان .فإذا كان تابعا للطبيعة من قبل ، فإنه أصبح تابعا للمجتمع، وعليه
استمرت علاقات التبعية المبنية على الخضوع والتفاوت وإقصاء الحرية.

إن هذه الرؤية النقدية تدل دلالة واضحة على بعد مهم في عمق الحدائث الغربية
وهو بعد النقد الذاتي ، والمراجعة الدائمة للنتائج والمحصلات والحقيقة أن هذا يؤكد على
درجة الوعي في الفكر الغربي حيث لا يتوجه بالنقد لأصول ثقافته فحسب .بل يجعل من النقد

(1) - المرجع السابق ، ص656

أداة يتحسس بها الأخطار ويحذر من العواقب ويفكك الأزمات الراهنة بحثا عن الأسباب وتداركا للخلل؛ ولذلك كانت أزمة العقل والعقلانية الغربية دليل على فاعلية هذا العقل " وقد ظهرت أزمة العقل بصورتها الحالية بعد أن تشبعت الحضارة الأوروبية بالعقل ، فلا يتحول أي شيء إلى أزمة إلا بعد أن يوجد ، وأزمة العقل في الحضارة الأوروبية ؛أزمة لطول وجود العقل وكفاحه على مدى خمسة قرون منذ عصر النهضة حتى الآن ، وقد تكون أزمة العقل في حضارات أخرى ناتجة عن عدم وجوده أصلا " (1)

3-1 : مراجعات الحداثة السياسية والاقتصادية

(أ) - أزمة الديمقراطية والقيم

لا شك أن الديمقراطية الغربية - من الناحية النظرية - تستمد قوتها وجاذبيتها من تلك المفردات الإيجابية التي تتضمنها عملية التعريف من قبيل الحرية والكرامة والحقوق والضمانات وأمثالها، ولا شك أيضا أن التطبيق الديمقراطي المثالي -في ضوء التعريفات السابقة- يؤدي إلى ارتقاء مستوى التعليم ، وتحسن الكرامة الإنسانية ؛بحيث تصبح الحياة أكثر تحضرا ،ولكن هل سلكت الديمقراطية الغربية طريق الصواب، وتمخضت عن احترام الكرامة الإنسانية، وضمان التعليم، وتوفير حياة كريمة ومتحضرة لمواطنيها؟

إن الديمقراطية باعتبارها نتاج حدائي تحتوي على العديد من النقاط التي قادت إلى أزمة حقيقة في مجال القيم، وفي هذا الصدد يقرر اريك فروم (1900 .1980م) **Erich Fromm** هذه الأزمة فيقول: (والديمقراطية تحتوي على متناقضات ... كيف يمارس الناس هذا الحق "الانتخاب" ، وكيف يعبرون عن إرادتهم إذا لم تكن لهم إرادة، ، أو عقيد خاصة بهم ، إذا كانوا أفرادا آليين)(2).

(1)- حسن حنفي ، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، ط 1990، 4م، ص51

(2)- اريك فروم:المجتمع السليم مرجع سابق ، ص ص140.144

إن الناس يساقون بسيف الوضع الاقتصادي، والدعاية الإعلامية ولا يختارون. ويأتي التصويت بناء على هذا التحكم . وفي هذا الإطار يقول فروم : (إن المواطن يقوم بعمل ما هو "التصويت" ثم يتوهم أنه واضع القرارات التي يقبلها باعتبارها صادرة عنه في حين هذه القرارات تحدها إلى حد كبير قوى تخرج عن سيطرته ، وعن علمه)⁽¹⁾.

ويمكن القول أن التناقضات النظرية في قلب عملية الديمقراطية ظهرت آثارها أثناء التطبيق "فانتشار فضائح المال في أغنى بلدان الديمقراطية الغربية ليس عيبا استثنائيا ، وإنما هو النتيجة المنطقية لانتصار القيمة العالمية الوحيدة التي تبقت لدينا وهي قيمة النقود التي هي مقياس لتقييم نجاح الفرد كما هي مقياس لتقييم نجاح المجتمع ، وهي أيضا المعيار المشترك الذي يمكننا من الاتصال المباشر مع أشباهنا الذين يشاركوننا توقيير العجل الذهبي الذي أصبح أخيرا بوسع الجميع إجلاله ، وإن لم يكن بوسعهم الاستحواذ عليه"⁽²⁾.

أما عن أزمة القومية فقد (أصبحت لاهوتا جديدا يشير إلى التمثيل الذاتي للأمة ، وإلى تموضع إرادة الشعوب العامة ، وقد أخذ هذا اللاهوت الجديد أحيانا شكلا ظلاميا كما هو الحال في النازية- حتى بلغ الأمر حدود البربرية المطلقة)⁽³⁾، وهي إشارة إلى تحول القومية إلى النزعات العنصرية الاستبدادية والتي ظهرت منذ انبثاقها في العصر الحديث مع قيام الثورة الفرنسية.

ب) - أزمة الرأسمالية والاشتراكية

إن فشل النظامين الرأسمالي والاشتراكي كنتاج من نتائج الحداثة ، أمر معلوم لدى الكافة؛ فالرأسمالية تقوم على أساس أن الخير العام يتحقق إذا كافح كل امرئ بنفسه في

(1)- المرجع السابق . ص 144

(2)- جان ماري جوينو: نهاية الديمقراطية ، تر: ليلي غانم ، دار الأزمنة الحديثة ، ط1 ، لبنان 1998 م ، ص 157-170

(3)- كامنكا اوجين : القومية ، نقلًا عن فيصل دراج ، مجلة المستقبل العربي بيروت عدد 4 شهر نوفمبر 1978 م ص 186

السوق وذلك يؤدي إلى نظام شامل ، ولكن العكس هو الذي حدث في الواقع ، فهي قد استبعدت القيم ، والأخلاق الفاضلة ، لذلك يعتبر إريك فروم أن الرأسمالية في القرن العشرين تقوم على أساس مبدأ : استخدام الإنسان للإنسان⁽¹⁾ ، كما يعتقد أن من سيئات النظام الرأسمالي "انحلال مبدأ التماسك الاجتماعي بين الأفراد والطبقات...لقد بات العنصر المميز للرأسمالية هو استغلال العامل...وكانت شريعة الغاب هي السائدة في عالم الاقتصاد"⁽²⁾

أما الاشتراكية فقد أحدثت أزمة مركبة ومعقدة في آن واحد في مجال القيم والأخلاق فانتشرت الأمراض الاجتماعية ، وقامت النزعات الاشتراكية وعلى رأسها الشيوعية من أجل إصلاح الوضع المتردي والقضاء على الاستغلال والبطالة وغير ذلك من مثالب الرأسمالية فوقعت في ما كانت تنتقده وتحاربه حيث زادت الأغلال وأضافت عيوباً إلى عيوب الرأسمالية، يقول أحد النقاد الغربيين: " ومع رغبة الاشتراكية في إلغاء استغلال الإنسان للإنسان فقد ضاعفت منه إلى مالا نهاية"⁽³⁾. وبالرغم من أهمية هذه الانتقادات الموجهة للحدثة وغيرها إلا أن النموذج الحضاري الغربي قد حقق عدة إنجازات أهمها:

- الإدارة الحكيمة للمجتمع من خلال المؤسسات الاجتماعية والسياسية والثقافية والاقتصادية القادرة على حل المشكلات وتسوية الخلافات والتصدي للالتزامات ووضع المخططات التي تضمن استمرار المجتمع ورفاهيته في المستقبل من خلال الإجراءات الديمقراطية والفصل بين السلطات.

- نجح النموذج الحضاري الغربي في تجنيد أعضاء جدد ضمن النخب السياسية والاقتصادية والثقافية لتحل محل النخب والقيادات القديمة ، وأصبح التداول على السلطة يتم بسلاسة ودون عنف أو سفك للدماء .

(1) إريك فروم : المجتمع السليم ، مرجع سابق ، ص 58.71 بتصرف

(2) - المرجع نفسه ، الصفحة نفسها

(3) - بريانو لاتور ، بحث في الانتروبولوجيا التناظرية ، تر: إياس حسن وعدنان محمد ، صادر عن دار المدى للثقافة والنشر ، ط1 ، سوريا دمشق ، 2000م ، ص 27

- احترام حقوق الانسان السياسية وتأكيد حرية الفرد.
- تجسد فكرة المواطن الذي يدين بالولاء لوطنه متجاوزا الولاء للأسرة والعشيرة والعرق والملة مما جعل الفرد قادرا علي الحركة في مجال الحياة العامة ضمن الأخلاقيات المدنية بشكل منضبط
- إنشاء دولة الرفاه التي تضمن للإنسان الحد الأدنى من المتطلبات .
- تفعيل دور المرأة وتأكيد حيزها المستقل .
- تطور العقلية النقدية والقدرات الإبداعية .

ويمكن لقائمة انجازات الحداثة الغربية أن تطول بشكل لا يتسع له هذا البحث ولا نجد له ضرورة ملحة إذ لا أحد يستطيع أن يتنكر للقيمة الإنسانية لإبداعات الحداثة الغربية، فالحداثة " تبدأ حالما ينفصل المكان والزمان عن التجربة المعيشة، وحالما ينفصلان عن بعضهما البعض؛ إذ يسهل التنظير لهما باعتبارهما مقولتين مستقلتين ومتباينتين لإستراتيجية الفعل وهي تبدأ حالما يتوقف الزمان والمكان عن الوجود على الحالة التي كانا عليها على مدى قرون عديدة في أزمنة ما قبل الحداثة، عندما كانا يتلاحمان ويتشابكان بحيث يتعذر التمييز والفصل بينهما داخل التجربة المعيشة." (1)

(1)- زيغمونت باومان، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر، : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1، بيروت 2016 م
ص. 50

المبحث الثاني: تجليات الحداثة في الفكر العربي المعاصر

المطلب الأول: بواكير عصر النهضة كمحاولة تحديثية أولى

تُثار جملة من القضايا الحيوية التي خاضها الفكر العربي منذ الإرهابات النهضوية الأولى والتي اصطلح على تسميتها ((بالنهضة العربية)) .. لتطرح المزيد من الإشكاليات التي تتلاقى عند فكرة الحداثة التي صارت تخترق كل المجالات الفكرية والاجتماعية والسياسية وتشكل هاجساً يورق رجالات السياسة والفكر على حد سواء .. ومع ذلك تعد ضبابية محددات ومكونات فكرة الحداثة .. وغموض مضامينها من أهم سمات الفكر العربي .. الذي يطرح اليوم بشدة قضية الحداثة والتحديث دون إلمام واضح بعناصر مشروع العصرية.

يمكن القول أن الإلمامات الأولى للوعي العربي بإشعاعات الحداثة الأوروبية كانت كمفارقة تاريخية كبرى ، إذ ارتبط ذلك بالغزوة الفرنسية بقيادة نابليون بونابرت لمصر سنة 1798م ثم توالى الموجات الاستعمارية الغربية لتأتي على البلاد العربية والإسلامية برمّتها .. وكان من الطبيعي أن يتأثر العقل والوجدان العربي بالمبادئ والقيم الجديدة التي حملتها تلك الغزوات سيّما وأن البلاد العربية كانت تعاني من غيابٍ جليٍّ لمثل هذه القيم.

لقد جاءت غزوة نابليون لمصر، محدثة بذلك أول اتصال مباشر، في العصر الحديث، بين نخبة عربية تقليدية وأفكار أوروبا العلمية والسياسية الحديثة، وخاصة أفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها، ومن هذا الاتصال المباشر بين النخبة المصرية التقليدية وأفكار أوروبا العلمية والسياسية الحديثة.

جاء اهتمام مؤرخي الفكر العربي الحديث الخاص بأثر غزوة نابليون في النهضة الفكرية العربية الحديثة ويهْمُنَا هنا بالخصوص اتصال الشيخ حسن العطار، شيخ الأزهر آنذاك، وعبد الرحمان الجبرتي، -مسجل يوميات الغزوة ومؤرخ أحداثها، - بالعلماء الذين

جلبهم نابليون معه إلى مصر، واطلاعهم" على كتبهم وآلاتهم الفلكية والهندسية وعلى بعض تجاربهم العلمية بدهشة وإعجاب"⁽¹⁾

ولقد بدأ أثر أفكار هؤلاء العلماء الفرنسيين وشعارات الثورة الفرنسية، التي كانوا يروجون لها، أكثر ما بدأ، عند الشيخ حسن العطار والمؤرخ عبد الرحمان الجبرتي؛ حيث نجد أول تعبير عن ذلك الإعجاب عند شيخ الأزهر نفسه الذي قال: (إن بلادنا لا بد أن تتغير أحوالها ويتجدد بها من المعارف ما ليس فيها"⁽²⁾)؛ ولم يكن مدلول هذه المعارف عند حسن العطار إلا مدلول "العلوم الحديثة التي رأى طرفاً منها عند الفرنسيين الغزاة، أي التقدم العلمي"⁽³⁾

إن ذلك الإعجاب لم يكن يعكس فهماً، موضوعياً، لحقيقة الثورة العلمية التي أثمرت تلك الآلات العجيبة، التي شاهدها عند الفرنسيين، بقدر ما كان يعكس شعوره بالهوة التي باتت تفصل العرب والمسلمين عن عالم الإفرنج، وأمله في تداركها. كما نجد هذا الإعجاب بأفكار الفرنسيين، الممزوج بالشعور بالخوف من تفوقهم، عند الجبرتي أيضاً فهو، رغم شعوره بالخطر الذي تحمله الغزوة الفرنسية للأمة،.. الشعور بالخطر "على الدين والأخلاق الملازم لكل حكم غير مسلم"⁽⁴⁾ على حد تعبير ألبرت حوراني،.. فهو رغم هذا الشعور لم يتردد في مناقشة الفرنسيين ومحاورتهم، عبر البيان الذي وزعوه عند دخولهم؛ محاولاً تفهّم معاني أفكار الثورة الفرنسية وشعاراتها، الواردة في ذلك البيان مثل فكرة الجمهورية والمساواة والحرية.

وفي هذا المعنى يقول الجبرتي (...وقولهم من طرف الجمهور الخ، أي هذه الرسالة مرسله من جهة جمهورهم، أي جمعيتهم لأنهم ليس لهم كبير ولا سلطان تجتمع كلمتهم عليه كغيرهم... بل يكون أمر دولتهم وممالكهم وأحكامهم وتدبير أمورهم لأصحاب الرأي والعقل

(1)- فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - ، ط 2، بيروت 1984 م، ص 110

(2)- نقلاً عن المرجع نفسه، ص 11

(3)- المرجع نفسه، الصفحة نفسها

(4)-ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة، تر: آريم عزقول، دارالنهار للنشر- ط2، بيروت1977 م،، ص 7.

منهم.. بشرط المساواة وعدم الترفع على بعضهم نظرا للمساواة في أصل الخلقة ..فهذا معنى قولهم المبني على أساس الحرية والتسوية، فقولهم حرية أي ليسوا أرقاء كالمماليك..فالكبير والصغير والجليل والحقير والذكر والأنثى متساويان) (1)، ولعل هذا الشرح هو الذي جعل المستعرب ز .ليفين يشير إلى أن الجبرتي لم تهزه، في بيان نابليون، حادثة إعدام لويس السادس عشر، والقضاء على الملكية الخ "بقدر ما هزه المبدأ الذي أعلنه الفرنسيون والخاص بالمساواة المدنية وإلغاء الامتيازات الفئوية، والإعلاء من شأن العقل"(2)إبل إنه، كما يضيف ليفين: (راح يشرح ... دون عداوة . كلمات البيان النابليوني 'باسم الشعب الفرنسي، المستند إلى مبادئ الحرية والمساواة '، كما يشرح الأفكار الخاصة بحرية العقيدة وإعلاء شأن العقل الإنساني التي أعلنها الفرنسيون)(3)

إلا أن أثر غزوة نابليون في النخبة المصرية، قد تجاوز تأثير أفكار بيانه والإعجاب بتجارب المعهد العلمي الذي أقامه وبعلمه، إلى تأثير نظامه الإداري والإعجاب به؛ وقد وجد هذا الإعجاب نصيبه الأوفر عند الجبرتي، وبشكل خاص عند محمد علي، الذي تسلم السلطة في مصر في أعقاب رحيل نابليون وجيشه .ولا غرابة في ذلك، فمحمد علي الرجل الطموح،الساعي إلى جعل مصر دولة حديثة وقوية، كان لا بد أن يجذب اهتمامه التنظيم الإداري الفرنسي أكثر من أفكار الثورة الفرنسية، والتجارب العلمية .

ومع أنه كان مدركا "أهمية العلم في تحقيق هذا المشروع"(4)؛ مشروع بناء دولة حديثة. وكان يتطلع إلى الاستفادة من منجزات العلم والتقنية الأوروبية في إنشاء جيش

(1)- نقلا عن خالد زيادة، ، اكتشاف التقدم الأوروبي، دار الطليعة - بيروت، ط1، 1981 م، ص.

(2)-زلمان ايساكوفيش ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، تر: بشير السباعي، دار ابن خلدون - ط1، بيروت، لبنان 1997، ص.ص 59.60

(3)- المرجع نفسه، ص. 60

(4)- وليم سليمان قلادة، " التغيير المؤسساتي الوطن العربي على النسق الغربي " ضمن أعمال ندوة، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، منشورات، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت، ط1،1985، م، ص.420

وأسطول حديثين⁽¹⁾؛ وهو الأمر الذي سارع إلى تحقيقه؛ حيث "أنشأ جيشا وبحرية حديثين⁽²⁾ إلا أن اهتمامه، مع ذلك، كان منصبا بشكل خاص، على طرق تنظيم الإدارة والتجارة والاقتصاد"⁽³⁾ ، ثم إنه كان، وهو الذي لم يتلق أي دراسة ولم يتعلم القراءة إلا في الأربعين من عمره، أقل استجابة من سلاطين زمانه للأفكار السياسية المنطلقة من أوروبا الحديثة⁽⁴⁾

ولم يحل هذا دون أن تتكون لديه "نظرة خاصة إلى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشيط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استنادا إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معيارا للقانون والسياسة"⁽⁵⁾ ، وهي النظرة التي كان لها نصيب من التطبيق والنجاح، في عهده، في مصر، خاصة في مجالي التعليم والتشريع؛ حيث سعى إلى إصلاح نظامي التعليم والتشريع وتحديثهما، وفق ما تقتضيه شروط بناء دولة حديثة، في ذلك العصر .

وبالرغم من أن محمد علي لم يكن حريصا على تعليم الأهالي المصريين وتثقيفهم، لأنه كان "لا يثق بالمصريين وكان يتخذ أعوانه من الأجانب"⁽⁶⁾ إلا أنه حقق إنجازات هامة في هذا المجال، كان أهمها إيفاده بعثات إلى أوروبا للدراسة، أثمرت، في نهاية الأمر، عن تكوين نواة جماعة متعلمة أدخلت أنماطا حديثة شبه علمانية في التعليم، كان من نتائجها إحداث حركة إحياء ثقافية أدت بدورها إلى تقليص الدور الثقافي والقانوني التقليدي ، وإلى جانب ذلك أنشأ محمد علي عدة مدارس للتعليم، ومدارس عليا متخصصة أهمها:

(1)- زلمان ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، مرجع سابق، ص. 21

(2)-ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ،مرجع سابق، ص. 72

(3)- بتصرف عن وليم سليمان قلادة، التغيير المؤسساتي الوطن العربي على النسق الغربي ،مرجع سابق ،ص422

(4)- ألبرت حوراني ، الفكر العربي في عصر النهضة ،مرجع سابق ،ص.ص 72،73

(5)- المرجع نفسه ،ص 74

(6)- أنور لوقا، ربع قرن مع رفاة الطهطاوي، سلسلة اقرأ، د ط، دار المعارف - مصر 1985 م ،ص 37

مدرسة أركان الحرب عام 1825 م ومدرسة الطب عام 1826، ومدرسة الطبوجية عام 1831 أيضاً، ومدرسة العلوم الحربية سنة 1834 م ؛ كما أنشأ قبل ذلك مطبعة بولاق المشهورة، التي نشرت لأول مرة كتباً تراثية هامة، إضافة إلى "الكتب المترجمة والمؤلفة". كما أصدر سنة 1828 م "الوقائع المصرية"، أول صحيفة مصرية في العصر الحديث وبهذه الإنجازات، وغيرها من الإنجازات التعليمية والثقافية، "وضع محمد علي أسس نشأة فئات الأنتيلجنسيا المصرية"⁽¹⁾، التي ستلعب دوراً رائداً هاماً في النهضة الفكرية العربية الحديثة، في القرن التاسع عشر. ولعل ذكر اسم رفاة الطهطاوي، رائد النهضة الفكرية العربية الحديث والمصلح ورائد الإصلاح التربوي الكبير، في عهد الخديوي إسماعيل، يكفي شهادة على ذلك. ولم يقف أثر إصلاحات محمد علي وإنجازاته الثقافية في حدود مصر، بل امتد إلى بلاد الشام، من خلال سيطرة ابنه إبراهيم باشا عليها، إلا أن هذا التأثير لم يكن إلا عاملاً محفزاً لعوامل دينية وثقافية وحضارية متنوعة، ظلت مستجداتها تتراكم طيلة ما يزيد عن القرن ونصف القرن من الزمن، في بلاد الشام عموماً، وفي لبنان خاصة.

المطلب 2 : مفهوم النهضة ودلالاتها في الفكر العربي

1-1 : النهضة لغة واصطلاحاً

لا شك أن "النهضة" مفهوم حديث التداول في الفكر العربي ، فبالعودة إلى القواميس العربية لن يخرج اللفظ عن الفعل الثلاثي نهض ، ومصدره وما يشتق منه "أنهضه فأنتهض واستنهضه ، أي أمره بالنهوض لأمر ما ، والنهوض ، البراح من المكان وتناهض القوم في الحرب ، إذا نهض كل فريق إلى صاحبه"⁽²⁾ ، وبالتالي فإن اعتماد المعاجم العربية في هذا الشأن لا جدوى منه ذلك أن "قواميس اللغات الأوروبية هي التي تسجل استعمال الكلمات

(1) - أحمد نسيم برقواوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1988م، ص23

(2) - ابن منظور، لسان العرب ، ج6، دار المعارف ، القاهرة ، ص4560

وتاريخ الانتقال بها من معنى إلى معنى ، أما القواميس العربية فلم تدخلها الحياة بعد
فالكلمات فيها بلا زمان (1)

لقد صيغت كلمة "نهضة" من مادة (ن، ه، ض) لتنتقل إلى اللغة العربية مضمون الكلمة
الفرنسية Renaissance منظورا إليه كـ"مشروع" مستقبلي عربي . وهنا تظهر المفارقة بين
الفكر الأوربي والفكر العربي فالأوروبيون استخدموا هذه الكلمة المصطلح بمعنى "ميلاد جديد"
للدلالة على فترة محددة من تاريخ أوروبا ، وما عرفته تلك الفترة من تحولات سياسية
واقصادية ، وما واكب هذه التحولات من اتجاهات مجددة في مجال الدين والعلم والفلسفة
والفنون فهي " تعبير عن شيء قد كان؛ عن واقع محدد المعالم والصفات كامل الوجود
والمقومات" (2) . أما في الفكر العربي الحديث والمعاصر فإن مصطلح "نهضة" ليس مشبعا بأي
واقع تاريخي متحقق بل هو مجرد مشروع للمستقبل.

والنهضة عموما "هي عمل وفكر جماعي ، فلا يمكن لإنسان مهما بلغ من قدرات أن
يقوم بنهضة بمفرده ، بل إن الفكر النهضوي ، وكل الأفكار العظيمة ، هي أفكار تتناقل
وتتضج من جيل إلى جيل ، لكي تستطيع أن تصنع التغيير المرجو ، هذا ما تميزت به
النهضة الغربية على سبيل المثال ، أما في تاريخ الفكر العربي والنهضة العربية فقد كانت
النهضة في مجملها مجرد أعمال فردية ، ولم تتصف حركاتها بالاتصال ."(3) بالإضافة إلى
هذا فإن سمة أطوار النهضة أن كل طور منها يتصف أو يصطبغ بصبغة فكرية ما ، ويهيئ
بيئة فكرية ، تتحقق من خلالها أهداف يضعها المفكرون نصب أعينهم ، ثم يأتي الطور الآخر
مختلفا عما سبقه مكملا له . "أما في العالم العربي فالوضع يختلف : إن "النهضة"

(1)- محمد عابد الجابري، حقوق الإنسان ثقافة أم إيديولوجيا ، مجلة المجال، ع11، منشورات جامعة عمر المختار،
البيضاء 2006 م، ص12

(2)- محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1990م، ص
22

(3)- حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي ، دار الرشاد، القاهرة، ط1 ، 1996م، ص ص349-350

و"الأنوار" و"الحدائث" لا تُشكّل عندنا مراحل متعاقبة يتجاوز اللاحق منها السابق بل هي عندنا متداخلة متشابكة متزامنة ضمن المرحلة المعاصرة التي تمتدّ بداياتها إلى ما يزيد على مئة عام.⁽¹⁾

وعلى هذا فالعالم العربي، في تاريخه المعاصر، لم يشهد عصراً نهضوياً حقاً، بل شهد ظهور مفكرين منتورين أطلقوا أفكاراً ذات مضامين تقدّمية، واقتصرت النهضة إلى حد ما على المجال الفكري فقط. ذلك لأن مفهوم النهضة هو مفهوم تاريخي شامل يتعلق بشعب راح يستيقظ، ويتصدى لكي ينهض بمختلف جوانب حياته الحضارية والسياسية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية.

1-2: مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث

رغم أن مصطلح النهضة من المصطلحات الحاضرة بكثرة في الأدبيات الفكرية العربية إلا أننا لا نكاد نعثر على تحديد دقيق يقع عليه الاتفاق بين الباحثين والمفكرين، لذلك لا يجد الباحث حين يكتب عن النهضة العربية الحديثة أي تعريف أو وصف مدقق لمفهوم النهضة، إن السمة البارزة لما يكتب عن النهضة هو الطابع الإيديولوجي؛ أي الانخراط في حركية النهضة والسعي لأن تكون محققة للمطالب المختلفة.

وتظهر هذه السمة - فيما يتعلق بالمصطلح ودلالاته - بجلاء لدى الرواد الأوائل، فقد استعمل البعض في النصف الثاني من القرن التاسع عشر عبارات مثل الترقّي في مقابل الهبوط للتعبير على ضرورة صعود المجتمع من درجة إلى درجة أعلى، ثم مع الثلث الأول من القرن العشرين ظهرت عبارات مثل التقدم والارتقاء، ومعها أصبح الحديث عن بذور نهضة جديدة، وعن مرادف لها هو اليقظة العربية، وتتضمن كل هذه العبارات دلالة التحرك

(1)- محمد عابد الجابري، التراث والحدائث، مركز دراسات الوحدة العربية، مرجع سابق، ص16

بضروبه المختلفة من أسفل إلى أعلى أو من طور إلى طور آخر ومن حالة إلى أخرى وقد تكيف مضمون النهضة منذ بدايته وتحددت طبيعته في ضرورة تحقيق النديّة وهذا ما جعل دلالة الحركة التي تتضمنها النهضة الحديثة تركز على الحاضر والمستقبل ولا تستلزم حركة ضمن الماضي، وإعادة تفسير التاريخ على ضوء الإشكاليات المستجدة. (1)

إن مصطلح النهضة لم يكن الوحيد الذي صيغ للتعبير على الطموح الذي راود البلاد العربية والإسلامية منذ ما يناهز القرنين من الزمن، فقد ظهرت في القرن العشرين مصطلحات أخرى للتعبير عن الرغبة نفسها، في التغيير الإيجابي فهناك مصطلحات قريبة للنهضة مثل اليقظة والانبعاث والمدنية، وهناك مصطلحات تحكّمت فيها السياقات التي عرفها العالم العربي خلال القرن العشرين حين انتشرت إيديولوجيا التحرر من الهيمنة الاستعمارية الأوروبية وانتشار أفكار الاشتراكية، حيث ظهر مصطلح الثورة وأصبح المطلوب في البلاد العربية هو الثورة والنمو والتقدم بعد أن كان المطلوب هو النهضة (2)

ولا يمكن إغفال لفظ التجديد فقد ارتبط أيضا بما تمرُّ به الأمة ذلك أن التجديد دعوة مستمرة للإصلاح وسعي دائم نحو الأفضل ولقد كان مصطلح التجديد أكثر حضورا خاصة في أوساط تيارات الإصلاح الديني نظرا لارتباطه من الناحية اللفظية بالسياق الديني، إذ أن هدف هذه التيارات ليس هو إصلاح الدين بالمعنى الحرفي للجملة، فالدين لا يتعرض للفساد حتى يتم إصلاحه، بل المقصود هو أن الدين يُهمل ويُنسى مما يدعو إلى تجديده في نفوس الناس.

ويعتبر مفهومي الحداثة والعصرنة من أكثر المصطلحات استخداما خاصة لدى التيارات الحداثية دون أن يوضع لها معنى محدد لأن " الحداثة أمر نسبي ومتجدد دائما لا يمكن الإمساك به وتحديده مرّة واحدة وإلى الأبد، إضافة إلى أن حياة الإنسان الخارجية أو

(1)- محمد أوقيدي، أميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م، ص 31- 32

(2)- المرجع نفسه، ص147

الظاهرة والقيم والسلوك والمشاعر الإنسانية التي تحتاج إلى سبر وتحليل لا يتيسر
بسهولة" (1)

وأكثر من ذلك قد يدخل مفهوم الحادثة في حتمية تاريخية حين الاعتبار "أن التطور
البشري هو مجموعة من الحلقات، آخرها ما نسميه بالمعاصرة، وهي حلقة مترتبة على حلقة
سابقة تسمى بالحادثة، وهي تعني دخول المجتمع في نمط جديد من الحياة يستلزمه ما جرى
في العالم من تطورات علمية وصناعية واقتصادية وسياسية واجتماعية، والحادثة والمعاصرة
خطوتان في مرحلة واحدة من مراحل الإنسانية... إلا أن معنى الحادثة وفقا للمنظور العلمي
هي المشاركة والمساهمة في هذا التحول الكبير الذي تشهده الإنسانية اليوم؛ فالإنسانية مرّت
بمراحل عدّة إلى أن وصلت إلى نهوض حضارة العلم والتكنولوجيا" (2)

وللحادثة وجوه متعددة فهي قد "تأخذ شكل النضال لتحقيق التحرر والاستقلال الوطني
وقد تأخذ شكل التنمية عبر التخطيط الاقتصادي، وقد تكون بمزج عناصر ثقافية تقليدية مع
عناصر ثقافة العصر. أو تكون بإعداد البنى التحتية الأساسية لقيام المجتمع الحديث وتأخذ
شكل اقتباس أسباب الحضارة الراهنة ومظاهرها، دون أن يكون هذا العامل أو ذلك كافياً
لإتمام عملية التحديث". (3) أي أن الحادثة لا تقتصر على جانب دون آخر فهي تشمل التقدم
المادي المتمثل في الازدهار الصناعي والعمراني كما تشمل التقدم الفكري والتقدم القيمي في
جوانبه الأخلاقية والاجتماعية، وتجدر الإشارة إلى أن كافة أنواع التقدم يجب أن تسيّر
بشكل متوافق أو بخطوط متوازية، بحيث لا يكون التقدّم في مجال دون الآخر.

وبالإضافة إلى أهمية العلم والتكنولوجيا، فإن ما يميز المجتمع الحديث هو ظهور
أنظمة اقتصادية جديدة، وأنماط إنتاج مستجدة مرتبطة بتلك الأنظمة فالتطور العلمي

(1)- معن زيادة، معالم على طريق تحديث الفكر العربي،، سلسلة عالم المعرفة، الكويت، 1978، م، ص، 71

(2)- المرجع نفسه، ص 11

(3)- محمد اوقيدي، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، مرجع سابق، ص ص 16-20 بتصرف

والتكنولوجي ساهما في ظهور النظام الرأسمالي على أنقاض نظم أخرى كالنظام الإقطاعي ومن الطبيعي أن يؤدي هذا إلى تقدم الصناعة وتوفير المزيد من السلع وارتفاع مستوى الدخل القومي ، وأيضا تعتبر طبيعة الأنظمة السياسية من معالم المجتمع الحديث ومن صفاته أنه نظام سلطة الشعب وكذلك الوعي السياسي عند المواطنين واعتناقهم لنظريات وفلسفات سياسية مستجدة ، والصفة الأهم لهذه الأنظمة أنها ذات صبغة قومية. (1)

يظهر أن هذا التصور يعتمد على نموذج النهضة الغربية في مراحلها المختلفة ويحاول أن يجعل منه نموذجا مطلقا لكل نهضة أو حادثة ، ولربما كانت الحجة أن هذا النموذج ذو الصبغة الغربية يحقق نتائجه الفعالة في الغرب ويسيطر ويتقدم على من سواه وما يميزه عن غيره هو أنه نموذج الحضارة القائمة في الوقت الراهن بلا منازع .

يتضح إذن من تعدد الألفاظ التي تطلق كمرادف لمفهوم النهضة " أن مفهوم النهضة في الفكر العربي الحديث والمعاصر لا يشير إلى واقع متحقق ، بل إلى واقع مأمول التحقيق فعندما يتحدث العرب عن النهضة فإنما يتحدثون عن مشروع لم يتحقق بعد كاملا ، بل عن مشروع لم يكتمل بعد على صعيد التصور الذهني ، الشيء الذي يسمح بتسميته بأسماء مختلفة باختلاف الظروف ، فهو نهضة أو يقظة أو بعث أو ثورة ."(2)

المطلب 3: أنماط الوعي بمقولات الحداثة الغربية في الفكر العربي

1-1 الاتجاه الإصلاحية الإسلامي

نشأ هذا التيار نتيجة اتصال المفكرين المسلمين بالغرب واطلاعهم على حضارته، وكان من أوائل رواد هذا التيار شيخ أزهرى هو رفاة الطهطاوي ،الذي قضى في باريس خمس

(1)- المرجع السابق ،ص ص 16-20 بتصرف

(2)- محمد عابد الجابري ، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط5، بيروت1994 ، ص21-22 بتصرف

سنوات (1826-1831) تعلم خلالها الفرنسية واطلع على كتب التاريخ والاجتماع والجغرافيا الرياضيات والقانون والفلسفة والأدب والفنون الحربية . وقد أولى الطهطاوي العقل اهتمامه فقال : (إن الله سبحانه وتعالى جعل العقل النوراني في القلب الإنساني مرآة للعارف الفاضل يميز به الحق من الباطل .. فالعقل النير رسول قبل واسطة النبي المرسل ..)(1)

دعا الطهطاوي إلى الدراسة واعتبرها فضيلة مشتركة بين جميع الناس لا يستغني عنها إنسان واعتبر "العقل هو الوسيلة الوحيدة في التصور والتصديق ، وتمييز الحقائق على وجه دقيق نميق، وإذا كان حاداً ذكياً متوقفاً يخترع ويبتدع كان قريحة فالعقل الواسع يدرك العلاقات المتولدة من الأشياء ، ومن أول وهلة يحفظ فروعها ومتشعباتها وينسبها إلى أصل واحد ومركز عمومي يجمعها"(2). كما اقتبس مفهوم الحرية من مفكري عصر التنوير في أوروبا فقدمها على أنها "رخصة العمل المباح ، من دون مانع غير مباح ، ولا معارض محظور فحقوق جميع أهالي المملكة المتمدنة ترجع إلى الحرية .. ويتصف كل فرد من أفراد الهيئة الاجتماعية بأنه حر " والحرية في نظره خمسة أقسام : "حرية طبيعية ، وحرية سلوكية ، وحرية دينية ، وحرية مدنية ، وحرية سياسية"(3). أما في النصف الثاني من القرن التاسع عشر فقد كان جمال الدين الأفغاني (1839-1897م) يجابه بفكره الإصلاحى الاستعمار الأوروبى. حيث دأب على وضع منهج إصلاحى يقوم على الفهم الصحيح للإسلام.

وكان المبدأ الذي انطلق منه هو: أن الإسلام في جوهره صالح لجميع العصور، وما الوهن والانحطاط الذي أصاب الشعوب الإسلامية إلا بسبب تقاعس المسلمين أنفسهم، ودسائس الأجانب ومكائدهم المتواصلة قديماً وحديثاً. وليس نتيجة لفساد ذاتي في تركيب

(1)- حسن حنفي وآخرون حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م، ص 227

(2)- المرجع نفسه ، ص 227

(3)- المرجع نفسه ، ص 228

معتقدهم الديني كما يزعم الخصوم. فهذا المعتقد يرتكز على ركائز العقل بالحرية والاختيار وينكر التواكل والخمول. ولكن المسلمين قد ظلوا سواء السبيل. "ولذلك دعا إلى تحرير الفكر الديني من قيود التقليد، وفتح باب الاجتهاد، ونادى بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية وحاجات الزمان وأحكامه"⁽¹⁾ لكي يتسنى للعالم أن يؤوّل التعاليم تأويلاً جديداً يتلاءم وروح العصر. ودافع عن الإسلام في جدل حاد مع أرنست رينان الأستاذ في جامعة السوربون حول الإسلام والعلم، "ورأى أن لا خلاف بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية ، أما إذا برز خلاف ما فلا بدّ من اللجوء إلى التأويل."⁽²⁾

وسار في هذا الاتجاه الشيخ محمد عبده (1849-1905م) تلميذ الأفغاني ورفيقه، وكانت نقطة الانطلاق في تفكيره هي الحاجة إلى التجديد في الإسلام . والمجتمع المثالي الذي أراده عبده مجتمع يسوده العقل ، وذلك أن المسلم الحق ، في نظره ، هو الذي يعتمد على العقل في شؤون الدنيا والدين والمجتمع الصالح هو الذي يقبل أوامر الله ويمتثل لها ويفسرها تفسيراً عقلياً وفقاً للصالح العام .

كما دعا إلى تطهير الإسلام من البدع والضلالات والعودة به إلى نقائه الأول . وهاجم التقليد والمقلدين ، ودعا إلى إعادة النظر في المذاهب الإسلامية في ضوء الفكر الحديث وكان عبده أول من نبّه إلى (نشأة الاختراع في الرواية والتأويل) وأرجعها إلى الانقسام الذي حدث بين المسلمين إثر مقتل عثمان واستيلاء الأمويين على السلطة . ودعا إلى عدم الأخذ بالأحاديث إذا ما خالفت القرآن أو العقل" وعلى أي حال فلنا بل علينا أن نفوض الأمر في الحديث ، ولا نحكمه في عقيدتنا ونأخذ بنص الكتاب وبدليل العقل"⁽³⁾

(1)-حسن حنفي وآخرون حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر مرجع سابق ، ص ص 227-228

(2)- المرجع نفسه، ص 228

(3)- محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مكتبة الكوثر، الرياض، ط 2001م، ص

ورأى أن الإسلام يقوم على الدليل العقلي وبه يحتج لا بالمعجزات" فالأصل الأول للإسلام النظر العقلي ، لتحصيل العلم ، وهو وسيلة الإيمان ...والأصل الثاني للإسلام تقديم العقل على ظاهر الشرع عند التعارض"⁽¹⁾ ، بل يعتقد الإمام أن الإيمان بالله لا يؤخذ من الرسول ولا من الكتاب ، ، بل يؤخذ من العقل. "وقد اتفق المسلمون إلا قليلا منهم ، ممن لا يُعتمد برأيه ، على أن الاعتقاد بالله مقدم على الاعتقاد بالنبوات وأنه لا يمكن الإيمان بالرسول إلا بعد الإيمان بالله فلا يصح أن يؤخذ الإيمان بالله من كلام الرسل ولا من الكتب المنزلة..."⁽²⁾

وعلى هذا النمط سار تلميذه محمد رشيد رضا (1865-1935م) الذي فتح باب الاجتهاد بشكل أوسع من ذي قبل، بغية فهم أكثر للمعطيات والمتغيرات الحياتية وكيفية توافقها وتفسيرها مع أمور الشرع. ومن اجتهاداته:إباحة الوضوء بماء الزهر والورد ، إذ يقول:(ومن أين جاءهم أن ماء الزهر والورد لا يصح الوضوء به؟ وماء الكولونيا أحسن شيء للوضوء فإنه يمنع آثار المرض أيضا)"⁽³⁾ كما كان له اجتهاد في تفسير قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ { آل عمران الآية 130

حيث اعتبر " أن المحرّم هو ما كان أضعافا مضاعفة وأن المراد بالربا فيها ، ربا الجاهلية المعهود عند المخاطبين عند نزولها ، لا مطلق المعنى اللغوي الذي هو الزيادة ، فما كل ما يسمى زيادة ربا"⁽⁴⁾

ومن رواد هذا التيار أيضا قاسم أمين (1856-1908م) الذي آمن بتحرير الفكر الديني عند المسلمين ، وبحث في أسباب تخلف المجتمع الإسلامي وأرجعها إلى الجهل

(1)-محمد حامد الناصر، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب، مرجع سابق، ص44

(2)- المرجع نفسه، ص40

(3)-المرجع نفسه، ص51.

(4)-المرجع نفسه ، ص52

بالعلوم ، اشتهر بدفاعه عن الحرية الاجتماعية وبدعوته لتحقيق العدالة، وبإنشائه الجامعة المصرية، وبدعوته للتربية في سبيل النهضة القومية، أصدر كتاب (تحرير المرأة) في عام 1899م، ثم كتاب (المرأة الجديدة) بعد عامين، وتكلم في كتابه الأول عن الحجاب وتعدد الزوجات والطلاق وأثبت أن التمييز بين المرأة والرجل لم يكن أساساً من أسس الشريعة، وأن لتعدد الزوجات والطلاق حدوداً يجب أن يتقيد بها الرجل، ثم دعا إلى تحرير المرأة لتخرج إلى المجتمع وتُلم بشؤون الحياة وطالب في كتابه الثاني (المرأة الجديدة) بإقامة تشريع يكفل للمرأة استقلالها في فكرها وإرادتها وعملها، ويضمن حقوقها السياسية.⁽¹⁾

ومن رواد هذا التيار الشيخ الأزهرى علي عبد الرزاق (1888 - 1966م) الذي أطلق صرخته التنويرية من خلال كتابه المتميز: «الإسلام وأصول الحكم» حيث أثار جدلاً فكرياً واسعاً امتد إلى ما يسمى بالثوابت والجدور؛ التي يزعم التقليديون أن الهوية الإسلامية مستمدة منها، فقد فنّد في كتابه ذلك الدعوات القائلة بوجود الحكومة الدينية في الإسلام وذلك من خلال تتبع القضية في مصادر التشريع الإسلامي من قرآن وسنة وإجماع، وخلص إلى أن المعتمدين على وجوبها من خلال هذه المصادر قد جانبهم الصواب ، وبين أن نظام الخلافة يقوم على سلطة مطلقة لا شرعية لها من وجهة نظر الإسلام؛ لأن الخلافة والقضاء وغيرها من وظائف الحكومة، ومراكز الدولة ليست في شيء من القيم الدينية "إذ أن كل ما شرّعه الإسلام وأخذ به النبي للمسلمين من أنظمة وقواعد لم يكن في شيء كثير أو قليل من أساليب الحكم السياسي ولا من أنظمة الدولة المدنية"⁽²⁾ وإنما هي خطط سياسية صرفة تركها الدين لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل، وتجارب الأمم وقواعد السياسة، بل يذهب الشيخ الأزهرى المتمرد على منظومة السلطة الاستبدادية "ليتحدث عن جناية الملوك واستبدادهم

(1) -بتصرف عن ، حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص 229

(2) - بومدين بوزيد وآخرون ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م، ص96.

بالمسلمين ،فقد أضلّوهم عن الهدى ، وعموا عليهم وجوه الحق وحجبوا عنهم مسالك النور باسم الدين. وباسم الدين استبدوا بهم ، وأذلّوهم وحرّموا عليهم النظر في علوم السياسة وباسم الدين خدعوههم... " (1)

ويمثل حسن حنفي في مؤلفاته . اتجاها عقلا نيا تنويريا جديداً (اليسار الإسلامي)* فقد عمد إلى إخضاع القرآن الكريم والسنة النبوية والتراث الفقهي للمنهجية العلمية الغربية المتبعة في تفسير نصوص الكتاب المقدس (العهد القديم والعهد الجديد) . ويرى أن علم الكلام عند المسلمين القدامى هو "تاريخ الأهواء والأغراض والمصالح ، أكثر منه تاريخاً للعقل"⁽²⁾ ، ويؤمن بإمكانية العقل : (إن العقل هو أساس النقل، وأن كل ما عارض العقل فإنه يعارض النقل، وكل ما وافق العقل فإنه يوافق النقل، ظهر ذلك عند المعتزلة والفلاسفة). ثم قال: (لقد أحتمينا بالنصوص فجاء اللصوص)⁽³⁾ ، وينتقد حنفي الفكر العربي ويصفه بالبعد عن الواقع والإنشاء لا الإبداع ، والتجميع لا التحليل، والإيمان بالغيبيات والمقدسات ، والنظر إلى الماضي كغاية لا كوسيلة.

لقد عملت العقلانية الإصلاحية على الانتهاال من المعتزلة وابن رشد وابن خلدون وابن حزم والشاطبي ، ودعت إلى الانفتاح على ثمرات الفكر الغربي والأخذ منه ، وسعت إلى تقديم رؤية حديثة للإسلام تصالح بينه وبين العصر، بين الإيمان والعلم، وتتخطى الفهم النصي الجامد. ومع ذلك فهي لم تشكل إلا بقعة ضوء وسط التيارات الأصولية التي لا ترى في الفكر الغربي إلا شراً مستطيراً، ومستودعا للمادية والإلحاد وتفسخ القيم. ولا تتوسل إلا بالأشاعرة والغزالي وابن تيمية وابن القيم الجوزية.

(1)- المرجع السابق ،ص97

(2)- حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق ،ص232

(3)- حسن حنفي ، التراث والتجديد ،مكتبة الأنجلو، ط3، القاهرة ، 1987م. ص 88.

*- اليسار الإسلامي ويطلقون على أنفسهم الإسلاميون التقدميون هو تيار فكري ذو مرجعية إسلامية. ظهر بمصر ومن أبرز منظريه المفكر حسن حنفي، وفي تونس، ظهر كتيار على هامش الحركة الإسلامية منذ نهاية السبعينات. ومن أبرز قيادات هذا التيار الجامعي أحميدة النيفر.

1-2 الاتجاه الحداثي الليبرالي

نشأ هذا التيار لدى المثقفين العرب الذين انفتحوا على الثقافة الغربية منذ العقود الأولى للقرن التاسع عشر، فتعرفوا على مؤسسات الغرب السياسية ونظمه الاقتصادية والاجتماعية وأعجبوا بها ، وسعوا إلى نشرها في أقطارهم ، وقد كان اغلب روادها بداية الأمر من بلاد الشام ومنهم بطرس البستاني(1819. 1883م)، الذي كان يرى أن الشرق لا ينهض إلا بالإطلاع على فكر أوروبا الحديث، ويدعو إلى إصلاح الدولة العثمانية واقتباس النظم والمؤسسات الأوروبية⁽¹⁾.

وتبني هذه الدعوة أحمد فارس الشدياق(1804.1887م) حيث قارن بين المجتمع المتخلف والمجتمع المتقدم في مجمل مؤلفاته ورغم إعجابه بالحضارة الأوروبية، فقد تحفظ على الحرية الاجتماعية فيها وعلى التفاوت في الثروة كما اعتبر أن الشورى هي النظام البرلماني الأوروبي وضمن هذا المسار دعا سليم البستاني إلى الفصل بين الدين والسياسة ، وطالب بجعل التعليم عاما وإلزاميا. ويمثل أديب اسحق لحظة فارقة في الفكر التنويري العربي في القرن التاسع عشر فقد تناول عددا من الموضوعات المحورية في الحياة الاجتماعية والسياسية بروح تأملية عقلانية كالوطن والمواطنة والحرية ، والديمقراطية والعدالة الاجتماعية والمساواة وسيادة القانون والدعوة للحداثة ، و" زين صحيفته (مصر) التي صدرت في القاهرة سنة 1877م بشعار الثورة الفرنسية (مساواة،حرية، إخاء)"⁽²⁾. وكان شبلي الشميل(1853. 1917م) من أجرأ دعاة هذا التيار حيث اعتبر"أن الحكم الديني والحكم الاستبدادي فاسدان لأنهما غير طبيعيين وغير صحيحين فالأول يلجأ إلى السلطة لمنع نمو العقل البشري نموا سليما، والثاني لا يعترف بحقوق الأفراد. وكلاهما يؤديان إلى جمود العقل، ويعوقان التقدم"⁽³⁾

(1)- حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص233

(2)- المرجع نفسه، ص.234

(3)- المرجع نفسه، ص.ص 234، 235

ويعد الشميل من كبار دعاة العلمانية ، كما تزعم التيار الداعي إلى اعتبار العلوم الحديثة الأساس الذي قامت عليها الحضارة الغربية المتفوقة، والى ضرورة الأخذ عنها دون تردد فكان أول من أدخل نظرية داروين في النشوء والارتقاء إلى العالم العربي إذ ترجم شرح نظرية داروين إلى العربية.

وفي الاتجاه نفسه سار فرح أنطون(1874.1922م) حيث رأى " أن العلم هو الأساس في بناء الفرد والمجتمع ، ودعا إلى العلمانية ، بعد أن فصل بين العلم والدين وجعل لكل منهما اختصاصا مستقلا، لا يتجاوز أحدهما على حدود الآخر ونادى بالفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية وإقامة الدولة التي تضم المسلمين والمسيحيين على قدم المساواة وعلى أسس الحرية"⁽¹⁾ وبعد الحرب العالمية الأولى انتقل مركز التيار العقلاني الليبرالي إلى مصر وعرف دفعة قوية مع أحمد لطفي السيد (1870.1963م) ، وطه حسين(1889.1973م) وزكي نجيب محمود(1905.1993م) حيث سادت لدى المفكرين والمنتقنين العرب العقلانيين الليبراليين في حقبة ما بين الحربين العالميتين أفكار عصر التنوير ومبادئه مثل : المجتمع القومي وحكم الأمة لنفسها وفق مصالحها القومية وفصل الدين عن السياسة والديمقراطية البرلمانية واحترام الحريات الفردية والعامّة والتضحية من أجل استقلال الوطن ونشر العلوم والنهج العقلاني في التفكير والممارسة."⁽²⁾

وكان من أبرز هؤلاء طه حسين وترجع أهميته إلى الأدوار الجذرية المتعددة التي قام بها في مجالات متعددة، أسهمت في الانتقال بالإنسان العربي من مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية، ومن الظلم إلى العدل، ومن التخلف إلى التقدم، ومن ثقافة الإظلام إلى ثقافة الاستنارة.

(1) - حسن حنفي وآخرون، حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مرجع سابق، ص.236

(2) - المرجع نفسه ، ص230

فهو أجسر دعاة العقلانية في الفكر، والاستقلال في الرأي، والابتكار في الإبداع، والتحرر في البحث الأدبي، والتمرد على التقاليد الجامدة. وهو أول من كتب عن (مستقبل الثقافة) بالحماسة التي كتب بها عن (المعذبين في الأرض) وبالشجاعة التي تحرر بها من ثوابت النقل البالية فاستبدل الاجتهاد بالتقليد والابتداع بالإتباع، وأقام الدنيا ولم يقعدا حين أصدر كتابه (في الشعر الجاهلي) الذي كان بمثابة الاستهلال الجذري للعقل العربي الحديث. بما أثاره من شكّ إن كان هذا الشعر قد نُظِم قبل الإسلام.

دعا طه حسين المصريين في كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) إلى التخلص من عقدة النقص تجاه الأوروبيين فقال: (علينا أن نصبح أوروبيين في كل شيء ،قابلين ما في ذلك من حسنات وسيئات.. علينا أن نسير سيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا ولنكون لهم شركاء في الحضارة ، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد)⁽¹⁾

لقد دافعت العقلانية الليبرالية - وفي شروط صعبة- عن العقل والعلم والكونية في وجه التيارات النصّية كما دافعت عن فكرتها بوجوب الاقتداء بالغرب في نموذجها الثقافي والحضاري . وعن طريقها دخلت المفاهيم الحديثة للعقل الغربي في نسيج الفكر العربي المعاصر. رغم أن خطابها لم يلق تجاوباً من أغلب الفئات الاجتماعية.

1-3 الاتجاه العلمي العلماني

لقد أدى الاحتكاك بالغرب من خلال البعثات العلمية ، والإرساليات التبشيرية الغربية إلى ظهور ما يسمى بالتيار العلمي العلماني الذي يرى "أنه لانهضة لأي أمة إلا النهضة العلمية فإذا وجدت جاءت سائر النهضات من سياسية وعسكرية واجتماعية واقتصادية آخذا بعضها ببعض ، وإذا قلنا أن أمة نهضت علميا ، كُفينا تعداد سائر مظاهر نهوضها لأن العلم هو

(1)-المرجع السابق، ص233

المفتاح ، وبه وحده الدخول إلى البناء ، وكل نهضة لا يكون العلم ظهيرها ماهي إلا ساعة وتضمحل ."⁽¹⁾

وهذا الإتجاه يكاد يكون انعكاساً للتطور الغربي في أوروبا في منطلقاته وأهدافه ومن حيث اتباع المنهج الوضعي المادي التجريبي وما أدى استخدامه إلى العلمانية الدنيوية و الدعوة إلى تجاوز الإيمان بالغيبيات والأخلاق الدينية ومتابعة مقررات الحضارة الغربية المادية، وكان أكثر من تبع هذا الاتجاه ودعا إليه في المرحلة الأولى مفكرون مسيحيون نذكر منهم على سبيل المثال طائفة من المثقفين والصحفيين الموارنة و الأقباط:

(أمين شميل 1828 - 1897م) وهو أول دعاة استبدال العامية بالفصحى، و(شبلي شميل المبشر بالداروينية والفلسفة الوضعية والمادية. وفرح أنطون داعية العلمانية والمفسر لفلسفة ابن رشد تفسيراً مادياً، و(يعقوب صروف 1852-1927م)، و(فارس نمر 1856 - 1951م)، الذين أصدروا مجلة "المقتطف" لتطرح النظريات العلمية الغربية ذات الخلفية الفلسفية الوضعية والمادية، و(سلامة موسى 1888 - 1958م)، و(لويس عوض) و(غالي شكري) وغيرهم... وقد كانت بداية هذا التيار مع شبلي شميل من خلال الترويج للفكر العلمي وبيان أهمية التحليل العلمي.

ورغم أن التيار العلمي لا يغفل الجانب الإنساني المتعلق بأهمية الفرد ودوره في المجتمع إلا أن التوجه إلى الواقع المادي وإصلاحه يعتبر أبرز سمات التيار العلمي وهو ما عبر عنه سلامة موسى في قوله: "نحن في نهضة ، فيجب أن نفهم معاني النهضة ويجب أيضا أن لا نقف منها موقف المتفرجين ، إذ علينا أن نعمل فيها ، ونعيش اتجاهاتها نحو المستقبل ،والنهضة ثراء وقوة وصحة وشباب"⁽²⁾ كما أن النهضة تقوم على الإنسان ومن أجله ، ولذلك لم تَعنِ في الماضي، وهي لا تعني الآن سوى البشرية أي أن البشر أو الإنسان يجب أن يعمل

(1) - شكيب أرسلان ، نهضة العرب العلمية في القرن الأخير ،محاضرات المجمع العلمي العربي، ج3 منشورات المجمع العلمي العربي ، دمشق 1954 م، ص34

(2) - سلامة موسى، ما هي النهضة ، سلامة موسى للنشر والتوزيع ، ط12، القاهرة 2000 م ، ص5

ويعتمد على نفسه في هذا العالم وأن يعتمد على عقله فقط ، إذ ليس له خلاف هذا العالم عالم آخر يمكنه أن يطمح في تحقيق سعادته فيه." (1)

ويبدي فرح أنطون بجلاء تأثره الشديد بالفكر الأوربي وبدور الإرساليات التبشيرية في نقل الثقافة الأوربية إلى الشرق، وكان الهمُّ الغالب عليه هو تحقيق دولة علمانية يشترك فيها المسلمون والمسيحيون حيث يقول: "ونريد بالنبت الجديد أولئك العقلاء في كل ملة ودين في الشرق الذين عرفوا مضار المزج بين الدنيا بالدين في عصر كهذا العصر يطلبون وضع أديانهم جانبا في مكان مقدس محترم ليتمكنوا من الإتحاد إتحادا حقيقيا ومجاراة تيار التمدن الأوروبي الجديد لمزاحمة أهله وإلا جرفهم جميعا وجعلهم مسخرين لغيرهم" (2)

و يندرج ضمن هذا الإتجاه بعض المفكرين المسلمين ، منهم على سبيل المثال: زكي نجيب محمود، فؤاد زكريا، جابر عصفور الكاتب المصري المعاصر الذي قاد حملة إحياء حركة التنوير حيث يأسى اليوم على مصيرها بعد مائة عام ويسمي ذلك "محنة التنوير" ومنهم أيضاً الدكتور محمد أركون، والدكتور صادق جلال العظم، والدكتور الطيب التيزيني، والدكتور عاطف العراقي وغيرهم.

وضمن هذا الاتجاه أعاد إسماعيل مظهر النظر في الكثير من مناحي الفكر استنادا إلى نظرية النشوء والارتقاء. وفي مقدمة ذلك تغيير نظرة الإنسان إلى ذاته، حيث يقرر أن "لكل أمة ، روحا أدبية تظهر متجلية في كل دور من أدوار نشوئها وتطورها ، فالعلوم الأدبية ربيبة الفكر الإنساني ، تدرجت بتدرج العقل الإنساني ، وتطوره ، واصطبغت بروح الأمم وطبائعها ، شأنها في ذلك شأن العلوم الطبيعية . ومحاولة إنكار أثارها وثمراتها إنكار في الحقيقة لجهود الإنسانية طوال قرون عديدة." (3)

(1)- المرجع السابق، ص20

(2)- حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 1993 م، ص28

(3)- المرجع نفسه، ص59

وقد أعتبر زكي نجيب محمود أن النهضة هي أن تُعاد صياغة القيم ، بل واستبدالها بقيم جديدة ، عندما تصبح القيم القديمة غير مجدية وغير متوافقة مع المواقف الجديدة " وأن إزاحة القيم القديمة من صدور العامة، مهمة ليست بالهينة ، ولذلك يجب أن يقوم بها المثقفون ، وهي ما تسمى مرحلة التنوير "(1) "وكَلَّمَا زادت القاعدة التي تقوم عليها تلك القيم الجديدة ، وكلما تجاوزت حدودها الإقليمية كلما زادت الأمة رُقياً ، فإننا نعني ثقافة أمة ما قد تطورت على فترة معينة من الزَّمن إلى الأعلى أو إلى الأمام ، فأما التطور إلى أعلى فمعناه أن يرتفع الهرم الثقافي على قاعدة أعرض وإلى قمة أعلى، والقاعدة الأعرض هي محو الأمية لأكبر عدد ، والقمة الأعلى بلوغ رسالتنا الثقافية وراء حدودنا ، وأما التطور إلى الأمام فيُقاس بمدى لحاقنا بركب الحضارة العصرية في علومها ، وفنونها التي تعد معارضتها توقف."(2) ولا شكَّ أن هذه الدعوة من أبرز سمات هذا التيار حيث يجمع زُواده على أن النهضة إنما تتِم من خلال تبني النموذج الغربي . وقد بلغ الافتتان بالغرب حدَّ التطرف عند زكي نجيب محمود في مرحلة من مراحل فكره بالشكل الذي جعله يقول: " فإذا أردنا سياسة أو تعليماً أو إصلاحاً للأسرة أو المجتمع فأى طريق نختار ؟ الجواب عندي واحد واضح ولا تردد فيه ولا غموض وهو الجواب الذي أجابت به تركيا صريحة جريئة مخلصه؛ الجواب الواحد الواضح هو أن نندمج في الغرب اندماجاً في تفكيرنا وآدابنا وعاداتنا ووجهة النظر إلى الدنيا . إنني في ساعات حلمي أحلم لبلادي باليوم الذي اشتتهي ، بأن أصورها لنفسي وقد كتبنا من اليسار إلى اليمين كما يكتبون وارتدينا من الثياب ما يرتدون ، وأكلنا كما يأكلون ، ونظرنا إلى الدنيا بمثل ما ينظرون."(3)

وما يمكن قوله بشكل عام عن هذا التيار، هو أنه تيار نخبوي ، منعزل عن الجماهير ، لم يفلح في تجاوز مناقشات الصالونات الفكرية ، ولم يستطع أن يتحول إلى حركات فاعلة

(1)- زكي نجيب محمود ، هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، ط2 ، القاهرة ، 1982 م ، ص99

(2)- زكي نجيب محمود ، في فلسفة النقد ، دار الشروق ، ط1 ، القاهرة 1979 م ، ص ص 244-245

(3)- زكي نجيب محمود ، شروق من الغرب ، دار الشروق ، ط2 ، القاهرة 1984 م ، ص218

ومؤثرة في الحياة الاجتماعية والسياسية، لقد انعزل التيار العلمي العلماني أيضا عن تاريخ الأمة وتراثها وثقافتها وماضيها وأصبح كالزعر بلا جذور؛ فكانت نظرتة إلى الحداثة نظرة تغريبية تقتصر إلى مقومات الإنجاز والتحقق في الواقع.

المطلب 4: الوعي الحداثي العربي بين محاولة التحقق وعوامل الإخفاق

يرتبط السجال الأيديولوجي بين التيارات الفكرية العربية على أساس الوعي بالحداثة الغربية وبإمكان تحويل الحداثة إلى نموذج في عملية الانتقال الحضاري، فترى تيارات فكرية أن الأيديولوجية الحداثية إذا ما تم تبنيها ستدخلنا إلى الأزمنة الحديثة، في حين ترى تيارات فكرية أخرى، أن النموذج الحداثي الغربي يقوض الذات الحضارية العربية، ويسهم في تقهقرنا وتخلفنا، و"الخطاب العربي الحديث والمعاصر هو في الحقيقة سجل مستمر بين اتجاهات لا تختلف في آفاقها الأيديولوجية وحسب، بل أيضا- ولربما كان هذا هو السبب في ذلك- تختلف في أطرها المرجعية، وبكيفية عامة في النموذج الأيديولوجي الذي تستوحيه أو تستند إليه"(1)

ويعدُّ نمط الوعي بالحداثة الغربية أحد المعايير التي تصنف على أساسها تيارات الفكر العربي، وتنقسم إلى "مواقف عصرانية تدعو إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، ومواقف سلفية تدعو إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحراف والانحطاط، ومواقف انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا"(2) ونعتقد أن هذه المواقف الفكرية الثلاثة من الحداثة، لا يزال الفكر العربي المعاصر يخبر بها.

(1)- محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1995 م، ص 25.

(2)- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 2، 1990 م، ص 15، 16.

انبهر الفكر النهضوي العربي بصورة أوربا وحلم باستحضار روحها إلى الوطن العربي
ومع أن الانبهار بالغرب كان في اتجاهات متعددة ورؤى مختلفة ؛ فإنه يمكن التمييز بينهما
خاصة من ناحية اختلاف المنظور .لقد أحتضن عصر النهضة بين ضفتيه المشاريع
الإصلاحية والليبرالية فضلا عن الفكر الماركسي والفكر العلماني .لقد أعجب الفكر
النهضوي بالصيغة الأوروبية للحدثة وراح يسعى للأخذ بها في سياق معقد وبالغ الاضطراب
يتحرر من السيطرة العثمانية ويواجه الاستعمار الأوروبي ويحلم بقومية عربية فاعلة،وفي
سبيل هذا الهدف وضع الفكر العربي جملة من المقولات ؛فخلف الخطاب الإصلاحي
الأخلاقي في لغته البسيطة كانت تقبع مفاهيم فكرية أساسية مثل :وحدة العقل الإنساني
وتساوي الشعوب في حظوظها من التفكير والمحاكمة ،ووحدة الحضارة الإنسانية القاضية بأن
الشعوب كلها جديرة بالحرية والاستقلال والعدالة والمساواة والتمتع بالمعرفة والحياة ...وفي
تيارات أخرى نجد علاقات مباشرة وواضحة بين رواد الفكر النهضوي ومراجع فكرية أوروبية
كعلاقة الطهطاوي بمونتسكيو وعلاقة طه حسين بديكارت ، وشبلي شميل بداروين ،وفرغ
أنطون بالفكر الاشتراكي...

ومهما يكن في الأمر فإن مقارنة تعامل الفكر النهضوي مع مراجعه الفكرية الأوروبية
بالتيارات الفكرية اللاحقة يكشف عن اضطراب الفكر العربي في محاكاته للفكر الغربي ابتداء
من استلهام مبادئ الثورة الفرنسية وصولا إلى محاولة تحويلها إلى أدوات منهجية يعالج بها
القضايا الاجتماعية التي تقف في وجه تحقيق النهضة.

كانت إذن هناك ثلاثة اختيارات مطروحة على الفكر العربي الحديث وكلها من
أنصار النهضة التيار الإصلاحي الذي يعتقد أنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم يتغير فهمنا
للدين أولا،والتيار الليبرالي الذي يرى أنه لا يتغير شيء في الواقع إن لم نبن الدولة الحديثة
أولا ،فالدولة عماد التحديث،ثم التيار العلمي العلماني الذي يعتبر أنه لا يتغير شيء في
الواقع إن لم نغير فهمنا للطبيعة ونبدأ بالعلم أولا. وتجدر الإشارة إلى أن هذه التيارات الثلاثة

لم تكن متخاصمة فيما بينها بل كانت في حوار مستمر لم يستبعد احدها الآخر بل أسهمت جميعا في صنع فجر النهضة العربية. فمثلا كان الأفغاني الإصلاحى يقف ضد نظرية التطور ولكنه كان صديقا لشبلى شميل المدافع عنها. وكان محمد عبده صديقا لفرح أنطون العلماني ودخلا معا في حوار عن 'الإسلام والنصرانية بين العلم والمدنية'

إن الفكر الحدائى والثقافة التنويرية في الوطن العربى يعيشان أزمة مخاطب إضافة إلى أزمة الخطاب نفسه. ولعل أول مهمة من مهام التنوير العربى الآن هي بناء المخاطب نفسه عبر آليات مضادة للاستبداد انطلاقا من الخصوصيات في التقائها مع القيم الإنسانية الكونية، أي إشاعة فهم مغاير للدين وتحديث العلاقات الاجتماعية والارتقاء بالذوق العام. ومن الواضح أن بناء مخاطب قابل لاستيعاب خطاب التنوير هو في حد ذاته عمل تنويرى بامتياز (1)

ومازال الفكر العربى النهضوى والحدائى يواجه محنة تتجلى في السعى لفرض الرقابة عليه، وممارسة القمع الفكرى والجسدى ضده، بهدف تحجيمه وتعطيل إمكانية تطوره خارج سياق الفكر الدينى الأصولى. ومن ابرز مظاهر هذا القمع منعه من إخضاع التراث السائد للقراءة النقدية، في الوقت الذى يجتاح التراث العربى الإسلامى الحياة العربية ويضع المواطن في قلب القرون الماضية. وتلعب المؤسسة الدينية دورا مهما في إعاقة الحدائى في العالم العربى، وتعاونها في ذلك السلطات السياسية الحاكمة ومعها البنى التقليدية. وتتصب هذه المؤسسة نفسها مراقبا على حرية الفكر والعقل وتحدد المسموح به وغير المسموح التفكير فيه. وتحارب الإنتاج الفكرى الهادف إلى تكريس العقلانية في قراءة معضلات المجتمعات العربية وتصدر الفتاوى في مصادرة الكتب ومنع التعرض إلى قضايا محددة. ولا تتورع في إصدار فتاوى التحريم والتكفير والهرطقة بما يضع حياة المفكر والكاتب تحت رحمة قوى التطرف والتخلف. ولذا يصعب مواجهة التخلف العربى من دون تقليص دور المؤسسة

(1) - برهان غليون اغتيال العقل، المؤسسة الوطنية للدراسة والنشر، بيروت، ط 6، 1992م، ص222

الدينية في الحياة العامة، والحد من تواطؤ السلطة السياسية معها في تكريس هيمنتها، وهو أمر كان في صميم المعركة الأوروبية في سبيل التنوير والحداثة. ويسجل انبعاث الأصوليات بعنفها وتطرفها واستخدامها الدين في السياسة، وتبسيط تفسيرها الأحادي الجانب له بما يخدم أهدافها، أهم هزيمة في العقود الأخيرة لمشروع مقارنة العالم العربي للحداثة، وتمثل هذه الأصوليات العدو الأشد للحداثة بمعناها الفكري والعقلاني والثقافي والفلسفي⁽¹⁾

ويتكشف تطرف السلطة السياسية المسيطرة في العالم العربي في المجالات جميعها مخترقا السياسة والاقتصاد والثقافة والتعليم وحتى تشكيل العادات في الحياة اليومية. ففي المجال السياسي، نقف على دولة السلطة، لا سلطة الدولة، التي تحتكر القرار السياسي كله رامية بالمجتمع إلى تخوم الصمت والإلغاء، غير أنها وهي تقصي المجتمع عن الشأن السياسي تقوم لزاما، بخلقه من جديد لترى فيه عدوا شاملا، ينبغي حصاره وتجب مراقبته. وإذا كانت دولة السلطة تضع في داخلها كل شيء ولا تترك للمجتمع أي شيء فإن كل فعل مؤسستاتي يصبح شكليا لا أكثر، ففتحول الصحف المتعددة في غياب الحوار المجتمعي إلى صحيفة واحدة، والأحزاب المتعددة إلى حزب واحد له أكثر من واجهة، والمؤسسات النقابية تصبح مؤسسات شكلية تلبي حاجات دولة السلطة، ولا تلبي من حاجات المجتمع شيئا. وفي سياق كهذا، فإن الأحزاب السياسية والنقابات كما الانتخابات لا تعبر عن حاجات المجتمع بل تحيل كلها على السلطة المركزية؛ التي تترجم حاجات المجتمع بالخطابات والشعارات الوهمية⁽²⁾. وعلى هذا تكون المعضلة الأولى لفشل مشاريع النهضة، والثورة والحداثة هو غياب عنصر أساسي لا يقوم أي مشروع إلا به، وهو الدولة الوطنية الحديثة

(1) - خالد غزال، المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركبة، بيروت، دار الطليعة، ط1، 2009، م، ص، ص 79. 80

(2) - فيصل دراج، الحداثة المتقهقرة، طه حسين وأدونيس، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية، رام الله، 2005، م، ص 240،

فكل فكر نهضوي أو حدائبي مهما علا شأنه واكتملت عقلانيته ،يبقى فكرا طوباويا ما لم يتحقق من خلال مشروع الدولة الوطنية.

وفي المقابل تحتاج الدولة الوطنية لكي تقوم إلى فكر حدائبي تحوله الدولة إلى واقع مادي لكن انعدام الطابع الوطني للدولة وعجزها عن الاستجابة للحاجات والمطالب الاجتماعية الوطنية يشكل أهم الأسباب الأساسية لضعفها الأخلاقي والسياسي ؛وكتعويض لحالة الضعف تلجأ الدولة إلى تطوير القوة العسكرية المسلحة وتوظيفها في اللعبة السياسية وتحويل الجيوش إلى ميلشيات حكومية ،فالدولة تستخدم الجيوش والقوة العسكرية كقوة إستراتيجية واحتياطية لبقاء النظام وضمان الحد الأدنى من الاستقرار والاستمرارية كتعويض عن افتقارها للشرعية الاجتماعية.ذلك أن " عقلية الاستقلال في الأنظمة العربية ما تزال مرتبطة في أذهانهم بفكرة تقوية الجيوش وتسليحها في حين أن اغلب جيوش البلاد العربية - ماعدا تلك التي تكونت في ظروف المعارك التحريرية - هي عبارة عن امتداد لجهاز الإدارة المثقل بالموظفين... والدور الذي يلعبه الجيش في القطر العربي هو المحافظة على التناقضات الاجتماعية القائمة"⁽¹⁾.

ومن هنا كان مصير الدولة وتقدمها يتوقف على بنية السلطة وتحولها من سلطة قائمة على الاستبداد والتعسف إلى سلطة مستمدة من التكليف والمسؤولية الجماعية الواعية⁽²⁾ ،ولا يمكن فهم طبيعة المشاكل التي تعانيها الدولة وعمقها من دون فهم وتحليل القوى الاجتماعية الممسكة بزمام السلطة وطبيعة النظام السياسي المتولد عنها .

(1) - عبد الله شريط ،الأعمال الكاملة ،ج1 ،منشورات السهل ،الجزائر ،دط ،2009م ، ص240

(2) -برهان غليون ،المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3 ،بيروت،2003م ،ص125

خلاصة

وختاماً لهذا الفصل يمكن أن نخلص إلى بعض النتائج :

- أن الحداثة في حالة تعارض دائم مع ما هو قديم ، وبالتالي فإن ما هو حديث يتعارض من حيث المبدأ مع ما هو تقليدي وموروث . لقد كانت الحداثة دوماً تهدف إلى التجديد والتغيير لاسيما في المعرفة فارتبطت ارتباطاً وثيقاً بالعقلانية . حيث استطاع الإنسان من خلال استخدام العقل في مجال العلم أن يتحرر من قوى الطبيعة ، وأن يتخلص من الحتميات ومع ذلك فإن الحداثة أوقعت الإنسانية في كثير من الأزمات ولم تستطع تحقيق كل الأهداف التي رسمتها مما أدى إلى تأزم المشروع الحضاري الغربي .

- أن التحدي الأول والأكبر الذي يواجهه الواقع العربي في هذا العصر ، هو تجاوز هوة التخلف بينه وبين البلدان المتقدمة . ولا يمكن تجاوز هذه الهوة إلا عن طريق مشروع حضاري شامل محدد الأهداف والغايات ، مشروع يعمل على إحداث تغيير حضاري شامل لجميع أبنية المجتمع وأدواره ، ولمختلف الجوانب المادية والإنسانية فيه .

