الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة العربي التـ ـبسي – تبسة
كلـ ـية الآداب واللـ ـغات
قسم اللـ ـغة والأدب العربي

أطروحة مقدمـ ـمة لنيل دكتوراه الطور الثالث "ل. م. د"

تخصص: اللسانيات وتحليل الخطاب

خطاب الهوية عند عبد الحميد بن باديس
دراسة في المرجعيات الثقافية

إشـــــراف الأستاذ الدكتور:
صالح غريبي

إعداد الطالبة:
صباح محمدي

لجنة المناقشة:

الرقم	الاسم واللقب	الرتبة العلمية	المؤسسة الأصلية	الصفة
1	رشيد سهلي	أستاذ	جامعة العربي التبسي- تبسة	رئيسا
2	صالح غريبي	أستاذ	جامعة العربي التبسي- تبسة	مشرفا ومقرـ ـرا
3	الطيب بودربالة	أستاذ	جامعة باتنة 01	ممتحنا
4	سعيد بوخالفة	أستاذ	جامعة باتنة 01	ممتحنا
5	ليلى بلخير	أستاذ	جامعة العربي التبسي-تبسة	ممتحنا
6	ليلى لعوير	أستاذ محاضرأ	جامعة الأمير عبد القادر قسنطينة	ممتحنا

السنة الجامعية:2019 / 2020

RÉPUBLIQUE ALGÉRIENNE DÉMOCRATIQUE ET POPULAIRE
MINISTÈRE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LARECHERCHE SCIENTIFIQUE
L'UNIVERSITE LARBI TÉBESSI -TÉBESSA

FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES
DEPARTEMENT DES LANGUES ET DES LETTRES ARABES

Thèse présentée en vue d'obtention de Doctorat troisième cycle
"LMD"
Option : Linguistique et analyse de discours

DISCOUR D'IDENTITÉ A ABDELHA MID BEN BADIS

-UNE ETUDE DANS LES REFERENCES CULTURELLES -

Sous la direction de
Salah Gheribi

Présenté par:
Sabah Mohammedi

Membres du jury

N°	Nom et prénom	Grade scientifique	L'université d'origine	Qualité
1	Rachid SAHLI	Professeur	Larbi Tébessi -Tébessa	President
2	Salah Gheribi	Professeur	Larbi Tébessi -Tébessa	Encadreur et rapporteur
3	Tayeb Boudarbala	Professeur	Batna 1	Examinateur
4	Said Boukhalfa	Professeur	Batna 1	Examinateur
5	Layla Belkhir	Professeur	Larbi Tébessi-Tébessa	Examinateur
6	Layla Laouir	Maître de conference "A"	Emir Abdelkader - Constantine	Examinateur

Année universitaire: 2019/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمــة

الفصل الأول: الخطاب وأنواعه

أولا: مصطلح الخطاب:

1-في الثقافة العربية:

1-1: لغة.

1-2: إصطلاحا.

1-في الثقافة الغربية.

ثانيا: أنواع الخطاب:

1- الخطاب السياسي.

2- الخطاب الإجتماعي.

3- الخطاب الثقافي.

4- الخطاب الديني.

الفصل الثاني: الهوية الوطنية

أولا:مفهوم الهوية:

I- عناصر الهوية الإسلامية:

1- العقيدة.

2- اللغة العربية.

3- التاريخ.

4- الوطن.

II- اللغة والهوية في الجزائر.

III-**1**-الفرق بين الهوية والشخصية:

1-1- الهوية الوطنية(فردية، قومية).

1-2- الشخصية الوطنية.

2- علاقة الثقافة بالهوية.

3- علاقة الثقافة بالدين.

4- علاقة الثقافة باللغة.

ثانيا: السياسات الفرنسية للقضاء على الهوية الوطنية.

1- الفرنسة.

2- التنصير.

3- الإدماج والتجنيس.

4- التفقير.

5- التجهيل.

الفصل الثالث: الخطابات الباديسية للدفاع عن الهوية الجزائرية

أولا:مقومات الهوية الوطنية الجزائرية:

1- الإسلام السني والمذهب المالكي في الجزائر.

2- مكانة اللغة العربية في الجزائر.

3- الحياة الثقافية في الجزائر.

4- مكانة الوطن عند الجزائريين.

ثانيا: المرجعيات الثقافية في الخطابات الباديسية للهوية:

1- القرآن الكريم.

2- السنة النبوية.

3- رجال السلف الصالح.

4- الشخصية الوطنية.

5- الحكمة الإسلامية.

ثالثا: أهداف الإصلاح في الهوية الجزائرية:

1- الإصلاح العقائدي (الدين الاسلامي).

2- الإصلاح الفكري.

3- الإصلاح الإجتماعي(اللغة العربية والوطن الجزائري والفرد).

الفصل الرابع: خطابات ابن باديس بين التصور والإجراء

أولا: الوسائل المعتمدة في إرسال الخطاب الباديسي.

1- التربية والتعليم.

2- الصحافة.

3- المسجد.

ثانيا: النزعة القومية في خطابات ابن باديس:

1- ابن باديس والسياسة الفرنسية الاستدمارية في الجزائر.

2- وحدة المغرب العربي.

3- وحدة الوطن العربي.

4- وحدة الأمة الإسلامية.

5- الإنسانية.

ثالثا: ثقافة ابن باديس بين المفهوم والتطبيق:

1- ابن باديس والطرقية.

2- أعماله الثقافية.

خاتمة

قائمة المصادر والمراجع

الفهرس

مقدمة

تتميز المجتمعات عن بعضها بهويتها التي تتمثل بتميز ذاتها، وإن تشاركت مع غيرها في المعتقد أو اللغة أو الثقافة وتختلف عنه في الآن ذاته في الأطر الجغرافية التي تحده، ويشهد التاريخ والعالم أن الهوية الجزائرية تعرضت لأزمة حادة من طرف المستدمر الفرنسي الذي كان هدفه طمس الهوية الوطنية من خلال القضاء على مقوماتها الأساسية والتي تمثلت في الدين الإسلامي واللغة العربية والوطن (الجغرافية الجزائرية والوطنية الجزائرية)، إضافة إلى الثقافة والتاريخ الوطني والقومي للجزائر والثقافة العربية.

وقد كان ظهور جمعية العلماء المسلمين حدثا بارزا وفعالا خلال المرحلة الاستدمارية الفرنسية، فقد أدت دورا هاما في الدفاع عن الهوية الوطنية الجزائرية في خطابات أعضائها عموما وخطابات رئيسها الأول الإمام عبد الحميد بن باديس (1889م-1940م) خصيصا، المؤسسة وفقا لمرجعيات ثقافية تأصيلية للهوية الجزائرية في الوقت نفسه بفكر تجديدي إصلاحي نهضوي.

وهذا ما بحثت عنه في هذا الموضوع الموسوم " خطاب الهوية عند عبد الحميد بن باديس- دراسة في المرجعيات الثقافية- " .

وتتمثل أهمية الموضوع في الأثر الفعال لخطابات الإمام عبد الحميد بن باديس –رحمه الله- الذي ينور الرأي العام الإسلامي بالجزائر، وترسيخ مقومات الهوية الأصلية للشعب الجزائري(الدين الإسلامي، واللغة العربية ،والوطن الجزائري)،ونشر الثقافة العربية في سائر الأوساط ، والعمل على النهوض بالتربية والتعليم مواجهة لسياسة التجهيل التي اتبعتها فرنسا الاستدمارية، وتطهير الفكر الجزائري من المعتقدات الخرافية والضلال والتصدي للانحلال في هوية الآخر للمحافظة على الهوية الأصلية للشعب الجزائري، وتقوية الشعب الجزائري بالشخصية العربية في الجزائر، فكانت بهذا مؤشرا حاسما يتصدى للمطامح الاستدمارية الفرنسية، والتي تسعى رسميا للقضاء على الإسلام الصحيح واالغة العربية والشخصية القومية الجزائرية.

وقد دفعتني عدة عوامل علمية موضوعية وأخرى ذاتية لدراسة الموضوع :

- التخصص العلمي و أهمية الخطابات الباديسية التي كانت دروعا للحفاظ على الهوية الجزائرية.

- التعرف على المؤثرات التي دفعت الإمام عبد الحميد بن باديس- رحمه الله- للدفاع عن الهوية الوطنية ،وترسيخها في الشعب الجزائري ونجاعتها في المجتمع الجزائري.
- الرغبة في معرفةالمرجعيات الثقافية التي تأسست وفقها الخطابات الباديسة وكيفية تطبيقها على أرض الواقع.
- تبيين مضامين المشروع الباديسي في التجديد وإعادة البناء،وبيان آثاره الإصلاحية النظرية والتطبيقية.
- معرفة مدى توفيق ابن باديس – رحمه الله- في الجمع بين تصوره للهوية الأصلية الجزائرية وتأصيلها وبعثها من جديد.
- حبا في أدب أعضاء جمعية العلماء الجزائريين عموما وأدب ابن باديس –رحمه الله- خصيصا.

وانطلاقا من هذه الدوافع قمت بصياغة الإشكالية التالية:

❖ كيف واجه ابن باديس -رحمه الله- بخطاباته السياسة الاستدمارية المخططة للقضاء على الهوية الجزائرية؟ وماهي مرجعياته الثقافية التي أسس وفقها خطاباته؟

ومن هذه الإشكالية تتفرع عدة تساؤلات منها:

- كيف وظف ابن باديس – رحمه الله– مرجعياته الثقافية آنذاك لإقناع الجزائريين بحقيقة الهوية الأصلية لهم وعدم الاستجابة والانحلال في الهوية الفرنسية الزائفة؟، وما منهجه في ذلك؟
- ما المقصود بالهوية الوطنية والشخصية الوطنية؟
- وماهو دور الخطابات الباديسية في التصدي لسياسة طمس الهوية الجزائرية؟، وما مدى تأثيرها على الشعب الجزائري؟
- كيف حدد ابن باديس مقومات الهوية الأصلية الجزائرية وبعثها من جديد؟

وللإجابة عن إشكالية الموضوع إعتمدت مناهجا متنوعة لدراسته كون الموضوع تاريخي أدبي في الوقت نفسه:

المنهج التاريخي: الذي يساعد على سرد الأحداث وعرضها متبعة في ذلك التسلسل الزمني المناسب لها كون الخطابات الباديسية مرتبطة بفترة الاستدمار الفرنسي.

والمنهج الوصفي والتحليلي: وذلك لوصف وعرض الخطابات والقضايا المتعلقة بالمساس بالهوية الوطنية(الدين واللغة والوطن)، وتحليلها بدراستها وفق سياقها في ضوء المؤثرات والظروف الخارجية التي انتجتها، وما تضمره من أهداف ومرجعيات ثقافية.

وقد تمت دراسة موضوع الهوية و الفكر الباديسي من عدة جوانب من طرف العديد من الباحثين منهم :

- **علي مراد**: ابن باديس مفسرا للقرآن ، وقد استخرج المواضيع الأخلاقية في تفسير ابن باديس للقرآن الكريم معتمدا على الآيات التي تتعلق بالجانب الأخلاقي في العبادات والمعاملات ، غير أن هذا الجهد الكبير لم يتعرض لأفكار ابن باديس الأخلاقية المطبقة في كل مجالات الحياة.

- **رسالة الدكتوراه للدكتور تركي رابح عمامره** :حول ابن باديس في التربية والتعليم، وقد أعطى الدكتور من خلالها صورة تاريخية عامة عن عصر ابن باديس وأثره في تكوين فكره التربوي، فكانت بذلك رسالة الدكتور رابح تركي عبارة عن عرض تاريخي بحت خاص بمجهودات ابن باديس في التربية والتعليم، وقدتمت طباعتها كتابا عنوانه (الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر)، وهو مرجع شامل عن حياة الشيخ عبد الحميد بن باديس وأعماله العلمية والتربوية والإسلامية والثقافية والوطنية.

- **محمد عميرات أمين**: أزمة الهوية لدى النخبة المثقفة الجزائرية ابن باديس–مالك بن نبي– محمد أركون، وقد درس في بحثه هذا محتوى ثقافة المصارعة بعد الحصول على

الإستقلال،ومضمون الثقافة التي تحويها النخبة تجاه التحولات التاريخية كتحديات مفروضة، وقد عالج الموضوع ابستمولوجيا كون تخصصه علم الإجتماع، فتطرق إلى حياة ابن باديس وعوامل نشأته ودوره في تكوين الصحافة في الجزائر وفلسفته، إضافة إلى موقفه من الشخصية القومية للشعب الجزائري فقط دون التعمق في أفكاره وتحليلها وقيمة دعائم الهوية سواء الثابتة أو المتحولة.

وعليه كان بحثي هذا حول الهوية عند **عبد الحميد بن باديس** فقمت بتحليل خطاباته سياقيا، فاخترت العديد منها المتعلقة بدعائم الهوية الأساسية _والمتحولة أيضا كونه لم يهملها_ ومعرفة مدى وكيفية توظيفه لمرجعياته الثقافية في ايصال خطاباته للمتلقي.

فقسمت البحث إلى مقدمة وأربعة فصول وخاتمة، يليها فهرس البحث وقائمة المصادر والمراجع.

فكان **الفصل الأول** حول مفاهيم الخطاب في الثقافتين العربية والغربية وتحليلها واستخراج النقاط المشتركة بينها، مع ذكر بعض أنواع الخطاب: الديني والإجتماعي والسياسي،لأنّ الخطابات المدروسة في البحث تندرج ضمن هذه الأنواع.

أما **الفصل الثاني** فخصصته حول الهوية وعناصر الهوية الإسلامية، وواقع اللغة والهوية في الجزائر،وحوصلة عبارة عن نتائج حول هذه المفاهيم ،وتوضيح الفرق بين الهوية والشخصية ، وعلاقة الثقافة بالهوية والدين واللغة ،وإبراز السياسات الفرنسية للقضاء على الهوية الجزائرية (التنصير، الفرنسة،الإدماج، التجهيل والتفقير و التهميش)، وذلك لأن هذه السياسات هي المشروع الاستدماري الذي دفع **ابن باديس** للتصدي له للحفاظ على هويتنا الأصلية.

فكان بذلك **الفصل الثالث** وعنوانه الخطابات الباديسية للدفاع عن الهوية الجزائرية، وفيه مقومات الهوية الوطنية الجزائرية وهي الإسلام السني وّالمذهب المالكي ّ في الجزائر، ومكانة اللّغة العربية في الجزائر، والحياة الثقافية فيها، ومكانة الوطن عند الجزائر، إضافة إلى تحديد ابن باديس لأركان الهوية

الجزائرية وفقا لمصادر شرعية وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، ورجال السلف الصالح، والشخصية الوطنية والحكمة الإسلامية.

وتحديد عناصر الإصلاح للهوية الجزائرية المتمثلة في الإصلاح العقائدي ، الإصلاح العقلي والإصلاح الإجتماعي(الدين، اللغة ، الوطن).

أما **الفصل الرابع** عنونته بخطابات ابن باديس بين التصور والإجراء(النظري والتطبيق) وفيه جهوده في التربية والتعليم واعتماده الصحافة لنشر أفكاره، إلى جانب المسجد لالقاء رسالته، إضافة إلى دراسة النزعة القومية فيها(الرسالة–الخطاب) ، وفيها مواقف ابن باديس تجاه السياسة الاستدمارية في الجزائر، ووحدة المغرب العربي، ووحدة الوطن العربي ، ووحدة الأمة الإسلامية والإنسانية.

وبعها تطرقت إلى ثقافة **ابن باديس** بين المفهوم والتطبيق وفيها موقفه تجاه الطرقية، والبعد الروحي عنده للهوية الجزائرية.

وأخيرا الخاتمة والتي كانت عبارة عن نتائج حول البحث.

وقد استعنت بعدة مصادرالمدو ّ نة) وهي:

- البصائر والشهاب والصراط ،والتي كان يكتب فيها عبد الحميد بن باديس–رحمه الله– مقالاته (منها ما كان يصدر يوميا ومنها مايصدر شهريا).
- تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، تحقيق أحمد شمس الد ّين، ومجالس التذكير من حديث البشير النذير(والتي كانت عبارة على محاضراته في تفسير القرآن الكريم وشرح الحديث النبوي الشريف إضافة إلى خطبه) .

وذلك بأخذ نماذج منها للتحليل في ما يتعلق بالموضوع.

وأم ّ ا المراجع التي اعتمدت عليها فمنها :

- **تركي رابح** : الشيخ عبد الحميد بن باديس.
- **سعد الله(أبو القاسم)**:الحركة الوطنية الجزائرية.

- **الغالي غربي وآخرون**: العدوان الفرنسي على الجزائر الأبعاد والخلفيات.
- **الفضيل الورتلاني**: الجزائر الثائرة.
- **مصطفى خصر**: النقد والخطاب.
- **أحمد حمدي**:جذور الخطاب الأيديولو جي الجزائري.
- **ديان مكدونيل**: مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم عزالدين إسماعيل.

ولايخلو أي بحث من صعوبات تواجه الباحث أثناء إنجازه، ومن بين الصعوبات التي واجهتني ظروف خاصة أقسى من القسوة في حدّ ذاتها، وعدم وجود مدونة خاصة حول الهوية عند **عبد الحميد بن باديس**،زخرالخطابات الباديسية كونه كان يكتب يوميّا في الصحف إضافة إلى خطبه ودروسه بالمساجد والنوادي وغيرها، وتشعب المصطلحين(**الخطاب**) و(**الهوية**)، وتداخلهما مع عدة مصطلحات أخرى(النص، الحوار، الكلام...)و(الشخصية) –على الترتيب–،وقد كان الموضوع شائكا كون الهوية مفهوم شفاف موجود في عدة تخصصات علمية(علم النفس، علم الإجتماع، الأدب والنقد...).

وعلى الرغم من ذلك تم بتوفيق من الله عزّوجلّ إتمام البحث فالحمد لله رب العالمين، والشكر موصول إلى مؤطري الأستاذ الدكتور صالح غريبي على توجيهه ونصحه لي، وصبره وتقديره لظروفي ،ودعمه لي طيلة الفترة .

والشكر الجزيل إلى اللجنة الموقرة: الأستاذ الدكتور سهلي رشيد رئيسا،والأستاذ الدكتور الطيب بودربالة، والأستاذ الدكتور سعيد بوخالفة، والأستاذة الدكتورة: ليلى بلخير،والدكتورة ليلى لعوير، على قبولهم مناقشتي وتفرغهم لقراءة الأطروحة وإبدالأيهم النيرّ حولها.

الفصل الأول:

مفاهيم حول الخطاب وأنواعه

أولا: مصطلح الخطاب:

1-في الثقافة العربية:

1-1: لغة.

1-2: إصطلاحا.

1-في الثقافة الغربية.

ثانيا: أنواع الخطاب:

1- الخطاب السياسي.

2- الخطاب الإجتماعي.

3- الخطاب الثقافي.

4- الخطاب الديني.

ترسو سفينة رحلة البحوث بأمان على شاطئ الإفادة المعرفية حين تتضح المفاهيم، وتتخذ المصطلحات الواردة في عناوينها ذلك التوضيح والتحديد الدقيق الذي سيؤطر المغامرة العلمية أثناء الإبحاربين أمواج المعرفة وفق إحداثيات متسلسلة للوصول إلى الفائدة الفكرية والعلمية المتوخاة من كل رحلة بحث.

وهو الأمر الباعث على النبش والتنقيب في الفكر الأدبي والفلسفي العربي والغربي قديما وحديثا.

أولا: مصطلح الخطاب:

يعد لفظ الخطاب من الألفاظ الأكثر تداولا في اللغة العربية لكثرة الألفاظ المتفرعة عنه بالاشتقاق، وهذا الأخير كما هو معروف يبين على روابط النسب والقربى بين مشتقات اللفظ الواحد بإمكانية إرجاعها إلى أصلها الثلاثي(خطب).

وهو من المصطلحات المتجذرة في حقل علم الأصول، لهذا فإن دلالته مقيدة بإجراءات ذلك الحقل مباشرة وممارسته فيه يصعب حصرها، بسبب ضخامة الموروث الأصولي من جهة، وتعدد زوايا النظر إلى ذلك الموروث من جهة أخرى.

ولقد أصبح هذا الحقل الأصولي بفعل التطور الحضاري مسرحا التقت فيه الكثير من الرؤى والمواقف، واصطبغت به المنظومة الإصلاحية التي تتوسل به في إجراءاتها الوصفية والتحليلية، وما (**الخطاب**) والأمر كذلك إلا أحد أبرز النماذج الدالة على الأثر الذي تركته الأصول في توجيه مفهوم المصطلح[1].

[1]- ينظر، حبيب مال الله إبراهيم: مفهوم الخطاب وسماته، مجلة عالم الغد، العدد 4، ربيع 2005، ص56.

1- في الثقافة العربية:

1-1- لغة:

تورد العديد من المعاجم لمصطلح (**الخطاب**) معنى الكلام، وقد استمد دلالته المذكورة من السياق الذي ورد فيه القرآن الكريم **لقوله تعالى: ﴿وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصْلَ الْخِطَابِ (20)﴾ (سورة ص)، وقوله تعالى ﴿وَلَا تُخَاطِبْنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُغْرَقُونَ (37)﴾ (سورة المؤمنون) وقوله تعالى ﴿وَإِذَا خَاطَبَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا (63)﴾ (سورة الفرقان) كما يقول عز وجل ﴿رَبِّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا الرَّحْمَٰنِ لَا يَمْلِكُونَ مِنْهُ خِطَابًا (37)﴾(سورة النبأ)**

بالنظر إلى معنى الآيات الكريمة يظهر معنى الخطاب بمختلف صيغه مصدرا وفعلا، على أنه الكلام والقول، وهذا ما يوضح الاستعمالات والترجمات المختلفة لهذا المصطلح.

وقد ورد في لسان العرب: "الخطاب والمخاطبة: مراجعة الكلام وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطابا، وهما يتخاطبان، وفصل الخطاب: أن يفصل بين الحق والباطل، ويميز بين الحكم وضده"[1].

وكما ورد في كتاب الكليات هو: "الكلام الذي يقصد به الإفهام إفهام من هو أهل للفهم، والكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع فإنه لا يسمى خطابا"[2].

[1]- ابن منظور(محمد بن مكرم الأنصاري الافريقي): لسان العرب، مج 2،دار الجيل،بيروت لبنان،1988، ص 856.

[2]- أبو البقاء الكفوي (أيوب بن موسى الحسيني): الكليات، مؤسسة الرسالة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، لبنان ،1992، ص 419.

أما في معجم ألفاظ القرآن الكريم: "خاطبه مخاطبة وخطابا: تكلم معه، والخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة"[1] ،وقد ورد مصطلح الخطاب في المعجم الوسيط "بمعنى الكلام والرسالة"[2] وهو "المواجهة بالكلام، أو ما يخاطب به الرجل صاحبه، ونقيضه الجواب"[3].

والخطاب هو "مقطع كلامي يحمل معلومات يريد المرسل المتكلم أو الكاتب أن ينقلها إلى المرسل إليه أو السامع أو القارئ، ويكتب الأول رسالة، ويفهم الآخر بناءا على نظام لغوي مشترك بينهما"[4].

في حين ورد مصطلح الخطاب في (المنجد في اللغة العربية المعاصرة): "بمعنى الكلام الموجه إلى الجمهور من المستمعين في مناسبة من المناسبات"[5].

يشير إلى مصدر الفعل خاطب يخاطب خطابا ومخاطبة، وهو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم، أي نقله من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة الاسمية، فأصبح قديما يدل على "ما خوطب به وهو الكلام"[6].

نستنتج مما سبق أن معنى الخطاب يدور حول الكلام بقصد الافهام والتوجيه، وحول كلملفوظ قصد الاقناع بأمر ما.

[1]- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد2، مادة(خطب) ،ترجمة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر،1996، نقلا عبد العزيز بن عثمان التويجري: العالم في عصر العولمة، دار الشروق، بيروت لبنان،2004 ،ص159.

[2]- مجمع اللغة العربية:المعجم الوسيط، أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، اسطنبول، 1987، ص 243.

[3]- محمد العدناني: معجم الأخطاء الشائعة، مادة (خطب)، مكتبة لبنان، ط2 بيروت، لبنان ،1980،ص130.