- أن مفهوم النهضة من ناحية اصطلاحية لم يعبر عما هو كائن ، بل عبر عما سيكون لأنه ليس هناك نهضة عربية ، بل هي يقظة فقط ، فقد استيقظ العرب من سباتهم على دوي مدافع نابليون ، فحاول كل منهم وهو في مكان نومه تحديد مكان التصدع الحضاري ، فمن كان متجهاً إلى السقف ظن أن السقف تصدع ، وكذلك حال من كان ينظر إلى اليمين أو إلى اليسار ، مما أدخلهم في جدل البحث عن سبل النهضة وهو جدل مازال إلى الآن ، ومن المفارقات أن يصل الخلاف حول أسباب التخلف وسبل النهوض ، إلى حد أن يتحدث كل فريق بشكل مختلف عن الفريق الآخر ، بل يرى أن ما يدعوا إليه الآخر هو سبب التخلف ولا سبيل إلى النهضة إلا برفضه .

- على الرغم من تعدد التيارات، ومن الرؤى المختلفة داخل التيار الواحد فإننا نستطيع أن نقول أن هذه التيارات تتفق علي الأسس النهضوية التالية:

أ - السعي إلي تغيير الأوضاع التي كان عليها المجتمع العربي الإسلامي، وتحقيق التمدن وقد شاهدوا معالمه عن كثب بعد الاتصال بالحضارة الأوروبية ،

ب . مقاومة نظام الحكم المطلق، والمطالبة باحترام الحريات من خلال ارساء دعائم الدولة الوطنية

ج . ضرورة التجديد الديني والفكري.

د . ضرورة التوفيق بين الشريعة والاقْتباس من الحضارة الغربية، وهنا تمت محاولة الإفادة من الجوانب المضيئة في التراث العربي الإسلامي ، وهكذا برزت مسألة التوفيق بين الحداثة والإسلام، ودشّنوا بذلك مقولة الثنائيات في الفكر العربي المعاصر: التقدم والتأخر، النقل والعقل، الأصالة والمعاصرة، التجديد والتراث الأنا والآخر، وغيرها من الثنائيات التي مازال يشكو من عبئها الفكر الحداثي العربي حتى اليوم.

الفصل الثاني: عبد الله شريط السياقات التاريخية والمسار الفكري

تمهيد	
المبحث الأول	السياق التاريخي والفكري الذي تأطر به شريط
المطلب 1	العرب وعلاقتهم بالعصر
المطلب 2	الاستعمار الفرنسي للجزائر ونتائجه
المطلب 3	المقاومة الشعبية والثقافية للاستعمار الفرنسي
المبحث الثاني	مسار عبد الله شريط وتكوينه الفكري.
المطلب 1	حياته وأهم محطاتها
المطلب 2	مساره الفكري ومنهجه
المطلب 3	عبد الله شريط مثقف متعدد المواهب
خلاصة	

الفصل الثاني : عبد الله شريط : السياقات التاريخية ، والمسار الفكري

تمهيد:

عاش المفكر عبد الله شريط مرحلتين من أبرز مراحل التاريخ الجزائري المعاصر مرحلة الاحتلال الفرنسي البغيض وما واكبه من نضال ثوري، ومجهودات وطنية للخلاص منه ، ومرحلة بناء الجزائر المستقلة ، وما ساقها من مجهودات للتحرر من التبعية وبناء الدولة الحديثة. وتأتي هاتان المرحلتان في سياق مرحلة تاريخية أعمق ، مرحلة حبلت بالمتغيرات والأحداث الحاسمة سواء على المستوى العربي الإسلامي أو على المستوى الوطني منذ القرن التاسع عشر .ولعل أبرزها، تَكشَّف حالة التخلف والتأخر الحضاري؛ الذي يعانیه العالم العربي وتلقَّى صدمة الحداثة بعد دخول نابليون إلى مصر؛ مما دفع بالعرب إلى محاولة النهضة وإيقاظ الذات فبرزت بعض المشاريع التحديثية لكن سرعان ما أجهضها المدُّ الاستعماري؛ الذي جثم على العالم العربي مما حول اهتمام المشاريع النهضوية إلى البحث في سبل المقاومة والتحرر من الاستعمار .وما كاد العام العربي يحقق حلم الاستقلال حتى وجد نفسه مفكِّكا إلى أقطار متهاككة يتوسطها الكيان الإسرائيلي المحتل .

في خضم هذه الأوضاع كانت الجزائر ؛ قد ابتليت بأبغض أنواع الاستعمار الاستيطاني الفرنسي وعمد الجزائريون إلى مقاومته بالسلاح على مدار عقود ، ثم نشأت الحركة الوطنية لتقود مقاومة ونضالا سياسيا طويلا كانت نتيجته قيام الثورة التحريرية الكبرى التي حققت مطلب الحرية والاستقلال.

في ظل هذه الأحداث كان مصير الوطن وقضايا العالم العربي والإسلامي هاجسا ملازما لعبد الله شريط منذ نشأته وانخرطه في الحركة الثقافية والإعلامية والنضالية . رافقه هذا الهاجس في جميع محطات حياته إلى أن تتيح عن الدنيا في التاسع من جويلية 2010م تاركا إرثا ثقافيا زاخرا.

المبحث الأول: السياق التاريخي والفكري الذي تأطر به شريط

المطلب 1 : العرب وعلاقتهم بالعصر

لم يدخل العرب في علاقتهم مع العصر من باب التطور الداخلي فقد ظلوا لقرون يُعْطُونَ في سبات حضاري عميق ،حتى جاءت مدافع نابليون فأيقظتهم وفرضت عليهم السؤال النهضوي؛ بعد أن استشعروا أزمة حاضرهم ، وأدركوا عجزهم عن مواجهة المتغيرات الحديثة للعالم الغربي وتأثيراتها في واقعهم الداخلي . ومن بين أهم نتائج الاصطدام التاريخي بين الإمبريالية الغربية وبلاد العروبة والإسلام "حصول وعي بالفارق الحضاري بين الذات، دار الإسلام الممزقة (لم يكن مفهوم العالم العربي قد تبلور بعد)، وبين الآخر أوروبا القوية والمتقدمة والمستعمرة"⁽¹⁾ فلم ينبثق سؤال العرب النهضوي من داخلهم بل فرض عليهم من الخارج ، إذ أن " النهضة العربية لم تأت من الطريق الصحيح، بل حاولت أن تتمثل تجربة الغرب في النهضة"⁽²⁾

1-1 حالة النهضة

إننا نعود إلى النهضة العربية بكل معطياتها وإخفاقاتها لأنها أصبحت جزءا من تاريخنا المعاصر ، وأيضا بسبب كونها تجربة تاريخية لازلنا نعيش إشكالاتها . بدأت النهضة العربية الأولى في النصف الثاني من القرن الثامن عشر ، وكانت نهضة عامة شملت الميادين الدينية والسياسية والاجتماعية والثقافية ؛في الميدان الديني ظهرت دعوات سلفية وأخرى تجديدية .في الميدان السياسي شملت الجيش والإدارة والبنية التحتية والحياة السياسية ، ثم جاءت إصلاحات محمد علي في مصر ،التي شملت مختلف الميادين حتى

(1) - مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، كمال عبد اللطيف، دار الطليعة، بيروت ط 1، 1992م، ص18

(2) - فؤاد إبراهيم ، إشكالية الإطار المرجعي في الفكر العربي المعاصر، مجلة الكلمة ،بيروت: منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث، ع7، 1995 م، ص72.

مطلع القرن التاسع عشر ، ثم إصلاحات خير الدين التونسي حتى سقوط تونس تحت الاحتلال 1881م.

وعلى المستوى الفكري أعجب النهضويون العرب بالتجربة السياسية الأوروبية ، وبالفكر الليبرالي الغربي ، وتبنوه بنهج التوفيقية في الجمع بين الأصالة بكل حضورها التاريخي والمعاصرة بكل عنفوانها الحاضر . أما على المستوى الاجتماعي فتيقنوا من تخلف مجتمعاتهم وبحثوا عن الأسباب .

كانت الإجابة الثقافية لرواد الحركة النهضوية موزعة بين الوفاء للموروث الثقافي العربي الإسلامي وبين الانخراط في المشروع الثقافي الغربي كما ارتبط هذا التفكير بمحاولة تأسيس الدولة الحديثة دون الخروج من المفهوم التقليدي للحكم . وهكذا لم يكن تحرك العرب سوى استجابة شرطية لبؤس الذات في تعاملها مع الآخر .

يعد القرن التاسع عشر من القرون ذات الأحداث الفاصلة في تاريخ العالم الحديث والمعاصر لما وقع فيه من تطورات وإنجازات وتحولات ، كان لها أبعاد الأثر في تكوين الأسس الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفلسفية ؛ التي قامت عليها حضارة القرن العشرين . ولذلك يعيش العرب اليوم مشكلات وتحديات ؛ حددت معالمها الاجتماعية والاقتصادية والثقافية في القرن التاسع عشر ؛ فهو بالنسبة لهم عصر نهضة فكرية ، بينما القرن العشرون عصر تحرير الأرض .

كانت الدول الأوروبية قبل هذا التاريخ قد عاشت واقعا جديدا بمؤهلات فكرية أساسها التحول العميق في الوعي ، تجاه الدين ، ونشأت حركة ثقافية عقلانية ؛ بُني فيها التعليم على أسس حديثة ، وقيم تربوية فاعلة ومؤثرة في الحياة اليومية ، هذه الحركة الثقافية كان قوامها الشك كقيمة منهجية ومعرفية ، والثقة بالعلم وإنجازاته ، مما مكنها من تجاوز عتبة العصور القديمة ، وخلق تغييرات أساسية في علاقات الجماعات البشرية ، وظهور تنظيمات حديثة للمجتمع ، ورؤية جديدة للتاريخ وإرساء نموذج مختلف يثق في المستقبل والتقدم .

كل هذه المستجدات وغيرها كان العرب في غفلة عنها إلى أن جاء موعد اللقاء مع حملة نابليون بونابرت ابن عصر الأنوار على مصر سنة 1798م، وكان لابد لنخبة علماء الدين والمثقفين التي عاينت هذا التفاوت أن تطرح تساؤلات لفهم واستيعاب الصدمة تساؤلات لم تكن تطرح على الفكر الإسلامي من قبل ، حول طبيعة التأخر الاجتماعي والركود الفكري والاقتصادي... وغيرها من التساؤلات . لكن هذه النخب كانت تجهل سياق التاريخ، ولا تمتلك القدرة النظرية لمجابهة القضايا والتساؤلات الجديدة؛ التي فرضها الغزو، فكان لابد للنهضة العربية أن توقد فتيلها بشرارة الحضارة الغربية الغازية حتى تستجمع قواها، وتتخلص من ارتدادات الصدمة الحضارية ذلك أن النهضة العربية كانت "منذ البداية وليدة الصدمة مع قوة خارجية مهددة، قوة الغرب وتوسعه الاستعماري"⁽¹⁾

هكذا ارتبطت النهضة لدى العرب والمسلمين بصدمة التفوق الأوروبي فهو من أيقظ الوعي والشعور بالواقع الذي كان غائبا عن الإدراك، واقع التقدم والتمدن والقوة. مما دفعهم إلى التفكير في شروط الإقلاع أملا في تدارك الزمن الضائع والتأسيس لمطلب الحداثة.

في هذا السياق التاريخي المعقد أدرك رواد النهضة -ممن كان فكرهم الديني يتأسس على مبادئ عقلانية - أهمية الحوار مع العصر وعلومه المتطورة ، والرغبة في الاستفادة من منجزاته لتحقيق حلم النهضة ، فناضلوا من أجل الإصلاح ، حاملين لواء التحديث في فهم الإسلام كمنطلق للتقدم ، محاولين تنقيته من الشوائب الدخيلة عليه، وإعطائه نفسا جديدا بالعودة إلى الأصالة لهدم الحاضر المنحرف ، وبناء المستقبل على أساس من العقلانية والحرية.

لقد كان نموذج الطهطاوي والأفغاني والكواكبي وعنده يقوم على التوسط الذي يجمع الأطراف المتضادة في صيغ توفيقية . وبقي الإسلام الممثل الأساس للحقل العام الذي تحركوا فيه، بطرق متفاوتة لبلورة الدعوة النهضوية.

(1) - محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 1989م، ص26

لم يتقبل الطهطاوي الدستور إلا بسند من تراث الماضي وبتطابق العقل والنقل. وعمد الأفغاني للتوظيف السياسي للدين لمناهضة الغرب مستعبدا الإعداد الثقافي والاجتماعي والفكري .

وهكذا يكون قد ابتعد بمشروعه الاستنهادي عن النهضة بمفهومها التجديدي الشامل وجنّد نفسه لحمل المسلمين على النهوض ضد المستعمر وضد الحكام الذين يهادنونه، في غياب أي مشروع سياسي بديل . كان يرفض فصل الدين عن السياسة ؛ لأن أنجع السبل لتعبئة الشعوب هي توظيف الدين في السياسة . ولاعتقاده بقوة الرابطة الدينية فقد رفض فكرة القومية والوطنية. أما محمد عبده، رائد السلفية الحديثة ؛ فقد أخذ بعض الأفكار من الفلسفة العقلية وتبين له؛ أن لمّ شمل المسلمين لا يكون إلا عن طريق التربية والتهديب، فنهج أسلوب توظيف السياسة لأجل الدين لاقتناعه بأن طريق النهضة يجب أن يبدأ من الإصلاح التدريجي العام، ويشمل التعليم واللغة والعقيدة والسياسة، وأن إصلاح الدين يعني إصلاح مؤسساته كالأزهر والأوقاف ونظم التربية.

ومجمل القول أن هذه المواقف اتسمت " بالتناقض الوجداني :الإعجاب والكراهية في نفس الوقت الإعجاب بالغرب ؛ بعلومه وصناعاته وأفكاره التحررية والدعوة إلى اقتفاء آثاره والأخذ بأسباب تقدمه ،والكراهية للغرب نفسه الغازي التوسعي الاستعماري ،والدعوة إلى مقاومة نفوذه والتحرر من هيمنته"⁽¹⁾

2-1 حالة الثورة

زخرت السنوات التي أعقبت الحرب العالمية الثانية بالعديد من الأحداث وتصاعدت القومية في الحقبة الممتدة بين 1945-1970م، واشتدّت الدعوة إلى الوحدة العربية مع قيام الجامعة العربية والمنظمات التابعة لها ، في ظل التجزئة التي فرضها الغرب قبل الاستقلال وبعده. وتطور الفكر القومي متأثرا بالفكر الاشتراكي ؛وهذه مرحلة مفصلية ذات أهمية بالغة في تاريخ الأمة وتطور مسيرتها النهضوية ونضالها المشترك، ضد الاستعمار الغربي ، لكنها

(1) -المرجع السابق، ص 130

لم تقف لتلتقط أنفاسها ، حتى كان الكيان الصهيوني يحتل موقع القلب منها ، وصارت القضية الفلسطينية محلّ الاهتمام الأول حيث بات واضحا أن أي ضربة توجه ضد أي بلد أو شعب عربي ، تصيب العالم العربي القومي بمجمله ، وتجلّى ثقل هذا الموروث التاريخي أيضا في الدعم ؛ الذي قُدِّم للمقاومة في حرب التحرير الجزائرية.

هكذا أصبحت الوحدة القومية ثمرة لتاريخ النهضة ، وتساعد المد القومي ، في خضم التغييرات التي أدخلتها ثورة 1952م على الهياكل الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في مصر لصالح الطبقات الوسطى، بفعل تصاعد حركات التحرر في عموم الساحة العربية، وترسيخ الهوية العربية والقومية لمصر، وخلق التجمعات الاقتصادية الكبرى ومواجهة التحديات ومخلفات الحروب الاستعمارية والصراعات العقائدية، وقيام جامعة الدول العربية، كمنظمة إقليمية تهدف لتحقيق السلم والأمن الدوليين، وتشجيع التعاون بجميع أشكاله بين الأقطار العربية.⁽¹⁾

دخلت الأمة العربية أولى تجاربها الوحدوية بقيام الجمهورية العربية المتحدة، لتتطلق محاولات البناء الاقتصادي ؛ المتمحور حول التأميم والقطاع المنتج الرامي للاستقلال بمعنى تحرير الأمة العربية تحريرا كاملا من النفوذ الأجنبي بشتى أشكاله ، باتجاه تحقيق الوحدة والتكامل ، كوسيلة لتحقيق الاستقلال السياسي ، وتحقيق التنمية الاقتصادية وتحديث المجتمع ، وبناء دولة عصرية وأحداث مؤسسات جديدة تركز على الإرادة الشعبية مستخدمة من أجل ذلك أساليب العلم والعقلانية والتقنية ، بعدما عاشت تحت الاحتلال متخلفة عن مكتسبات العصر الحديث .

وتولّد لدى نخبة هذا المشروع؛ الرّضا بما حقّقه الدولة من تحرير الوطن ، فلا أحد ينكر ما قدمته مصر من دعم لحركات التحرر الوطني ؛حيث ساندت الحركات الوطنية

(1)- مطيع المختار، عزلة مصر ومسؤولية الدول العربية" مجلة الوحدة عدد مزدوج 36/35 السنة 1987م، المجلس القومي للثقافة العربية، ص31

والتقدمية ضد المناورات الإمبريالية، ودعمت حركات المقاومة ؛ بالمال والسلاح والقرار السياسي في الوطن العربي (الثورة الجزائرية ،المقاومة وجيش التحرير في المغرب ، الثورة في اليمن) ؛ حيث كانت القاهرة المركز الذي تعمل فيه مختلف التنظيمات الثورية المناضلة ضد الاستعمار، وتحديث المؤسسات وتحسين علاقتها بالمنظومة الاشتراكية، وتعزيز العلاقات ببلدان العالم الثالث ، ومباشرة التنمية الاجتماعية والاقتصادية.

أمام هذه الانجازات وضعت أوروبا في حساباتها الإستراتيجية أن ثمة إمكانية بدأت تتوفر لنهوض مرتقب في المنطقة العربية ،نهوض قد يهدد مصالحهم ولا بد من مواجهته .فكان ثمن هذه الخطوات النهضوية ، العدوان الثلاثي على مصر بعد إعلان جمال عبد الناصر تأميم قناة السويس سنة 1956م.شاركت في هذا العدوان بريطانيا وفرنسا وإسرائيل فعلى الصعيد البريطاني كان الهدف التخلص من عبد الناصر الذي هدد النفوذ البريطاني بتحقيق الجلاء ،وتحالفه مع السوفيت، وأمّم القناة التي تمر منها المصالح البريطانية، وعلى الصعيد الفرنسي كانت فرصة للانتقام من عبد الناصر الذي ساند ثورة الجزائر، وأمّم القناة التي كانت تحت إدارة فرنسية، في حين وجدت إسرائيل فرصتها لفك الخناق المحكم على سفنها في قناة السويس وخليج العقبة، وتدمير القوات المصرية في سيناء التي كانت تشكل تهديداً صريحاً لها.

1-3 حالة الأزمة

لقد كان أمل الفكرة القومية هو تحرير فلسطين وإنجاز الوحدة القومية والاستقلال الاقتصادي، والتحرر من التبعية المالية والتكنولوجية ودخول عالم الإنتاج والتوزيع الاشتراكي ووضع حد للتدخل الامبريالي في الحياة السياسية ،والاقتصادية والاجتماعية والثقافية .لكن هذه الأحلام كلها تبخرت في الفضاء بعد هزيمة 1967م ،تلك الهزيمة كانت دليلاً على عجز أنظمة الحكم الثورية اليسارية ذات التوجه الوحدوي القومي .

وهكذا انتقل الحلم العربي من الوحدة المنشودة إلى الاكتفاء بالتضامن العربي ،ومن التحرر الوطني إلى الصراع العربي الإسرائيلي ، ومقابل الدولة الوطنية الحديثة طرحت الدولة الدينية ،ومقابل التقدم والتطور والحداثة طرحت الأصالة والعودة إلى الجذور. وباختصار كانت النكسة تعبيراً صارخاً عن سقوط التجربة الاجتماعية ، وتدهور الفكر العربي المعاصر وتحولت أطروحة النهضة العربية من التنظير لخطاب الثورة إلى التنظير لخطاب الأزمة فبعد التطورات العربية الأخيرة المتمثلة بسلسلة الانهيارات أمام إسرائيل وأمريكا ، لم يعد بوسع أحد أن ينكر أن الأمة العربية تتخبط في هزيمة شاملة مطبقة وأن محاولة النهضة العربية قد اندحرت وصُفِّيت ."⁽¹⁾

بلغت أزمة الوجود العربي ذروتها ؛مع بداية نقطة المساءلة والمراجعة لكل ما كان ثابتاً ومتفقاً عليه سياسياً ، واجتماعياً ، وثقافياً ، وفكرياً ؛ وكان لهذا الوضع تجليات على واقع مجتمعات العالم العربي كافة ؛ حيث تمّ التراجع عن كل المنجزات التي تحققت في التاريخ العربي ؛ الذي لم يكن يعبر عن معطيات الواقع ؛ بقدر ما كان يعبر عن واقع انفعالي عاشه العرب على مستوى الوجدان لا على مستوى العقل ليتحول من خطاب نهضة، إلى خطاب ثورة إلى خطاب أزمة ، ومن البحث في كيفية النهوض وآلياته إلى تحليل أسباب الأزمة بهدف الخروج من الهزيمة. وعلى صعيد الواقع أدى إلى " تفسخ الدولة القومية في وجه الاختيار الإسلامي"⁽²⁾. ونتيجة لذلك تولدت في العالم العربي؛ ناشئة من الشعب تصغي إلى خطاب الأصولية الدينية وتفشّت ظاهرة النقاب والحي ؛ معلنة انكسار المشروع العربي القومي ، وتأجيل المشروع النهضوي الحداثي إلى أجل غير مسمى .

(1) - ياسين الحافظ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة ، دار الطليعة ، ط1، بيروت 1979م، ص276

(2) - المرجع نفسه، ص 16

المطلب الثاني: الاستعمار الفرنسي للجزائر ونتائجه

1-1 طبيعة الاستعمار الفرنسي

تعرضت الجزائر ابتداء من ثلاثينيات القرن التاسع عشر ؛ إلى استعمار عسكري؛ استيطاني (1) عمل بكل ما يمتلك من وسائل طيلة قرن وثلث القرن ،على نحو خصائص الشعب الجزائري الثقافية والوطنية حتى يجعل من أرض الجزائر جزءا لا يتجزأ من فرنسا . لقد كان الاستعمار الفرنسي للجزائر تجربة خاصة، وأسلوبا مميزا في فرض الهيمنة الأوروبية فبغض النظر على أنه يقوم على الآلة العسكرية الغاشمة ؛ فإنه يستند إلى سياسة استيطانية تهدف إلى تغيير المعطيات البشرية والقيم الحضارية .

إن هذا الاستعمار من حيث منهجه وطرقه يُعد من أعنف وأخطر أنواع الاستعمار فهو "يعمل على قتل المعنويات وتخدير الإحساسات الروحية ، ويباشر وسائله بالحدق وكل أنواع الانتقام" (2) ، كما أنه يمثل نموذجا خاصا يظهر في تعامل قوة أوروبية مع كيان آخر يتناقض معه في التوجهات ، ويختلف عنه في القيم الحضارية ، مما يجعل المشروع الاستعماري في الجزائر بمثابة المخبر الأول لتطبيق أساليب وإجراءات هدفها إلغاء الوجود التاريخي وتحطيم البنية الاجتماعية (3)

انطلق التوسع الاستيطاني الذي كان توسعا عسكريا ، مثلما كان توسعا مدنيا من فكرة أن الأراضي غير الأوروبية تعد مناطق خالية من الحضارة وقد حرص الفرنسيون على الاستحواذ على أفضل الأراضي التي كانت للأهالي حيث ادعت فرنسا أن الجزائر من

(1) - الاستعمار العسكري الاستيطاني : هو أن تقوم دولة باحتلال ارض دولة أخرى بالقوة، وتعمل على تهجير أبناء البلد المحتل،ومن ثم توطين أفراد فيها من داخل البلاد المستعمرة، والاستيلاء على أراضيها من قبل المستوطنين بقوة دولتهم الاستعمارية...كما يحدث مع أهل فلسطين اليوم(احمد عطية، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط4، 1980م، ص74)

(2) - عبد القادر خليفي ، سياسة التنصير بالجزائر مجلة المصادر ، ع09، 2004 م ، ص145
(3) - المرجع نفسه ، ص145.

ممتلكات فرنسا وعلى هذا الأساس بدأ تدفق المعمرين بأعداد هائلة لاستيطان الجزائر والاستحواذ على أخصب أراضيها.

وفي هذا السياق يقول بيجو(1784.1849 م) Thomas Robert Bugeaud: "إن الجيش هو كل شيء في إفريقيا ، والسلطة الوحيدة الممكنة هي السلطة العسكرية، وتعتمد هذه السلطة على المعمرين ، وهم جنود ومزارعون في نفس الوقت ... كما تعتمد على الجيش الذي يكاد يتعادل في حالة الحرب والسلم"⁽¹⁾.

وصرح القائد العسكري مارتنبيري بلهجة لا تقل صرامة عن الأولى : "يمكن أن يستتب الهدوء ، وأن يدوم بعض الوقت باستنزاف الأهالي وإفقارهم .ولكن ذلك وحده لا يكفي ، بل لابد من إدخال عناصر جديدة من السكان وإخضاع الأهالي للوافدين الجدد، وبذلك يمكن تحقيق السيطرة الكاملة على المناطق المحتلة. وبعبارة مختصرة، فهذا يتحقق عن طريق الاستيطان"⁽²⁾

لقد تطلب المشروع الاستيطاني تهجير قوة بشرية من داخل فرنسا وكامل أوروبا إلى الجزائر، وإتاحة الفرصة لها في الحصول على امتيازات هذا البلد. لقد كان الاستيطان مشروعا أوروبيا أكثر منه مشروعا فرنسيا. حيث أصبح مُتشرِّدوا أوروبا ، وصعاليكها يتمتعون بحق المواطنة في الجزائر، فعمدت فرنسا إلى استقدام عدة أجناس كالأسبان واليهود والمالطيين ...، وعملت على أن تجعل من هذه الطوائف الأجنبية الأوروبية المختلفة ؛وحدة اجتماعية متجانسة ؛ توظفها لمواجهة الجزائريين.

(1) - نقلا عن مصطفى الأشرف، الجزائر(الأمة والمجتمع)تر،حنفي عيسى، دار القصة،دط،الجزائر 2007م،ص300

(2) - نقلا عن المرجع نفسه ،ص86

1-2 نتائج الاستعمار الفرنسي

خلف الاستعمار الفرنسي نتائج وخيمة انعكست على مختلف المستويات:

أولاً: على المستوى السياسي والاقتصادي

كثيراً ما يعرف الاستعمار بأنه قيام دولة بفرض حكمها ، أو سيطرتها السياسية ، أو الاقتصادية خارج حدودها ، على شعب دولة أجنبية وعلى غير رضا أهلها وتستهدف السيطرة الاقتصادية استغلال الإقليم وسكانه⁽¹⁾ ؛ ولذلك أول الممارسات القمعية التي يمارسها المستعمر في حق الشعوب هي سلب الإرادة السياسية بتحويل ساستها إلى خدام لمصالحه أو بتنصيب نفسه حاكماً سياسياً عليهم. وما فعله الاستعمار الفرنسي في الجزائر بوصفه استعمار استيطانيا ؛ أنه نزع مقاليد الحكم عن الشعب الجزائري ، ليجعله خاضعاً للحكم الفرنسي .

لقد كان من آثار هذه الهيمنة التامة على جميع مقدرات الشعب الجزائري ؛ أن أصبحت الجزائر خاضعة سياسياً، وإدارياً لفرنسا، وقد تدعّمت هذه الهيمنة بسلسلة من القوانين الجائرة ومنها على سبيل المثال قانون الأهالي الذي صدر سنة 1870م ، والذي بمقتضاه تكتسب السلطات الإدارية صلاحيات السلطة القضائية ، هذه الصلاحيات⁽²⁾ يمكن إجمالها في:

-سلطة الحاكم العام في توقيع العقوبات دون محاكمة من أجل الحفاظ على الأمن العام.
-الأخذ بمبدأ المسؤولية الجماعية ، فالفرد وحده لا يعينهم إذا ارتكب جريمة بل كل سكان المكان مسؤولون.

(1) - احمد عطية، القاموس السياسي، دار النهضة العربية، ط4، 1980م ،ص74
(2) - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900م-1930 م، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع ط3 ، 1983م ، الجزائر، ج2 ، ص 89

-سلطة المتصرفين الإداريين ورؤساء البلديات بحبس الأشخاص ومصادرة أملاكهم دون حكم قضائي.

أما على المستوى الاقتصادي فلا شك أن من أهم أهداف الاستعمار الاستيلاء على مقدرات الشعوب وثرواتها ومنذ أن وطئت أقدام المستعمر الفرنسي أرض الجزائر كان من أهم أهدافه إحلال المستوطن بدل الإنسان الجزائري، وقد استعمل لهذا الغرض كل وسائل القتل والإبادة، ولم ينج من سياسته القمعية أي أحد، بل توسعت لتشمل دون تمييز العزل من أطفال ونساء وشيوخ. وقد عبر عن هذه السياسة الإجرامية أحد الفرنسيين المشاركين في عمليات الإبادة فقال: "إن مسألة العرب قبرت نهائياً، ولم يبق لهم سوى الموت، أو الهجرة، أو قبول الخدمة عند أسيادهم. هل يستيقظون قبل أن تطلق عليهم رصاصة الرحمة؟ أتمنى ذلك" (1)

كانت منتجات الجزائر قبل الاحتلال متنوعة، كما يعترف بذلك الغزاة أنفسهم عندما دخلوا البلاد. وكان أهم ما استرعى انتباههم غزارة البساتين واتساع الأراضي والمراعي وخضرتها الدائمة والشبكات العديدة لسواقي الري والآبار. وصف ذلك أحد ضباط الجيش الفرنسي قائلاً: "إن هذه الأراضي التي كانوا يقولون عنها أنها قفر وبدون سكان هي في الواقع مغطاة بأجمل الديار التي تحيط بها البساتين الخضراء. وقد بناها أصحابها في أعالي الرُّبى المتموجة فكانت بذلك أجمل من مساكننا نحن؛ المبنية كلها في الوهاد الوطنة. أما العيون والسواقي ومجاري المياه في هذه البساتين فقد صيرت فيها الخضر والفواكه ذات كثرة عجيبة" (2).

(1) - محمد على دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة التعاونية، الجزائر، ط1، 1965، ص10، ج1، ص10

(2) - عبد الله شريط ومحمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، ط1، قسنطينة 1965م، ص147

وإلى جانب فلاحه البساتين والخضر كانت تقوم فلاحه الحبوب وتربية المواشي في الأراضي الواقعة بين الصحراء والتل. ولم تكن الجزائر مكتفية في نشاطها الاقتصادي على الفلاحة فقط، بل كانت لها تجارية داخلية مضبوطة، وصناعة وحرف لا يستهان بها.

لكن المستعمر الفرنسي عمد إلى تخريب هذه البنية الاقتصادية فقد كتب أحد الضباط قائلاً: "لقد هدمت كثير من الدواوير وأزيلت من الوجود قرى بكاملها بعد إشعال النيران فيها وقطعت عدة آلاف من أشجار التين والزيتون وغيرها. وأنا لا أرى مبرراً لهذا النوع الأخير من التخريب، خاصة إذا كنا نريد حقاً أن نحتل البلاد أو على الأقل أن نفرض على أهلها الضرائب" (1)

يظهر من التمعن في الخطاب أن الضابط غير مهتم بتهديم القرى والقضاء على سكانها لكنه يحتج على قطع الأشجار وتخريبها، ولا يرى لذلك مبرراً مادام أنهم سيصادرونها وعلى أقل تقدير سيأخذون الجباية عنها. ولم يقف الأمر عند حد التخريب والهدم والقتل فكان الاستيلاء على الممتلكات والقضاء على الصناعة التقليدية وسحب العملة الجزائرية... مما أدى إلى كوارث أخرى أصابت طبقة التجار وعموم الشعب.

وهكذا أخذ عدد الجزائريين يتناقص في المدن الكبرى كالعاصمة؛ على قدر ما كان المعمرون يتوافدون، ويقيمون، ويحصلون على الأرض. وقد أدى التدهور الاقتصادي للأهالي الذين تضرروا كثيراً من مصادرة أراضيهم، وأملاكهم وما أصابهم من نكبات الحرب والإبادة؛ أدى هذا التدهور إلى التقلص السكاني حيث لوحظ في سنة 1835م بأن "عدد السكان الأصليين انخفض إلى نصف ما كان عليه قبيل الاحتلال" (2)

ولم يكتف الاستعمار الفرنسي بهذا السلب والنهب الفوضوي، بل ذهب إلى تقنين النهب والسيطرة على أرض الجزائر وإنسانها، ففرض على الجزائريين ضرائب تعسفية قاسية وسن قوانين تحمي ممتلكاته التي سلبها، فأصدر قانون (مجلس الشيوخ) سنة

(1) - نقلاً عن مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 110

(2) - المرجع نفسه، ص 203

1863م، وقانون (فارني) 1873م، ودعمها بقانون الأهالي الذي كان أسوأ القوانين التي وضعها الاحتلال الفرنسي في الجزائر (1)

أثرت كل هذه العمليات التي جسدت سلسة من القوانين والمراسيم على الشعب الجزائري الذي فقد أرضه بفعل السياسة الفرنسية التي كانت تسعى للتحكم في الجزائريين وإخضاعهم لنفوذها وذلك بتحويلهم من مالكين إلى إجراء يعملون لتنمية ثروات المعمرين. وهكذا توالى العديد من الأزمات الاقتصادية على الجزائر خلال عملية الإبادة الجماعية والجفاف وانتشار الأوبئة والأمراض وفوق كل ذلك القوانين الجائرة التي سنها المستعمر.

ثانياً: على المستوى الثقافي والتربوي

لم يكن الاستعمار الفرنسي كأى استعمار في الدنيا قاصراً على المجال السياسي والاقتصادي، بل شمل فوق ذلك وقبلها المجالين الثقافي والتربوي. وذلك لأدراك المستعمر أثر هذين المجالين في تماسك وعي الشعوب وشخصيتها، وذلك ما يحول دون استمرارية الاستعمار، وقد ذكر مالك بن نبي سياسة الاستعمار في هذا المجال قائلاً: "الحق أننا لم ندرس الاستعمار دراسة علمية كما درسنا هو، حتى أصبح يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية وحتى الدينية من حيث نشعر أو لا نشعر، فإن الاستعمار يتصرف في طاقاتنا الاجتماعية لأنه درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة وأدرك فيها موضع الضعف فسخرنا لما يريد كصواريخ موجهة يصيب بها من يشاء، فنحن لا نتصور إلى أي حد يحتال لكي يجعل منا أبواقاً يتحدث فيها وأقلاماً يكتب بها، إنه يسخرنا وأقلامنا لأغراضه وما سخرنا له إلا بعلمه وجهلنا." (2)

وقد تجلّى هذا القمع في الاستيلاء على المؤسسات التربوية والثقافية، ووضع قوانين تحول بين الجزائريين وبين إنشاء مؤسسات جديدة، وعمدت فرنسا بذلك إلى تجهيل الجزائريين بمحاربة كل أنواع التعلم إلى درجة أصبح أكثر الشعب الجزائري لا يعرف القراءة

(1) - أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900م-1930م، مرجع سابق، ص 184
(2) - مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دط، دمشق سورية، 1986م، ص 155

والكتابة .ويكشف ذلك تقرير ديتوكفيل(1805. 1859م) Alexis de Tocqueville سنة 1841 م بقوله: " لقد استولينا في كل مكان على هذه الأموال من أموال المؤسسات الخيرية التي غايتها سد حاجات الإحسان والتعليم العالي، وذلك بأن حولناها جزئيا من استعمالاتها السابقة ، وأنقصنا المؤسسات الخيرية ، وتركنا المدارس تندثر وبعثنا الحلقات الدراسية،لقد انطفأت الأنوار من حولنا، وتوقف انتقاء رجال الدين ، ورجال القانون ؛ وهذا يعني أننا جعلنا المجتمع الإسلامي أشد بؤسا وأكثر جهلا، وأشد همجية بكثير مما كان عليه قبل أن يعرفنا "(1)

ونظرا لإدراك المستعمر أهمية اللغة في حفظ هوية الشعب ؛ فقد ركز على محاربة اللغة العربية ليفرغ الشعب الجزائري من هويته ويعزله عن ثقافته ودينه، فكان فتح مدرسة لتعليم العربية في نظر الفرنسيين "أخطر من فتح محششة يدار فيها الأفيون والكوكايين وبقية السموم" (2) بل ربما كان أخطر من فتح مصنع للأسلحة والذخائر استعدادا للحرب .

لقد لاحظ المستعمر الفرنسي مدى تعلق الشعب الجزائري بدينه الإسلامي فعمد من حملته الأولى لدخول الجزائر إلى مصادرة جميع أوقاف المسلمين ، وجعلها بين أيدي المبشرين ، ثم عمدوا إلى المساجد فحولوا أكثرها إلى كنائس ، وبعضها إلى مكاتب وإدارات وثكنات عسكرية ، ثم التفتوا إلى المدارس الإسلامية ؛ فمنعوا من التدريس ، ثم توجهوا إلى لغة الإسلام العربية فجردوها من كل حرمة وكرامة ، وجعلوها لغة أجنبية غير مرغوب فيها .

كل ذلك كان مشرعنا بالبيان الذي وجهه ديبرمون (1773. 1846 م) comte de Bourmon إلى المبشرين الذين رافقوا الجيش الفرنسي حين احتلاله للجزائر .قال في هذا البيان : " لقد جنتم لتعيدوا معنا فتح الباب على مصراعيه لتدخل المسيحية إفريقيا وإن آماننا لكبيرة في أن تعم ديانتنا هذه الربوع قريبا لتعمل من جديد على ازدهار المدنية التي أنظفنا نورها منذ قرون"(3) .

(1) - شارل روبيير اجيرون، تاريخ الجزائر المعاصر، تر: عيسى عصفور، منشورات عويدات، 1982م، ج1، ص36

(2) - الفضيل الورتلاني الجزائري الثائرة، دار الهدى عين مليلة، الجزائر ، ط 4 ، 2009 م، ص 97

(3) - محمد الصالح الصديق ، الجزائر بلد التحدي والصمود، موفم للنشر، دط، الجزائر 2009 م، ص51

لقد كان اصطحاب المبشرين والقساوسة يهدف إلى هدم الإسلام في قلوب الجزائريين تحويلهم إلى مسيحيين حيث يقول أحد الآباء البيض: "إن إدخال الأهالي إلى الديانة المسيحية واجب مقدس. ينبغي أن نرقي هذا الشعب ... وأول ما يجب علينا معهم هو الحيلولة بينهم وبين القرآن"(1)

ولكي يتحقق ذلك يجب تنشئة أجيال تعتبر الفرنسية لغتها والمسيحية ديانتها هذا ما عبر عنه أحد المستعمرين بقوله: "إن أحسن وسيلة لتغيير الشعوب البدائية في مستعمراتنا وجعلها أكثر ولاء وإخلاصا لمشاريعنا هو تنشئة أبناء الأهالي منذ الطفولة حتى يتأثروا بعاداتنا وتقاليدنا"(2)

وهكذا انطلقت سياسة الفرنسة والتتصير تحت ستار رفع الجهل ونشر الثقافة والحضارة كجسر للاستحواذ على العقول والنفوس ، وعملت "على تأسيس ما يسمى بالمدارس العربية الفرنسية في سنوات(1836-1850م)لاستقطاب الجزائريين " وظلت في كل مرة تعرض نموذجا جديدا لمدارسها الفرنسية ذات الطابع التتصيري غير المعلن .من أجل إجبار الجزائريين على الفرنسة لسانا وشعورا وفكرا.

المطلب الثالث: المقاومة الشعبية والثقافية للاستعمار الفرنسي

المقاومة في معناها العام ، هي اعتراض ورد الهجوم وذلك إما لصد العدوان أو الغزو أو للحفاظ على الهوية في مواجهة الغزو الثقافي ، كما انه يمكن اعتبارها ذلك الفعل الصادر عن مجموعة من الشعوب أو القبائل التي انتهكت حدودها وترابها من طرف الغزاة الدخلاء ،وقد تتخذ أشكالا متعددة من حمل السلاح لصد العدو إلى الفعل الدبلوماسي والمفاوضات

(1) - محمد الملي ،ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ،ط2، 1983م،ص40.

(2) - احمد طالب الإبراهيمي ، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، تر، حنفي بن عيسى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1972، 1م،ص16

في إطار المؤسسات، إلى أشكال أخرى تعبيرية تلقائية وذلك كالتعبير عن رفض الواقع الراهن عن طريق الأشعار والأغاني...⁽¹⁾ ولهذا ظهر ما يعرف بأدب المقاومة.

كان رد الجزائريين على الاحتلال الفرنسي؛ الذي تحول إلى غزو استعماري، ثم إلى استيطان بالتصميم على المقاومة؛ منذ اللحظة الأولى التي انتهت بتوقيع معاهدة 05 جويلية 1830م حيث يصف أحد قادة الحملة الفرنسية معركة سطاوالي بما يلي: "قامت القوات الجزائرية يوم 15 حزيران* يونيو- بهجوم شامل على امتداد الجبهة، وكان لابد من القتال للدفاع عن كل شبر من الأرض وخوض الصراع خطوة خطوة... لقد أخفى العرب مدافعهم خلف السياج وبين الأنقاض... وأقاموا كمائنهم هنا بزمرة صغيرة... فكانوا يعيقون تقدم قواتنا بكفاءة. ولم يكن أمرا نادرا أن تجد النساء وحتى الأطفال عند بطاريات المدفعية وهم يعملون على تلقيح الأسلحة التي كان يستخدمها الرجال للرمي بدقة عالية. "

" (2)

أجل، لقد واجه الجزائريون الطغيان الاستعماري على مختلف الصُّعد، وكافة المستويات "فمقاومة الاحتلال الفرنسي، أو أي احتلال لم تصدر عن تحديات الانفعال، وعناصر الدهشة باحتلال الأرض (الوطن) وإنما كانت تجربة شعبية نضالية تضج بعاطفة الانتماء؛ والروح الوطنية المرتبطة بعدد غير قليل من المفاهيم والآراء" (3).

وبهذا يشكل مفهوم الانتماء إلى المكان هوية خاصة تُجذّر مفهوم المقاومة عنه دفاعا عن الذات والوجود بكل مكوناته الأصيلة وأبعاده المختلفة. وكانت المعركة معركة وجود أثبت الجزائريون من خلالها مدى ارتباطهم بأرضهم وانتمائهم.

(1) - علال ركوك، أدب المقاومة المغربية في بعض المصادر الأجنبية مجلة البحث العلمي ع47، الرباط، 2001م ص147

(2) - نقلا عن بسام العسلي، المقاومة الجزائرية للاستعمار الفرنسي 1830-1838 م، سلسلة جهاز شعب الجزائر دار النفائس، ط3، 1986، م، ص86

(3) - حسين جمعة وآخرون، ثقافة المقاومة (إعادة بناء الذات العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1، 2007، م، ص67

وقد اتخذت المقاومة الجزائرية للاحتلال عدة أشكال :

1-1 المقاومة الشعبية وأسسها الفكرية

بعد احتلال مدينة الجزائر ظن القادة الفرنسيون بأنهم استولوا على البلاد وأن عملية الاحتلال لا تعدو أن تكون نزهة عسكرية لجيشهم ؛لكن سرعان ما اصطدم الجيش الفرنسي برد قوي من طرف الشعب الجزائري من خلال المقاومة الشعبية (1)، ورغم السياسة الاستعمارية القائمة على الإبادة الجماعية ،والقهر والاستيطان صمد الجزائريون، واستمرت المقاومات الشعبية عبر كامل مناطق الجزائر . ولأن المجال لا يتسع للحديث عن كل المقاومات يمكن الاقتصار على مقاومة الأمير عبد القادر باعتبارها مقاومة منظمة وحاملة لتصور الدولة الجزائرية الحديثة.

يعد الأمير عبد القادر الجزائري من لهم الشخصيات الوطنية التي صنعت أمجاد المقاومة الجزائرية ضد المستعمر الفرنسي ،محققا بذلك مكانة هامة بعد انتصاراته العديدة ، والتي شهد له بها الأعداء قبل الأصدقاء.لقد حقق الأمير هذا الصيت بفضل قوة الفكرة التي حملها كلاء لمقاومته من المنظور الإسلامي العربي .

ولد الأمير عبد القادر بن محي الدين بن مصطفى في قرية القيطنة التي بناها جده قرب معسكر سنة 1807م (1) ، يعود انتماءه إلى قبيلة بني هاشم العربية ، كما يعرف جيدا مكانة أسرته بين بني وطنه، فهو من عائلة كريمة المنشأ وشريفة . تعلم في وهران ثم سافر مع والده إلى الحجاز لأداء فريضة الحج سنة 1825م ، زار بغداد ودمشق والقاهرة، ببيع في 27 نوفمبر 1832م بالإمارة وقيادة المقاومة المسلحة ضد الفرنسيين. (2) إلى جانب حنكته العسكرية والسياسية كان رجل أدب وعلم وصاحب دين وتقوى ،توفي بدمشق سنة 1883م ، ونقل جثمانه إلى الجزائر بعد الاستقلال.

(1) - رابح تركي ،"من أعلام الجهاد الإسلامي في الجزائر، الأمير عبد القادر والتربية التي نشأ فيها "مجلة الثقافة ، ع 88 (جويلية-أوت 1985م) ،ص 91

(2)- أبو القاسم سعد الله ، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر ،دط،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع1978م،ج3،ص128

بعد مبايعته نجح الأمير في رصّ صفوف معظم الجزائريين رغم العراقيين التي واجهته ، وشرع في مقاومة الفرنسيين .مرت مقاومته بثلاثة مراحل :

أ - مرحلة القوة (1832 - 1837م) :

المبادرة العسكرية والتفوق على الأرض غالبا كانت لصالح الأمير وأهم حوادث هذه الفترة :
• مهاجمة قوات العدو باعتماد حرب العصابات حيث انتصر في عدة معارك منها معركة خنق النطاح الأولى والثانية في ماي 1832 حيث تكبد الفرنسيون خسائر جسيمة.

• اتخاذ مدينة معسكر عاصمة للدولة الجزائرية وميناء أرزيو لاستيراد السلاح.

• إلزام القبائل بالتشبث بأرضها ومقاطعة الفرنسيين ومحاصرة مراكزهم في المدن الساحلية.

• تنشيط مدن الداخل والسهول العليا كتلمسان، مليانة، والمدية، وقصر البخاري. وجعلها

محاور اقتصادية واجتماعية وعسكرية للدولة.

• إعلان التبعية لسلطان المغرب بغية الحصول على المساعدات.

في هذه المرحلة اشتدت وطأة الحصار الاقتصادي المفروض على الفرنسيين في كل من

وهران ومستغانم مما دفعهم إلى مهادنة الأمير وإبرام معاهدة دي ميشال (حاكم وهران)

في 28 فيفري 1834 م ، ومن بنود هذه المعاهدة: (1)

• وقف القتال بين الطرفين.

• حرية التجارة بين الطرفين.

• اعتراف فرنسا بأن حكومة الأمير عبد القادر هي السلطة الوحيدة التي يمكن أن تحكم

المنطقة

وقد استغل الأمير الهدنة بتوسيع نفوذه وتأسيس جيش نظامي من المشاة والفرسان والمدفعية قدر أفراد ب 50 ألفا.

بتاريخ 15جانفي 1835م ، تم عزل دي ميشال (1779. 1845م) واستبداله بالجنرال

تريزيل (1780. 1860م) ، **Camille Alphonse Trézel** ؛ حاكما على وهران، وأحس

الأمير أن تصرفات الحكومة الفرنسية إنما هي موجهة ضد المعاهدة (1) ، مما دفعه إلى

(1) - محمد العربي الزبيري، الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، دار الحكمة، الجزائر، ط2، ص ص 45. 46. 47

العودة إلى الحرب فحقق انتصارات على الفرنسيين مثل معركة وادي المقطع قرب سيق في 17 جوان 1835م ، التي خسر فيها الجيش الفرنسي مئات القتلى⁽¹⁾ ؛ فاهتز الرأي العام الفرنسي لهذه الهزائم وقامت الحكومة الفرنسية بعزل الحاكم العام تريزيل ، وعينت مكانه الماريشال كلوزيل (1772. 1842م) **Bertrand Clauzel** وأمدته بقوات جديدة.⁽²⁾ أحدث هذا التغيير عدم التوازن بين الطرفين فهاجم كلوزيل مُعسكر عاصمة الدولة الجزائرية في ديسمبر 1835م ، غير أنه وجدها فارغة فخرّبها- وكان الأمير قد أخلاها ، واتخذ تاقدمت غربي تيارت عاصمة جديدة له- ثم قام بغزو تلمسان في جانفي 1836م، واحتلها بالتواطؤ مع بعض الخونة فيها لكن الثوار ضلوا مسيطرين على الطريق الرابط بينها وبين وهران فرد الفرنسيون بتمشيط المنطقة واشتبكوا مع قوات الأمير وتغلبوا عليها في معركة وادي السكاك⁽³⁾

رغم هذه الهزيمة صمد الأمير والتقى الشعب حوله فقرر الفرنسيون مهادنته ثانية، حتى يتفرغوا للمقاومة في الشرق الجزائري التي يقودها أحمد باي، وهكذا أبرموا معه معاهدة التافنة في 30 ماي 1837م ؛ وبموجبها توقفت الحرب بين الطرفين لفترة⁽⁴⁾، واعترف كل منهما بمناطق نفوذ الآخر كما تبادلوا القناصل.

ب - مرحلة الهدوء المؤقت وتنظيم الدولة (1837 - 1839):

استغل الأمير الهدوء ووسع حدود دولته حتى شملت كل الغرب ما عدا تلمسان و وهران ومستغانم والوسط حتى شرقي سطيف والجنوب القسنطيني أي الأوراس والزيبان وفي الجنوب امتدت إلى ما وراء واد ميزاب وواد سوف حتى بلاد الطوارق وقام بعدة إصلاحات منها:⁽⁵⁾

- تشكيل مجلس شورى ومجلس وزراء .

• تقسيم البلاد إلى ثمان ولايات على رأس كل منها خليفة.

• إقامة جهاز قضائي يستمد أحكامه من الشريعة الإسلامية.

(1) - سامية أبو عمران ، الأمير عبد القادر رمز المقاومة الجزائرية، مجلة المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث، ع11، 2005م، ص.77

(2) - محمد العربي الزبيري، الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 59، 83

(3) - المرجع نفسه، ص103

(4) - سامية أبو عمران ، الأمير عبد القادر رمز المقاومة الجزائرية، مرجع سابق ، ص. 79

(5) - محمد العربي الزبيري، الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص ص 131، 130

- تشجيع الفلاحة وتربية المواشي.
- وضع ميزانية عمادها أموال الزكاة والضرائب
- سك عملة جزائرية.
- إرسال العلماء لنشر العلم في الأوساط الشعبية جمع المخطوطات حفاظا لها من الضياع.
- بناء معامل للسلاح والذخيرة بالاستعانة بخبراء أجانب في تاقدمت ومليانة وتلمسان.
- إقامة حصون عسكرية كسبدو وبوغار وسعيدة وتازة جنوب مليانة.
- اعتماد راية وطنية وشعار رسمي للدولة.
- مباشرة اتصالات خارجية خاصة مع سلطان المغرب للتحالف معه ضد الفرنسيين (1839).

ج- مرحلة حرب الإبادة والتسليم (1839 - 1847م)

شعر الفرنسيون بخطورة نشاط الأمير على مصالحهم فنقضوا معاهدة تافنة فاندلعت الحرب مجددا في نوفمبر 1938م بمبادرة جزائرية وكان الانتصار حليف الأمير الذي هاجم العدو في كل مكان وهددهم حتى داخل العاصمة فدفعت فرنسا بقوات إضافية إلى ساحات القتال بقيادة المارشال بيجو الحاكم العام الجديد.

إن خطة بيجو تمثلت في تشكيل وحدات عسكرية خاصة بحرب العصابات خفيفة التسليح يسهل بها مطاردة قوات الأمير ومهاجمة القبائل الموالية له والتكيل بها وإغلاق الحدود مع المغرب لمنع وصول الإمدادات وفي الوقت نفسه تقوم بإبادة السكان وتدمير وإحراق كل ما على الأرض ولم يسلم حتى النبات وشهدت هذه المرحلة تطورا خطيرة أهمها (1):

- ارتكاب الفرنسيين مجازر لا مثيل لها وتكثيف سياسة الأرض المحروقة.
- سيطرتهم على معظم المدن الداخلية كتلمسان ومعسكر، سعيدة ، تاقدمت، مليانة، المدية.. الخ.

(1) - محمد العربي الزبيري، الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، مرجع سابق ، ص ص156-157

• لجا الأمير إلى إنشاء عاصمة متنقلة تكون رمزا لملكه ويجمع بها أنصاره .وأطلق عليها اسم 'الزمالة'*

اكتشاف الفرنسيين لموقع الزمالة فهاجموها في 16 ماي 1843م ،هجمة خاطفة ، باغتوا بها المدينة وحراسها ، وأحرزوا النصر ، وقد كان لسقوط العاصمة بالغ الأثر على نفس الأمير(1)

• لجوء الأمير مع أنصاره إلى منطقة الريف بالمغرب لطلب المساعدة، فحضي بتأييد شعبي واستجاب السلطان عبد الرحمن جزئيا، غير أن القوات الفرنسية هاجمت المغرب وهزمت جيشه في موقعة إيزلي في أوت 1844 واحتلت مدينة وجدة وقصفت طنجة والصويرة وفرضت على المغرب معاهدة طنجة، وبموجبها سحب السلطان تأييده للأمير الذي عرضت عليه قبائل الريف مبايعته سلطانا عليها فرفض وعاد إلى الجزائر في السنة الموالية 1845م لاستئناف المقاومة، وانضمت إليه شخصيات مثل بومعزة في منطقة الظهرة.

تمكنت قوات الأمير من تحقيق انتصارات رائعة على الفرنسيين، تمثلت في هزيمة كافينياك في معركة سيدي براهيم غرب الغزوات أواخر سبتمبر 1845م، كما هاجم الأمير المحتلين في الشلف، متيجة، التيطري ،جبال عمور وأولاد نايل. وأمام خطورة الوضع أرسلت الحكومة الفرنسية قوات كبيرة وتزامن ذلك مع تناقص الإمكانيات المادية والبشرية لقوات الأمير ، فحدث اختلال كبير في موازين القوى وضاق الأمر بالأمير فلجأ ثانية إلى المغرب، أين واجهته القوات المغربية، فاشتبك معها ثم عبر الحدود إلى الجزائر وهناك واجهه الجيش الفرنسي بقيادة الجنرال لامورسير(1806. 1865م) Louis Juchault de Lamoricière وأصبح الأمير محاصرا.

(1) - المرجع السابق ، ص 168

*- أطلق اسم الزمالة على تلك المدينة السيارة التي كانت إحيائها تسمى 'المحلة' لما هو مخصص لعائلات الأجناد و'الدائرة' لما هو مخصص لعائلات الأعيان والعامّة. وكانت الزمالة على أتم ما يكون من الانتظام والالتزام المدني وكان لها منظر جميل ، ترى منازلها من بعيد وكانت تعد مركزا حربيا ومقرا مدنيا. نقلا عن المرجع نفسه ، ص 163.

قرر الأمير تجنيب أنصاره المعاناة فاتصل بلامورسير واتفق معه على شروط وقف الحرب. وأهمها السماح له ولأتباعه بالهجرة إلى المشرق، وتم الاستسلام بالمكان المسمى سيدي براهيم في اليوم الثالث والعشرين من شهر ديسمبر سنة 1847م ، وأبحرت السفينة الفرنسية وعلى متنها الأمير وكثير من قواده ... " (1) . وقد تنكر الفرنسيون كعادتهم للمواثيق، وبدلاً من تأخذ السفينة طريقها إلى المشرق ،أخذت الأمير أسيراً إلى فرنسا حتى سنة 1852م ؛ فانتقل إلى بورسة قرب اسطنبول ومنها إلى دمشق حيث توفي هناك سنة 1883م .

2-1 المقاومة الفكرية والثقافية

لا شك أن اخطر ميدان للمواجهة مع المستعمر هو الميدان الفكري والثقافي وإذا كانت فلسفة الاستعمار قائمة على إيديولوجيا استيطانية هدفها إلغاء هوية الشعب الجزائري العربية الإسلامية وتذويبها في الهوية الفرنسية المسيحية .فإن فلسفة المقاومة جعلت من الإسلام والعروبة ملاذا لها .فالمقاومات الشعبية كلها رغم اختلاف مناطقها وتكوينها ووجهات نظرها كانت كلها رافعة لواء العربية جاعلة من الدين الإسلامي العماد الأقوى في كفاحها ، وكان الكل يجعل الجهاد شعارا له والكل ينعت المحتل بالمسيحي الكافر.وقد لعبت الزوايا شيوخ الطرق دورا عبر أنحاء الوطن دورا أساسيا في مزج المقاومة بالدين ؛ حيث كانت كل الانتفاضات التي قامت ضد التوسع الفرنسي بتحريض من شيوخ كانوا ينتمون إلى زوايا وأكبر دليل على ذلك أن مقاومة الأمير عبد القادر كان أساسها طريقيا ، والأمير بقدر ما كان عسكريا وسياسيا محنكا ؛كان رجل فكر وعلم عميق المعرفة في علوم الدين والدنيا ،وله آراء في مختلف قضايا عصره الفكرية والمعرفية وإلى جانب مقاومته العسكرية والسياسية مارس مقاومة ثقافية وفكرية عكسها اهتمامه بالشأن الثقافي أثناء تنظيمه لدولته ، وكل ما يرتبط بذلك من تعليم ومكتسبات ،وذلك بغرض تحقيق مشروعه الحضاري التجديدي على

(1) - محمد العربي الزبيري، الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، مرجع سابق، ص201

اعتبار أن الأمير كان أحد رموز الحداثة العربية الإسلامية ،وأحد رجال النهضة في العالم العربي الإسلامي.

إن هذا لا يعني أن المقاومة في كل مستوياتها كانت بطريقة واعية مدركة للواقع .فكثير منها تحركت بطريقة عفوية كان باعثها الوازع الديني وعزة النفس دون أن تكون على دراية بأمر الأبعاد السياسية الحديثة ولعل هذا ما يفسر بعض المواقف الثائرة على الأمير عبد القادر خاصة بعد أن فتح باب التفاوض مع فرنسا لأن شيوخ بعض الطرق اعتبروا أن الشريعة الإسلامية لا تسمح بالتفاوض مع الكافر .في حين أن الموقف آنذاك كان يتطلب من الأمير استخدام الطرق الدبلوماسية لتقوية مواقعه.

لقد تبنت السياسة الثقافية الاستعمارية في الجزائر إستراتيجية تدميرية للقضاء على مكونات الهوية الثقافية الجزائرية بتركيبتها اللغوية والدينية وكانت هذه الإستراتيجية تعبيراً عن حداثة الاستعمار في صورة الغزو الفكري والقهر الحضاري، بدل صورته القديمة المعروفة والمتمثلة في الاستلاب المادي، فاحتلال الجزائر بالنسبة إلى فرنسا لا يعني احتلال الأرض والاستيلاء على الحكم فحسب، وإنما الاحتلال الذي كانت تخطط له وتعد له العدة هو بسط الهيمنة التامة على المجتمع بكامل عناصره، ومؤسساته بما فيها الأسرة والمدرسة والمسجد وعناصر الثقافة من دين ولغة و... لأنها كانت تريد أن تغير البيئة الجزائرية وتمسح هويتها وتحولها إلى بيئة فرنسية.ولتحقيق هذه الغايات جندت فرنسا خبراءها لدراسة مميزات الشعب الجزائري ، ومعرفة مداخل التأثير فيه، ولعلمهم اهدتوا من خلال ذلك إلى أن السبيل للاستيلاء على هذا الشعب والسيطرة عليه وإحداث التغيير المرغوب في ذهنيته وسلوكه ؛ لا يتم إلا بالفهم العميق لحقيقته، والسعي إلى النفاذ إلى أعماق نفسيته لتغييرها وإعادة تشكيلها بما يتلاءم مع أغراض السياسة الاستعمارية، لأن بقاءه متمسكا بهويته الثقافية العربية الإسلامية وبشعوره الوطني يعطيه مناعة تحصنه ضد التأثيرات التي تأتيه من خارج ذاته، ومن هنا بدأ

التخطيط لسياسة استعمارية تدميرية لمقومات الهوية وكذا الشعور بأهميتها، ومن بين هذه المقومات اللغة العربية والدين الإسلامي.

وقد نتج عن هذه السياسة الثقافية الفرنسية التي لم تعد إلا بالسلب على الجزائريين تحولات شملت مختلف الميادين الثقافية ومعالمها ، كاللغة من خلال ازدواجية فيها للتشكيك في هويتهم إضافة إلى انخفاض عدد المتعلمين الجزائريين مقارنة بفترة ما قبل الاحتلال بسبب تراجع مراكز التعليم وما نتج عنه انتشار للجهل والامية والبدع والخرافات التي شجعت لتكون بديلا عن التفكير العلمي الواعي.

لكن هذه السياسة الاستعمارية الثقافية صاحبها ردود فعل أولية انطلاقا من الزوايا التي وظفت كامل جهدها لتعليم الجزائريين، بالإضافة إلى مقاطعة الجزائريين للإدارة الاستعمارية لاسيما المدارس الفرنسية ، وأيضا توظيف الثقافة الشعبية والفكر الإصلاحية لمواجهة الاستعمار ويمكن اعتبار هذه الردود هي الجذور الأساسية للمقاومة الثقافية في الجزائر. حيث تصدت الزوايا لسياسة الفرنسة والتجنيس ، من خلال توجيه التعليم فيها توجيهها لغويا ودينيا وذلك بوضع مراكز لتعليم العربية، وتحفيظ للعقيدة والقرآن الكريم حتى تحافظ على الشخصية العربية الإسلامية. (1)

ورغم اختلاف الزوايا في طرقها إلا أن هدفها كان واحدا وهو الحفاظ على مقومات الأمة الجزائرية ، فعلى الرغم من بعض الانحرافات في العقيدة كانتشار الشعوذة والبدع والخرافات بفعل الاحتلال الفرنسي ؛ إلا أن نشاطها الثقافي بقي صامدا أمام الاستعمار فرفض محاولة الاحتواء الفرنسي هو الذي دفع فرنسا إلى العمل على احتواء الرفض من خلال عدة أشكال كالتهديد أو الاستمالة ، وهذا ما فعلته مع معظم الزوايا ؛ وإن كان البعض منها خضع للإدارة الفرنسية إلا أنها بقيت أداة للبعث الثقافي.

(1) - عبد العزيز شهبي: الزوايا والصوفية والغزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر ، دار الغرب لنشر والتوزيع ، دط، الجزائر 2007 م، ص ص 44، 40

ومن بين الزوايا التي جاهدت في سبيل التعليم نجد زاوية زاوية التي اشتهرت بكثرة الزوايا التعليمية، حتى وصلت عند البعض المؤرخين إلى 42 زاوية، كلها تصب في نشر العلم والمحافظة على العلوم الدينية، انتشرت هذه الزوايا في سهل وادي بومسعود "الصومام" والنواحي المجاورة، ومن أبرز زواياها التي اهتمت بالتعليم نجد زاوية شلاطة (أقبو) وزاوية السحنونية⁽¹⁾ كما برزت ردود الفعل الأولية لسياسة الثقافية الفرنسية منذ بداية الغزو مجسدة في شكل الرفض المسلح ومقاطعة للإدارة الفرنسية وباقي مؤسساتها لاسيما الجهاز المدرسي، وإن كان محصورا بين أبناء الأعيان في بداية الأمر وهذا عائد لرفض الجزائريين لنظام التعليم الفرنسي⁽²⁾

ومن الأسباب التي جعلت الجزائريين يتخذون موقف الحذر من التعليم الفرنسي هو اعتزازهم بثقافتهم التي قوامها علوم اللسان وعلوم الدين وفنون الأدب بالإضافة إلى حملة الاختطاف التي قامت بها الإدارة الاستعمارية التي شملت أبناء زعماء المقاومة المعروفين وإدراجهم في المدارس العسكرية في فرنسا لتنتج فئة موالية لسياستها، وأيضا ما أريك الجزائريين من هذه المدارس هي ارتباط التعليم الفرنسي في أذهانهم بعملية التصير⁽³⁾

وينبغي أن نضع في الاعتبار معارضة المعمرين لتعليم الجزائريين حتى باللغة الفرنسية من خلال إصدار مجلس المعمرين الأعلى قرارا يقول: "إن العربي من جنس بشري منحط لا يقبل الثقافة، أو التعليم وإن فتح المدارس للأهالي بالجزائر يعرض هذه البلاد لخطر حقيقي في الميدان المالي وفي ميدان توظيف الفرنسيين بالجزائر وبناء على ذلك نطالب البرلمان الفرنسي بأن يعدل عن قراره بفتح مدارس للأهالي"⁽⁴⁾

(1) - أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ط1، لبنان، 1998م، ج3، ص ص 180-182.

(2) - عمار يزلي: الثقافة في مواجهة الاحتلال، منشورات السهل، ط1، الجزائر، 2009م، ص ص 136-141

(3) - مصطفى الأشرف: الجزائر الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص ص 414-415

(4) - عبد الله شريط، محمد مبارك الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مرجع سابق، ص ص 273.274

كما تصدى الجزائريون لمشروع إنشاء منظومة الأحوال المدنية فعلى الرغم من المحاولات التي قامت بها الإدارة الفرنسية للفرض الحالة المدنية إلا أنها لقيت معارضة شديدة(1) ، فالجزائريون كانوا يدركون الهدف من هذه السياسة الهادفة إلى فرنسة وإدماج الجزائريين بفرنسا والتخلص من الأسماء العربية الإسلامية التي تربطهم بماضيهم.

ويمكن اعتبار الانتفاضات أيضا من ردود الفعل الأولية ضد سياسة فرنسا الثقافية، ومن بينها الانتفاضات الفلاحية في منطقة القبائل، التي تمثل إحدى أهم أشكال الرفض الاجتماعي فالدين الإسلامي واللغة العربية كانت تملّي المقاومات طابعها الوطني وبالتالي هذا الموقف هو تعبير عن ثقافة ضد ثقافة عنصر دخيل."(2)

1-3 ميلاد اليقظة الفكرية والثقافية في الجزائر

إن التأمل في الواقع التاريخي يبين أن النهضة الفكرية والثقافية في الجزائر مع بداية القرن العشرين تعد حقبة هامة من تاريخ الجزائر ، حيث أن الأوضاع المتدهورة التي عمت الجزائر المحتلة ساهمت وبدور كبير في ظهور الحركة الفكرية وإن كانت متأخرة على مثيلاتها في المشرق العربي ، إلا أنها عرفت تطورات ثقافية وسياسية واجتماعية عملت على التخلص من الحكم الفرنسي بوسائل وطرق جديدة.

المقصود بالنهضة الثقافية الجزائرية تلك الحركة التي عرفتها الجزائر المستعمرة مع بداية القرن العشرين من جراء فعالية نشاط الصحافة الجزائرية بشقيها العربي والفرنسي ومن خلال عكوف بعض من الأعلام الجزائريين على إحياء التراث الثقافي بتنشيط عملية التأليف والترجمة وإعادة طبع التراث المكتوب ، وتأسيس النوادي والجمعيات الثقافية ، والسعي نحو محاولة توطيد الاتصال الثقافي والفكري بين المغرب العربي ومشرقه من جهة، والأخذ بأسباب التقدم الحضاري، من خلال الاحتكاك المتواصل بالثقافة ، والنظم الحضارية الغربية من جهة

(1) - شارل روبير اجرون : الجزائريون المسلمون وفرنسا (1871 ، 1919 م) ، تر ، حاج مسعود بكلي، دار الرائد للكتاب ، دط الجزائر، 2007م، ج 1 ، ص 333

(2) - عمار يزلي ، الثقافة في مواجهة الاحتلال ، مرجع سابق ، ص ص 122-123

أخرى ؛خاصة بعد إدراك الجزائريين لحجم التأخر والهوة الحضارية التي أحدثتها التواجد الاستعماري الفرنسي في الجزائر. (1)

وقد أصبح واضحا أن الجزائر تعيش ثقافيا نهضة نشيطة نسبيا وسياسيا من جراء اعتماد هذه النهضة في تعبيرها على الضغط السياسي والإبداع الثقافي بدل الثورات الشعبية المسلحة وهكذا تشكل الفعل الوطني من خلال "المعالم المعبرة لجملة من المشاعر والأحاسيس والقيم المستوحاة من مرجعيات هوية الوطن ؛والتي عادة ما تكون مقرونة بالشخص ذاته ،وقد تتجسد تلك الأحاسيس والمفاهيم والقيم التي تبقى لصيقة بالوطن ،وبنشطات وسلوكيات الفرد عبر الزمان والمكان."(2)

وكان مصطلح النهضة والحديث عن النهوض من أكثر الكلمات حضورا في العالم العربي مع بداية القرن العشرين . ف" مشروع النهضة مشروع كبير يبدأ بالإنسان :قلبه وعقيدته وعلمه ...وينتهي بالإنسان ومشاكل التنمية والتعليم والاستقلال وتحرير الأرض....الخ."(3)

وعليه كانت الحراك الثقافي الجزائري نموذجا لكل حركات الشعوب المضطهدة لأن النهضة إنما تنطلق من السعي إلى التغيير الجذري للحياة الاجتماعية ؛ تغيير على مستوى المفاهيم والأوضاع ،وكل ذلك يتطلب أولا وقبل كل شيء جملة من الشروط الموضوعية في طبيعتها إعادة تكوين الإنسان نفسيا وفكريا .تجاوزا لرواسب عصر الانحطاط والظلم ،وإعدادا لمرحلة التصدي والمواجهة مع الاستعمار(4) . إن جذور الوعي الفكري في الجزائر ترجع إلى الحركات الإصلاحية التي أرسدت وجودها في المشرق العربي،حيث أخذ المثقفون في العالم الإسلامي يتطلعون إلى مبادئها وأهدافها .وقد حمل بعض علماء الجزائر لواء هذا الاتجاه

(1) - المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 ،سلسلة المشاريع الوطنية

للبحث 'منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954م) ،الجزائر، 2007م،ص.ص85-86

(2) - احمد مريوش ، محاضرات في تاريخ الجزائر مابين(1900-1954م) ، ط1، مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر 2013 ، ص.11

(3) - محمد العبد،دروب النهضة أحاديث في الثقافة وشؤون الأمة، ط1، دار الإعلام،الأردن، 2003م،ص.3

(4) - احمد شرفي الرفاعي ، الإمام الشيخ العربي التبسي"مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر"، ط1، دار البعث، الجزائر، 1981م،ص.21

وحاولوا تطبيقه من أجل إصلاح المجتمع الذي كان يشكو من الانحطاط الخلفي والجفاف الثقافي " (1) .

لقد كان الجزائريون يتربون بشوق وصول بريد المشرق العربي؛ الذي كان يحمل إليهم كتب العلماء والمصلحين ومجلاتهم التي تنشر مقالات وأفكار مصطفى كامل وغيره من قادة الحركة الفكرية وأرياب الأقاليم العربية في مصر" (2) وبالإضافة إلى دخول الجرائد والكتب والمجلات من المشرق، ساهمت زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903م في نهضة الجزائر، فالحركة الإصلاحية التي ألهمها عبده للجزائريين جاءت في الوقت المناسب كفضل رباني إذ أن الجزائريين لم يكتشفوا البعد الحقيقي للزعة الإصلاحية الجديدة إلا في السنوات الأولى من سنة 1900م لاسيما بعد زيارة محمد عبده للجزائر" (3)

وبعد أن تشبعت النخبة من الجزائريين بالمد الفكري؛ شرعت في إصدار الصحف بمساعدة بعض المستشرقين؛ لأن القوانين السارية في البلاد تمنع من لا يحمل الجنسية الفرنسية أن يصدر صحيفة؛ لذلك حاولوا إنشاء صحف عربية وسلموا إدارتها لأشخاص فرنسيين؛ لكي يتجنبوا القوانين الجائرة التي تعتبرهم أجنب وهم في عقر دارهم" (4)

لقد أدركت النخب الجزائرية المصلحة؛ أهمية الصحافة في إيقاظ الشعوب، وتحقيق النهضة فسارعوا إلى إنشاء الصحف العربية، ودعوا من خلالها إلى نبذ الخرافات والبدع التي تفسد الدين وإلى التربية والتعليم في كل أنحاء الجزائر وكانت أول صحيفة عربية وطنية جزائرية هي جريدة الحق التي أنشئت في 1894م بعناية، وجريدة كوكب إفريقيا 1907م، ثم جريدة الجزائر التي أنشئت في 1908م. (5)

(1) عبد الكريم بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945م، ط1، دار البعث، الجزائر 1981م، ص.54

(2) -المرجع نفسه، ص.51

(3) - مراد علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، تر، محمد يحياتن، دار الحكمة، 2007م، الجزائر، ص.36

(4) - سيف الإسلام الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر، ج2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1982م، ص.73-74

(5) - محمد علي دبور، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج2، المطبعة العربية، دط، الجزائر، 1971م، ص.4.

هكذا إذن نضجت اليقظة الجزائرية دينيا وفكريا واجتماعيا وسياسيا ثم تبلورت من خلال ميلاد الحركة الوطنية سنة 1919م، وما عرفته من تطورات انتهت بإعلان ثورة أول نوفمبر المجيدة. وفي 1931م تمّ إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين؛ التي حفظت للجزائر هويتها. وكان ذلك غداة احتفال فرنسا بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر؛ اعتقادا منها أنها اقتربت من القضاء على الإسلام والعروبة؛ وبالتالي قضت على الشخصية الجزائرية نهائيا. ومما قاله أحد الحكام الفرنسيين في هذه المناسبة: "إننا لن ننتصر على الجزائريين ماداموا يقرؤون القرآن ويتكلمون العربية، فيجب أن نزيل القرآن من وجودهم، وأن نقتلع العربية من ألسنتهم"⁽¹⁾

ظهرت الحركة الوطنية والإصلاحية الجزائرية في سياق التطور العام؛ الذي عرفته الرأسمالية والدولة الحديثة، كما أن الحركة الإصلاحية عبرت من ناحية أخرى عن التجاوب العام؛ لما كان يجري في المشرق العربي من الدعوة إلى التقدم، والإصلاح الديني⁽²⁾. لقد كانت فكرة التقدم والتطور من المضامين التي حملتها الحركات الإصلاحية في العالمين العربي والإسلامي، وسعت منذ البداية إلى التخلص من معوقات الاستعمار الأوروبي والوجود العثماني. إن الحركة الوطنية هي بالتعريف ضد كل النظام الاستعماري القائم، ولكنها كانت ترى أنه لا يمكن التصدي له إلا بعد استعادة الذات جميع مقوماتها ومكوناتها مثل الدين الإسلامي؛ الذي صهر روح المقاومة طوال القرن التاسع عشر. ولكن تاريخيا اختلفت نوعية المقاومة مع مطلع القرن العشرين عندما أخذت المقاومة شكل النشاط السياسي الواعي بمقومات الأمة الجزائرية، وما تستطيع أن تتجزه.⁽³⁾

وعلى الرغم من خصوصيات السياق التاريخي؛ الذي ميّز بين الدعوة إلى التقدم في المشرق العربي، ونظيرتها في المغرب العربي؛ فإن الهاجس الأساسي لهذه الدعوة؛ هو البحث عن الإطار السياسي الأكثر ملاءمة؛ والذي يمكن من التعبير والإفصاح عن مقومات

(1) - أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ط1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ص7.

(2) - فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، 1981م، ص129.

(3) - نورالدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015م، ص312.

الذات الأساسية . ولا ننسى أن الحداثة بما تحمله من قيم ، ومثل ، وأفكار جديدة ؛ هي أيضا منهج وطريقة لكشف مقومات الذات الأصيلة ؛ التي تنتظر أفضل الفرص والمناسبات لكي تتشكل مع مقتضيات وفضاءات جديدة . أما الإصلاح المستخلص من التجربة التاريخية ؛ فإن فلسفته قائمة أساسا على إتباع طريقة التدرج في معالجة الأوضاع الفاسدة، وحل المشكلات القائمة.

المبحث الثاني : مسار عبد الله شريط وتكوينه الفكري

المطلب 1 : حياته وأهم محطاتها

لا تقتصر المفاجآت في تاريخ الفكر على ظهور العباقرة هنا وهناك ؛ كالمقمم الشوامخ المنعزلة بل تشمل ظواهر لا يتوقعها المرء ولا يمكن للبداهة وحدها إن تفسرها، فثمة رجال يحسنون التعبير عن عصرهم وبيئتهم التي درجوا فيها بحكم أن الأفكار لا تولد خارج سياقاتها ولا خارج المعاني التي نضفيها عليها، والبحث في أي معمار فكري لا يمكن أن ينفصل عن الذات البانية له، ولا عن الظروف التي حايطته لذلك كان لابد من التطرق إلى حياة عبد الله شريط ومعرفة المحطات التي شحذت فكره عبر مساره الفكري.

ولد عبد الله شريط بمدينة مسكيانة بأم البواقي سنة 1921م، وفيها نشأ وتعلم وذاق من ويلات القهر الاستعماري الذي حدّ من جموحه في طلب العلم، حيث ساهمت تلك الظروف القاسية في بلورة شخصيته، انتقل إلى تونس لمواصلة التعليم بالزيتونة، ونال منها حظا وافرا من المعارف، ثم التحق بسوريا لمواصلة تعليمه العالي، وتخرج من معهد دمشق حاصلا على شهادة اللسانس في الفلسفة، أين تأثر بمبادئ القومية العربية. ووظّف كأستاذ للفلسفة بجامع الزيتونة في بداية الخمسينات ، ولم يكن في تونس بعيدا عن وطنه، فجامع الزيتونة غاص بالطلبة الجزائريين، فاعتبر تونس وطنا ثانيا له ، وربط صداقات مع كثير من رجال الفكر والسياسة التونسيين، حيث بدأ مشواره الصحفي يكتب المقالات، ويترجم العناوين

الأجنبية لجرائد الزهرة؛ الصباح؛ العمل؛...الخ، وقد سمحت له ثقافته الواسعة وإتقانه للفرنسية بإحراز مكانة مرموقة في الوسط الصحفي التونسي(1).

المطلب 2 : مساره الفكري ومنهجه

1-1 : مساره الفكري

ما ميز مسار الأستاذ عبد الله شريط طول حياته منذ أن بدأ وعيه الفكري والسياسي هو مساره العقلاني التنويري، كانت البذرة الأولى هي تتلمذه على يد العلامة المصلح الثائر الثوري الشيخ العربي التبسي، كانت شخصية الشيخ العربي التبسي ليست في هذا التوجه الراديكالي فقط، إنما في شخصيته القوية الثائرة المتميزة بالوضوح، والصراحة، والثبات على المبادئ، والدفاع عنها حتى الممات، وقد بقيت هذه الشخصية بقوة في ذهن ووعي الأستاذ عبد الله شريط حتى الممات أيضا.

تميز مسار الأستاذ عبد الله شريط بالعصامية والطموح، والتفتح على العصر وعلى محاوره الآخر بالحجة والمنطق، العصامية دفعته إلى المغامرة في سبيل العلم والمعرفة، سافر شابا إلى تونس؛ إلى جامع الزيتونة الذي كان مقصد الشباب الجزائري، وقد اتسم - وهو في هذا السن - بروح التمرد، وكاد أن يعاقب أو يفصل من الدراسة لولا الأستاذ بوشربية أستاذ بجامع الزيتونة، الذي دافع عن روح التمرد؛ التي طبعت هذا الشاب، كان الشيخ بوشربية يمثل جزءا كبيرا من أساتذة الزيتونة الذين تميزت ثقافتهم بالتوسع والانفتاح العقلاني، كانت هذه المرحلة الأولى من تمرد هذا الشاب المعتد بشخصيته، وستأتي مرحلة لاحقة في تونس، في مرحلة النضج بعد انتهاء دراسته الأكاديمية في جامعة دمشق.

كان المسار السوري محطة حاسمة في مسار الأستاذ عبد الله شريط، كانت الجامعة السورية الناشئة في عنفوان قوتها ؛ عدد قليل من الطلاب المتعطشين للعلم، وعدد متميز من الأساتذة الأكثر كفاءة، وقد حافظت الجامعة السورية على هذا المستوى إلى نهاية حرب

(1) - مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط، خصال، منهاج وأفكار. سلسلة منشورات الجيب، إصدارات المجلس الأعلى للغة العربية، ط، الجزائر 2008م، ص.ص 14. 15

1967م، بعدها اختلط العلم بالسياسة، وتدخلت السلطة في الجامعة، وعندما تتدخل السلطة والسياسة في الجامعة فإن هذه الأخيرة؛ تدفع الثمن العلمي والفكري (1).

تميزت الفترة التي قضاها الأستاذ شريط في دمشق بفوران نشوة الحرية وقيم الاستقلال الوطني، وضرورة استنشاق النهضة الكبرى والشاملة، كانت الأجواء السياسية في المشرق، وبالذات في سوريا ولبنان ومصر تغلي بعد احتلال فلسطين وإنشاء الدولة العبرية على الأرض الفلسطينية، وهو ما اصطلح عليه آنذاك بالنكبة التي تحدث عنها وليد قمحاوي (1923م)، والمفكر قسطنطين زرق (1909. 2000م)، وبجانب هذه الأجواء السياسية الساخنة، كانت الجبهة الفكرية الثقافية في عنفوانها، كان فكر النهضة ما يزال حيا الطهطاوي؛ جمال الدين الأفغاني؛ محمد عبده؛ شبلي الشميل؛ جرجي زيدان؛ أحمد أمين الزيات؛ لطفي السيد؛ سلامة موسى؛ أمين الخولي؛ طه حسين؛ العقاد؛ شعراء النهضة؛ أحمد شوقي؛ مطران خليل مطران؛ ثورة الأدب المهجري؛ ميخائيل نعيمة؛ وجبران خليل جبران... كان الأستاذ شريط ينهل من كل هذه المصادر ويتفاعل معها، كما كان لها تأثير قوي في إنضاج شخصيته الفكرية والسياسية، وكذلك في أسلوبه كتابته.

محطة أخرى هامة في مسار الأستاذ شريط، وهي المرحلة التونسية بعد العودة من دمشق فقد عاد وهو في مرحلة النضج الفكري والوعي السياسي، كانت تونس تتميز بحركة ثقافية متميزة في ذلك العهد. الزيتونة المتحررة المتفتحة؛ المثقفة ثقافة عصرية؛ بن عاشور؛ بوشربية؛ بلخوجة؛ الحركة الزيتونية من الطلاب الثائرين سياسيا؛ المدرسة الصادقية؛ التي كانت استمرارية للحركة التحديثية الإصلاحية لخير الدين باشا. لم تكن لهذه المدرسة ازدواجية بالمعنى الذي عرفته مثيلاتها في الجزائر المستعمرة، فلم يكن لطلابها وخريجها وأساتذتها مشكلة لغوية ولا مشكلة هوية كانت مدرسة تحديثية متوازنة، كان لهذه المدرسة تأثير قوي، تفاعل معها عبد الله عبد شريط ربما أكثر من تفاعله مع المدرسة

(1) - المرجع السابق، ص، ص16. 17

الزيتونية، وكان من أقطاب هذه المدرسة الأستاذ محمود السعدي مزالي ومتفقون آخرون، كان شريط على صلة بهم، وبالكثيرين من الإعلاميين وإطارات الدولة التونسية.

بالإضافة إلى ذلك كان شريط متأثرا بالثقافة العربية الإسلامية العقلانية؛ ابن خلدون الذي كرس حياته الأكاديمية له. والحقيقة أنه مهما كانت المصادر والتأثيرات التي تفاعل معها؛ فإن اهتماماته، وكتاباته الصحفية، وأحاديثه المتلفزة والمذاعة على الأثير⁽¹⁾

؛ بقيت جزائرية بحتة، وحتى أعماله الأكاديمية حول ابن خلدون والفلسفة اليونانية سخرها المؤلف للشأن الجزائري، فالنسبة إليه فإن ابن خلدون أو الغزالي أو المعتزلة لم يكونوا إلا مصدرا وسندا لأفكاره حول القضايا الجزائرية الشائكة التي لم تحسم إلى الآن، وكان التأثير المباشر في هذا المصادر الجزائرية البحتة، ليس فقط ابن خلدون؛ الذي اعتبر الكثير أن أفكاره صالحة لمعالجة المشاكل الجزائرية الآنية. كان اهتمام عبد الله شريط قويا بحركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في تبادلها الإصلاحية العقلانية التنويرية، وقد تركز اهتمامه، أساسا؛ على شخصية عبد الحميد بن باديس؛ على توجهاته الراديكالية في الإصلاح؛ ومنهجه العلمي الميداني؛ ونزعتة العقلانية؛ واهتمامه بالإسلام الشعبي العلمي وكان كثيرا ما يفضّله على الإمام محمد عبده، فبينما كان محمد عبده في رأيه، يركز على تكوين النخبة، ويعتبر العامة دهماء ملتوية، وهي التي تخلت عن عرابي في ثورته، فإن الإمام عبد الحميد بن باديس كان اهتمامه متوجها نحو الشعب، فالنخبة لا معنى لها إلا إذا تطور المجتمع، مجتمع قوي مستنير، خال من الخرافة والتقليد، وهذا هو أساس النهضة الحقيقية ولهذا كلما برز تلميذ من تلامذته وتفوق إلا ووجهه إلى التعليم وتوعية الجمهور وكان ابن باديس يمارس هذا السلوك في دروسه لطلابه وللعوام والصحافة، وتنقله الدائم في ربوع الوطن مدرسا ومرشدا.

(1) - أبو القاسم سعد الله ، شهادة في عبد الله شريط ، آخر زيارة للموقع 2018/05/17م على الساعة 10 و20 دقيقة . <http://histoirephilo.yoo7.com/t236-topic> .

بالإضافة إلى ذلك كان عبد الله شريط، ، قريبا من حزب الشعب الجزائري، مؤيدا لحركته الوطنية الراديكالية، وقد تعمق هذا التوجه لديه عند التحاقه بالثورة الجزائرية وممارسة نشاطه الإعلامي فيها، صحفيا، كاتباً و مترجماً. استمر هذا التوجه معه في الاستقلال، فكان كل نشاطه مكرسا لخدمة المجتمع الجزائري، ودفعه نحو العصرية والتقدم.

صاغ عبد الله شريط مساره بنفسه عن طريق اختياراته في عالم مضطرب متغير من حوله وفي وسط اجتماعي مازال لم يأخذ صورته الكاملة، وكان من بين قلة من المفكرين الأوفياء لأفكارهم، المجسدين لقيم حدائية في حياتهم. وقد تضافرت عدة عوامل في تشكيل هذه الشخصية الفكرية منها ما يتعلق بالنشأة والتكوين وإجهاد النفس في التعلم...ومنها مل يتعلق بالظروف التاريخية، والاجتماعية التي نشأ فيها. فقد عاصر مرحلة من أهم عصور الحياة العربية وأصعبها على مستوى الأحداث، كان الصراع الفكري والسياسي من أبرز مكوناتها. وعلى المستوى الوطني عايش ثلاثة مراحل : مرحلة الاستعمار، ومرحلة الاستقلال ومرحلة بناء الدولة.

ومن أكثر المسائل التي شغلته في المرحلة الأولى مسألة الاستعمار، والحركة الوطنية والثورة التحريرية. وفي المرحلة الثانية التي تعتبر أخصب فترات حياته انصب على مسائل تتعلق بايديولوجيا الدولة، والتنمية الاقتصادية، ومسألة التعريب والثقافة...

عايش مرحلة الخمسينيات والستينيات التي ارتبطت بقضية الاستقلال والهوية من خلال مفاهيم القومية والاشتراكية. كما عاين إخفاقات العالم العربي خاصة النكبة ثم النكسة وهزيمة المشروع القومي أمام إسرائيل. ثم أصبح منشغلا بقضايا الأسرة والتعليم والثقافة والسياسة والمرأة والعقل، ثم انتقل إلى قضايا الدولة الحديثة، وسبل التقدم والاشتراكية والتنمية.

1-2: منهجه

مزج شريط بين مهمة التحليل النقدي ومهمة النضال الفكري. ومن هنا تتبع الأهمية التاريخية والسياسية والفكرية لإنتاجه الفكري إنتاج اتسم بروح الثورة الداعية إلى العقلانية والتحديث المجتمعي. هذه المرجعية العقلانية تجلت في نقد شريط للمفاهيم الدينية الوثوقية الموروثة والمعززة بالأعراف والتقاليد. كما توجه بالنقد للايديولوجيا الاشتراكية ؛ التي كان من المتمسكين بها. هذه الصرامة العقلية قوّت الاهتمام لديه بالشأن العام ؛ بالإضافة إلى استناده للتاريخ؛ أثناء مجادلة الأطروحات المختلفة؛ أثناء تثبيتها أو تفنيدها. لقد كانت بصمة الواقعية الخلدونية واضحة في منهج عبد الله شريط ،حيث "انطلق منها لدراسة عدد من موثيق الجزائر؛مثل ميثاق الصومام ،وطرابلس ،والميثاق الوطني ،واجتهد في الإجابة عن المسافة التي تفصل النظريات والأيديولوجيات عن الواقع ومدى تأثير الأيديولوجيات فيه"⁽¹⁾

كما استلهم عبد الله شريط من المنهج السقراطي أسلوب المحاوره وتوليد الأفكار وأخذ من المنهج الباديبي جانبه العملي فكان "في مدرجات الجامعة وفي مختلف وسائط التبليغ يحاور أقرانه ويتحمس لأفكاره، ويضع الوقائع في ميزان النقد"⁽²⁾

كان لدى شريط شعور بالمسؤولية تجاه البحث العلمي ،فتسلح بالصرامة العلمية وبأدوات البحث التاريخي مقبلا على عدة تخصصات من العلوم الإنسانية الحديثة،ورغم أن اهتمامه كان موجها للجزائر الوطن ؛إلا أنه لم يغفل أبدا النظر إلى الجزائر من موقعها في خضم الثقافة العربية ومن موقعها في الذاكرة والتاريخ الثقافي للعالم العربي⁽³⁾..لقد كان أفقه يتسع من خلال الكتابة في كل ما يرتبط بالواقع وبقضايا المجتمع والوطن ،والكتابة في حد ذاتها فعل يدل على روح المشاركة في الحياة العامة ،والانغماس في حركيتها.ورغم

(1) - مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط، خصال، منهاج وأفكار. مرجع سابق، ص7

(2) - المرجع نفسه، ص8

(3) - المرجع نفسه، ص33

المضايقات التي عرضت له أحيانا كمفكر ،ورغم الإغفال والتهميش بقصد أو بغير قصد(1) فلا يمكن إنكار مكانته المغيبة في الساحة الفكرية العربية بدرجة لا تقل أبدا عن المكانة الحاضرة لنظرائه من أمثال محمد أركون ،والجابري ،وحسن حنفي ،ومطاع الصفدي..وغيرهم كثير من الذين أضحو مراجع فكرية وسلطات معرفية.

لقد أثمر فكره في واقع الحياة العملية كما نعيشها ونكابدها ؛فهو جزء من واقعه الاجتماعي وتكوينه الثقافي وعمله وكل ما شهده من أحداث وسياسات ميزت عصره،وجاءت أطروحاته واقعية لأنها في الأصل أجوبة عن أسئلة ما انفك العقل العربي يطرحها على نفسه. يكشف شريط عن كثير من أفكاره ، من خلال أسلوب الحوار .معبرا عن غربته ،وأزمته ،بل أزمة المجتمع كله في عالم تحيط المتغيرات المتسارعة ،ونقلته التراكمات والمعوقات ،وما أكثرها في العالم العربي؛ يريد من موقعه أن يحلل بنيات الواقع الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية.

المطلب 3: عبد الله شريط مثقف متعدد المواهب

1-1 :عبد الله شريط شاعرا:

كان الشعر أول ميدان يفتحمه عبد الله شريط فبعد ذهابه إلى تونس لاستكمال دراسته الثانوية بدأت محاولاته الأولى لنظم الشعر(2) وكانت هذه بداية حياته الأدبية .لكنه بعد ذهابه إلى الجامعة السورية انقطع عليه الشعر ،وأصبح أكثر ميلا إلى النثر ويعبر شريط عن هذه التجربة الشعرية وأسباب انقطاعها : " أما عن الأسباب التي دعنتني إلى هذا الانقطاع فأمر لم افهمه بعد على وجه مؤكد عندي . ولكن يظهر أن الانغماس المطلق الذي وجدته مضطرا إليه في الجامعة السورية حتى استكمل نواحي النقص التي كنت أعانيها من تعليم جامع الزيتونة كان له اثر عظيم على هذا الانقطاع .يضاف إلى ذلك الحاجة إلى

(1) - مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط ،خصال ،منهاج وأفكار .مرجع سابق ،ص،17

(2) - شريط عبد الله ،الرماد ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر،دط ،دت ،رقم النشر177/69،ص.11

الاهتمام في نفس الوقت بالتعريف بالقضية الوطنية في وقت مبكر '1950م. 1948م' ، "قد
صرف منه بعض الاهتمامات الشعرية إلى المشاكل السياسية" (1)

جمع شريط أعماله الشعرية في ديوان صغير بعد أن حذف ما يقرب من نصف أشعاره
لسبب لم يذكره. وأسماه 'الرماد' لأنه -كما يعتقد - أن القصائد والمقطوعات التي تضمنها
عبرت عن فترة من حياته كانت مثل الشعلة المقدسة وكان فيها هو وجيله يعيشون حالة من
الحيوية الاجتماعية، والحراك السياسي والشحنة العاطفية. هذه الحياة التي انطفأت لم يبق
منها إلا هذا الشعر فهو مجرد رماد (2)

وهو في شعره ينحو منحى رومانسيا لأن شعره ذاتي جميل رغم أنه من المحافظين على
الشعر العمودي (3)

ولعل طبيعة أرض الجزائر لا تقل سحرا وجمالا عن غيرها حتى أنها لتغري الشعراء
فيتغنون بها ويخلدون مظاهرها بقصائد تبقى كالقلائد على الصدور.
كان عبد الله شريط من الشعراء الرومانسيين الجزائريين الذي تغنوا بالطبيعة حيث يصف
الصيف في قصيدة مطولة. هذا مقطع منها: (من الخفيف)

هو ذا الصيف يا فؤادي ينساب	بجنبي مفعما باللهيب
قد تولى عهد الربيع الذي شاخ	سراعا، ومال نحو الغروب
أيها اللفح سوف تمتص ما في القلب	من مسحة الشباب الرطيب (4)
هو ذا الصيف يا فؤادي يطل	اللفح من وجهه اللهيث الجهيد
تتدلى الأيام من رأسه الأشيب	شعثا كميتات الجريد (5)

(1) - المصدر السابق، ص. 8

(2) - المصدر نفسه، ص. 51.52

(3) - سعد الله ابو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج10، 1954-1962، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، ط
خ، 2007 م، ص 457

(4) - شريط عبد الله، الرماد، مصدر سابق، ص 106

(5) - المصدر نفسه، ص 108

إن القارئ لهذه القصيدة يحس بمدى الكآبة التي يعيشها الشاعر من خلال تصويره لشعوره وهو يعيش فصل الصيف الذي لا يزداد إلا حرارة " إن كل صورة من هذه المقطوعة تحس بها وكأنها قطعة من وجود الشاعر نفسه" فالظروف الطبيعية التي وصفها ، والتي تكاد تخنقه بجوها الحار زاد الشاعر كآبة على كآبة وحزنا على حزن، وهذا جانب من جوانب الكآبة ؛ التي تضيفه الطبيعة للشاعر على مشاعر الإنسان كما تضيفي له الشعور بالسعادة، في أحوال أخرى.

يملك شريط "القدرة الفنية على تحويل كل جزئيات المشهد الطبيعي الذي يتناوله بالوصف إلى صور حية تجسد أفكاره ،ومشاعره،ينفخ فيها الحياة ويتقمصها فتنبعث نابضة بالأحاسيس المختلفة حبا ،أو يأسا ،أو كآبة ،أو شعورا حادا بالوحشة والاعتراب"⁽¹⁾

2-1 : عبد الله شريط مؤرخا:

طرق عبد الله شريط أبواب علم التاريخ من خلال كتاب (الجزائر في مرآة التاريخ) بالاشتراك مع محمد الميلي وقد نشر الكتاب سنة 1965م ، تناول كتاب " الجزائر في مرآة التاريخ " تاريخ الجزائر منذ العصور القديمة حتى الاستقلال ، كما نجد في مقدمة الكتاب ذكر للمؤلف بأن هذا الكتاب لم يوضع للباحثين المتعمقين ، وإنما لسد ذلك الفراغ الذي تعاني منه المكتبة الجزائرية في هذا المجال ، ولكي يقدم صورة واضحة عن تاريخ الجزائر في جميع محطاته التاريخية كما أن الكتاب لم يكن مجرد سرد للأحداث التاريخية وإنما أستند للتحليل و التعليل⁽²⁾،و البحث عن الأسباب؛ قسم الكتاب إلى مقدمة وست فصول تطرقت إلى تاريخ الجزائر قبل الإسلام وأثنائه ، وكذلك الحكم التركي الذي كناه المؤلف "بعصر الجمود " ، فمن خلاله أصبحت حدود الجزائر واضحة ،كما أنه عهد مناعة من الغزو الأوربي للجزائر ، ومن جهة أخرى عصر جمود خاصة في الحيات الثقافية ، كما أن الحكم

(1) - محمد ناصر، الشعر الجزائري الحديث ،اتجاهاته وخصائصه الفنية (1925-1975م)، دار الغرب الإسلامي،بيروت ، ط 2 ، 2006م، ص.ص 510 . 511

(2) - بوثرید عائشة ، دور مجلة الثقافة في نشر المعرفة التاريخية بالجزائر ، أطروحة شهادة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر ، قسم التاريخ والآثار ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2009 / 2010م، ص 39

استند إلى طبيعة عسكرية لم تكن قوتها ونفوذها من الشعب ، أما القسم الأخير من هذا الكتاب فيعرض لنا المحطات التاريخية من الاحتلال الفرنسي للجزائر إلى غاية استقلالها .

1-3 : عبد الله شريط صحافيا

يعد الفقيد عبد الله شريط أحد أهم الوجوه الصحفية التي تجنّدت إبان الثورة التحريرية للتعريف بالقضية الجزائرية، إذ كان له إسهام بارز في الصحافة التونسية منذ أن استقر بتونس مدرسا بجامع الزيتونة في بداية الخمسينيات، وعندما اندلعت الثورة تجند بنشر مقالات يومية في صحيفة "الصباح" التونسية خلال سبع سنوات من حرب التحرير الوطني(1).

لم يقتصر مساره في ميدان الفكر والأدب بل ساهم أيضا في الحياة السياسية والثقافية، وبرز اهتمامه مبكرا بقضية وطنه، فسخر قلمه وجهوده لخدمتها ولم تثته مشاغله في مجال التدريس، عن مضاعفة الجهد وتسطير مخطط يرمي إلى تخصيص صفحة يومية للقضية الجزائرية في أشهر الصحف التونسية (الصباح).

بدأ مشروعه سنة 1955م لغاية جويلية 1962م، وقد ظلّ يواكب التطورات ويطلع على الصحافة الفرنسية والدولية، لينقل منها لقرائه عيون المقالات التي تخدم الثورة، فضلا عن كتاباته في صحيفة "المجاهد" التي كان يزودها بالمقالات السياسية(2)، ثم مشرفا على إدارة مصلحة الصحافة والنشر لجبهة التحرير الوطني بتونس منذ سنة 1960م. وبالموازاة مع ذلك، كان شريط مكلفا بكتابة التعليق السياسي اليومي الذي يقدمه عيسى مسعودي في ركن "صوت الجزائر" بالإذاعة التونسية، وقد ساهمت مقالاته في خدمة الصحافة والإعلام

(1) - مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط، خصال، منهاج وأفكار. مرجع سابق، ص25

(2) - المرجع نفسه، ص26

الثوري⁽¹⁾. فضلا عن كتاباته في صحيفة "المجاهد" التي كان يزودها بالمقالات السياسية، ثم مشرفا على إدارة مصلحة الصحافة والنشر لجبهة التحرير الوطني بتونس منذ سنة 1960م.

إن كتابات عبد الله شريط ؛ التي نشرها في موسوعة الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية حيث تظهر الملامح الشخصية لعبد الله شريط من خلال ما دونه في صفحاته التي عالجت قضايا و تطورات الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية ، كما أسهمت مقالاته في خدمة الوطن والقضية الجزائرية من خلال عرض سير الثورة أو نقد السياسة الفرنسية . (2) .

تُعد هذه الموسوعة بحق عملا نادرا ومفيدا للقضية الجزائرية، يحتاج منا إلى إعادة قراءتها وتثمينها. إن الجهد الصحفي الذي بذله عبد الله شريط يتطلب دراسة دقيقة وتحليلا عميقا لبيان قيمته الإعلامية والإبداعية، ويتوجب علينا مراجعة مجموع المقالات عبر قراءة كمية وتحليل نوعي وذلك من أجل التعرف على شخصيته الصحفية ، وبيان جهوده الإبداعية. لقد عالجت مقالات الأجزاء الإحدى عشر لمصنف "الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية" في مادتها الإعلامية القضية الجزائرية أساسا، وبشكل جزئي قضايا الشمال الإفريقي والوطن العربي والقضايا الدولية البارزة، وبالمقابل قد جعل من صفحته سبيلا لتعميم الإعلام الثوري على القراء داخل تونس وخارجه، وكرس صفحات عديدة لعرض منشورات الثورة الجزائرية، كما أنه أولى عناية في النصف الثاني من سنة 1959م بنقل أعدادا من مقالات نشرية وزارة الأخبار للحكومة الجزائرية المؤقتة "النشرية السياسية" التي تناولت نقدا لسياسة ديغول (1890. 1970م) **Charles de Gaulle** ومشروع إدماج القضاء الإسلامي، وعدادت هزائم ديغول العسكرية والسياسية كما عالجت موضوع اليد الحمراء والجنرال ديغول، وفي مقال آخر تطرق لفضائح المحتشدات الموجودة بالجزائر⁽³⁾.

(1) - المرجع السابق، ص. 29

(2) - عبد الله مقلاتي ، أبحاث ودراسات في تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية ، الكتاب التاسع ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2009م ، ص . 179

(3) - المرجع نفسه، ص . 181

عالج شريط القضايا الحساسة المثيرة للجدل، من خلال استعراض وجهة النظر الوطنية بمقابل ما تردده الصحافة الأجنبية بغية رفع اللبس وتوضيح الحقائق للقراء، وكان جريئاً في تغطية هذه القضايا الحساسة، كصراع جبهة التحرير الوطني مع المصالحين واستسلام بعض قادة الثورة المزيفين وما تردده الصحافة الأجنبية من توجهات وأسرار الثورة الجزائرية، وهذا بهدف مواجهة الدعاية الفرنسية التي تحاول إثارة الشبهات المغرضة.

وقد أثمرت جهود السنوات الثمانية لعبد الله شريط كما هائلاً، من المقالات يناهز الألف مقال ولم ينشر جميع المقالات خاصة المتعلقة بنهاية سنة 1957م، وبداية سنة 1958م، وذلك لتوقف صحيفة (الصباح) عن الصدور من جهة، ولعدم تمكن شريط من الوصول إلى حصر جميع مقالاته من جهة أخرى.

خلاصة

جمع المرحوم عبد الله شريط في شخصيته بين جوانب متعددة، تعددا يتكامل و يتفاعل لينصهر في شخصية مسكونة بصياغة مستثمرة للمنجز التاريخي، وما في الرصيد النضالي المتشكل بالتراكمات. ولا يمكن منهجيا الحديث عن شريط دون موضعتة في السياقات التي ارتبط بها مساره، ومن خلال تلك السياقات تتضح لنا قيمة إرث المرحوم شريط الذي خاض - بعد معركته الوطنية - المعركة من أجل المواطنة التي هي التفعيل الحقيقي لديناميكية الوطنية.

تكمُن خصوصية شريط في اتصالها بالملابسات التي اكتتفت مساره، مسار من وُلد في الزمن الاستعماري، وكابد من أجل التحصيل، مكابدة جعلت الطموح العلمي يتقاطع مع القضية الوطنية، فكان شريط منذ بداية مساره من الذين ربطوا عطاءهم الفكري بممارساتهم أثناء وبعد الثورة، فارتبط قبل الاستقلال بالكفاح من أجل القضية الوطنية، وحمل بعد الاستقلال هاجس تجسيد المواطنة. بلور دوره كمتقف حاضر بالنقاش والحوار، والعمل الإعلامي التثقيفي المبسط في الصحافة أو الإذاعة أو التلفزة؛ فقد كان -حسب رأي الأستاذ محمد سعيدي- مثل أبي حيان التوحيدي يؤمن بأن "العلم إذا لم يثمر حكمة فهو بلاء، وأن الحكمة إذا لم تثمر عملا فهي خيال"⁽¹⁾، لم ينعزل داخل الجامعة بل ظل متواصلا مع المجتمع عبر وسائل الإعلام، مناقشا ومتطرقا للقضايا بلغة واضحة وبناء منهجي، وسواء وافقنا أو خالفنا أطروحاته فإنه يفرض على القارئ، والمتلقي لخطابه الاهتمام والاحترام، لما يتميز به من شجاعة في خوض معارك فكرية شغلت النخبة الوطنية وما زالت تثير الجدل إلى اليوم. إن المرحوم شريط، هو كما يقول الأديب أمين الزاوي: "من أدب الفلسفة" و"من أخلق الإذاعة" و"تقف الجامعة"⁽²⁾.

(1) - مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط، خصال، منهاج وأفكار. مرجع سابق، ص 32

(2) - المرجع نفسه، ص 43

الفصل الثالث: مرجعيات الخطاب الحدائي عند عبد الله شريط

	تمهيد
المرجعية الفكرية والإيديولوجية	المبحث الأول
الواقعية الفلسفية	المطلب 1
العقلانية الخلدونية	المطلب 2
الإيديولوجيا الاشتراكية	المطلب 3
المرجعية النهضوية والثورية	المبحث الثاني
نهضة الأمير عبد القادر الجزائري	المطلب 1
الإصلاح الديني عند عبد الحميد بن باديس	المطلب 2
فلسفة الثورة التحريرية الكبرى	المطلب 3
	خلاصة

الفصل الثالث: مرجعيات الخطاب الحدائي عند عبد الله شريط

تمهيد

لا يزال السؤال الإشكالي (لماذا تأخر العرب وتقدم الغرب؟) حارا، وحاضرا بقوة في الأجواء الثقافية العربية، كلفتة تشكله الأولى؛ منذ بدايات القرن الماضي، كما لا تزال الإجابات عليه -على تنوعها واختلافها الإيديولوجي- تتوارد بأشكال وأنماط فكرية وقوالب مفاهيمية متنوعة ومتعددة، لكن أكثرها جاء بصيغة مشاريع نهوض تقدمية أُسست فكريا ومعرفيا بحسب مرتكزات ومرجعيات تلك المشاريع، وتصوراتها للحالة القائمة والمستقبلية لواقع العرب .

بدأ عبد الله شريط مشروعه الفكري بالرؤية النظرية المثبتة في ثناياه؛ وتقوم على بناء المجال المعرفي بإعادة التفكير في كثير من البدايات المفاهيمية؛ التي تؤثت مشهد الفكر العربي المعاصر، وحمله على خوض مغامرة الفهم والتفكير لاكتشاف العناصر العقلية في الواقع المعطى ضمن رؤية منهجية، وفي ضوء تجارب الأمم المتقدمة لتأسيسه تأسيسا علميا؛ بحكم أن المعرفة الصحيحة للواقع هي المعرفة العلمية. وبحكم أن التخلف الحضاري الذي تعيشه المجتمعات العربية، يتميز بخاصيتين هما: غياب الواقعية الفلسفية في عدم القدرة على الفعل وتحقيق الأهداف المستقبلية الموضوعية وغياب العقلانية في الفعل والممارسة. إن مجابهة التخلف والعمل على تجاوزه يحتاج إلى استنابات رؤية وطريقة تفكير ولغة جديدة تقارب الواقع وتكون أداة كاشفة له مما يفترض ضرورة الابتعاد عن طرائق التفكير الميتافيزيقية والابتعاد عن اللغة المجردة التي تحجب الواقع وتعمل على تعظيمه. كما أصبح لزاما توليد نسق من المفاهيم، والمقولات الجديدة التي تستجيب لخصائص المجتمعات العربية، وظروفها واحتياجاتها لبناء الدولة الحديثة، وترسيخ قيم الحرية والعدالة وتأكيد المواطنة، وتحقيق التنمية الشاملة والمستدامة في كل ما يخص الدولة والمجتمع والفرد.

لقد تشكلت الرؤية الحدائية لعبد الله شريط من عدة مرجعيات فلسفية وإيديولوجية وثرية فكيف كان تمثله لهذه المرجعيات؟

المبحث الأول: المرجعية الفلسفية

المطلب 1 : الواقعية الفلسفية

تعتبر الفلسفة المرجعية الأولى عند عبد الله شريط رغم أنه اشتغل بالأدب والصحافة والتاريخ ، وغير ذلك من الدراسات .لقد أدرك شريط دور الفلسفة في المجتمع والواقع ،حيث " أن العالم المتمدن ما يزال يعتبر الفلسفة هي المشعل الذي يضيء طريق المستقبل ،وأن العلم ليس إلا المطية التي نركبها للسير في هذا الطريق ومن ثم كانت المجتمعات التي تمتهن الفلسفة أكثر من غيرها ،هي التي تسير أسرع من غيرها والمجتمعات التي لا تمتلك فلاسفة على الإطلاق، أو تعتبر الفلسفة معوقا في طريق التقدم كما هو الشأن في أكثر بلدان العالم الثالث هي التي تتعثر أكثر من غيرها في السير ؛ لأنها لا تمتلك المشعل المضيء ،وتقضي وقتها في الدوران حول نفسها "(1) فالفلسفة بعيدة كل البعد عن المفهوم الذي يعتبرها مجرد تجريدات ميتافيزيقية . "إن الفلسفة اليوم قد تحررت من كثير من المتاهات الماورائية ،والمشكلات التجريدية التي غرقت فيها عشرات القرون"(2) ،وهي اليوم تستطيع أن تكون واقعية ،والواقعية هنا لا تعني فقط وصف الواقع ، ولكنها تعني "أولا الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع"(3)،وهذا ما نجح فيه العالم المتقدم.

أما في العالم الثالث المتخلف ؛ومنه العالم العربي فلأسف لا تؤدي الفلسفة هذا الدور لأنها لم تستطع تجاوز العوائق الذاتية ؛المتتمثلة في المعطلات الخرافية والانفعالية المفرطة ؛سواء على مستوى الجماهير أو على مستوى الساسة.إن الفلسفة الحقّة حسب

(1) - عبد الله شريط- الأعمال الكاملة - مج 1- ج 1 - منشورات السهل ،دط، 2009م ، ص 133

(2) - المصدر نفسه ،ص 127

(3) - المصدر نفسه ، الصفحة نفسها

شريط هي الفلسفة العملية (النفعية) التي تكون مهمتها تغيير الواقع إلى ما يخدم المجتمع وقضاياه، بل هي بناء مستقبلي تسعى إليه كل أمة في تطورها ونموها. تلك هي الواقعية الفلسفية عند شريط التي نستطيع أن نُجمل خصائصها في ارتباطها بالواقع اليومي، وبالواقع الحضاري لكل المجتمعات. وإذ يتبدى لنا أن الفلسفة لا تحل المشاكل اليومية كما هو حال العلم، فإن نظرتها أوسع من الراهن فهي تنطلق منه ولأجله، لتصنع منه إمكانات للمستقبل بعد تحليله وفهمه "إنها تخلق الفكر الذي يحل مشاكل القرون والأجيال ويتمرس على صعاب الحياة وينظم المجتمع ويحدد العلاقات بين بني الوطن وبني الإنسان في جملة الأوطان" (1)

وبالإضافة إلى هذه المعطلات التي تبعدنا عن الواقعية الفلسفية، هناك ضرب آخر من العوائق يعتبر أيضا من المزيفات للواقع وهو غياب الروح العقلانية، ولعل غيابها يرجع بالأساس إلى غياب الفكر العلمي الذي أصبح يحيط بالإنسان من كل جوانبه العائلية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية. فكلها جوانب لا تدخل بفاعليه إلى حياة المجتمع إلا من خلال العقل. لكننا في مجتمعاتنا العربية لا نخضع الفكرة للعقل؛ بل إننا نحن من يخضع للفكرة "تبعاً لوزن صاحبها السياسي أو المجتمعي نخضع أيضا للفكرة عندما تأتينا من وراء الغيب أو نرثها من الأموات والأجداد لأنها تكتسي سلطة روحية تختلط علينا بالسلطة الفكرية وتتلابس معها. أو عندما تأتينا من العالم المتقدم الذي نحن معقدون أمامه" (2)

هذه المسألة هي في غاية الأهمية، فهي تطرح أمامنا إشكالية تتدرج ضمن العوائق الحضارية؛ والمتمثلة تحديداً في: مشكلة التغرّب المعرفي والفلسفي داخل الفكر العربي المعاصر حيث تتمظهر - كما يشير إلى ذلك حسن حنفي - في عدة جوانب

(1) - شريط عبد الله، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، م، ص 290

(2) - المصدر نفسه، ص 128

منها: اعتبار الغرب النمط الأوحى لكل تقدم حضاري ولا نمط سواه ،"ورث كل إبداع لدى الشعوب غير الأوروبية إلى الغرب ؛كاعتبار كل دعوة إلى العقل ديكرتية ، وكل دعوة إلى الحرية ليبرالية ،وكل نضال من أجل العدالة ماركسية ، وكل اتجاه نحو العالم وضعية.." (1)

في هذا السياق يدعو شريط المجتمعات المتخلفة إلى التأمل الفلسفي وتكوين وعي خاص يبحث في واقعها وهويتها ،إن أرادت أن تطور نفسها وتحافظ على وجودها وكأنه يدعو إلى ثورة فكرية فلسفية عن طريق الفلسفة ذاتها .ثورة يقودها إنسان المجتمعات المتخلفة.

يطرح شريط إذن فكرة المفاهيم الموروثة ،والمفاهيم الوافدة .على نفس المستوى فالمرء لا يتعلق بصحة إحدهما في مقابل الأخرى .إنما يكمن الأمر في كيفية التعامل مع هذه المفاهيم بالخضوع لها ،أو بإخضاعها للمنهج العلمي والتأمل الفلسفي الواقعي الذي قوامه النقد.ومن هنا يلتقي مجهود الفيلسوف ، ومجهود المؤرخ في صعيد واحد."مهمة المؤرخ أن يفهم الماضي فهما جيدا وفي فهمه هذا يصبح التاريخ منظارا يستشف منه الفيلسوف المستقبل .واستشفاف المستقبل من خلال النظرة الجديدة إلى الماضي يصبح حافظا لبناء الحاضر في الحياة الفكرية والاجتماعية"(2)

إن مهمة الفلسفة اليوم تختلف عن العصور الماضية، إذ أنها لا بد و أن تساهم في الفضاء العمومي ، كون علاقة الفيلسوف بالفضاء العمومي أن يكون مشاركا في هذا الفضاء، فدوره في المجتمع المدني لا يقوم على طلب، ولا يتقيد بأسئلة في مجال معين. و إنما تنطلق مهمته من كونه عضوا في المجتمع هدفه أن يقدم حلا للمشاكل في مختلف

(1) - إبراهيم بدران وآخرون - الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول،جامعة الأردن مركز دراسات الوحدة العربية ،ط1 - بيروت - - لبنان ، 1985م،ص31

(2) - المرجع نفسه ،ص129

المجالات و خاصة تلك المتعلقة بالمخاطر التي تطرحها التحديات سواء الموروث منها أو الوافد.

إن الوضع الراهن يفرض على النخبة التنويرية العربية أن تغادر تجاوزيف الخطابات المغرقة في التنظير، واللغة المغرقة في الغموض، إلى رحابة اللغة المشتركة مع الجمهور، كما عليها أن تغادر صالوناتها المخملية إلى خشونة الواقع ؛ الذي يعيشه الفرد العربي بكرامته المهذورة ؛ وحقوقه المنتهكة والمستلبة ؛ ومستقبله الغامض. وعلى النخبة ؛ في خروجها هذا أن تكون مستمعة في المقام الأول لأن "الممارسين يستطيعون دائما أن يلقنوا المنظرين درسا لا ينسى" (1)

وانطلاقا من تداخل الماضي والمستقبل في كل اهتماماتنا الفكرية الحاضرة وحاجاتنا الاجتماعية ؛ السياسية ، والأخلاقية ، كان اللجوء إلى فلسفة التاريخ ضروريا. فوحده الفيلسوف المؤرخ أو المؤرخ الفيلسوف من يستطيع أن يميز هذا التداخل ، ويفك رموزه.

لقد كان شريط منفتحاً على الفكر الفلسفي مخضّباً به كمنهج، وأسلوب حياة ،ومنه كان يستلهم التصور النقدي الخلدوني، وكذلك التراث الفلسفي الأنواري ،مستلهما من هيجل وماركس. كما كان صاحب حس تاريخي استلهم من خلاله منظور ابن خلدون للتاريخ.وبذلك عرف كيف يجعل من استيعاب الفكر المعاصر في تجلياته العلمية ومناهجه العقلانية عملية إثراء للثقافة الوطنية والعربية ،وأن يعيد النظر في الاطمئنان المطلق لمعطيات الموروث الثقافي العربي الذي غشيه الجمود ،ولم يستطع أن ينهض من كبوته ليلحق بالركب الحضاري.

(1) – بليخانوف، نقلا عن جيلبير الأشقر، رؤيتنا للغرب نظرة نقدية ،جريدة السفير 16-06-2006م

المطلب 2: العقلانية الخلدونية

جذب الاهتمام بالمقدمة الخلدونية تفكير شريط إلى دراسة الواقع العربي المتخلف وبحث سبل التقدم انطلاقاً من أن مشكلة العالم العربي عامة والمجتمع الجزائري خاصة هي مشكلة أخلاقية بالأساس. وترجع علاقة شريط بابن خلدون إلى أطروحته لنيل الدكتوراه الموسومة بالفكر الأخلاقي عند ابن خلدون.

إن التكوين الفكري لعبد الله شريط جعله يصاحب ابن خلدون (1)، ويعايش كتاباته - على مدار ست سنوات - في المقدمة خصوصاً؛ وفي غيرها من كتابات ابن خلدون. كان مثابراً وجاداً في متابعة كل ما يكتب عن ابن خلدون قدر الإمكان، الأمر الذي جعله يحس بضرورة أن يقف وقفة منهجية مع هذه الكتابات؛ ليكون كتابه نقطة نظام في خضم هذه الدراسات الخلدونية؛ إذ لم يكن اهتمامه بابن خلدون من قبيل إحياء مجد الماضي، ولم تكن أطروحته الجامعية حول ابن خلدون غايتها أن ينال شهادة الدكتوراه ليكون مآلها مثل مآل مثيلاتها؛ أن تحفظ في أرشيف الجامعة، إنما كانت غايتها أن يقدم هذا الفكر إلى المجتمع والأجيال المتعلمة ويجعل من ذلك رسالة إصلاحية تتماشى مع العصر الحديث (2)

سبق القول أن الاهتمام بابن خلدون هو الذي وجه اهتمام شريط إلى دراسة واقع الأمة في حاضرها، بيد أنه يمكن أن نضيف شيئاً آخر أكثر أهمية مما سبق وهو أنه في أسلوب دراسته لابن خلدون تبلور المنهج العقلاني الواقعي؛ الذي سيعتمده شريط لاحقاً في قراءة الواقع. حيث أن أهم المفاهيم المحورية في قراءة شريط لابن خلدون هو مفهوم

(1) - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975، م، ص. 38.

(2) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

العقلانية ومفهوم الواقعية وهو أمر له تفسيره في مشروع شريط الفكري لصياغة عقلانية عربية .

وبالتالي إذا كانت المجتمعات العربية الإسلامية اليوم مثلها مثل كل مجتمعات العالم عرفت تغيرات عميقة في بنياتها الاجتماعية ،و أنظمتها السياسية، وفي اقتصادها وثقافتها؛ فإنها في الحقيقة لم تقطع حبلها السري مع ماضيها ولو كان هذا الحبل ذاتي وثقافيا. ربما قد تكون المجتمعات العربية الإسلامية اليوم أكثر المجتمعات شعورا بالحنين إلى ماضيها .هذا لا يعني أنها أكثر ارتباطا بماضيها من المجتمعات الأخرى ولكن هذا يعني أن فهمها لماضيها و حاضرها سيئ و لم تسوي مشاكلها لا مع ماضيها و لا مع حاضرها .

وفي هذا السياق قد تكون أفكار ابن خلدون و إسهاماته المختلفة ذات منفعة كبيرة وهامة وبالتالي فإن قراءة جديدة و عميقة لمؤلفاته ؛ قد تسمح لهذه المجتمعات معرفة جذور مشاكلها الحاضرة .

إن أحد أكبر العوائق لتطور المجتمعات الإسلامية اليوم ؛ مرتبط باستيعاب ودمج مفاهيم سياسية ؛ولدت في نظام اجتماعي و سياسي مغاير لها مثل: الدولة والمواطنة و الحريات. و للتغلب على هذا العائق فإن أول إجراء هو فهم أين يكمن الفرق بين النظام الاجتماعي و السياسي في الدول العربية الإسلامية و النظام الأوروبي الحديث.

إن قراءة ذكية وعميقة لابن خلدون تساعدنا في هذا، فالنظرية التفسيرية التي يقدمها ابن خلدون للنظام الاجتماعي و السياسي؛ للمجتمعات الإسلامية في العصور الوسطى تبقى ليومنا هذا الأكثر صلاحية و اكتمالا وفاعلية في دراسة واقع المجتمعات العربية الإسلامية ،وتتجلى عقلانية ابن خلدون في كشفه عن ذلك التلازم القائم بين منطق

التطور الداخلي للعلوم والصنائع ، والمنطق الداخلي لظهور الدول وتطورها وأفولها كذلك منطق الفكر ومنطق التاريخ أيضا ، ذلك أن ابن خلدون هو أول من ربط قيام العلوم والصنائع أي: العقل النظري بتوفير الكسب. والمعاش ، أي العقل السياسي؛ وذلك بالكشف عن الشروط السياسية والاجتماعية للمعرفة والفكر النظري ، إن ربط العلوم بقيام الدول وازدهار العمران ، يعني ربط المعرفة النظرية بقيام طبقة تعيش من أموال الدولة وتتفرغ للعمل الفكري ، وبالتالي ربط المعرفة بالسلطة ولا يكتفي ابن خلدون بمجرد الوصف ، بل يلاحق المعرفة المتصلة بها من خلال الحياة الاجتماعية ومدى اتساعها ودرجة تعقيدها .(1)

من هنا انطلق ابن خلدون للبحث عن ثوابت العمران البشري من خلال استقراء التاريخ ماضيه وحاضره ؛ فوجد أن حركة التاريخ إلى عهده كانت عبارة عن حركة انتقال دائرية من 'خشونة البداوة' إلى 'رقة الحضارة' ووجد أن العنصر المحرك لهذه الدورة هو العصبية ؛ ولذلك كانت جميع هذه الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خاضعة في نشأتها وتطورها إلى العصبية وفاعليتها .

ولعل هذا ما جعل المؤرخ البريطاني الشهير توينبي(1889. 1975م) Arnold Joseph Toynbee يقول عن ابن خلدون والدور العلمي لمقدمته: "قد أدرك(ابن خلدون) وتصور وأنشأ فلسفة للتاريخ هي بلا شك أعظم عمل من نوعه خلقه أي عقل في أي زمان ومكان." (2)

(1) - محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط6 ، سنة 1993م ، ص293

(2) - محمد عابد الجابري ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ، مرجع سابق ، ص 130

إننا اليوم "متعطشون للنشاط العقلي بعد طول الغفوة، ولأن العالم من حولنا يغلي بالنظريات العقلية والمذاهب الفلسفية فلا يعقل أن نبقي نحن في وسطه كالكسح المشلول في سوق الفكر ونشاطه"⁽¹⁾

إن العقلانية الخلدونية معادية لكل نوع من أنواع النظر المجرد الخالص "لأن الإنسان عاجز عن تجاوز أفق الطبيعة والكائنات الحسية في الفكر أو به والتجريد الميتافيزيقي كالسببية الميتافيزيقية لا يضمن الحصول على معرفة أكيدة"⁽²⁾ ؛ ولذلك نسف ابن خلدون جميع التبريرات المطروحة للبحث عن المعقولة الميتافيزيقية. إن عمق العقلانية الميتافيزيقية قد دفع بابن خلدون إلى البحث عن معقولة أخرى تتلاءم مع الواقع الخارجي ، ومنطق العقل لذلك تميزت المعقولة الخلدونية ؛ بأنها معقولة يجتمع فيها العقل بالتجربة أي القبلي بالبعدي ؛ فقد كان فكر ابن خلدون "مزيجا من التجربة المادية لا التجريبية الساذجة ، والعقلانية الوضعية لا المثالية"⁽³⁾

كما تتميز العقلانية الخلدونية بأنها عقلانية يتدخل في بنائها العديد من الجوانب فهي لا تركز على جانب واحد من جوانب المعرفة "فهو ليس بالفيلسوف العقلاني النظري ، وليس بالفيلسوف المادي الطبيعي ، لأنه يساوي بينهما في الرد عليهما معا والحكم عليهما بالخط ، وليس أيضا بالمتصوف الذي يؤمن بالكشف الوجداني كما فعل 'الغزالي' وإنما حاول أن يبحث عن الحقيقة في هذه الجهات كلها لأنه يعتبر الحقيقة أو العالم الإنساني كما يسميه أضخم من أن يرى من نافذة واحدة ، بل يجب أن

(1) - عبد الله شريط ، معركة المفاهيم ، مصدر سابق ، ص 294

(2) - ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1981م، ص120

(3) - خليل شرف الدين، ابن خلدون، في سبيل موسوعة فلسفية، دط، منشورات دار المكتبة الهلال ، بيروت، دت، ص 21

نكتشف من كل وجهة جانبا من الحقيقة ، الوجهة العقلية والحسية والوجدانية والاجتماعية حتى نستطيع أن نلم بها"⁽¹⁾

وتتميز العقلانية الخلدونية بأنها عقلانية معايشة للواقع وقائمة على أساسه ، لأنها قائمة على رفض النظر العقلي المجرد، وبذلك يكون فكره تجريبي يستنتج من جزئيات الواقع القوانين والعلل ، حيث بدأ بالخاص المحسوس إلى العام المطلق. وبالإضافة إلى ذلك فهي عقلانية تدعو إلى إمكان واقعي لا إلى إمكان عقلي مطلق، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بقوله: "وليس مرادنا بالإمكان ، الإمكان العقلي المطلق ، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حدا بين الواقعات ، وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة للشيء"⁽²⁾

يشير هذا النص بوضوح إلى ارتباط العقلانية بالواقع عند ابن خلدون وهي بعيدة تماما عن العقلانية المجردة المطلقة ، وقد كان هدف عبد الله شريط الأكبر ؛ الذي قام من أجله بدراسة ابن خلدون في كتابه 'الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون' هو "أن نتعلم من ابن خلدون دراسة واقعا وعقلنته وإخراجه من دائرة الواقع الخام غير المدروس إلى مخبر التحليل الذي نصبح به عارفين لأوضاعنا ومقدرين لقدراتنا وكفاءتنا في كل ميدان من ميادين الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية جميعا"⁽³⁾

إن رفض العقلانية النظرية عند ابن خلدون ووضع حدود للعقل لم يكن القصد منه الحط من الفلسفة والعقل ، والإعلاء من شأن اللامعقول على حساب المعقول، بل إنه كان يسعى إلى معقولية خاصة ، فالحدود التي وضعها ابن خلدون للعقل حينما سحب من مجال اختصاصه البحث في الماورائيات كلها ، لم يكن يقصد منه توسيع دائرة اللامعقول

(1) - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط1975، ص2، ص88

(2) - عبد الرحمن ابن خلدون ، المقدمة ، تح : عبد الله محمد الدرويش ، ج 1 ، ط 1 ، دار يعرب ، دمشق 2004 م ، ص. 423

(3) - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق، 1975م ، ص. 41

على حساب المعقول، ولا إضعاف العقل والتشكيك في أحكامه لحساب النفس ومعارفها الوجدانية ...

إن الإبستمولوجيا الخلدونية قد تحركت في اتجاه تحرير العقل من اللاعقل؛ تحرير العقلاني من المثالي في اتجاه الوضعي، وسيلتها في ذلك الفصل بين ما ينسب إلى العقل، وما ينسب إلى النقل والتمييز في كل منهما بين المعقول واللامعقول (1)

ويبقى ابن خلدون ممثلاً للثقافة العربية الإسلامية، تلك الحاضنة والوعاء الثقافي الذي وفرت له القدرة على التمييز والعطاء، حيث الخبرة المعرفية والإنسانية التي هيأت له المعطيات التي استند إليها في بحثه العلمي الدقيق. ومن هذا فإنه وفق للتماهي مع هذه المعطيات عبر الاستيعاب الواعي للدرس المنهجي العربي الإسلامي والذي تمثل في نقد الأخبار والتحقق من الأسانيد، والتمييز في مجال العلوم العقلية والنقلية، تلك التي كانت بمثابة المهاد الذي استوعب المنهجية الخلدونية، عبر الاندراج في التوظيف العميق والدال، لمنظومة النقل من خلال شرط العقل، والعمل على نقد الخبر التاريخي، من خلال وضعه تحت مشروط العقل ومحاولة مقارنته مع الواقع ومدى مطابقته له فكل تفكير " ابن خلدون قائم على هذا المنهج العلمي ولذلك اعتبره الأوروبيون في العصر الحديث مكتشف علم الاجتماع وما يرتبط به من الاقتصاد والسياسة" (2)

المطلب 3: الأيديولوجية الاشتراكية

يعتبر شريط بحكم طبيعة تكوينه مفكراً متشعباً بالأيديولوجية الاشتراكية التي سادت العالم في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، ومنها الجزائر؛ التي كان شريط لا يعد أحد المتأثرين فيها بهذه الأيديولوجية فحسب، بل وأحد أبرز منظريها

(1) - محمد عابد الجابري، نحن والتراث قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، مرجع سابق، ص52

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج3 منشورات السهل، دط، 2009م، ص255

والمدافعين عنها. فما المقصود بالإيديولوجية الاشتراكية؟ وما حدود تأثيرها في فكر عبد الله شريط؟

ترتبط لفظة الأيديولوجية في "أذهان معظم الناس بالماركسية وتتحدد ردود فعلهم تجاهها بهذا الارتباط. لذلك من الضروري أن نقرر أولاً أنه رغم أن الماركسية ساهمت بالكثير في العرض الأصلي للمشكلة، فإن الكلمة ومعانيها أبعد غوراً في التاريخ من الماركسية، كما أنه ظهرت لها منذ ظهور الماركسية معانٍ جديدة اتخذت طابعاً مستقلاً عن الماركسية." (1)

يستخدم كارل ماركس مصطلح الأيديولوجية للإشارة إلى منظومة الأفكار التي يفهم الناس من خلالها عالمهم، ويؤكد على أن الأيديولوجية والفكر يعتمدان على الظروف المعيشية والطبقة الاجتماعية للشخص. ولأن الطبقة الحاكمة تتصرف بوسائل الإنتاج المادي والفكري؛ فإن الأيديولوجية تُعبّر عن شكل وطبيعة الأفكار التي تعكس مصالح الطبقة الحاكمة، والتي تُناقض بطبيعة الحال طموحات وأهداف الطبقة المحكومة. "إن البعض هم مفكروا الطبقة (أيديولوجيوها الفاعلون، القادرون على التصور، الذين يجعلون من إعداد وهم الطبقة عن ذاتها المصدر الرئيسي لمعاشتهم)، بينما موقف الآخرين حيال هذه الأفكار والأوهام موقف أشد انفعالية وأعظم استقبالا، لأنهم في واقع الأمر أعضاء هذه الطبقة النشيطون، ووقتهم أقل اتساعاً من أجل صنع الأوهام والأفكار عن أنفسهم" (2)

يقول المفكر العربي عبد الله العروي في تمهيد كتابه 'مفهوم الإيديولوجيا': "إن كلمة أيديولوجيا دخيلة على جميع اللغات الحية. تعني لغوياً في أصلها الفرنسي، علم

(1) - كارل مانهايم، الإيديولوجيا واليوتوبيا، تر: د. محمد رجاء الدين، شركة المكتبات الكويتية، الكويت، 1980م، ص 129.

(2) - كارل ماركس-فريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، تر: د. فؤاد أيوب، ط 1، دار دمشق للنشر، دمشق، 1976م، ص 56.

الأفكار، لكنها لم تحتفظ بالمعنى اللغوي، إذ استعارها الألمان وضمنوها معنى آخر، ثم رجعت إلى الفرنسية، فأصبحت دخيلة حتى في لغتها الأصلية. (...) نقول أن الحزب الفلاني يحمل أدلوجة ونعني بها مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد. يكتسب هذا الحكم في استعمالنا الحالي صيغة إيجابية، لأن الحزب الذي لا يملك أدلوجة هو في نظرنا حزب انتهازي، ظرفي، لا يهتم سوى استغلال النفوذ والسلطة.⁽¹⁾ وهذا يشبه بحياديته تعريف معجم مصطلحات علم الاجتماع للمصطلح، ومما جاء فيه: "ليست الأيديولوجية بالضرورة قوة غامضة ومجهولة الاسم تشجع الحشود، بل على العكس من ذلك، هي غالباً تنتج عن قرار حكيم وعن تصرف استراتيجي. كما تتدخل بفعالية على مستوى تحديد الغايات والوسائل التي يتعين استخدامها. وبدونها، لا يوجد أي عمل"⁽²⁾

أما المفكر الماركسي الإيطالي أنطونيو غرامشي (1891. 1937م) Antonio Gramsci ، فقد رفض المعنى السلبي المُفترض من قبل الماركسيين لمفهوم الإيديولوجيا إذ ينظر إليها باعتبارها عامل محدد للحس المشترك، وضرورة تاريخية لتنظيم وتوجيه الجماهير. وأكد على قدرة البروليتاريا على تحديد شروط وعيها، منتقداً الطرح الذي يتعامل معها باعتبارها مجرد أداة سلبية ، وتابعة للإيديولوجيا المهيمنة، أو اعتبار تأثير الإيديولوجيا ذو مسار واحد من الأعلى إلى الأسفل، فالطبقة العاملة -كما يراها- قادرة على خلق أيديولوجيتها المضادة للإيديولوجيا المهيمنة؛ وذلك من خلال بناء مؤسساتها الثقافية الخاصة وإنتاج مثقفها العضويين. معتبراً الهيمنة إستراتيجية ضرورية لأي مشروع يهدف لتغيير الهيكلية السياسية والاقتصادية والاجتماعية للدولة. ولا يمكن التخلص من

(1) - عبد الله العروي، مفهوم الإيديولوجيا،: المركز الثقافي العربي، ط5، بيروت ، 1993م، ص 9.

(2) - جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، تر: أنسام محمد الأسعد، دار مكتبة الهلال، دط، بيروت، 2011م، ص106.

هيمنة الطبقة السائدة، إلا عن طريق بناء طبعة ثورية لدى الطبقة الخاضعة أو التابعة تكون قادرة على إنتاج وتشكيل هيمنتها المضادة(1).

إن الوعي بالأفكار والمفاهيم يسنده الوجود الاجتماعي للإنسان، فليست كل أفكارنا نابعة من وعينا الذاتي، بل يكون كثير من الأفكار استجابة للمثيرات المادية الخارجية، ف «إنتاج الأفكار والتصورات والوعي مختلط بادئ الأمر بصورة مباشرة ووثيقة بالنشاط المادي والتعامل بين البشر، فهو لغة الحياة الواقعية، إن التصورات والفكر والتعامل الذهني بين البشر، تبدو هنا أيضا على اعتبارها إصدارا مباشرا لسلوكهم المادي، ينطبق الأمر نفسه على الإنتاج الفكري كما يتمثل في لغة السياسة والقوانين والأخلاق والدين والميتافيزيقيا"(2)

يعثر المثقف العربي على ماركس في طريقه لاستيعاب التأخر التاريخي، وفي الحصيلة، تشكل الماركسية مدخلاً مفهومي في الوعي بأوضاع العالم العربي، والمفهوم المركزي الذي سيلعب دورا كبيرا في اللقاء بين مفكري العالم الثالث وماركس سيكون مفهوم التأخر التاريخي الذي يكاد يكون في حقيقة الأمر، حصيلة تجربة ولا يحتاج البتة لأن يبعد أو ينتقد؛ فالماركسية حسب شريط هي الأداة المنهجية المثلى التي تمكننا من الوعي باللحظة التاريخية التي تعيشها المجتمعات العربية، ذلك أننا إذا اعتمدنا على النظرية الماركسية نفسها التي تعتبر تحديد المذهب ضرورة تاريخية وفكرية لتطور الشعوب. فإننا نجدها تقرر في غير لبس بأننا نستمد أفكارها (يقصد الماركسية) من محيطنا الذي نحن فيه ، وأن افكارنا هي وليدة ظروفنا المحيطة بنا ، وليست وليدة ذواتنا"(3)

(1) - Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, edited and translated by Hoare and Smith, (New York: International Publishers, 1971).P140

(2) - كارل ماركس وفريدريك إنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، تر: فؤاد أيوب، دمشق: دار دمشق، 1976، ص.30.

(3) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، مصدر سابق، ص152

وبتطبيق هذه القاعدة على اوضاع العالم الثالث ومنه العالم العربي يمكن أن نقول أن شعوبنا العربية التي لاتشبع خبزا لا يمكنها أن تفكر بنفس الطريقة والاهتمامات التي تفكر بها الشعوب المتطورة المتبذخة،ومن ثم لا تستطيع أن تتبنى ايديولوجيات هذا العالم. كما اهتم شريط بنقد ظاهرة الوعي المقلد في الفكر العربي، فيرى أن الفكر العربي في معظمه فكر مقلد لا صلة له بعالم الإبداع، يردد مقولات ومفاهيم صيغت في سياقات تداولية وتاريخية مغايرة، ويسقطها على الواقع الذي يحياه الإنسان العربي فالماركسية تزود بأيديولوجية قادرة على رفض التقليدي وهي "تستوجب خدمة الإنسان واعتباره كائنا اجتماعيا يتمتع بجملة من الحقوق والالتزام بالواجبات"⁽¹⁾

وقد وجد شريط في ذلك منهجا لتحليل الأفكار خاصة على المستوى السياسي والثقافي

المطلب 4: المنهج النقدي الاجتماعي

إن الناظر في أبجديات المنهج الاجتماعي النقدي وبداية انبثاقه لا يمكنه الا أن يجزم بأن هذا المنهج قد خرج من معطف المنهج التاريخي باعتبار أن المرحلة التاريخية هي التي تشي بواقع اجتماعي معين وتؤسس له بطريقة ما ،إذ أن علماء التاريخ يعولون كثيرا على طبيعة المجتمعات في كل مرحلة من المراحل ؛حيث يتنادى المثقفون ليرسموا بالكلمة الظواهر الاجتماعية في مرحلة تاريخية ما ،فالاجتماعي والتاريخي صنوان نظرا "

للعلاقة الحميمة بين المنطلق التاريخي وتأسيسه الطبيعي للمنطلق الاجتماعي"⁽²⁾

يرتبط الاتجاه النقدي الاجتماعي في الجزائر بتلك الأعمال النقدية؛ التي واكبت المرحلة العصبية من تاريخ الجزائر ،تلك المرحلة التي عانى فيها الجزائريون من مخلفات الاستعمار الفرنسي بعد جلته واستقلال الجزائر،حيث ظهر الى الواجهة مثقفون يسلطون

(1) - حمادي النوي ،الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط،أطروحة رسالة ماجستير في الفلسفة إشراف الدكتور:عمر بوساحة ،جامعة الجزائر2010/2009م ،ص 90

(2) - صلاح فضل ،مناهج النقد المعاصر ،إفريقيا الشرق،المغرب ،دط، 2002 م،ص39

الضوء على الابعاد الاجتماعية بصورة نقدية تعبر عن ضرورة انتقال الشعب من مرحلة تحسُّس الذات وتحديد المشاكل الى مرحلة الكفاح الواعي .

هكذا انتقل المثقفون والأدباء إلى مرحلة الواقعية الاشتراكية ؛التي تبشر بالنقد الاشتراكي ؛الذي أصبح غالبا على مختلف المناهج النقدية،وأصبحت الكتابة الجديدة تعبر عن معاناة ومقاساة شعب تكالبت عليه قوى القهر والظلم ف"بالحصول على الاستقلال تبدأ مرحلة جديدة ونوعية ،تقضي بالانتقال إلى الضفة الأخرى من النهر لأن النهر عادة له نبع واحد ،لكن لديه روافد وجداول عديدة ،ترفده وتغنيه .من هنا ظهرت اشكالية كتابية جديدة شكلا ومضمونا لتعبر عن عالم جديد"⁽¹⁾ ؛ لذلك كان الانتاج الثقافي الجزائري في عمومه يسعى إلى توحيد طبقات الشعب وتوجيهها نحو الهدف الأسمى وهو الثورة بمختلف مراحلها وتجلياتها.ذلك أن "الانتاج الثقافي ،وأشكاله المتنوعة يلعب دوره ووظيفته كإسمنت يوحد ، ويلحم الطبقات الثورية ،ويربطها عضويا وإيديولوجيا ؛ لتحقيق مهمة تاريخية هي الثورة"⁽²⁾

لقد أصبح المثقفون في هذه المرحلة ؛ بمثابة لسان حال الشعب الجزائري في التعبير عما كان يعانيه،واصطبغت كتاباتهم بهذه المشكلات الاجتماعية ، فصاروا كُتَّاب قضايا ،متسربلين بالواقع المعيش ،وتتنوع كتاباتهم حسب تنوع هذا الواقع ،بل لقد اضحت القضية الوطنية ؛ هي المقياس الذي يقاس عليه النضج والوعي الثقافي . ولا شك أن عبد الله شريط كان من بين أبرز تلك الألسن وتلك الأرقام الثقافية ، التي عبرت عن حال الشعب الجزائري وطبيعة مشاكله بصورة نقدية هادفة إلى إحداث التغيير المنشود، وانطلاقا من هذ الوضع الجديد عمل شريط على تفكيك المفاهيم الثقافية للمجتمع العربي والمجتمع الجزائري خصوصا.فالواقع العربي والجزائري يقدم نفسه بوصفه البوابة الرئيسية لكل مشروع بحثي خاصة فيما يتعلق بالسياسة والثقافة والاجتماع والاقتصاد ،والتفحص

(1) - محمد بوشحيط،الكتابة لحظة وعي ،مقالات نقدية ،المؤسسة الوطنية للكتاب،دط، 1984م ،ص،83

(2) - محمد مصايف ،فصول في النقد الأدبي الجزائري الحديث ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر،ط1 1981م،ص94

العميق للبنىات الاجتماعية العربية كفيل بأن يجعلنا نسلم بأن المجتمع العربي مايزال مشتت القوى الجماعية ،فليس ثمة ميثاق بيّن بين الفرد والجماعة، وتعظم هذه المسألة ؛ وتتضخم حين يتعلق الأمر بمتقف ؛ تحركه قوة الملاحظة ، وفضول الالتحام بالواقع كما هو حال عبد الله شريط.ولا شك أن المتأمل في مغزى النزعة النقدية ذات القناعة الاجتماعية ؛ يجد أنها متصلة اتصالا متينا بمدى تواصل المثقف مع القيم الاجتماعية لمجتمعه.

وإذن فالواقع الاجتماعي ؛ هو الذي يحدد شروط النقد باعتبار المرجعيات الفكرية والثقافية والمادية التي تسهم جميعها في استنبات رؤية نقدية ما.ومن هنا يبدو البعد الاجتماعي مطلبا حاسما في بلورة العلاقة بين المثقف وشروط إنتاجه المادية والفكرية . وعلى هذا لا يمكن المماثلة بين أفكار الحاضر وأفكار الماضي لأن هذا يقودنا الى فكرة ميتافيزيقية تنفي 'تاريخية' الفكر وحركيته ، وتحكم عليه بالوقوف والجمود ،فضلا عن كونها تتقل ظروفها مثل الرأسمالية والاشتراكية والوجودية،والشخصانية بمفاهيمها المعاصرة ،من مناخ علاقاتها الاجتماعية وعوامل وجودها الموضوعية في عصرنا إلى مناخ تاريخي ماكان يمكن أن يكون لها فيه سبب للوجود بوجه مطلق (1)

هذه النظرة الماركسية هي نفسها قاعدة الانطلاق عند عبد الله شريط "فعندما نكوّن فكرة عن الانسان أو بني الانسان يجب أن نعرف في الوقت نفسه ماهي ظروفهم التي تحيط بهم عندما أخذنا عنهم تلك الصورة.أي عندما أردنا أن نعرفهم.وعندما نريد أن نعرف أفكارهم التي تجول في رؤوسهم يجب كذلك أن نعرف أين يعيشون وكيف يعيشون." (2)

هذه الواقعية يلمسها كل متمعن في كتابات عبد الله شريط ؛حيث يلاحظ التنوع الفكري المواكب لتتوع ظواهر المجتمع نفسه. وهذا ماأكده الاستاذ اسماعيل زروخي في وصفه

(1) - حسين مروة ،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي،بيروت، دط، 1978، ص169

(2) - عبد الله شريط،المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر،دط،دت، ص، 133

لكتابات شريط: "تظهر في ثنايا كتبه هواجس الفكر الفلسفي الحقيقي التي تعبر عن كينونة مجتمع موجود، يصارع معركة التحرر من جهة ومعركة التطور من جهة أخرى، على أن يبقى موجوداً رغم المحاولات الاستعمارية الهادفة إلى مسح الهوية من الوجود، ومع هذا المجتمع تذوق الأستاذ عبد الله شريط معنى الحرية والاستقلال، كما تذوق قراءة الفلسفة والأدب"⁽¹⁾

كان شريط يهدف من خلال منتوجه الفلسفي المتنوع إلى فهم الأطر السياسية والاجتماعية والاخلاقية والثقافية التي فرضتها ظروف المجتمع، والعمل على كشف خبايا الواقع لإيجاد حلول علاجية له، مستعملاً النقد والتحليل حيث يصرح "تطرقنا إلى الكشف عن بعض أوجه نقائصنا سواء في المعتقدات الدينية، أو الانحرافات السياسية والاجتماعية، أو المفاهيم الثقافية المغلوطة، أو الاغوجاجات النفسية المريضة"⁽²⁾

ولعل ما مرَّ به العالم العربي من وقائع أبرزها هزيمة 1967 م، كشفت عن الحاجة إلى تجذير الوعي العقلاني النقدي الذي بات أكثر إلحاحاً. وظهرت الحاجة إلى التعلم والاستفادة من مكاسب العصر، والسير في اتجاه بناء عقلانية الفعل التاريخي الذي مثله أعمال الجابري وأنور عبد الملك وعبد الله العروي ومحمد أركون؛ ولم يكن عبد الله شريط عن أثر ذلك ببعيد.

لقد كانت هذه المرحلة؛ مرحلة فارقة في تطور الفكر العقلاني العربي والروح النقدية الاجتماعية حيث عبرت أعمالهم الفكرية عن عقلانية تجمع بين مبدأ المراجعة والنقد في لحظة مواجهة المعطيات وبين مبدأ مراجعة المفاهيم وتوسيعها وإعادة ضبطها. لا تتحقق كتابة الذات عن نفسها إلا بانقسامها إلى ذات ناظرة، وذات منظور إليها. نلمس ذلك في سيرة عبد الله شريط؛ تلك الذات التي تسعى إلى أن تتباعد عن

(1) - حنفي حسن وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية بجامعة القاهرة، ورقة بحثية قدمها: إسماعيل زروخي بعنوان: الفلسفة السياسية والاجتماعية في فكر عبد الله شريط، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 2006، ص 471

(2) - عبد الله شريط، أخلاقيات غربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط 1، 1975 م، ص 7

نفسها حتى تراها على نحو ما هي عليه من الحياد الذي يجعل المفكر فاعلا للنقد وموضوعا له. فالنقد لا يستقيم ويتخذ لنفسه طابع الموضوعية إلا متى انطلق من الذات ومارس عليها النقد بعيدا عن الرقابة الذاتية ومتى تحلى بالجرأة على تعريتها والنظر إليها كما هي عليه في الأصل .