[4]- إميل يعقوب: قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، مادة (خطب)، دار العلم للملايين، بيروت، 1987،ص107.

[5]- المنجد في اللغة العربية المعاصرة: دار المشرق، بيروت،لبنان ، 2000، ص 396.

[6]- عبد الهادي بن ظافر الشهري: إستراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية– ،دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت،لبنان، 2004، ص 36.

1-2- اصطلاحا:

ذهب (**التهانوي**) إلى أن الخطاب بحسب أصول اللغة هو: "توجيه الكلام نحو الغير للإفهام"[1]، ويؤكد (**الجرجاني**) أن الكلام هو: المعنى المركب الذي فيه الإسناد التام، أو ما تضمن كلمتين بالإسناد"[2] ويورد (**الزمخشري**)الخطاب بقوله: "إنه الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس"[3]

ويعرف (**الآمدي**)الخطاب فيقول: "إن الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه، المقصود به إفهام هو متهيئ لفهمه"[4] وقد خص (**الآمدي**) الكلام المرسوم بالبيان والتبيان وتجنب الإبهام والغموض واللبس، بمعنى الخطاب فخلق تلازما بين المصلحتين "كلام وخطاب"[5]،أمّا (**ابن جني**) فيعرف"الكلام هو الخطاب، والخطاب هو لفظ مستقل بنفسه، مفيد لمعناه، يتسم بالأصل الشفهي"[6].

أما (**محمد عابد الجابري**) فيحدد الخطاب على أنه: "بناء من الأفكار إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيرا استدلاليا، وإلا فهو أحاسيس ومشاعر، فن أو شعر يحمل وجهة نظر، أو هو هذه الوجهة من النظر مصوغة في بناءا استدلالي أي استعمال مواد "مفاهيم" ولابد من إقامة علاقات معينة بين تلك المواد حتى يصبح بناءا يشد بعضه بعضا، الاستدلال، أو المحاكمة العقلية، وسواء تعلق الأمر بالمواد أو بطريقة البناء فلابد من تقديم أو تأخير، ولا بد من تضخيم أو بتر....

---

[1]- التهانوي (محمد علي): كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر،،1972، ص 175.

[2]- الجرجاني (علي بن محمد):التعريفات،تحقيق ابراهيم الأبياري،مادة (كلام)، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.

[3]- الزمخشري(أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد): الكشاف، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1987، ص 80.

[4]- الآمدي (سيف الدين): الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت،لبنان، 1980، ص 136.

[5]- الآمدي (سيف الدين): المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعسر، بغداد،العراق، 1985، ص 385.

[6]- ابن جني (أبو الفتح عثمان):الخصائص، ج1، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 1999، ص 32.

ولما كان كل بناء يخضع لقواعد معينة تجعله قادرا على أداء وظيفته، فإن الخطاء يعكس كذلك مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد، أي على مدى استثماره لها، لتقديم وجهة نظره إلى القارئ بالصورة التي يجعلها تؤدي مهمتها لدى هذا الأخير مهمة الإخبار والإقناع، ويفرق (**الجابري**) بين الخطاب والتأويل فيقول: "النصوص مجموعة لها جانبان: ما يقدمه المرسل هو الخطاب، وما يصل المتلقي وهو التأويل"[1].

و أورد (**عبد السلام المسدي**) الخطاب على أنه: "الكلام أو المقال، وعده كيانا أفرزته علاقات معينة بموجبها إلتأمت أجزاؤه، وقد تولد عن ذلك تيار يعرف الملفوظ الأدبي بكونه جهازا من القيم طالما أنه محيط ألسني مستقل بذاته، وهو ما أفضى إلى القول بان الأثر الأدبي بينه ألسنية تتحاور مع السياق المضموني تحاورا خاصا"[2].

وأما الخطاب عند (**جابري عصفور**) فهو:" الطريقة التي تشكل بها الجمل نظاما متتابعا تسهم به في نسق كلي متغير ومتحد الخواص، أو على نحو يمكن معه أن تتآلف الجمل في خطاب بعينه لتشكل خطابا أوسع ينطوي على أكثر من نص مفرد، وقد يوصف الخطاب بأنه مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظي نتيجتها مجموعة من العلاقات أو يوصف بأنه مساق العلاقات المتعينة التي تستخدم لتحقيق أغراض معينة"[3].

وقد وسّع (**مصطفى ناصف**) نطاق الخطاب حين أشار إلى وجود خطابات كثيرة، وطرق مختلفة لدراستها مؤكدا أن العلاقات الاجتماعية لا يستوعبها خطابا واحدا، ولا يمكن أن يعتبر الخطاب الأدبي خلاصة واقعية لنشاط اللغة الكثيف المتقاطع[4].

---

[1]- محمد عابر الجابري:الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان ،1982، ص ص17-18

[2]- عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1997، ص 110.

[3]- جابر عصفور:عصر البنيوية من ليفي شراوس إلى فوكو، دار الآفاق العربية، بغداد، العراق، 1985، ص 269.

[4]- ينظر،مصطفى ناصف:اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، 1995، ص 332.

ويفرق الأستاذ (**الحدّ اد**) بين القول والخطاب فالقول هوأداء مؤسّ س يراعي الشروط الصورية للقبول اللغوي قواعد النحو والصرف مثلا، أما الخطاب فيخضع لنوع مواز من القواعد والآليات "لها علاقة بالبنى الماقبلية لّغة، كما أنها ليست متروكة لمطلق اختيار الفرد، ولعل هذا التعريف يوافق التفريق بين النحوي (**GRAMMATICALITE**) والمقبولية (**ACCEPTABILITE**) وهو تفريق لطيف عرضت له المدرسة التوليدية، فالجملة قد تكون سليمة من حيث التراكيب والبنى النحوية، ولكنها لا تتمتع بالقبول لأنها لا تستجيب لشروط نجاح القول، أو تخل مبادئ المحادثة، أي أنها تفشل في أداء عمل لغوي، قولي ومعلوم أن مصطلح جملة في هذا السياق لا ينطبق على المقام، فنحن إزاء أقوال أو خطابات، إذ أن الجملة هي كيان نظري وليست مفهوما تواصليا، إنها محدودة بضوابط اللغة غير معينة بالأداء التواصلي"[1].

أما (**سعيد علوش**) فيرى: "الخطاب مجموعة التعابير الخاصة التي تتحدد بوظائفها الاجتماعية ومشروعها الإيديولوجي"[2]،ويقول الدكتور (**طه عبد الرحمان**): "إن المنطوق به –أي الخطاب– الذي يصلح أن يكون كلاما، هو الذي ينهض بتمام المقتضيات التواصلية الواجبة في حق ما يسمى خطابا، إذ حد الخطاب أنه كل منطوق به موجه إلى الغير بغرض إفهامه مقصودا مخصوصا"[3].

وأما الكلام فهو: "ما تركب من مجموعة متناسقة من المفردات لها معنى مفيد، والجملة هي الصورة اللفظية الصغرى أو الوحدة الكتابية الدنيا للقول أو للكلام الموضوع للفهم أو للإفهام، وهي تبين أن صورة ذهنية كانت قد تألفت أجزاؤها في ذهن المتكلم الذي سعى في نقلها –حسب قواعد معينة وأساليب شائعة– إلى ذهن السامع، ولا يكون الكلام تاما والجملة المفيدة إلا إذا روعيت فيهما شروط خاصة، ومنها ما تعود إلى متطلبات اللغة وقيودها"[4].

---

[1]– محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت، لبنان ،2002، ص ص23-24.

[2]– سعد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص 83.

[3]– طه عبد الرحمان:اللسان والميزان، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998، ص 215.

[4]– ريمون طحان: الألسنة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، لبنان ،1981، ص 44.

إن التلازم الدلالي بين مفهم في (**الخطاب**) و(**الكلام**)في الثقافة العربيةيقضي التر يث، "ذلك لأنه مصطلح شامل يتسع لكثير من الدلالات، فضلا على اتساع المفهوم ليشمل كلام اللغة ويشمل دلالات أخرى حافة"[1].

كذلك هذا التلازم الدلالي والترادف اللغوي على مستوى اللفظ في السياق،و يشير إلى أصول المصطلح الشفاهية، ذلك أن دلالة المصطلح –**الخطاب**– لم تقترن بعلامة مكتوبة بل ارتبطت بالمستوى الشفاهي تحديدا، بمعنى علو شأن وسيادة العلامة السمعية في الثقافة العربية على حساب العلامة المرئية.

وبناءا على ما تقدم فإن الخطاب هو الكلام الواضح دلالاته، لا يشوبه لبس ولا غموض، ولا يحتمل التأويل ،غير أن الملاحظ أن هذا المصطلح انزاح عن دلالته الأصلية، وشحن دلالة خارجية، وفدت إليه من الثقافة الغربية، وبعد أن كان يحمل مفهوم الوضوح في الكلام أصبح يحتمل التأويل و ذلك نتيجة التداخل في الأنساق الثقافية العربية والغربية الحاملة لهذا المصطلح، فأثارت فوضى داخل المنظو مة الاصطلاحية الأصلية، فتوارثت الشبكة الدلالية الأصل لتسود الشبكة الدلالية الغربية المنبت، تنتمي إلى نسق ثقافي مغاير للثقافة العربية فما مفهوم الخطاب عند الغرب؟.

2– في الثقافة الغربية:

يرجع الاهتمام بمصطلح (**الخطاب**) في الثقافة الغربية إلى الإغريق مسايرا لنشأة الفلسفة، ويرجعكثير من الدارسين أو ّ ل محاولة جادة تهدف إلى ضبط مفهوم (**الخطاب**) (**لأفلاطون**) الذي انطلق في تحديد هذا المفهوم مستندا في شحنه بدلالته الخاصة على معايير منطقية عقلية مضبوطة، حيث أصبح (**العقل**) عند اليونان يعني (**الخطاب**) أو (**الكلام**).

[1]– مولاي علي بوخاتم: هل النص هو الخطاب؟ مجلة الأديب العربي، عدد أفريل 2006، ص 16.

وقد جاء كتاب (**ديكارت**) (**خطاب في المنهج**) فيمابعد دليلا على العناية الخصبة بالخطاب الفلسفي ومؤشرا على العناية بالمصطلح في هذا الميدان "وهو ما يكشف لنا مناحي ذلك الاهتمام في العصور الوسطى"[1].

وما إن حلّ العصر الحديث حتى أصبح الخطاب موضوع اهتمام المفكرين الغربيين، إذ اجتهد العديد منهم الذين تتميز بحوثهم بالصبغة الابستمولوجية وبالأخص تلك المنتمية لفكر ما بعد الحداثة، إذ قدموا مجموعة من الاجتهادات والتعريفات الخاصة بالخطاب.

و يقول ((**إيميل بينفينيست Émile Benveniste**): "إن الخطاب هو كل لفظ يفترض متكلما ومستمعا وعند الأوّل هدف التأثير على الثاني بطريقة ما"، ويعرفه(**هارتمان .R. R. K Hartmann**) و(**ستورك storek**) الخطاب نص محكوم بوحدة كليّة واضحة، يتألّف من صيغ تعبيرية متوالية، تصدر من متحدّث فرد، يبلغ رسالة ما"[2].

أمّا (**ميشال فوكو**)عرّف الخطاب بقوله: "مجموعة من الملفوظات بوصفها تنتمي إلى نفس التشكيلة الخطابية، فهو ليس وحدة بلاغية أو صورية قابلة لأن تتكرر إلى ما لا نهاية، بل هو عبارة عن عدد محصور من الملفوظات التي نستطيع تحديد شروط و جودها، إنه تاريخي من جهة أخرى، جزء من الزمن، وحدة وانفصال في التاريخ ذاته، يطرح مشكلة حدوده الخاصة، وألوان قطيعته وتحولاته والأنماط النوعية لزمانيته بدل أن يطرح مشكلة المباعث وسط تواطؤ الزمن"[3].