هكذا دأب عبد الله شريط على مراجعة الذات ليست الذات المتمثلة في شخصه فحسب وإنما الذات الجزائرية العربية . فراح يمارس العقلانية النقدية على الواقع الاجتماعي وانصب على دراسة الأفعال والتصرفات التي لها علاقة بهدف أو قيمة وترسم الحدود والروابط بين القيم والأحكام ، بين العالم وهموم المجتمع ؛ عقلانية تتفهم المعنى الكامن في سلوك الأفراد ، وتصرفاتهم التي عادة ما تكون موجهة بمفاهيم موروثية أو قيم وافدة .

كانت فلسفة شريط جادة وهادفة "لأن عملية النقد جزء لا يتجزأ من الفعل الفلسفي ...ولأن الخطاب الفلسفي موجه بالدرجة الأولى الى دراسة الواقع :اي تهذيبه وتخليصه من مواطن التخلف " (1) ولم يكن عبد الله شريط يتردد أبدا في توضيح أفكاره ومناقشتها واستكمالها ؛ الأمر الذي يعبر عن وعيه العلمي واتساع أفقه المعرفي ، كما لا يتردد في أن يفصح عما يسكت عنه الآخرون أو يوارونه . فحين لا تتعرض أفكاره للنقد .نجده يقيم علاقة نقدية مع ذاته وفكره ، ويقف منهما موقفا نقديا ويراجعهما على نحو يتيح له أن يتحول عما هو عليه أو يزداد عليه ثباتا وتأكيدا.

المبحث الثاني :المرجعية النهضوية والثورية

المطلب 1 : نهضة الأمير عبد القادر

لقد اعتبر بعض المؤرخين مقاومة الأمير عبد القادر ببعدها الروحي والوطني كأولى مظاهر القومية العربية الحديثة . بحيث استطاع أن يبيلور أفكاره في مجموعة من القواعد والنظريات التي سيكون لها استمرار وتواصل ، وتظهر هذه الأفكار جليا في تنظيم دولته وعصرنتها في جميع الميادين السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية. كان مقياس

(1) - حمادي النوي ، الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط ، مرجع سابق ، ص 91

النهضة في بداية عصره هو مجموعة التنظيمات التي تشتمل عليها كل أمة وكل دولة وكان ذلك ما أحدثه الأمير عبد القادر فعليا على المستوى التنظيري أو الممارسة⁽¹⁾

وقد أكدت مواقفه الفكرية والسياسية ذلك فدولته كانت عربية اللسان ، إسلامية الروح وطنية الاهداف والمعالم . وقد جسد كل هاته الأبعاد في تصرفات الدولة ؛ مما يُبين تمسكه بانتمائه الديني وبهويته العربية الأصيلة وعمله على تمتين التجربة الإسلامية. كانت العروبة عند الأمير عبد القادر ترمز إلى علاقته الوثيقة بأرضه فهو العربي الشريف عظيم النسب المفتخر بأجداده المعتر بانتمائه لأمتة العربية وقد حكم الكثير من الضباط الفرنسيين على الأمير "بأنه بحق الممثل الشرعي للقومية العربية في الجزائر"⁽²⁾

لم يكل الأمير في مساعيه من أجل إيقاظ الشعور الوطني للعرب وتوجيهه، وتوحيده فقد أسس منذ البداية نظاما للتعليم العام بين جميع القبائل وفي هذه المدارس كان الأطفال يتعلمون الصلوات ويحفظون تعاليم القرآن وفروضه ويعرفون جيدا القراءة والكتابة والحساب⁽³⁾، ويبين الأمير مدى أهمية العلم ومدى اهتمامه به قائلا: "وكان يظهر لي أن العلم هام جدا فعملت على تشجيعه ،حتى لقد عفوت أكثر من مرة على أناس مجرمين محكوم عليهم بالموت ،لمجرد أنهم طلبة .إنه يلزم للمرء وقت طويل في بلادنا ليصبح على درجة كبيرة من العلم.لذلك لم تكن لدى الشجاعة على إضاعة ثمار احتاجت إلى سنوات من الجهد في يوم واحد.إن الساكن في كوخ قد يقطع نخلة لا تريحه ولكن كم

(1) - إسماعيل زروخي ، مساهمة الأمير عبد القادر في النهضة العربية الحديثة،مجلة العلوم الإنسانية،ع14 ،ديسمبر 2000م ،ص89

(2) - عبد الله العروي ،مجمل تاريخ المغرب ،المركز الثقافي العربي ،الدار البيضاء ،ط1، دت ، ج3 ،ص124

(3) - شارل هنري تشرشل،حياة الأمير عبد القادر،تر،أبو القاسم سعد الله،الدار التونسية للنشر،دط،1974م ،دط ،ص.152

سنة يجب عليه أن ينتظر قبل أن يكون في استطاعته أن يذوق ثمار نخلة أخرى يغرسها" (1)

استطاع الأمير الشاب أن يواصل وينجز خطته الإصلاحية بمراقبته الشخصية المستمرة التي لا تعرف الكلل ، وكان دائم الحركة يفتش جنوده، ويزور مخازنه الحربية، وينتقد مدارس، ويدير القضاء. وكان يبدو أنه يجسد مبادئ التقدم (2)

ويزيد من هذا الافتخار مكانته الراقية بين بني وطنه، ودوره الهام في الدفاع عن الوطن متشعبا بالأخلاق العربية ؛ التي تمجد الفارس العربي ، واحترامه لوعوده وموآثيقه؛ إذ (يقول في لقاء رسمي جمعه بالجنرال بيجو عام 1836م) بعد التوقيع على معاهدة 'التافنا' مجيبا على بعض شكوكه: "إن لنا دينا وأخلاقا عربية تلزمتنا المحافظة على قولنا" (3)

وكان الأمير عبد القادر مؤمنا بأن الدين هو العنصر الرئيس ؛ القادر على إعطاء الفعل والتصرف الإنساني أبعاده الحقيقية واتجاهه الصحيح بما في ذلك فعل المقاومة خاصة وأن دولته انبثقت " عن إرادة شعبية وبيعة شرعية في عهد كانت فيه الدولة في العالم الإسلامي تعيش على السلطانية والحكم الموروث والتقاليد" (4) .

لم تكن دولة الأمير مأخوذة بالأحكام الفقهية وحدها بل كانت قبل ذلك متشعبة بروح الدين الإسلامي فاستطاع أن يكيف الدين وأحكامه لمتطلبات العصر ويفتح الباب أمام الاجتهاد ، كما أرسى دعامة التزام رأي الجماعة ومبدأ الالتزام بحكم القانون المتمثل بالشريعة الإسلامية ، وهو ما أتاح إشراك مجلس العلماء معه في الحكم واتخاذ القرارات

(1) - المرجع السابق، ص. 152

(2) - المرجع نفسه، ص. 154

(3) - عبد الله العروي ، مجمل تاريخ المغرب ج 3 ، مرجع سابق ، ص 40

(4) - عبد الله شريط ، الأعمال الكاملة، مج 3، منشورات السهل، دط، 2009 م، مصدر سابق ص 262

حتى يكون حكمه ممثلاً لأوسع ما يمكن من 'الجماعة' أي دولة الأغلبية حيث كان يجري النقاش بصورة ديمقراطية لا يستعمل فيها الأمير سلطته لكبت أصوات المعارضين له (1)

وهكذا يكون الأمير قد حول الدولة الجزائرية من دولة سلطانية إلى دولة وطنية تتجاوز الوحدة القبلية إلى الوحدة بين المواطنين طامحاً " إلى إنشاء دولة الاستقلال لعرب الجزائر تحت لوائه ، وهو مفهوم جديد بالنسبة للعرب لأنه لا يوجد في القرآن ما يعثر فيه على مبدأ الوطنية ، والحقيقة أن سياسة المساواة الدينية عندما تطبق بإخلاص تخلق في ضمنها الوحدة الوطنية ، وخاصة عندما تكون معززة في معركة ضد الأجنبي المحتل " (2)

ويرى عبد الله شريط أن المؤرخين التقدميين في الغرب خاصة الفرنسيين منهم يكادون يجمعون على أن الحكم العثماني ؛ قد وُحِدَ التراب الجزائري نهائياً تحت إدارة واحدة . في حين أن الأمير عبد القادر وحد 'الشعب' الجزائري نهائياً لا تحت قيادة واحدة فحسب؛ بل وحده في طبقة اجتماعية واحدة لأنه بفضل السياسة التشفية الإسلامية المعادية للبدخ ، قضى على التشتت العشائري والانقسام الإقطاعي . فقد كان الأمير عبد القادر أول حاكم في بلادنا جمع السكان الجزائريين وصهرهم في قالب 'مجتمع' متجانس اقتصادياً واجتماعياً (3)

لقد كان للغرب التأثير الكبير على المفكرين العرب والمسلمين الذين حملوا النهضة العربية في القرن التاسع عشر. أمثال خير الدين التونسي ومحمد عبده والأفغاني ، إذ أن أفكارهم جاءت نتيجة لاحتكاكهم بالغرب ، أما الأمير عبد القادر فكان فكره نتيجة نتيجة لوعي شخصي نابع من محيطه وواقعه... يعبر عن ذات استطاعت أن تدرك ما هي

(1) - المصدر السابق ، صص 262 ، 263

(2) - المصدر نفسه ، ص 267

(3) - عبد الله شريط ، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي ، دار هومة ، الجزائر ، دط ، 2008م ،

ص 49

عليه وما هو واقع الأمة التي تعيش فيها تلك الذات ،وحاول تجاوز ذلك الواقع بات يعيد للأمة مجدها وعزها" (1)

يستلهم شريط تصوره لبناء الدولة مما جسده الأمير عبد القادر كأساس من أهم أسس الدولة الحديثة ،وهو اختيار الحاكم من الأمة أو نوابها ؛ وأن تتفاعل الأمة مع حاكمها ، وهي المسألة التي كان يشاد بها في الممارسة السياسية الفرنسية . كما وظف كافة الوسائل من علمية وعسكرية ودينية واجتماعية وسياسية لتطوير دولته وبالتالي لبعث حركة وطنية جزائرية صحيحة ، إلا أن هذه الدولة لم يكتب لها الدوام بعد أن تضافت عوامل قوية أدت إلى ضعفها ، ولعل أبرزها التفوق العسكري والسياسي للاحتلال الذي لجأ إلى سياسة الأرض المحروقة ،وعامل آخر تمثل في انبعاث النعرات القبلية التي أدت إلى عدة انشقاقات فُلَّتْ في عهد الأمير ،إضافة إلى انعدام أي نجدة عسكرية من أي جهة .

والجدير بالذكر أن الأمير احتفظ بلقب الإمارة بعد نهاية جهاده،وبفضل صفاته الحميدة ومواقفه البطولية أصبح الأمير رمزا لجميع الثورات الشعبية ؛ التي توالى بعده ورمزا حيا لحرب التحرير التي حققت استقلال الجزائر(2)

المطلب 2: الإصلاح الديني عند عبد الحميد بن باديس

لقد اشتمل القانون الأساسي للجمعية على أربعة وعشرون فصلا وفيه " أنه تأسست في عاصمة الجزائر جمعية إرشادية تهذيبية تحت اسم جمعية العلماء ، لا يسوغ لهذه الجمعية بأي حال من الأحوال أن تخوض أو تتدخل في المسائل السياسية،والقصد منها هو محاربة الآفات الاجتماعية كالخمر، والميسر، والبطالة والفجور، وكل ما يحرمه

(1) - اسماعيل زروخي ، مساهمة الأمير عبد القادر في النهضة العربية الحديثة،مرجع سابق ،ص 91
(2) - سامية ابو عمران ،الامير عبد القادر رمز المقاومة الجزائرية،مجلة المصادر،المركز الوطني للدراسات والبحث،ع11، 2005م، ص. 83

صريح الشَّرع وينكره العقل، وتحجره القوانين الجاري بها العمل، وتتذرع الجمعية للوصول إلى غايتها بكل ما تراه صالحا نافعا لها غير مخالف للقوانين المعمول بها⁽¹⁾

كان هدف الجمعية في إصلاح المجتمع الجزائري واضحا منذ تأسيسها ومبنيا على الآية القرآنية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" سورة الرعد الآية 11

ولذلك عدَّ المفكرون الحركة الإصلاحية التي قادتها جمعية العلماء الباعث الحقيقي، والعامل الرئيسي الأول في النهضة الجزائرية. ولقد كُتِب الكثير عن أهداف الجمعية ؛ فحصرها فريق في التعليم العربي ومحاربة الخرافات، وتطهير الإسلام مما علق به من شوائب، بينما ذهب فريق آخر إلى ربطها بالنشاط السياسي ومعاداة الاستعمار، وبفكرة تكوين الدولة الجزائرية، ورأى فريق ثالث أن العلماء لا يتعدون كونهم مجموعة مثقفين ؛ عمدوا إلى تأسيس جمعية غرضها إحياء ما مات من مظاهر اللغة العربية، كما ترى عند بعضهم أيضا أن الجمعية بالإضافة إلى ترك الخرافات الدخيلة على الإسلام والرجوع للإسلامية البسيطة الأساس، النقية المبادئ، أنها ترمي إلى تثقيف القوم وتهذيبهم دينيا، وأدبيا، وعلميا، كما أنها ترمي إلى إحياء الإسلام بإحياء الكتاب والسنة، وإحياء اللغة العربية وآدابها، وإحياء التاريخ الإسلامي وآثار رجاله المخلصين.

كان "برنامج العلماء ديني وثقافي في آن واحد ، فمن الوجهة الدينية أرادوا الرجوع بالإسلام في الجزائر إلى نقاوته الأصلية ، ومن الوجهة الثقافة سعوا إلى جمع شتات المجموعة الإسلامية بالتقريب بين مختلف المذاهب الإسلامية، بقصد خلق كتلة واحدة من المسلمين الجزائريين"⁽²⁾، ولخص بعض المفكرين أهداف الجمعية بإصلاحات لإعادة الإيمان إلى صفائه، والحفاظ على عروبة الجزائر المهددة بالفرنسية، ومن أجل ذلك كان العلماء يعملون على تكوين قواعد عربية الثقافة ، ويؤلفون الكتب باللغة العربية فتكونت

(1) - أبو الصفصاف، عبد الكريم :جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مرجع سابق، ط1.ص.11

(2) - المرجع نفسه، ص ص93 . 94

النزعة القومية. و ظهرت كلمات ذات معنى جديد: مثل وطن، والأمة الجزائرية والشعب. ولكن هذا الشعور القومي الجزائري كان كمثل من الشعور القومي العربي عامة، كان مرتبطا بالتجربة النهضة العربية، ولقد كانت الجمعية تنشر أفكارها في المجالات التي ملكتها مثل الشهاب، والسنة، والشريعة المطهرة، والبصائر ومع أن العلماء تجنبوا بادئ الأمر التدخل في الحياة السياسية ، لكنهم كثيرا ما اتخذوا موقفا وبخاصة ضد أنصار الاندماج⁽¹⁾

لقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية عموما، بالنهضة التي شهدتها الأمة العربية منذ الربع الأخير للقرن التاسع عشر ، وحتى الحرب العالمية الثانية، هذه الحركة التي شاهدت نهضة ثقافية إسلامية وقومية وعلمية. ولقد كان المغرب العربي يتربص باستمرار بريد الشرق ليحمل إليه كتب علمائه ومجلاتهم، التي كانت حافلة بمقالات مصطفى كامل، ومحمد فريد، وعبد العزيز جاويش، وغيرهم، ولقد تأثرت الحركة الإصلاحية الجزائرية بزعيم الحركة الإصلاحية في ذلك الوقت الشيخ محمد عبده الذي زار الجزائر في سنة 1903م وأيضا بتلميذه محمد رشيد رضا .

ولا شك في أن ظهور الحركة الإصلاحية التي تزعمها جمال الدين الأفغاني ومدرسته كان لها أثر كبير في المثقفين والمفكرين الجزائريين. وابن باديس واحد من أبرز هؤلاء المفكرين المناضلين من أبناء الوطن العربي الذين رهنوا للوطن حياة مملوءة بالنضال من أجل تقدم الوطن ومنعته . من خلال أفكار ومواقف تستلهم عظمة الماضي ويقظة الحاضر، والإيمان بالمستقبل الباسم الذي أراده للأمة العربية بشكل عام، وللجزائر على وجه الخصوص.

(1) - المرجع السابق ، ص142

لقد كان فكر ابن باديس فكرا إصلاحيا يجمع بين النهضة الثقافية والاجتماعية
والنهضة السياسية والعلم. "فلا ينهض العلم والدين حق النهوض إلا إذا نهضت
السياسة"⁽¹⁾

اتجه عمل ابن باديس إلى ثلاثة مسائل :

أولها: جانب العقيدة في الشريعة ، لأن العقيدة في رأيه هي اللحمة الأساسية في بناء
الإسلام يقول: "قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع
عنها الاضطراب ، ويربطها باليقين هو القرآن الكريم"⁽²⁾ ، وهذا المنهج القرآني عند ابن
باديس لا يلغي دور العقل ، بل يعطيه دورا فعالا في البحث والتأمل "فالقرآن الذي أنزله
الله لهداية الخلق، وإصلاح البشرية، وعمارة الأرض، يدعو قبل كل شيء إلى التوحيد
والاعتقاد... ويصلح ما فسد من عقائد الدين...مقيما على ذلك من الحجج العقلية
والبراهين الكونية ما يفتح باب الفكر والنظر، وما يزيل عن بصيرة الإنسان كل غواية
وضلال ، ويعلم الإنسان عدم قبول أي إدعاء ما لم يقم عليه دليل، وتلك أعظم الخطوات
في تحرير الإنسان ، ورفع مستواه العقلي والاجتماعي.

ولقد رأى ابن باديس أن المعركة ضد هؤلاء الصوفية مقدمة للمعركة ضد الاستعمار
لأنهم يشكلون في نظره عاملا أساسيا من عوامل التخلف والجمود في المجتمع، كما أن
بقاءهم واستمرارهم ضمان أكيد لقوة المستعمر، واستمرارية احتلاله يقول: "إن الطرفين
أصبحوا يأتون بما يتبرأ منه الإسلام، ويصرخون بأنه من صميمه"⁽³⁾ ، ويضيف "كما

(1) - عمار الطالبي : عبد الحميد ابن باديس: حياته وآثاره، الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع
والنشر، ط 1، 1968م. ص88

(2) - نقلا عن ،حسن عبد الرحمن سلوادي : عبد الحميد ابن باديس، مفسرا، : دط ،دت المؤسسة الوطنية للكتاب1988
م. ص. 76

(3) - نقلا عن ،تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية
للكتاب، الجزائر، ط 4 ، 1984 م ، ص21.

اخترع طوائف من المسلمين الرقص والزمير، والطواف حول القبور والنذر لها، والذبح عندها، ونداء أصحابها، وتقبييل أحجارها، ونصب التوابيت عليها، وحرق البخور عندها، وصب العطور عليها، فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان محمد صلى الله عليه وسلم يسعاه وأصحابه من بعده، فساعياها موزور غير مشكور"⁽¹⁾ لذلك شن ابن باديس حملته الجارفة على هؤلاء. والمخرج في رأيه لا يكون إلا بصلاح القلب والنفس بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة، ويكون بصحة العلم، وصحة الإرادة، والملاحظ أن الإصلاح الشامل الذي يقوم عليه فكر ابن باديس؛ ليس إصلاحا في نطاق الماضي وأمجاده الغابرة، وإنما هو إصلاح يقوم على معطيات العلم الحديث والتطورات الحديثة. مع الاحتفاظ بالجوانب الإيجابية من الماضي. يقول: "حافظ على مالك فهو قوام أعمالك فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته، وأطرق كل باب خيري لبذله، وحافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك، تسير مع العصر الذي أنت فيه، بما يناسبه من أسباب الحياة: وطرق المعاشرة والتعامل، كن عصريا في فكرك، وفي عملك، وفي تجارتك، وفي صناعتك، وفي فلاحتك، وفي تمدنك، ورقيك"⁽²⁾ فالنهضة الإصلاحية في فكر ابن باديس تقوم على الفكر والتخطيط البعيد عن الارتجال والفوضى.

أما المسألة الثانية الهامة في فكر ابن باديس فهي المسألة التربوية، حيث كانت حركة التعليم العربي الذي بدأها ابن باديس أساسا من الأسس الهامة لنهضة تعليمية عربية إسلامية واسعة النطاق في فترة ما بين الحربين. ولقد ساهم ابن باديس في مجال التربية ببناء جيلين من الجزائريين، كانا عماد النهضة في الجزائر، وقد كان له رأيه في

(1) - نقلا عن المرجع السابق، ص 214

(2) - تركي راجح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 241

تربية النشء الجزائري تربية خاصة، نظرا لظروف الجزائر الصعبة، وكان لفلسفته التربوية منبعان أساسيان هما " الدين الإسلامي بكل ميراثه الروحي والثقافي والحضاري والأخلاقي، وواقع المجتمع الجزائري بكل مشكلاته وأمراضه وتخلفه، وهو الذي كرس له الشطر الأكبر من حياته لتغييره جذريا في سائر المجالات "(1)

ومن هنا اعتبر شريط أن الفكر الديني الوطني للأمير عبد القادر استمر مع رجال جمعية العلماء؛ فهو من جهة يقاوم الاحتلال الفرنسي ومن جهة أخرى يخضع لمقتضيات عصره " فما يتميز به الفكر الديني عند جمعية العلماء وكذلك الفكر السياسي هو التنظيم العملي والنزوع المستقبلي في آن واحد"(2)

إن المدرسة هي المصنع الذي يصنع عقول الأجيال الصاعدة، ويعد القادة المفكرين الذي تقع على عاتقهم عملية التغيير الثقافي والحضاري في المجتمع يقول: " لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماءهم، فإن العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله، وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام وعملهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم...ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم...والتعليم هو الذي يطبع شخصيا المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله شخصية المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، لذا أردنا أن نصلح العلماء، لنصلح التعليم"(3)

تمتاز فلسفة ابن باديس التربوية بأنها تمزج بين الفكر والتطبيق، وترفض التحليق في عالم النظريات المجردة. يقول وهو يتحدث عن مقر جمعية العلماء " وإن فيها اليوم مصنعا للنسيج وقانون هذه الجمعية ينص عليه، و ينص على تعليم العربية والفرنسية،

(1) - المرجع السابق ، ص242

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة. مج 3، مصدر سابق، ص277

(3) - نقلا عن تركي رابح ، الشيخ عبد الحميد بن باديس راند الإصلاح والتربية في الجزائر ،مرجع سابق ،ص 242

وما فتحت هذه المدرسة إلا لخدمة العلم وأهله، وتربية النشء وتنقيفه، وللجمعية نيات أخرى تنوي أن تقوم بها في المستقبل... تنوي أن تبعث البعثات العلمية إلى الخارج وتسعى جهدها في تحقيق ما ينص عليه قانونها الأساسي من تأسيس المصانع والملاجئ والمحلات العام⁽¹⁾

إن أهداف التربية عند ابن باديس تشتق من المجتمع أي من فلسفته ونظرته للحياة فهي ترمي إلى تحقيق القيم معتمدة على العلم من أجل تحقيق أهدافها الدينية، والعقلية والنفعية، وكمال الحياة الفردية والاجتماعية "فالكامل الإنساني متوقف على قوة العلم وقوة الإرادة، وقوة العمل، في أسس الخلق الكريم ولسلوك الجيد" (2).

من هذا المنطلق في التربية ينطلق ابن باديس لخدمة وطنه فيبدأ بالجزائر، ثم بالمغرب العربي، ثم تأتي خدمة الوطن العربي والإسلامي "عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنشلوها مما هي فيه، بما عندكم من علم، وبما اكتسبتم من خبرة، محافظين على مقوماتها سائرين بها في مركب المدنية"⁽³⁾

إن منطلقات جمعية العلماء في التربية قد مهدت لنهضة فكرية جديدة معتمدة على محاربة الانحراف، والتخلف والجمود داخل المجتمع الجزائري، ومواجهة الاستعمار وتسلمته، الأمر الذي مهد لاندفاع الشعب إلى الثورة فيما بعد ابن باديس، إذ كان له الأثر الكبير في تدعيم أحد الأسس الهامة والكبيرة لقيام الثورة الجزائرية، من خلال مشاركته الكبيرة في بناء أجيال من هذه الثورة. "فهم لم يكتفوا بنشر دعوتهم الاصطلاحية في

(1) - المرجع السابق ص 243

(2) - عمار الطالبي : ابن باديس، حياته وأثاره، مرجع سابق، ص. 102

(3) - المرجع نفسه، ص 10

طلابهم ومعاهدهم الشعبية الحرة ،وانما كان لهم برنامج عمل شامل في تكوين الإنسان المسلم وإخراجه من التخلف حتى يكون نواة للدولة المتحررة في المستقبل"(1)

والمسألة الثالثة، والتي كانت مجال نقاش وتعدد في وجهات النظر بالنسبة للمفكرين هي المسألة السياسية. فالعصر الذي نشأ فيه ابن باديس، وأثر في عقيدته، وفي فكره التربوي والسياسي، هو ذلك العصر الذي بلغ فيه الاستعمار الفرنسي ذروة وحشيته في الجزائر. وفي هذا العصر ذاته كان ظهور بوادر التفكير في الاستقلال والانفصال عن فرنسا. وكل ذلك كان يشكل أسئلة متعددة ومعقدة. وما من شك في أن ابن باديس قد ألقى على نفسه كل هذه الأسئلة التي تتصل بتاريخ الجزائر عربيا، وإسلاميا، وما من شك أيضا أنه قد حاول العثور على أجوبة لها فيما قرأه وسمعه وعاشه. تحسس مشكلات عصره وعانها بفكره وجسده، فتبلورت عنده الحقيقة الأساسية التي انطلق منها في عقيدته الوطنية، وهي حق الحرية، فحق الإنسان في الحرية هو مقدار ما عنده من حرية "(2) .

الحرية عند ابن باديس لا تعني حقا فرديا ، يمارسه الإنسان في حدود حاجاته ومطالبه الفردية، ولكنها تعني قبل كل شيء "حقا جماعيا يشمل كل مظاهر الحرية، من حرية المعتقد إلى ممارسة الحقوق السياسية، ثم هي بعد كل ذلك مرتبطة بمفهوم حضاري معين، هو مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، فهو يلح على أن قيمة الحرية الفردية لا تعني شيئا إذا لم تكن مستمدة من قيمة أوسع، وتشمل مجموع الأمة"(3).

ولقد كان من أسباب نجاح ابن باديس سلوكه السياسي العملي البعيد عن المهاترات الحزبية التي كانت تدور في فترة عاصرها، إذ صب جل جهده ليعلم الجزائريين، ويظهر عقائدهم، ويوقظهم من سباتهم، وذلك بإحياء الروح العربية الإسلامية عندهم

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة .مج 3، مصدر سابق ،ص 277

(2) - محمد الميلي، :ابن باديس وعروبة الجزائر، دار العودة، دار الثقافة، بيروت، 1973م. ص.46

(3) - سليم بركات، :مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ، ط1.ص67

كسلاح لتحرير الجزائر. لقد جمع ابن باديس لتحقيق هذه الأهداف بين السياسية والعلم فقد يرى بعضهم أن هذا الباب صعب الدخول لأنهم تعودوا من العلماء الاقتصار على العلم والابتعاد عن مسالك السياسة، مع أنه لا بد لنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة⁽¹⁾ ، هذا الموقف الذي تتداخل فيه المفاهيم العلمية والمفاهيم السياسية عند ابن باديس يبيد الكثير من الأوهام والشكوك حوله.

لقد مارس ابن باديس السياسة بطريقته الخاصة، وهدفه البعيد كان واضحا، إذ كان يرمي إلى مكافحة الاستعمار الفرنسي، وهذا الأمر لم يكن خافيا على الإدارة الفرنسية حيث أكدته جريدة "ألطان الفرنسية في مقال لها حملت فيه على جمعية العلماء التي كان يرأسها ابن باديس، تقول الصحيفة: "فهذه الجمعية لمت في نادي الترقى شمل الذين اتفقوا على نسف جذور فرنسة باستعمال شتى الطرق، وفي كل مكان نجد نشاط دعاة المذهب الوهابي، وأعاون الجامعة العربية الذين يدينون بفكرة شكيب أرسلان، والذين يتلقون تعاليمه من لوزان عن طريق القاهرة"⁽²⁾

وهذا يؤكد المواقف العملية الواضحة في فكر ابن باديس السياسي، مما دفع مالك ابن نبي إلى القول "أما في الماضي فقد كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد، لا في ثورة شعب، وفق قوة رجل، لا في تكاتف مجتمع، فلم تكن حوادثها تاريخا، بل كانت قصصا ممتعة... ويعتبر أن ميزة الحياة في الجزائر قد بدأت بصوت ابن باديس وندائه الذي أيقظ المعنى الجماعي، وحول مناجاة الفرد إلى حديث شعب"⁽³⁾ لقد كان تأثير ابن باديس تأثير كاملا في كامل التراب العربي الجزائري من خلال مواقفه السياسية التالية:

(1) - حسن عبد الرحمن سلوادي : عبد الحميد ابن باديس، مفسرا، مرجع سابق، ص. 207

(2) - المرجع نفسه ، ص 209

(3) - نقلا عن المرجع نفسه، ص 210

- **القومية:** كان ابن باديس من أوائل الذين حددوا فكرة الوطن الجزائري، وبينوا فساد سياسة فرنسا التي ظنت أن الجزائر قد أصبحت مقاطعة فرنسية، أول ما دعا إليه ابن باديس وجوب القضاء على التفرقة، والعمل على وحدة الشعب، وأعلن أن الذين يحاولون تقسيم الشعب العربي الجزائري إلى عرب وبربر مخطئون، فهو يرى أن هؤلاء قد امتزجوا عبر التاريخ بفضل الإسلام، فشكّلوا الأمة الجزائرية، وأصبحوا شعباً واحداً متحداً غاية الإتحاد ممتزجا غاية الامتزاج، وأي افتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد، واتحد اللسان (1)

إن مقومات هذه الشخصية الجزائرية في نظر ابن باديس تتكون من الإسلام والعروبة، والوطنية الجزائرية. "تعلم أن لنا خلف هذا الوطن أوطانا أخرى عزيزة هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص، نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناه ، وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص، وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأقصى، والمغرب الأدنى، اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد ولغة وعقيدة وأبا وأخلاقا وتاريخا ومصالحة، ثم الوطن العربي الإسلامي، ثم وطن الإنسانية العام" (2)

- **الوقوف في وجه الاستعمار:** لم يؤسس ابن باديس حزبا سياسيا، لكنه لم يقبل أية وظيفة في الإدارة الفرنسية، وتأسيسه جمعية العلماء جاء تحديا للاستعمار الفرنسي كما أسلفنا والحركة الوطنية التي قادها ابن باديس كانت من أجل المحافظة على الكيان الجزائري، ومقارعة الاستعمار الفرنسي، عبر مفهوم وطني متسلسل يبدأ بالأسرة ، وهي الوطن الجزائري الأصغر، ثم الوطن الكبير الذي هو الجزائر، ثم الوطن الأكبر الذي هو الإنسانية التي يقصدها ابن باديس هي الإنسانية الإسلامية فلا يعرف ولا يحب الوطن

(1) - نقلا عن محمد الميلي ، ابن باديس وعروبة الجزائر، مرجع سابق ،ص48

(2) - عمار الطالبي : ابن باديس، حياته وأثاره، مرجع سابق ،ص 399

الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير ، ولا يعرف الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير. ويقول في ذلك شعرا:

أشعب الجزائر روعي الفدا لما فيك من عزة عربية

بنيت على الدين أركانها فكانت سلاما على البشرية(1)

وهذا ما دفع ابن باديس إلى أن يقول عام 1939م ، وفي أواخر حياته "والله لو

طلبت مني فرنسا أن أقول لا إله إلا الله ما قلتها"(2)

- نظرتة إلى الحكم ونظام الدولة: ولقد احتلت هذه المسألة مكان الصدارة في اهتمامات ابن باديس السياسية، وقد كان من أهم البواعث التي دفعته لهذا الاهتمام سقوط الإمبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى، حيث أثير حول ذلك مناقشات كثيرة وجدل عميق بين العلماء من المسلمين، كما أن حال التخلف الحضاري والانحطاط القيمي الذي أصيب به بلاد العرب والشرق عامة كان من الدوافع لبحث هذه المسألة عند ابن باديس وغيره من العلماء الذي عاصروا تلك الفترة .

ومما شجع ابن باديس وغيره على هذا البحث إطلاعهم على أنظمة الحكم الغربية متعددة الجوانب، وتأثرهم بما أثمرت من تقدم وتطور في المجالات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، عن طريق العلم والصناعة. وابن باديس لم يوافق بعض العلماء الذين جددوا الدعوة إلى تجديد منصب الخلافة بل وقف ضد هؤلاء ودافع عن مصطفى كمال ، لكشف الخفايا والأيدي التي تحرك بشعار الخلافة في الخلفاء فالأتراك يوم ألغوا الخلافة "ألغوا نظاما خاصا حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى"(3)، ثم يقول: "ليس عجبا من تلك الدول أن تحاول ما حاولت وغايتها

(1) - المرجع السابق، ص 368

(2) - محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، مرجع سابق، ص 63

(3) - نقلا عن، نور الدين ثنيو. إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015م.، ص324

معروفة، ومقاصدها بينة، وإنما العيب أن يندفع في تيارها المسلمون وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم، ومن هذا الاندفاع ما يتحدث عنه في مصر فتردد صدها الصحف في الشرق والغرب. وتهتم له صحافة الإنكليز على الخصوص، يتحدثون في مصر وفي الأزهر عن الخلافة، كأنهم لا يرون المعائل الإنكليزية الضاربة في ديارهم" (1)

وبهذا يقطع ابن باديس الطريق على أهم العمائم في استغلال الدين، ويجعل الشعب المستقل صاحب الرأي فيما يتصل بالنظام الذي يختاره، ولقد أيقن ابن باديس من خلال تأمله لأوضاع الشعب العربي وشعوب الشرق بأن السبب في إيصال العرب والمسلمين إلى ما هم عليه من وضع متدهور وانحطاط وجمود؛ هو اتخاذهم ولأمة ساعين لتولي أمورهم، دون أن تتوافر فيهم الشروط المؤهلة للقيادة، أو أنهم ينحرفون عن النهج السليم بعد توليهم زمام الأمور فيقول: "وهذا هو طور انحطاط الأمم الانحطاط التام، وذلك عندما يرتفع منها العلم، ويفشوا الجهل، وتنتشر فيها الفوضى بأنواعها فتتخذ رؤساء جهلاً لأموال دينها ودنياها، فيقودونها بغير علم، فيضلون ويضلون يهلكون - ويهلكون، ويفسدون ولا يصلحون، وما أكثر هذا على آخذه في الزوال بإذن الله في أمم الشرق والإسلام اليوم" (2).

لقد اعتبر شريط أن هذا التحديد لفكرة الوطن ودمجها بالدين هو أدق ماتوصل إليه الجزائريون في معركتهم النظرية الأولى مع الاستعمار ذلك أن ابن باديس لا يعترف بالدولة الإسلامية العالمية ويستنكر ما آلت إليه من انحراف عن شروطها الأساسية، فالخلافة انسلخت عن معناها وبقيت رمزا ظاهريا تقديسيا، وهذا التقديس يرى فيه ابن باديس خطرا حقيقيا على الإسلام والمسلمين. (3)

(1) - نقلا عن، عمار الطالبي : ابن باديس، حياته وآثاره، مرجع سابق، ص 410

(2) - نقلا عن حسن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس، مفسرا- مرجع سابق، ص 224

(3) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة .مج 3، مصدر سابق، ص 286

المطلب 3: فلسفة الثورة التحريرية

يتميز عبد الله شريط في مجمل كتاباته وآرائه بفلسفة ثورية واضحة المعالم .يعبر عنها بصراحة أسلوبه في الطرح والكتابة .ويكفي حين نقرأ له أن ننتبه سريعا إلى حضور ألفاظ من نوع معركة ، وثورة .تتخلل كتاباته بجموح.وهذا ليس غريبا من رجل مثله عارك الحياة وعاركته ،وانغمس بكل وجدانه في واقع المرحلة التحريرية من نير الاستعمار.فتشرب فكره بفلسفة الثورة التحريرية الكبرى فما هي فلسفة ثورة أول نوفمبر؟ وكيف كان حضورها في فكر عبد الله شريط،وكيف كان حضوره هو وإسهامه فيها؟

لقد كافح الجزائريون الوجود الاستعماري منذ 1830م عسكريا وسياسيا وثقافيا، وكانت مجازر 8 ماي 1945م حدا فاصلا للأمل في استرجاع الحرية والاستقلال بالوسائل السلمية وترسّخت عقيدة الكفاح المسلح لدى المواطنين⁽¹⁾ ؛ فكان تأسيس المنظمة الخاصة عام 1947م الدرع العسكري لحزب حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، خطة أولى للإعداد للثورة المسلحة⁽²⁾

يتعدد مفهوم لفظ الثورة بتباين سياقاته وغايات استعماله، و لكنه في الاستعمال السياسي يعني " قيام شعب بحركة سياسية أو عسكرية أو هما معا، من أجل تغيير وضع رهن سيئ، وإبداله بوضع جديد أفضل منه"⁽³⁾ ، ومن هنا فإن أساس الثورة رفض الواقع القائم و السعي إلى تغييره نحو الأحسن، فمصطلح الثورة " يحمل معنى الرفض منطلقا ،

(1) - جودي الأخضر بوالظمين، لمحات من ثورة الجزائر، ط 2، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1987م، ص.13

(2) - أحمد بن بلة، مذكرات أحمد بن بلة، تر: العقيد الأخضر، ط 3، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1981ص ص، 77
84،

(3) - مرتاض، عبد الملك: دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962 م، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية و ثورة نوفمبر 1954م ، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية الجزائر، ص:24

والحدة أسلوبا و التغيير الجذري الشمولي هدفا ، ولذلك فإن النظرة الثورية هي التي ترمي إلى رفض الأوضاع من أساسها و إلى مقاومة المستعمر و تحقيق الاستقلال "(1) .

تجدر الإشارة هنا إلى وجود فوارق جوهرية بين مفهوم الثورة والإصلاح من جهة وبين مفهوم الثورة والحرب من جهة ثانية. فبخصوص الثورة والإصلاح نلاحظ أن الثورة تراهن على التغيير الجذري الشامل لكل مجالات الحياة وقطاعاتها، في حين أن الإصلاح ينشد التغيير في مجالات جزئية محددة اجتماعية أو دينية مثلا، وذلك على غرار الحركة الإصلاحية التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين منذ تأسيسها سنة 1931م. أما بخصوص الثورة والحرب، فالملاحظ أن الحرب تقوم على المواجهة العسكرية بين قوتين متحاربتين أو أكثر، في حين أن الثورة تتجاوز الطابع العسكري إلى خلق المواجهة الشاملة لكل القطاعات ضد القوة الأخرى والتي عادة ما تكون غازية أو مستعمرة.

ولذلك يرفض أغلب الباحثين في موضوع ثورة التحرير الجزائرية استخدام مصطلح « حرب الجزائر » لأن الصحيح هو أنها ' ثورة ' وليست مجرد حرب، ومع ذلك " فإن الثورة التحريرية الوطنية الجزائرية المظفرة ؛ لقاء ضريبة مأساوية جسيمة تزيد على مليون من الضحايا، ربما مليون ونصف، وإحراز شعب بأكمله على الاستقلال يظان ينعان بصفة غير لائقة ب « حرب الجزائر » بقلم أغلبية المؤرخين والصحافيين ورجالات السياسة الفرنسيين... إن اللجوء إلى هذا العنوان يئم عن الجهل أو الاستخفاف المقصود بالشرعية التاريخية لثورة تحريرية وطنية "(2)

(1) - الشيخ صالح، يحي: شعر الثورة عند مفدي زكريا، دراسة فنية تحليلية، ط1، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر 1987، ص ص 55-56.

(2) - جاك جيركي: « أول نوفمبر 1954 حرب أم ثورة » تر: شقرون أحمد، مجلة المصادر، الجزائر، العدد 8- ماي 2003م، ص ص 110، 111

إن مفهوم الثورة أشمل من مفهوم الإصلاح، وأكبر من مفهوم الحرب، إذ أن الإصلاح تغيير جزئي في حين أن الثورة تغيير شامل، كما أن الحرب رهان عسكري وهذا يعني أنها وسيلة من وسائل الثورة وليست كلَّ الثورة.

يظهر مما تقدم أن غاية كل ثورة إنما هي تحقيق التغيير الجذري نحو الأفضل، وربما يكون أقرب رمز يدل على وسيلة الثورة هو الرصاصة، ذلك أن العنف أحد مميزاتها، غير أن الرصاصة ليست وحدها أداة الثورة. بل كانت هناك وسائل وأدوات أخرى لا تقل أهمية وعلى رأسها الفكر والصحافة .

كانت جبهة التحرير الوطني مقتنعة منذ انطلاقة الرصاصة الأولى أن الأسلوب العسكري لا يكفي وحده لإخضاع المستعمر لمطالبها المحددة في بيان أول نوفمبر من جهة ، وتعبئة الجماهير وتنوير الرأي العام الدولي بالقضية الجزائرية من جهة ثانية، وقد كانت الجبهة تدرك جيدا أن نجاح الثورة يتوقف إلى حد كبير على الكفاح المسلح أولا ثم على التنظيم السياسي ثانيا، خاصة وأن القضية الجزائرية ؛ ورغم وضوح أعدائها، كانت محاطة بكثير من التعقيدات، فالرأي العام، ظلَّ طوال قرن وربع قرن لا يعلم عن الجزائر سوى أنها جزء لا يتجزأ من فرنسا ؛ وعليه فإن الجزائريين لا يمثلون شعبا منفصلا عن الشعب الفرنسي ؛ وإنما يمثلون القطاع المتخلف من الشعب الفرنسي ومن هنا فإن القضية الجزائرية لم تكن مجرد قضية شعب يكافح من أجل استقلاله السياسي ؛ ولكن الأهم من ذلك إعادة الاعتبار إلى شعب عربي مسلم ليس لديه أية روابط تربطه بالشعب الفرنسي ؛ لا من حيث الأصل ؛ ولا من حيث المعتقد⁽¹⁾ وعلى هذا الأساس منحت الإعلام بعدا آخر في وثيقة الصومام 1956م ، من خلال وضع إستراتيجية إعلامية ؛ ردا على استمرار الدعاية الاستعمارية المضللة ، وتزايدها وتجنيد العدو لترسانة الإعلامية

(1) - لمياء بوقريوة ، الإستراتيجية الإعلامية للثورة الجزائرية، المؤتمر العلمي الأول وسائل الإعلام والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية وقسم العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، نوفمبر، 2010م، ص. 227

مستهدفاً بذلك وطنية الثورة وأهدافها المشروعة. حيث تمَّ إنشاء صحيفة مكتوبة ناطقة باسم الثورة، تشرح مواقفها وتتبع خطواتها. هي جريدة المقاومة⁽¹⁾.

وهكذا انعكست الثورة على صفحات هذه الجريدة بكل أبعادها السياسية، والعسكرية، والاجتماعية. وكان لابد لها أن تواجه تحديات رئيسة هي:

- تحطيم الفكرة التي ظلت فرنسا ترددها على مدار وجودها بالجزائر من أن الجزائر جزء لا يتجزأ من فرنسا.

- إبراز الوجه الآخر من حقيقة فرنسا؛ التي اشتهرت في العالم بأنها موطن العدالة والحرية والمساواة، وذلك بإظهار السياسة الاستعمارية غير الإنسانية؛ التي كانت تتبعا مع الشعب الجزائري.

وقد تحققت هذه الأهداف حيث كتب أحد السوسريين سنة 1958م قائلاً: "إن حرب الجزائر، قد أعطت حياة للأساطير بدلا من الوقائع، لقد شلت الأمة (الفرنسية)، وجمدت هياكلها وعرقلت قدرة فرنسا في إفريقيا، وشوهت حضارة الحرية التي ظلت تشكل حتى الآن الصورة المضيئة لفرنسا في العالم"⁽²⁾

كانت جريدة المقاومة صحيفة ثورية؛ تعكس أحداث الثورة في الداخل والخارج وتعبر عن ثورة شعب طالعت معاناته من ويلات الاستعمار، وأساليبه الوحشية؛ من تهجير وإبادة وتقدير وتجويع؛ وتجهيل؛ وطمس للشخصية الجزائرية؛ وحرب على الإسلام واللغة العربية. ولذلك جاءت هذه الصحيفة بطابع ثوري لا يهدف فقط إلى القضاء على النظام

(1) - جريدة المقاومة هي لسان حال الثورة الجزائرية، صدرت في البداية باللغتين الفرنسية والعربية حجمها 61 x 41 بشكل صحيفة في ثلاث طبعات مختلفة، طبعة باريس كانت تستهدف الجالية الجزائرية في فرنسا، إضافة إلى المجتمع الفرنسي نفسه لتتويرة بحقيقة المعركة الدائرة في الجزائر، وسميت بالطبعة (أ)، أما الثانية فسميت بالطبعة (ب) وهي تصدر بالمغرب الشقيق، والطبعة الثالثة (ج) وتصدر من تونس باللغة العربية، وصدر أول عدد منها سنة 1956، وكانت نصف شهرية تنوعت مقالاتها بين مآثر المجاهدين وصفحات من قصص الواقع الثوري وغيرها من المواضيع. نقلا عن سعاد بولجويجة، صدى الثورة الجزائرية في العالم في ضوء جريدة المقاومة، مجلة العلوم الإنسانية، ع 5، 2016م، ص 38

(2) - نقلا عن البخاري حماتة، فلسفة الثورة الجزائرية، ابن النديم للنشر والتوزيع، وهران، الجزائر 2012م، ط 1، ص 227

الاستعماري، بل يسعى إلى استرجاع الهوية الجزائرية؛ من تراث؛ وفكر إسلامي؛ وعروبة. كما كانت الواجهة التي فيها جبهة التحرير الوطني كل بياناتها وتصريحاتها ونداءاتها للشعب الجزائري، وتوضيح رؤاها وأبعادها واستراتيجياتها حسب ظروف كل فترة أو كل مرحلة من مراحل الثورة، كما كانت تعطي صورة واضحة عن ما يجري من أحداث داخل الوطن؛ خاصة فيما يتعلق بالمعارك؛ التي يخوضها جيش التحرير الوطني ضد القوات الفرنسية، والبطولات والانتصارات التي يحققها؛ حتى تزيد من حماسة وإرادة الشعب في التمسك أكثر بثورته؛ ودعمها والوقوف بجانبها.

أما خارج الوطن فكانت تنشر أعمال ونشاط وفود جبهة التحرير الوطني في مختلف دول العالم ومدى مساهمتهم في إعطاء صورة مشرفة للثورة، وحقيقة ما تمارسه السلطات الفرنسية من سياسات في حق الشعب الجزائري بمختلف شرائحه؛ هادفة من وراء ذلك إلى عدم الاعتراف بالقضية الجزائرية كحركة تحرر من حقها المطالبة بالاستقلال برفض عرضها كقضية في الجلسات العامة للجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة⁽¹⁾.

نظرا للتطور الذي عرفته الثورة الجزائرية بعد مؤتمر الصومام وتقديرا من قيادة الثورة لأهمية الإعلام، وحرص منها على وحدة التوجيه تقرر توحيد صحافة الثورة منذ سنة 1957م، في صحيفة واحدة هي 'المجاهد'⁽²⁾ باعتبارها اللسان المركزي لجبهة التحرير الوطني.

بناء على هذا الأساس استأنفت المجاهد ظهورها ولكن على شكل جريدة مطبوعة وابتداء من العدد الثامن 5 يوليو سنة 1957م إلى العدد العاشر سبتمبر سنة 1957م ظلت المجاهد تطبع في تطوان بالمغرب وبعد انعقاد المجلس الوطني للثورة الجزائرية في

(1) - سعاد بولجويجة، صدى الثورة الجزائرية في العالم في ضوء جريدة المقاومة، مجلة العلوم الإنسانية، عدد 5، 2016م، ص47

(2) - تيسير أبو عرجة، دراسات في الصحافة والإعلام، ط 1، 2000م، عمان دار مجد لاوي للنشر وتوزيع، ص 255.

دورته السنوية في أغسطس سنة 1957 م بالقاهرة تقرر نقل المجاهد من تطوان إلى تونس نظرا لبعدها عن مراكز الاتصال بالعالم مما يترتب عليه انعزال الصحيفة وتقرر إسناد الإشراف عليها إلى السيد عبّان رمضان الذي قرر فصل تحرير الطبعة العربية عن المطبعة الفرنسية على أساس أن التوجيه الإعلامي داخليا بالنسبة للدول العربية يختلف عن التوجيه الإعلامي بالنسبة لأوروبا(1)

كما أن أعضاء هيئة تحرير "جريدة المجاهد" كانوا يلتقون باستمرار، من أجل مناقشة الأحداث السياسية وتحليلها ؛ وهذا ما ساعد على إمام واسع بأبعاد القضية الجزائرية وأن يكون لأعضائها وحدة النظر والتوجهات ، وفي الأخير يمكن القول أن جريدة "المجاهد" هي:

جريدة ذات طابع إخباري لأنها كانت تخبر بأحداث الثورة.

جريدة ذات طابع سياسي من خلال شرح مواقف الجبهة.

جريدة دعائية لأنها تنادي إلي استرجاع حق الشعب الجزائري من الاستعمار الظالم.

وقد كانت هيئة تحرير النسخة العربية مكونة من: رئيس التحرير :

- سي إبراهيم مزهودي .

- محرر : محمد الملي .

-محلل سياسي : عبد الله شريط .

-مكلف بالجانب العسكري: عيسى مسعودي .

-مترجم إنجليزي عربي .فرنسي : عبد الرحمان شريط.

-سكرتير تحرير ومخرج للمطبعة العربية : الأمين بشبيشي(2)

(1) - عواطف عبد الرحمان ، الصحافة العربية في الجزائر، 1954-1962 م ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985م ، ص.ص.53.54

(2) - الإعلام ومهامه أثناء الثورة ، دراسات وبحوث الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد ، دارالقصبة ، الجزائر ، 2009م ، ص.ص.376

ومنذ ذلك الحين، قامت صحيفة "المجاهد" بدور فعال وأساسي في إبلاغ الرأي العام الدولي بحقيقة الثورة الجزائرية، وكذا أداة لتعبئة الرأي العام الداخلي وتوجيهه في التقاط المعلومات الحقيقية التي هو في حاجة ماسة إليها قصد تتبع مسار الثورة وجنود جيش التحري الوطني في عملياتهم المتواصلة ضد القوات الاستعمارية، وسرد مراحل المقاومة الباسلة التي يبديها الشعب الجزائري وما يحققه من انتصارات.

لم تكن هذه الانتصارات محصورة في داخل الجزائر فحسب، بل كانت في فرنسا ذاتها، إذ عمل المغتربون الجزائريون هناك على مساندة إخوانهم في الجزائر منذ تأسيس "نجم شمال إفريقيا" في منتصف عشرينيات القرن الماضي، فطالبوا باستقلال الجزائر، و عليه تقدم المهاجرون الجزائريون بجملة من المطالب وقاموا بعدة احتجاجات ومسيرات ومظاهرات لعل أهمها وأشهرها تلك التي وقعت يوم الثلاثاء 06 أكتوبر 1961 بباريس. وفي هذا السياق يذكر محمد لحسن زغيدي: "لم تقتصر مظاهرات الشعب الجزائري على الجزائر وحدها، بل انتشرت المظاهرات أينما وجد الجزائريون، لا سيما في فرنسا والتي لا تقل عن مثيلاتها في الجزائر(1).

يذكر عبد الله شريط واصفا مجريات المظاهرات أنه رغم هطول الأمطار إلا أن أعدادا كبيرة و هائلة من الجزائريين وقفوا وقفة رجل واحد في مكان و ساعة واحدة، و كان هذا المنظر ضخما و هكذا عمت المظاهرات كافة المدن الفرنسية، لكن السلطات الفرنسية واجهتها بأساليب وحشية و قمعية بالرغم من أن المظاهرات كانت سلمية لان جبهة التحرير الوطني أصدرت تعليمات بعدم حمل أي سلاح(2)، ومنه يبدو أن المظاهرات لم تكن في العاصمة باريس فقط، بل امتدت إلى مدن فرنسية أخرى

(1) - محمد لحسن زغيدي، مؤتمر الصومام وتطور الثورة الجزائرية 1956-1962م، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، دط، 2005م، ص 219

(2) - عبد الله شريط، الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، ج 2، منشورات وزارة المجاهدين، ص، ص 195. 196

يُمكن اعتبار أهم عمل أنجزه **عبد الله شريط** موسوعته الشاملة الموسومة ب: «الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية»، فقد غطى من خلالها ما كُتب عن الثورة الجزائرية ما بين سنوات: 1955-1962م في الصحافة العالمية، وقد صدرت في ثمانية عشر جزءاً عن منشورات وزارة المجاهدين بالجزائر، وكتب تقديمها رئيس الجمهورية الجزائرية ؛ حيث تحدث فيها مُشيداً بهذا العمل الجليل، وبصاحبه المفكر العملاق، ومما قاله في المقدمة: "لقد أصاب صاحبنا الدكتور عبد الله شريط اختيار موضوعه، وحقق هدفه في رفع اللبس، والالتباس العالق في الأذهان، خاصة في أيامنا هذه، بتقديم الدليل من باب شهد شاهد من أهلها على عظمة رجالها، لأنه من الثابت أن الصحافة الدولية في كل العصور، ومهما كانت الظروف، لا تلتفت إلى المسائل المهنية، ولا تواظب على تخصيص المساحات الكبرى لها على صفحات الجرائد، وبرقيات وكالات الأنباء، إذا كانت من حجم الأحداث العابرة، لقد فرضت الثورة الجزائرية حضوراً مكثفاً في الصحافة الدولية، حضوراً جعلها تجاور في الصفحة الواحدة أخبار الدول الكبرى" (1) .

يتكلم **عبد الله شريط** عن منهجه في جمع، وترتيب، وترجمة المقالات التي حوتها الموسوعة فيشير إلى أن جميع المقالات التي ضمها في الموسوعة قام بنقلها عما كان يكتب في الصحف الأجنبية، وبعض المجالات السياسية المتخصصة عن حرب التحرير الجزائرية، وقد تابعها بحرص وانضباط، عندما كان يعمل صحفياً في جريدة الصباح التونسية، وقام بنشر عدد كبير منها في الصحافة التونسية، وجريدة المجاهد الجزائرية، وقد عرض **عبد الله شريط** في مقدمته لهذه الموسوعة لمختلف الأحداث السياسية، وسلط الأضواء على التحولات التي عرفتھا الدولة الفرنسية في تلك المرحلة «وسياستها في الشمال الإفريقي إثر الرؤية القوية التي بدأت تؤكد أن دخاناً ما قد يظهر في المنطقة. لأن رائحة الحريق بدأت تتسلل وبقوة لأنوف السياسيين والعسكريين، وهذا ما يبرزه المؤلف تحت

(1) - نقلاً عن محمد سيف الإسلام بوفلاحة، عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل، مجلة آفاق الثقافة والتراث، ع2011، 75، ص 127

عنوان: «عام:1955م الجو العام إثر استقلال ليبيا-مركز فرنسا في شمال إفريقيا- ومفاوضات ليبية وفرنسية تونسية ومغربية-بدأ التحذير من أن تتحول الجزائر إلى هند صينية جديدة بالنسبة لفرنسا،وقد عمل شريط على اختزال الثورة الجزائرية في صفحات،إذ تتميز مقالات الموسوعة بتسلسلها الدقيق الذي يعرض الأجواء السياسية، وردد الفعل،فأول عنوان ينقله لنا الكاتب في الجزء الأول من الموسوعة هو: «فرنسا وليبيا وشمال إفريقيا(04/01/1955م)»وهو تعليق على ما نشر في صحيفة لوموند، كسلسلة من البحوث الطويلة عن الحالة في ليبيا، والتطورات التي جرت عليها منذ استقلالها وهكذا تأتي المقالات متسلسلة حسب الأحداث البارزة التي عرفتھا سنة:1955م، ليختتم هذه المقالات المنتخبة لهذه السنة بمقال تحت عنوان: «جمال عبد الناصر» بتاريخ:11/08/1955م⁽¹⁾ .

وما يمكن قوله أن الموسوعة التي أعدها عبد الله شريط موسوعة شاملة، وقد قدم من خلالها خدمة جلية للتاريخ الجزائري، والعربي ؛ حيث أنها تختزل الوقت بالنسبة للباحثين والدارسين، فبدل الاستغراق في البحث عن الصحف والأرشيفات؛ يجد الباحث والدارس أن شريط تكفل بهذه المهمة، وتحمل مشقة البحث والجمع، والترتيب والترجمة، والتعليق عليها وهذا ما يسهل لغيره العمل ؛ باعتبار سلسلته هذه مصدراً ؛يرجع إليه وقت الحاجة، لأنها شهادة حية ، ووثيقة مسجلة.

لقد عبر شريط بذلك عن تشبُّه لفلسفة الثورة التحريرية ؛تلك الفلسفة التي عبرت عن نفسها"من خلال أحداث هذه الثورة ورجالاتها في مواقعهم ومواقفهم،في أفعالهم وانفعالاتهم ،في جهادهم واجتهادهم...وفي كل الطاقات المعنوية والمادية التي حشدوها

(1) - المرجع السابق، ص 128

فوق ارض الواقع الوطني والقومي والعالمي ،من أجل تجسيد تلك الفلسفة، وذلك الحدث التاريخي الكبير...الحاملة له"(1)

يعد عبد الله شريط أحد أهم الوجوه الصحفية التي تجنّدت إبان الثورة التحريرية للتعريف بالقضية الجزائرية، إذ كان له إسهام بارز في الصحافة التونسية منذ أن استقر بتونس مدرسا بجامع الزيتونة في بداية الخمسينيات، وعندما اندلعت الثورة تجند بنشر مقالات يومية في صحيفة "الصباح" التونسية خلال سبع سنوات من حرب التحرير الوطني، ولم يقتصر مساره في ميدان الفكر والأدب بل ساهم أيضا في الحياة السياسية والثقافية فنجدته كتب مقالة بعنوان 'حول الثورة ومفاهيمها' في مجلة الفكر. وقد ظهر على كتاباته الطابع الفلسفي الإصلاحي في ذلك الوقت المبكر، سواء في تناوله مفاهيم الثورة أو المسألة الثقافية والهوية عموما"(2)

تظهر طريقة معالجة الإعلامي عبد الله شريط؛ للقضايا الحساسة المثيرة للجدل من خلال استعراض وجهة النظر الوطنية بمقابل ما تردده الصحافة الأجنبية ؛ بغية رفع اللبس وتوضيح الحقائق للقراء، وكان جريئا في تغطية هذه القضايا الحساسة، كصراع جبهة التحرير الوطني مع المصاليين واستسلام بعض قادة الثورة المزيفين، وما تردده الصحافة الأجنبية من توجهات وأسرار الثورة الجزائرية، وهذا بهدف مواجهة الدعاية الفرنسية التي تحاول إثارة الشبهات المغرضة. "وهو من القلائل الذين حاولوا إعطاء الثورة بعدا سياسيا وإيديولوجيا"(3)

وقد أثمرت جهود السنوات الثمانية لعبد الله شريط كما هائلا، من المقالات يناهز الألف مقال. وتتوزع أعداد المقالات حسب السنوات على الشكل الآتي: 186 مقالا نشر

(1) - البخاري حمادة ، فلسفة الثورة الجزائرية ،مرجع سابق ، ص22

(2) - سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي ،ج10، 1954-1962، مرجع سابق، ص458

(3) - المرجع نفسه ، ص458

سنة 1955، و 175 مقالا في سنة 1956م، و 129 مقالا سنة 1957م، 150 مقالا سنة 1958م، 208 مقالات سنة 1959م، وفي سنة 1960م تم إحصاء 165 مقالا و 111 مقالا سنة 1961م، ونشر في السداسي الأول من سنة 1962 م خمسين مقالا ؛ حيث اشتملت المادة الإعلامية لسنة 1955 م على 186 مقالا ورد ضمنها 196 نصا مترجما منها 102 نصا يعالج القضية الجزائرية، والسياسة الفرنسية و 78 نصا يتطرق لقضايا الشمال الإفريقي وخصص للقضايا الدولية 13 نصا. كما أن المقالات التحليلية والافتتاحيات أخذت النصيب الأوفر بـ 169 نصا في حين خصص 24 نصا لتقارير المراسلين والحوارات وعرض خطب وتقارير رجال السياسة⁽¹⁾.

ومن خلال دراسة لمجموع المقالات التي نشرها عبد الله شريط، يلاحظ وجود انتقائية مدروسة اتبعتها المترجم في اختيار نصوصه، وأنه بذل جهدا مضاعفا في سبيل انتقاء الأحسن والأفيد، كما كان يحرص أن يكون وفيما في الحفاظ على عناوين المقالات كما وردت في الأصل. لقد خدمت المقالات التي نشرها شريط القضية الجزائرية، في أوجه وجوانب متعددة وكانت لها الصيت والأهمية البالغة في التعريف بالثورة، سواء من خلال عرضها لتطورات الكفاح الوطني وتعميم الإعلام الثوري أو نقدها للسياسة الفرنسية ومواجهتها للدعاية المغرضة، وبالتالي فالإعلام الثوري ساهم بشكل ايجابي وفعال في تشكيل الروح الثورية والنضالية لشخصية عبد الله شريط .

(1) - عبد الله مقلاتي ، أبحاث ودراسات في تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية ، الكتاب التاسع ، وزارة الثقافة ، الجزائر ، 2009م ، ص ص 180 . 181

خلاصة

يتضح من خلال هذا الفصل أن عبد الله شريط وجه عمله بأسلوب نقدي رافض ليقينيات الفكر التقليدي، وآلياته الفكرية السائدة بتقديم دراسة نظرية نقدية قائمة على المعرفة من أجل إعادة النظر في التراث واجتثاث ما هو ميت منه ؛ باعتباره حاجزا أمام التقدم والتحديث ؛ داعيا إلى الاستفادة من مكاسب ومنجزات الفكر الإنساني كما تبلورت في الفكر المعاصر ؛ لأنه لا يمكن اختصار الطريق إلى الحداثة دون الربط بين الفكر والواقع بناء على المبادئ التي تعكس قوانين المجتمع، وتعمم الخبرة العملية كبديل للخضوع للمحاولة والخطأ، إن مواجهة إشكال النهضة العربية لا بد أن يستند إلى ضرب من فلسفة التاريخ النقدية التي تحلل الواقع التاريخي، وتقف عند مختلف منعرجاته .

يتأسس الخطاب الحداثي لعبد الله شريط على جملة من المرجعيات تاريخية وفلسفية ولعل المرجعية الإسلامية هي الأكثر تجليا ووضوحا وتأثيرا. حيث اعتمد شريط العقلانية الخلدونية بواقعيتها التاريخية وبروح معاصرتها لحاضر المجتمعات العربية. لفهم واقع الحال والتماس الحلول الممكنة. بخلفية فلسفية ذات أبعاد واقعية. كما كان التراكم التاريخي للأحداث لاسيما تلك التي عاشتها الجزائر في العصر الحديث. نصيبه من الحضور والتأثير في تشكيل خطاب شريط، ولعل أبرز هذه العوامل شخصية الأمير عبد القادر ودولته وما قامت عليه من أسس فكرية. وكذلك عبد الحميد بن باديس وشخصيته الإصلاحية، وما عبرت عنه من نضال لحفظ مقومات الشخصية الجزائرية. أما الثورة الجزائرية فقد كانت العامل الأبرز في شحن خطاب شريط بالفلسفة الثورية الطامحة إلى التغيير. والساعية لإنجاز نهضة الجزائر والأمة العربية. كل هذه العوامل صهرها عبد الله شريط في رؤية فلسفية ذات ملمح اشتراكي. يتأسس على فهم خاص للنظرية الماركسية في السياسة والاقتصاد والحياة الاجتماعية.

الفصل الرابع: تجليات الحداثة في الخطاب الفكري لعبد الله شريط

تمهيد	
المبحث الأول	إشكاليات حداثة في فكر عبد الله شريط
المطلب 1	إشكالية الثقافة ، وبناء المجتمع
المطلب 2	إشكالية التربية ، وبناء الإنسان
المطلب 3	إشكالية الدولة ، وبناء الإيديولوجيا
المبحث الثاني	الحداثة والفكر الثوري عند عبد الله شريط
المطلب 1	الحداثة ، ومعركة التعريب
المطلب 2	الحداثة ، ومعركة المفاهيم
المطلب 3	الحداثة ، ومعركة التنمية وتكوين الإنسان
خلاصة	

الفصل الرابع: تجليات الحداثة في الخطاب الفكري لعبد الله شريط

تمهيد

إنَّ تحديات الحداثة العربية ما تزال تتفاعل منذ مئتي عام في كل أنحاء الوطن العربي ومجتمعاته المختلفة. وقد أدت هذه التحديات إلى النهضة العربية الأولى في بدايات القرن التاسع عشر، بعد أن انفتحت الديار العربية على الحداثة الأوروبية وبدأ العديد من الشخصيات العربية الاحتكاك بأوروبا والأوروبيين ، والإطلاع على منجزاتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية. وكان لهذا الانفتاح سببان رئيسيان أحدهما ملتبس يميل إلى السلبية، وهو نابع من تنامي الأطماع الاستعمارية الأوروبية في أراضي وخيرات البلاد العربية.

وقد تجسدت هذه الأطماع الاستعمارية بالحملة العسكرية لنابليون بونابرت على المشرق العربي، ومن ثم بغزو الجزائر وإطلاق حركة استيطانية ضخمة فيها على حساب السكان الأصليين من العرب والبربر. أما السبب الآخر وهو إيجابي فقد تجسّد في الإعجاب الذي أثارته الثورة الفرنسية ومبادئها التحررية من جميع أنواع الاستبداد وإرساء أولى دعائم الديمقراطية، وحقوق الإنسان ؛ بالإضافة إلى مشاهدات الرحالة العرب إلى أوروبا، مما أدى إلى تفاعل المثقفين العرب مع مفهوم الحداثة من رؤى مختلفة إصلاحية، ليبرالية، علمانية ...

ولا عجب إذن أن يُدخل هؤلاء المثقفون جدلية الأصالة والحداثة التي مزقت الفكر العربي أثناء مجابهته لتحدي الحداثة الأوروبية وتفوقها ؛ لذلك أخذ مفهوم الحداثة طابعاً ملتبساً يثير الإعجاب والتوق إلى الحصول على محتوياتها طوراً، ويثير الرفض والاشمئزاز وكره الأوروبي المتفوق والغازي للأراضي العربية، طوراً آخر فزادت حدة هذا التفاعل في الفكر العربي المعاصر سواء في المشرق العربي مع علي حرب ، والطيب تيزيني ، ونصر

حامد أبو زيد وغيرهم .أو في المغرب الأقصى مع الجابري ،وعبد الله العروي،وطه عبد الرحمان وغيرهم .

أما في الجزائر فإننا نجد المفكر عبد الله شريط كأحد كبار المفكرين المعاصرين، ومن أبرز رواد التفكير الفلسفي في الجزائر، وأعمدة الثقافة العربية الجزائرية ، تميّز بفكره الشامل ونضاله المستمر ؛ نجده قد تفاعل مبكرا مع مصطلح الحداثة والتنوير في كتاباته ، وعالج من خلالها قضايا مجتمعه برؤية حداثية تتسجم مع مدلولات هذا المفهوم كما تشكل في الغرب . وطرح أسئلة قلقة تحمل في طياتها هموما حول راهنية وأهمية الفلسفة كنشاط فكري متميز ودورها في بناء مستقبل الأمة .

وهنا يحق لنا أن نتساءل : كيف تجلت الرؤية الحداثية لعبد الله شريط في تعامله مع إشكاليات وقضايا المجتمع الجزائري بصفة خاصة والمجتمع العربي بصفة عامة ؟

المبحث الأول : إشكاليات حداثة في فكر عبد الله شريط

المطلب :1: إشكالية الهوية الثقافية وبناء المجتمع

إن الحديث عن الهوية الوطنية، والتحديات التي تواجهها من طرف الحضارة الغربية يرجع إلى بداية الاحتكاك العسكري والثقافي مع هذه الحضارة وبخاصة أثناء الاحتلال الفرنسي لوطننا، ولقد عرف هذا الاحتكاك تطورا اتسم بالمدّ والجزر؛ بالاستجابة الايجابية حيناً وبالتصادم والعدوان حيناً آخر. وقد غدا الغزو الثقافي الغربي اليوم أكثر خطورة وشمولية بما تفرضه من تحديات جديدة. لأن الثقافة الغربية امتلكت من الوسائل والأدوات ما يمنحها قدرة مضاعفة على الوصول إلى عقل الإنسان العربي بشكل أسرع وأنفذ وأدوم خاصة وأنها امتزجت وتداخلت مع عدد كبير من المجالات الاقتصادية والسياسية والعلمية. وأمام الإخفاقات التي تعاني منها مجالات الثقافة والسياسة والاقتصاد في الجزائر، فإن أرضية التأثير والاستيعاب أصبحت مهياة أكثر من أي وقت لاستقبال موجات التغريب، وهي تدعو وتنتشر قيمها باعتبارها قيما إنسانية متقدمة جاءت نتيجة قرون من تراكم الخبرات والتجارب الإنسانية في أكثر من مجال .

وبما أن الهوية الثقافية للمجتمع تؤثر في تشكيل ذهنية الأفراد من خلال السعي لإحداث التطابق مع خصائص المجتمع ومنظوماته من لغة ودين وثقافة وتراث لتتجلى في سلوكيات الأفراد واختياراتهم وأهدافهم ، فإن ثقافة المجتمع هي التي تحدد الهوية العامة لأبنائه كما تتحكم في ملامح الشخصية الوطنية وبمعنى آخر تحدد أهم الصفات التي تميز أفراد المجتمع وهذا الجانب هو الذي يميز بين الشعوب ويوضح درجة أصالة ثقافتها.

إن الثقافة كوعي جماعي موضوعي ومنظم لا ينبغي أن تتفصل عن الواقع ولا أن تفقد القدرة على التعامل معه ، فهي ليست كتلة جامدة ، ولا ماهية ثابتة ولا عقلية متحجرة ، وإنما علاقة توتر مستمرة بين الواقع والوعي، والذات والموضوع، والحاضر والمستقبل، والخيال

والإمكان ،وبقدر ما تنجح ثقافة ما في إعطاء الحلول الايجابية لهذا التوتر تؤسس لبناء مجتمع مدني وتمده بأسباب الاستقرار والتقدم .وقد تموت الثقافة أو تذبذب متى تعمق الانفصال بين الوعي والواقع ،وزالت إمكانية تجاوز التوتر بينهما، وهو مؤشر على أن المجتمع بدأ يفقد القدرة على التحكم بنفسه وبمحيطه.(1)

الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعاً بعينه أو فئة اجتماعية بعينها ،وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والمعتقدات "(2) .

أما الثقافة من حيث وظيفتها فهي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته ،وهي التي تجعل منه كائناً يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار ،و"هي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل ،وإعادة النظر في إنجازاته ، والبحث دون توان عن مدلولات جديدة وإبداع أعمال يتفوق بها على نفسه."(3)

إن حالة المجتمع مرتبطة إلى حد كبير بنوع الثقافة التي تسوده ،كونها ترتبط بالحياة اليومية للناس فتحدد الضوابط والقيم والعلاقة في ما بينهم وترسم لهم الرؤية والسلوك الذي ينتهجونه ،وتحافظ على هوية الجماعة وبقائها ،وهي المحيط الذي يتشكل في الفرد بشخصيته وطباعه ،وبذلك تكون الثقافة هي أساس نهضة المجتمع .

(1) - برهان غليون ، اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ط4 ،2006 ،ص78

(2) - محمد الرمحي ،واقع الثقافة ومستقبلها ...،في الثقافة والمثقف في العالم العربي،الوثائق الرئيسية لإعلان ميكسيكو بشأن الثقافة،مكسيكو،26تموز1982م، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 ،1992 م ،ص267

(3) - المرجع نفسه ،ص 284

يقدم مالك بن نبي تعريف للثقافة يصفه بالعلمي فيقول: "هي مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر في الفرد منذ ولادته، وتصبح -لا شعورياً- العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه." (1)

إننا اليوم في عصر تتصارع فيه القوى المختلفة، وإذا لم نبادر بتجديد هويتنا الثقافية الوطنية والعربية من خلال القضايا المستجدة، ونبادر أيضاً باتخاذ المواقف من جانبنا فلن يكون لنا وجود في المستقبل، لن تكون لنا حياة، كما ينبغي أن تكون الحياة. إننا الآن في حالة أشبه بفقدان الوعي فقدان الاتزان، حالة قريبة من الغيبوبة "نعالج وضعنا بالفكر الغيبي والصراخ والتوالد والنوم" (2) والعالم المتحضر يتحرك من حولنا حركة سريعة، بغير حدود وفي الوقت الذي نتراجع فيه إلى الهاوية يتصاعد العالم إلى آفاق السماء و "ثقافتنا الوطنية اليوم تقع في كمامشة خانقة من ناحية رواسب التأخر التي ورثناها عن عهود الانحطاط، والتي ما تزال ماثلة فيها كما هي ماثلة في سلوكنا الحضاري، ومن ناحية أخرى تبعيتنا للغزو الأجنبي الذي تخلصنا من آثاره السياسية والعسكرية والاقتصادية، ولم نتمكن بعد من التخلص من آثاره الثقافية وحتى السلوكية عند البعض" (3)

وبما أن الحداثة -كما سبق تفصيله في الفصل الأول - تعني إجمالاً التحول من نمط معرفي يعتمد على احترام التقاليد والأفكار القديمة، والتفسيرات الغيبية والأسطورية للقضايا والمشكلات التي تعترض سبيل الإنسان في حياته اليومية. إلى نمط معرفي يوظف العقلانية توظيفاً واسعاً، ويستعين بنتائج المعرفة العلمية، وتوظيفاتها الثقافية في التعامل مع مختلف القضايا. فإن النخب المفكرة في العالم العربي ومنهم عبد الله شريط اعتبروا أنه من الضروري لمجتمعاتهم أن تتخلص من المظاهر التقليدية القديمة لتأخذ بمظاهر المجتمع

(1) - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، سوريا، 4، 1984م، ص 48

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 1، ج 1، مصدر سابق، ص 155

(3) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 175

الحديث " إن المجتمع الذي يريد أن ينهض من كبوته... يجب أن يجعل البضاعة الأولى التي يوفرها للجميع في السوق هي الكتاب أولاً وحليب الأطفال ثانياً والخبز والدواء ثالثاً"(1)

1-1 واقع الثقافة الجزائرية

جابهت الهوية الجزائرية في ظل الاستعمار الفرنسي تحديات عرّضتها لشتى أنواع الفتن والاختبارات. كانت استراتيجية الاستعمار تهدف إلى استغلال ثروات الجزائر، وتفكيك نسيجها الاجتماعي ووحدتها الوطنية، وطمس مقومات هويتها ومعالم شخصيتها العربية الإسلامية ولتحقيق ذلك لجأ الاستعمار إلى كل الوسائل بداية بالإبادة الجماعية وصولاً إلى فكرة الاندماج. وقد ظلت اللغة العربية الوعاء الصلب الذي حفظ شخصية الشعب الجزائري من الاندماج في الشخصية الفرنسية، فقاومت كل عوامل الهدم والتدجين الاستعماري من تنصير وتدمير للمقومات الدينية والاجتماعية والتاريخية والنفسية. ورغم جلاء الاستعمار إلا أنه خلف سموماً لازالت تعمل على إحداث الشرخ في كيان الأمة الجزائرية .

لذلك وجب التذكير بالجريمة الاستعمارية التي مست المجتمع الجزائري والتي كادت أن تؤدي إلى اختفاء الهوية العربية الإسلامية من الجزائر جزاء الضربات الاستعمارية القوية:العسكرية؛والسياسية؛والقانونية؛والإدارية؛والثقافية؛والدينية؛واللغوية، طيلة سنوات الاحتلال، والتي كانت بلا شك سبباً رئيساً فيما آلت إليه الشخصية الوطنية بعد ذلك والسبب في كل الأزمات الثقافية التي تسود المجتمع الجزائري إلى يومنا هذا وبخاصة الصراع المتواصل بين الاتجاه الثقافي الفرانكفوني والاتجاه الثقافي العربي. وهو ما تسبب في كثير من الإخفاقات الثقافية؛ حيث يدور الصراع على أشده بين الطرفين حول تصور وتقييم المشروع الحضاري للمجتمع، وقد طال هذا الصراع أهم المسائل الثقافية بدءاً باللغة والدين والأسرة والتاريخ ورموزه..."(2)

(1) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص93

(2) - أم الخير تومي، ازدواجية النخبة في الجزائر النخبة الإعلامية كمثل، مجلة المستقبل العربي، ع374،
أفريل 2009 م، ص 83

يرتبط النظام الثقافي بنظام اجتماعي سياسي محدد ، ويستجيب لمطالب استقرار أو تبدل هذا النظام . ويفترض النظام الثقافي وجود سياسة ثقافية أو قدرا محددا من التدخل الإرادي للسلطات العامة، يتم من خلالها تحديد وظيفة الثقافة بحيث تعيد النظر في طرق التعليم وسبل نقل المعرفة وميادين انتشارها وفقا للمهام ، والغايات الاجتماعية الكبرى التي يسعى المجتمع إلى انجازها. إن النظام الثقافي لا يلغي التناقض ، ولا الصراعات القائمة بين تيارات وتوجهات وقيم ورؤى مختلفة ومتباينة ، ولكنه يجسد استقرار التوازن لصالح أحد الأنماط الثقافية أو التيارات الفكرية. ويخضع النظام الاجتماعي لتغير ميزان القوى الاجتماعي ولتوجهات السلطة عامة كما يخضع لعوامل الضغط الخارجية⁽¹⁾. وقد عمل النظام الثقافي الفرنسي إبان الحقبة الاستعمارية على خلخلة جملة المفاهيم المكونة للشخصية الجزائرية ومحاولة إفراغها من مقوماتها ، وامتدت آثار ذلك إلى ما بعد قيام دولة الاستقلال الوطني حيث بقيت الثقافة الفرنسية تنافس الثقافة الوطنية الجزائرية في عقر دارها ، رغم نشوء نظام ثقافي جزائري يدعمه المجتمع وكذلك النصوص القانونية .

تشكل الثقافة النسق الأكثر مقاومة لسيطرة السلطة ؛ ولذلك تبقى الأداة الأكثر ضمانا وفعالية لاستمرار الأمة لأنها تمد جذورها في ذهنية الأمة بكاملها، والملاحظ أن الشعوب التي حطم الاستعمار دولها ، وأحدث فيها تغييرات جذرية على مدار عقود من الزمن ، استطاعت أن تقوم من جديد لتنشئ كياناتها الثقافية المتميزة . وهذا يعني أنه مهما كانت المحاولات والضربات ، والتغييرات فإنها لا تستطيع التغلب على الأمم في حال احتفاظها بثقافتها الوطنية، وكونها ثقافة وطنية " يعني بالدرجة الأولى أن نرجع إلى هذه الثقافة لغتها العربية لأنها هي المعبر عن القيم الثقافية في بلادنا على أن تتحقق لها فعاليتها باعتبارها لغة حضارة ، وهذا يتطلب التعريف بالتراث الوطني بوجهيه التقليدي والحديث"⁽²⁾

(1) - برهان غليون ، اغتيال العقل ، مرجع سابق ، ص76

(2) - عبد الله شريط ، الأعمال الكاملة ، مج3 ، مصدر سابق ، ص375

وعلى الصعيد العربي عامة والجزائري خاصة، ساهمت حالة الجمود والصراع الثقافي في فشل عملية استيعاب الحداثة والانخراط الحضاري، ولا يظهر ذلك فقط في المعوقات التي يزرعها التيار الفرانكفوني أمام الثقافة الوطنية الجزائرية، ولكنه يظهر أيضا في عودة التيارات الفكرية السلفية والأصولية وبشكل عنيف في كل أرجاء البلاد العربية.

لقد تحولت المسألة الثقافية إلى إشكالية، وميدان صراع وتناقض في الوقت ذاته بين الحداثة والتقليد، أو بين الأصالة والمعاصرة. وتحول الصراع بين أنصار الأصالة وأنصار الحداثة إلى محور التفكير العربي في العصر الحديث والمعاصر. كما تحول تاريخ الثقافة العربية الحديثة إلى تاريخ تطور الصراع وتبدل أشكاله. وقد أدى الجدل الثقافي بين أنصار الحداثة وأنصار الأصالة إلى شق المثقفين العرب، بل المجتمع العربي إلى معسكرين متخاصمين لكل منهما رؤيته الخاصة للماضي والحاضر، ونظرتيه ومفهومه للعقل والعقلانية ولكل منهما أهدافه السياسية والاجتماعية، وفي خضم هذا الصراع تنحو دعوة الأصالة إلى توحيد نفسها بالدين، بينما تنحو دعوة الحداثة إلى مطابقة ذاتها مع العلم. وهكذا يتحول الصراع الثقافي بين الأصالة والمعاصرة إلى صراع تتاحري⁽¹⁾ قادر على تفجير أزمة المجتمع في كل لحظة وعاجز في الوقت ذاته عن تقديم حلول ناجعة للخروج من أزمة المجتمع العربي. إن هذا الانتشار يعبر عن عمق التمزق والتوتر الذي يعيشه الوعي العربي منذ عصر النهضة إلى اليوم رغم أنه في الوقت ذاته يشكل دافعا إلى الحركة والنشاط والإبداع.

تعاني الثقافة العربية من ازدواجية قهرية، فإلى جانب البنى الحديثة المنقولة إلينا من الغرب من خلال عملية تحديث كولونيالي قسري؛ عُرست في قطاعات مختلفة من الممارسات اليومية، بقيت هناك بُنى قديمة وموروثة من ماضينا تحتفظ بوجودها وفعاليتها في قطاعات أخرى، ونتيجة لذلك تعاني المجتمعات العربية من ازدواجية صميمية على مختلف المستويات الاجتماعية والإدارية والثقافية هذه الازدواجية تقود إلى الصراع والتوتر

(2) - محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي مراجعة نقدية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1996م، ص140

خاصة حين يتعلق الأمر بالجوانب الروحية والفكرية. ونحن لم ننجح في تجاوز حالة الصراع إلى حالة الحوار الذي يقبل التنوع والاختلاف .

لقد حارب الاستعمار الفرنسي المدرسة ، والثقافة الجزائرية ، وطارد المعلم الجزائري أكثر مما حارب أي شيء آخر ، لأنه كان يدرك أن الأوضاع لن تستقر له إلا إذا نشر الظلام في كل مكان "والجزائريون بسبب ذلك يغفرون لفرنسا كل الملايين من المحاربين والأبرياء الذين قتلتهم وكل الثروات التي ابتزتها من الأكواخ الفقيرة... لكنهم لا يغفرون لها أبدا حربها التجهيلية المنظمة التي تركتهم بها من أفقر الشعوب ذات الحضارات القديمة ، في الميدان الثقافي ، ومما لاشك فيه أن هذا الحقد على الاستعمار الثقافي هو الذي يفسر حملة التعريب التي تخوضها الجزائر بكثير من العنف والخوف"⁽¹⁾

وإذا كان صحيحا اليوم أن المثقفين في الجزائر المستقلة يستطيعون الاتصال بالشعب وإيقاظ وعيه للدخول إلى مرحلة جديدة من التطور الحضاري والرقى الفكري ، فإنه لا يزال هناك انقطاع كبير خاصة على مستوى الوعي السياسي والوطني لدى الشباب حيث "بقوا نهبا للتيارات الثقافية الأجنبية ولا يكادون يعرفون شيئا عن شخصيتهم الثقافية الخاصة"⁽²⁾ وإذا قمنا بمقارنة بين الأمس واليوم "نخرج بهذه النتيجة السلبية الوحيدة وهي أن شباب الأمس كونه الاضطهاد الاستعماري ، أما شباب اليوم أفسده رفاهية الاستقلال"⁽³⁾

2-1: أفق الثقافة الجزائرية من منظور عبد الله شريط

ينطلق شريط في محاولة رسمه لمعالم العقلانية الجزائرية من منظور الفلسفة الاشتراكية وروحها الثورية ، فاعتبر أن المجتمع الجزائري خاض ثورة التحرر من الاستعباد الاستعماري ليجد نفسه أمام معركة البناء والتشييد وتحقيق التنمية الشاملة في مختلف

(1) - عبد الله شريط ، الأعمال الكاملة ، مج1، ج1، مصدر سابق، ص، 162

(2) - عبد الله شريط ، الأعمال الكاملة ، مج1، ج1، مصدر سابق ، ص. 363

(3) - المصدر نفسه، الصفحة نفسها

المجالات الاقتصادية والثقافية بل انه اعتبر المسألة الثقافية هي قلب التصدي لكل التحديات
"الثورة الثقافية لدقتها ، تعد اخطر الثورات جميعا وأقربها إلى الانزلاق نحو الانحراف
ولذلك كان المجهود الإيديولوجي في الثورة الثقافية أهم من مجالات البناء السياسي"⁽¹⁾

وقد كان شريط في تناوله لمستقبل الثقافة واضحا وواقعا وموضوعيا فهو يدرك أن
ضعف البنية الثقافية للمجتمع الجزائري هو وليد ظروف تاريخية أملاها الاستعمار على
ثقافتنا الوطنية. لكن مشكلة الثقافة حسب شريط ، تكمن في الجانب التنظيري ، وعدم وجود
إيديولوجية ، أو خطة مدروسة ؛ يمكن الاستناد إليها في بناء هذه الثورة الثقافية ؛ التي
خاضها المجتمع الجزائري في مرحلة ما بعد الاستقلال، أي الانتقال من معركة التحرير إلى
معركة البناء والتشييد، ورغم أننا نملك من الطاقات والمتقنين ؛ الذين لديهم من الكفاءة
والقدرة على رسم المنهج العلمي؛ الذي نحتديه للوصول إلى الأهداف السامية ؛ إلا أننا نفتقر
إلى تفعيل هذا المحتوى الثقافي في حياتنا السياسية. بسبب ضعف التكوين الإيديولوجي فلا
"يوجد عندنا هذا الصنف من المثقفين القادرين على العمل العقائدي، والذين هم مهندسو
البناء الاجتماعي"⁽²⁾

إن افتقارنا لمرجعية فكرية نستمد منها معقوليتنا هو الذي جعل معركتنا التغييرية في
مختلف المجالات ، وخاصة الثقافية تبدو كمعركة شكلية تطبعها العفوية والارتجالية ؛ التي
لا تثمر مشروعا حضاريا ، وبهذا النقد يحاول شريط أن يعدل مسار الثورة الثقافية ، وأن
يسلحها بنفس الروح التي تحرك الثورة التحريرية. وكما انتصرنا في حربنا على الاستعباد
سننتصر في حربنا على التبعية والجهل والتغريب.

(1)- عبد الله شريط - المشكلة الإيديولوجية و قضايا التنمية - ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر، دط، 1981 م
ص113.

(2) عبد الله شريط - مع الفكر السياسي الحديث و المجهود الإيديولوجي في الجزائر ، المؤسسة الوطنية للنشر
والتوزيع ، دط، 1986م، ص 177

المطلب 2: إشكالية التربية وبناء الإنسان

1-1 : واقع المجتمع من واقع التربية

كانت التربية منذ فجر التاريخ ولا زالت العامل الأبرز في استمرارية المجتمعات وتجديدها، وإحداث التغييرات الاجتماعية وتطويرها، وإذا أردنا أن نعرف واقع أي مجتمع يكفي أن نعرف واقع التربية فيه، فعوامل الضعف والقوة والتقدم والتخلف ما هي إلا نتاج لواقع الفروق التي نراها بين المجتمعات في فلسفتها وطرائقها التربوية.

تستهدف التربية بالأساس إعادة صياغة وتكوين الفرد الذي بدوره يسهم في صياغة المجتمع وبنائه بالشكل الذي يرتضيه أبناء المجتمع، وبما يتفق مع غاياته التي يفترض أن تحافظ على هويته وتمكنه من الاستمرار كمجتمع متماسك وقوي؛ في وجه كل التحديات التي تفرض نفسها عليه. وعلى هذا فإن إحداث أي تغيير حقيقي في النظام الاجتماعي لا يمكن أن يتحقق إلا بإحداث تغيير فعلي في النظام التربوي، وفلسفته، وأساليبه، وأهدافه فصيافة المجتمع لا تتم إلا بصياغة التربية، لكن التربية بدورها "لا تستطيع أن تصنع المجتمع أو تحدث في أثر بارز وسريعا في بنيته، إلا إذا استطاعت أن تقهر العوامل الأخرى الكامنة في المجتمع والتي تشدها إلى الخلف"⁽¹⁾

إن المشكلة التي تواجه دول العالم العربي وفي الجزائر خاصة من حيث أداء الحكومات يرتبط بالكيفية التي يمكن أن تحافظ بها هذه الدول على السلطة، وقد كان لذلك أثر مباشر على أداء الحكومات؛ فعدم الاستقرار السياسي يعتبر المعوق الأساسي في مسيرة أداء الحكومات وممارسة أنشطتها المختلفة. فكثير من هذه الدول تضع برامج مثالية، ولكنها تفشل في تطبيقها على أرض الواقع بسبب التفكير في بناء الهياكل والمؤسسات دون التفكير في بناء الإنسان؛ وبناء المجتمع، فالشعب الذي "تحرر سياسيا فقط ولم يتحرر ثقافيا

(1) - على حسن القرشي، التغيير الاجتماعي، دار الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، ط1، 1989، م، ص 12

وحضاريا يكون عاجزا عن استغلال تحريره السياسي لما خلق لهذا التحرير السياسي. وهو ما نسميه بتحرير الإنسان. بعد تحرير الوطن. وتحرير الإنسان هو روح الديمقراطية⁽¹⁾

إن المجتمع الجزائري اليوم تشتد حاجته إلى التربية كأساس لعملية التغيير الاجتماعي باعتبار أن الإنسان الفاقد لمقومات التغيير ، وإرادة التقدم ، هو أول ما يجب التفكير في إعادة تكوينه ، وتشكيله وفق قيم جديدة لإعادة الروح الثورية إليه ، وإحياء الدفع السلوكي الفعال الذي يهيئه للإصلاح وإحداث التغيير . وهذا يوضح أهمية التربية وقيمتها في تطوير الشعوب وتميئتها اجتماعيا واقتصاديا، وفي زيادة قدرتها الذاتية على مواجهة التحديات الحضارية ؛ ذلك أن التربية عامل هام في التنمية الاقتصادية للمجتمعات ، وهي عامل هام في التنمية الاجتماعية ، وضرورة للتماسك الاجتماعي والوحدة القومية والوطنية ، وهي عامل هام في إحداث الحراك الاجتماعي ، وللتربية أيضا دورها الهام في التقدم والرقي لأنها تزيد من كفاءة الفرد ، كما أنها ضرورية لبناء الدولة العصرية وإرساء قيم الديمقراطية والتماسك الاجتماعي (2)

هكذا يبدو أن لفلسفة التربية وظيفتان: إحداهما معرفية وتتمثل في كونها موجهة للعمل التربوي؛ ونقطة ربط بين الجانب النظري للتحليل الفلسفي ؛ والمستوى العلمي للاختيارات التربوية ، والثانية إيديولوجية ؛ تتعلق بالمجتمعات والدول التي تولدت من رحم الاستعمار بعد ثورة كبرى كالجزائر مثلا ؛ فإن دور فيلسوف التربية أن يقدم نظرة متكاملة لنظام التعليم في إطار إيديولوجي عام يوجه به المجتمع⁽³⁾، وهذا ما قام به عبد الله شريط.

(1) - عبد الله شريط. الأعمال الكاملة، مج 3، منشورات السهل ، دط، 2009م ، ، ص432

(2) - كمال عبد الله، مدخل إلى علوم التربية ، دار التوزيع والنشر الإسلامية ، بيروت ، ط1 ، 2002م ، ص12

(3) - محمد لبيب النجحي، مقدمة في فلسفة التربية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، ط3 ، 1981م ، ص

2-1: فلسفة التربية ووجه الحاجة إليها

المقصود بفلسفة التربية هو توظيف النظرة الفلسفية، وطرائقها في ميدان الخبرة الإنسانية الذي ندعوه بالتربية. فلسفة التربية تعمل على نقد العملية التربوية وتعديلها والعمل على اتساقها وتوضيحها حتى تتلاءم مع الحياة المعاصرة، وتتضمن فلسفة التربية "البحث عن مفاهيم توحيد الإنسان بين المظاهر المختلفة للعملية التربوية في خطة متكاملة شاملة وتتضمن أيضا توضيح المعاني التي تقوم عليها التعبيرات التربوية، وتعرض الفروض الأساسية التي تعتمد عليها المفاهيم التربوية وتنمي علاقة التربية بغيرها من ميادين الاهتمام الإنساني" (1)

وبذلك فإن فلسفة التربية تقوم على استخدام الطريقة الفلسفية في التفكير. والبحث عن مناقشة المسائل التربوية ونقدها وتحليلها ومناقشة الافتراضات التي تقوم نظرياتها من حيث التعلم، وطرائق التدريس، وتنظيم المناهج... مما يجعل فلسفة التربية تتضمن تطبيق الفلسفة النظرية على مجال التربية.

يستلهم عبد الله شريط مفهومه لفلسفة التربية من الدكتور الهادي عفيفي فيرى "أن مهمة الفلسفة هي أن تنتقد الأهداف القائمة في ضوء تطورات العلم، والتغيرات الاجتماعية، وإبراز القيم المرغوب فيها، وهذا يتطلب نوعا من التفكير ينشأ من مجال الخبرة الإنسانية في الحياة ويهدف إلى تحديد ما فيها من توتر واضطراب وغموض، وصيانة ما يوضحها من فروض، ويعالج ما يوحد بين وجهات نظر الأفراد من علاقات وما تتطلبه أنظمتهم وعلاقتهم ومفاهيمهم من تغيرات وما تتطلبه الظروف الجديدة من استنباط لطرق التكيف مع التقدم الاجتماعي" (2)، فالتكيف مع المتغيرات يتطلب مراجعة الأفكار والقيم الثقافية

(1) - المرجع نفسه، ص30

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، مصدر سابق، ص352

الجاهزة وتوجيه الأفراد نحو ما تقتضيه هذه التغييرات من قيم ، ومفاهيم وأساليب حديثة وبهذا تستطيع الفلسفة أن تعين المجتمع على اتخاذ خطوات صحيحة في حياتهم العملية.

1-3: معالم الفلسفة التربوية في فكر عبد الله شريط

سبق وأن تبين لنا أن التربية عملية اجتماعية .وبما أن المجتمع يشمل الجوانب السياسية والحضارية ، والدينية ، والثقافية ، والاجتماعية ...فإن التربية هي التي يجب أن تصاغ منها كل هذه الجوانب ؛ إذ عليها يتوقف مصير المجتمع والدولة ، والذي يبلور كل هذا بلا شك ، هو نظام التعليم ،حيث أن مصير المجتمع والدولة يتحدد حسب طبيعة المنظومة التربوية'التعليم' . ومصير التعليم يتوقف على حيوية المجتمع ،وازدهار حياته وتبصر الدولة وعنايتها بشؤونه(1)

يستند شريط في تكوين نظرتة التربوية إلى السند الاجتماعي الخلدوني الذي يعتبر أن تشكيل وتجسيم السلوك الإنساني يرتبط بعوامل خارجية ؛ فتحليل ابن خلدون لسلوك الفرد كان ينطلق دائما من واقع هذا الإنسان كعضو في جماعة أو في قبيلة أو مدينة أو وحدة اجتماعية ينتمي إليها(2) .

ولذلك ينتقد شريط إهمالنا لفلسفة ابن خلدون التربوية ،بعد أن يعرض مقارنات بين جون ديوي(1859. 1952م) John Dewey ، وابن خلدون؛ لبيِّن تفتن صاحب المقدمة للعلاقة الوثيقة بين الحياة الاجتماعية والتعليم كما وجد علاقة بين نمط الكتابة ، وظاهرة العمران،فالخط العربي أكثر رداءة في المغرب العربي منه في المشرق مما جعل الكتب المنسوخة به صعبة المنال ولا تقرأ إلا بعد عسر ،ورأى ابن خلدون في أدوات التعليم مثل صناعة التأليف ووسائل التعليم المادية ...دورا في عملية التعليم .والاختلافات بين ديوي

(1) - عبد الله شريط ، الفكر الأخلاقي عن ابن خلدون،مصدر سابق ، ص646

(2) - محمود النوادي ،الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون لعبد الله شريط .عالم الكتب، مج7 ،ع3 ،ص353

وصاحب المقدمة جزئية وظاهرية فكل منهما في الحقيقة جاء بثورة لكونهما نظرا إلى التربية على أساس اجتماعي واقعي .

وفي نظر شريط كل تربية أو نظام تعليم يتجاهل الوسط الاجتماعي ، والمستوى الحضاري الذي يجري فيه هو نظام محكوم عليه بالإفلاس. ومثل هذه النظرة الاجتماعية تجعل التعليم يؤدي خدمة أخلاقية للمجتمع. ومع ذلك تبقى آراء ابن خلدون أكثر ملاءمة لنا ولأوضاعنا اليوم . لأننا مازلنا نعيش في عصر ابن خلدون الحضاري ، رغم أننا نعيش في عصر جون ديوي الزمني⁽¹⁾

لقد ربط ابن خلدون بين الخطوة الأولى من خطوات التعليم، وبين ظروف المجتمع الحضارية ، وهي خطوة الكتابة، وظل وفيها لهذا الربط بينهما حتى آخر خطوات التعليم، وهي الإنتاج الفكري وإشاعة الثقافة في أوسع نطاق من المجتمع، وفي أرقى ما تصل الحياة الثقافية إليه. وهذه المرجعية هي التي جعلت عبد الله شريط يعتمد المباشرة والتبسيط في كتاباته لإيصال أفكاره إلى كل المجتمع . كما اتخذ من الحوار السقراطي وسيلة نافذة إلى قلوب الناس سواء في كتاباته . أو في الحصص الإذاعية التي نالت إعجاب الجمهور ومنها الحصة الإذاعية الأسبوعية التي عنوانها 'المدرسة والمجتمع' والتي ظلت سنوات وكان ينشطها مصطفى عبادة. وكانت تتمحور حول ضرورة ربط التربية بالمجتمع. ولذلك حظيت مسألة اللغة العربية بأهمية خاصة عند شريط ف"أول الوسائل لمعرفة المجتمع ، ولخلق حساسية فيه للثقافة هي الاندماج معه من حيث اللغة ... لأنها أداة التبليغ والاتصال بالجمهور"⁽²⁾

ولم يعد الكتاب هو الوسيلة الوحيدة للربط بين الكاتب والجمهور . فهناك وسائل جديدة رغم أنها لا تعوّض الكتاب إلا أنها تنافسه عند فئة كبيرة من الناس ؛ من هذه الوسائل

(1) - عبد الله شريط، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، مصدر سابق ، ص 648

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1 ، مصدر سابق ، ص 357

الإذاعة والتلفزيون و"هذه الوسائل التبليغية قد تستعمل على نطاق واسع في ترسيخ اللغة والفكر، أو في تخدير الجمهور سياسيا وأخلاقيا وذهنيا، ولكنها يمكن أن تستعمل أيضا لنشر الوعي في أوسع قاعدة منه لا يمسه الكتاب، وهي في كلا الحالين تتطلب لغة جديدة تمتاز بالخفة والشعبية والواقعية والسرعة"⁽¹⁾

جانب آخر أيضا يمثل نقطة ارتكاز في فلسفة شريط التربية، إنه مسألة القيم، فإذا كان يقع على عاتق التربية إحداث التغيير المنشود في الأنظمة والمؤسسات والعلاقات؛ فإن ذلك يتطلب إنسانا متشبعا بالقيم للمساهمة في صنع التغيير وضبطه وتوجيهه، ولعل في مقدمة القيم المطلوبة في تربية الأفراد هي قيم العمل، واحترام الوقت، وتقدير أعمال الآخرين، وتقدير العلم والبحث العلمي، والإيمان بالحوار كطريق لحل المشكلات، وتغليب نتائج البحث العلمي على القرارات العشوائية.

ذلك ما يشدد عليه شريط بقوله: "العناية بالإنسان وإخراجه من منطقة التخلف الثقافي وتعليمه واجباته الوطنية وحقوقه، والقضاء فيه على الأمية العلمية والسياسية والمدنية فيتعلم النظافة والقراءة والحساب وحب العمل والمحاسبة على السلوك، وخاصة عند المسؤولين في مختلف مستويات القيادة والحرص على الإنتاج قبل التهاك على الاستهلاك ومنع الإطارات من الحياة المترفة حتى لا تتخذهم الجماهير قدوة في الانحلال والتفسخ"⁽²⁾

1-4: التربية وإشكالية الأصالة والمعاصرة

لعل من أهم أسباب الارتباك الذي وقع فيه العرب عند اصطدامهم بحضارة الغرب هو أن الغرب الذي يمتلك حضارة العصر لم يقدم نفسه في صورة واحدة بالنسبة

(1) - المصدر نفسه، ص 360

(2) - عبد الله شريط. الأعمال الكاملة، مج 3 مصدر سابق، ص 429

لمشروع النهضة فهو يمثل العدو والمستعمر ، ويمثل الحداثة والتقدم ، فكان العدو هو النموذج الأمثل للنهضة "وهذه الطبيعة المزدوجة جعلت موقف النهضة العربية من الماضي والمستقبل موقفاً مزدوجاً كذلك فالتبس وتداخل فيها ميكانيزم النهضة الذي قوامه العودة إلى الأصول للانطلاق منها إلى المستقبل مع ميكانيزم الدفاع الذي قوامه الاحتماء بالماضي ... مما جعل قضية النهضة للفكر العربي تتخذ وضعاً إشكالياً متوتراً ؛ اعتدنا على التعبير عنه بإشكالية الأصالة والمعاصرة ."⁽¹⁾

الأصالة والمعاصرة إذن هي إحدى أهم إشكاليات النهضة العربية الحديثة ، وقد كان الاحتكاك بالغرب أحد مسبباتها لكنها لم تطرح عندما طرحت لأول مرة في القرن التاسع عشر ، من منظور يرفض الحضارة الغربية الحديثة ، ومظاهر الرقي والتقدم فيها الاقتصادية منها والاجتماعية والسياسية والثقافية ، بل على العكس لقد طرحت المسألة في إطار السؤال النهضوي المحوري في الفكر العربي الحديث ، السؤال الذي ذاع وانتشر بالصيغة التالية : لماذا تأخرنا نحن العرب نحن المسلمين ، نحن الشرق ؟ كيف يمكن اللحاق بركب الحضارة الحديثة ."⁽²⁾

غير أن الإجابة على هذا التساؤل هي التي طرحت إشكالية الأصالة والمعاصرة بما هي عليه الآن ، حيث برزت ثلاث مواقف أساسية : مواقف سلفية ترى أن نهوض العرب والمسلمين يكون بالرجوع إلى الأسباب التي حققت نهضتهم الأولى أي استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل الانحطاط ، ومواقف علمانية ترى أن الحضارة الراهنة هي حضارة الغرب ؛ ولذلك فطريق النهضة هو في تبني النموذج الغربي المعاصر ؛ ومواقف توفيقية انتقائية تدعو إلى الأخذ بأحسن ما في النموذجين ، والخروج بصيغة تتماهى مع

(1) - محمد عابد الجابري ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مصدر سابق ، ص 27

(2) - المرجع السابق ، ص 20

الأصالة والمعاصرة معا .وانطلاقا من هذا الاختلاف كانت التربية هي الميدان الأول للسجال بين الأصالة والمعاصرة .

وقد اعتبر عبد الله شريط أن التربية معنية بتحقيق الموازنة بين الأصالة والمعاصرة من خلال اطلاع الأجيال الحاضرة على التراث الثقافي ثم محاولة تبسيط وتنقية هذا التراث ثم العمل على تجديده وتطعيمه في ضوء متطلبات العصر الذي نحياه على أن هذه الموازنة يجب أن تفضي في النهاية إلى تعزيز الهوية العربية الإسلامية للمجتمع الجزائري .ولابد من الموازنة بين التراث والجديد بما لا يفقد إرثنا قيمته.

ينبغي أن نفهم الأصالة على أنها ضرورة المعرفة والفهم العقلاني لثقافتنا والاعتزاز بالانتماء العربي الإسلامي والعودة إلى الأصول العقديّة والفكرية والأخلاقية والانتعاش الواعي بتراثنا ف" المشكلة ليست في الميراث وحده .فبعضنا يتمرد على الميراث بنفس السهولة التي يتشبث بها البعض الآخر بنفس ذلك الميراث .ولكن المشكلة الحقيقية .وهي التي تجمع بين المتمرد والمتشبث بها ،هي أننا نتمرد دون بحث ،ونتشبث أيضا دون بحث وإذا كان هذا طبيعيا في عصر انحطاطنا الحضاري والعقلي ...فإنه لا يعقل ولا يقبل إطلاقا في عصرنا الحديث "(1) .أما المعاصرة فهي أن يعيش الإنسان في عصره وزمانه ،وهذا يقتضي معرفة العصر معرفة دقيقة وصادقة ومعرفة الواقع من تمام معرفة العصر ،وهذه المعرفة لازمة لكل من يريد تقويم هذا الواقع أو إصدار حكم له أو عليه أو محاولة تغييره."فتأخرنا يرجع في نظري إلى أننا لم نواكب الخط الثقافي لعصرنا"(2)

(1) - عبد الله شريط ،الأعمال الكاملة ،مج1،ج1 ،مصدر سابق ،ص356

(2) - المصدر نفسه ،ص335

المطلب 3: إشكالية الدولة وبناء الايدولوجيا

لاشك أن الجزائر تعيش أزمة دولة وأزمة حكم باعتراف الكثير من المفكرين والسياسيين والمسيرين. وإذا كان نظام الحكم قد نجح أحيانا في تغيير واجهة الحكم إلا أنه عجز عن تغيير آليات الحكم وتعامله مع أزمات البلاد. وعند النظر للوقائع السياسية والفلسفية للحكم حسب رؤية عبد الله شريط تنبعث نظرة الأمير عبد القادر الجزائري لبناء الدولة، وكيف تتم؟ وكذلك نظرة الشيخ عبد الحميد بن باديس لنفس البناء وكيف يتم؛ وهي نظرة استشرافية بخصوص الدولة والحكم الراشد وكيفية تطبيقهما في العالم الإسلامي والعربي.

1-1 الدولة في الموروث الإيديولوجي الجزائري

لقد استطاع الأمير عبد القادر أن يخرج من رحم الشعب الجزائري دولة فعلية على بقايا دولة العثمانيين، كما أن ابن باديس لجأ إلى الشعب بعد قرن من الاحتلال لبحث فيه عن البذرة الأولى للدولة معتمدا في ذلك على تكوين الإنسان أولا والاختلاف بين رؤيتي الرجلين هو اختلاف ناتج عن طبيعة الظروف التي اكتفت كلا منهما، فالدولة عند الأمير كانت مجرد أجهزة للعمل، بينما كانت عند ابن باديس بحثا عن المقومات الأولى للدولة كفكرة، وقد تشكل نوع من التكامل بين الفكرة والعمل، وأبرز ما يميز ويوحد الرؤية عند الرجلين أي الفكرة والعمل هي الديمقراطية كمبدأ أخلاقي (1) فالدولة عند الأمير انبثقت عن إرادة شعبية ومبايعة شرعية، وتعتمد على ستة مبادئ هي:

- يجب أن تكون الدولة متشعبة بروح الدين وليس بأحكامه الفقهية وحدها.
- التزام رأي الجماعة .
- إعطاء مكانة لجبهة البناء الداخلي للدولة كأهمية أولى قبل الجبهة العسكرية ضد الفرنسيين.

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 3، مصدر سابق، ص 264

- ربطه بين الحكم والتوحيد أو بين الخروج عن حكمه وبين الخروج عن الدين والوقوع في الشرك.

- إشراك مجلس العلماء معه في الحكم وفي اتخاذ القرارات حتى يكون حكمه شوري .

وفي حديثه عن المعاهدة التي أبرمها الأمير عبد القادر مع العدو الفرنسي يبين عبد الله شريط أن الهدف كان استراتيجيا تلجأ إليه الدول المعاصرة ذات الحنكة السياسية ، وهي معاهدة لمّ الشمل واسترجاع الأنفاس ، وإعداد العدة للانطلاق من جديد في المعركة الفاصلة، فإمضاؤه لمعاهدات الهدنة لم يكن عن ضعف عسكري، بل "للتفرغ أكثر لتمتين دعائم دولته الناشئة" (1)

لقد كان خصوم الأمير يجدون الفرصة في توقفه عن القتال لكي لا يدفعوا ضريبة الجهاد. لكن الأمير كان يرد هذه الحجة بأن البيعة مرتبطة بغايات أوسع من الحرب ، وكان يناقش خصومه "بصورة ديمقراطية لا يستعمل فيها الأمير سلطته لكبت أصوات المعارضين له، وهو ظاهرة نادرة في تاريخ الحكم الإسلامي بعد الخلفاء . ولكنه طبيعي عندما نذكر أن الأمير عبد القادر لم يرث الحكم عن عائلته ، بل ارتقى إليه ببيعة شعبية ، ولا يستعمل سلطة السيف إلا في الذين يتعاونون مع العدو" (2)

هكذا يعمد شريط إلى تأصيل المفاهيم الحداثية من التراث . فيرجع الممارسة الديمقراطية إلى الأمير عبد القادر ، بل يذهب أبعد من ذلك باحثا عن ملامح اشتراكية أيضا في دولة الأمير فيقول : "كان تاريخ شعبنا دائما حافلا بمواقف نخبة من أبنائه يعبرون فيها أصدق تعبير عن هذه النزعة الكامنة في أعماقه ، فكان الأمير عبد القادر اشتراكيا مسلما بسياسته التقشفية العادلة وسلوكه الشعبي النزيه ومقاومته العنيدة للاستعمار" (3)

(1) - المصدر السابق ، ص. 263.

(2) - المصدر نفسه، ص. 264.

(3) - شريط عبد الله الأعمال الكاملة ، مج 1، ج 1، مصدر سابق، ص. 216.

أما الشيخ عبد الحميد بن باديس وكما يرى الدكتور سعد الله فهو نموذج القيادة الحركية الحيوية ،مثل تأسيس جمعية العلماء المسلمين، وإتباع طريقة التنظيم الحديث بالاعتماد على الدين نفسه ،كما يرى أن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أو الضمير الإنساني⁽¹⁾ ، وهنا يقر ابن باديس بالإسلام الذاتي أو العقلي فمبدؤه الفكر والنظر ولحمته البرهان وبناء العمل على العلم ، وهذا يعني أن ابن باديس كانت له رؤية استشرافية للدولة الإسلامية التي تجمع بين القوة والرحمة في آن واحد، وكان ابن باديس يرى أن كل من يتولى مسؤولية من مسؤوليات الحكم في هذه الدولة يجب أن تكون أول واجباته "العلم بتاريخ وطنه والقيام بواجباته من نظرة علمية واقتصادية وعمرانية ،والمحافظة على شرف اسمه وسمعة بنيه، فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه"⁽²⁾ وقد أرسى ابن باديس بدوره أسسا لأصول الحكم هي:

- لاحق لأحد في ولاية أمر من أمور الدولة إلا بتولية الأمة.
- أن لا يكون احد بمجرد ولايته أمرا خيرا من بقية أفراد الأمة.
- ضمان حق الأمة في مراقبة أولي الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم أو عزلهم.
- حق الأمة في مناقشة رجال الدولة ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونهم هم.
- من واجبات الدولة أن تطلع الأمة على خطتها في الحكم وسياستها التي ستسير عليها حتى إذا صادقت الأمة على تلك السياسة لم يعد من حق الدولة أن تحيد عنها.
- أن لا تحكم الدولة إلا بالقانون الذي رضيته الدولة لنفسها.

(1) - المصدر السابق، ص 275.276

(2) - شريط عبد الله الأعمال الكاملة ،مج 1، ج 1، مصدر سابق ،ص 289

- الناس أمام القانون سواسية يطبق على القوي دون رهبة من قوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه

- حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق

- تعويد الحاكم والمحكوم معا على الشعور بأنهما مشتركان في الحكم وأن لكل منهما دوره⁽¹⁾
يظهر أن العمل الفكري والثقافي والتربوي لابن باديس يعد الأساس الإيديولوجي للدولة وللوطنية الجزائرية الحديثة وإن كان سيتعرض لأزمة حادة بعد الاستقلال نتيجة اشتداد الصراع اللغوي .

ويبقى هذا الفكر متميزا بطابع إنساني وبالفتح على مكتسبات الحداثة، كما تدل على ذلك دعوة ابن باديس إلى الفصل بين الدين والدولة، متقدما في ذلك على كل الدول الوطنية العربية التي قامت بعد الاستقلال.

لقد آمن عبد الحميد بن باديس بأن التغيير يبدأ بإعادة تكوين الإنسان انطلاقا من دينه ولغته مع التفتح في آن واحد على لغة الآخر، وكذا محاربة الفكر الخرافي والممارسات المرتبطة به. وكان هذا التوجه الفكري جزائريا لأنه كان يرمي بالأساس إلى خدمة المجتمع الجزائري والإنسان الجزائري وإيقاظ وعيه بخصوصيته وهويته ردا على دعاة الاندماج من بعض المثقفين الفرانكفونيين.

2-1 الدولة الجزائرية والاختيار الاشتراكي

الإيديولوجية كما يعرفها. ناصف نصار " بالمعنى العيني هي نظرة فرد أو فئة إلى جماعة شاملة معينة ، أو نظرة جماعة معينة إلى نفسها من حيث هي جماعة متميزة الهوية و فاعلة في سبيل تحقيق مصالحها وتطلعاتها "⁽²⁾

(1) - المصدر السابق، ص 290. 291

(2) - ناصيف نصار - الإيديولوجيا عل المحك: فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيا ونقدها، دار امواج، بيروت 1999م، ص 10

يعرف شريط الايدولوجيا بأنها " هي مجموعة من الأفكار والمبادئ التي تهدف إلى تنظيم حياة مجتمع ما ،في الميادين السياسية والاقتصادية والثقافية"⁽¹⁾ ، وهذا يجعل من الممكن القول أن كل مجموعة من الأفكار ، والمبادئ المنسجمة ؛ التي تسعى إلى إحداث نظام في حياة المجتمع بناء على مثل عليا محددة ، هي إيديولوجيا ، وبالتالي "يمكننا أيضا أن نسمي الإسلام إيديولوجية لأنه مجموعة من الأفكار والتوجيهات والنظم والتشريعات ،حاربت أفكارا ونظما ،وعادات وتقاليد قديمة لم تعد صالحة للعصر الذي جاء فيه ،واستبدالها بأفكار وتوجيهات ونظم وتشريعات جديدة وخالدة لأنها تتطور بتطور العصور وتتلاءم وتنسجم مع مختلف البيئات"⁽²⁾

اظهر مثقفوا فترة الستينيات مقدرة كبيرة في وصف الحدث الأعظم(الاستقلال) وصف حملته الأعمال الروائية والنصوص التاريخية وبعض النصوص الاجتماعية، التي أسهبت في تحليل خصوصيات المجتمع الجزائري والفروقات الحاصلة بين ثقافة الريف والمدينة ، التي ظهرت بقوة في أعمال الروائي طاهر وطار والكاتب ياسين ومولود فرعون، ومحمد ديب وفي أعمال رشيد بوجدره، وفي فكر عبد الله شريط ومصطفى الأشرف وقاسم نايت بلقاسم وغيرهم من مفكري العصر.

2-1 : الفكر الجزائري وعاطفة المفهوم

إن الحماسة التي طغت على فكر مرحلة الستينيات والسبعينيات، ساهمت بشكل كبير في إنتاج إيديولوجيا التفكير العام للمجتمع الجزائري، وهي إيديولوجيا تكوّنت من كل ما يعارض فكر المستعمر الفرنسي ومما لا يمت بأية سمة له؛ إيديولوجية فكر تناصر مقومات التحرر والعدالة الاجتماعية والمساواة الجماهيرية وإتيقا العمل المشترك، التي انتشلتها من

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، مصدر سابق، ص 207

(2) - المصدر السابق، ص 207

مصادر لم يكن مجتمعنا متصلحا معها بالشكل اللازم، وهذه المصادر كانت موزعة بين الروافد الاشتراكية والإسلامية.

إن اختيار الاشتراكية في بناء الدولة الجزائرية لا يعني أن نأخذ من الماركسية كل شيء إنما نأخذ منها ما نحن في حاجة إليه وهو التنظيم الجماهيري والاقتصادي. ولا ينبغي أن نخلط قضية الدين عندنا بموقف ماركس من المسيحية في القرن التاسع عشر "فالقضية هنا قضية إبراز الأفكار الاشتراكية في الدين... فضلا عن أن لنا مثلنا الديمقراطية التي جاءتنا من الإسلام في صورة عقيدة دينية وإن لم تفلسف، إلا أننا عندما نحبي العمل بها من جديد في تراثنا الشعبي الثقافي يتأثر بها شعبنا أكثر مما يتأثر بالمثل الأجنبية حتى لو كانت ماركسية"⁽¹⁾

إن سرعة تشكّل السياقات الإيديولوجية عشية الاستقلال، راجع إلى حدّة التنافس على ملء الوعي الذي ظل فارغا طيلة فترة الاحتلال بأطر متناقضة، من أجل بناء جغرافيا فكر موزع بين الإيديولوجية الاشتراكية والإيديولوجية الإسلامية، ولكل واحدة منهما مبرراتها وبرامجها التي تهيمن بها على الذرّات الفردية، كما أن المفاهيم الأساسية التي تمّ توظيفها في هذا السياق، هي كلها مفاهيم كانت جاهزة أصلا قبل الاستقلال، ولنقل أنها كلها مفاهيم تاريخية؛ ساهمت في صناعتها شعوب وأمم أخرى، الأمر الذي جعل من الخطابات الثقافية والفكرية-التي أنتجت في هذه الفترة- في معظمها خطابات مشحونة بالعاطفة.

والغريب في الأمر أن العقل المثقف هو الآخر بات ضحية هذا الجدل، وبدلا أن يشارك في تصحيح المسار، والمساهمة في بناء ثقافة العصر بشكل موضوعي بالنقد، تحوّل إلى أحد أدوات الصراع الإيديولوجي، بما يعرف بالعقل الإسلامي الذي أطر مؤتمرات فكرية إسلامية، والذي اجتهد على إحياء التراث الإسلامي في الجزائر وقسنطينة بفضل نخبة قوية متماسكة، بعضهم ينحدر من الفلسفة، وبفضلهم ازدهرت الفلسفة الإسلامية بشكل لافت في

(1) - المصدر السابق، ص 176

دول على غرار باكستان ومصر ، وتم إحياء كل النصوص الإسلامية المترجمة في التاريخ، في مقابل العقل الاشتراكي الذي فتح أفقا مغايرا للعقل الإسلامي ، وكان مقربا للنظام أكثر من اللزوم متناسين أن الأفكار الأساسية التي نادى بها كبار هذا التيار تنتقد النظام وتعريه مهما كانت طبيعته وانجازاته، فهم ينتقدون النظام بما أنه نظام ذلك أن "النظم الاشتراكية ليست خالية من العيوب والنقائص ،ولذلك يجب أن ننظر إلى النظام الاشتراكي على أنه ليس غاية في ذاته ...لأن العمل الإنساني الكامل غير موجود بما في ذلك الاشتراكية أيضا"(1)

وإذا ما قمنا بمراجعة المفاهيم الكبرى التي تشكلت منها خطابات هذا العصر بمختلف مجالاته، لوجدناها مفاهيم مستهلكة تاريخيا تلاءمت مع مكونات الخطاب الجزائري بفعل التاريخ، مما يعني أن العقل الجزائري النخبوي ،لم يشارك في نحت المفاهيم الخاصة به والتي تحمل خصوصياته الثقافية والتاريخية، وهي عملية مهمة وإستراتيجية في بناء الرؤية الحضارية لمجتمع ما.

عمد عبد الله شريط إلى توظيف الفلسفة من أجل خدمة قضايا المجتمع الجزائري من خلال بحثه في التراث الإيديولوجي للمجتمع الجزائري ، وهو يعتبر أن الجزائر كانت قبل الاحتلال دولة لها مواصفات الدول الحالية ، وكان لها كيان ووجود في التاريخ ،ولها قيم وعادات وتقاليد ولها كينونتها وهويتها ، ولكن الاستعمار الفرنسي قام بحرب إبادة جماعية حقيقية وحرب إيديولوجية مبنية على أسس وقواعد مدروسة سياسيا ودينيا.بههدف ضرب الهوية ومقومات الشخصية الجزائرية.

يعتبر شريط أن الايدولوجيا الماركسية كنظرية وكفلسفة سياسية واقتصادية ، يمكن أن تصلح لكثير من الشعوب لكن شريطة تكييفها كنظرية للحياة تنبع من واقع الذات ، وتتوافق مع هوية المجتمع الذي يريد أن ينتهجها ، يقول في ذلك : "في العصر الحديث نجد

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، مصدر سابق ، ص 172

الماركسية مثلا ظهرت في ألمانيا ولكنها كانت صالحة للأمم أخرى، استعانت بها في تغيير أوضاعها أكثر مما استفادت ألمانيا، وكثير من الأمم الأخرى المشابهة لها، والتي استفادت من الماركسية كنظرية تنظيمية؛ هي أمم يختلف تاريخها كثيرا عن تاريخ الأمة؛ التي ظهرت فيها هذه النظرية" (1)

1-4 مسألة الانتماء والهوية وإيديولوجيا الدولة

منذ أن وجدت الدولة الجزائرية وهي تتصارع مع نفسها محاولة إرساء وجود لهايتها خاصة في ظل التجارب القومية والاشتراكية. ثم بعدها التجربة الإسلامية إذ لا يمكنها الاختيار بين هذه التجارب دون أن تجد نفسها في مشكلة داخلية أو خارجية. لأن واقع الحال في الممارسة النظرية للدولة الجزائرية الناشئة أنها تبنت الاختيار الاشتراكي، حتى في الحالات التي أعلنت فيها أن هويتها عربية إسلامية.

إن هذا الطرح كان القصد منه إثبات الوجود والجدارة. ذلك أن مسألة الانتماء والهوية تعتبر إشكالية حساسة تطرح نفسها اليوم بحدة نظرا لتداخلها مع منظومة المسائل الاجتماعية والثقافية والفكرية الحيوية في الدولة. وإذا كانت الدولة الجزائرية -كغيرها من الدول العربية- قد ولدت قيصريا من رحم الاستعمار، بعد ثورة عظيمة وتضحيات جسيمة؛ فقد كانت مشكلة الانتماء والهوية مستبعدة عند شعب تجمع أفراده لغة واحدة، وثقافة اجتماعية واحدة، وعقيدة واحدة ومقاومة ونضال مشترك.

لكن هذا التصور كان نظريا فقط خاصة أن قيام الدولة لم يكن بالمفهوم الحدائي بما يتضمنه من مؤسسات وقوانين، بل كان بناء الدولة على أساس الشرعية الثورية. حتى صار مصطلح الثورة حاضرا في جميع المحافل السياسية كمحاولة لإضفاء نوع من الشرعية الموازية للشرعية الشعبية، بل التعويض عن الشرعية الديمقراطية الغائبة بدعوى النضج

(1) - شريط عبد الله الأعمال الكاملة، مج 3، مصدر سابق، ص 249.

السياسي والوطني ، بل حتى القومي لمن يمتلكون هذه الخاصية 'القدسية' في مواجهة النفوذ الأجنبي -الذي كان فيما قبل استعماراً - للدفاع عن الحدود الوطنية(1) .

لقد اعتمدت الدولة العربية عموماً -رغم اختلاف أنظمة الحكم فيها- على هذا الوجه من التأصيل لشرعيتها نظراً للأوضاع التي ولدت داخلها وأصبحت تعاني منها فرسمت سياسة وإيديولوجية قائمة على تحديد أعداء الأمة العربية في الاستعمار، والصهيونية، ورسم مخططات تنموية مستدامة لمواجهة التدخل الخارجي والنهوض بالأمة للغايات الكبرى. ذلك "أن أهداف الدولة كأرقى مؤسسة اجتماعية هي أهداف سامية تسعى لتحقيق النمو والاستقرار للمواطنين فيها، وقد تصطدم تلك الأهداف النبيلة التي توصف بالكلية والجمعية والسامية، بأهداف أخرى فردية يطبعها الأنا، فينشأ ما يعرف لدى الفلاسفة بالفساد الأخلاقي"(2)

ولعل إحدى أهم المشاكل الرئيسية التي واجهت الدولة العربية منذ ولادتها كانت قواعد بناء شرعيتها كدولة وقواعد بناء شرعية النظام الحاكم فيها ، وجميع محاولات الإصلاح التي كانت أجهزة الدولة تتخبط فيها كانت ناتجة عن محاولة الإجابة عن سؤال الهوية ، وسؤال التخلف والانحطاط ، والسعي لإيجاد السبيل نحو تحقيق التقدم. لكن ذلك أدى إلى خلق هوة كبيرة بين المجتمع والدولة أدت في بعض الحالات إلى حد التصادم بين الشعب والدولة ، كما حدث في الجزائر سنة 1988م.

عند الحديث عن الإيديولوجية في الجزائر خصوصاً ، ينبغي الإشارة للعلاقة بين التطور والتخلف "لأن هذه العلاقة عقدة نقص من الناحية النفسية، وهي من الوجهة الفكرية والعملية تشكل حجر الزاوية في التسيير أو الاتجاه الاشتراكي في بلادنا. بحيث أن

(1) - برهان غليون، جورج طرابيشي، الديمقراطية والأغراب في البلدان العربية، المواقف والمخاوف المتبادلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2001، ص.ص 24.25

(2) - يوسف زرافة، الفلسفة من التنمية إلى الحضارة، مجلة دراسات فلسفية، عدد 8، ص 65

هذا الاتجاه لا يمثل قيما أخلاقية أو فلسفية محببة لشعبنا أو لمسؤولينا ،بل نتبعه فقط لأنه أخصر طريق في نظرنا للتغلب على هذه العقدة النفسية أو هذا الشعور بالقهر الحضاري" (1)، ومن الخطأ أن نزعم اليوم أن هذا الاتجاه الاشتراكي الذي تبنته الجزائر سليم من الأخطاء والارتجال ،أو بريء من الاندفاع فرارا من عقدة النقص "فمن الصعب أن نزعم أن الإيديولوجية قائمة اليوم في مختلف مستوياتها الفلسفية والسياسية والتطبيقية في الجزائر" (2)

يعتقد شريط أن الجانب العملي للإيديولوجية يسير في الجزائر بخطى أسرع من خطوات الجانب النظري ،والسبب في ذلك -حسب رأيه- يرجع أولا إلى خفوت الإيديولوجية نفسها كمنظرة في كل البلدان الاشتراكية خاصة المتطورة منها كالصين ؛ التي أصبحت تركز على الانجازات العلمية .والسبب الثاني خاص بالجزائر ،يرجع إلى ظروفها التاريخية والحضارية ،وهو أن الاستعمار لم يترك أي إمكانية لتكوين ثقافة وطنية ذات مستوى عال تنتج رجال فكر قادرين على السيطرة على مختلف الميادين العلمية والفلسفية والاقتصادية والحضارية التي تتألف منها إيديولوجية كاملة.وقد انتبعت الثورة الجزائرية إلى حالة النقص في المجهود النظري ، وهو نقص لمّا يزل متواصلا "منذ قيام الحركة السياسية والإصلاحية في الثلاثينيات إلى ما بعد الاستقلال بعشرين سنة أي ما يقرب من نصف قرن ،كنا، وما زلنا، نفتقد فيها حتى المقاييس لاختيار الرجال للمسؤوليات" (3) ففي كثير من الحالات يتم هذا الاختيار لا بناء على صلاحية الرجال وتشبعهم بالخط الإيديولوجي ،بل يتم على أساس موقف أو على أساس من العلاقات الشخصية والثقة الفردية حيث "رأينا مسؤولين في مختلف المستويات من المسؤولية لا يحاسبهم أحد في شيء... ويشعرون بأن كل شيء

(1) - شريط عبد الله ،الأعمال الكاملة مج1 ج 1 ،مصدر سابق ،ص158

(2) - المصدر نفسه ،ص161

(3) - شريط عبد الله ،الأعمال الكاملة مج1 ج 1 ،مصدر سابق ،ص163

حلال لهم .وما نطالب به الشعب الفقير من التضحيات في سبيل الاشتراكية لا ينطبق عليهم، لأنهم فوق الشعب فعلا وقانونا"(1)

ومن هنا يعتبر شريط أن اختيار الرجال هو الشرط الأول للنجاح في تجنيد الشعب لأي مهمة في بناء الدولة الوطنية "والمعيار الذي يختار به الرجال للمسؤوليات السياسية في مجتمع كمجتمعنا يجب أن يكون واضحا ،وغير قابل للغموض الذي يحرفه فهو بكل بساطة:النظافة في السلوك والالتزام فعليا وتطبيقيا بكل ما يقول المسؤول من أفكار وتوجيهات"(2) ، وما يجب أن يحرص عليه المسؤول في اختيار مساعديه هو ما يكون فيهم من عنصر المصارحة عندما يخطئ .

إن هذا الأسلوب لو يتم العمل به سيجعل الدولة تكسب كثيرا من الرجال الصالحين للعمل، وتستفيد من تجاربهم، وخبرتهم في تجنيد الشعب ، وتحميسه للمبادئ الوطنية.ولذلك اعتبر شريط أن " الإيديولوجية الحقيقية في المجال الاقتصادي أو الاجتماعي أو السياسي ، هي إيديولوجية نقل المعرفة لا نقل المصانع ،ونقل المعرفة هو ما نقصده تنمية الإنسان"(3)

وعلى هذا فإن ما نحن بحاجة إليه هو تحصين نفوس الشعب وبخاصة المسؤولين بإيديولوجية سياسية وتربية شاملة فالدول المتقدمة لم يكن لها أن تصنع المعجزة الحضارية لو أنها لم تكن سبابة لتكوين الإنسان.هكذا إذن يشخص شريط الداء ويقترح الدواء بالربط المحكم بين النظري والتطبيقي إذ " ينبغي الاهتمام بتكوين الإنسان وعدم كثر الثروة في البنوك ،لتكون ذريعة لاستعبادنا وامتصاص إمكانياتنا ،فلكل مجتمع الحق في رسم هذه

(1) - المصدر السابق ،ص164

(2) - المصدر نفسه ،ص168

(3) - عبد الله شريط - المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية- ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية 1981م ،ص ص 101.102

القواعد الإيديولوجية، وفق إمكانياته وتصوراته التي تحكمه وتتماشى مع قيمه وسلوكاته
فثمة إمكانية للتطور والنمو في المجتمعات العربية⁽¹⁾

لقد عمل الاستعمار على تثنيت الهوية الجزائرية بضرب مقوماتها . وإغراق الشعب في
الجهل حتى يكون منكرا لذاته غير مدرك لأبعادها ورغم كل السعي الحثيث لمقاومة الأهداف
الاستعمارية إلا أن بصمة المحتل لاسيما في الجانب الإيديولوجي للهوية بقيت واضحة حتى
بعد جلاء المستعمر "فالشباب عندنا من جراء الفراغ العقائدي الذي عاش فيه منذ فجر
الاستقلال لم يفهم الاشتراكية بحرية ودراسة، كما لم يفهم الدين بحرية وتعمق، وليست
هذه مسؤوليته بقدر ما هي مسؤولية النظام العام في البلاد، وفي مقدمته نظام الحزب
،وسلبية المثقفين، فبقي شبابنا مشتتا بين عقيدة دينية جامدة وماركسية أكثر منه
جمودا"⁽²⁾

5-1: دور الدين في بناء الدولة

يرى عبد الله شريط أن المنظومة السياسية والاجتماعية عندما تضعف فيها شرارة
الإيمان يكون ذلك علامة من علامات التغيير الجذري التي تحدث في الطبقة الحاكمة
،ضاربا مثلا بالأنظمة الاشتراكية التي أهملت الدين في مشروعها السياسي والاجتماعي
،واكتفت فقط بالعوامل الاقتصادية مهملة نصف الحقيقة، لأن الأديان والأنظمة الأخلاقية
والتشريعية والثقافية كان لها دورها العظيم في تطور الشعوب وتربيتها وتكوينها "إننا كشعب
مسلم يعتبر الإسلام فيه ليس عقيدة للعبادة فقط، بل هو تراث حضاري دخل في كل
عاداتنا وتقاليدينا، ومن التبذير البليد مقاومة هذا التراث على علّاته. فقط لأن ماركس قال
كلمة "الدين أفيون الشعوب"⁽³⁾ .

(1) - المصدر السابق، ص105

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة مج1 ج 1، مصدر سابق، ص176

(3) - المصدر السابق، ص176

هكذا يقطع شريط الصلة بهذه المقولة التي يعتقد بأن ماركس تراجع عنها في أخريات أيامه. ليؤاخذ المثقفين الوطنيين الذين اتخذوا من مقولة ماركس مبررا للتنازل عن وظيفتهم التاريخية والعلمية ، والتقاعس عن القيام بالواجب في خدمة الوطن والمواطن، ومن الشرائح الاجتماعية التي نالها لوم شريط شريحة رجال الدين الذين " حكموا على أنفسهم بالتغيب من مسرح الحياة"⁽¹⁾ وقد أشار شريط إلى المواضيع التي تزخر بها الحياة السياسية والفكرية ف " هناك مواضيع أصبحت اليوم فكرية وفلسفية تمس حياة المجتمع كدولة... ويعالجها الكتاب والمثقفون والصحفيون ، ولكنها في الوقت نفسه مواضيع دينية لأنها تمس حياة الإنسان الروحية والمادية على السواء مثل مشكلة القيم ،والحرية ، وأنظمة الحكم ، والأسرة والتربية ، والنسل"⁽²⁾.

هذه المواضيع تتناولها الأحزاب والمنظمات الجماهيرية ، لكل منهم وجهة رأي في الموضوع، إلا علماء الدين الذين يفترض بهم أن يكونوا سابقين إلى تناول هذه المواضيع من الوجهة الدينية والخلق الإسلامي. ولهذا يعيب شريط على رجال الدين وقوفهم متفرجين أو مغيبين عن الواقع السياسي والثقافي والاقتصادي ، وكأن الأمر لا يعنيهم. ومن هنا يتضح موقف شريط من مسألة فصل الدين على الدولة. فهو يدعو إلى تفعيل الدين في الحياة السياسية بالشكل الذي يتماشى مع طبيعة المجتمع الجزائري . وطبيعة الإنسان في الوقت نفسه، وتفعيل الدين في الحياة السياسية مرتبط بتفعيل شخصية رجل الدين قبل كل شيء وهذا متوقف على مجموعة من الشروط الموضوعية التي ينبغي تحققها في رجل الدين منها:

- رفع المستوى الثقافي والعلمي وعدم الاكتفاء بالثقافة الدينية وحدها والإلمام باللغات الأجنبية .
- التسلح بإيمان المناضلين الأقوياء ، والقدرة على ضبط النفس . والحفاظ على صورة القدوة الحسنة .

(1) - عبد الله شريط، محاضرات الفكر الإسلامي ، مج 5 ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1972م، ص 105

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة ، مج 1، ج 1، مصدر سابق، ص 323.

- الانسلاخ فكريا وعمليا ولغويا عن رواسب عصور الانحطاط والتخلف والطبقية.
- الاختلاط بأفراد المجتمع، والتقرب إليهم، والاندماج في حياتهم اليومية⁽¹⁾

إن المسؤولية إذن مشتركة بين المثقفين والمفكرين الإسلاميين وبين الوضع السياسي ولذلك يعلن شريط أننا " نستطيع بل يجب أن نكون اشتراكيين في الاقتصاد وفي التنظيم الاجتماعي والسياسي، ولكننا نحافظ على ثروتنا الروحية التي جاءنا بها الإسلام والتي نعزز بها ونعمل على تطويرها، نعلن هذا لشبابنا المفتون بالاشتراكية، ونعلمه لأبنائنا بكل وضوح وبساطة في المدارس فتخرج أجيالنا الحاضرة والمقبلة من موقف التذبذب والاضطرابات الذي تعيش فيه والذي يميزها نفسيا وثقافيا وسياسيا"⁽²⁾

ما قدمه شريط عن الدولة بين الأمير عبد القادر وابن باديس هو بلا شك دراسة قيمة. لكنه لم يستطع أن يحصر الموضوع عند بحث الدولة بقدر ما حاول الحديث المستقيض عن مقومات الأمة وما تقتضيه من نزعة وطنية حديثة. وذلك كله مناهضة للاستعمار والغرب كما توجه إلى البحث في مواصفات الدولة الإسلامية عند عبد الحميد بن باديس على الرغم من التوجه الواضح لرائد الإصلاح الديني والاجتماعي في الجزائر الذي يستبعد دولة الخلافة فالبحث التاريخي لا يبين أي صلة فكرية لجمعية العلماء، أو أحد مثقفها بمشروع الدولة الدينية، أو أي نظام تيوقراطي ولم يكن لها منذ نشأتها أي علاقة بأي نموذج واضح للدولة، واقتصرت دعوتها على التجاوب قدر الإمكان مع الواقع ومحاولة تجاوزه من الناحية السياسية بالتماس الحقوق والحريات من السلطة الفرنسية. ومن الناحية الاجتماعية بإعادة الاعتبار إلى الدين الإسلامي .

إن المثال الوحيد الذي يقدم لنا تصورا حول نوعية التفكير الإصلاحية في مسألة نظام الحكم هو موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس في مسألة الخلافة الإسلامية إثر سقوط الخلافة وانهيار الإمبراطورية العثمانية ففي مقاله بعنوان "أصول الولاية في الإسلام" طرق

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، المصدر السابق، ص.327

(2) - المصدر نفسه، ص.333

الموضوع على النحو التالي: "إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقياد وسائر وسائل الدفاع. لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام... ثم قضت الضرورة بتعديده في الشرق والغرب، ثم انسلخ عن معناه الأصلي، وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فيوم ألغى الأتراك الخلافة -ولسنا نبرر أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي. وإنما الغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فُتن به المسلمون لغير جدوى" (1)

وعلى هذا فمسألة الخلافة الإسلامية هو أنها تجربة تاريخية ماضية لا يمكن تكرارها على مستوى الأمم، والدول خاصة بعد اتساع جغرافية العالم الإسلامي، وتعدد قومياته. ولا شك أن شريط أدرك هذه الرؤية الباديسية التي تفتح الباب أمام الاجتهاد في اختيار شكل النظام السياسي على شرط أن تكون القيم الإسلامية من بين ركائزه. فابن باديس "وجد أن الإسلام العقلي -المعتزلي إن شئنا- هو الذي يخلق في الأمة الإسلامية القدرة على التفاعل مع الحضارات والثقافات العلمية... ومن ثم مزج ابن باديس بين الوطنية السياسية والوطنية الدينية والبيئة الشعبية التي تتكامل كلها عنده ولا تتعارض" (2)

المبحث 2: الحداثة والفكر الثوري عند عبد الله شريط

المطلب 1: الحداثة ومعركة التعريب

منذ الاستقلال عملت الدولة على تمجيد اللغة العربية، وجاءت الدساتير والقوانين لتعتبر اللغة العربية اللغة الرسمية للدولة، إلا أن التيار الفرانكفوني الذي لا يؤمن بعروبة الجزائر، وانتمائها العربي ظل ولازال يعرقل تكريس اللغة العربية في الواقع السياسي والثقافي والإعلامي والاجتماعي، وبذلك نجحت فرنسا في تكريس هيمنتها الثقافية على هذا البلد

(1) - نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 323. 324

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 3، مصدر سابق، ص 282

لدرجة أصبح فيها المثقف العربي بالجزائر يعاني غربة موحشة وتمزقا رهيبا يصفه عبد الله شريط بقوله: "... واليوم أجدني في الجزائر من جديد أعاني تمزقا جديدا في حياتنا الثقافية اليوم أو على الأصح- مثقفونا اليوم فنتان :إحدهما تحمل ثقافة عربية صرفة.والأخرى تحمل ثقافة فرنسية بحتة.في الأولى نقائص الأفق المحدود والتعصب المضر ،والعقد التي لا حدَّ لها.ولكنها مع ذلك تعد أقرب إلى مستوى الشعب وأصدق تمثيلا لأصالته الحضارية ونوازعها الدينية والاجتماعية،وفي الثانية كمالات الأفق الواسع ،والاقتراب من روح العصر ونزعتة العلمية المنتجة،ولكنها مع ذلك فاقدة للشخصية الوطنية - أقصد في المجال الثقافي لا السياسي-ولا يربطها بالمجتمع أي سبب، في مستوى الحياة أو مفاهيمها ،وعوائدها الاجتماعية ومشاكلها الذهنية "(1)

لقد أخذت هذا النص رغم طوله لأنه يشكل توصيفا دقيقا لواقع الهوية والثقافة والصراع الذي مازالت تشهده الجزائر إلى اليوم.

1-1 دور اللغة العربية في الحفاظ على الشخصية الجزائرية

مما لا شك في أن اللغة تعتبر من أهم العوامل في خلق وإرساء الوحدة بين أفراد المجتمع الواحد وبين شعوب الأمة الواحدة فهي تقوى أواصر التآخي وتشد العزم على التعاون ، وتدفع للسير قدما في مضمار التقدم ،والتطور، والالتحاق، بقوافل الحضارة ؛ وهذا ما أثبتته التاريخ الإسلامي ،وما عاشته الشعوب العربية من تضامن .

من هذا المنطلق فإن الجزائر ظلت محافظة على الثقافة العربية الإسلامية ؛ التي تقبلتها وانصهرت في بوتقتها منذ الفتح الإسلامي،وعبر القرون التالية لهذا حافظت على هذه اللغة وساهمت في إثراء التراث العربي الإسلام بكثير من المؤلفات القيمة،كما انتفعت بالتيارات الثقافية العربية التي قدمت إليها من الأندلس ، والأقطار العربية الأخرى، فازدهرت

(1) - شريط عبد الله ،الرماد،مصدر سابق ،ص18

اللغة العربية بفضل المدارس والجامعات التي أنشئت في تلمسان ، ووهران، وبجاية وقسنطينة، وقد كانت كلها مصدر إشعاع فكري وثقافي باهر.

هكذا صارت اللغة العربية جزءا من كيان لا ينفصل عن الشخصية القومية الجزائرية ونظرا لتغلغلها في النفوس أصبحت هي الوسيلة والأداة في التعامل في كل المجالات الإدارية والعلمية والعسكرية وهكذا كانت جميع الوثائق الرسمية للدولة الجزائرية تصاغ باللغة العربية.ومن أمثلة ذلك تلك الوثائق المتبادلة بين الأمير عبد القادر والعسكريين الفرنسيين الغزاة وهي الآن محفوظة بالمكتبة الوطنية لتثبت أن العربية ارتفعت فوق اللهجات ، وكانت في الجزائر على الدوام لغة الدولة والدين والوطن(1)

وإبان العصور الوسطى انتشرت الزوايا والرباطات التي أدت إلى الحركات الثقافية التي قدر لها أن تستمر ردحا من الزمن ،وقد اشتهر بعضها بأسماء أصحابها وأصبحت مركزا للأدب والإرشاد حيث "كان في الجزائر في القرن الرابع عشر وما بعده مراكز ثقافية باهرة كان فيها أساتذة متكئين في علوم الفلسفة والفقهاء والأدب والطب والنحو والفلك ،وكانت المدارس منتشرة في ربوع البلاد وكان التعليم فيها دينيا ومدنيا"(2)

وقد حرص الاستعمار طوال مكوثه بالجزائر على محاولة محو الشخصية الوطنية الجزائرية وعزلها عن أصولها،فجند كل الطاقات لتشويه ماضي الجزائر التليد وطمس معالمه والعمل على تجريد الشعب من مقوماته الأساسية ،فحارب اللغة العربية لأنها العامل الموحد والمحرم ، ولأنها أيضا السلاح الفكري الفعال في ميدان الصراع بين الأصالة الراسخة من جهة وبين عمليات الإدماج والتذويب التي قام بها الاستعمار من جهة ثانية ،وتماشيا مع هذه الخطة القاضية بسحق اللغة العربية في الجزائر ،أصدر الاستعمار الفرنسي خلال عام

(1) - عبد الرحمان سلامة بن الدوايمة:التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية،مكتبة الشعب ،1981 م،دط، ص13،

(2) - نقلا عن المرجع نفسه ،ص14

1904 م قانونا يمنع أي معلم عربي أن يمارس نشاطه إلا برخصة تحدد نشاطه. وقد أدت هذه السياسة كما سبق بيانه في الفصل الثاني إلى ردود فعل عنيفة وقوية نابعة من الضمير الاجتماعي للشعب العربي المسلم⁽¹⁾

إذا كان الوفاء للتاريخ يقاس بما تبذله الشعوب من جهود في ظل الاحتلال الأجنبي لمقاومة الذوبان في المحتل ، ف"إن ما بذلته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في ظل الاحتلال الفرنسي من جهود وتضحيات ومن ورائها الشعب كله للمحافظة على لغة الوطن الثقافية ، واستردادها من قبضة الحكم الاستعماري وتمكين أبناء الشعب من مقاليدها هو جهد لم يسجل لأي فئة منظمة في العالم الإسلامي كما سجل لهذه الجمعية المجاهدة"⁽²⁾

1-2 سياسة التعليم والتعريب

لقد تراوحت نظرة السلطة في جزائر ما بعد الاستقلال تجاه قضية الازدواجية بين اللين والمرونة حيناً، وبين التشدد والتصلب أحياناً أخرى ، حسب مذاهب الحكام الذين تداولوا على السلطة ومشاربهم الإيديولوجية ؛ فرُفعت الشعارات ، وعيُنت الهيئات وسُنّت القوانين والمواثيق والدساتير ، وكلها كانت تمجد اللغة العربية وتدعو إلى التعريب . ولكن كل ذلك لم يحقق الهدف المنشود ، إذ لم تتوفر النية الصادقة والإرادة الحازمة في أغلب الأحيان لجعل اللغة العربية لغة رسمية يتم التعامل بها بين مختلف شرائح المجتمع الجزائري ، ويتم توظيفها في كل المحافل والمؤتمرات الوطنية والدولية 'فالمواثيق وحدها لا تكفي، والبرامج النظرية مهما كانت سعتها ودقتها ومهما بلغت من الكمال والشمولية لا يمكن أن تتمخض عن نتائج

(1) - عبد العزيز بن عبد الله ، التعريب ومستقبل الأمة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، معهد البحوث والدراسات العربية، دط، 1975 م ، ص4

(2) - شريط عبد الله ، الأعمال الكاملة ، مج2، ج1 ، منشورات السهل، الجزائر، 2009 م ، ص11

إيجابية ما لم تكن هناك الوسائل البشرية والمادية الضرورية لانجازها في جميع المراحل، ورغم كل المعوقات والعراقيل"⁽¹⁾

إن السبب إذن في ظهور فئتين مختلفتين : فئة مفرنسة ، وأخرى معربة في الجزائر دون غيرها من بلاد العرب والإسلام هو تمكين الثقافة الفرنسية في قطاع هام ، وحرمان أبناء الجزائر من ثقافتهم الوطنية ، فبقيت وطنيتهم السياسية قوية صامدة في حين ضعفت وطنيتهم الثقافية حتى لدى البعض ، ممن تمكنوا من حالات استثنائية من تعلم لغتهم على يد أساتذة فرنسيين وفي مدارس فرنسية وكان مصطفى الأشرف من هؤلاء القلائل الذين اعتبرهم شريط ضحايا لكارثة تاريخية حلت ببلادنا دون غيرها من البلدان .