وقد ربط (**أفلاطون**) مفهوم الخطاب بالفلسفة، إذ ترجع إلى (**أفلاطون**)أوّل محاولة جادة تهدف إلى ضبط حدود المفهوم الفلسفي للخطاب، وشحنه بدلالته الخاصة استنادا إلى قواعد عقلية محددة، الأمر الذي يمكن معه التأكد أنه مع تلك المحاولة الأولى "بدأت تتبلور ملامح الخطاب

[1]– عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان ،1999، ص 103.

[2]– المرجع السابق: ص 108.

[3]– السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، ط2، بيروت ،لبنان،2004، ص 110.

الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية"[1] والخطاب الفلسفي منذ (**أفلاطون**)"يعطي الأولوية والسيادة للكلام على حساب الكتابة، إذأنّ الكلام والفكر يقومان على أساس مؤدّ اه أن الفكر وهو يتكلم يظل حاضرا أمام ذاته ومطابقا وتفكك وأنه يقدم المعنى مباشرة، بينما تتسم الكتابة بالاضطراب وعدم الاستقرار وتفكك المعنى، ومن ثمة فالكتابة محط شك واستبعاد عن طرق الخطاب الذي يود إثبات حضوره لمباشرة المعنى"[2].

ويتصل مفهوم (**أرسطو**) للخطاب بالمنطق، "إذ يقوم المنطق الأرسطي إلى حد كبير على خصائص اللغة اليونانية، ففكرة المنطق عنه (**أرسطو**) تتأثر بمعطيات لغوية نحوية، ويستعمل هذه المعطيات في الخطاب، ويهدف الخطاب عند (**أرسطو**) إلى الإقناع في المحاورات والجدل الذي كان شائعا عند اليونانيين"[3].

أما في تاريخ اللسانيات نجد أن علماء اللغة يفرقون بين الخطاب والحديث، إذ أن الحديث "يمكن أن يجمع في عينة لغوية واحدة، ويحلل إلى عناصر صغرى بدءا بالصوت "**الفونيم**"، لأنه أصغر وحدة بينما تحليل الخطاب يسير في اتجاه آخر، إذ أن الجملة هي الوحدة الصغرى التي يحلل إليها، والواقع أن علم اللغة العام الذي وضع أساسه (**فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure**) في كتابه الذي صدر سنة 1916 (**دروس في اللسانيات العامة Cour de Linguistique Générale**) والذي ترجم إلى الانجليزية سنة 1954م ،وكان المفتاح الرئيسي للبنيوية، هو الذي حدد مفهوم اللغة على أنها "مجموعة بنى (**Structures**) مضمومة إلى بعض، وقواعد تعمل بين

[1]- معهد الإنماء العربي: الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، بيروت 1986، ص 771.

[2]- ينظر،إميل برهييه: الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان،1987، ص 119 و 137.

[3]- فايز الداية:علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، دار الفكر، ط1، دمشق،سوريا، 1996، ص ص 303-304.

العناصر داخل الكلمات، وإن أصغر العناصر الأولية لأية لغة هي الوحدات الصوتية الصغرى فونيمات (**Phonem**)"[1].

وأما الخطاب فيرادف الكلام لدى(**سوسير**)، ومن سمات الكلام التعدد والتلون والتنوع والخطاب عنده يعارض اللغة، إذ يوضح (**سوسير**) الفرق بين الكلام واللغة بقوله:"إن اللغة والكلام عندنا ليسا بشيء واحد فإنما هي منه بمثابة قسم معين ّ وإن كان أساسيا، والحق يقال، فهي في الآن نفسه نتاج اجتماعي لملكة الكلام ومجموعة من المواصفات يتبنّ اها الكيان الاجتماعي ليمكن الأفراد من ممارسة هذه الملكة، وإذا أخذنا الكلام جملة بدا لنا متعدد الأشكال متباين المقومات موزعا في الآن نفسه، إلى ما هو فردي وإلى ما هو اجتماعي، أما اللغة فهي على عكس ذلك كل بذاته ومبدأ من مبادئ التبويب"[2].

ويظهر من خلال هذين القولين أن (**سوسير**) اهتم بالجانب الاجتماعي للغة أكثر من الفردي فيها "مما فتح المجال أمام المنشغلين باللسانيات إلى الاهتمام أكثر بذلك الجانب –الفردي– فتولد مصطلح خطاب (**Discoure**) مرادف للكلام عند دي سوسير"[3].

فالمصطلح إذن أخذ أول خصوصياته الاصطلاحية من معناه اللغوي، وهذا ما ظهر في استعمالات (**سوسير**) لمصطلح الخطاب.

[1]– عبد الستار جواد: اللغة الإعلامية، دراسة في صناعة النصوص الإعلامية وتحليلها، منشورات دار الهلال للترجمة، عمان، 1998، ص 51.

[2]– فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنة العامة، ترجمة صالح القرماوي وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985، ص 29.

[3]– منقور عبد الجليل :علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، اتحاد الكتاب العربي، ط1، دمشق، سوريا، 2007، ص 200.

ثم يأتي اللسانيون من بعده ليحذو حذوه في اعتبار الخطاب مرادفا للكلام خاصة (**مانكينو**) الذي يعرف الخطاب على أنه: "الوحدات اللسانية التي تتعدى الجملة وتصبح مرسلة كلية أو ملفوظا"[1]

والملفوظ حسب (**سابوتي زليق هاريس Zellig Sabbetai Harris**): "هو كل جزء من أجزاء الكلام يقوم به المتكلم، وقبل كل جزء بعده هناك صمت من قبل هذا المتكلم"[2].

نلاحظ استمرارية تعريف الخطاب على أنه كلام لكن بإضافة معنى الملفوظ يصبح كلاما موجودا بين فراغين دلاليين، ثم تتدرج الدراسات بتزايد عدد أولئك الذين يهتمون بمجال اللغة وتحليل الخطاب، فكبرت الأبحاث التي تناولت هذا الجانب من الدرس اللغوي والأدبي "خاصة بعد أن اتفق اللسانيون على أن الخطاب لا يمكن أن يكون إلا مرادفا للملفوظ"[3]، ليضيف كل باحث سمة جديدة للخطاب يتميز بها عن تعريفات غيره.

فأضاف (**هاريس**) من المدرسة الأمريكية، إلى تعريف اللسانيين سمة الطول إذ يقول: الخطاب هو كل ملفوظ طويل أو هو متتالية من الجمل تكون منغلقة، يمكن من خلالها معاينة سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، وبشكل يجعلنا نظل في مجال لساني محض"[4].

فالخطاب عند (**هاريس**) يدرس من خلال العلاقات التسلسلية والتتابعية للجمل المكونة للقول.

وباختلاف المدارس تختلف وجهات النظر والآراء، فمن الأمريكية إلى نظيرتها الفرنسية حيث برز الباحث (**بينفينيست**) ليقدم تعريفا آخر للخطاب بخلاف ما قدم سابقا حيث ينظر له باعتباره: " كل ملفوظ منظور إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التواصل، وبمعنى آخر هو كل تلفظ

[1]- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1989، ص 22.

[2]- المرجع نفسه: ص 17.

[3]- نعمان بوقرة: المصطلحات المفاتيح في لسانيات النفس وتحليل الخطاب (دراسة معجمية)، جدار للكتاب العالمي، ط1، الأردن، 2009، ص 14.

[4]- سعيد يقطين: المرجع السابق، ص 17.

يفرض متكلما ومستمعا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما، مع الأخذ بعين الاعتبار مجمل الظروف والممارسات التي تم فيها"[1].

يشترط (**بينفينيست**) لتحديد الخطاب الإلمام بمجمل الظروف المحيطة بإنتاج هذا الخطاب، إذ هو مجرد وسيلةتواصلية تتطلب مخاطِ با ومخاطَبا تجمعهما ظروف إنتاج هذا الخطاب.

وغير بعيد عن ظلال هذه المدرسة يظهر (**كسين ksing**) ليحدد مفهوما للخطاب معارضا لمفهوم الملفوظ حيث يرى أن الخطاب: "الملفوظ المعتبر من وجهة نظر حركية دلالية مشروط بها"[2].

ويحلل (**سعيد يقطين**) هذا المفهوم بأنه" الدراسة اللغوية للنص تجعل منه ملحوظا أما الدراسة اللسانية لشروط إنتاج هذا النص تجعل منه خطابا "[3].

ويحيل (**ميشال فوكو Michel Foucault**) الخطاب إلى فكرة استنبطت مع واقع معرفي بقوله: إنّكل خطاب ظاهر ينطلق سرا وخفية من شيء ما تمّ قوله، والخطاب ليس مجرد جملة تم التلفظ بها أو مجرد نص سبقت كتابته، بل هو شيء لم يقل أبدا، وكتابته ليست سوى باطن نفسها"، ويحدد (**فوكو**) تعريفا للخطاب بقوله: "الخطاب هو النصوص والأقوال كما تعطي مجموع كلماتها ونظام بنائها وبنيتها المنطقية أو تنظيمها البنائي"[4].

وفي محاضراته (**نظام الخطاب**) يقول: "الخطاب ما هو إلا شبكة معقدة من النظم الاجتماعية والسياسية والثقافية، التي تبرز فيها الكيفية التي ينتج فيها الكلام كخطاب"[5].

إن تحليل الخطاب الذي استخدمه (**فوكو**)يعدّ واحدا من الأساليب المقترحة لتحليل الايدولوجيا، فهو يعني عنده التجسيدات المنظمة للمعرفة وللممارسة في تمفصلها مع الزمان والمكان

[1]- مجدي الداغر: الصحافة العربية (مدخل في تحليل الخطاب الإعلامي العربي)، ج3، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، ط1، مصر ،2009، ص 15.

[2]- ينظر، سعيد يقطين :المرجع السابق، ص 21.

[3]- المرجع نفسه: ص 22.

[4]- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ،1987، ص 25-31.

[5]- نعمان بوقرة: المرجع السابق، ص 13.

(**النصوص**)، وقد كشفت خطابات معينة عن وجود إدراك محدد وهو المصطلح الذي استخدمه (**فوكو**) ليشير إلى وجود منظومة من العلاقات أكثر تعقيدا"[1].

نلاحظ تركيز (**فوكو**) في تعريفه للخطاب على العلاقات التبادلية بين الأفراد والمجتمعات، مما أثار عدة دارسات لتحليل مفاهميه من بينهم الناقد (**عزي عبد الرحمان**) في سياق تعليقه على نظيرة البنيوي (**فوكو**) يقول: "ليس فقط تلفظا يجسد الصراع، بل هو الجوهر الأساسي لصراع الإنسان"[2].

وقد انطلق (**فوكو**) في تحديده لمفهوم الخطاب على أساس المقارنة بين منهجيتين: (تحليل الفكر وتحليل الخطاب) إذ يرى أن (**تحليل الفكر**) يعمل على استخراج الدلالة الخفية التابعة وراء المعنى المجازي، فهو يبحث عما وراء الخطاب ويهدف إلى كشف وتعرية المسكوت عنه من خلال المقول فعلا، أي البحث عن طبقات الغياب من خلال علامات الحضور، أما (تحليل الخطاب) فيختلف عمله عن ذلك إذ ينظر إلى العبارة على أنها غاية في حد ذاتها مكتفية بنفسها لا تحتاج إلى غيرها، لذا فالتحليل والأمر كذلك يتركز على العلاقات القائمة بين العبارات ومدى الترابط الموجود بينها، ليصل في الأخير إلى تحديد نظام الخطاب كله، فيكون الهدف من تحليل الخطاب إبراز قراءته ومدى إحكام نسيجه المترابط، الذي يعتمد على علاقات الترابط والنظام الداخلي له.

وفي سياق حديثه عن الخطاب يحدد (**فوكو**) أربعة أسس لتحديد وضبط علاقات الترابط وهي[3]:

- إن العبارات المختلفة الأشكال والمبعثرة في الزمان، تشكل مجموعا واحدا، إذا كانت ترجع بصورة أو بأخرى إلى ذات الموضوع وتحيل عليه.

[1]– السيد ياسين: بحث عن هوية جديدة للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،لبنان، 1986، ص 398.

[2]– أحمد الأحمدي: جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر، ط1، الجزائر، 2007، ص 17.

[3]– عبد الله إبراهيم: المرجع السابق، ص 332.