ومن المؤسف أن يكون المفكرون وقادة الرأي من المثقفين بالفرنسية ينكرون اليوم ثقافتنا الوطنية لأنهم هم محرومون من الشعور بها، ويتصورون أن الشعب يشاركهم في هذه الأفكار وينسون أن آخرين مثلهم بالأمس كانوا ينكرون أن يكون الشعب الجزائري شعب له خصوصيته ومميزاته الشخصية ، "لأن الفرنسيين قالوا وظلوا يرددون على مسامعنا في مدارسهم بأنه يوجد جزائريون ولا يوجد شعب جزائري"⁽²⁾، ثم أثبت الشعب الجزائري للفرنسيين وللمنكرين للشخصية الوطنية من الجزائريين أنه أكثر وجودا من غيره من الشعوب وأن المنكرين لوجود ثقافة وطنية اليوم هم امتداد للمنكرين بالأمس وجود وطن جزائري وسيثبت لهم الشعب الجزائري بأن له ثقافة وطنية ليست هي الثقافة الفرنسية كما أثبت لهم بالأمس أن له وطنا ليس هو فرنسا .

وإذا كانت الازدواجية اللغوية في السنوات الأولى للاستقلال ضرورة حتمية لا مفر منها لغياب الوسائل الضرورية ، المادية منها والبشرية ، فإن الازدواجية في جزائر اليوم أصبحت اختيارا ، لكنه اختيار مفروض بصيغ أخرى أكثر خطورة "فالازدواجية الخطيرة هي التي

(1) - محمد العربي الزبيري ، الغزو الثقافي في الجزائر، مجلة الرويا ، اتحاد الكتاب الجزائريين ، ع3 ، 1983 م ، ص18

(2) - شريط عبد الله ، الأعمال الكاملة ، مج2، ج1، مصدر سابق ، ص 19

نفرضها ، لا حسب الإمكانيات التي تتوفر عليها من المدرسين أو الكتب ، بل التي نفرضها كمبدأ، وننطلق إليها من مسلمة نفسية لا علمية" (1)

لم يعد هناك من مبرر اليوم لأن نضع لغتنا بعيدا عن الاستعمال فعدم استعمال اللغة معناه الحكم عليها بالشلل ف"بينما كنا في ظل الاحتلال الفرنسي نتكلم العربية في بيوتنا وحياتنا اليومية ،والفرنسية في الإدارة والحياة العامة لوجود الفرنسية كلغة احتلال يسيرنا بها الفرنسيون ،حرصنا اليوم على ألا تتغير هذه الوضعية كثيرا، ولكن بدلا من أن يكون الفرنسيون هم الذين يفرضون علينا لغتهم أصبحنا نحن الذين نفرضها على أنفسنا وعلى أطفالنا" (2)

إن مشكلة الأزواجية اللغوية في جزائر اليوم أصبحت مشكلا عويصا يصعب حله وصراعا خطيرا يجب الإسراع في معالجته من الجذور وقد " تحول موضوع تعريب التعليم إلى مصدر للصراع بين المعريين والمفرنسين بينما هو -حسب برنامج طرابلس وميثاق الجزائر وغيرها من الوثائق الرسمية -وسيلة ضرورية وحتمية لبناء الثقافة الوطنية" (3)

ورغم أن قضية التعريب ظلت في بلادنا "سنوات طويلة موضوع نقاش بين طرفين لا يفهم أحدهما الآخر ،فكان شبيها كما يقولون -بنقاش الصم الذين لا يسمع بعضهم بعضا،ولكن كل واحد منهم يرد على الآخر بما يتوهم من أفكاره، أو ما يظن انه قاله،أو ما يعتقد انه خليق بقوله" (4)

وإذا نظرنا إلى المجتمع الجزائري اليوم وجدناه يتكلم خليطا بين الفرنسية والعربية واللهجات المحلية باختلاف مناطق الوطن ، فقد تجد في العائلة الواحدة ،المعرب، والمفرنس،والمزدوج

(1) - شريط عبد الله ،الأعمال الكاملة ،مج2،ج1،مصدر سابق ،ص65

(2) - المصدر نفسه ،ص15

(3) - محمد العربي الزبيري ،الغزو الثقافي في الجزائر،مرجع سابق ،ص19

(4) - عبد الله شريط ،الأعمال الكاملة ،مج2،ج1،مصدر سابق ،ص8

اللغة، ومن لا يحسن لا الفصحى ولا الأجنبية، أو يجمع قليلا بين الاثنين ،ومهما يكن من أمر فإن اللغة الفرنسية بمعية لهجات محلية كثيرة تسجل حضورها بقوة في جزائر ما بعد الاستقلال، مما يجعل اللغة العربية ومن أتخذها لسانا له محاصرين ،وعاجزين حتى عن أداء ابسط وظائفهم المتمثلة في التواصل خاصة إذا سلمنا بأن " للغة اثر فعال في حياة الفرد والمجتمع، فهي بالنسبة للفرد وسيلة لاتصاله بغيره ،وعن طريق اتصاله بغيره يدرك الفرد أغراضه ،ويحصل على رغباته، كما أنها وسيلته التي يعبر بها عن أماله وآلامه وعواطفه ،واللغة تهئى للفرد فرصا كثيرة للارتفاع بأوقات فراغه...وهي أدواته التي يقنع بها غيره في مجالات المناظرة أو المناقشة وتبادل الرأي، كما أنها أدواته التي ينصح بها الآخريين ويرشدهم وينشر بواسطتها المبادئ بينهم ويؤثر فيهم..."(1)

ينتقد شريط بشدة أطروحة بعض المفرنسين القائلة بأن ثقافة الشعب لا تتحقق إلا باللغة الفرنسية.واللهجات المحلية ، معتبرا أن اللغة العربية هي لغة الثقافة أو يجب أن تكون كذلك إنها لغة الثقافة من حيث المستوى الثقافي واللغة الوطنية من حيث الامتداد الجغرافي. ومن هنا كان النضال في سبيل اللغة العربية نضالا وجوديا. ذلك أن أسباب تأخرنا كما يرى شريط ووفق النظرة الخلدونية .ليست أسبابا ما وراثية أو ميتافيزيقية ،وإنما هي أسباب حضارية ،أي اجتماعية ودينية ،وسياسية معقدة، وأن التعليم لا يعطي للمجتمع إلا بقدر ما يعطيه المجتمع للتعليم .لذلك كان لزاما على المجتمع الذي يسعى للتقدم أن يعطي عناية خاصة للتعليم"وما نقصده بالعناية بالتعليم والمعلمين من كل الأصناف ،وليس معلمي المدارس وحدهم، هو أن لا يكون هناك قطاع من قطاعات النشاط الوطني يتميز عليهم بأية ميزة مهما كانت مادية أو معنوية،حتى لا يبقى من الدوافع التي تدفع الواحد منهم إلى اختيار التعليم أو غيره إلا الدافع النفسي فقط، والميل والرغبة وحدها"(2)

(1) - سميح أبو مغلي ،في فقه اللغة وقضايا العربية ،دار مجدلاوي للنشر والتوزيع ،عمان ،الأردن ،1987، ص1، ص256،

(2) - شريط عبد الله ،الأعمال الكاملة ، مج2، ج1، مصدر سابق ،ص93

المطلب 2: الحداثة ومعركة المفاهيم

1-1 عبد الله شريط في قلب معركة المفاهيم

ناقش عبد الله شريط الكثير من الأسئلة الهامة في المجتمع الجزائري، إشكالات و أسئلة من قبيل اللغة، التعليم، التعريب، التنمية، الأخلاق، الفلسفة السياسية، علم الاجتماع العام وغير ذلك. وقد كان الخيط الناظم لهذا المجهود الفكري هو فلسفة المفاهيم حيث عملت النظرة الفلسفية لعبد الله شريط على رسم معالم بنية المجتمع الجزائري، والمجتمعات العربية الإسلامية وفق منظور ربما يختلف عما كان سائدا قبله، وتمثل ذلك في الوقوف على بعض المفاهيم التي فقدت معناها في حياتنا الاجتماعية والفكرية اليوم، بالرغم من أنها كانت تشكل قيما ثابتة في تراثنا العربي الإسلامي أيام الرسول (صلى الله عليه وسلم) وابن رشد وابن خلدون، فكيف حصل هذا التقهقر بعد هذه المحطات النيرة في تاريخنا؟

هذا السؤال الفلسفي الحضاري لازم أستاذنا ودفع به إلى البحث في طبيعة بعض المفاهيم التي تغلف حياتنا الاجتماعية والثقافية والسياسية والتي تحول دون تغيير واقعنا ونظرتنا إلى المستقبل. فمن نسيج المفاهيم الفاسدة لا يستقيم أي شيء أبداً و لذلك كان لابد من دراسة هذه المفاهيم، وفحصها فحصا نقديا من حيث جذورها، ونموها، وماهيتها، وقبل ذلك من حيث صلاحيتها.

وإذا كان دور الفلسفة في العالم المتقدم هو استكشاف المستقبل بعد أن تمكنت شعوبهم من حاضرها فإن دور الفلسفة في عالمنا المتخلف فهو أكثر تعقيدا من ذلك ويتجاوز المهمة الاستكشافية للمستقبل، إلى محاربة المعطلات الخرافية والانفعالية من خلال بث الروح العقلانية ذلك أن "ما يسهل مهمة الفلسفة اليوم في المجتمعات المصنعة المثقفة هو ما يسودها من الروح العقلانية التي استمدتها من الفكر العلمي الذي يحيط بها في

مختلف مناخاتها العائلية والاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية⁽¹⁾ ، فالأمم التي يتحكم فيها الأموات أكثر مما تتحكم فيها الحياة ومشاكلها لا تسيطر على حاضرها، ومن ثم يهرب منها مستقبلا. إذ أن "المستقبل عندنا هو عالم خارج هذا العالم، هو الآخرة وحدها هو الدار الباقية"⁽²⁾ ولذلك كان دور الفلسفة عند هذه الأمم مقتصرًا في المرحلة الأولى على محاربة العوائق التي حالت وتحول دون بناء حاضرها .

بهذا لخص عبد الله شريط مطلع سبعينيات القرن الماضي أزمة العرب، والفكر العربي بأبعاده ومضامينه وتداعياته المختلفة. لقد مكنه تكوينه المتنوع والخصب من الوقوف عند التحديات التي واجهت الثقافة العربية والأسئلة الجديدة التي جابهت العرب وتراثهم، فأصبح وجودهم التاريخي مرهونا بمدى قدرتهم على التواصل مع الراهن وتعيّنه وحقائقه الموضوعية ؛ لأن الموروث الثقافي الذي ظلت تتحصّن به الذات ، شاخ ولم يعد يملك القدرة على الإجابة عن أسئلة الحداثة الكونية التي أنتجت عالما جديدا، ونسقا حضاريا جديدا، وإنسانا جديدا جعلته سيّدا مطلقا وقيمة كبرى ومحورا للكون. فلن " يكون بناء المستقبل - كما يظن بعض أنصاف المثقفين - بالتقهقر بمفاهيم وقيم لم تعد تصلح للحاضر ولا للمستقبل .بل بالجمع بين خير المفاهيم في تراثنا العربي وبين أفضل عناصر الثقافة والفكر الحديث "⁽³⁾

تتقاطع هذه الفكرة مع فكرة حسن حنفي "لا تتم ثورة الفكر إلا بالحوار ومقارنة البدائل وإعادة الاختيار بينها .هل يمكن ذلك عن طريق إعادة بناء الثقافة الوطنية ونقلها من

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج1، ج1، مصدر سابق، ص128

(2) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص30

(3) - المصدر نفسه، ص9

المحافظة إلى التحرر، ومن التقليد إلى التجديد؟ ذلك لا يتم إلا بإعادة بناء الموروث من الداخل وليس نقل التنوير أو التثوير من الخارج"⁽¹⁾

يوجه شريط نقده لبعض المفكرين العرب المشتغلين باستشراف المستقبل العربي، فشيّدوا مستقبلا خياليا من حاضر مجرد، حاضر زائف مشبع بالمفاهيم الموروثة المحنّطة، والحال أن المستقبل يتولد من الحاضر ومعنى ذلك أن الصعوبة الأولى للتفكير في المستقبل هي صعوبة التفكير في الحاضر.

ومن هنا كانت المفاهيم الغربية المستوردة مجرد ملهاة، لا تعكس واقعا حقيقيا في كيان الأمة. كما أن المفاهيم المأخوذة مجمّدة من ثلاجة الموروث، لا تعدّ أن تكون مأساة تزيد من تردي حال الأمة. والواقع أن الذات العربية وقعت ضحية اضطراب شديد، بين تقليد الوافد الجديد، وبين التمسك بالموروث التليد (والذات المضطربة ثقافيا هي ذات محرومة من القدرة على التعاطي مع الحياة الذي هو سنة كونية لأنها ببساطة تخلت عن حقها الأصيل في تعهد ثقافتها بالنقد والتطوير، كما تخلت عن البحث العلمي الجاد والرصين الذي به توجد المفاهيم"⁽²⁾

إن معركة المفاهيم هي معركة الوضوح والتوضيح والدقة، ولعل من أبرز مظاهر التخلف الذهني والثقافي ألا يكون للألفاظ معنى محدد، أو يكون لها معنى مختلطا، أو مشوها، أو متناقضا. ولا انتصار في هذه المعركة إلا بالنقد والقطيعة (وإذا حدثت هذه القطيعة واعترفنا بخطئنا أمكننا عندئذ أن نفك منطقة معركة المفاهيم لصالحنا... معركة

(1) - حسن حنفي في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1998م، ص ص 192. 197

(2) - بوزيرة عبد السلام، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت لبنان ط1، 2011م، ص 29.

اشتد فيها الغلو والتطرف لمفهوم من المفاهيم ،بدل أن نحله ؛ تحللنا نحن وأصبحنا عبيدا للمفهوم (1).

إن غاية عبد الله شريط هي تحليل الواقع ، وإعادة بنائه للانطلاق منه إلى مستقبل أفضل ، ولن نصل إلى هذا المبتغى إلا بانتهاج مبدأ الواقعية ، والواقعية في الفلسفة هي أولا "الاهتمام بمشاكل الناس الفكرية المرتبطة بحياتهم الواقعية المعاشة، ومعناها ثانيا استكشاف المستقبل من خلال نبضات الحياة الراهنة بطريقة تتجاوز الواقع"(2)

لقد اعتبر شريط أن سلاح هذه المعركة هو الواقعية الفلسفية التي لا تنطلق من محاولة تفسير العالم كما هو حال تفسير الفلاسفة المثاليين، وإنما تهدف إلى تغييره كما كان يطمح وينادي كارل ماركس، يستلهم عبد الله شريط فكرة التغيير ليجعلها مهمة الفلسفة الأساسية، معتبرا أن دور الفلسفة لم يعد الفهم بل التغيير، نحن لا نفعل شيئا إلا إذا فهمنا حقيقته أو قوانينه وعلاقاته ف"وظيفة الفلسفة ومعناها نفسه لا يظهران إلا تيقظ الفرد لما يوجد بين معتقداته من متناقضات وتوترات، ولما يوجد بينها وبين معتقدات الآخرين من اختلاف ومن صراع"(3)

إن هذه الواقعية التي تميز بها شريط لم يستمدتها فقط من كارل ماركس أو من ابن خلدون، باعتبارها نموذجا يحتذى به عنده، ولكن استلهمها كذلك من معاشته لفهمه للواقع الجزائري الحديث بكل مفارقاته، ذلك أن معركة المفاهيم انبثقت عن الأزمة الثقافية التي عاشها المجتمع الجزائري في أعقاب الاستقلال حتى أصبحت هذه المعركة نمط وجود لمجتمعنا .

(1) - سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري . عبد الله شريط نموذجا مقال رايس زواوي ،مجلة الواحات للبحوث ، ع 18 2013م. ص 202

(2) - عبد الله شريط ،الأعمال الكاملة ،مج 1 ،ج 1،مصدر سابق، ص 127

(3) - المصدر نفسه، ص 134

ولا شك إذن (أن معركة المفاهيم قد بلغت الذروة في حداثها ،ولن تجد جزائريا يحدثك قليلا من الوقت حتى ينقلك معه إلى صميم المعركة)⁽¹⁾ ،وقد شهد الكثير من طلبة عبد الله شريط بواقعيته، حيث يعترف له الزواوي بغوره بهذا التميز في اتصاله بالواقع والراهن الجزائري قائلا: (ومما لا شك فيه أن الأستاذ شريط يتفرد عن جميع أساتذة الجيل الأول بغزارة الإنتاج وارتباطاته بالمسائل والقضايا التي تواجه المجتمع الجزائري ومن هنا فخطابه يتميز بخاصية الاتصال المباشر باليومي والحاضر)⁽²⁾ .وعلى ذلك فالفكر العربي لن ينطلق مجددا ، ومبتكرا ، وخلاقا إلا انطلاقا من تحليل الواقع وتوفير شروط تغييره. إذ يجب أن نجعل من واقع شعوبنا المرجع الأساس لأعمالنا والمنطلق لإعادة بناء مفاهيمنا مع الاستفادة من تجارب الغير في كل ما يسمح بالاقتباس والإفادة .

تلك إذن هي الواقعية الفلسفية عند شريط التي نستطيع أن نجمل خصائصها في ارتباطها بالواقع اليومي، وبالواقع الحضاري لكل المجتمعات ، وإذ يتبدى لنا أن الفلسفة لا تحل المشاكل اليومية كما هو حال العلم، في الطب والميكانيكا والبيولوجيا، فإن نظرتها أوسع من الراهن فهي تتطرق منه و لأجله، لتصنع منه إمكانات للمستقبل بعد تحليله وفهمه، ف(الفلسفة لا تحل مشاكل الحياة اليومية هذا صحيح، ولكنها تخلق الفكر الذي يحل مشاكل القرون والأجيال ويتمرس على صعاب الحياة، وينظم المجتمع ويحدد العلاقات بين الوطن والإنسان في جملة الأوطان... لا تحل المشاكل العاجلة ولكن الحضارة المتشعبة بها هي التي تخطو الخطوات السريعة في الرقي)⁽³⁾

(1) - عبد الله شريط ،معركة المفاهيم ،مصدر سابق ، ص7

(2) - بغورة الزواوي، الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس، دار القصة للنشر، الجزائر، د.ط، 2003 م، ص 193

(3) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 290

2-1 طبيعة المفاهيم عند شريط:

إن تحديد طبيعة المفاهيم عند عبد الله شريط ، ينبغي أن ينطلق من ملاحظة أنه لا يعمل على العودة إلى المصطلح من الناحية المعرفية واللغوية وإنما يتجه إلى البحث في مجالات استخدام هذا اللفظ ، ويرجع ذلك إلى طبيعة تكوين شريط قبل كل شيء باعتباره مفكرا متشعبا بالإيديولوجية الاشتراكية التي سادت العالم في الستينات والسبعينات من القرن الماضي، ومنها الجزائر وكان شريط أحد المتأثرين فيها بهذه الإيديولوجية وأحد أبرز منظريها والمدافعين عنها. كما يعود من جانب آخر إلى ما اكتسبه شريط من الإعلام فقد عمل مدة طويلة في هذا المجال سواء قبل الاستقلال أو بعده في الصحافة المكتوبة، وفي الإذاعة و التلفزة مما مكنه من اكتساب القدرة على التواصل مع أصناف الجمهور المختلفة، سواء منه القارئ ، أو المستمع أو المشاهد. وبالإضافة إلى ذلك فإن منهج سقراط الفلسفي الحوارى الجدلي كان حاضرا في معركة المفاهيم بقوة، ذلك أن شريط صاحب تكوين فلسفي متميز فهو أستاذ الفلسفة وصاحب الدراسات الخلدونية المختلفة.

إن دراسة وتحليل بعض المفاهيم عند شريط تظهر تلك الخصوصية التي أشرنا إليها سابقا ، حيث نجده لا يعرض للمصطلح من وجهة نظر معينة، كما لا يتعصب لرؤية محددة، حتى لو كانت هذه الرؤية لمجتمعه ،وما يعارضها لخصومه، بل ولأعدائه وهذا ما يجعله يعرض للتصورات المختلفة والمتناقضة، ويحاول بعد ذلك أن يرجح التصور الذي يصلح والذي يتوافق والهدف العملي الذي يسعى إليه. لذلك كان لا بد من استعراض بعض أهم النماذج من المفاهيم التي درسها شريط و حلها . وسأقتصر في هذا العرض على مفهومين : مفهوم الشرف وارتباطه بالعفة، ومفهوم الثقافة وارتباطها بالوطنية.

أ) مفهوم الشرف

يقدم شريط مسألة الشرف بعرض التصورات المتعارضة في الحوار الذي ينشئه بين الأب والإبن ، الأب بوصفه يمثل رؤيتنا الثقافية الموروثة ، والإبن يمثل الرؤية الحداثية الوافدة .ومن خلال الحوار يظهر الاختلاف التام بين الرؤيتين حول مفهوم الشرف ،والرجولة والعفة .فالنظرة التقليدية تربط الشرف بالمرأة والرجولة بالغلظة في التعامل مع المرأة، والعفة في استكانة المرأة للرجل (فنحن لا نستطيع المرأة أن ترفع صوتها أمامنا وإن فعلت فإن الجواب عليها صفة تعيد إليها صوابها)⁽¹⁾ هكذا يتفاخر الأب برجولته ويعيب على جيل ابنه غياب رجولتهم " أما أنتم فإن النساء لا يقفن معكم عند حد رفع الصوت ، بل إذا صفعها ترد إليك الصفعة"⁽²⁾

ويرد الإبن بأن الرجولة ليست هي الوقوف في وجه المرأة . وإنما هي رفض الإهانة من الأجنبي و لو أدى ذلك إلى السجن . وهنا يتدخل شريط في الحوار مدعماً لموقف الإبن (نعم مفهوم الشرف عند الانجليزي هو أن لا تمس العلم البريطاني بسوء . والشرف عندنا هو أن نحيط بيوتنا بأسوار عالية ، ونحكم إغلاق الأبواب على الحريم ،حتى لا يدنس شرفنا، المسألة إذن هي مسألة مفهوم في الشرف فقط)⁽³⁾ .

ثم يتحول منحى الحوار ليصبح شريط الطرف المتفاخر بالتراث بعد أن يسأله الشاب ماذا يترتب عن الاختلاف في المفهوم ؟ فيجيب شريط: (يترتب عليه أن نساءنا في حفظ من الدنس ، ونساء الأوربيات يتمرغن في العار)⁽⁴⁾ ، يريد شريط من هذه الإجابة أن يستنقز الشاب ، ليستولد منه الإجابة المطلوبة كما كان يفعل سقراط مع محاوريه.وبالفعل

(1) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق ، ص25

(2) - المصدر نفسه، ص 25

(3) - المصدر نفسه، ص ص 25.26

(4) - المصدر نفسه، ص26

يكمل الشاب الإجابة قائلاً : (ويترتب عليه أيضا أن العلم البريطاني لا تغرب عليه الشمس في شتى أنحاء الأرض ،وعلمنا نحن لا نعرفه منذ قرن وربع قرن)(1) . يحاول شريط في هذا الحوار وغيره أن يغير مواقعه بين طرفي الاختلاف في المفهوم ،محللا جذوره وتفاصيله ليصل إلى موقف يوفق فيه ويخفف الاختلاف معتمدا في كثير من الأحيان على السخرية والتهكم ،ناقدا بصرامة ذلك الجمود القاتل في المفاهيم الموروثة. وقد يتوهم القارئ للوهلة الأولى أن شريط يريد أن يحقر من الثقافة العربية ،والحقيقة أنه يقف ضد المفاهيم البالية التي تعود إلى عصور الانحطاط والتي ليس بينها وبين العقلية العربية الأصيلة أية علاقة.

يلجأ شريط إلى التخفي وراء شخصية محاوره ، ليجعلها ستارا يعبر من خلاله عن آرائه الخاصة . فهو يوجه نقده اللاذع لمفهوم الشرف -حسب الرؤية الموروثة-على لسان الشاب الذي يحاوره مبينا أن مجاملة هذه الرؤية هي التي تضيع الأوطان فحصر الشرف في المرأة وعفتها ينتج عنه الغفلة عن شرف الأوطان ومصيرها .وما ضياع فلسطين إلا بسبب هذه النظرة .ويتساءل شريط مندهشا وكيف كان ذلك ؟ ويجيب على لسان محاوره بأن اليهود عندما هاجروا إلى فلسطين كانوا يسارعون إلى فتح المواخير والمحلات الليلية ،ويضعون فيها أجمل الفتيات ليفد الشبان العرب إليها، ثم يصبح اللهو عادة مستحكمة فيهم ، تفرغ جيوبهم، فيضطر الشباب إلى رهن مزارعهم وضيعاتهم عند المضاربين اليهود ،فقط ليشرّبوا الخمر عند الحسنאות، وهكذا يأخذون المبالغ دون حساب ، وحين يعجز أحدهم عن تسديد الدين (يبيع المزرعة ، وتصبح ملكا لليهود .وسرعان ما تتحول إلى قلعة حربية يتدرب فيها الشبان اليهود ، والفتيات اليهوديات على استعمال الأسلحة والتأهب للمعركة .وجاء اليوم الموعود ، فتحوّلت الفتيات اليهوديات الباسمات الناعمات إلى سفاحين يذبحن أطفال 'دير ياسين' ويستولين على ما تبقى)(2)

(1) - عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص26

(2) - المصدر نفسه، ص27

والنتيجة التي أراد شريط الوصول إليها من فتح الحوار حول مفهوم الشرف هي أن الاختيار بين مفهوم الشرف كما ورثناه ، ومفهوم الشرف كما هو عند الغرب أمر عسير لكن لا مناص من هدم مفهوم الشرف الموروث، وإعادة بنائه من داخل المنظومة الفكرية العربية الإسلامية و بما يتفق مع روح العصر .

ب) مفهوم الثقافة وعلاقتها بالوطنية

يعترض عبد الله شريط بشدة على مفهوم بعض المثقفين المفرنسين للثقافة (ثقافة الشعب) حيث يعتقدون أنها لا تتحقق إلا بالغة الفرنسية، باعتبار أن اللغة ما هي إلا أداة لنقل المعارف ، والمضامين بطريقة محايدة ، وأن الغاية تكمن في نقل المعارف وليس في اللغة في حد ذاتها .وبهذا المفهوم فإن اللغة الفرنسية هي الأنسب للشعب بوصفها تمثل المنفذ الأقرب للعصر الحديث، والحضارة الغربية ، لما تتميز به من مرونة وقدرة على التفاعل مع العلم والتقنية.

يرفض شريط هذا الموقف ، ويؤكد في المقابل أن اللغة ليست وسيلة حيادية وليست فقط وسيلة للتخاطب والتواصل اليومي بين الأفراد ، ولكنها أداة لنقل الثقافة ، ووعاء لجميع ما تتضمنه هذه الثقافة من تقاليد ، وأعراف ، وعادات ، وعقائد وتصورات، وقيم ، ومناهج للحياة .بها يتم بناء الفرد وإعداده بما يتلاءم وانتمائيه ، ويمتد تأثيرها ليشمل تفكيره ، وتصرفاته وعقائده، إنها ذات علاقة وطيدة بالثقافة ، والثقافة ذات ارتباط متين بالهوية والشخصية والوطنية ، ومن فقد لغته فقد هويته .و"إذا كنا اليوم نريد أن نثقف الشعب ونعينه على التوعية والتكوين فإن ذلك لن يتأتى لنا إلا بمعرفة لغته هو، التي هي لغتنا ولكننا نجعلها"⁽¹⁾

ولذلك فلا لغة للثقافة الوطنية إلا اللغة العربية . وهذا المطلب لا يتحقق إلا بمقاومة الأمية في المجتمع الجزائري و تعليم الشعب الجزائري تعليما سليما وفق أسس و أرضيات

(1) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ب ت ،ص80

معرفية صلبة و بمناهج جديدة و متجددة و ثانيا بواسطة اللغة العربية التي حسبه هي لغة الثقافة أو يجب أن تكون كذلك ، مصرا على أنها لغة الثقافة من حيث المستوى الثقافي واللغة الوطنية من حيث الامتداد الجغرافي، على عكس ما يدعيه دعاة التغريب و الفرنسية .

يرى شريط أن الشعب الجزائري يجب أن يخوض معركة الثقافة ، التي هي أشد صعوبة وتعقيدا من معركة السلاح (لأنها ليست معركة تهادمية سهلة ، بل هي إنشائية أكثر ، هي معركة لا يهدم فيها عدوا بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور فيها على المستعمر بل يثور على أجداده في سبيل أبناءه ويهدم فيها أمسه المظلم ليعتد منه غده المشرق.أو بعبارة أصح معركة يتخطى بها قرون الانحطاط ليقبض بيده على أصالته الأولى في ميدان اللغة ... إن كل ما نتخبط فيه اليوم من أحوال القواعد اللغوية هي من صنع قرون الانحطاط، من صنع عقلية التعقيد المنطقي التجريدي)⁽¹⁾

يميز شريط بين مستويين هامين في أي مشروع نهضوي ،مستوى التنظير ، ومستوى الممارسة فليس كافيا أن نتحمس للفكرة وندفع لتطبيقها بعاطفة قوية بل ينبغي تحديد الاستراتيجيات المناسبة للتطبيق ، وتوفير الوسائل الفكرية والمعرفية ، والمادية لإنجاح المشروع .ولذلك فإن معركة التغريب لا تزال في مرحلة الجدل والمناقشة ، ولم ترق إلى مرحلة تقديم الأسلحة وخوض المعركة الحقيقية. من خلال المجتمع و" لكي ننتصر في هذه المعركة المقدسة يجب قبل كل شيء أن نحدد مسؤوليتنا فيها ،نحن المثقفين بالعربية ونحن المسؤولين عن نجاحها أو فشلها"⁽²⁾

أن تطور اللغة عند شريط لا ينفصل عن تطور المجتمع ،وإذا كانت حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية تحتاج إلى إعادة نظر ، ومراجعة عميقة حتى نجد لأنفسنا مقاما بين الأمم المتحضرة، فكذلك الثقافة بحاجة إلى إعادة نظر ، لاسيما لغة هذه الثقافة إذ ينبغي

(1) - عبد الله شريط ، ، من واقع الثقافة الجزائرية ،مصدر سابق نص 15

(2) - المصدر نفسه ،ص79

أن تطور أساليبها وتراكيبها وطرق تدريسها . ولا يمكن أن تتطور اللغة في مجتمع متخلف ولا يمكن للغة أن تزخر بأساليب ومصطلحات وتراكيب تسير عجلة الحضارة ، في مجتمع أمة لم يبلغ شيئاً من المستوى الحضاري. وأول ما يجب القيام به هو تصحيح تلك المفاهيم التي تتهم اللغة العربية بالعجز والتخلف والمحدودية . ففي حقيقة الأمر أن هذا الاتهام (موجه إلينا نحن أصحاب هذه اللغة، وأن دفاعنا عن اللغة العربية بأنها لغة العلم والتطور هو أيضا دفاع عن أنفسنا ، نخفي وراءه عجزنا عن تطور لغتنا)(1)

لذلك فإن الجدل القائم بين المدافعين عن اللغة العربية وبين المتهجمين عليها، هو جدل مفتعل لا يجدي العربية شيئاً ، وسيبقى عقيماً (إلى أن يأتي اليوم الذي يوجه فيه الاتهام صراحة إلى حاملي الثقافة العربية بأنهم عاجزون عن تطوير لغتهم، وبأنهم هم المسؤولون عن هذا العجز الذي تتخبط فيه اللغة العربية ، عندئذ سيحس المثقف العربي أنه هو المسؤول، وليست اللغة العربية)(2)،

من جهة أخرى يربط شريط بين مفهوم الثقافة ومفهوم الوطنية ، فيعتبر أن المفهوم الجغرافي للوطن يجب أن يدعم بالمفهوم الاجتماعي، والسياسي ، والإيديولوجي، فمحببة الوطن بعد التحرير ، لا ينبغي أن تتوقف عند محبة التراب ، المرتوي بدماء الشهداء بكل حدوده الجغرافية ، بل يجب أن تتضمن محبة الشعب ، ولذلك على الشعب الذي ضحى بالأمس بدمائه ، في سبيل تحرير الجزائر من مخالب الاستعمار ، عليه أن يعمل على تحرير نفسه من التخلف ، والفقر، والاستغلال. ولذلك يجب أن نستكمل مفهومنا للوطنية إذ أن (مفهومنا للوطنية في مرحلة الاستعمار المباشر كان مفهوماً بسيطاً يتمثل في مقاومة العدو المحتل لبلادنا ، وكان تجنيد الشعب لمقاومته بسيطاً أيضاً وواضحاً ، أما المفهوم

(1) – عبد الله شريط: معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص.11

(2) – المصدر نفسه، ص 12

الذي تتطلبه المرحلة الجديدة ، فهو أقل وضوحا في ذهن الجماهير ويتطلب من الإطارات السياسية والمثقفة في أقطارنا مجهودا أكثر لتوعية جماهيرنا به (1) .

وينتقل شريط من معالجة الحالة الجزائرية ليمثل وضع الشعوب العربية ، وحاجتها إلى تجديد مفهوم الوطنية ف"المطلوب منا اليوم أن ننتقل بجهد كبير إلى هضم المفهوم الجديد للوطنية وكونه أصبح يرتكز، في النطاق المحلي ، على عنصر الجماهير ومصحتها التنموية ، ويرتكز في النطاق الدولي على مقاومة المصالح الأجنبية التي تعتمد في الوطن العربي على مصلحة الفئات" الوطنية" لاستغلال الجماهير العربية المعذبة" (2)

المطلب 3: الحداثة ومعركة التنمية وتكوين الإنسان

كان التركيز في الفكري العربي ولازال يدور حول مشكلة التطور في المجتمعات العربية وتحقيق التنمية الشاملة في الحياة الثقافية والاجتماعية والاقتصادية بالشكل الذي يمكنها من إثبات حضورها في العصر. لذلك كان التساؤل قائما حول العوائق التي تعترض سبيل التنمية في العالم العربي مما يبقيه متخلفا تابعا على المستوى الاقتصادي ، والفكري ، والحضاري . ونظرا لإخفاقات التجارب والممارسات المبتورة للكثير من المجتمعات، فقد أضحت مسألة التنمية من أولويات القضايا في عصرنا هذا وهي تُمثل مطابا ومطمحا تناولته كثيرا أدبيات الفكر التنموي على صعيد العالم العربي رغم واقع المسار التنموي الذي ينأى كثيرا عما تقتضيه فلسفة التنمية في ظلّ معطيات الواقع العربي الراهن.

إن والواقع الجزائري بشكل خاص بما يحدث فيه من تبيد الثروة والانكشاف المائي، والغذائي والأمني والثقافي، والاتجاه إلى الاستهلاك المفرط، والفجوة بين فئة قليلة مالكة، وكثرة ضائعة في الفقر والفاقة والبطالة. فرغم أن فترة الرّواج النفطي، قد خلقت

(1) - عبد الله شريط ، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع ، الجزائر، دط، 2008م، ، ص 110 .

(2) - المصدر نفسه ، ص 110

لدى الجزائريين شعورا بإمكانية التنمية فقد تلاشى وهج هذه الحقبة، وتبعثرت محصّلاتها المالية النفطية في إنفاقٍ يكاد يكون عشوائيا وإن تمثّلت بعض إنجازاته في البنى التحتية في نسقٍ بدّخيٍّ لم يخلق قاعدة اقتصادية قادرة على الاستمرار والتواصل. كما أن " رصيد المحروقات صائر إلى النفاذ يوما ، وخاصة بالنسبة للجزائر التي يعد احتياطها من البترول محدودا، وهذا ما يفرض عليها ... أن تسارع إلى تحقيق اكتفائها الذاتي من المواد الزراعية والغذائية حتى لا ترهن عندئذ استقلالها لتغذية أبنائها"⁽¹⁾

التنمية لغة: مأخوذة من نَمى الشيء نموا، ومعناه الزيادة، فهي من "نمى المال نموا أي زاد وكثر"⁽²⁾ أما اصطلاحا فيحدّد معجم العلوم الاجتماعية لها تعريفا إذ هي البناء الاجتماعي عن طريق التطور الطبيعي والتحول التدريجي؛ فهي بهذا تعني "الجهود التي تبذل لإحداث سلسلة من التغيرات الوظيفية والهيكلية اللازمة لنمو المجتمع عن طريق زيادة قدرة أفراد المجتمع على استغلال الطاقة المتاحة إلى أقصى حد ممكن لتحقيق أكبر قدر من الحرية والرفاهية للأفراد وبأسرع معدل للنمو الطبيعي"⁽³⁾

ويقصد بالتنمية أيضا أنّها: "عملية تغيير ثقافي دينامية متّصلة وواعية وموجّهة في إطار اجتماعي معيّن، بصرف النظر عن حجم هذا المجتمع وترتبط عملية التنمية بازدياد أعداد المشاركين من أبناء الجماعة في دفع التغيير وتوجيهه وكذلك في الانتفاع بنتائجه وثمراته"⁽⁴⁾

ينطلق عبد الله شريط في طرحه لمشكلة التنمية في الجزائر ، وفي العالم العربي من نظرة شمولية تتضمن الجانب الاجتماعي والثقافي والاقتصادي والسياسي .ونقطة البداية

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 1، ج 1، مصدر سابق، ص 220

(2) - ابن منظور- لسان العرب- المجلد 15- دار بيروت للطباعة والنشر- لبنان.د.ط. ص 341

(3) - أحمد زكي بدوي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية- مكتبة لبنان، ط 1997، 2م، ص، 384.

(4) - كمال التابعي، الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية ، دار المعارف ، القاهرة 1985م، ص، 101

والنهاية عنده هي تكوين الإنسان وهذا ما يؤكد أيضا الخبير الاقتصادي اللبناني جورج قرقم: "التنمية البشرية المستدامة نظرية في التنمية الاقتصادية- الاجتماعية، لا الاقتصادية فحسب، تجعل الإنسان منطلقها وغايتها وتعالج الأبعاد البشرية أو الاجتماعية في التنمية باعتبارها العنصر المسيطر، وتتنظر إلى الطاقات المادية باعتبارها شرطا من شروط تحقيق هذه التنمية دون أن تُهمل أهميتها التي لا تتكرر وهكذا تصبح التنمية عملية تطوير القدرات لا عملية تعظيم المنفعة أو الرفاهية الاقتصادية كما ينظر إليها اليوم"⁽¹⁾.

ذلك أن كل النقائص التي تعرفها بلداننا ترجع إلى "النقص الأول الذي سميناه بإهمال الإنسان والعناية فقط بالاقتصاد. إن العناية بتعمير البلاد بالمباني الإدارية والمدرسية والصحية وتعبيد الطرق وتوفير المواصلات إلى آخره، هو أسهل من مقاومة الأمية لدى الشعب ومن تجنيد الإمكانيات البشرية و المادية لخوض معركة تكوين الإنسان"⁽²⁾

وهنا يوجه شريط اللوم إلى النظام السياسي باعتباره نظاما اشتراكيا ؛ لوم على مستوى التطبيق وليس على مستوى التنظير فميثاق طرابلس "ينص في فقرات طويلة يخصصها لموضوع تكوين الإنسان، وخاصة لإطارات الحزب التي كان من المفروض أن تتولى هي، بعد تكوينها، تكوين أو الإشراف على تكوين أفراد الشعب ثقافيا وسياسيا"⁽³⁾، إلا أن هذه الدعوة في ميثاق طرابلس بقيت مجرد دعوة تقتقر إلى التحليل والإشباع؛ رغم أنها خطوة نحو وعي ثوري واضح في الفكر السياسي الجزائري المعاصر.

سعى شريط لتوضيح عوائق التنمية، وسبل تجاوزها في حياتنا العملية والثقافية، لأن " الحل ليس في أن نسمي حياتنا باسم من الأسماء، بل نخلق هذه الحياة أولا. والمعركة

(1) - جورج قرقم - التنمية البشرية المستدامة والاقتصاد الكلي، سلسلة دراسات التنمية البشرية، ع 06 ، بيروت، لبنان- 1997 م ، ص35.

(2) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج3 ، مصدر سابق، ص430

(3) - المصدر نفسه ، ص431

الحقيقية ليست في أن نطلق على نظامنا كلمة.. بل المعركة هي الإنتاج: إنتاج ما يسد حاجتنا المادية والعقلية" (1).

إن الغاية من التنمية كمفهوم هو إحداث مجموعة من المتغيرات الجذرية في مجتمع معين فهي "عملية تغيير مقصودة وواعية للهياكل الاقتصادية والاجتماعية والثقافية القائمة في المجتمع المتخلف بلوغا لمستويات أعلى من حيث الكم ومن حيث النوع لا تباع الحاجات الأساسية لغالبية أفراد المجتمع" (2)

إن الجزائر تحتوى على إمكانيات مادية تؤهلها لتحقيق استقلالها الاقتصادي "ولكن يبقى عنصر الضعف الوحيد هو الإنسان: الإنسان الذي هو في حاجة إلى التكوين والتوعية السياسية، وحتى إلى التجنيد الإجباري إن لزم الأمر... إن هناك ثورة أول نوفمبر جديدة تنتظرنا، وهي نوفمبر الثورة الزراعية الحقيقية التي هي بدورها جزء من ثورة تكوين الإنسان" (3)

ولا يقف شريط عند حدود الجزائر بل ينقل معركة التنمية إلى العالم العربي طامحا إلى تحقيق التنمية في نطاق وطن عربي واحد، أو على الأقل تنمية في كل الأقطار قائمة على التكامل فيما بينها فعلى "نطاق الأمة العربية كاملة فإننا لا نتصور فيها تنمية حقيقية إلا إذا قامت على إيديولوجية ذات أبعاد ثلاثة: تعبئة الجماهير قطريا، تخطيط تنموي عربيا استقلال اقتصادي عالميا" (4) فمعركة تكوين الإنسان هي الميدان الأول لإنجاح التنمية الاقتصادية.

(1) - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 304

(2) - إسماعيل عبد الرحمن وحربي عريقا تر: مفاهيم أساسية في علم الاقتصاد، عمان، ط 1، 1999 م، ص، 331

(3) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج 1، ج 1، مصدر سابق، ص 221

(4) - المصدر نفسه، ص 238

لذلك يعتقد شريط أن العاملين على الوحدة العربية لم يتقنوا إلى أن أي وحدة لابد وان تمر عن طريق الاستقلال الاقتصادي أولا .وحد أدنى من الانسجام التنموي ثانيا ،على أن يهدف كل منهما إلى التنمية الاجتماعية عن طريق التوعية الجماهيرية وبمساهمتها القوية.

وإذا كانت الوحدة العربية لا تتحقق عبر الشعارات ،كما يرى شريط ،فإن معيار التنمية هو الآخر ليس شعارات ،أو خطط تتلى في خطب على المنابر السياسية والاجتماعية ،بل هي مرتبطة بمدى تحقيقها للنتائج التي يشعر من خلالها الإنسان بكرامته وحرية وسعادته وبهذا يتضح أن التنمية عملية متكاملة يتضافر فيها الجهد الإداري والاقتصادي والسياسي والاجتماعي ، وهي الأبعاد ؛ التي لابد من اعتبارها واجهات متعددة لشيء واحد غير قابل للتجزئة ، وهذا يعتمد على نقلة نوعية في منهجية وفلسفة التنمية ؛ تتبعها نقلة مماثلة في وسائل وأساليب التنمية، ونقطة في الأساليب والمؤسسات التي يناط بها مسؤولية تخطيط برامج التنمية⁽¹⁾ ،لأنها كلها مرتبطة من حيث تصوراتها بالإطار الإيديولوجي للمجتمع.

يؤيد عبد الله شريط الاقتراح الإيديولوجي ؛ الذي اقترحه الأستاذ جورج قرقم ،ويعتبره اختيارا حقيقيا ،هذه الإيديولوجية قائمة على تطوير الإنسان المتخلف ليطور محيطه بوسائله التي تصبح ملكا له . هذه الإيديولوجية أتت أكلها في فيتنام وكوبا والصين .أما في العالم العربي فلا يوجد أي بلد قد أخذ بهذا الاختيار "إننا جميعا نعمل عكس المثل الصيني البسيط :إذا أعطيت سمكة لرجل فقير فقد عشَّيته ليلة ،وإذا علمته كيف يصطاد السمك فقد عشَّيته كل ليلة"⁽²⁾.

ويستخلص شريط أسباب فشل التنمية في العالم العربي رغم كل ما رصد لها من جهد واهتمام ليحددها في سببين أساسيين :

(1) - عبد الله حسن صادق حسن ،السلوك الإداري ومرتكزات التنمية في الإسلام،دار الهدى،عين مليلة ،ط2، 1992م، ص85،

(2) - عبد الله شريط ،الأعمال الكاملة،مج1،ج1،مصدر سابق ، ص256

أولهما الاعتقاد أن استيراد التنمية بصورة جاهزة تمكّنا من اختصار الطريق نحو التنمية على عكس اعتماد التعلم لتحقيق التنمية. وما دعم هذا الاعتقاد أن مصنعا قائما بمنظره المهيب يوحي إلينا بالطمأنينة والفخر ،حتى ولو كان العمال الذين يشتغلون به أميون عاجزون عن إصلاح أي عطب قد يحدث. والسبب الثاني هو الاعتقاد بأن العالم الذي نستورد منه وسائل التنمية من أجهزة ومصانع يتطور بسرعة ، ولكي نتمكن من اللحاق به ينبغي أن نحصل على آخر ما توصل إليه من تكنولوجيا .وفي هذا تغافل عن تخلف الإنسان عندنا "إنه الحل السهل الذي نلجأ إليه دائما مطبقين اليوم كل ما اتهمنا به ابن خلدون منذ ستة قرون من أننا نميل إلى البسائط من الأمور"(1)

يؤكد شريط أنه لا يمكن لشعب من الشعوب أن يتبنى إيديولوجية شعب آخر بشكل مطلق لأن الإيديولوجيا هي فلسفة الذات ؛ التي تعبر عن هويتها الخاصة التي تميزها عن غيرها ،وهو الخطأ الذي وقعت فيه الإيديولوجيا الماركسية لأنها حاولت فرض خطابها على المجتمعات التي عاصرتها من خلال رؤيتها ،والخطأ الأكبر هو في الشعوب التي تقبلت الماركسية كما تخلقت أول مرة دون أن تراعي خصوصيتها الاجتماعية والتاريخية .ذلك أن "الاستفادة من الماركسية يتطلب أن لا نكون عبيدا للنصوص والشعارات .بقدر ما نكون عبيدا لشيء واحد هو تحقيق نهضة الإنسان والسير به دائما إلى الأمام لا إلى الوراء .وتشجيع كل ما يدفعنا خطوة واحدة في طريق التقدم والازدهار المادي والمعنوي .ومحاربة ما يرتد بنا إلى ما في الماضي من عقم وتأخر وجمود"(2)

لقد اعتبر شريط أنه لا سبيل لإحراز أي نهضة عربية حقيقية إلا من خلال ثورة شاملة في كل مناحي الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية ، وهذا لن يتأتى إلا عن طريق تعاضم قيمة العقلانية والوعي بضرورة الحداثة بين وعي الأفراد ليصبح وعيا جمعيا

(1) - المصدر السابق ،ص257

(2) - شريط عبد الله ،المنايع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر،دط،دت،ص

لكل الشعب وليس مجرد إفراز نخبوي يجري تداوله خلف الجدران المغلقة ، وعلى صفحات الأوراق الأكاديمية ؛ التي يكون مآلها أن تحفظ في الأرشيفات .

إن الغرض من الفكر هو أن ينتشر في أوساط المجتمع ليتحول إلى رسالة ثورية وممارسة ترتفع بالواقع إلى مستوى العصر الحديث⁽¹⁾ ، ولعل أهم "ما يميز الثقافة الثورية في نظرنا عن الثقافة التقليدية أو الإصلاحية أو البرجوازية هو أن الثقافة الثورية تعتني أول ما تعتني بالإنسان فتصيره قوة فاعلة بالتثقيف والتكوين ، وترفع بأساليب ثورية عميقة من قيمة الجماهير الشعبية فكريا وثقافيا وسياسيا وتقنيا إلى مستوى النخبة حتى تقضي على الفواصل الثقافية بين طبقات المجتمع"⁽²⁾

(1) - شريط عبد الله . الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون ، مصدر سابق، ص38

(2) - شريط عبد الله ، الأعمال الكاملة ، مج3 ، مصدر سابق، ص376

خلاصة

يمكن القول أن عبد الله شريط هو صاحب نظرة حداثية، واعية، جديدة بأن تُفَعَّلَ ، وأن تُعَرَّفَ للأجيال الصاعدة في الجزائر ، والعالم العربي ، فقد شَيَّدَ لفلسفة المفاهيم ، وأرسى دعائم النقد والتحليل ، وعمل على تسليم السلطة للعقل ، وتحكيمه في القضايا المعقدة ، نابذاً أن تكون العاطفة والذاتية هي مصدر الحكم على الأمور، داعياً إلى إحداث القطيعة مع رواسب الماضي ، ومحاربة التقليد ، واجترار الماضي ، ورفض كلِّ أشكال الانغلاق الثقافي وتحنيط العقل ، وجعله عاجزاً عن مواكبة تحديات العصر، ومشكلاته الراهنة ، كما دعا إلى ضرورة التحلي بالحذر في التعامل مع المفاهيم الوافدة من الغرب دون قطع جسور التواصل معه والإفادة من منجزاته الحضارية ، والثقافية ، و كان في كل ذلك متشبعاً بفلسفة واقعية ، تتحسس نبض المجتمع ، وتسعى لتحقيق التطور والازدهار والتنمية لكافة الشعوب العربية فالأزمة السياسية والاقتصادية التي تعيشها الشعوب العربية ، ترجع إلى نقص التكوين الإيديولوجي ، وغياب التنمية الاقتصادية يرجع إلى الافتقار إلى تكوين الإنسان .

إن الغاية من التنمية هي رفع نوعية الحياة ، وهو مفهوم شامل للجوانب المادية والمعنوية والمنظومة الثقافية وتوجيه كل الاهتمام إلى الإنسان، وجعله موضوع التنمية الأمر الذي يضع الاعتبارات الاجتماعية على قدم المساواة مع الاعتبارات الاقتصادية . والغاية الأخرى المهمة للتنمية هي أن تؤدي إلى نهضة حضارية ، وهذا ما يستدعي توسيع نطاق التنمية إلى تجاوز الهيكل الاقتصادي بمؤسساته ومتغيراته، وشمول التنظيم الاجتماعي بكافة جوانبه وعلاقاته الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والإدارية والثقافية على نحو مترابط ، ويعتبر إدراج دور محوري للمجتمع خطوة نحو تحديد مفهوم أفضل للتنمية ؛ يدور حول التنمية الإنسانية قبل الأسواق . أما الأزمة الثقافية ، والحضارية التي تعيشها أمتنا العربية اليوم إنما ترجع إلى فوضى المفاهيم ، لاسيما ما تعلق منها بالتراث ، والتردي الثقافي الذي نعاني منه في بعض جوانب حياتنا الفكرية واليومية ، يرجع إلى افتقاد الرؤية الحداثية ، والنظرة الصائبة

،نحو هذا التراث العربي .ولذلك ينبغي التنويه بكل الجهودات التي بذلتها النخب العربية المفكرة، في سبيل الخروج بالتراث ،وما يتضمنه من مفاهيم . من حالة الجمود والرفض لروح العصر إلى حالة الحياة، والحضور ، والتفاعل ،والإبداع .ولا شك أن عبد الله شريط هو واحد من أبرز الأسماء العربية ، التي حملت لواء الحداثة والتنوير ، وفق الأصول والثوابت التراثية الأصيلة ونحن اليوم في أشد الحاجة إلى نشر هذا الفكر في حياتنا الفكرية ،واليومية الراهنة. ليكون حاجز صدّ أمام زحف بعض التيارات "الظلامية" التي بدأت تتسرب في النسيج الثقافي للأمة، وهي تدعوا بروح جامدة ،ومنغلقة إلى الارتداد إلى الماضي السحيق دون تبصر أو وعي ، أو إعمال لأدنى قدر من العقلانية.

الفصل الخامس: عبد الله شريط سجلات ومقاربات

	تمهيد
عبد الله شريط محاورا ومنتقدا	المبحث الأول
بين عبد الله شريط ، ومصطفى الأشرف	المطلب 1
بين عبد الله شريط ، وعبد الله العروي	المطلب 2
مقاربات لفكر عبد الله شريط	المبحث الثاني
بين عبد الله شريط، ومالك بن نبي	المطلب 1
بين عبد الله شريط ، وأنور عبد الملك	المطلب 2
	خلاصة

الفصل الخامس: عبد الله شريط سجالات ومقاربات

تمهيد

يعتبر عبد الله شريط مثالا للمثقف العضوي -بالمعنى الكامل للمفهوم القرامشي للمثقف- حيث ربط الفكر بالممارسة، وانخرط في القضايا الرئيسية للوطن الجزائري وكان من الفاعلين في دفع الفكر الجزائري إلى الأمام، وأثناء السبعينيات تقدم الفيلسوف عبد الله شريط قافلة المعارك الفكرية والإيديولوجية في الجزائر، والعالم العربي، فأدلى بدلوه في معارك شتى تعلق بمسألة التعريب، حيث خاض سجالات قويا مع مصطفى الأشرف كما دخل في سجال جدي مع المفكر المغربي الكبير عبد الله العروي، حول قضية الصحراء الغربية وقضية فلسطين بحيث وقف إلى جانب قضايا التحرر والعدالة، وقضية بناء الاشتراكية وما تعلق بها من بناء إنسان جديد في ظل مجتمع يتوق للحرية والخروج من أغلال التخلف.

لم يكن أقل شأنا من نظرائه في المشرق والمغرب. بل خاض بروحه الفلسفية في مختلف إشكاليات النهضة والحداثة و، كان يحمل بين جنبه همّ الواقع المتخلف للعالم العربي والإسلامي ولذلك جاءت آراؤه وأفكاره متقاربة مع كثير من أفكار المفكرين العرب خاصة من أصحاب الاتجاهات القومية والإسلامية، ونظرته المتأثرة بالإيديولوجيا الاشتراكية ضمن الهوية الإسلامية تجعلنا نضعه في تيار اليسار الإسلامي. ومن هنا أمكن مقارنة أفكار عبد الله شريط لكثير من المفكرين اخترت اثنين منهما هما مالك بن نبي وأنور عبد الملك.

المبحث الأول: عبد الله شريط محاورا ومنتقدا

المطلب الأول: بين عبد الله شريط ومصطفى الأشرف في مسألة التعريب

1-1: أهمية اللغة العربية

إن اللغة هي قوام الأمة ،وقوام كيانها التاريخي والحضاري فهي العنصر في التكوين القومي للشعوب ،إذ ليست اللغة أداة للتخاطب فحسب ،بل وعاء يحمل في طياته الفكر نفسه ،ولغة كل أمة هي لسان حالها الذي يعبر عن آلامها وآمالها ،وبواسطتها تحفظ تراثها الفكري والثقافي والعلمي والحضاري ،كي ينتقل من جيل إلى آخر ؛حيث تقاس حضارة أمة من الأمم بكم التراث العلمي والفني والأخلاقي المدون بلغتها ،كما تضطلع اللغة بدور رئيس في عمليتي التنمية الحضارية والتبادل الثقافي ،لا لكونها أداة تواصل واتصال نعبر بها عن المفاهيم والأفكار والتصورات والقيم،ونحفظ بها التراث الفكري والثقافي والعلمي فحسب ؛بل بوصفها أحد العناصر الجوهرية المكونة للثقافة والفكر ،ولا تقل أهمية اللغة في الدراسات التاريخية أيضا ،فهي المفتاح لمعرفة الحوادث والوقائع والانجازات المدونة في الوثائق.

وبهذا عُدَّت اللّغة جزءا من الهوية الحضارية ، وتتكامل مع وظيفتها الأساسية في أنها لسان المجتمع وسمة من سماته الوطنية ف"اللغة القومية وحدها تسمو بالفكر إلى درجة العبقرية الخالدة ،والذي يتنازل عنها يتنازل عن جوهره ،والتربية الصحيحة لا تتنازل عنها مطلقا، ولا تتساهل في هذا المجال ،بل تسهر بحذر على أن تتبوأ اللغة القومية مركزا يليق بها ،هو الأول في سلسلة المركز، فلا أمة واعية بدون لغة قومية ،إن اللغة القومية هي لغة الأمة كلها(1) .

(1) - كمال يوسف الحاج ،فلسفة اللغة ،دار النهار للنشر،دط ،بيروت، 1978م ،ص152

ومن مظاهر اعتزاز الأمم بلغاتها الذود والدفاع عن لغاتهم الوطنية ، والوقوف أمام كل دخيل من أجل التقليل منه أو نبذه"ومن أبرز الأمثلة على هذا ما حدث في اللغة الألمانية في القرن العشرين، فعندما أثبتت الإمبراطورية الألمانية دورها في الشؤون الدولية في أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العشرين حدث تطهير منظم لكلمات فرنسية دخيلة كان الزمان قد طال على قبول الألمانية لها"⁽¹⁾

إن هذه الحقيقة تكشف لنا سر الصراع الدائم بين المستعمرين وبين اللغات الوطنية ، ولقد كان للسياسة اللغوية الاستعمارية في الجزائر ؛ نتائج خطيرة في مقدمتها الحد من نظام التعليم فقد حرمت أجيال من المعرفة ظلت تعاني الجهل أمدا غير قصير. كما أدت هذه السياسة إلى خلق طبقات ثقافية مختلفة ، بل طبقات اجتماعية تتماشى مع هذا التفرق الثقافي ، حيث خلقت طبقة جاهلة بلغتها وثقافتها الوطنية ، كما أدت النظم الاستعمارية إلى جمود اللغة الوطنية وعجزها عن متابعة أساليب التطور العلمي ، وقصورها عن أداء المعاني وتقديم المصطلحات التي تتطلبها البحوث الجديدة في شتى العلوم والمعارف. فاللغة ليست حية بنفسها ، وإنما يُحييها الاستعمال المتكرر والمبدع والتفاعل المتبادل بينها وبين مستعمليها . ويميتها الإهمال والتكرار لها ؛ لأي سبب من الأسباب . وحين يُسد أمام أصحابها باب العلم والمعرفة ؛ فإنها تصبح أعجز ما يكون عن سد حاجات المجتمع من المعارف والفنون .

هذا الذي أصاب اللغة العربية ، حيث أقصيت كل عوامل نموها وتطورها وأوصد أمامها باب التقدم والرقي ، فبذت جامدة ، متخلفة في كلماتها وأساليبها ، وطرائق تعليمها وهكذا صارت غير قادرة على أن تمد أهلها بحاجاتهم اللغوية ، أو أن تشبع حاجاتهم الثقافية والحضارية ، وكل الذي أصاب اللغة العربية خاصة في الجزائر ؛ إنما يعود إلى عزلها عن مواقع استعمالها في الحياة الاجتماعية ، وعن وسطها الطبيعي الذي كان

(1) - محمود السعران ، رأي ومنهج ، دار المعارف ، الإسكندرية ، ط 2 ، 1963 ، ص 72

يفترض أن تعيش فيه ، وانتشر الاعتقاد عند البعض أن العربية قاصرة عن استيعاب علوم العصر وأنها "لغة سلفية جامدة تتطلع إلى الوراء بدلا من أن تتجه إلى الأمام" (1)

وقد اعتبر شريط أن هذا الاتهام لا ينبغي أن يوجه إلى اللغة العربية فهي لا تحمل قصورا ذاتيا وإنما ينبغي أن يوجه إلى أصحاب اللغة خاصة المثقفين منهم "فالمثقف العربي لم يتوصل إلى اليوم حتى إلى اضعف الإيمان أو أحط درجات الثورة على نفسه بالتخلص من الحشو الذي يثقل عنق اللغة العربية بقواعد تجريدية منطقية ... في عصر هم أحوج ما يكونون فيه إلى صرف مواهبهم وأوقاتهم في تعلم كنوز المعرفة التي تنهبها الشعوب نهبا" (2)

لقد وقع المجتمع الجزائري تحت رحمة اللغة المفروضة عليه ، بعد أن أدرك الاستعمار أهمية عزل اللغة العربية ، واستبدالها باللغة الفرنسية من أجل مسح الهوية العربية ، وصهرها في الثقافة الفرنسية، وقد نجح فعلا في أن يحدث في ذهنية أفراد المجتمع أثارا مدمرة ليس من خلال الهيمنة اللغوية فحسب ، ولكن أيضا من خلال سياسة التجهيل والتفجير والحرمان . إلا أن هذه السياسة ولحسن الحظ وعناء الجهد والمقاومة ، لم تتمكن من القضاء كلية على اللغة العربية ، بل بقيت محافظة على وجودها فرغم أن المستعمر حاول "أن يكبت شعور الانتماء إلى الأمة العربية بالحديد والنار ، لكنه لم يتمكن من استئصال اللغة القومية، لاسيما أنه ضيق على المحكومين وسائل التعبير الأخرى ، فبرزت اللغة العربية كسلاح ماض في معارك التحرير ، وكوسيلة للتملص من تبعية المستعمر الذليلة ، ومن حكم المتسلط الفاسد" (3) .

(1) - رمضان عبد التواب ، دراسات وتعليقات في اللغة ، مكتبة الخاجي ، القاهرة دط ، 1994 م ، ص 157

(2) - عبد الله شريط ، من واقع الثقافة الجزائرية ، مصدر سابق ، ص 12

(3) - ريمون طحان ، اللغة العربية وتحديات العصر ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت 1984 م ، ص 26

ولما كانت اللغة العربية من أبرز مقومات الشخصية الوطنية ؛ فإن المجتمع الجزائري بقي محافظا على عروبتة ولغته داعيا إلى اعتبارها لغة رسمية في المدارس والإدارة ؛ فالعربية في الجزائر "لم تكن ولن تكون إلا لغة البناء والجهاد والشهادة ، ولم تكن الفرنسية ولن تكون إلا لغة الهدم واللصوصية والخيانة ، وضرب الأمة في أصل تجتمع عليه وهو الإسلام"⁽¹⁾

ومن هنا تبدو أهمية اللغة العربية وأهمية تعلمها وتعليمها ، لا باعتبارها مادة دراسة مقررة فحسب ، ولكن بوضعها محورا أساسيا في بناء الفرد الجزائري بكل جوانبه فمن أبرز طموحات اللغة العربية في هذا العصر أن تكون لغة العلم والحضارة ، مثلما كانت خلال العصور العربية الزاهية .

1-2 واقع اللغة العربية في جزائر الاستقلال

تشير مختلف الدراسات التاريخية إلى أن تدريس اللغة العربية كان في الفترة الاستعمارية يقتصر على الزوايا والكتاتيب القرآنية ، وعلى المدارس الحرة التي أسستها جمعية العلماء المسلمين ، كما كان تعلمها من نصيب فئة قليلة تلقنتها سواء بجامع الزيتونة أو بجامع الأزهر بالقاهرة ، و قد كان تدريس اللغة الفرنسية مقتصرًا، أيضا على فئة قليلة من الجزائريين.

ومع الحصول على الاستقلال ، ورثت الدولة الجزائرية النظام التربوي الكولونيالي وفتحت أبواب المدارس لأبناء الشعب الجزائري ، مما ساعد على توسع انتشار اللغة الفرنسية لدى المتدرسين . وهو الأمر الذي دفع بالسلطات السياسية للبلاد إلى إتباع سياسة تعريب شاملة للمدرسة الجزائرية ، وكان هناك إجماع لمنح اللغة العربية المكانة

(1) - مصطفى محمد الغماري ، العربية بين مفهومين ، جريدة الشروق الثقافي ، ع6 ، الجزائر 1993 م ، ص19

التي تليق بها، من خلال التركيز على الدين الإسلامي المرتبط عضويا بهذه اللغة وعلى
تمجيد أبطال الثورة التحريرية: و هما أساس الشرعية السياسية للسلطة.

لقد اختلفت النخب الجزائرية حول المنهجية المعتمدة في تعريب المدرسة
الجزائرية، و انقسمت إلى اتجاهين:

الاتجاه الأول: يرمي إلى جعل اللغة العربية تحتل تدرجيا مكانة اللغة الفرنسية في إطار
(أحادية اللغة)

الاتجاه الثاني: يتبنى الازدواجية ويرمي إلى تعميم اللغة العربية تدريجيا و الإبقاء على
اللغة الفرنسية بوصفها لغة انفتاح .

وقد كان من الطبيعي أن يتعمق الخلاف بين الاتجاهين، ليتحول من صراع لغوي
إلى صراع سياسي حول المواقع داخل أروقة السلطة والحكم و في المؤسسات الإدارية،
فكل اتجاه يحمل رؤية أيديولوجية ترتبط باللغة و بالمشروع السياسي المستقبلي.
و أصبحت اللغة الفرنسية تشكل رهانا كبيرا للنخب المتفرنسة التي تنظر إليها على أنها
لغة العصرية والتقدم، وعلى العكس كانت اللغة العربية تمثل رمزا للجمود و التحجر.
وهو الأمر الذي ترفضه النخب المعربة و تتمسك باللغة العربية التي لها علاقة قوية
بالإسلام و بالقومية العربية، وتعادي اللغة الفرنسية معاداة شديدة لأنها تمثل التبعية
للاستعمار و كل من يحملها يمس بالضرورة بالقيم و الثوابت الوطنية. فالوحدة الوطنية
من وجهة نظر العروبيين، تبنى على أساس أحادية اللغة العربية، و قد شمل الاختلاف
بين الاتجاهين قضايا أخرى، تتجاوز المسألة اللغوية، لتمتد إلى طبيعة النظام السياسي
والى مصادره التشريعية .

وقد عرف تعريب المدرسة عدة مراحل تختلف باختلاف رؤساء الجزائر الذين تعاقبوا
على الحكم فقد استقدم الرئيس أحمد بلة المدربين المصريين لتلقين مبادئ اللغة العربية،

لكن هذه السياسة لم تحقق جل أهدافها لعدم أهلية غالبية هؤلاء للتدريس، كما تم - في تلك المرحلة - إنشاء العديد من المعاهد الإسلامية للإشراف على تكوين المعلمين مما أثار حفيظة النخب المتفرنسة. كما حرص الرئيس هواري بومدين على استرجاع اللغة العربية لمكانتها سواء في التعليم أو الهياكل الإدارية يقول هواري بومدين: "إن إدخال الثورة في مجال التعليم يتم عن طريق إرجاع المكانة اللائقة للغة الوطنية، وعن طريق تعميم التعليم لكل الأطفال، وكذلك بالدفاع عن كل مقومات الشخصية الوطنية"⁽¹⁾، وفي خطاب آخر يقول: "إن قضية التعريب هي هدف استراتيجي للثورة وجزء من الثورة الثقافية التي تهدف مع الثورة الزراعية والثورة الصناعية إلى ترقية الفرد والنهوض بالإنسان الجزائري"⁽²⁾. وتحقيقا لهذه الغاية قام بتكليف الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي بوزارة التربية الوطنية، وسيلعب هذا الأخير دورا كبيرا في تعريب المدرسة الجزائرية، كما لعب عبد الحميد مهري - بصفته الأمين العام لوزارة التربية - دورا لا يُستهان به في تسريع وتيرة التعريب للمدرسة على أسس أيديولوجية، و سياسية عمّقت الخلاف بين العروبيين و المتفرنسين.

يحاول الرئيس هواري بومدين معالجة وضع المدرسة الجزائرية باللجوء إلى مصطفى الأشرف لتسيير وزارة التربية، فيقدم الوزير الجديد على إقالة عبد الحميد مهري وإطارات عليا في الوزارة و يحاول مراجعة كيفية تطبيق عملية التعريب في الميدان، مما يخلق نوعا من الجدل الكبير حول هذه المسألة تميز بجملة من النظريات، نظرية عبد الله شريط حول التناغم والتكامل في المجتمع بين النخبة والقاعدة بتوظيف العربية أساسا في صلب المنظومة التربوية، ونظرية مصطفى الأشرف التي تنحو في مسارها نحو الانشطارية بين النخبة والقاعدة بتوظيف الفرنسية أساسا في المنظومة.

(1) - نقلا عن، محمد بوضياف، الثقافة السياسية في الجزائر '1962-1988' م، مجلة العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر بسكرة، 2007 م، ع11، ص116

(2) - المرجع نفسه، الصفحة نفسها

2-1 مصطفى الأشرف والمسألة اللغوية

مارست تجربة الاستعمار تأثيرها على طبيعة الأسئلة التي سي طرحها مصطفى الأشرف، وكذلك على الفكر الجزائري عامة، فارضة عليه موضوعات دون أخرى، لعل أبرزها مسألة الهوية والمسألة اللغوية، والجدل حول الحداثة والتراث، والأنا والآخر. وهذه الإشكاليات الأخيرة مرتبطة في الحالة الجزائرية بالمسألة اللغوية في الحقيقة. وهي وإن طغت عموماً ولا تزال على الفكر العربي، إلا أنها ارتبطت بوضع خاص في الجزائر وتلقت إجابات نوعية، بسبب طبيعة الاستعمار الذي ساد فيها، وهو استعمار استيطاني طويل كانت له آثاره الثقافية، لا سيما على الصعيد اللغوي وما تبع ذلك من تصورات سياسية وإيديولوجية في مختلف تجلياتها في فترة الاستعمار، وما بعد الاستعمار. ولذلك تلقت هذه الإشكالية، أعني إشكالية الحداثة والتراث، عند مصطفى الأشرف، وعموماً عند جيل المثقفين الذين ينتمي إليهم، أجوبة نوعية لا يمكن تعميمها بالضرورة على بلدان العالم العربي. وهكذا نجد مصطفى الأشرف لا يعالج المسألة اللغوية بمعزل عن العلاقة بين الأنا والآخر، أو التراث والحداثة، فالموقف من اللغة يعكس من وجهة نظره الموقف من جدل الحداثة والتراث.

يقول الأشرف: (ومما لا شك فيه أن أية ثقافة، وحتى ولو لم تكن من ثقافات العصر الوسيط، إذا كانت تتلمس طريقها بالالتفات إلى الوراثة، والابتعاد عن الحداثة والمعاصرة، فإنها لن تقيم أي اعتبار لما يجد من جديد في الخارج، ولا تتخذ الثقافات الأخرى لها قدوة، لأن الاحتياجات الفكرية مختلفة في كلا الطرفين، نظراً إلى أن هذه الثقافة المتكثرة لمقتضيات الحاضر، تتجاهل الحاجة إلى البحث والتطور، والحاجة إلى التخلص من الاعتقادات الباطلة، وإلى التفتح على الحقائق العالمية.)⁽¹⁾

(1)- مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م، ص 441. 442

إن هذا التجاهل صادر عن موقف سقيم، لأنه يجعل الإنسان تارة يتصور اللغة تصورا سياسيا عاطفيا، فينغلق على نفسه ويرفض كل عطاء أجنبي، وتارة أخرى يتصورها منفصلة عما هو عليه من التفسخ والانحلال، وقادرة على البقاء سالمة من كل تشويه، بفضل ما لها من خصائص ومن قيم مقدسة، "فكيف يمكن أن نرضى بهذا الموقف بعدما أصبح العالم الذي نعيش فيه يتذوق طعم الحرية، وهو طعم مر ولذيذ في نفس الوقت، يتذوق أيضا فوائد الاقتباس من الغير، وما يستلزمه ذلك من انتهاك لما نعتبره مقدسا"⁽¹⁾.

إن من بين ما ينتقده الأشرف في هذا الاستشهاد الطويل الذي يربط فيه - كما سبق القول - بين التفتح على الآخر عامة والتفتح في مجال اللغة، هو العلاقة التي يقيمها دعاة الانغلاق على الذات، وبالتالي الانغلاق على اللغة (العربية)، بين هذه الأخيرة والمقدس أي القرآن، والاعتقاد بأن ذلك يضمن لها نوعا من المناعة والحصانة الداخليتين، ويجعل من تخلف المسلمين، والناطقين بها عموما، أمرا غير ذي تأثير على فعاليتها من الناحية الحضارية. فتخلف شعب وانحطاطه يؤدي بالضرورة إلى تخلف لغته، بالنسبة لمصطفى الأشرف.

لهذا يدعو إلى فك الرباط بين اللغة والمقدس، أي الكف عن الاعتقاد بأن مقولة التخلف لا يمكن تطبيقها على اللغة العربية، بحجة أنها لغة القرآن، وذلك حتى ولو كانت شعوبها متخلفة، يعني حتى ولو كان الإنسان الذي يستعملها متخلفا. يقول الأشرف: "من الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية السانجة، فيدعي بأن اللغة أقوى من الإنسان، وبأنها معصومة من التخلف الذي يقع فيه الإنسان، وبأنها منفصلة عن

(1) - مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 441. 442

مصيره، وقادرة على أن تحصل من تلقاء ذاتها على جميع أسباب التطور العلمي الحديث، رغم أن البلد الذي يحتضنها متخلف"⁽¹⁾.

لقد فقدت اللغة العربية الفصحى مكانتها الاجتماعية بسبب قلة تعلمها و تعليمها وذلك أدى بالضرورة إلى قلة تداولها في المجتمع (شعبيا) و كذلك (مؤسساتيا) أي: في مختلف مؤسسات الدولة - على الرغم من أنها بقيت متداولة على نطاق ضيق في المدارس و الكتاتيب القرآنية و الزوايا- إلى أن صارت كما لو أنها لغة الدين و فقط، أي أن تداولها انحصر و اقتصر على قراءة القرآن و تعليم الدروس الدينية ، و أداء الفرائض أو كما عبر عنها مصطفى الأشرف (حسب ترجمة الأستاذ المرحوم حنفي بن عيسى لكتاب الجزائر الأمة و المجتمع) ب "لغة السمو الروحي في الآخرة"

1-3 الهوية والحداثة:

و حتى يتضح أكثر رأي مصطفى الأشرف في المسألة اللغوية في الجزائر، وفي مسألة الحداثة والأصالة والأنا والآخر، ينبغي ربط موقفه بتصوره للهوية بوصفها أداة من أدوات النضال والجهاد بالأساس. فصاحب كتاب " الجزائر: الأمة والمجتمع" يعتقد بأن القوميات، وبالتالي الهويات، هي " حركات مرحلية تركز عملها على الدفاع عن شخصية متضمنة لقيم هي في حد ذاتها صالحة أو فاسدة، وتقوم بدور الحافز المحرك للشعوب و لكن لا تكاد الحركة القومية تحرز النصر بعد تحرير الوطن وتمهيد السبيل لقيام الدولة، حتى يكون دورها قد انتهى عمليا"⁽²⁾.

وهذه النظرة إلى الهوية كأداة مقاومة لا تتعد من حيث الجوهر عما يراه المفكر التونسي فتحي التريكي حين يؤكد بأن " خطاب الهوية بطبعه حصري وإقصائي، لأنه

(1) - المرجع السابق، 417

(2) - المرجع نفسه، ص442

يعين الآخر بصفته خصما، وينظر إليه بوصفه عدوا أو عدوا مرتقبا عبر رسم الدائرة الجمعية" (1) .

يُذكر القول السابق للأشرف- والمتعلق بالوظيفة التعبوية والمرحلية للعروبة والإسلام، وانتهاء دورهما بعد تحقيق التخلص من الاستعمار- بما دعا إليه محمد أركون حين أكد على ضرورة تجاوز النظرة النضالية والجهادية إلى الإسلام ؛ بوصفه أداة تحرر من الاستعمار، من أجل نظرة أخرى تقوم على قراءة علمية لتاريخ المجتمعات الإسلامية، وهي القراءة الخليقة بإدخال هذه المجتمعات عصر الحداثة.

يتبين من كلام الأشرف أن المرجعيات ؛ التي قامت عليها القومية في الجزائر، أي الهوية والمتمثلة بالأساس في العروبة و الإسلام، و التي كان لها دور تعبوي مناهض للاستعمار، قد انتهت وظيفتها بعدما حققت هدفها من خلال طرد الاستعمار وحصول البلاد على الاستقلال. ويرى الأشرف بأن استمرارها يشكل " العقبة الأساسية للتقارب العالمي الذي ينبغي أن يظهر في ميادين الثقافة والحياة الاجتماعية والاقتصاد والسلوك المدني، وعلى الأخص في عقليات الأفراد، تلك العقليات التي لها أثر بالغ في تغيير القيم السائدة في المجتمع" (2).

هذا "التقارب العالمي" ثقافيا"، وبالتالي لغويا أيضا، من خلال الفرنسية، هو بالتالي ما يمكن اعتباره، من وجهة نظر الأشرف، السبيل إلى الحداثة، و الذي تمثل الازدواجية اللغوية في التعليم أحد مداخله. غير أن عبد الله شريط ؛ الذي يركز في تفكيره على أشكال التبعية الناجمة عن مرحلة ما بعد الاستقلال، وإن كان يرى بالطبع ضرورة تعلم اللغات الأجنبية، إلا أنه يعتبر في آن واحد بأن " اللغة من أهم وخطر

(1) - فتحي التريكي، الهوية ورهاناتها، تر: نور الدين الساقى وزهير المديني، الدار المتوسطة للنشر، تونس -، 2010م، ص 25. 28

(2) - مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة و المجتمع ، مرجع سابق، ص ص423.442

أعضائنا العقلية ، وعدم استعمالها معناه الحكم عليها بالشلل ،ومهما كنا مستعجلين فإنه لا مفر لنا من استعمال لغتنا منذ البداية والصبر على تأخرها الذي هو صورة من تأخرنا"⁽¹⁾.

وهكذا يمكن القول أن الجدل الذي دار بين مصطفى الأشرف وعبد الله شريط- والذي يختزل عموما النقاش العام والمستمر في الجزائر حول المسألة اللغوية- يتعلق أساسا في ارتباطه بالشروط الثقافية للتحوّل نحو الحداثة، وبالتالي للخروج من معضلة التخلف بعدما تمّ التخلص من الاستعمار: هل يكون عبر بوابة اللغة الفرنسية، لغة الحداثة، كما يراها الأشرف وأنصارها، أم عبر اللغة العربية، اللغة الوطنية، التي تمثل إحدى مكونات الهوية الوطنية، إلى جانب الإسلام كما يرى ذلك غيره من المثقفين "الرسميين" على غرار أحمد طالب الإبراهيمي وعبد المجيد مزيان ومولود قاسم أو "غير الرسميين" مثل عبد الله شريط؟ وبتعبير آخر هل ينبغي التضحية بالهوية في سبيل الحداثة والعصرنة، كما يرى الأشرف والمثقفون الفرانكفونيون على وجه العموم، أم عدم إمكان الفصل بينهما كما يرى شريط وآخرون من المثقفين المعريين. وهي إشكالية مطروحة في الحقيقة في العالم العربي كافة، وإن بصيغة أخرى فعلى خلاف ما هو الأمر في البلدان العربية الأخرى حيث لم تدخل المسألة اللغوية في جدل الحداثة والتراث، والأنا والآخر، فإن المسألة اللغوية في الجزائر كانت في صلب الجدل القائم بين المثقفين حول هذه القضية. كانت الفرنسية عموما في نظر المدافعين عنها وفي نظر مثقفيها ترمز إلى الحداثة، بينما العربية ترمز إلى الماضي و إلى الدين والجمود والتخلف. وكان أنصار العربية والتعريب ومثقفوها - الذين كان شريط؛ ومولود قاسم؛ وأبو القاسم سعد الله من أبرزهم ؛ والذين لم يققوا موقف العداء من اللغات الأجنبية وفي مقدمتها الفرنسية؛ التي كانوا هم أنفسهم يتقنونها- يرون بأنه لا يمكن إنجاز الحداثة بلغة أجنبية أو على حساب الهوية.

(1) - عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج2، ج1، مصدر سابق، ص50

والحقيقة أن الجدل حول المسألة اللغوية التي كانت أحد أهم محاور الجدل الجزائري في مرحلة ما بعد الاستعمار، والتي هي من مخلفات الحقبة الكولونيالية، لم يكن مرتبطا فقط بمتطلبات بناء دولة ما بعد الاستعمار وبمعضلة التخلف، وبأدوات التحول نحو الحداثة التي كان الجميع تقريبا متفقاً بشأنها، لكن ليس فيما يخص السبيل إليها؛ لاسيما من الجانب اللغوي، بل كان مرتبطا أيضا بمسألة الهوية، أي بالجواب عن سؤال: من نحن؟

لقد كان الفكر اللغوي الفرانكفوني دائم السخرية مما يعرف في أدبيات الخطاب الرسمي بـ"الثوابت الوطنية"، أعني العروبة والإسلام، وكانت فرانكفونية هذا التيار تدفع به على صعيد الهوية إلى التركيز على البعد المتوسطي وعلى البعد الأمازيغي؛ الذي كان بالفعل مسكوتا عنه كـمكوّن من مكونات الهوية الوطنية؛ منذ الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى قيام دولة ما بعد الاستعمار، وعلى الصعيد السياسي كانت المناداة بالعلمانية ناتجة عن الربط الوثيق في تصور الإيديولوجية الفرانكفونية بين العربية والإسلام (المقدس)، بتعبير الأشرف.

ويمكن القول عموما أن موقف المثقفين الفرانكفونيين من اللغة، أعني بذلك العربية، لم يكن يختلف كثيرا عن موقف الحداثيين العرب إزاء الدين الذي يرون فيه، صراحة أو ضمنا، عاملا من عوامل التخلف، وبأنه يمثل أحد العوامل الأساسية التي تربط المجتمعات العربية والإسلامية بالماضي. كانت الإيديولوجية الفرانكفونية ترى مثل ذلك في العربية، لغة الماضي، "لغة الآخرة"⁽¹⁾، كما يذكر الأشرف، يعني لغة الدين، في مقابل "لغة الدنيا" التي تمثلها اللغة الفرنسية، مما جعل هذه الإيديولوجية ترى في الفرنسية الحل لمعضلة التخلف في الجزائر، وكذا البوابة الأولى للحداثة.

(1) - مصطفى الأشرف، الجزائر: الجزائر: الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 429.

إذن مرحلة ما بعد الاستقلال، حسب الأشرف، تتطلب تجاوز قيم الهوية من عروبة وإسلام، أو سجن الهوية إن جاز القول، قصد الانفتاح على العالم، على قيم العصر و الحداثة، أي على القيم الكونية، لغة وثقافة وسلوكا. وبالتالي فإن انحصار فكر الأشرف على مشكلات الجزائر، على غرار بقية المثقفين الجزائريين عامة، أبعد من أن يعني ذلك عنده الانغلاق على الذات، كما يدعو أتباع من يصفهم الأشرف ب"الأصولية الدينية" المتمثلة من وجهة نظره في " الطرق الصوفية والفكر الخرافي والإيديولوجيات الظلامية".(1).

وإذا كان من المجدي التوضيح هنا بأن الإيديولوجية اللغوية الفرانكفونية، لم تكن تتم بالضرورة عن ضعف الروح الوطنية، كما كان يدعي بعض غلاة المعربين، فإنه وعلى خلاف ما يراه مصطفى الأشرف وكثيرون ممن يذهبون مذهبه، ليست اللغة مجرد أداة بل الصحيح- وذلك في ظروف معينة- أن الإنسان هو أداة اللغة التي ينطق بها، فهي التي تتكلم من خلاله، وتحدد عواطفه وميوله واتجاهاته، فالإنسان بقدر ما يمتلك لغة ؛ بقدر ما أن هذه اللغة تمتلكه. وعلى الأرجح أن هذا لا ينطبق، من وجهة نظر البعض على مصطفى الأشرف الذي كان متمكنا من اللغتين. ولنفس السبب، يتعذر القول بأن خطابه حول اللغة يندرج ضمن منظور الخطاب كسلطة بمفهوم ميشال فوكو، بل تعبيراً عن قناعة شخصية مرتبطة بتصوراته حول اللغة ، وحول الحداثة ودور الأولى في الوصول إلى الثانية، بحكم الظروف الخاصة بالجزائر. ولذلك اعتبر شريط أن رده على الأشرف "لم يكن رداً عليه بوصفه مسؤولاً بل بوصفه مفكراً، وإذا زالت صفته اليوم كمسؤول فما تزال صفته كمفكر جزائري قائمة"(2)

(1) - Mostapha Lacheraf, « Spécificités culturelles et industrialisation dans le monde arabe », Revue tunisienne de sciences sociales, 1975, N° 36-39.

(1)- عبد الله شريط، الأعمال الكاملة، مج2، ج1، مصدر سابق، 10

يبدو واضحا أن الخطاب الذي تبلور حول المسألة اللغوية في الجزائر كان أيضا جزءا من الصراع حول الهوية من جهة، وحول السلطة بمفهومها الواسع، يعني حول اللغة بوصفها أحد مصادر السلطة في المجتمع، من جهة أخرى، علما أنه حتى مسألة الهوية لم تكن ولن تكون سواء في الجزائر أو في غير الجزائر، رهانا غريبا عن الخطاب حول السلطة، كما نرى ذلك جليا اليوم بوضوح في العديد من البلدان العربية التي تشهد صراع الهويات، يصل أحيانا إلى درجة الحرب الشرسة.

يتجلى هنا مصطفى الأشرف كنموذج للمفكر الجزائري لمرحلة ما بعد الاستعمار، ليس من حيث أن مضمون خطابه حول الحداثة يعكس رؤية عامة مشتركة، إذ يمكن أن نجد مثلا بينه وبين مولود قاسم نايت بلقاسم أو بينه وبين عبد المجيد مزبان بعض الاختلاف بهذا الشأن. ولكن ذلك أساسا في الأهمية التي تحتلها المسألة اللغوية، وما يتفرع عنها من إشكاليات، شأنهم في ذلك شأن المثقفين الجزائريين عامة، حيث تكونت لذلك جبهة تتادي بإبقاء العربية لغة دين، لتبقى بعيدة عن العلم. كما نشأ تيار يعاديها وينادي بإبقاء اللغة الفرنسية على أساس أنها المكسب الذي لا يُتسامح فيه. وهكذا منحوا الازدهار للفرنسية بتجميد العربية، عكس ما يحدث في جميع الأمم حيث اللغة الوطنية هي كل شيء، وهي اللغة المقدسة من قبل الجميع، وهذا كله بسبب العجز والتقصير في تنمية اللغة العربية⁽¹⁾

هذه ظاهرة يمكن القول أننا لا نجد لها مثيلا في البلدان العربية الأخرى؛ حيث لم تُثر المسألة اللغوية كل هذا الجدل، إن لم نقل الصراع، الذي أثارته عندنا ولا ارتبطت بالنقاش حول الحداثة والتراث والأنا والآخر.

(1) - صالح بلعيد، لماذا نجح القرار السياسي في الفيتنام وفشل في الجزائر؟ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، الجزائر، سنة 2002م، ص 127.

4-1: الجدل بين الأشرف وعبد الله شريط:

لقد كانت إذا مسألة اللغة- بسبب ازدواجيتها في دولة ما بعد الاستقلال، سواء في الميدان الفكري والثقافي أو في ميادين الحياة العامة، وذلك نتيجة التجربة الكولونيالية، كما سبق وأن أشرنا- إحدى الموضوعات الأساسية التي اهتم بها مصطفى الأشرف والمتفقون الجزائريون عموما. غير أن اصطباغ الموضوع بطابع تنازعي جعل المنتج الفكري المتعلق بهذه المسألة- إذا ما استثنينا قلة قليلة، في مقدمتهم مصطفى الأشرف- يتسم غالبا بالصبغة العاطفية. فقد كانت المشكلة اللغوية في الجزائر ذات حساسية لا تقل حدة عن الحساسيات الدينية؛ التي تعرفها عادة المجتمعات المتعددة الديانات أو الطوائف كالمجتمعات العربية مثلا. لقد كانت المسألة اللغوية أحد أهم المصادر المنتجة للتوجهات الإيديولوجية والسياسية في الجزائر.

ولعل أهم ما كتب بهذا الشأن، هي تلك المقالات الثلاث التي نشرها مصطفى الأشرف في جريدة المجاهد أيام 9، 10 و 11 أوت 1977م، بصفته وزيرا للتربية والتعليم. ويمكن القول بأن رأي مصطفى الأشرف فيما يخص اللغة الفرنسية يلتقي مع مقولة كاتب ياسين المشهورة القائلة بأن "الفرنسية هي غنيمة حرب". يقول الأشرف بهذا الصدد: "يدعي البعض بأن استعمال اللغة الفرنسية كان مفروضا علينا فرضا. وهذا كلام لا يقول به إلا من كان ساذجا، ينظر نظرة سطحية من غير تحليل ولا تمحيص، لأن هذا معناه أن الاستعمار قام بعمل يستحق التنويه⁽¹⁾.

يعتقد مصطفى الأشرف أن الشعب الجزائري، لم يتبن اللغة والثقافة الفرنسييتين لأنهما فرضتا عليه، بل من أجل ملء الفراغ الناجم عن كون اللغة العربية قد أصبحت لغة مغلوبة، وكفّت تاريخيا عن أن تكون أداة إنتاج ثقافي. ذلك " أن الشعب العريق في

(1) - مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، مرجع سابق، ص 415

الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي. ولكي يشبع هذه الحاجة، فهو لا يرى مانعا من استعارة لغة أخرى بدلا من لغته التي أصبحت محرمة عليه كأداة للتعبير في المدارس، وكأداة للكتابة والتأليف، بل أحيانا كأداة للتخاطب" (1).

من هنا إذن ؛ كان "تبني" الشعب الجزائري للغة الفرنسية ، وثقافتها، تعويضا عن ركود لغته و ثقافته الخاصة " بسبب وجودها المستديم في وضعية المغلوب"(2)، من غير أن يكون " لخصائص (هذه) اللغة أي دخل في ذلك"(3)، يعني انها ليست مسؤولة عن حالة العجز التي صارت عليها. لهذا يرى مصطفى الأشرف أنه من " المستغرب بعد هذا أن نسمع، بعد حصول البلاد على الاستقلال مباشرة، من يدعي بأنه يمكن بين عشية وضحاها، وبدون أي جهد عقلاي في الإعداد والتكوين، يمكن خلق جيل كامل من الأعوان والمعلمين والأساتذة المتخصصين في مختلف علوم اللسان، وفي مختلف فروع الثقافة، علما بأن اللسان العربي، والثقافة القومية، ظلا مدة طويلة من الزمان، محرومين من حرية التعبير ومن مسايرة التقدم العلمي في أبسط صورته"(4). واتساقا مع هذه النظرة، المتوافقة، كما سبق القول مع نظرة كاتب ياسين إلى اللغة الفرنسية كغنيمة حرب، رأى الأشرف ضرورة إتباع الجزائر مرحليا الإزدواجية اللغوية في مجال التعليم، معتبرا أن المواد العلمية، لا سيّما الرياضيات، لا يمكن تدريسها باللغة العربية.

(1) - مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، المرجع السابق، 416

(2) - المرجع نفسه ، ، ص417

(3) - المرجع نفسه ، ، ص416

(4) - المرجع نفسه ، ، ص418

وكان أبرز من رد على هذا التوجه هو عبد الله شريط ، أستاذ الفلسفة آنذاك بجامعة الجزائر، وذلك في سلسلة مقالات نشرت بجريدة " الشعب"، ترجمت بعد ذلك إلى اللغة الفرنسية من طرف محمد العيد بورعدة في كتاب بعنوان ' Opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation '.

على أن شريط لم يختلف مع الأشرف فيما يخص توصيفه لأسباب ضعف اللغة العربية والثقافة العربية عموما في الجزائر وفي نقده لنظرة كل من المعربين والمفرنسين إلى المسألة اللغوية، ولا في أهمية الثقافة في بناء المجتمع. لقد اختلف عبد الله شريط مع مصطفى الأشرف في النتائج التي توصل إليها عندما دعا إلى الازدواجية اللغوية كمرحلة انتقالية في التعليم وحصر تدريس العلوم والرياضيات على اللغة الفرنسية. ذلك أن اللغة بالنسبة إلى عبد الله شريط ليست مجرد " شكل" يمكن فصله عن المضمون المتمثل في التعليم، الذي يشكل الأساس.

يؤكد عبد الله شريط بهذا الشأن أن "السيد الأشرف يتناول قضية التعليم والتعريب حسب منطق الشكل والمضمون، أي الصورة والجوهر إذا ما شئنا استعمال لغة أرسطو. فبالنسبة إليه، ليس التعريب غير شكل بينما التعليم هو المضمون، ويمكن إعطاء الأفضلية للمضمون على حساب الشكل، ولو مؤقتا، أي إلى أن تكون اللغة العربية "موضوع ثورة راديكالية". حينها يمكنها أن تلعب دورها في التعليم والثقافة"⁽¹⁾. وإعطاء الأولوية للمضمون على حساب الشكل يعني، عند الأشرف، تدريس العلوم والرياضيات باللغة الفرنسية وهذا ما يراه شريط خاطئا لأنه " لا أحد يفصل اليوم اللغة عن مضمونها الروحي، والحضاري والاجتماعي"⁽²⁾.

(1) - Abdelleh Cheriet, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger, 1983, p. 42.

(2) - Abdellah Cheriet, ibid, pp.39-40

يختلف شريط كذلك مع الأشرف في اعتبار اللغة ظاهرة محايدة، فاللغة ليست محايدة من وجهة نظره، والدليل على ذلك كون "التنافس هو على أشده اليوم بين اللغات العالمية من أجل السيطرة على العقول والعواطف والثروات" (1)، مما يعني أن اللغة ليست فقط أداة تحديث وحادثة، كما يرى الأشرف بالنسبة للغة الفرنسية، بل أداة هيمنة أيضا. وهو رأي يتقاطع مع رؤية فوكو للخطاب كسلطة.

من نتائج هذه المناظرة، يمكن استخلاص الفكرة التالية، وهي أن الحادثة في الجزائر، كان ينظر إليها من زاوية اللغة. فالأشرف حدّثي لأنه دافع عن الفرنسية، أما عبد الله شريط فهو تقليدي لأنه دافع عن اللغة العربية. وهذا المعيار الخاطئ انتشر وما يزال في أوساط النخب المثقفة، التي أنتجت واقعا مزيفا لا ينظر إلى الحادثة وفق عالم الأفكار بل استنادا إلى عالم اللغة. وعليه يجب إعادة قراءة الدكتور شريط من منظور جديد، بعد تصحيح مفهوم الحادثة، والقضاء على الفكرة السائدة التي تنظر إلى المفرنس كمتقف حدّثي، وتصف المثقف المعرب بالترّاثي. فالمعيار الثقافي هو المعيار الوحيد الذي يضع الدكتور عبد الله شريط في موضع يليق به كمفكر إنساني بعيد عن صراع اللغتين في الجزائر.

وظلت هذه المفارقة تلازم عبد الله شريط طيلة حياته. بل ولازمت المثقف المعرب الجزائري على الدوام. في حين كان المثقف المفرنس يصول ويجول في دواليب السلطة وكان ينظر إليه كمتقف حدّثي. وقد لعبت المسألة اللغوية دورها في تجسيد هذه النمطية التي سرعان ما تتكسر بمجرد قراءة أفكار شريط قراءة مستفيضة ومعتمّة بعيدة عن المناظرة التي دارت بينه وبين الأشرف فالرجل صاحب مشروع فكري متكامل، يأخذ من الأدب والفلسفة، ويوفق بين الحادثة والتراث.

(1) - Ibid, pp.42-43.

إن الجهل بهذا العالم الفكري الذي أسسه شريط، جعل المثقف المفرنس، بما يملك من قدرة على فرض تأثير لا يستهان به في الفضاء الثقافي الجزائري، يكون عنه صورة يشوبها الشك والريبة، فاللغة الفرنسية التي هي "غنيمة حرب"، تحولت مع مرور السنين إلى "أساس وجود"، تدور حولها معارك الحياة أو الموت.

لقد تعرّض عبد الله شريط للإقصاء من الدائرة الحداثية، رغم أنه استعان في رده على الأشرف بقيم شكلت أساس التنوير الغربي، مثل الشك الديكارتي والعقل الأرسطي للدعوة لهوية ثابتة لا تتغير، في مقابل هوية الأشرف الخاضعة للتغيير. كانت حادثة عبد الله شريط تنطلق مما هو قائم للتطلع إلى الثقافة الإنسانية، وتعتمد على تحقيق التناغم بين النخبة والفئات الشعبية. بينما كان الأشرف ينظر إلى المسألة من زاوية مغايرة، لكن كلاهما كان يلتقي عند مسألة ضرورة إخراج اللغة العربية من بوتقة الروح المحافظة التقليدية والنمطية، لكن هنا يكمن الاختلاف، فالأشرف يعتقد أن اللغة الفرنسية ضرورية لتلقين العربية مبادئ الحداثة، بينما يرى شريط أن العربية تملك وسائل تطوير نفسها بنفسها.

المطلب 2: بين عبد الله شريط وعبد الله العروي

1-1 من هو عبد الله العروي

ولد عبد الله العروي بمدينة أزمور، تابع تعليمه بالرباط ثم بجامعة السوربون وبمعهد الدراسات السياسية بباريس. حصل على شهادة العلوم السياسية سنة 1956م وعلى شهادة الدراسات العليا في التاريخ سنة 1958م، ثم على شهادة التبريز في الإسلاميات عام 1963م. وفي سنة 1976م قدم أطروحة بعنوان "الأصول الاجتماعية والثقافية للوطنية المغربية: 1830-1912م" وذلك لنيل دكتوراه الدولة من السوربون.

يعدّ عبد الله العروي قامة كبيرة في الفكر العربي خاصة، وفي الفكر الإنساني عامة إنتاجه الفكري يغطي حقولاً معرفية متشعبة من فلسفة سياسية، وتاريخ، واجتماع، وآداب وفنون. نصوصه تحضّ على التفكير والسؤال والخروج من ثقافة الانغلاق واخللة الفهم الذي تعود عليه الإنسان العربي سواء في تعامله مع ذاته أو تراثه أو واقعه، أو في سلوكه إزاء مظاهر الحداثة كافة. استطاع العروي باجتهاداته النظرية والفكرية فرض الاعتراف على وسط لا يُقرّر بقيم الاعتراف، وبجرأة عز نظيرها، ألف وكتب وحاجج الأطروحات المختلفة ودافع عن شروط الانتماء إلى الزمن المعاصر، مصرّاً على القول إنه لا مناص من إدماج التاريخ في الفكر والعمل، وفي استنبات قيم الحداثة في أنسجة الدولة والاقتصاد والمجتمع والعلاقات والسلوك. معتمداً في ذلك على أدوات تحليل معرفية نظرية متميزة، ومنهجية نقدية تاريخية مهمة، تلك هي الموجّهات الكبرى في تنظير وتفكير العروي التي عبّر عنها في الكثير من كتاباته من بينها: "العرب والفكر التاريخي"، "الإيديولوجية العربية المعاصرة"، "أزمة المثقفين العرب، تقليدية أم تاريخانية"...، وهي الكتابات التي دعا فيها إلى القطيعة المعرفية مع التراث من أجل تبني قيم الحداثة التي احتلت مكانة مهمة في الفكر العربي المعاصر، من خلال الرؤى والمفاهيم المتنوعة التي تعالج الإشكالية، قصد إرساء معالم فكر يمكن من الانخراط في التاريخ الكلي أو السباق الحضاري العام.

ولكي نخرج على مفهوم الحداثة عند العروي، لا بد أن نشير إلى أن هذا المفكر كان يولي عناية كبيرة للمفاهيم معتبرا إياها المدخل الأساسي لأي مشروع؛ فالحداثة ومفهومها في فكره تبوّأت مقام الأساس والمركز يقول العروي في هذا الصدد: "إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم وناقشها لا

لنتوصل إلى صفاء الذهن ودقة التعبير وحسب ،بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروط بتلك الدقة وذلك الصفاء"⁽¹⁾

1-2: سجل شريط مع عبد الله العروي

ينطلق عبد الله شريط في معرض ردوده ،وانتقاداته لعبد الله العروي من منطلق عام ينتقد فيه العلاقة بين الفكر والسياسة في التاريخ العربي قديمه وحديثه، إذ أن الغالب على هذا التاريخ هو انفصال الفكر عن السياسة "باستثناء فترات قليلة خاطفة اهتم فيها المثقفون بالسياسة والسياسيين ،أو أولت فيها السياسة شيئاً من العناية بالثقافة والمثقفين"⁽²⁾، وهذه الاستثناءات نادرة في التاريخ القديم والحديث للعالم العربي. &é غير أنه في زمننا المعاصر أصبحت الفلسفة السياسية كإيدولوجيا تجمع بين الفكر والسياسة حاضرة في كل المحافل في الكتب وقاعات الدرس والمسرح والصحف...حتى أصبح "كل ما يشغل الناس في حياتهم هو السياسة والسياسة هي كل ما يشغل حياة الناس"⁽³⁾

غير أن هذا لا يعني أبدا أننا قد خرجنا نهائياً من حال العجز الثقافي عن هضم السياسية والعجز السياسي عن هضم الثقافة ؛ فما تزال هناك فجوات ؛ إن المدارس السياسية في الوطن العربي لم تبلغ بعد من النضج ما يؤهلها لأن تكون نظريات؛ فأغلب المنظرين سواء كانوا ماركسيين أو ليبراليين أو إسلاميين ، قد انحطوا بقيمهم ومبادئهم كمفكرين ومثقفين ومصالحين إلى تمجيد السلطة السياسية بكل ما يصدر عنها من طغيان وخيانة ومفاسد.ومن أبرز هذا النوع من المثقفين في بلادنا العربية -حسب رأي شريط- المفكر المغربي عبد الله العروي.

(1)- عبد الله العروي، مفهوم الحرية المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط4، 2008م، ص 5

(2) - شريط عبد الله ،حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي، دار هومة ،الجزائر2008م، دط، ص،5

(3) - المصدر نفسه ،ص 6

من هنا يبدأ شريط في توجيه سهام نقده اللاذع للعروي في معرض رده على ما كتبه هذا الأخير من مقالات صحفية يبرر فيها الاحتلال المغربي للصحراء الغربية، وينتقد فيها الجزائر على سياستها تجاه هذه القضية. فقد نشر العروي مقاله الأول "في صحيفة لوموند الفرنسية في زاوية 'المنابر الحرة' يوم 30-10-1975 عن مشكلة الصحراء الغربية، وسياسة الجزائر إزاء هذه القضية منتهزا الفرصة ليناقد من جديد مشكلة الحدود بين الجزائر والمغرب والمشكلة الإيديولوجية القائمة بين البلدين" (1)

يتساءل عبد الله شريط متهكما عن طبيعة هذا المقال. فلا هو في علم الاجتماع ولا في الفلسفة ولا في الإيديولوجيا. وإذا اعتبرناه سياسة فهي لا تتجاوز حدود العمل الصحفي ولا ترقى إلى مستوى الفكر الفلسفي الباحث عن تحقيق المثل، والحامل لقناعة المبدأ على اعتبار إن العروي يوصف بأنه فيلسوف ماركسي؛ حتى أن القارئ يخالجه الشك إن كان المقال من تحرير العروي فعلا.

إن المقال من تحرير العروي رغم مخالفته لأفكاره، ورغم تضاربه وتهافته، وفقدانه لقوة الإقناع. بهذه الصفات يتوجه شريط إلى المقال. وقبل أن يتناوله بالتحليل وبما يستحق من الرد، يوضح شريط غايته بالتأكيد على "أن الرد عليه ليس محبة في الجدل لذاته، بل محاولة للعثور: على الحقيقة المعقدة في هذا الموضوع... والوصول إلى الموقف الصحيح فيه كما يجب أن يكون" (2)

يسجل شريط على مقال العروي ثلاثة مآخذ :

أولها أن المقال يفتقر إلى الأساس والمتانة المنطقية لما فيه من تناقضات "بحيث تستطيع أن تجد دعوى له من هنا تبطل دعوى أخرى عنده هناك. دون أن يتفطن لما

(1) - شريط عبد الله، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي، مصدر سابق، ص، 9

(2) - المصدر نفسه، ص، 10

كتب في الأول ولا في الآخر، وكأنه كان يكتب لأُميين في عقولهم لا يتوقع أن يحاسبه منهم على هذا العبث" (1)

والمأخذ الثاني غياب الدقة العلمية والثقة المطلقة بكل ما يظنه معلومات تاريخية أو اقتصادية أو سياسية" فلا يتحرج من الوقوع في المجازفات التي يتحرز أي كاتب أن يغامر بنفسه فيها دون تثبت مما يقول" (2)

أما المأخذ الثالث فهو الخلفية العدائية التي تحضر كهوس يمكن تسميته "بمرض العداء لكل ما هو جزائري" (3) ، وهي تعبر عن سوء النية ، والمغالطة المقصودة التي يضمنها سياسة وبراعة.

يزعم العروي في مقاله أن المغرب هو البلد الوحيد الذي له امتداد نحو الصحراء ، وأن المكونات السكنية فيه والفلكلور والهندسة المعمارية والطبخ أيضا ، تدل على ذلك . ويرد شريط بنوع من الاستهجان قائلا: "إنني أستطيع أن أدل الباحث المحترم على مناطق أخرى من العالم يستطيع أن يطالب بها للمغرب لأنها تشبه في شيء أو أكثر من هذه الأشياء ما هو موجود في المغرب ... فسجد في السودان أكواخا سكنية تشبه الأكواخ المنتشرة في جنوب المغرب فيجب أن يصبح السودان مغربيا . بل لماذا لا يطالب المغرب بسيلان مثلا أو الصين لأنه يستهلك مثلها الشاي بكثرة" (4)

ويتهم شريط العروي بتزوير التاريخ في مقاله حين يزعم أن المغرب كحكومة وكمعارضة ديمقراطية ، لم يطالب بإعادة مناطقه الضائعة إلى ما كانت عليه قبل الاستعمار ، وأن موقفه من قضية موريتانيا قد أوله الناس تأويلا خاطئا فالمغرب لم يكن

(1) - المصدر السابق ، ص12

(2) - شريط عبد الله ، حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي ، مصدر سابق، ص 12

(3) - المصدر نفسه، ص13

(4) - المصدر نفسه ، ص، ص14.15

يسعى لابتلاع هذه البلاد وإنما كان يرغب في تقارب تدريجي بين مجموعات تتجانس بشريا واقتصاديا وتاريخيا.

والواقع أن المغرب بلغ في عدائه لموريتانيا أنه لم يعترف باستقلالها ،ووصل إلى حد القطيعة مع تونس لأنها تسرعت في الاعتراف باستقلال موريتانيا .فهل "وقع كل هذا لأن الناس لم يفهموا نوايا المغرب الطيبة تجاه شقيقته موريتانيا في أواخر الخمسينات وطيلة الستينات"(1)

يأسف شريط على تلاعب العروى بتأويل الوقائع واختلاق الحجج الباهتة لها،وهو المفكر الاشتراكي الماركسي اليساري الديمقراطي المعارض .كيف له أن يسير وراء العرش المغربي في قضية سبته ومليلة ربما"لأنه عجز عن تحرير ترابه من الاحتلال الإسباني التفت إلى الصحراء الغربية لأنه استقصر حائطها"(2) ، فجند الشعب المغربي بمصاحف القرآن ، ودفعه إلى وجهة الجنوب حيث الشعب الصحراوي ، لا إلى الشمال حيث الاحتلال الإسباني.

يلوم عبد الله شريط المعارضة المغربية ، والعروى خصوصا على عدم الإيمان بالنضال لتحرير الشعب من طغيان الملك ، وبدلا من ذلك يتحالف مع القصر ضد الشعب ويتساءل إن كان العروى اطلع على ما كُتب من آراء كونفوشيوس،وسقراط ومونتيسكيو وروسو...فالذي يقرأ هذه الكتب يعرف أن "نظام الحكم الذي نؤيده أو نعارضه في بلادنا شيء والوطن الذي يجب أن نؤيده دائما شيء آخر ، وأنا أتحدث هنا عن الوطن الشعب لا الوطن الأرض ،لأن الوطن الشعب بعد الاستقلال يحل محل الوطن

(1) - شريط عبد الله ،حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروى ،ص16

(2) - المصدر نفسه ،ص21

الأرض الذي تكون له الأولوية عندما يكون محتلا من قوة أجنبية أو معرضا لغزو العدو" (1)

ينفي شريط بشدة أن تكون للجزائر مطامع في الصحراء الغربية أو مطامح لمنفذ على الأطلنطي، ويعتبر ذلك مجرد دعاية باطلة "وقد رد المرحوم بومدين على هذا المنطق فقال : لو كنا في حاجة إلى منفذ نحو الأطلنطي ،لكان في إمكاننا أن نتفاهم مسبقا مع المغرب على ذلك ،أو مع الصحراويين المقربين إلى المغرب ..أما ما قمنا به فهو شيء مختلف تماما" (2)

لقد واجه شريط كل المشككين في قضية الصحراء الغربية وأراد أن يدخل في حوار نقدي مع العروبي لكنه كان حوارا من طرف واحد ، فالعروبي لم يرد على انتقادات شريط التي كانت تتدرج ضمن سياسة الدولة الجزائرية كما يعتقد أبو القاسم سعد الله حيث يقول في معرض شهادته في شريط : (رغم نقد الأستاذ شريط للسلطة أحيانا فلسفيا فإنه لا يتواني عن دعمها سياسيا. فأثناء تجنيد السلطة لفئة المثقفين للوقوف معها في مسألة الصحراء الغربية وقف شريط مساندا ورادا على المخالفين أو المترددين ... فهو يلبس عباءة الوطني الغيور الذي عناه محمد العيد حين خاطب المترددين بين الاندماج والانفصال عن فرنسا بقوله: قف حيث شعبك مهما كان موقفه... ولم يكن قوميا ولا بعثيا ولكنه كان وطنيا ملتزما بوحدة الوطن وثوابته) (3)

(1) - المصدر السابق، ص 26

(2) - عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، مج 3، مصدر سابق، ص 97

(3) - <https://histroiphilo.yoo7.com/t236-topic> آخر زيارة للموقع 2018/06/09 م على الساعة 17 و 23 دقيقة

المبحث الثاني : مقاربات للخطاب الحدائي عند شريط

المطلب 1: بين عبد الله شريط ومالك بن نبي

1-1 : لمحة عن مالك بن نبي

ولد في 1 يناير 1905م ، بمدينة قسنطينة شرق الجزائر، وترعرع في أسرة إسلامية محافظة. فكان والده موظفا بالقضاء الإسلامي حيث حول بحكم وظيفته إلى ولاية تبسة حيث بدأ مالك بن نبي يتابع دراسته القرآنية. والابتدائية بالمدرسة الفرنسية، وتخرج سنة 1925م بعد سنوات الدراسة الأربع.

سافر بعدها مع أحد أصدقائه إلى فرنسا حيث كانت له تجربة فاشلة فعاد مجددا إلى مسقط رأسه. وبعد العودة تبدأ تجارب جديدة في الاهتداء إلى عمل، كان أهمها، عمله في محكمة آفلو حيث وصلها في مارس 1927م، احتك أثناء هذه الفترة بالفئات البسيطة من الشعب فبدأ عقله يتفتح على حالة بلاده. وقد استقال من منصبه القضائي فيما بعد سنة 1928م إثر نزاع مع كاتب فرنسي لدى المحكمة المدنية، عاد الكرة سنة 1930م بالسفر لفرنسا ولكن هذه كانت رحلة علمية. حاول أولا الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية، إلا أنه لم يكن يسمح في ذلك الوقت للجزائريين أمثاله بمزاولة مثل هذه الدراسات. فترك هذه الممارسات تأثيرا كبيرا في نفسه. فاضطرّ للتعديل في أهدافه وغاياته، فالتحق بمدرسة (اللاسلكي) للتخرج كمساعد مهندس، مما يجعل موضوعه تقنياً خالصاً، أي بطابعه العلمي الصرف، على العكس من المجال القضائي أو السياسي.

عاش فترة طويلة بفرنسا و تزوج بفرنسية اعتنقت الإسلام بعد ذلك و اتخذت لنفسها اسم

خديجة ، و كانت حياته في تنقل بين الجزائر و فرنسا ، ثم انتقل إلى القاهرة بعد إعلان الثورة المسلحة في الجزائر سنة 1954م، وبعد استقلال الجزائر عاد إلى أرض الوطن ، عين مالك سنة 1964م كمدير عام للتعليم العالي، فقام بمهمته ما استطاع إلى ذلك سبيلا ، مع

مواصلة رسالته التي اكتبها على نفسه سواء عن طريق المحاضرات أو التأليف. استقال من منصبه سنة 1967م، ليتفرغ كلية للعمل الفكري والتوجيهي. حتى توفي سنة 1973م⁽¹⁾

1-2: التغيير الحضاري عند مالك بن نبي

يرى أن الحضارة " هي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه، فالمدرسة والمعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صورته عبر سائر تراب القطر واحترام شخصية الفرد تمثل جميعها أشكالاً مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد الذي ينتمي إليه"⁽²⁾ ، وهذا المفهوم هو مفهوم يركز على العلاقة الواجب توفرها بين المجتمع والفرد في داخل هذا المجتمع وهذا هو عنصر التجديد من جهة، ومن جهة أخرى، يقدم الشمولية التي يجب توفرها لهذه العلاقة الواجب توفرها في مجتمع ما. أعني الشروط الأخلاقية المادية التي يقدمها المجتمع للفرد لغرض إنشاء هذه العلاقة. وإن أردنا تحليلاً أكثر للمعامل الأول: أي معامل العلاقة الواجب توفرها. قلنا أن المجال مفتوح بين المجتمع والفرد في هذا المجتمع من أجل إنشاء هذه العلاقة، فكما أن المجتمع مدين للفرد ببعض السلوكات. فكذلك الفرد مدين لمجتمعه هذا بسلوكيات، تجعل المجتمع يدافع عنه في حالة ما إذا شذت السلوكات هذه عن القاعدة الاجتماعية. ومنه فإن عملية تنشئة السلوكات عملية متبادلة بين الاثنين وكذا الحال مع الشروط المادية التي يستفيد منها الفرد في المجتمع ليعود بها هذا الفرد بالفائدة على المجتمع. وهو ما يتجسد من تلقى هذا الفرد من دعائم مادية في هذا المجتمع

(1) - الطاهر سعود ، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1، بيروت ، لبنان 2006م ص ص 101.102 بتصرف

(2) - مالك بن نبي ، آفاق جزائرية، مكتبة النهضة الجزائرية، 1964 م، ص ص 46- 47

والعكس صحيح أي: ما يمكن أن يتلقاه هذا المجتمع من إنتاج مادي من هذا الفرد حتى لا يشذ أيضا عن "القاعدة الاجتماعية" ويصبح عالة على غيره.

وحسب مالك بن نبي فإن هذا التلقي من الطرفين يبدأ منذ الولادة حتى الشيخوخة وهو بذلك يمثل الصورة المنظمة المتكاملة لمفهوم الحضارة. وهو مفهوم كما نلاحظ مستمد من نظرة واقعية كأننا بصدد "شيء" اسمه الحضارة ، ونرى بأمر أعيننا لما يحصل من عمليات تبادل بين الفرد والمجتمع الذي آوى هذا الفرد. والملاحظ هنا أيضا أن طرح الفكرة بالنحو الذي هي عليه به تجديد.

ويقدم مالك بن نبي مفهوما وظيفيا للحضارة فيقول: "إن عينات حضارة ما: هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها. فالمصباح الذي نستنير به، والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه والآدميون الذين قاموا بعملية إنجازه، تمثل جميعها منتجات اجتماعية لحضارة معينة" (1). ويستعين في تحليله لقوله هذا بعلم الاجتماع كي يصل إلي تفكيك العناصر الأولى التي كونت هذا المنتج، فيجده في عناصر ثلاث، هي: الإنسان والتراب والزمن.

فيقول: "ونحن لو حللنا وجهة نظر علم الاجتماع لهذه "العينات" لوجدنا أن محتواها أو مادتها تؤول إلى ثلاثة حدود وهي: التراب والزمن والإنسان" (2)

ونلاحظ أولا: أن التجديد، هو التحليل الذي يستمده مالك بن نبي من علم الاجتماع المعاصر و ثانيا : أن هذه العناصر لا يمكن أن تؤتي ثمارها إلا وفق شروط أي في حالة ما إذا تم التآلف بينها. أعني أن المنتج حينئذ تتحكم في ولادته "صبغة نفسية" وهي هنا الحالة التي تذكر دائما أي مجتمع بحالة إعلانه لميلاده. والتجديد هنا في الاستفادة

(1) - مالك بن نبي ، آفاق جزائرية ، المرجع السابق ، ص 69-70

(2) - المرجع نفسه ص ، 70

أيضا من علم النفس الاجتماعي. ومن هنا فإن العناصر السالفة الذكر، لا يمكن تصورها بمعزل عن بعضها البعض. وعليه فإن العنصر الأول، أي الإنسان هو الفاعل الحقيقي لأي إنتاج. وهو هنا يمثل الفكرة التي كشفت عن المولد. ولا يمكن بأي حال من الأحوال تصور أن هذه الفكرة جاءت من الفراغ. ومن هنا ؛ فإن الشرط الثاني يبدوا ضروريا لأي عملية ميلاد. وهو هنا عامل الزمن. ولكن أيضا فإن الذي لا مرأ فيه، هو أن الميلاد لهذا المنتج هو أصلا مستمد من المادة التي بواسطتها يتم إنتاج هذا المولد. وهو هنا ما يسميه بالتراب والمقصود به ليس الإنتاج المادي، بقدر ما يرمز لأي شكل من أشكال الإنتاج(1).

فالعنصر الأول الإنسان، أما العنصر الثاني فهو التراب، إذ من التراب كل شيء على الأرض وفي باطنها. ومعنى التراب هنا ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن. فقد تعمدت ألا أستخدم كلمة مادة لأسباب، فقلت التراب. لأن التراب يتصل به الإنسان بصورتين: صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية وهو يتصل به بصورة أخرى من ناحية علم التراب والمعلومات التي تتصل به كالكيمياء وغيرها فالتراب نعني به هذين الجانبين جانب التشريع وجانب السيطرة الفنية، والاستخدام الفني.

وأما العنصر الثالث فهو الزمن لأنه إذا صح ما أقول فلماذا لم يخترع الفكر الإنساني شيئا ما في تاريخ معين ،وليس قبله أو بعده ؟ إن الجواب على ذلك هو ضرورة توفر تجارب معينه في مضمار ما حتى يتم تحقيق انجاز ما فيه إذ يجب أن تتجمع عناصر ثلاثة حتى يتكون منها أي اختراع إنساني :الإنسان التراب الوقت. وهذا التحليل يوجب علي أن أقول منتج حضارة يساوي إنسان +تراب +وقت (2)

(1)- مالك بن نبي- حديث في البناء الجديد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ب ت، ص 100

(2) - المرجع نفسه، ص 100-101

وقصده بالتراب هو المادة ؛ وتجنب استخدام كلمة (مادة) لما لها من مدلول أخلاقي و فلسفي مخالف لمقصده المباشر .

ينطلق مالك بن نبي من هذه "المعادلة" نحو تحديد مشكلات الحضارة في ثلاث مشكلات أوليه : مشكلة الإنسان , مشكلة التراب , مشكلة الوقت . ولكنه مرة أخرى يتساءل ؛ ماذا لو توفرت العناصر الثلاثة لدى أمة ما , هل تنتج الحضارة تلقائياً ؟

بالطبع لا ، لذلك يضيف عاملاً آخر في عملية التفاعل ، سماه (مركب الحضارة) ألا وهو "الفكرة الدينية التي رافقت دائماً تركيب الحضارة خلال التاريخ".⁽¹⁾ ، وهنا نلاحظ تأثيره بفكرة "ابن خلدون" في قيام الأمم ، والتي حصرها في عاملين هاميين : الدين أو العصبية ، وهما عنده العامل الأساسي في قيام أي أمة أو وحدة سياسية.⁽²⁾

فهو ينتقد ماركس و مدرسته اللذان يذهبان أن العوامل المادية وحدها هي العامل المؤثر في قيام الحضارات في هذا السياق ، حيث ينتقد الحتمية التاريخية التي تبناها ماركس من خلال حقائق تاريخية كانهيار الإمبراطورية الرومانية وغيرها ، ثم يذكر آراء مؤرخين آخرين أهمهم "أرنولد توينبي" و اعتباره أن حضارة أمة ما ؛هي (ردُّ) تجاه "تحديّ" حضاري معين .

3-1 : مشكلة الثقافة:

رأى مالك بن نبي فرقاً بين الثقافة والعلم أو المعرفة، حيث الثقافة نظرية في السلوك أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة،⁽³⁾ وضرب للتدليل على ذلك مثلاً: أن سلوك فردين ينتميان لمجتمع واحد ومستوى علمي مختلف كطبيب وراعي انجليزيان، يتميز بتمائل

(1) - مالك بن نبي ، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق سورية، 1986م، ص 50 .

(2) - فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت، الطبعة الثانية، 1984م، ص87

(3)- مالك بن نبي ، شروط النهضة، مرجع سابق ص88.

معين في الرأي إزاء مشكلات الحياة مما يمثل (الثقافة الإنجليزية)، بينما يختلف سلوك طبيبين من مجتمعين مختلفين، ومن هنا خرج مالك بن نبي بتصوير لمفهوم الثقافة: "الثقافة إذن تُعرّف بصورة عملية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يلقاها الفرد منذ ولادته كرأس مال أولي في الوسط الذي ولد فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته".⁽¹⁾ أو هي: "جو من ألوان وأنغام، وعادات وتقاليد، وأشكال وأوزان، وحركات تطبع على حياة الإنسان اتجاهها وأسلوباً خاصاً يقوي تصوره ويلهم عبقريته ويغذي طاقاته الخلاقة، وإنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يربطه".⁽²⁾ أي بين الإنسان ومجتمعه، ومن هنا رأى أن "الثقافة ليست علماً خاصاً لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة... وهي الجسر الذي يعبره المجتمع إلى الرقي والتمدن... والحاجز الذي يحفظ بعض أفرادهم من السقوط من فوق الجسر إلى الهاوية".⁽³⁾

بناءً على هذه التعريفات حدد مالك بن نبي مشكلة الثقافة في العالم الإسلامي ورآها أنها مشكلة ذات شقين:

أ- فقدان المجتمع الإسلامي لشبكة الاتصالات الثقافية.

ب- ضعف الطبقة المثقفة.⁽⁴⁾

فالأولى تعني تفرغ معنى الثقافة من محتواه الحقيقي، فتصبح ثقافة لا سلوكية. ولا يرتبط بها جميع أفراد المجتمع، والثانية تعني قصور الطبقة المثقفة فتصبح طبقة متعاملة تدعي العلم ولا تتفاعل مع المجتمع، فهي طبقة ليست فعّالة.

(1)- المرجع السابق، ص 89.

(2)- مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سابق ص 24-25.

(3)- مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 92-93.

(4) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سابق، ص 69.

ومن هنا؛ يصبح التخلف قرين اللافعالية الفردية في المجتمع، ولا يمكن تخفيض هذه اللافعالية بواسطة المدرسة فقط،⁽¹⁾ فالمدرسة لا تحل وحدها مشكلة الثقافة، فقد يكون الفرد متفوقاً دراسياً قياساً بآخرين غرباء، لكنهم أكثر فعالية منه، وقد ضرب مالك بن نبي مثلاً الطالب الجزائري الذي يتفوق دراسياً على زميله الأوربي واليهودي معاً لكنهما يتميزان عنه بفعاليتهما، فالمتعلمين الجزائريين وقفوا حائرين أمام منع التدريس المدرسي الذي فُرض على يد حكومة ديغول، بينما يهود الجزائر جعلوا من بيوتهم مدارس، وهذه دلالة فعاليتهم.⁽²⁾

ورأى مالك بن نبي أن من مظاهر المشكلة الثقافية هو ما نراه ونلمسه في مجتمعاتنا من أثقال التقاليد والحرفية اللغوية والجدل والعادات المتخلفة المترakمة، والنزعة إلى الكم، والاهتمام بالشعر على حساب غيره،⁽³⁾ ، فالغرام بالكلمات يفقد الإنسان فاعليته وتصبح هناك فجوة بين الكلام والعمل، أدركها الاستعمار واستثمرها "فكرومر عميد الاحتلال البريطاني في مصر كان لا يرى في حرية الصحافة خطراً، إدراكاً منه أن العربي إذا كتب وهاجم أو خطب، شعر بأنه أدى واجبه، وبالتالي تروج في سوق الثقافة آلاف الكلمات غير المرتبطة بالواقع، فتتحول إلى عادة ثقافية تفرغ العمل الجاد وتجهض قوى التغيير"⁽⁴⁾.

(1) أنظر مالك بن نبي، آفاق جزائرية، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1964م، ص121.

(2) المرجع السابق، ص ص111-112.

(3) مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، ط1، دار الفكر المعاصر لبنان، ص51-52.

(4) علي القرشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1986م، ص175.

4-1 : مشكلة التقليد والاقْتباس

ترتكز أفكار مالك بن نبي على قاعدة رئيسية، وهي محور أفكاره وتصوراتهِ الأ وهي أهمية الأفكار في بناء الحضارة فهو يقول: "مشكلتنا هي مشكلة أفكار: فبعض الأفكار المميّنة أسلمت العالم الإسلامي إلى مرضه وتخلفه، ولقد كان فشل الوسائل التي استخدمت في الوصول إلى النهضة أنها: لم تتخذ الفكرة هادية فقد تخبطت في فوضى من التقليد، وحيث يكون التقليد تتسحب الفكرة".⁽¹⁾ والأفكار المميّنة جاءتنا بالتقليد الأعمى، فهي مستوردة، بينما الأفكار المميّنة جاءتنا من تركة ثقافية لم تُصَفَّ بعد.

لذلك فمن الطبيعي أن يكون ابن نبي عدواً للتقليد والاقْتباس كما كان عدواً للتكديس والشبيئية وقد رأى أن (المبدأ) هو أساس السير نحو الحضارة حيث يعمل تأثيره على الإنسان الذي يستثمر التراب والوقت "وفي هذه العبارة ينحصر رأس مال الأمة الاجتماعية الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ"،⁽²⁾ ، ويشخص مالك بن نبي مسألة تقليدنا للغرب على النحو التالي: "أن دوافع الحياة هي التي ورّطتنا في الأزمة التي نحاول منها الخروج، ورّطتنا منذ أكثر من نصف قرن حينما استيقظت الشعوب العربية والإسلامية على خطر الاستعمار".⁽³⁾

لقد كانت يقظتنا الفجائية دافعاً من دوافع الحياة وفي الوقت نفسه دافعاً من دوافع الخطأ فكان مثلنا كنائم استيقظ فجأة فوجد النار في غرفته، ودون أي تفكير ألقى بنفسه من نافذة الغرفة التي هي في الدور الرابع أو الخامس لينجو من النار، "فنحن قد ألقينا بأنفسنا من حيث لا ندري ولا نريد في هوة التقليد حتى ننجو من الاستعمار، إننا لم

(1) مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سابق، ص 10-11.

(2) مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 55.

(3)-مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سابق، ص 11

نفكر في الخلاص تفكيراً مقعداً، وإنما دفعتنا دوافع لا شعورية لتقليد حضارة الاستعمار حتى نعصم أنفسنا منه". (1)

ولتعويض النقص الذي شعرنا به إثر اصطدامنا بالثقافة الأوروبية انحاز المسلمون إلى أحد معسكرين: أحدهما يدعو لتمثيل وتقليد الفنون والعلوم والأشياء الغربية حتى اللباس، والآخر يحاول التغلب على مركب النقص بتناول حقنة اعتزاز يعلل بها النفس. (2) ولقد حثنا الاستعمار على التقليد لنبلغ ما بلغ، لكننا ؛كما نتطور فإنه مستمر في تطوره ، ولا يُنظرنا حتى نبلغه وهكذا فلن نصل وسنظل نقلده إلى ما لانهاية، (3) ، وسنفشل في تحقيق أي إنجاز حقيقي فضلاً عن بناء حضارة تبرزه، " إن أي مشروع نفكر فيه بأفكار البعض ونحاول انجازه بوسائل البعض الآخر معرض للفشل لا محالة" (4)

فإن دعت الضرورة فإننا قد نقتبس الحاجات ولكن لا يجوز أن نقتبس وسائلها، فعندما بنى رسول الله ﷺ مسجده في المدينة، اقتبس المسلمون الحاجة إلى وسيلة للنداء إلى الصلاة، اقتبسوها عن النصارى واليهود، لكنهم لم يقلدوا النصارى أو اليهود في تنفيذ هذا النداء وإنما جاؤوا بوسيلة جديدة هي الأذان. (5)

إن مشكلة التقليد والاقْتِباس تتخذ بعداً آخر عندما لا يعمل المجتمع الناهض على تمحيص هذا الاقتباس وتصفية الضار منه وفي هذا يقول مالك بن نبي: "يُخِيلُ إلينا أن أحداً لم يفكر حتى الآن في نقد ما قَبِسَهُ مجتمعنا في نصف قرن، ومع ذلك فإن تصفية

(1)، مالك بن نبي ، تأملات، دار الفكر ، ط1 ، ، دمشق سوريا 1979 م ، ص211.

(2) مالك بن نبي ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع ، ط1 ، 1969 م ص14.

(3) مالك بن نبي ، تأملات، مرجع سابق، ص211.

(4) مالك بن نبي، بين الرشاد والنتيه، (دمشق: دار الفكر، بإشراف ندوة مالك بن نبي، 1978)، ص152.

(5) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص71.

الأفكار الميَّنة (الموروثة)، وتنقية الأفكار المميَّنة (المستوردة) يعتبران الأساس الأول
لأية نهضة حقه". (1)

5-1 نقاط المقاربة بين مالك بن نبي وعبد الله شريط

عالج مالك بن نبي إشكالية ضمن ثلاث محاور : الديمقراطية ، الاشتراكية، والسلام
لأن هذه المقولات كانت تعبر عن الوعي الذي كان سائدا في العالم كله ، فكان لزاما على
الامة الجزائرية - كحلقة من حلقات المجتمعات الإنسانية المعاصرة- أن تواكب تحديات
العصر بأساليب ومفاهيم جديدة حتى يكون هناك نقلة للمجتمع الجزائري "من عالم
الأشخاص إلى عالم الأفكار". وهذه دعوة صريحة من " مالك بن نبي " إلى مراجعة
منظومتنا العقلية مراجعة موضوعية ، انطلاقا من إعادة الاعتبار لمسألة " المفهومية "
،وهذه الأخيرة - في نظره - تعتبر دافعا حضاريا لمجتمع مثل مجتمعنا الجزائري الذي فقد
جزء كبير من هويته وشخصيته التاريخية بسبب الاحتلال الفرنسي. فالمفهومية هي عبارة
عن نشاطات فردية منظمة لها أهداف وطموحات كبرى ، تتشكل في إطار عمل جماعي
لتعطي بالتالي " سياسة توجيه " في كل المجالات ، وبالأخص في المجال الثقافي، لأن
هذه الأخيرة في نظره هو عنوان لـ (الحرية والتحرر) الحقيقين ، وطريق إلى صناعة
الحضارة الإنسانية الخالصة. فالتمزقات والشروخات ؛ التي ظهرت في المجتمع الجزائري
- بعد الاستقلال - قد أرجعها (مالك بن نبي) إلى مشكلة في الأفكار وضبابية مدلولاتها
وسياقاتها المعرفية، فتعدد الخطابات آنذاك في الوعي الجزائري (إسلامي / اشتراكي)
،والتي ظهرت جليا في كثير من النصوص الأدبية المشهورة. هذه الجدلية التي صاغها
(مالك بن نبي) من بعدها الحضاري ، أخذت منحى جديد مع المفكر عبد الله شريط الذي
استقرأها وفق المشهد الثقافي المحلي الذي كان سائدا آنذاك . حيث رأى أن "معركة
المفاهيم" بالرغم من الخطورة - في بعدها الدلالي اللغوي - وما تفرزه من مشاكل على

(1) المرجع السابق، ص74.

الصعيد السياسي والاجتماعي والديني داخل الفكر الجزائري المعاصر ؛ إلا أنها في نظره منحة داخل محنة ، تدعوا إلى ضرورة التفكير بأسلوب جديد في مسألة المفهوم الفلسفي فهو يرحب بهذا (الجدل البناء) والذي يعدّ بدوره مشكلة واقعية تعبر عن مدى نضج الوعي الجزائري وتطوره. فكلمة (معركة) تدلّ على الحركية والتغير والتطور في سياقات متعددة يفتحها المجتمع بنفسه إلى فضاء جديد ، يرجعنا إلى فكر الحوار والتواصل و " التكامل الاجتماعي " في ثوب جديد يقبل كل التناقضات للآراء المختلفة .

وإجمالاً يمكن القول أن عبد الله شريط ومالك بن نبي يتقاطعان على أكثر من صعيد

- كلاهما آمن بأن كفاح القلم لا يقل شأنًا عن الكفاح المسلح ، لاسيما في ظل وضع اجتماعي تهيم عليه الروح الانهزامية .

- كلاهما ينطلق من إرادة التمكين للدين الإسلامي من خلال إعادة إحياء القيم الإسلامية، واعتمادها كقاعدة انطلاق للإقلاع الحضاري .

- كلاهما يرى بضرورة الجمع بين النظر والعمل في تحقيق التغيير الاجتماعي المنشود.

- كلاهما أدرك قيمة الإنسان باعتباره أساس أي تغيير .ولذلك دعوتهما واضحة إلى إتباع منهج تربوي قويم ،يسترشد بالقيم الإسلامية ،ويحقق التوازن بين الجانب الروحي والجانب المادي .

- كلاهما يقر بوجود شوائب في المفاهيم والتراث .لذلك كانت دعوتها قوية إلى ضرورة تخليص التراث من رواسب عصر الانحطاط ،والعمل على الاستفادة من التراث النافع ،واغتنامه بالإنتاج العلمي المعاصر .

- كلاهما يؤمن بأن النهضة تتبع من ذات الأمة ولا تستورد من الخارج،لذلك لا بد من إعادة ترميم الذات العربية الإسلامية بزرع الأفكار والمفاهيم الحية ،واستبعاد الأفكار المميتة.

المطلب 2 : بين عبد الله شريط وأنور عبد المالك

1-1 لمحة عن أنور عبد المالك

أنور عبد الملك أحد أبرز مثقفي مرحلة النهضة، أولئك الذين أسسوا وعيهم وثقافتهم على مرتكزين أساسيين التعليم الأكاديمي العالي والعميق، ثم الثقافة الفردية التي ذهبت في اتجاهات عديدة من الفلسفة إلى الاقتصاد والأدب، وكان وعيهم يمضي عميقا في اتجاه التحرر بمعاني متعدّدة، تشمل التحرر من الهيمنة الأجنبية لتصل إلى التحرر من عوامل الإحباط الداخلية بما في ذلك حلّ المعضلات الكبرى، وعلى رأسها قضايا الفلاحين والخروج من حالة التخلف. هؤلاء المثقفين وجدوا أنفسهم ووعيهم وفكرهم في حالة صدام مباشر مع كل تلك الإحباطات. وكان سعيهم يتجه نحو التنوير بمعناه الشامل، الذي يؤسس حقا لنهضة صناعية وتعليمية، ويسعى لتحديث الزراعة ورفع شأن المرأة ومنحها حقوقها السياسية والاجتماعية كاملة.

ولد أنور عبد الملك في القاهرة في 23 أكتوبر 1924م، ثم حصل على ليسانس الأدب في الفلسفة عام 1954م من جامعة عين شمس، ثم حصل على الدكتوراه في علم الاجتماع ودكتوراه الدولة في الآداب من جامعة السوربون بفرنسا.

بدأت مسيرته العلمية منذ عام 1941م حين صار مدرسا ثم أستاذا للأبحاث بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس 1960م ثم مديرا للبحوث عام 1970م. وهو كذلك أستاذ علم الاجتماع والسياسة بكلية العلاقات الدولية جامعة ريتسو مبان كيوتو باليابان ومستشار خاص للشئون الآسيوية بالمركز القومي لدراسات الشرق الأوسط بالقاهرة، ومدير أبحاث فخري بالمركز القومي للبحث العلمي بباريس، وله العديد من المقالات والأبحاث والمؤلفات بعضها باللغة العربية والبعض الآخر باللغة الفرنسية، وقد ترجمت إلى لغات أخرى.

جاء الإسهام الفكري لعبد الملك في إطار علم الاجتماع، فقام بمراجعة التعريفات الليبرالية، وكذلك الماركسية الغربية التي تتعلق بمفاهيم الدولة والأمة والقومية وغيرها، وكان إسهامه الفكري يحمل هم إبراز التباين بين الواقع الذي أنتج هذه الأفكار والمعطيات الجديدة التي فرضها كفاح الشعوب في مواجهة الغرب الاستعماري⁽¹⁾

1-2: مرتكزات الخطاب الحدائي عند أنور عبد الملك

يستند تشخيص أنور عبد الملك للوضع العربي من الناحية المرجعية إلى التفكير الماركسي، ومقولاته ومكوناته، باعتباره قنطرة للتحرر من التخلف والتأخر التاريخي وتحصيل النهضة العربية المأمولة. غير أن ماركسية عبد الملك أنور تتمتع بروح الخصوصية والأصالة والهوية القومية. فهي ماركسية مرنة تجمع بين الخصوصية والمجتمع القومي، وبين الهوية والمغايرة، بين منجزات الآخر وإبداع الذات العربية⁽²⁾.

ينتمي أنور عبد الملك إلى جيل الثورة المؤمن بالتغيير والنضال السياسي والإيديولوجي في مواجهة الهيمنة الاستعمارية والاحتلال. وقد لعب السياق الاجتماعي والثقافي والسياسي والإيديولوجي دورا كبيرا وقويا في بناء مشروعه وتصوره للمجتمع والنهضة والثورة. ف"منذ صيف العام 1952م، لم يعد العرب ومثقفوهم مجرد منفعلين بأبحاث العالم وثوراته، بل فاعلون فيها ضمن الحدود التي أتاحتها لهم القوة التي باتت في حوزتهم"⁽³⁾

(1) - <https://www.marefa.org> آخر زيارة للموقع في 2018/08/14م على الساعة 23 و20 دقيقة، بتصرف

(2) - محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1982م، ص97

(3) - بلقزيز عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية ط1، بيروت 1985م، ص ص 24.25

وبهذا فإن ظاهرة الثورة قد أضحت في الخمسينيات وبداية الستينيات مناخا عاما يبشر بمتغيرات وديناميات اجتماعية وفكرية هائلة⁽¹⁾، وهكذا أصبحت القيم السياسية والفكرية تعبير عن التغيير والتجديد، بعدما كانت الكتابة النهضوية تعاني من حالة التوفيق بين أفكار الغرب وفلسفاته، وبين مفاهيم التراث العربي الإسلامي المثقلة بالحمل الديني.

وقد كان أنور عبد الملك تجسيدا لذلك حيث ارتبطت النهضة بالثورة في فكره ارتباطا جدليا، فلا نهضة بلا ثورة ولا ثورة بلا نهضة. كما أنه لا نهضة من دون عقل ناهض ونهضوي. وبالتالي تحول الأمر من التفكير والتتظير للنهضة إلى خوض معركة من أجلها.

لا ريب أن هذا النوع من التفكير عند عبد الملك - وهو المثقف العضوي المنخرط في معارك الاجتماع والسياسة والتاريخ في الحاضر العربي أكثر منه متفلسفا نظريا - هو الذي جعله يقلب نظرة الإنسان وفكره وأحواله ابتغاء ترسيخ رؤية شاملة، وكلية في الوقت الذي يسعى فيه إلى تأمل الإنسان وطموحاته النهضوية؛ تأملا إيديولوجيا ينظر فيه إلى الأفكار والنماذج من حيث هي تعبيرات اجتماعية وثقافية.

لقد كانت نزعة أنور عبد الملك قومية ثقافية أكثر منها نزعة مذهبية مما جعله أكثر مرونة مع الوقائع والأحداث والأفكار يقول في هذا الصدد: "إن تحليل مدارات الإيديولوجية القومية المتكونة وموضوعاتها يفضي بنا إلى ملاحظة نقص، وهو عدم وجود صياغة نظرية متماسكة تتيح تحديد الإنسان المصري في مطلع انبعائه القومي

(1) - المرجع السابق ص 21

أي تحديد ما هو ،وما يريد أن يكون ،وما يقدر أم يكون ،وهذا الغياب لصورة الإنسان المصحوب تحقيقه يندرج في نقص أوسع ،أعني انعدام فلسفة للثقافة القومية"⁽¹⁾

ويرى أن التداخل بين القومية والوطنية لا يحمل أي إشكال أو لبس؛ ذلك أن الهدف "هو تعميق الوحدة الوطنية والقوة والفاعلية المصرية ،قوة وفاعلية شعب مصر، ودولة مصر الوطنية المستقلة ،في قلب مرحلة تغيير العالم والنضال من أجل تعميق الديمقراطية على أرض الوطن"⁽²⁾ فمفهوم القومية في كتابات أنور عبد الملك هو مفهوم متعلق بالوطنية والاشتراكية من دون تفكير متعصب أو إيديولوجية هشة.

إن الحديث عن بناء الفكر العربي يستند إلى مداخل نظرية وفلسفية ،فهناك بعض المثقفين العرب رأوا أن لا طريق للفكر العربي لتحقيق نهضته ومدنيته إلا من خلال إحداث القطيعة مع التراث كلية ،والانخراط في منطق التاريخ ومساره الحتمي المفروض على الإنسانية جمعاء ؛ ومنهم من تطلع إلى قراءة التراث ،باعتباره ممتدا في الحاضر ،بل منهم من اعتبر أن الماضي قدر محتوم لا يمكن التخلص منه ،لأنه بنية شعورية ووجدانية لا مفر من استثمارها في بناء حاضرنا ومستقبلنا.

غير أن أنور عبد الملك في هذا الإطار يجمع بين دور الماضي والتراث في بناء وتنمية الشخصية العربية ،وبين ضرورة استيعاب الحاضر السياسي العربي والغربي وانتقاده ، ورسم حدوده فالعالم العربي ،ومصر في قلبه ،يكون المركز الحي الأول لهذه الدائرة الحضارية ،الثقافية الإسلامية وهكذا يشير أنور عبد الملك إلى أن النهضة والتنمية تتحققان بالتمسك بالشخصية القومية والاجتماعية والثقافية وإتباع السبل التي تتلاءم وهذه الشخصية ،مثل حالات فيتنام والصين والبرازيل ،التي حققت النهضة والتنمية حينما تمسك قادتها وشعوبها باستقلاليتها وهويتها. وفيما يخص العالم العربي توجد

(1) - عبد الملك أنور ،الإيديولوجيا والانبعث القومي في مصر الحديثة ،باريس 1969م، ص 511

(2) - أنور عبد الملك ،الشارع المصري والفكر ،دار الأبحاث العلمية ،القاهرة ،ص 23

مرحلتان أساسيتان "الأولى هي مرحلة الاستقلال السوري أو الشكلي ،حيث تبدو الثورة الوطنية كافية لمواجهة استعمار محدود المدى والاختراق ،والمرحلة الثانية هي مرحلة الجمع بين الثورة الوطنية والثورة الاجتماعية والاشتراكية"⁽¹⁾ . تتقاطع هذه الفكرة مع جوهر ما يدعو إليه عبد الله شريط من ضرورة التكوين الإيديولوجي لإحداث التغيير الاجتماعي. والمحافظة على النفس الثوري لاستعادة كل مقومات الشخصية الوطنية ف"نضال الحركات الوطنية من أجل الاستقلال ،والتححر الوطني والثورات الاجتماعية إنما يطرح نفسه باعتباره نضالاً من أجل إنقاذ واستعادة الهوية الوطنية ،والسيادة، وسلطة القرار"⁽²⁾

1-3: أهم التقاطعات بين عبد الله شريط وأنور عبد الملك

- من الطرح السابق يظهر أن بين عبد الله شريط ، وأنور عبد الملك العديد من التقاطعات على مستوى الرؤية الحداثية وأبرزها:
- التقاؤهما في المنطلق الإيديولوجي فكلاهما يأخذ بالماركسية وفق رؤية قومية لا تتسلخ من بعدها الديني والتاريخ والاجتماعي.
 - كلاهما يتمتع بالروح الثورية .وكلاهما ينظر إلى تحقيق النهضة العربية من خلال فتح جبهات على مختلف المستويات الثقافية والسياسية والاقتصادية.
 - كلاهما يجمع بين الانتماء الوطني والانتماء القومي ولا يرى أي لبس فيه .
 - كلاهما يرى أن منطلق النهضة هو الإنسان العربي بما يميزه من مقومات .
 - كلاهما يرى أن الإنسان العربي يعاني من نقص إيديولوجي .وبالتالي يؤكدان على ضرورة تكوين الإنسان.

(1)- أنور عبد الملك ،الجدلية الاجتماعية ، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد ، دط ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2005م ،ص 26

(2) - المرجع نفسه ، ص350

خلاصة

شهدت الساحة الثقافية العربية عموما والجزائرية خصوصا الكثير من المساجلات الثقافية والتدافعات الفكرية التي اتخذت هوية المجتمع الجزائري ومستقبله الحضاري موضوعا لها، وساهمت فيها فعاليات فكرية ومذهبية وسياسية: رسمية ومجتمعية وأكاديمية، متخذة شكل رؤى وطروحات إيديولوجية، وسياسية تسعى إلى إثبات آرائها، لتكون منظومة متكاملة تقنع الجمهور الواسع أو تحمله على تبني أفكارها وتمثلها في سبيل تحديد معالم حياته الاجتماعية وأفق الحضاري.

وهكذا تعددت الأصوات والآراء وتتنوع، وغدت الساحة الثقافية خضمًا من الرؤى والتصورات، ومعتزكا للحجج المتباينة، تقابل فيها التقليدي والعصري، والقديم والجديد والأصيل والوافد؛ بما حتمه واقع وطبيعة فئات المجتمع والدولة وسعيها إلى انجاز التوازنات، أو التسويات أو الاختراقات الكفيلة بتحقيق تطلعات المجتمع والدولة في معتزكات التنمية أو التأصيل أو التحديث؛ بحسب تقديرات مختلف تلك الفئات لما تراه أكثر فعالية وأدعى إلى التقدم.

وفي صلب هذا التجاذب الفكري بين الإيديولوجيات المختلفة والمتدافعة تشكلت مقاربات فكرية بين أقطاب كل اتجاه أو إيديولوجية مما جعل بعضها ظهيرا لبعض. حيث يقف عبد الله شريط مع القضايا الوطنية والقومية والثورية في مواجهة الاتجاهات التغريبية وهو انحياز صادق بذل شريط في سبيله كل جهده ووقته.

خاتمة

جاء هذا البحث في إطار الاهتمام بالفكر الحدائي العربي الحديث والمعاصر، وما يتضمنه من إشكاليات مركزية؛ كانت محورا لمشاريع نهضوية متنوعة على مدار قرنين من الزمان؛ لكنها لم تؤت أكلها إلى الآن، فلم تتحقق الديمقراطية؛ التي نادى بها رفيق العظم ولا تجسدت الحرية والمساواة التي صدح بها الطهطاوي، ولا سادت العقلانية التي بشر خير الدين التونسي وطه حسين، ولا زال الاستبداد الذي حذر منه جمال الدين الأفغاني، ولا تحققت سلطة القانون والحياة الدستورية التي دعا إليها الكواكبي. إن العالم العربي مازال يعيش حياة أعراب ابن خلدون كما يصفها عبد الله شريط متذمرا ومعبرا عن مرارته لما صار عليه حال الأمة العربية الإسلامية.