- إنه لتحديد مجموعة من العلاقات بين عدد من العبارات لابد من التركيز على شكلها ونمط تسلسلها وترابطها.
- البحث في إقامة مجموعة من العبارات عن طريق تحديد نظام المفاهيم الدائمة والمتناسقة.
- وأخيرا من أجل تجميع العبارات في وحدات حقيقية، ينبغي وصف تسلسلها وتتابعها، ووصف أشكال التوحيد التي تظهر لها كوحدة المضامين الفكرية وتماثلها وثباتها.

هكذا يظهر أنّ (**فوكو**)كز ّ في تعريفه للخطاب على الخطاب في حد ذاته، وعلى الدلالة التي يجملها، ولا يهتم بالدلالات المضمرة القابعة خلف الخطاب، الأمر الذي يجعل من الخطاب لا يحيل على أي مرجع أو مركز إحالي يرتكز عليه، بل إن النظام الداخلي لهذا الخطاب هو الذي يقوم بعملية التأطير، فيكون مجمعا لذاته مكتفيا بالصلات التي تربطه مع غيره من الأنظمة والأنساق، فيكون الخطاب –انطلاقا من هذا الأفق– ممثلا لغويا للبنية الشفافية للحقبة التي أنتج فيها.

ثم يصل بعد ذلك (**فوكو**) لتعريف مجمل للخطاب بأنه ميدان التحليل، وهو ضرب من تضافر الإشارات تكون اللغة فيه عنصرا تمثيليا بين عناصر إشارية أخرى، فالأصل بالنسبة إليه هو الكلام المكتوب المنطوق، إذ يقول: "ما وضعه الله في العالم، هو الكلمات المكتوبة، عندما فرض آدم على الحيوانات أسمائها الأولى، لم يفعل سوى أن قرأ هذه العلاقات المرئية الصامتة، وقد عهد الشريعة إلى ألواح مكتوبة إلى ذاكره البشر، والكلمة الحقة يجب العثور عليها في كتاب"[1].

فقدلحّ عند (**فوكو**)كتاب محل ّالذاكرة، والخطاب محل ّ الإنسان، "لأن المكتوب قد سبق المنطوق، دوما في الطبيعة على وجه اليقين، وربما أيضا في معرفة البشر، ذلك لأنه –ربما– كانت قبل بابل، وقبل الطوافان، كتابة مؤلفة من علامات الطبيعة نفسها، حتى أنه ربما كان لهذه الأحرف قدرة التأثير مباشرة على الأشياء، على جذبها أو دفعها وتمثيل خواصها، وفضائلها وأسرارها"[2].

[1]– عبد الله إبراهيم: المرجع السابق، ص 333.

[2]– نقلا عن، عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 2005، ص 333.

أما (**تزفيتان تودوروف Tzvetan Todorov**) فيعرف الخطاب:"أيّ منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راوٍ ومستمع، وفي نيّة الراوي التأثير على المستمع بطريقة ما"[1]، ويرى (**هارتمان Hartmann**) أنه:نصّ محكوم بوحدة كليّة واضحة يتألّف من صيغ تعبيريّة متوالية تصدر عن متحدث فرد يبلغ رسالة ما"[2].

ومن خلال هذه التعريفات المتنوعة نجد خصائص أو سمات تشترك فيها في تعريف الخطاب هي:

- معظم التعريفات تتفق على أن الخطاب وحدة لغوية أشمل من الجملة فالخطاب تركيب من الجمل المنظومة طبقا لنسق مخصوص من التأليف.
- هو نظام من الملفوظات، وتأكيد اللسانيين على الجانب اللفظي يتحدد أصلا عن اشتغالهم على الكلام، بوصفه مظهرا لفظيا يخص الفرد.
- يعدّ الخطاب أكثر المظاهر الإشارية المعبرة عن اللغة المعتمدة بوصفها قاعدة معيارية عامة.
- مصدره فردي، هدفه الإفهام والتأثير والإقناع، وإيصال رسالة واضحة للمتلقي.
- تمثل عناصر الخطاب في المرسل (**المخاطب**) والمرسل إليه (**المخاطب**)، والرسالة (**الخطاب**) وفق سياق مشفرة معينة، وبها ينفذ قصد القائل إلى المتلقي بعد فهمه وإدراكه للمقصد و الدلالة الكامنة في الرسالة، وذلك لكي تكتمل حلقة الاتصال.
- وهكذا اتسع مفهوم الخطاب، فأصبح خطابا إشاريا، إنزاح عن الكلام الواضح المألوف إلى اللغة الأدبية، الأمر الذي جعله متعدد المستويات، عميق البنى بل يختلف من جنس أدبي لآخر،منها (الخطاب الشعري،والسردي، والشفوي) ، وغيرها وحتى خارج مجال الإبداع ومنها (الخطاب الديني والتاريخي والسياسي) – وهذا ما سنوضحه لاحقا في أنواع الخطاب-

.

[1]- ترفتان تودروف: اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1993، ص 48.

[2]- حبيب مال الله إبراهيم: المرجع السابق،ص56.

- أما الفرق بين اللغة والخطاب، فيتضح من خلال أطروحات عالم فقه اللغة (**دي سوسير**) إذ قال: "فاللغة كما يسمونها، تعد شيئا اجتماعيا يمتلكه المجتمع بأسره، أما الخطاب فيعني بالنسبة إليه منجز فردي، فاللغة وسيلة ممكنة، بينما الخطاب يؤخذ على أنه أنشطة وممارسات فعلية اتصالية"[1]، وذهب (**استهوب**) إلى:"ضرورة التفريق بين مصطلح الخطاب واللغةّ، فالخطاب يعني الطريقة التي تشكل بها الجمل نسقا متتابعا، وتشارك في كل متجانس وتنوع على السواء، ثم إن الجمل تترابط في الخطاب كي تضع نصا"[2].

إن هذا التعدد والتنوع بين مفاهيم الخطاب عند اللسانيين راجع إلى تعدد مجالاتهم وتخصصاتهم.

كما أنه الكلام سواء مكتوبا أم ملفوظا الذي يتجاوز الجملة الواحدة، يعبرّ عن أفكار تتضمن رؤية معينة وفق منطق معين.

وهو كغيره من المصطلحات يبدأ بحالة ويتطور بتطور الدراسات حتى يؤول إلى حالة قد تغاير تماما الحالة التي بدأ منها، وبناءا على ما تقدم فالخطاب له جذور لسانية منبثقة عن الثنائية السوسيرية (**اللغة، الكلام**)، حيث اعتبر الخطاب مرادفا للكلام تلتها جهود باحثين في هذا المجال من أجل تطويره حتى غدا ذلك المصطلح النقدي الغاية في التعقيد الذي تتباين الدراسات حوله كل حسب زمانه ومكانه (قديما وحديثا، العرب والغرب).

[1]- سعيد يقطين: المرجع السابق، ص ص24-25.

[2]- ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001، ص 73.

ثانيا:أنواع الخطاب:

يقوم الخطاب على عدة عناصر تنظمه حتى يتم تحقيقه وهيالمخاطِب(المرسِل) ويكون قادرا على الكلام والافهام والاقناع، المخاطَب (المتلقي _المرسل إليه) ، بينهما(رسالة) وهي مادة الخطاب تصاغ حسب الموقف والمقام، هدفها الاستقرار في ذهن المخاطب ، إضافة إلى وسيلة ايصال الرسالة بين المرسل والمتلقي،سواء مباشرة كخطب الجمعة أو غير مباشرة كالصحف،و يختلف مضمون الرسالة من خطاب إلى آخر وبه يتحدد نوع الخطاب ومن أنواعه نذكر:

1- الخطاب السياسي:

هو ممارسة اجتماعية تسمح للأفكار والآراء بأن تمر وتنتشر بين فئات المجتمع، باعتباره خطابا حجاجيا فإنه يسعى إلى التأثير في الآخر وهذه المقصدية تقتضي من صاحبه سواء كان فردا أو جماعة في صياغة خطاب محكم لتحقيق الإقناع، ويقوم هذا الخطاب على ثقافة سياسية تعتبر دعامة ضرورية لكل برنامج أو مشروع سياسي.

أو هو الخطاب الذي يتمحور حول قضية سياسية، وعادة ما يكون مركزا حول القضايا الوطنية، لقد تطور هذا النوع من الخطاب مع تطور الحركة الوطنية الجزائرية بمختلف تياراتها، ولم يكن هذا النوع الخطاب يوميا أو أسبوعيا كالخطاب الديني أو ذا دورية مضبوطة بل كان خاضعا لطرف سياسي الذي يملي أيضا شكل الخطاب.

أما مكان هذا النوع من الخطاب فهو الساحات العامة والشوارع والملاعب وقاعات العرض المسرحي والسينمائي، وتتميز لغته حسب التكوين الثقافي للزعماء السياسيين، ففي فترة تشكيل الحركة الوطنية تميزت بأنها لغة شعبية دارجة –وفي غالبيتها العظمى- بل ويستعمل في هذا النوع من الخطاب أحيانا اللغة الفرنسية[1].

[1]- ينظر، أحمد حمدي: جذور الخطاب الايديولوجي الجزائري، دار الفصبة للنشر والتوزيع،ط1، الجزائر، 2007، ص ص 23-24.

2- الخطاب الاجتماعي:

في إحدى مقالات جريدة الجزيرة السعودية مقال بعنوان: الخطاب الاجتماعي التقليدي ضمن التوازنات الاجتماعية التقليدية ينحصر هذا الخطاب بوصفه الإيديولوجيات الاجتماعية لتلك التوازنات، كالسلطة والطبقة وما تلعبانه من دور اجتماعي في إرساء نوع من العلاقات والتوظيفات الإيديولوجية التي تعطي الصبغة للشريعة على المسلك الاجتماعي والثقافي، ولا يزال هذان المفهومان، أي مفهوم السلطة والطبقة ما يعني النظام الاجتماعي القديم الذي تستند فيه هذه القوى باعتبارها الوريث التقليدي لمبنى هذا النظام الفكري والاجتماعي الذي ظل محتفظا بسمائه،.... حيث أن السلطة الاجتماعية تمظهر أبوي ظلت مستحكمة في شبكة العلاقات الاجتماعية، ومحتكرة للسلوك والعادات الثقافية والاجتماعية،وحولته إلى نوع من التميز الثقافي والاجتماعي والعائلي والقبلي لفئة من الناس الذي يتركب من المصالح والتعاقدات الاجتماعية بصفة عامة[1].

فالخطاب الاجتماعي يهدف إلى تحقيق مصالح اجتماعية كمحاربة الآفات الاجتماعية أو في مواضيع تخص المجتمع كالمعاملات والحرية وغيرها.

3- الخطاب الثقافي:

يشتمل على المكونات الثقافية المختلفة الأدبية والتربوية والفكرية والفنية ويتصل بأداء الوعي البشري، على تعبير الدكتور (**عقلة عرسان**) الذي يعني بخطاب العصر لغة المنتقد من أهله، وما وصلوا إليه من ميادين المعرفة والعلم، ولاسيما ما تحقق من تقنية عالية أدت إلى تفوقهم في امتلاك القوة واستخدامها وهيمنة قواهم على قرارات العالم وعلى بعض الصيغ المستقلة فهو يعبر عن ذاكرة أمة وبحريتها الروحية والإبداعية، ويتصل بوعيها لذاتها[2].

[1]- ينظر، علي صباح: جريدة الجزيرة، ع 133، الجمعة 17 شوال 1421هـ، ، ص 8.

[2]- ينظر، مصطفى خصر: النقد والخطاب، من منشورات اتحاد كتاب العرب، ط1،دمشق،سوريا، 2001، ص 135.

4- الخطاب الديني:

يستند هذا النوع من الخطابات إلى التراث الإسلامي ودينه الحنيف، وغالبا ما يكون المسجد أهم وأطهر مكان لتبليغ محتوى الخطاب.

وتعتبر صلاة الجمعة من أهم المناسبات التي يلتقي فيها المسلمون وتكون خطبة ذلك اليوم مناسبة لتوعية المصلين وتحصينهم ضد طمس هويتهم و شخصيتهم وذوبانها، ويتميز هذا النوع بلغة فصيحة، وهناك أنواع مختلفة من الخطابات الدينية ولعل أبرزها الخطب التي تلقي بمناسبات الزواج وما يتعلق به، والتي تدعو إلى تكوين نشئ صالح يحمل أعباء الجهاد والحفاظ على الدين واللغة والوطن[1].