لقد سعى هذا البحث جادا لأن يغوص بشكل خاص في أعماق الأفكار الحدائية من خلال تحليل نقدي للخطاب الحدائي الجزائري ممثلا في أحد أبرز أقطابه وهو عبد الله شريط. وإذا كان هذا البحث قد نشأ عن فكرة ضمنية مفادها أن خطاب الحدائة في الفكر الجزائري، وخاصة عند عبد الله شريط تناول فكرة إشكالية النهوض الحضاري بكيفيات متقاربة من تلك التي تدوالتها المشاريع النهضوية في العالم العربي؛ منذ بواكيرها الأولى في القرن التاسع عشر ومطالع القرن العشرين. فإنني توسلت بهذا الإطار التاريخي والمعرفي الذي رسم معالم الفكر النهضوي ومن ضمنه فكر عبد الله شريط. خاصة وأنه اعتمد العدة المعرفية ذاتها؛ التي اشتغل بها النهضويون في المشرق. لذلك جاءت نتائج هذا البحث كمقاربات ومقارنات تؤيد الفرضيات الأساسية التي ارتكز عليها البحث وتكشف عن أهمية فكر عبد الله شريط، ومكانته في الساحة الحدائية العربية. ويمكن إجمالا تلخيص نتائج البحث في النقاط التالية:

- أن عبد الله شريط هو صاحب مشروع فكري حديثي ، ورغم أن هذا المشروع لم يظهر في صورة نسق متكامل على غرار المشاريع الفكرية التي عرفتها الساحة الثقافية العربية إلا أنه جاء موزعا ومنتشرا على صفحات كتبه ؛ مما يتطلب البحث والتعمق لإيجاد الخيط الناظم لتفاصيل هذا المشروع وأجزائه .ولعل السبب في ذلك يرجع إلى تنوع الانشغالات ؛ التي كانت تتجاذب عبد الله شريط خاصة وأنه عايش فترة الاستعمار وما خلفته من مشكلات ثقافية، وسياسية ، واقتصادية واجتماعية .

- أن أفكار عبد الله شريط كانت متأثرة بشكل من الأشكال بأفكار النهضويين العرب والمسلمين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده...لكنها كانت أكثر تأثرا بالحركة النهضوية الجزائرية ؛ خاصة نهضة الأمير عبد القادر، وما قدمته جمعية العلماء المسلمين بقيادة ابن باديس كما تأثر بالواقع الجزائري؛واقع الاستعمار؛وواقع الثورة التحريرية؛ثم واقع ما بعد الاستقلال .

- أن عبد الله شريط كان مسكونا بهاجس الحداثة في كل القضايا التي عالجها :التربوية والأخلاقية ، والإيديولوجية وغيرها ؛حيث تسلح بالنظرة العقلانية وسعى لتكوين فلسفة نقدية تعمل على تغيير المشهد الاجتماعي انطلاقا من خصوصية ثقافية عربية إسلامية.

- يقوم مشروع عبد الله شريط على فكرة أن الحداثة متأصلة في تاريخ الإنسانية ، وليست حكرا على أمة دون أخرى ، بل إنها حق مشروع لكل أمة ، ومن ثم يمكن الاستفادة من روح الحداثة الغربية دون الانغماس في نموذجها التطبيقي أي: تبيئة المفاهيم الحداثية بما يتفق مع خصوصية العالم العربي الإسلامي .

- أن خطاب عبد الله شريط الحداثي يشير إلى جملة من السيرورات التراكمية التي يؤازر بعضها بعضا ؛ والتي تقوم على الإعلاء من شأن العقل والعلم ، وتفعيلهما في الحياة الاجتماعية من خلال تحديث الموارد وتحويلها إلى رؤوس أموال، وتنمية القوى الإنتاجية وتطوير روح العمل وأشكال العيش المدني ،والاهتمام بالتعليم والثقافة في إطار المقومات

الوطنية...وهكذا تتحقق سيرورة النظرة الحضارية والتطور الاجتماعي بالشكل الذي يتجاوز
الراهن ويفتح آفاقا للمستقبل.

- أن عبد الله شريط في خطابه الحدائي يتوجه بالنقد للمفاهيم الحدائية الغربية والإيديولوجيات
المهيمنة وكذلك الأمر بالنسبة للمفاهيم الموروثة. هادفا إلى تجاوز كل استغراب وكل
دوغمائية ذاتية مطلقة ؛ ليضع أساسا لمشروع حدائي بديل في قالب إنساني عربي إسلامي
فهو يأخذ في الاعتبار الخصوصية الحضارية للمجتمع الجزائري ؛ بوصفه مجتمع عربي
إسلامي كما يضع في الحسبان كل التحديات ؛ التي تعيق تطور المجتمعات العربية ؛ دون
أن ينكر إسهامات الحضارة الغربية ودورها في هذا المسار .

- أن مشروع عبد الله شريط يمثل لحظة ثورية في المسار التاريخي للفكر الجزائري خاصة
والفكر العربي عامة، وقد امتدت أفكاره إلى صياغة نسق فكري أهم سماته: الوطنية
والأصالة العقائدية النابعة من الهوية العربية الإسلامية .

- أن روح الثورة التي تضمنها هذا المشروع تهيئ في الأمة مناخا تعبويا شاملا لميادين
متعددة بدءا من استعمال فعال للثقافة والتعريب والتنمية مرورا ببناء المؤسسات السياسية
والاجتماعية والاقتصادية ، وصولا إلى بناء الإنسان ، وبناء الدولة المدنية لذا كانت إرادة
النهوض مرتبطة بإرادة الثورة ، ومقاومة كل محاولات التغريب والهيمنة الأجنبية.

- أن عبد الله شريط تشبّع بالفكر الثوري انطلاقا من فكر الأمير عبد القادر ، والإصلاحية
الباديسية ، وأدبيات الحركة الوطنية ، ومشاركته النضالية في الثورة الجزائرية ، ومحايبته لها
من خلال الفعل الصحافي ؛ الذي مارسه بجدارة، بالإضافة إلى توجهه الاشتراكي .لكل ذلك
نستشعر هذه الروح الثورية في أغلب مؤلفاته؛ إنها السّمة الأبرز في خطابه الفكري ؛ ولعل
أبسط تأكيد لهذا أن خطابه يستند باستمرار إلى لفظ 'معركة' بما يتضمنه من حمولة ثورية .

- أن خطاب عبد الله شريط يؤكد على أن الحصول على طريق واضح ، ونير في الحاضر والمستقبل لا يمر إلا من خلال فحص الماضي والموروث من دون الوصل معه بشكل قطعي ومن دون القطيعة معه بصورة تامة ، إننا نودّ الرقي بواقعنا كله في إطار من التواصل الفكري مع التراث التاريخي للإنسان العربي، هذا التواصل مع الماضي يعني بناء أسس صحيحة لجعله تراثا حيا معاصرا لما نعيشه اليوم من شروط وظروف .والقطع مع الماضي يعني أن ننظر إليه بعين النقد الموضوعية .فلا نغمس بذواتنا وعواطفنا فيه، مما يتيح لنا أن نتجاوز ثقافة عصر الانحطاط .

- أن عبد الله شريط كان متوازنا في آرائه ، فعندما تتحدد المواقف نجده يحاول أن يقف وسطا بين المعريين والفرنكفونيين ، ورغم تردده بين الإيديولوجيا والسياسة ؛ إلا أنه على الدوام كان وطنيا ملتزما بوحدة الوطن وثوابته.

- أننا اليوم بأشد الحاجة إلى نشر الأفكار التنويرية لعبد الله شريط في حياتنا الثقافية والاجتماعية لتكون حاجز صد أمام المحاولات الفرانكوفونية التغريبية ؛ التي تعمل على تذويب الشخصية الجزائرية وطمس معالمها العربية الإسلامية .وكذلك أمام بعض التيارات "الظلامية" التي بدأت تتسرب في النسيج الثقافي للأمة، وهي تدعوا بروح جامدة ،ومغلقة إلى الارتداد إلى الماضي السحيق دون تبصر أو ، وعي ، أو إعمال لأدنى قدر من العقلانية.

وفي الختام ينبغي أن ننبيه إلى أن المراحل المقبلة من حياتنا كعرب وكجزائريين تتطلب منا جميعا الكثير من العمل والتضحية ؛مسؤولية الحداثة والتحديث ليست مسؤولية النخب السياسية والثقافية وحدها ،بل هي أيضا مسؤولية الشعوب ،مسؤولية الرجل والمرأة دون تمييز ولا أفضلية ؛ مسؤولية مجتمع يحتاج إلى تغيير المفاهيم الاجتماعية ،وتطوير

القيم السلوكية والأخلاقية ، وإصلاح الممارسة السياسية ، وبعث الثورة في المجالات العلمية والثقافية والاقتصادية ، والإعلامية.

إن المستقبل يدعونا إليه ، ويدفعنا نحو آفاق تطوره التي لا حدود لتقدمها ، ولا سبيل أمامنا إذا أردنا النهوض سوى أن نستجيب إلى نداء المستقبل ، فالمستقبل هو الحياة الواعدة والنكوص عنها جريمة لا يمكن لعاقل أن يقترفها في زمن يتسارع فيه التطور في كل المجالات.

وأخيراً، ما يمكنني قوله -وأنا اختم هذا العمل المتواضع- أن البحث في عمق الفكر الجزائري عامة وفي فكر عبد الله شريط خصوصا يكاد يكون بكرا بسبب قلة الاهتمام الذي يتوجب أن يحظى به ، وأيضاً بسبب ندرة الدراسات التي أنجزت حول فكره .فلا مبالغة في القول أن أفكار شريط بقيت سجيناً كتبته التي كاد يغمرها النسيان .

وعليه فإن أوجب واجباتنا تجاه مفكرينا وأساتذتنا أن نبرز أفكارهم بالدراسة والتحليل والنقد .وهو عمل لا يمكن أن يغطيه جهد فردي ، بل ينبغي أن تتكفل به وحدات البحث في الجامعات ، ومراكز البحوث الجزائرية .وعليه فأنا لا أدعي -في مجموع ما عرضت له من أفكار- أنني أحطت بفكر عبد الله شريط ؛ فتلك غاية لا أزمعها ولا أستطيعها .

إن كل ما قدمته ؛ هو مجرد محاولة متواضعة للتأكيد على حضور هذا المفكر الجزائري المغيَّب ؛ محاولة قادي إليها الإيمان بفاعلية العقل الجزائري ، والإيمان بضرورة إخراج الفكر الجزائري الأصيل إلى ساحة البحث ، والنقد ، والحوار . حتى يمكن أن نتجاوز حالة الاختلال الثقافي في الجزائر ، وأن يشكل المثقفون المعربون "كتلة تاريخية" ، وبذلك يكون المثقف الجزائري مثقفا عضوا ، وليس مجرد مفهوم معلق في الفراغ.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم برواية حفص عن عاصم.

قائمة المصادر

عبد الله شريط

- 1- المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت .
- 2- الرماد، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط، دت، رقم النشر 177/69
- 3- معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981م
- 4- الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1975 م.
- 5- الأعمال الكاملة - المجلد الأول - الجزء الأول - منشورات السهل 2009م
- 6- الأعمال الكاملة، مج3، منشورات السهل 2009م.
- 7- أخلاقيات غربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ط1، 1975م
- 8- حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي، دار هومة، الجزائر، دط، 2008م
- 9- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية، ج2، منشورات وزارة المجاهدين
- 10- الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، ط1، قسنطينة، الجزائر. 1965 م.
- 11- محاضرات الفكر الإسلامي، مج5، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر 1972م
- 12- الأعمال الكاملة، مج2، ج1، منشورات السهل، الجزائر، 2009م
- 13- من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، دط.

14- حوار إيديولوجي مع الفيلسوف المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2008م، دط.

15- المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية- ديوان المطبوعات الجامعية الجزائرية 1981م

قائمة المراجع

- 1- إبراهيم عبد الله، المطابقة والاختلاف، بحث في نقد المركزية الثقافية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، 2004، بيروت
- 2- أبو مغلي سميح، في فقه اللغة وقضايا العربية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، عمان، الاردن، ط 1، 1987م.
- 3- أبو عرجة تيسير، دراسات في الصحافة والإعلام، ط 1، دار مجد لاوي للنشر والتوزيع عمان. 2000م.
- 4- ابن خلدون عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، تح: عبد الله محمد الدرويش، ج 1، ط 1، دار يعرب، دمشق 2004م.
- 5- ابن الأثير: النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق احمد الزاوي، محمود محمد الطناحي، بيروت، المكتبة العلمية، ج 1.
- 6- أحمد شرفي الرفاعي، الإمام الشيخ العربي التبسي' مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، ط 1، دار البعث، الجزائر، 1981م.
- 7- أحمد نسيم برقواوي، محاولة في قراءة عصر النهضة، دار الرواد للنشر والتوزيع، بيروت، ط 1، 1988م.
- 8- اجيرون شارل رويير : الجزائريون المسلمون وفرنسا (1871، 1919م)، تر: حاج مسعود بكلي، دار الرائد للكتاب، ج 1، دط الجزائر، 2007م.
- 9- اجيرون شارل رويير، تاريخ الجزائر المعاصر، تر: عيسى عصفور، منشورات عويدات ج 1، دط، 1982م.

- 10- إدغار موران. العقلانية الكلاسيكية ونقدها ضمن. ترجمة محمد سبيلا و(آخرين).
- 11- أركون محمد ، الإسلام والحداثة، التبيين، ع 3، الجمعية الثقافية الجاحظية، الجزائر ، دط ، 1990 م.
- 12- إبراهيمي احمد طالب ، من تصفية الاستعمار إلى الثورة الثقافية، تر، حنفي بن عيسى ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، 1972م.
- 13- الأشرف مصطفى : الجزائر الأمة والمجتمع ، تر ، حنفي بن عيسى ، دار القصة للنشر ، دط ، الجزائر ، 2017م.
- 14- البخاري حمادة ، فلسفة الثورة الجزائرية ،ابن النديم للنشر والتوزيع ،وهران ، ط1، الجزائر 2012م .
- 15- التريكي فتحي ، الهوية ورهاناتها، تر: نور الدين الساقى وزهير المديني، الدار المتوسطة للنشر، تونس - لبنان، 2010م.
- 16- العروي عبد الله ،مجمّل تاريخ المغرب ،المركز الثقافي العربي ،ج3، ط1،الدار البيضاء، دت
- 17- القرشي على حسن ،التغيير الاجتماعي، دار الزهراء للإعلام العربي ،القاهرة، ط1 ، 1989 م.
- 18- الرميحي محمد ،واقع الثقافة ومستقبلها ...، في الثقافة والمثقف في العالم العربي، الوثائق الرئيسية لإعلان ميكسيكو بشأن الثقافة، مكسيكو، 26 تموز 1982م، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1992 م.
- 19- النجيجي محمد لبيب ،مقدمة في فلسفة التربية ،دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ، ط3، 1981م .
- 20- أرسلان شكيب ، نهضة العرب العلمية في القرن الأخير ،محاضرات المجمع العلمي العربي، ج3 ، منشورات المجمع العلمي العربي ، دمشق 1954م.
- 21- الأشرف مصطفى ، الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983م.

- 22- التابعي كمال ،الاتجاهات المعاصرة في دراسة القيم والتنمية - دار المعارف - القاهرة 1985م.
- 23- التريكي فتحي ، والتريكي رشيدة :فلسفة الحداثة ، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان،1992م.
- 24- الحاج كمال يوسف ،فلسفة اللغة ،دار النهار للنشر ،بيروت،1978م.
- 25- الحلبي مصطفى البابي كتاب العلم ، ، تحقيق ابراهيم عطوة ،ط1 ، القاهرة 1962م
- 26- النحوي زعربان علي رضا :تقويم نظرية الحداثة، دار النحوي للنشر والتوزيع، الرياض، السعودية، ط1، 1992م .
- 27- العبدة محمد ،دروب النهضة أحاديث في الثقافة وشؤون الأمة،ط1،دارالإعلام،الأردن،2003م.
- 28- القريشي علي ، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1986م.
- 29- الإبراهيمي أحمد طالب ،آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،ط1،دار الغرب الإسلامي،بيروت،1997م.
- 30- الحافظ ياسين ، الهزيمة والايديولوجيا المهزومة ، دار الطليعة ،بيروت 1979م.
- 31- الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية،ط2،بيروت،1990م.
- 32- الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية ،ط5، بيروت1994م.
- 33- الجابري محمد عابد ، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي ،
- 34- الجابري محمد عابد ، نحن والتراث ، محمد عابد الجابري ، نحن والتراث ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط6 ، سنة1993م.

- 35- الجابري محمد عابد ، الخطاب العربي المعاصر: دراسة تحليلية نقدية بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،1995م.
- 36- الجابري محمد عابد،الخطاب العربي المعاصر،دار الطليعة للطباعة والنشر،ط1،1982م.
- 37- الجابري محمد عابد ، إشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،ط2،
- 38- الزبير سيف الإسلام ، تاريخ الصحافة في الجزائر،ج2،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر1982م.
- 39- الزبيري محمد العربي ،الكفاح المسلح في عهد الأمير عبد القادر، ط2 ،دار الحكمة،الجزائر،
- 40- السعران محمود ،رأي ومنهج ، دار المعارف ،الإسكندرية ،ط2، 1963
- 41- الشابي نور الدين ، نيتشه ونقد الحداثة، دار المعرفة تونس 2005م.
- 42- الشيخ محمد ، نقد الحداثة في فكر نيتشه، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط1،بيروت، 2008.
- 43- الشيخ صالح، يحي: شعر الثورة عند مفدي زكريا، دراسة فنية تحليلية، ط1، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر 1987م.
- 44- الصالح الصديق محمد ، الجزائر بلد التحدي والصمود،موفم للنشر،الجزائر 2009م.
- 45- الطالبي، عمار :عبد الحميد ابن باديس: حياته وآثاره، الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطباعة والتوزيع والنشر، ط1، 1968م.
- 46- الطاهر سعود ، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي،دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع ،ط1،بيروت ،لبنان، 2006م
- 47- العروي عبد الله ، مفهوم الإيديولوجيا، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م.
- 48- العروي عبد الله ، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، بيروت- الدار البيضاء، ط4، 2008م.

- 49- العسلي بسام ،المقاومة الجزائرية للاستعمار الفرنسي 1830-1838 م ، سلسلة جهاز
شعب الجزائر دار النفائس ، ط3 ، 1986م .
- 50- المختار مطيع ،عزلة مصر ومسؤولية الدول العربية" مجلة الوحدة عدد مزدوج 35/36 ،
المجلس القومي للثقافة العربية. 1987م.
- 51- الميلبي محمد ،ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، ط2
1983م.
- 52- المسيري عبد الوهاب وفتححي التريكي،الحداثة وما بعد الحداثة،دار الفكر،سوريا، ط1
، 2003م.
- 53- المسيري عبد الوهاب ، دراسات معرفية في الحداثة الغربية (القاهرة: دار الشروق ط 1 ،
2006.
- 54- الناصر محمد حامد ، العصرانيون بين مزاعم التجديد وميادين التغريب،مكتبة
الكوثر،الرياض، ط 2، 2001م.
- 55- النحوي عدنان ، تقويم نظرية الحداثة ، دار النحوي ، الرياض 1992م.
- 56- الورتلاني الفضيل الجزائر الثائرة، دار الهدى عين مليلة،الجزائر ، ط 4 ، 2009م.
- 57- أمين عثمان :ديكارت ، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة، مصر، دط، 1969م.
- 58- أنور عبد الملك ،الإيديولوجيا والانبعث القومي في مصر الحديثة ، دط ، باريس
1969م.
- 59- أنور عبد الملك ،الشارع المصري والفكر ،دار الأبحاث العلمية، دط ،القاهرة ، 1947م
- 60- أنور عبد الملك ،الجدلية الاجتماعية ، تر: سامية الجندي وعبد العظيم حماد ، دط ،
المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة 2005م
- 61- أنور لوقا، ربع قرن مع رفاة الطهطاوي، سلسلة اقرأ، دار المعارف . مصر، دط،
1985م.

- 62- أوقيدي محمد ، أحميدة النيفر، لماذا أخفقت النهضة العربية، ، دار الفكر، دمشق، ط1 ، 2002م.
- 63- بارة عبد الغني، إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي العربي المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية) الهيئة المصرية العامة للكتاب 2005م.
- 64- باومان زيغمونت ، الحداثة السائلة، تر: حجاج أبو جبر ،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2016 م.
- 65- بدران إبراهيم وآخرون - الفلسفة في الوطن العربي المعاصر - بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الأول، جامعة الأردن مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت . - لبنان ط1 ، 1985
- 66- بدوي أحمد زكي: معجم مصطلحات العلوم الاجتماعية- مكتبة لبنان، ط 2- 1997م.
- 67- بغورة الزواوي، الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس، دار القصبه للنشر، الجزائر، د.ط، 2003 م.
- 68- برادبري مالكم برادبري وماكفارلن جيمس، الحداثة، تر: مؤيد حسن فوزي، دار المأمون، بغداد، ط1، 1987م.
- 69- برينو لاتور ، بحث في الانتروبولوجيا التناظرية ، تر: إياس حسن وعدنان محمد ، صادر عن دار المدى للثقافة والنشر ، سوريا دمشق 2000م
- 70- بن بلة أحمد ، مذكرات أحمد بن بلة، ترجمة العقيد الأخضر، ط 3 ، دار الآداب، بيروت، لبنان، 1981م.
- 71- بن نبي مالك ، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق سورية، 1986م.
- 72- بن نبي مالك ، آفاق جزائرية، مكتبة النهضة الجزائرية، 1964،
- 73- بن بني مالك ، بين الرشاد والتهيه، (دمشق: دار الفكر، بإشراف ندوة مالك بن بني، 1978م.

- 74- بن نبي مالك ، حديث في البناء الجديد، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، ب
ت
- 75- بن نبي مالك ، آفاق جزائرية، ترجمة الطيب الشريف، (الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية،
1964م
- 76- بن نبي مالك ، مشكلة الثقافة، تر، عبد الصبور شاهين ندار الفكر، دمشق، سوريا ط4
، 1984م.
- 77- بن نبي مالك ، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، دار الإرشاد للطباعة
والنشر والتوزيع ، ط1 ، بيروت 1969 م
- 78- بن نبي مالك ، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين ، ط1 ، دار الفكر
المعاصر لبنان ، ص71 . 1986 م.
- 79- بن نبي ، تأملات، دار الفكر ، ط1 ، ، دمشق سوريا 1979 م
- 80- بلقزيز عبد الإله، من النهضة إلى الحداثة ، ج2، مركز دراسات الوحدة العربية ط1 ، بيروت
1985
- 81- بهنسي عفيف، من الحداثة إلى ما بعد الحداثة في الفن، دار الكتاب العربي ، دمشق
1997م.
- 82- بوزيرة عبد السلام ، طه عبد الرحمان ونقد الحداثة الغربية، جداول للنشر والتوزيع ، بيروت
لبنان ط1 ، 2011م.
- 83- بوشحيط محمد ، الكتابة لحظة وعي ، مقالات نقدية ، المؤسسة الوطنية للكتاب
، 1984م.
- 84- بيرمان مارشال حداثة التخلف 'تجربة الحداثة' ترجمة فاضل جتكر، مؤسسة عيبال
للدراسات والنشر ، ط1، 1993م.
- 85- بوالطمين جودي الأخضر ، لمحات من ثورة الجزائر، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب
الجزائر، الجزائر ، 1987م.

- 86- بو الصفصاف عبد الكريم ،جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، ط1، دار البعث، الجزائر 1981م.
- 87- بو الصفصاف، عبد الكريم :جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار البعث، الجزائر، ط1.
- 88- بومدين بوزيد وآخرون ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، سلسلة كتب المستقبل العربي ،مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1999م.
- 89- تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط 4، 1984 م.
- 90- تورين الآن ، نقد الحداثة تر: صياح الجهيم منشورات وزارة الثقافة، ط1 ، دمشق 1998 م
- 91- ثيو نور الدين ،إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط1، 2015م.
- 92- دبوز محمد علي ،نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، المطبعة التعاونية، الجزائر، ط1965، ج1.
- 93- دبوز محمد علي ،نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ج2، المطبعة العربية، الجزائر، 1971.
- 94- دراج فيصل ،الحداثة المتفحرة ،طه حسين وادونيس، مواطن، المؤسسة الفلسطينية لدراسة الديمقراطية ،رام الله، 2005م
- 95- حنفي حسن وآخرون حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 2005م.
- 96- حنفي حسن ، في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ط 4، 1990م.
- 97- حنفي حسن ، التراث والتجديد ،مكتبة الأنجلو ، القاهرة ط3، 1987م.

- 98- حنفي حسن وآخرون، الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، أعمال الندوة الفلسفية الثانية عشرة التي نظمتها الجمعية الفلسفية بجامعة القاهرة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط2، 2006 م.
- 99- حسين مؤنس، تاريخ موجز للفكر العربي، دار الرشاد، القاهرة، ط1، 1996 م.
- 100- حسين سعد، بين الأصالة والتغريب، المؤسسة الجامعية للنشر والتوزيع، ط1، 1993 م.
- 101- حسين جمعة وآخرون، ثقافة المقاومة (إعادة بناء الذات العربية) ن مركز دراسات الوحدة العربية بيروت لبنان، ط1، 2007 م.
- 102- حنفي حسن في الثقافة السياسية، منشورات دار علاء الدين، دمشق 1998 م.
- 103- حوراني ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة. آريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ط2 1977،
- 104- جاك الول، خدعة التكنولوجيا ترجمة د.فاطمة نصر، القاهرة. مكتبة الأسرة-سلسلة الأعمال العلمية، الهيئة المصرية العامة للكتاب ط1. 2004 م.
- 105- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر. بيروت، الطبعة الثانية، 1984 م.
- 106- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ط3، دار الشروق، 1988 م.
- 107- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1981 م.
- 108- جورج لارين: الإيديولوجيا والهوية الثقافية الحداثنة وحضور العالم الثالث، ترجمة د/فريال حسن خليفة. مدبولي ط1 2002 م.
- 109- جوينو جان ماري: نهاية الديمقراطية، تر: ليلي غانم، دار الازمنة الحديثة، ط1، لبنان 1998 م
- 110- خالد زيادة،، اكتشاف التقدم الأوروبي، دار الطليعة. بيروت، ط1، 1981 م.
- 111- ريمون طحان، اللغة العربية وتحديات العصر، دار الكتاب اللبناني، بيروت 1984 م.

- 112- زغيدى محمد لحسن ،مؤتمر الصومام وتطور الثورة الجزائرية 1956-1962 ،دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع،الجزائر،2005 م.
- 113- زكى نجيب محمود ،هذا العصر وثقافته ، دار الشروق ، القاهرة،ط2 ، 1982،
- 114- زكى نجيب محمود ، في فلسفة النقد، ، دار الشروق ، القاهرة ، ط1، 1979م
- 115- زكى نجيب محمود، شروق من الغرب ، ، دار الشروق ، القاهرة ،ط2، 1984
- 116- زيادة معن ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، ، سلسلة عالم المعرفة، الكويت،1978م.
- 117- زكريا فؤاد ، آفاق فلسفية ط1 ، دار التنوير للطباعة والنشر ،بيروت 1988 م
- 118- سبيلا محمد الحداد وما بعد الحداد، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء ، المغرب، ط1، 2000 م.
- 119- سبيلا محمد ، مدارات الحداد،بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر 2009م.
- 120- سبيلا محمد _ دفاعا عن العقل و الحداد _ سلسلة منشورات الزمن ،ع39، .الدار البيضاء،المغرب، 2003م.
- 121- سعد الله أبو القاسم ،الحركة الوطنية الجزائرية 1900م-1930 ، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع ط3 ، 1983 ، الجزائر،ج2.
- 122- سعد الله أبو القاسم ، أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر ،دط،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع1978،ج3.
- 123- سعد الله أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي ج3، دار الغرب الإسلامي ، ط1،لبنان،1998م.
- 124- سعد الله ابو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي ،ج10، 1954-1962 ،دار البصائر للنشر والتوزيع ،الجزائر ،ط خ ، 2007
- 125- سلامة موسى، ما هي النهضة ، سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة،ط12، سنة 2000م.

- 126- سلوادي حسن عبد الرحمن :عبد الحميد ابن باديس، مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب1988 م.
- 127- سليم بركات، :مفهوم الحرية في الفكر العربي الحديث، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق ط1.
- 128- شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، تر، أبو القاسم سعد الله،الدار التونسية للنشر، دط، 1974 م.
- 129- شرف الدين خليل ،ابن خلدون ،في سبيل موسوعة فلسفية ،دط،منشورات دار المكتبة الهلال ، بيروت،دت
- 130- شهبي عبد العزيز، الزوايا والصوفية والعزابة والاحتلال الفرنسي في الجزائر ، دار الغرب لنشر والتوزيع ، دط، الجزائر 2007م.
- 131- صالح بلعيد، لماذا نجح القرار السياسي في الفيتنام وفشل في ...؟ دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، الجزائر، سنة 2002م.
- 132- عبد الله حسن صادق حسن ،السلوك الإداري ومرتكزات التنمية في الإسلام،دار الهدى،عين مليلة ،ط1992، 2 م.
- 133- عبد الرحمن إسماعيل وحري عريقات : مفاهيم أساسية في علم الاقتصاد- عمان - ط 1 - 1999م.
- 134- عبد الرحمان سلامة بن الدوايمة:التعريب في الجزائر من خلال الوثائق الرسمية،مكتبة الشعب، 1981م.
- 135- عبد العزيز بن عبد الله ،التعريب ومستقبل الأمة العربية،المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم،معهد البحوث والدراسات العربية،دط،1975م.
- 136- جابر عصفور ملاحظات حول الحداثة

- 137- عواطف عبد الرحمان ، الصحافة العربية في الجزائر، 1954-1962) المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985 م.
- 138- غزال خالد ،المجتمعات العربية المأزومة وإعاقات الحداثة المركبة،بيروت،دار الطليعة،ط1 ،2009م.
- 139- يزلي عمار : الثقافة في مواجهة الاحتلال ، منشورات السهل، ط1 ،الجزائر، 2009
- 140- غليون برهان ،جورج طرايبشي ،الديمقراطية والأغراب في البلدان العربية،المواقف والمخاوف المتبادلة، مركز دراسات الوحدة العربية،بيروت،2001م.
- 141- غليون برهان ،اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ط4 ،2006 م.
- 142- غليون برهان ،اغتيال العقل ، محنة الثقافة العربية بين السلفية والتبعية ،المركز الثقافي العربي ،بيروت ط4 ،2006 م.
- 143- غليون برهان ،المحنة العربية، الدولة ضد الأمة، مركز دراسات الوحدة العربية ط3،بيروت،2003 م.
- 144- غليون برهان اغتيال العقل،المؤسسة الوطنية للدراسة والنشر،بيروت،ط6 ،1962م.
- 145- فنك أوينغ ،فلسفة نيتشه،تر:الياس بديوي، منشورات وزارة الثقافة والارشاد القومي ، ط1، دمشق1974م
- 146- قرم جورج ،التنمية البشرية المستدامة والاقتصاد الكلي، سلسلة دراسات التنمية البشرية،العدد 06 ، بيروت، لبنان،1997م.
- 147- قلادة،وليم سليمان " التغيير المؤسساتي الوطن العربي على النسق الغربي " ضمن أعمال ندوة، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي، منشورات، مركز دراسات الوحدة العربية، ، ط1، بيروت 1985م.
- 148- عبد اللطيف كمال مفاهيم ملتبسة في الفكر العربي المعاصر، ، بيروت: دار الطليعة، ط الأولى، عام 1992م.

- 149- عبد التواب رمضان ،دراسات وتعليقات في اللغة ،مكتبة الحاجي ،القاهرة 1994م.*-
- 150- كاترين كوليو-تيلين ،ماكس فيبر والتاريخ،تر،جورج كتورة، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشر،ط1 بيروت، 1994م.
- 151- كمال عبد الله،مدخل إلى علوم التربية ،دار التوزيع والنشر الإسلامية ،بيروت ،ط1 ،2002م.
- 152- كرم يوسف تاريخ الفلسفة الحديثة ،ط5 ، دار المعارف ،القاهرة ،1986 م.
- 153- ليفين. ز ، .الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث (في لبنان وسوريا ومصر)، ترجمة. بشير السباعي، دار ابن خلدون . بيروت، لبنان ط1 .
- 154- ماركس كارل وفردريك إنجلز، الإيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب ،دمشق: دار دمشق،1976م.
- 155- ماركس كارل -فريدريك إنجلز، الإيديولوجية الألمانية، ترجمة د.فؤاد أيوب، دار دمشق للنشر، دمشق.
- 156- مالكوم برادبري، جيمس ماكفارلن، الحداثة ،ج1 ،ط1 ،تر: مؤيد حسن فوزي، دار المحبة للنشر والطباعة والتوزيع دمشق 2009 م
- 157- مانهايم كارل ، الإيدلوجيا واليوتوبيا، ترجمة دز محمد رجا الديريني، الكويت: شركة المكتبات الكويتية، 1980م.
- 158- مجموعة من الأساتذة،الأستاذ عبد الله شريط ،خصال ،منهاج وأفكار .سلسلة منشورات الجيب،،إصدارات المجلس الأعلى للغة العربية،د ط،الجزائر 2008م.
- 159- مجموعة من المؤلفين ، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية،ط1 بيروت2004 م.
- 160- مريوش احمد ، محاضرات في تاريخ الجزائر ما بين(1900-1954 ط1،مؤسسة كنوز الحكمة ، الجزائر 2013 م.

- 161-** مروة حسين ،النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، ج1، دار الفارابي،بيروت، دط، 1978 م.
- 162-** مرتاض عبد الملك: دليل مصطلحات ثورة التحرير الجزائرية 1954-1962 منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية و ثورة نوفمبر 1954 ، المطبعة الحديثة للفنون المطبعية الجزائر.
- 163-** مقلاتي عبد الله ، أبحاث ودراسات في تاريخ الثورة التحريرية الجزائرية ، الكتاب التاسع ، وزارة الثقافة،الجزائر ، 2009 م .
- 164-** مصايف محمد ،فصول في النقد الأدبي الجزائري الحديث ،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ،الجزائر 1981،
- 165-** محفوظ محمد :الإسلام والغرب وحوار المستقبل ، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، ، ط1، 1998 .
- 166-** مراد علي ،الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر،تر،محمد يحياتن،دار الحكمة،،الجزائر2007م.
- 167-** ناصر محمد ،الشعر الجزائري الحديث ،اتجاهاته وخصائصه الفنية (1925-1975)،دار الغرب الإسلامي،بيروت ، ط2، 2006 م .
- 168-** نصار ناصيف ،الفكر الواقعي عند ابن خلدون،دار الطليعة للطباعة والنشر ،بيروت،ط1، 1981م.
- 169-** نصار ناصيف - الإيديولوجيا عل المحك :فصول جديدة في تحليل الإيديولوجيا ونقدها
- 170-** هابرماس يورغن،القول الفلسفي للحدثة، ترجمة فاطمة الجيوشي،منشورات وزارة الثقافة،ط1دمشق 1995م.
- 171-** هابرماس يورغن ، الحدثة مشروع ناقص تر: د.بسام بركة.بيروت مجلة الفكر العربي المعاصر عدد39 حزيران1986

172- هابرماس يورغن ،الفلسفة الألمانية والتصوف اليهودي،تر،نظير جاهل ،المركز الثقافي العربي،بيروت،ط1، 1995

173- وليامز رايموند، طرائق الحداثة ضد المتوائمين الجدد، ترجمة فاروق عبد القادر، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، سلسلة عالم المعرفة عدد246، يونيو 1999م.

المجلات والجرائد

- 1- مجلة المجال،العدد11، منشورات جامعة عمر المختار، البيضاء2006م.
- 2- مجلة عالم الكتب، مج7، ع3، دار ثقيف للنشر والتوزيع،الرياض،1992م .
- 3- مجلة فصول ،مجلد 4 ، العدد الثالث ابريل، مايو،يونيو 1984م،الهيئة المصرية للكتاب.
- 4- مجلة المستقبل العربي بيروت عدد4 شهر نوفمبر 1978 م .
- 5- مجلة المستقبل العربي،ع374، افريل2009م.
- 6- مجلة الفيصل ، ع 225 ، أغسطس 1995 م.الرياض
- 7- مجلة، الوحدة، الرباط، عدد ،57، جوان/ جويلية ،1989م.
- 8- مجلة المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث، الجزائر ، العدد 8- ماي 2003م.
- 9- مجلة المصادر ، المركز الوطني للدراسات والبحث، الجزائر العدد09 ، 2004م.
- 10- مجلة المصادر،المركز الوطني للدراسات والبحث، الجزائر ،ع11، 2005م.
- 11- مجلة الكلمة ، منتدى الكلمة للدراسات والأبحاث ،بيروت ، ع7، ربيع 1995 .
- 12- مجلة الثقافة الجزائرية ، ع 88 (جويلية-أوت1985م) .
- 13- مجلة العلوم الإنسانية،ع14، ديسمبر 2000 م.أم البواقي الجزائر
- 14- مجلة العلوم الإنسانية،عدد 5، 2016 م. أم البواقي الجزائر
- 15- مجلة آفاق الثقافة والتراث ،ع75، 2011م.مركز جمعة الماجد للدراسات والنشر ، الامارات العربية المتحدة

- 16- مجلة دراسات فلسفية ،عدد 8 ، 2013م ،جامعة الجزائر 2 ، الجزائر.
- 17- مجلة الواحات للبحوث العدد ، 18 ، 2013م.غرداية ،الجزائر.
- 18- مجلة الرؤيا ،اتحاد الكتاب الجزائريين ،ع1983،3م ،الجزائر.
- 19- مجلة العلوم الإنسانية،جامعة محمد خيضر بسكرة ،ع11، 2007 م .
- 20- مجلة الشروق الثقافي ،ع6 ، 1993م. الجزائر.
- 21- جريدة السفير 16-06-2006م.

المعاجم والقواميس

- 1- ابن منظور (جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور الإفريقي المصري): لسان العرب ، دار صادر، ط1، بيروت 2000م ج4 .
- 2- ابن منظور- لسان العرب- المجلد 15- دار بيروت للطباعة والنشر- لبنان.د.ط.
- 3- ابن فارس (احمد بن فارس بن زكريا)، معجم مقاييس اللغة ، تحقيق عبد السلام بن هارون ن القاهرة ، مصطفى البابي الحلبي وأولاده،ط2، ج2 ، 1980 م.
- 4- أبو منصور محمد بن أحمد الازهري، تهذيب اللغة، تح: عبد السلام العرباوي، ج4 القاهرة: دس، الدار المصرية للتأليف والترجمة. مادة حدث.
- 5- الدامغاني الحسين بن محمد الوجوه والبصائر لألفاظ كتاب الله العزيز، تحقيق حسن أبو العزم، القاهرة، نشر المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، وزارة الأوقاف المصرية ط1 ،ج1، 2003م.
- 6- الفيروزابادي(مجد الدين محمد بن يعقوب)، بيروت ، دار الجيل(د ط)(د ت)ج1
- 7- فخر الدين الطبرجي ،(الشيخ) مجمع البحرين ،بيروت ،دار الهلال 1985م ج2.

- 8- عطية احمد ، القاموس السياسي ، دار النهضة العربية، ط4، 1980م.
- 9- أندري لالاند ، موسوعة لالاند الفلسفية ، ترجمة خليل احمد خليل، منشورات عويدات ، بيروت باريس ط2، 2001م.
- 10- يوسف كرم (وآخرون): المعجم الفلسفي بالقاهرة: مطبعة كوستا توماس وشركاه سنة1966م.
- 11- جيل فيريول، معجم مصطلحات علم الاجتماع، ترجمة أنسام محمد الأسعد، (بيروت: درا مكتبة الهلال، 2011م).

الأطروحات والرسائل

- 1- رول ماير: البحث عن الحداثة(الفكر السياسي العلماني الليبرالي واليساري المصري في مصر45-58م) أطروحة دكتوراه، جامعة امستردام، هولندا، ترجمة شريف يونس القاهرة، بيروت للنشر والمعلومات ط1 2000م
- 2- بوثيريد عائشة ، دور مجلة الثقافة في نشر المعرفة التاريخية بالجزائر) ، أطروحة شهادة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر ، قسم التاريخ والآثار ، جامعة منتوري ، قسنطينة ، 2009م / 2010 م .
- 3- حمادي النوي ، الحداثة والتنوير في فكر عبد الله شريط، أطروحة رسالة ماجستير في الفلسفة إشراف الدكتور:عمر بوساحة ،جامعة الجزائر2009/2010م

الملتقيات والمؤتمرات العلمية

- 1- أعمال المؤتمر العلمي الأول وسائل الإعلام والمجتمع، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية وقسم العلوم الإنسانية، جامعة محمد خيضر، بسكرة، نوفمبر، 2010م.
- 2- الملتقى الوطني الأول حول الإعلام والإعلام المضاد ، دار القصبه ، الجزائر ، 2009م

3- الملتقى الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، سلسلة المشاريع الوطنية للبحث 'منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954م)، د د ن، الجزائر، 2007م.

المواقع الاللكترونية

- 1- <http://histoirephilo.yoo7.com/t236-topic> آخر زيارة للموقع 2018/05/17 م على الساعة 10 و20 دقيقة .
- 2- <https://histoirephilo.yoo7.com/t236-topic> آخر زيارة للموقع 2018/06/09 م على الساعة 23 و17 دقيقة .
- 3- <https://www.marefa.org> آخر زيارة للموقع في 2018/08/14 م على الساعة 23 و20 دقيقة

المراجع بالأجنبية

- 1- Abdelleh Cheriet, opinion sur la politique de l'enseignement et de l'arabisation, SNED, Alger, 1983
- 2- 2Abrams, M.H, A Glossary Of Literary Terms, Holt Rinehart, Seventh Edition 1999. p 167-168
- 3- Antonio Gramsci, Selections from the Prison Notebooks, edited and translated by Hoare and Smith, (New York: International Publishers, 1971
- 4- the oxford English dictionary.1933vol:vi

فهرس الآيات

الصفحة	رقم الآية	اسم السورة	نص الآية
12	11	الطور	- { فليأتوا بحديث مثله }
13	12	الأنبياء	- { ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث إلا استمعوه وهم يلعبون }
13	19	سبأ	- { فجعلناهم أحاديث }
55	130	آل عمران	- { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ }
139	11	الرعد	- { إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم }

ترجمة الأعلام

ابن خلدون(1332-1406هـ)

ولي الدين أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن الحسن بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خالد (خلدون) الحضرمي مؤسس علم الاجتماع، ومؤرخ، وواضع فلسفة التاريخ ترك تراثا مازال تأثيره إلى اليوم أشهره "المقدمة".

ابن سينا(980-1037 هـ)

أبو علي الحسين بن عبد الله بن الحسن بن علي بن سينا، عالم مسلم اشتهر بالطب والفلسفة واشتغل بهما. عرف باسم الشيخ الرئيس وسماه الغربيون بأمير الأطباء و أبو الطب الحديث .وقد أَلَّف حوالي 200 كتاب في مواضيع مختلفة، العديد منها يركّز على الفلسفة والطب.وأشهرها"القانون" في الطب"،"الشفاء"، "الإشارات والتنبيهات" دعا إلى نزعة صوفية عقلية لتجاوز الفجوة بين العقل والنقل.

أحمد لطفي السيد(1870م،1963م)

مفكر مصري ، وصف بأنه رائد من رواد حركة النهضة و التنوير في مصر ساهم في تقديم نموذجاً من الصحافة الحديثة في مصر ولعب دوراً سياسياً فعالاً في أخرج فترات التاريخ الحديث لمصر. وعمل في المحاماة. وشارك في تأليف حزب "الأمة" سنة 1908 فكان أمينه، وحرر صحيفته اليومية "الجريدة" إلى سنة 1914 وكان من أعضاء "الوفد المصري" وتحول إلى "الأحرار الدستوريين" وعين مديراً لدار الكتب المصرية فمديراً للجامعة عدة مرات، ثم وزيراً للمعارف، والداخلية والخارجية سنة 1946م فعضواً بمجلس الشيوخ سنة 1949م.

أحمد فارس الشدياق (18871804م-م)

صحفي لبناني كان يصدر صحيفة الجواب في اسطنبول .هاجم أحمد عرابي ووصفة بالعاصي من ألمع الرحالة العرب الذين سافروا إلى أوروبا خلال القرن التاسع عشر. كان الكاتب والصحفي واللغوي والمترجم الذي أصدر أول صحيفة عربية مستقلة تحول أكثر من مرة بين المسيحية والإسلام .يعتبر من أهم المجددين في اللغة العربية.

برهان غليون

مفكر وباحث سوري، ولد في حمص عام 1945، وتلقى تعليمه في حمص ودمشق وتخرج في باريس حاملاً الدكتوراة، ومن مؤلفاته :التطور اللامتكافئ، والمسألة الطائفية ومشكلة الأقليات، وبيان من أجل الديمقراطية، اغتيال العقل...

بطرس البستاني (1819م -1883م)

أديب وموسوعي ومربي ومؤرخ لبناني أدخل المدارس الوطنية وألف أول موسوعة عربية سماها دائرة المعارف .وكان المعلم بطرس البستاني ،أول من أسس مدرسة وطنية راقية، وأول من أنشأ مجلة هادفة وأول من ألف قاموساً عربياً عصرياً مطولاً، وأول من ابتداء بمشروع دائرة معارف باللغة العربية فكان بحق واحداً من أكبر زعماء النهضة العربية الحديثة. صنف كتباً متعددة في الحساب والنحو والصرف واللغة والأدب .

تويني (1889م - 1975)

أرنولد تويني مؤرخ انجليزي يعتبر من أكبر المؤرخين في العالم في القرن العشرين و على مر العصور بوجه عام. من أشهر أعماله كتابه الضخم " دراسة للتاريخ - A Study of History إشتغل بروفييسور في الدراسات اليونانية و البيزنطيه في جامعة لندن، و باحث في دائرة المخابرات السياسييه في وزارة الخارجيه البريطانيه.

حسن حنفي ولد سنة 1935 هو مفكر مصري، يقيم في القاهرة، يعمل أستاذاً جامعياً. واحد من منظري تيار اليسار الإسلامي، وتيار علم الاستغراب، وأحد المفكرين العرب المعاصرين من أصحاب المشروعات الفكرية العربية.

مارس التدريس في عدد من الجامعات العربية ورأس قسم الفلسفة في جامعة القاهرة. له عدد من المؤلفات في فكر الحضارة العربية الإسلامية. حاز على درجة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة السوربون وذلك برسالتين للدكتوراه، قام بتزجتهما إلى العربية ونشرهما في عام 2006 م تحت عنوان: "تأويل الظاهريات" و"ظاهريات التأويل"

جمال الدين الافغاني(1838-1897 –)

محمد جمال الدين ابن السيد صفدر الحسيني الهمداني الأسد أبادي الشهير(بالسيد جمال الدين الأفغاني) رائد من رواد حركة الإصلاح في العصر الحديث وباعث الروح النهضة وأول من صاغ المشروع الإصلاحي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر بجهته: جبهة مواجهة الاستعمار في الخارج، وجبهة مواجهة الاستبداد في الداخل.

خير الدين التونسي (1820.1890)

كان مملوكاً لأحمد باشا باي الذي قربه وحرص على تربيته وتعليمه. ولحده ذهنه أقبل على تحصيل الفنون العسكرية والسياسية والتاريخ. عين مشرفاً على مكتب العلوم الحربية. اتضحت خصاله الحربية جلية وفاز بالمراتب العسكرية عن جدارة فولاه أحمد باي أميراً للواء الخيالة سنة 1849 م في سنة 1857 عين وزير للبحر فقام بالعديد من الإصلاحات من أهمها تحسين ميناء حلق الوادي وتنظيم إدارة الوزارة وإصلاح لباس الجيش البحري وضبط اتفاقيات وقوانين مع الأجانب لحفظ الأراضي التونسية. كما قام بعدة إصلاحات، وقاوم الحكم الاستبدادي، وعمل على إقامة العدل وساهم في وضع قوانين مجلس الشورى الذي أصبح رئيساً له سنة 1861. وأمام ازدياد فساد الوضع السياسي في البلاد نتيجة سوء تصرف المسؤولين وسرقاتهم قدم خير الدين استقالته

من جميع وظائفه سنة 1862، واستغرقت فترة انقطاعه سبع سنوات، من سنة 1862 إلى سنة 1869. انعزل فيها في بستانه يتأمل ويكتب.. وقد ترك لنا حصيلة تأملاته وأفكاره الإصلاحية في كتابه الشهير: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك

ديكارت(1591-1650)

رينيه ديكارت فيلسوف وعالم رياضيات فرنسي ، يعتبر أبا للفلسفة الحديثة ،قام بإعادة بناء الفلسفة على الشك المنهجي وركز على المعرفة أكثر من الوجود "أنا أفكر إذن أنا موجود"من أشهر كتبه : المقال في المنهج

رفاعة الطهطاوي(1801م-1873م)

مفكر مصري يعتبر رائد النهضة الفكرية الحديثة، كان إماما لأول بعثة دراسية تذهب إلى فرنسا تعلم الفرنسية والفلسفة والجغرافيا والمنطق، قدم العديد من الترجمات لسير عظماء أوروبا من مؤلفاته: المرشد الأمين للبنات والبنين .

زكي نجيب محمود(1905م-1993م)

مفكر مستنير، من أبرز رموز الفكر والفلسفة في مصر والعالم العربي في العصر الحديث. اضطلع بدور ريادي في تنوير العقل العربي وتجسير الفجوة مع العصر الحديث. له إنتاج فكري، وأدبي نال تقدير الهيئات العلمية، ونال عليه العديد من الجوائز والأوسمة، من مؤلفاته:قشور ولباب ، قيم من التراث ، من زاوية فلسفية ، موقف من الميتافيزيقا....

سلامة موسى(1887م-1958م)

مفكر مصري قبطي من أشهر دعاة القومية الفرعونية كان معروفا بشخصيته القلقة في الأوساط الفكرية، ووجد كل الديانات في شبابه، ودعا إلى دين جديد يجمع بين اليهودية والمسيحية

والإسلام والهندوسية، اصدر مجلة المستقبل، واستطاع أن ينشر العديد من الكتب فهو من أكثر رواد النهضة إنتاجاً.

شبلي شميل (1850م- 1917م)

مفكر مسيحي لبناني من طلائع النهضة العربية.، هو أحد رجال الفكر الحر والثورة على الجمود وزعيم فكرة التطور في العالم العربي ، كما أنه من أبرز دعاة التفكير العلمي ، والمتعصبين لحرية الفكر. أصدر مجلة (الشفاء) سنة 1886م، وكان أول من أدخل نظريات داروين إلى العالم العربي من خلال كتاباته في المقتطف، ثم مؤلفه (فلسفة النشوء والارتقاء)

شكيب أرسلان (1869.1946)

كاتب وأديب ومفكر عربي لبناني اشتهر بلقب أمير البيان بسبب كونه أديباً وشاعراً بالإضافة إلى كونه سياسياً. كان يجيد اللغة العربية والتركية والفرنسية والألمانية. التقى بالعديد من المفكرين والأدباء خلال سفراته العديدة مثل جمال الدين الأفغاني وأحمد شوقي. بعد عودته إلى لبنان، من أشهر كتبه الحلل السندسية^[2]، "لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟"

صاديق جلال العظم

مفكر سوري ولد سنة 1934م تعتبر كتبه وآرائه مثيرةً للجدل والسجال والجدل. يدعو إلى التمسك بالعلوم والمعارف المادية في عالم عربي يشهد انحساراً لدور العقل، ورجوعاً ليس فقط إلى التدين بل إلى التمدن والتقوقع داخل الطائفة أو المذهب أو الحزب أو التيار. من أعماله: نقد الفكر الديني 1969م، ذهنية التحريم 1992م، الاستشراق والاستشراق معكوساً 1981م.

طه حسين(1889م-1973م)

أديب وناقد مصري كبير، لُقّب بعميد الأدب العربي. غيّر الرواية العربية، وأبدع السيرة الذاتية مع كتابه " الأيام "الذي نشر عام 1929. يعتبر من أبرز الشخصيات في الحركة العربية الأدبية الحديثة. عين عميدا لجامعتي الاسكندرية والقاهرة، ثم وزيرا للتربية، من اشهر كتبه " في الشعر الجاهلي " وقد أثار ضجة لأنه شكك في نظم الشعر الجاهلي قبل الإسلام.

طيب تيزيني

مفكر سوري معاصر ولد في حمص عام 1934م. تلقى علومه في حمص وتخرج في ألمانيا حاملاً الدكتوراه في الفلسفة عام 1967 م أولاً، والدكتوراه في العلوم الفلسفية ثانياً عام 1973م. عمل في التدريس في جامعة دمشق. وكان عضواً في جمعية البحوث والدراسات. من أهم مؤلفاته: "مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط" - دمشق 1971م، "حول مشكلات الثورة والثقافة في العالم الثالث، الوطن العربي نموذجاً" - دمشق 1971، "من التراث إلى الثورة - حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي - بيروت ودمشق 1976م.

عبد الرحمان الكواكي(1849م-1903م)

مفكر سوري من أسرة عريقة عرفت بالعلم والفقهاء، كان يتقن التركية، ونتيجة لكتاباته حول سيادة العرب ، وريادة المسلمين للحضارة، سجنته الحكومة التركية وجرده من ممتلكاته من أشهر كتبه: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، "أم القرى".

عبد الرحمن بن حسن برهان الدين الجبرتي

ولد في القاهرة عام 1753 وتوفي عام 1825 و هو مؤرخ مصري عاصر الحملة الفرنسية على مصر ووصف تلك الفترة بالتفصيل في كتابه« عجائب الآثار في التراجم والأخبار »

والمعروف اختصاراً بـ"تاريخ الجبرتي" والذي يعد مرجعاً أساسياً لتلك الفترة الهامة من الحملة الفرنسية.

عبد الحميد مهري

ولد في 3 أبريل 1926 في بالحروب التابعة لمدينة قسنطينة نشأ في وادي الزناتي أين حفظ القرآن الكريم وتلقى أولى دروسه، انخرط في صفوف حزب الشعب الجزائري ثم حركة انتصار الحريات الديمقراطية، اعتقل في نوفمبر 1954 وبقي في السجن حتى نيسان/أبريل 1955. بعد أشهر عيّن ضمن وفد جبهة التحرير الوطني بالخارج، وشغل منصب عضو في المجلس الوطني للثورة الجزائرية، ثم في لجنة التنسيق والتنفيذ، عند تشكيل الحكومة المؤقتة شغل منصب وزير شؤون شمال أفريقيا في الأولى، ومنصب وزير الشؤون الاجتماعية والثقافية في التشكيلة الثانية.

عرف بمشروع يسمّى باسمه ؛ هو مشروع مهري للرد على مشروع ديغول .بعد الاستقلال عُين أمينا عاما لوزارة التعليم الثانوي 1965-1976، ثم وزير الإعلام والثقافة في مارس 1979 ثم سفير الجزائر في فرنسا 1984-1988 ثم في المغرب حتى استدعائه إلى الجزائر وتوليه منصب الأمانة الدائمة للجنة المركزية ثم منصب الأمين العام للحزب. توفي سنة 2012م

علي عبد الرازق(1888م-1966م)

مفكر مصري ولد في قرية بمحافظة المنيا ، حفظ القرآن في كتاب القرية، ثم ذهب إلى الأزهر حيث حصل على درجة العالمية. ثم ذهب إلى جامعة أوكسفورد البريطانية. وعقب عودته عُين قاضيا شرعيا. أصدر عام 1925 كتاب الإسلام وأصول الحكم الذي أثار ضجة بسبب آرائه في موقف الإسلام من "الخلافة"؛ فرد عليه الأزهر بكتاب "نقد كتاب الإسلام وأصول الحكم" ثم سحب منه شهادة العالمية، وشن حملة على رأيه. عمل علي عبد الرازق بالمحاماة، ثم انتخب عضوا في مجلس النواب، ثم عضوا في مجلس الشيوخ، ثم اختير وزيرا للأوقاف.

غرامشي (1891م-1937م)

أنطونيو غرامشي مفكر و ثوري إيطالي يعتبر غرامشي صاحب فكر سياسي مبدع داخل الحركة الماركسية . و يطلق على فكره اسم الغرامشية التي هي فلسفة النشاط العملي و النقدي ،والممارسة الإنسانية و المحسوسة،يركز غرامشي في معظم كتاباته على تحليل القضايا السياسية والثقافية كذلك نقد الزعماء السياسيين و رجال السياسة والثقافة. مما عرضه للاعتقال من طرف النظام الفاشستي عدة مرات.

فرح أنطون(1874م-1922م)

مفكر وأديب لبناني من دعاة الديمقراطية في الشرق العربي ، وهو صاحب مجلة الجامعة التي ساهمت في نشر الوعي العلمي دخل مع محمد عبده في جدال حول المسيح واضطهاد الإسلام للمفكرين، من أشهر مؤلفاته: "حياة المسيح"، "فلسفة ابن رشد"

فوكو 1926 – 1984 م

ميشال فوكو فيلسوف فرنسي، يعتبر من أهم فلاسفة النصف الأخير من القرن العشرين، تأثر بالبنويين ودرس وحلل تاريخ الجنون في كتابه "تاريخ الجنون"، وعالج مواضيع مثل الإجرام والعقوبات والممارسات الاجتماعية في السجون. وابتكر مصطلح "أركيولوجية المعرفة". عرف فوكو بدراساته الناقدة والدقيقة لمجموعة من المؤسسات الاجتماعية، منها على وجه الخصوص: المصححات النفسية، المشافي، السجون، وكذلك أعماله فيما يخص تاريخ الجنسانية. وقد لقيت دراساته وأعماله في مجال السلطة والعلاقة بينها وبين المعرفة، إضافة إلى أفكاره عن "الخطاب" وعلاقته بتاريخ الفكر الغربي، لقي كل ذلك صدى واسعاً في ساحات الفكر والنقاش.

كانط (1724م-1724م)

إيمانويل كانط فيلسوف وعالم ألماني برز في كل من المجالات التالية،الفلسفة ، الفيزياء الفلكية، والرياضيات، والجغرافية، يعتبر أحد أكثر المفكرين المؤثرين في المجتمع الغربي والأوروبي الحديث والفيلسوف الرئيسي الأخير في عصر التنوير .عرف كانت التنوير، في مقالته الشهيرة ما هو

التنوير؟، على أنه عصر تشكل تحت شعار: الجرأة من أجل المعرفة، مما نمت نمطا من التفكير الداخلي خال من قواعد السلطة الخارجية. ألف كتاب نقد العقل المحض، وهو كتاب شهير تناول العديد من المواضيع التي تبرز أفكار كانط.

محمد عبده (1842م-1905م)

مفكر مصري درس في الأزهر على يد جمال الدين الأفغاني أحد رواد الاتجاه الإصلاحية النهضوي، نُفي إلى سوريا بعد فشل الثورة العربية ، ثم أقام في باريس، وأنشأ مجلة العروة الوثقى، تولى القضاء في مصر بعد أن نال عفو الخديوي ، وأصبح مفتيا للديار المصرية. من أهم كتبه: "رسالة التوحيد"

مصطفى الأشرف كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري. ولد في 7 مارس 1917 بمدينة شلالة العداورة الواقعة بالمضاب العليا، أقصى جنوب ولاية المدية، الجزائر. ودرس في جامعة السوربون في باريس. انضم إلى حزب الشعب الجزائري عام 1939، التحق مصطفى الأشرف بالثورة الجزائرية منذ الشرارة الأولى، وفي أكتوبر 1956 القي عليه القبض في حادثة القرصنة الشهيرة إلى جانب أربعة قياديين آخرين) بن بلة، آيت أحمد، بوضياف، محمد خيضر (ليقضي عدة سنوات في السجن.

كان عضوا في المجلس الوطني للثورة، ومن المشاركين في صياغة ما يسمى ببرنامج طرابلس، ذلك الذي حدد بكل وضوح الأساس الذي تقوم عليه الدولة الجزائرية، أي طابعها الديمقراطي الشعبي. وبعد الاستقلال شغل مناصب عديدة من بينها مستشار لدى الرئيس هواري بومدين؛ حيث شارك في صياغة الميثاق الوطني وعين بعد ذلك وزيرا للتربية الوطنية، توفي سنة 2007م

مولود قاسم نايت بلقاسم

ولد **مولود قاسم** في 6 يناير 1927 بقرية بلعيان من بلدية أقبو، بجاية، بدأ مشواره الدراسي من مسجد قريته، بلعيال بايت عباس، التابعة لإداريا لبلدية إقبو، ثم واصل مشواره الدراسي في زاوية سيدي يحي العيدلي ثم في تونس، حيث التحق بجامعة الزيتونة سنة 1946 وهي نفس السنة التي التحق فيها بحزب الشعب ثم في 1947 وبعد أربع سنوات التحق بالقاهرة الأول في دفعته، ثم

في 1954 التحق بجامعة باريس وسجل للدكتوراه حول بحث اسمه «الحرية عند المعتزلة» ولكن في سنة 1956 تخلى عن المشروع استجابة لنداء الإضراب الذي دعا إليه اتحاد الطلبة المسلمين، ثم اضطرته مضايقات الشرطة الفرنسية إلى مغادرة التراب الفرنسي وتوجه إلى التشيك، حيث سجل مرة أخرى بحثا للدكتوراه حول «الحرية عند كانط»، لكن الوطن ناداه مرة أخرى فأسرع للتلبية وترك بحثه واتجه إلى ألمانيا. ثم طلبه سعد دحلب أثناء مفاوضات إيفيان وكلفه بإعداد رد على المفاوضات الفرنسي جوكس الذي كان يصبر على أن الصحراء لا علاقة لها بالجزائر. ثم بعد الاستقلال شغل مولود قاسم عدة مناصب أثبت في كل منها ولاءه للجزائر وحقق في كل موقع نجاحات باهرة جلبت له عدة خصومات، لكن لم يعرف أنه استسلم في أي مرحلة من نضاله. خلال الثورة التحريرية ضحى مولود قاسم بطموح شخصي جامح تمثل في الحصول على الدكتوراه التي طرق أبوابها أكثر من مرة، لكن هجرته إلى ألمانيا حرمتها نهائيا من هذا الهدف. توفي سنة 1992م

نابليون (1769م- 1821م)

نابليون بونابرت إمبراطور فرنسي ايطالي المولد ، احد قادة الثورة الفرنسية قام بعدة فتوحات في أوروبا، وقاد حملة عسكرية على مصر، مصطحبا معه مجموعة من العلماء ،من أهم نتائجها الفكرية النهضة العربية الحديثة.

يورغن هابرماس) بالألمانية (Jürgen Habermas: فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18-06-1929) 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 أزيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي.

فهرس الأعلام

""

الآن تورين : 24،18،17

ايمانويل كانط: 37،35،27،22

أريك فروم : 40،39

إبراهيم اليازجي : 47،11

احمد فارس الشدياق : 58،11

احمد لطفي : 59

الأمير عبدالقادر، 92،93،94،95،135،136،137،139،181،182،183،184،194،197،91،90،8

أنطونيو غرامشي : 221،270

أنور عبد الملك : 264،263،262،261،260،134

"ب"

بطرس البستاني : 58،11

بوشريبة : 104،103

"ت"

تيودور ادورنو : 35،34

"ج"

جمال الدين الافغاني : 141،138،104،76،75،66،54،53

جون لوك : 37،35

"ح"

حسن العطار : 44،43

حسن الحنفي : 118،57

"ر"

رينيه ديكارت 20،21،26،27،35،37،38،65

رولان بارت : 17

رفاعة الطهطاوي : 11،47،52،53،65،75،76،104،266

"ز"

زكي محمود نجيب : 59،62،63

"س"

سيغموند فرويد : 19

"ش"

شبلي الشميل : 11،47،58،59،61،65،66،104

شكيب أرسلان : 11،146

"ط"

طه حسين : 59،60،65،104،266

"ع"

عبان رمضان : 155

عبدالله شريط

247،245،244،242،240،241،238،234،229،218،217،216،215،214،213،
211،210،209،208،206،205،204،203،201،198،196،195،194،193،192،1
91،190،188،187،185،182،181،180،177،176،175،172،171،167،1164،1
57،156،150،149،145،143،142،138،133،132،131،130،129،125،122،12
1،119،117،116،114،113،112،111،110،109،108،107،106،105،104،103
،102،72

عبد الرحمان الجبرتي : 45،44،43

عبد الرحمان الكواكبي : 266،75

عبد الرحمان بن خلدون :

266،253،218،205،202،177،126،125،124،123،122،121،105،57

عبدالله العروي : 247،245،244،243،242،153،134،128،127

عبد الحميد ابن باديس

239،195،194،182،181،149،148،147،146،145،144،143،142،141،139،
105

عبد الحميد مهري : 229

"ف"

فريديريك نيتشه : 33،32،31،19

فرانسيس بيكون : 27،26،25

فرح أنطون : 66،65،62،61،59،47،11

فرنسيس المراثش : 47،11

"ق"

قاسم امين : 55

"ك"

كاتب ياسين : 239،235،185

كارل ماركس : 253،205،193،129،127،35،19

"م"

مالك بن نبي : 255،254،253،252،250،167،146،85

محمد اركون : 233،134،108،62،18

ماكس فيبر : 27،24

ماكس هوركهايمر : 34،33

محمد عبده : 141،138،105،104،100،76،75،66،54،47

محمد رشيد رضا : 141،47،11

مصطفى الاشراف: 242،241،240،239،238،236،235،234،232،231

230،229،198،

مولود قاسم نايت بلقاسم : 234،105

"ن"

نابليون بونابارت : 163،75،73،57

"ه"

هيجل : 38،37،35،27،23،12،14

هابرماس : 27،23،16

فهرس الأماكن والبلدان

بلاد الطوارق: 91	"أ"
"ت"	الاوراس: 91
تأقدمات: 91، 92	الجزائر: 201، 180، 197، 196، 156
تازة: 92	150، 146، 130، 126، 110، 107، 101
تيارت: 91	100، 99، 98، 95، 86، 85، 84، 83، 82
تلمسان: 197، 92، 91، 90	81، 78، 72، 20
"ج"	التيطري: 93
جبال العمور: 93	الصويرة: 93
"خ"	القاهرة: 227، 155، 89، 78
خناق النطاح: 90	القيطنة: 89
"د"	الغزوات: 93
دمشق:	المدية: 92، 90
104، 102، 94	المغرب: 93
"س"	الريف: 91
سبدو: 92	الزبان: 91
سطاوالي 88	اقبو: 97
سطيف: 91	ارزيو: 90
سعيدة: 92	"ب"
سيدي براهيم: 94، 93	بورسة: 94
	بوغار: 92

<p style="text-align: center;">"م"</p> <p>مصر : 104،100،60،59</p> <p>متيجة : 93</p> <p>مستغانم : 91،90</p> <p>مسكيانة : 102</p> <p>معسكر : 92،90،89</p> <p>مليانة : 92،90</p> <p style="text-align: center;">"ل"</p> <p>لبنان : 104</p> <p style="text-align: center;">"و"</p> <p>واد مزاب : 91</p> <p>واد سوف : 91</p> <p>وادي السكاك : 91</p> <p>وادي المقطع : 91</p> <p>وادي بومسعود : 97</p> <p>وهران : 91،90،89، 197</p> <p>ولاد نايل : 93</p>	<p style="text-align: center;">"ط"</p> <p>طنجة : 93</p> <p style="text-align: center;">"ع"</p> <p>عنابة : 100</p> <p style="text-align: center;">"ف"</p> <p>فرنسا</p> <p>،209،163،156،148،146،145،101،98:</p> <p>95،94،92،82،81،80،78</p> <p>فلسطين : 104،78</p> <p style="text-align: center;">"ق"</p> <p>قصر البخاري : 90</p>
---	---

فهرس المصطلحات الحدائفة

الحدائفة :	الابداع: 112، 166، 172، 221، 262
238، 241، 242، 243، 266، 267،	60، 42، 28
203، 220، 221، 230، 236، 231،	الإصلاح :، 152، 189، 190، 194، 195
102، 163، 164، 176، 179، 189،	136، 139، 140، 141، 142، 143، 151،
49، 51، 64، 65، 66، 67، 69، 72، 78،	73، 74، 76، 100، 101، 102، 105، 121،
33، 34، 35، 36، 37، 40، 41، 42، 43،	22، 53، 61، 65
21، 22، 23، 24، 25، 28، 29، 30، 31،	الاستئارة : 15، 49، 119
11، 12، 14، 15، 16، 17، 18، 19، 20،	الانوار : 37، 38، 49، 53، 120
الحرفة	التنور :، 63، 66، 105، 120، 264، 221
146، 153، 193، 195، 223، 258، :	10، 19، 22، 26، 27، 59، 61
58، 59، 65، 70، 75، 104، 116، 145،	التجرف : 17، 54، 94، 167، 204، 251
18، 34، 35، 39، 42، 44، 45، 53، 54،	التحرف : 11، 31، 104، 201، 241
10	التقدم
الحقوق : 39، 58، 195	، 59، 74، 75، 77، 98، 106، 179، 218،
	10، 16، 17، 19، 35، 58

الديمقراطية :، 136، 175، 189، 258	الرؤية النقدية : 130، 131، 132
58، 41، 39، 40	العصرنة : 142، 170، 180، 181، 258
المساواة :، 45، 58، 65، 136، 153	64، 50، 11
10	العقل : 126، 170، 183، 187، 220، 270
النزعة النقدية : 38، 112، 132	125، 118، 106، 78، 66، 62، 60، 58
النهضة : 220، 261، 262، 263	55، 54، 53، 45، 39، 38، 37، 36، 33
211، 179، 166، 161، 146، 145	25، 23، 18، 15، 10
143، 141، 140، 139، 136، 120	العقلانية : 170، 172، 218، 221، 269،
104، 99، 98، 78، 76، 75، 74، 73	134، 133، 125، 124، 122، 121، 120،
69، 67، 65، 63، 61، 60، 52، 50،	116، 105، 76، 74، 69، 68، 67، 60،
48، 47، 43، 39	59، 57، 39، 38، 36، 35، 34، 30، 27،
اليقظة : 49، 50، 52، 101، 135، 256	25، 24، 23، 21، 20، 19
	العلم :، 190، 210، 237، 239، 253، 259
	178، 176، 145، 144، 142، 140، 126،
	116، 107، 96، 94، 85، 76، 74، 60،
	51، 30، 29

فهرس الموضوعات	
الصفحة	الموضوع
8-1	مقدمة
70-9	الفصل الأول : الحداثة من الفكر الغربي الى الفكر العربي
12-10	تمهيد
42-12	المبحث الأول: مبادئ الحداثة ومراجعاتها في الفكر الغربي
19-12	المطلب 1: مفهوم الحداثة ودلالاتها اللغوية والاصطلاحية
30-19	المطلب 2: المرتكزات الفلسفية للحداثة الغربية
42-30	المطلب 3: المراجعات الفكرية للحداثة الغربية
70-43	المبحث الثاني: تجليات الحداثة في الفكر العربي المعاصر
47-43	المطلب 1: بواكير عصر النهضة كمحاولة تحديثية أولى
52-47	المطلب 2: مفهوم النهضة ودلالاتها في الفكر العربي
64-52	المطلب 3: انماط الوعي بمقولات الحداثة في الفكر العربي
68-64	المطلب 4: الوعي الحداثي العربي بين محاولة التحقق وعوامل الاخفاق
70-69	خلاصة
114-71	الفصل الثاني: عبد الله شريط السياقات التاريخية والمسار الفكري
72	تمهيد
102-73	المبحث الأول: السياق التاريخي والفكري الذي تأطر به شريط
79-68	المطلب 1: العرب وعلاقتهم بالعصر
87-80	المطلب 2: الإستعمار الفرنسي للجزائر ونتائجه
102-87	المطلب 3: المقاومة الشعبية والثقافية للاستعمار الفرنسي
114-102	المبحث الثاني: مسار عبد الله شريط وتكوينه الفكري
103-102	المطلب 1: حياته وأهم محطاتها

108-103	المطلب 2: مساره الفكري ومنهجه
113-108	المطلب 3: عبد الله شريط مثقف متعدد المواهب
114	خلاصة
161-115	الفصل الثالث: مرجعيات الخطاب الحداثي عند عبد الله شريط
116	تمهيد
134-117	المبحث الأول: المرجعية الفكرية والايديولوجية
120-117	المطلب 1: الواقعية الفلسفية
126-121	المطلب 2: العقلانية الخلدونية
130-126	المطلب 3: الإيديولوجيا الاشتراكية
134-130	المطلب 4: المنهج النقدي الاجتماعي
161-134	المبحث الثاني: المرجعية النهضوية والثورية
138-134	المطلب 1: نهضة الأمير عبد القادر الجزائري
149-138	المطلب 2: الإصلاح الديني عند عبد الحميد بن باديس
160-150	المطلب 3: فلسفة الثورة التحريرية الكبرى
161	خلاصة
221-162	الفصل الرابع: تجليات الحداثة في الخطاب الفكري لعبد الله شريط
164-163	تمهيد
195-165	المبحث الأول: إشكاليات حداثية في فكر عبد الله شريط
173-165	المطلب 1: إشكالية الثقافة وبناء المجتمع
181-173	المطلب 2: إشكالية التربية وبناء الانسان
195-181	المطلب 3: إشكالية الدولة وبناء الايديولوجيا
221 196	المبحث الثاني: الحداثة والفكر الثوري عند عبد الله شريط
202-196	المطلب 1: الحداثة ومعركة التعريب

213-202	المطلب 2: الحداثة ومعركة المفاهيم
219-213	المطلب 3: الحداثة ومعركة التنمية وتكوين الانسان
221-220	خلاصة
265-222	الفصل الخامس: عبد الله شريط سجالات ومقاربات
223	تمهيد
243-224	المبحث الأول: عبد الله شريط محاورا ومنتقدا
242-224	المطلب 1: بين عبد الله شريط ومصطفى الأشرف
248-242	المطلب 2: بين عبد الله شريط وعبد الله العروي
265-249	المبحث الثاني: مقاربات لفكر عبد الله شريط
259-249	المطلب 1: بين عبد الله شريط ومالك بن نبي
264-260	المطلب 2: بين عبد الله شريط وانور عبد الملك
265	خلاصة
270-266	خاتمة
289-271	المصادر والمراجع
290	فهرس الآيات
300-291	ترجمة الأعلام
304-301	فهرس الأعلام
306-305	فهرس الأماكن والبلدان
308-307	فهرس المصطلحات الحداثية
311-309	فهرس الموضوعات