ومن أنواع الخطاب الديني:

الإصلاحي: إذا كانت عبارة الإصلاح من ناحية البيان اللغوي تعود إلى الفعل الرباعي (أصلح) المتداول في المفاهيم القديمة والتي تلتقي حول دلالة التصحيح، ووضع حد للخطأ فإن الاستعمال الحديث للإصلاح وإن خص به المجال الاجتماعي فقد ربط ذلك بتحديد للعوامل الفعلية التي تسببت في تأخر المسلمين والذي يكون نقاء العقيدة أولى الخطوات فيه.

إلى جانب ذلك فإنه من الناحية الآلية يقتصر الإصلاح على الاستناد إلى مرجعية تراثية قصد توفير وسائل مواجهة للمعضلات الحديثة دون توضيح للمنهج الذي ينبغي اعتماده لتوفير هذه المزاوجة،إذ كان الفكر الإصلاحي يركز بصفة متميزة على التربية والتعليم المجال الأهم بإنشاء إنسان جديد سوي سليم من العيوب الأخلاقية ،وباعتماد أشد الوسائل نجاعة.

أما بالنسبة للقطر الجزائري فإن أوضاعه قد شهدت فيه الحركة الإصلاحية هناك مرحلتين؛ مرحلة مهادنة مع الاستدمالفرنسي ّ تركز العمل فيها على المطالبة بالعدل والمساواة، مرحلة ثانية تميزت بالنزعة النضالية من أجل انفصال الجزائر عن الهيمنة الفرنسية وهذا ما عملت عليه جمعية

[1]- ينظر، المرجع السابق :ص 22.

العلماء المسلمين الجزائرين فنجد أنه هذه الجمعية دينية تهذيبية بحتة وهي بعيدة كل البعد في ظاهرها عن السياسة والسياسيين ميدانها الإصلاح الديني والتهذيب الاجتماعي ورفع الأمية عن القوم.

وقد بحث الأستاذ (**محمد الحداد**) في إشكالية الكتابة والمشافهة في الخطاب الإصلاحي، فرأى أنه: "خطاب ظل ممزقا —من وجهة نظر سوسيولوجية وثقافية بين رؤيتين للعالم: الرؤية الشعبية التي تستكين للأمر الواقع لأنها ترى فيه عقابا يإلّها، وتجسيدا لعلامات الساعة كما أعلنها النبي–صلى الله عليه وسلّم–، والرؤية النخبوية التي تتجه نحو الانخراط في المشروع الغربي باعتباره بديلا للوضع القائم، من دون أي اهتمام بوعي الشعب الذي لا يمثل في نظرها إلا وعيا هامشيا، وهذا التوسط بين الرؤيتين هو الذي يحدد للخطاب الإصلاحي خصوصيته باعتباره محاولة في تعبئة وعي الجماعة، وهو أيضا الذي يمنعه من تخطي حدود معينة في المعاصرة لأن تحظى هذه الحدود يعني انقطاعه عن التواصل مع هذا الوعي الذي يريد تعبئته....."[1] "

و الخطاب الإصلاحي في الجزائر سعى إلى تأصيل الهوية —في الجزائر– وفق إستراتيجية وضعتها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بقيادة رئيسها المصلح والمجدد وباعث النهضة الحديثة الإمام عبد الحميد بن باديس —رحمه الله– .

[1]– ينظر، محمد الحداد: المرجع السابق، ص 49.

الفصل الثاني:

ماهية الهوية الوطنية

أولا:مفهوم الهوية:

I- عناصر الهوية الإسلامية:

1- العقيدة.

2- اللغة العربية.

3- التاريخ.

4- الوطن.

II- اللغة والهوية في الجزائر.

III-**1**-الفرق بين الهوية والشخصية:

1-1- الهوية الوطنية(فردية، قومية).

1-2- الشخصية الوطنية.

2- علاقة الثقافة بالهوية.

3- علاقة الثقافة بالدين.

4- علاقة الثقافة باللغة.

ثانيا: السياسات الفرنسية للقضاء على الهوية الوطنية.

1- الفرنسة.

2- التنصير.

3- الإدماج والتجنيس.

4- التفقير.

5- التجهيل.

أوّلا: مفهوم الهوية:

تعدّالهويّة من أكثر القضايا جدلا قديما وحديثا، فهي من المفاهيم التي ليس لها تاريخمحددّ . ورغم كثرة ما كتب حولها لم يتفق الباحثون والمفكرون على مفهوم واحد لها، بل تعددت تعريفاتها وأصبحت أكثر تجريدا حتى كادت تكون هي كل شيء ولاشيء في الوقت ذاته. ووصل الأمر ببعضهم إلى حد القول بأن الهوية لا وجود لها أصلا[1] لما يطرأ عليها من تطور وتغيرات مع مرور الزمن. ورغم أن الهوية تدل على الواحد في عرف الفلاسفة وأهل المنطق وما عدا ذلك عندهم، فهو الثلث المرفوع الذي لا يحتاج إلى فائض في القول، فإنها تعني عند أهل التصوف، اللاّ تعين وأبطن البواطن والغيب الذي لا يصح شهوده للغير[2]. ويعرفها (**شريف الجرجاني**) في كتاب "**التعريفات** " بأنها:" الحقيقة المطلقة المشتملة على الحقائق اشتمال النواة على الشجرة في الغيب المطلق".[3]وهي عند (**ابن حزم**): "كل ما لم يكن غير الشيء فهو بعينه؛ إذ ليس بين الهوية والغيرية وسيطة يعقلها أحد البتة، فما خرج عن أحدهما دخل في الآخر". وتعني عند (**جميل صليبا**)كل مميز عن الأغيار[4].

ويصفها قاموس (**أكسفورد**) بحالة الكينونة المتطابقة بإحكام، أو المتماثلة إلى حد التطابق التام أو التشابه المطلق[5]. أي مطابقة ال "**أنا**" لنفسها مطابقة تامة جوهرا وعرضا. وهذا المبدأ لا يتم -في نظر **الجابري**-، إلا عبر نفي الآخر في الثقافة الغربية، ولا يقابله في الفكر الإسلامي إلا مبدأ ال"**هو هو**". لكن هذا الأخير لا ينطبق هو الآخر إلا على الله، فهو وحده من لا مثيل له ولا شريك. ويبدو من خلال هذه التعريفات أن لفظ "**الهوية**" في العربية، ليس مشتقة من الضمير "**هو**" حسبما هو شائع لدى أغلب الباحثين، وإنما هو من الألفاظ الفلسفية السريانية الأصل، التي ترجمت إلى اللغة

---

[1]- Eric Dupin: L'hystérie identitaire, Ed, Le cherche Midi Paris, 2004, p9.

[2]- المعجم الوسيط: مجمع اللغة العربية، مادة الهو، مكتبة الشروق الدولي، القاهرة، 2004،

[3]- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995، ص 257.

[4]- جميل صليبة: المعجم الفلسفي، مادة هوية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، لبنان، 1994.

[5]- قاموس إكسفورد (a.identité) Oxford Les paradoxes de L'identité démocoratique, Paris, Aubier, 1999

العربية في العصر العباسي كمقابل للمصطلحين "**استين**" اليونانية و"**هسست**" الفارسية. وهذان المصطلحان يعنيان فعل الكينونة في اللغات الهندوأوروبية الذي يربط بين الموضوع والمحمول. فيما يدلاّ ن في السريانية على الوجود الجزئي المتغير تحت الحس، في مقابل الحقيقة والماهية المعقولتين، ويذكر (**سميرعبده**)أنّ الفيلسوف (**الكندي**) (**أبا يوسف يعقوب بن إسحاق**) كان يصوغ الفعل"**يهوي**" من لفظ الهوية، بمعنى "يوجد هذا الوجود الخاص. ولا يستبعد أن يكون صاغه من"**هوو**"**Hwo**ومعناه صار ووجد، و"**هوويو** "**Hwoyo**ومعناه الصيرورة والوجود. ومن المرجح أن يكون (**الكندي**) قد أخذ ملفوظ "الهوية" من اللهجة الشرقية المائلة إلى الفتح **Hwoyya**فاستقام له المبني والمعنى.[1]

وإذا كانت "**الهوية**" تعد من المفاهيم الأقل بحثا على المستوى الإبستيميولوجي، فإنها في المقابل تتمتع بفعالية إيديولوجية كبرى على مستوى الكينونة الفردية والجماعية. إذ يرى (**إريك دربان EricDupin**) في كتابه (**هستيريا الهوية**)أنّ فكرة**الهويّ ة**" تعدت ما هو معروف ومتداول لدى أغلب المفكرين والمثقفين ورجال الإعلام. حيث أنتج التطور التاريخي للإنسان عددا غير متناه من أشكال الهوية، التي لا يتحدد وجودها إلا في إطار اختلاف الـ "**أنا**" عن "**الآخر**"، وهو ما لا يتحقق إلا في مجال تواصل الفرد مع الآخرين. ومن البديهي أن يكون للهوية بهذا المعنى، تجليات مادية ومعنوية لا حدود لها، تشمل الأفراد والجماعات والثقافة والدين الفنون والمهن واللباس والعمران والأعراق والأجناس، وحتى المأكولات الشعبية، وغيرها، مما جعلها تكتسب حضورا اعتباريا في لاوعي الـ"**أنا**" الفردية والـ"**نحن**"الجمعية بسبب الإيمان الواعي بديناميكية وظيفتها لا بوجودها المجرد.

ومن هنا يمكن القول إن الهوية ليست ذكرى من ذكريات الماضي البعيد، كما قد يتوهم البعض، وإنما هي مفهوم تاريخي اجتماعي يفيض بالمعاني، التي ترسم ملامح خارطة الذات وانعكاساتها العقائدية والإيديولوجية على المؤسسات والبنى الثقافية والاجتماعية، في الماضي والحاضر والمستقبل.

[1]– سمير عبده : السريانية– العربية، الجذور والامتداد، منشورات دار علاء الدين، دمشق، 2002،ص31.

ويلخص (**ماكس فيبر MaxWeber**) مفهوم الهوية في مستويين؛ يتعلق المستوى الأول ويطلق عليه (**فيلهلم دلتاي Wilhelm Dilthey**) اسم **الصورة الكونية** ،التي تؤلف الكتلة الأساسية للمعتقدات الدينية والتاريخية والإيديولوجية والمسلمات الافتراضية عن العالم الحقيقي الواقعي، التي يمكن الإشارة بها إليها، للوصول إلى إجابات شافية حول مغزى الكون والوجود.

أما المستوى الثاني فيتعلق بالسياق التصوري الواعي واللاواعي الذي تتحيز فيه الـ "**أنا**" الفردية والـ"**نحن**" الجمعية ضمن تقسيمات العالم الواقعية أو المركبة من النواحي الثقافية، الأخلاقية والاجتماعية.[1]

وعلى هذا الأساس، اتسع مفهوم الهوية في الغرب وخاصة في الولايات المتحدة الأمريكية مع مطلع ستينيات القرن العشرين، لاعتبارات ثقافية وعرقية، لينتشر في العالم انتشار النار في الهشيم، بعد أن فرض نفسه في مختلف العلوم الإنسانية حتى غدا مفهوما إجرائيا سحريا، أصبحت تفسر به مختلف الحقائق النفسية والظواهر والاجتماعية والثقافية في علم النفس وعلم الاجتماع والأنثربولوجيا.. وهكذا تفرقت السبل بهذا المفهوم بين مجالات معرفية وعلمية متعددة واتجاهات مختلفة مادية وإيديولوجية وسياسية ودينية وعرقية.. ورغم اكتساب مفهوم الهوية قدرا من الاستقلالية النسبية في هذه المعارف والعلوم والاتجاهات، إلا أنه أصبح من المستحيل تحديد معنى دقيق لكل استخدام خاص بها في كل مجال من المجالات الاجتماعية والثقافية والحضارية...

[1] – رضوان السيد : مسألةالحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي ،بيروت، لبنات ،2004،ص125

1- إشكالية الهوية:

إن إشكالية الهوية قديمة قدم الإنسان لكنها تتخذ في السيرورة التاريخية صورا متعددة دينية وقومية وثقافية وأسطورية، ونشير هنا إلى أنها اتخذت طابعا أسطوريا مأساويا في الفكر السياسي والتيوقراطي، وبخاصة في ظل الحروب الصليبية ومحاكم التفتيش والحروب الدينية المقدسة التي قادتها الكنيسة، وذلك عبر استعادة ماض متخم بتراكمات وتكوينات أسطورية، أثبتت عجز الضمير المسيحي عن استيعاب الفجوة التي كانت تفصله عن النزعة العقلانية، الناتجة عن الفلسفة الإسلامية بزعامة ابن رشد، وما تلاها من تطور علمي في الغرب.[1]

وبعدما انهارت الكنيسة، سارعت دول أوروبا إلى إعادة تعريف هوياتها، في ظل التغير الهائل الذي سببه الانتقال من السلطة التيوقراطية اللاهوتية التقليدية، إلى الدولة الحديثة بإمكاناتها ومطالبها ومسؤولياتها الواسعة، لتتحول الهوية إلى خطاب إيديولوجي مع نهاية القرن التاسع عشر بالموازاة مع انفجار الحداثة، الذي شهدته المجتمعات الغربية في سياق هيمنة النزعة الفردية والليبرالية الاقتصادية والسياسية، التي فرضت نفسها كنموذج حضاري بديل عن النماذج الأخرى. حيث أسهمت الإيديولوجيات الوطنية التي اجتاحت أوروبا، على نطاق واسع، في إطار تطور الدولة القومية الحديثة في منح الأفراد الذين يكو ّ نون المجتمعات الحديثة خاصية مشتركة، للتعبير عن هوياتهم و وجودهم الاجتماعي.[2]

وإذا كان تباين الهويات لا يقود بالضرورة إلى التصادم بين الأمم والشعوب والحضارات، فإن ما حدث في أوروبا من حروب حول الهويات خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، يرجعه بعض

[1]- ينظر، مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر ، دمشق ، 2002، ص ص123-124.

[2]- F.furet : le passéd' une illusion Essai sur l'dée communiste, en 20 siècle, Robert laffont /callmann-lévy, paris ,1995,pp58-59.

الباحثين، إلى أزمة الهوية ومفعولاتها وملابساتها القومية، المنبثقة عن أزمة الحداثة الغربية وفوضاها في جميع المجالات، والتي اتخذت –حسب مالك بن نبي– منحى عالميا شاملا بسبب التطور العلمي.[1]

وفي المقابل نجد أن الأمة الإسلامية قد اعتبرت أن التباين بين الأمم والشعوب إثنيا ولغويا وثقافيا من صميم عقيدتها، بوصفه سنة من سنن الله الكونية في خلقه، وعامل من عوامل الوجود البشري،وفقا **لقوله تعالى:**﴿**يَاأَيُّهَاالنَّاسُ إِنَّاخَلَقْنَاكُممِّنذَكَرٍوَأُنثَىٰوَجَعَلْنَاكُمشُعُوبًاوَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا (13)**﴾(**سورةالحجرات**)، وقد ورد في بعض الآثار المنسوبة إلى النبي –صلى الله عليه وسلم– قوله: "**الناس بخير ما تباينوا، فإن اتفقوا هلكوا**"ويرى (**محمد أبو زهرة**) أنه "لو لا اختلاف الناس ما بعث الله الأنبياء والرسل، فإن الوحدة يترتب عليها في أصل تكوينها الاختلاف لا محالة"[2]، إذ جاء في الآية﴿**وَمَاكَانَالنَّاسُ إِلَّاأُمَّةًوَاحِدَةًفَاخْتَلَفُوا وَلَوْلَاكَلِمَةٌسَبَقَتْمِن رَّبِّكَلَقُضِيَبَيْنَهُمْفِيمَافِيهِيَخْتَلِفُونَ (19)**﴾ (**سورة يونس**)، بيد أن طبيعة الصراع التي تشهدها البشرية في زمن العولمة أفرزت ما قاد إلى صدام مأسوي بين الحضارات وكان من نتائجه حرب الهويات من أجل التسليم الأعمى بأفضلية هوية على الأخرى[3].

[1]–ينظر، مالك بن نبي : المرجع السابق ،ص125.

[2] – محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي ، لبنان، د ت،ص14.

[3]–إريك هوبسباوم: عصر الرأس المال ، تحقيق محمد سعيد طالب ، دار الفرابي ، بيروت ، 1986،ص167.

2- مفهوم الهوية الإسلامية:

لا يخرج مفهوم الهوية الإسلامية عن الإطار المفاهيمي للهوية السابق ذكره إلا من حيث كونها "**قيمة**" دينية بامتياز، فرضت نفسها كنواة ثابتة مستمرة عبر العصور. وكانت نشأتها الأولى في القرآن الكريم، **قال تعالى:** ﴿هُوَ سَمَّاكُمُ الْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ (78)﴾ (**سورةالحج**). ولتأكيد ميلاد الهوية الإسلامية وغيرية المسلمين عمن سواهم من النصارى واليهود والمشركين يقول **عزوجل:** ﴿مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَٰكِن كَانَ حَنِيفًا مُّسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67) ﴾(**سورة آل عمران**)والحقيقة أن الهوية الإسلامية بهذا المعنى، هي مرجعية جميع الأنبياء والمرسلين من نوح إلى خاتم النبيين. **قال تعالى:** ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِن بَعْدِ مَا جَاءَتْهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَغْيًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَن يَشَاءُ إِلَىٰ صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ (213)﴾(**سورة البقرة**) وجاء على لسان نوح عليه السلام **قوله تعالى:** ﴿وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَمَا سَأَلْتُكُم مِّنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَى اللَّهِ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ (72)﴾(**يونس**) و**قال تعالى** حكاية عن موسى عليه السلام: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ يَا قَوْمِ إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِن كُنتُم مُّسْلِمِينَ (84)﴾(**سورة يونس**)، وهناك آيات كثيرة جاءت على لسان الأنبياء والمرسلين، تؤكد أن الدين عند الله الإسلام، إسلام البشرية جمعاء لرب العالمين.

في هذا الإطار، ومع ظهور الإسلام تحددت ملامح الهوية الإسلامية، وباكتمال نزول القرآن استقامت ثوابتها على قاعدة متينة عنوانها التوحيد، **قال تعالى:** ﴿إِنَّ هَٰذِهِ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَأَنَا رَبُّكُمْ فَاعْبُدُونِ (92)﴾ الأنبياء: 92، وقال تعالى :﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ (110)﴾ (**سورة آل عمران**). من هنا أصبح من غير الممكن أن ينال من هوية المسلم تغيير أو تبديل، بل يجب ألا يتم التغيير إلا في إطار ثوابت القيم العليا للدين وفقا للضوابط التي وردت في مصادر الشريعة الإسلامية، وأولها حقائق عقيدة الإسلام.

وفي ضوء هذه المعاني السامية للإسلام، أدرك المسلمون جوهر الهوية الإسلامية ومقوماتها الأساسية، وعملوا بها لتوحيد الأمة على كلمة سواء، فقامت الدولة الإسلامية التي أنشأها النبي محمد صلى الله عليه وسلم على أسس متينة، تمنح مقوماتها من الإسلام كدين وحضارة ورسالة إنسانية عالمية، تدعو إلى إشاعة قيم التسامح والتعارف والتقارب في كنف التعايش السلمي بين الأمم والشعوب، عملا **بقوله تعالى:** ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)**﴾ (**سورةالحجرات**).

كان على الدولة الإسلامية أن تحفظ للناس جميعا- أفرادا وجماعات - اختلاف خصوصياتهم، وتفاوت هوياتهم في إطار الأخوة الإنسانية، باعتبار الهوية سنة من سنن الخالق البارئ وآية من آياته في خلقه، إذ **يقول تعالى** ﴿**وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّلْعَالِمِينَ (22)**﴾ (**سورةالروم**). واستمرت الدولة الإسلامية تحت مسمى الخلافة في الفترات الأموية والعباسية، فأشاعت العلوم الدينية والمدنية في كل المجالات والميادين، وشيدت حضارة تمزج بين العقل والروح، امتازت عن كثير من الحضارات السابقة.

في هذا الإطار المرجعي العام، أصبح المسلم يشعر بهويته الإسلامية، بوصفها مكونا جامعا، يعبر عن تعدد الهويات الإثنية والثقافية والاجتماعية وتنوعها في إطار وحدة المسلمين التي تجعلهم ينتمون إلى كينونة واحدة تميزهم عن الأغيار من النواحي كافة العقائدية والثقافية وغيرها وما أراد المسلمون في ظل ازدهار حضارتهم، أن يدعوا من أمر غيرهم من المشركين شيئا إلا خالفوهم فيه. لكن هذه المخالفة لم تكن إلا في إطار أوامر الإسلام ونواهيه . وقد وردت في ذلك أحاديث كثيرة لا تعد ولا تحصى، عمل بها المسلمون اقتداء برسولهم الكريم -صلى الله عليه وسلم- .

غير أنّالتطور التاريخي للأمّ ة الإسلامية أنتج أشكالا متعددة للهوية بمرجعيات مختلفة نتيجة الصراع بين الشرق الإسلامي والغرب المسيحي وما تلاه من تحوّ لات شملت جميع المجالات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسة .

ويرى(**برنارد لويسBernard Lewis**) في هذا السياق، أن هناك تأثيرا واضحا للأفكار الغربية، المتعلقة بمكونات الهوية العامة، كفكرة الوطن والأمة والشعب وغيرها على عملية خلق الوعي بالهوية لدى المسلمين، وأن عملية تكوين المفاهيم حول العديد من القضايا، المرتبطة بالهوية، كروح الأمة وحدودها الجنسية والمواطنة وحقوقها وواجباتها، لم تكن سوى استعارة مباشرة لتلك المفاهيم والتنظيمات المتعلقة بها من الأوروبيين، ورغم إعطائها صبغة محلية، فإن الشعوب الإسلامية، قد استعارت العديد من تكوين هويتها وفهمها لما يجب أن تمثله تلك العناصر، بما في ذلك الهوية الوطنية أو القومية، من تجارب شعوب أوروبا الغربية .[1]

غير أن الواقع ينفي ما ذهب إليه (**لويس**)لأن الشعوب المسلمة رغم اختلافها، قد تمسكت عبر تاريخها بهويتها الإسلامية، التي ما برحت تتجلى بأنصع صورها في ممارسة الفرائض والشعائر الدينية. ومن أبرزها فريضة الحجاب كعلامة فارقة تتميز بها المسلمات بين مختلف الأمم والشعوب، وفريضة الحج التي تؤدي مرة واحدة في السنة، حيث يأتي الناس لآدائها في مكان واحد، من كل فج عميق، وهما فريضتان تؤكدان الهوية الجامعة للمسلمين. فلا فضل فيها العربي على أعجمي ولا أسود على أبيض إلا بالتقوى.

[1]- ينظر، برنارد لويس:الهويات المتعدد في الشرق الأوسط، ترجمة وتعليق منصور أحمد بوخميس،مجلة عالم الفكر،مج29، الكويت ، 147،2001.

3- عناصر الهوية الإسلامية:

تنبني الهوية الإسلامية كمرجعية عامة على مجموعة من الدعائم الأساسية وهي العقيدة واللغة العربية والتاريخ والوطن. و بحكم هذه العناصر فإنّ المفهوم العام للهوية الإسلامية يتضمن كثيرا من المعاني والدلالات التي تتجلى في العناصر التالية:

3-1- العقيدة:

إن الهوية الإسلامية حقيقة ثابتة بمقتضى النصوص القرآنية، والأحاديث النبوية، وتستمد أهميتها من علاقة المسلم بربه، أفكاره العقائدية، باعتبارها واجبا دينيا، وضرورة من الضرورات الأساسية، لتماسك مقومات الأمة، حيث أمر الله بالوحدة ونبذ أسباب الفرقة بين المسلمين **بقوله:**﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا**﴾ (**سورة آل عمران**)،**وقوله:**﴿**وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ تَفَرَّقُوا وَاخْتَلَفُوا مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَأُولَئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ (105)**﴾ (**سورة آل عمران**)، وقوله: ﴿**وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (31) مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا كُلُّ حِزْبٍ بِمَا لَدَيْهِمْ فَرِحُونَ (32)**﴾ (**سورة الروم**)، وتنبع الوحدة أيضا من كونها الحصن الحصين لحماية الإسلام والمسلمين، ولا مناص من السعي إلى هذه الوحدة والعمل على تحقيقها للاستمرار والبقاء لا من أجل القوة وحسب.

فمن الناحية العقائدية، إن الهوية تستوعب حياة المسلم كلها، وكل مظاهر شخصيته، إذ تحدد له أهدافه ووظيفته وغايته في الحياة بكل دقة ووضوح: ﴿**قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ (162) لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ (163)**﴾ (**سورة الأنعام**)،كما أن الهوية هي مظهر من مظاهر عزة المسلم وكرامته في هذه الدنيا.

قال تعالى:﴿**وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ (8)**﴾ (**سورة المنافقون**) وقوله: ﴿**مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعِزَّةَ فَلِلَّهِ الْعِزَّةُ جَمِيعًا (10)**﴾ (**سورة فاطر**)

أَيَبۡتَغُونَ عِندَهُمُ ٱلۡعِزَّةَ فَإِنَّ ٱلۡعِزَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا (139)﴾ (سورة النساء)وقال عمر "**إنا كنا أذل قوم فأعزنا الله بالإسلام فمهما ابتغينا العز في غيره أذلنا الله**"

ويزعم (**برنارد لويس**)، أن دور الدين في تحديد الهوية، لم يقتصر على المسلمين فحسب، بل شمل المسحيين واليهود. إلا أنه سرعان ما يستدرك قائلا:" إن المسلمين كانوا ولا يزالون وعلى خلاف الأوروبيين ينظرون إلى الدين على أنه العامل الحاسم في تحديد الهوية، بدليل أن الدول الإسلامية هي الدول الوحيدة في العالم الإسلامي التي تجتمع في مؤتمر يضمها تحت راية منظمة الدول الإسلامية بينها من المستحيل أن نتخيل أو نتوقع في عصرنا هذا مؤتمرا أو تنظيما سياسيا يجمع الدول البوذية أو المسيحية ".[1]

وفي الواقع، أن العقائد باتت في زمن العولمة، من أهم المعايير الأساسية المعتمدة في التمييز بين الهويات المختلفة للأمم والشعوب. ولذلك أنشئت مؤسسات تنهض بصهر هوية الأقليات في هوية الأكثرية، المهيمنة سياسيا وثقافيا واقتصاديا (فالغرب على سبيل المثال أصبح أحرص ما يكون على المحافظة على هويته بشتى الوسائل، وأصبحت مؤسساته السياسية تعمل في هذا الاتجاه، حيث رفضت صراحة انضمام تركيا على خلفية هويتها الإسلامية كعضو في الاتحاد الأوروبي، كما أنها وعلى نفس الخلفية وقفت في وجه قيام دولة إسلامية (البوسنة وروسيا تساند الأقليات الصربية الأرثوذوكسية، وألمانيا تساعد كرواتيا الكاثوليكية، والدول الإسلامية تهرع لمساعدة الحكومة البوسنية، والصرب يحاربون الكروات ومسلمي البوسنة وألبانيا على أساس الهوية الأرثوذوكسية. ونجد تركيا تسعى لتأكيد دورها في يوغوسلافيا السابقة، وتدعم البوسنة المسلمة، وتنصب نفسها حامية للبلقان على أساس هويتها الإسلامية. وإيران تدعم القومية الفارسية والطوائف الشيعية في لبنان والعراق ودول الخليج).

[1]- المرجع السابق: ص 175.

3-2- اللغة العربية:

تعد اللغة العربية عند المسلمين أهم مكونات الهوية على الإطلاق، ليست لكونها أداة للتواصل فحسب، وإنما باعتبارها مكونا مقدسا يحتضن الرموز والشعائر الدينية، فبها يتلى القرآن وبها تؤدي العبادات. وهي اللغة التي اصطفاها **الله تعالى** على سائر اللغات لكتابه المبين **فقال**﴿ **إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (2)**﴾ **(يوسف)** وقد عدها **(ابن تيمية)** من الدين، ومعرفتها فرض وواجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، ومالا يتم الواجب إلا به، فهو واجب"[1]، ويقول **(الإمام الشافعي)** في معرض حديثه عن الابتداع في الدين:"ما جهل الناس، ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب. "[2]، وورد في الأثر أنه "ليست اللغة العربية من أحدكم بأم ولا أب، وإنما هي اللسان، فمن تكلم العربية فهو عربي". [3]

واعتبر **(علي عرسان)** اللغة العربية من مقومات شخصية الأمة، بما تحمله من معان وخصوصيات ودلالات، حيث إنها أداة تفكير وتواصل، وذاكرة حية، وضرورة للمعرفة والأصالة والعادات والتقاليد والأعراف[4]. فاللغة العربية بمعناها الأوسع، هي وعاء الثقافة الإسلامية ولسان حالها المعبر عن هويتها، وحاضنة إرثها الثقافي والحضاري؛ فهي المسؤولة عن حفظ التراث الإسلامي المادي والمعنوي، ورعايته ونقله إلى الأجيال. لذلك كانت اللغة العربية عبر مسيرتها التاريخية ومازالت، ركنا أساسيا من أركان الهوية الإسلامية، ومظهرا من مظاهر قوتها أو ضعفها. ونشير هنا إلى أن التفاف الأمة حول اللغة العربية أكسب أفرادها شعورا بوحدة الانتماء، وكان في وحدة اللغة وحدة لوجدان الأمة. وما يحدث الآن من تغير حثيث علي على مستوى الهويات وتفتيتها إلى عناصرها الأولية ثم طمسها بطرق ممنهجة، يستدعي ترسيخ اللغة العربية في مختلف مناحي الحياة والأنشطة الإنسانية جميعها، وتنزيلها في واقع تتجدد فيه، وذلك لأهميتها العقائدية والثقافية والحضارية والتاريخية.

---

[1]- ابن تيمية: إقتضاء الصراط المستقيم،تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ، ط3، بيروت،1977،ص207.

[2]- جلال الدين السيوطي: صون المنطق و الكلام عن فن المنطق و الكلام، دار الكتب العلمية ،ط1،لبنان ،2007،ص15.

[3]- البخاري: في التاريخ الكبير ،ج 5، تحقيق السيد هاشم الندوي،دار الفكر،بيروت،لبنان،د ت،ص15.

[4]- د.علي عقلة عرسان:ثقافتنا والتحدي خطابنا وخطاب العصر، منشورات إتحاد الكتاب العربي، دمشق،2001،ص19.

3-3- التاريخ:

تستند الأمة الإسلامية في تشكيل هويتها، إلى تصورات محددة، ترتبط بماضيها، الذي تضفي عليه نوعا من القداسة والإجلال والعظمة المستمدة من الصور المثالية، التي رسمتها عقول الشعوب الإسلامية لأحداث ماضية من تاريخها. وقد أسهمت أحداث بعينها في صنع هذا الماضي وتمجيده، من أهمها، بعثة نبي الإسلام محمد -صلى الله عليه وسلّم -، ونزول الوحي وظهور الإسلام كدين حو ّ ل مجرى التاريخ. وهذه لحظة تاريخية تختلف تماما عن كل اللحظات الأخرى للتاريخ. فهي اللحظة المقدسة التي شهدت ميلاد الحقيقة الأسمى، والتي ترتب عليها ميلاد الأمة. وجدير بنا، أن نذكر في هذا السياق، أن الأمة الإسلامية شهدت في هذه الفترة من تاريخها، ميلاد فئة السلف الصالح، التي ظلت سيرته حاضرة دائما في الذاكرة الجماعية للشعوب المسلمة، بعد أن أحاطته بنوع من القداسة و جلعت قيمته خاصة على الفترة التي ظهر فيها، باعتبارها الفترة التي تشكلت فيها الهوية الإسلامية ووضعت مبادئها الأساسية. ورغم غياب هذه الفئة وبعدها الزمني، يحاول المسلمون بعدها استدعاءها في حاضرهم للمحافظة على مقومات العقيدة الإسلامية الأصلية والإخلاص والوفاء لها،وهذا ماقام به **ابن باديس–رحمه الله–** في خطاباته للمحافظة على الهوية الجزائرية.

وقد ترسخ الشعور الديني بالانتماء إلى هذه الكينونة التاريخية في الوعي الجمعي للأمة وهو شعور توارثته الأجيال، جيلا عن جيل، حتى غدا الماضي مشاركا وفاعلا في الحاضر، بل أصبح ينظر إلى صانعيه على أنهم نماذج يجب الاحتذاء بهم في كل حركة وسكون.

3-4- الوطن :

نشير في البداية، إلى أن للوطن في العالم الإسلامي دلالتين متداخلتين نسبيا، إحداهما عامة، والأخرى خاصة وكلتاهما ترتبط بالجغرافيا والتاريخ، فأما العامة، فهي عابرة للأوطان، وتعكس وحدة الشعور بالانتماء، وجدانيا للأمة الإسلامية التي تولدت عنها قيم ومعاني يرتبط بها الوطن ارتباطا تاريخيا طويلا. حيث غالبا ما يتماهى المواطنون المسلمون مع قضايا الأمة الحاضرة، والماضية والتطلع إلى إعادة بعث التجارب الناجحة في التاريخ الإسلامي. وأما الدلالة الخاصة، فترتبط بالدولة كتنظيم

قانوني، يتشكل من إقليم جغرافي محدد المعالم يعيش عليه شعب، على أساس المواطنة، قد تتعدد أعراقه وديانـاته وطوائفه وثقافاتهوغيرها ، وتحكمه سلطة سياسية ذات سيادة معترف بها دوليا.

وتجدر الإشارة هنا، إلى أن الدولة من حيث هي قوة عمومية، تحتكر في الوطن سنّ التشريعات والقوانين وتنفيذها. وذلك التنظيم حياة السكان السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وتحقيق مبدأ المواطنة، من خلال مؤسسات تحددها الأعراف والدساتير. وفي الواقع أن الولاء للأوطان جبلة في الإنسان والحيوان أيضا، فقد ضربت مجتمعات (**النحل والنمل**) منذ ملايين السنين، أروع الأمثلة بوفائها لأوطانها وبقائها المستمر على إخلاصها الفطري لنظام حياتها وقانونه الطبيعي؛ فالفرد في خدمة الجماعة والجزء في خدمة الكل[1]. وجاء في الأثر أن "حب الوطن من الإيمان .

وفي كلتا الدلالتين ينظر المواطن إلى الوطن على أنه كيان مادي ومعنوي، يعكس أحد أبرز مكونات الهوية بتنوعاتها الثقافية والعقائدية واللغوية والحضارية والتاريخية، في إطار حقوق المواطنة والمساواة بين المواطنين دون تمييز على أساس عرقي أو ديني أو طائفي.. وكلّما تمازجت هاتان الدلالتان في الوطن، وتناغمت فيما بينهما واتحدتا بعضها ببعض في الوعي والثقافة والتشريع والتطبيق، كلّماأنتجتا جوهرا متطوراقادرا على التجذر والفاعلية والحضور، وكانت الهوية هي ذلك الجوهر المنتج الـ" **أنا**" الجمعية من خلال حركة التفاعلات العميقة لمكوناتها الأصيلة من أمة وقيم وإقليم وسلطة، وكل ما ينتج عنها من تشريعات و برامج وأنظمة وسياسات إنما هو في الواقع، تعبير عن جوهرها الأصيل، المتمثل بالهوية، وبقاؤها مرتبط بفاعلية جوهرها، وشدة تعبيره عن مكوناته، وقدرته على التجدد والتطور، والفشل في إنتاج هذا الجوهر، المعبر عنه بالهوية، سيقود حتما إلى الفشل في إنتاج الدولة والمحافظة عليها.

[1]– ينظر، صبري موسى: السيد من حقل السبانخ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 1995،ص124.

ثانيا: اللغة والهوية في الجزائر:

الهوية هي تفاعل مقوماتها والتعاطي مع الحياة في كل مستوياتها وتجلياتها، واللغة مقوم جوهري لها، والاستقراء التاريخ المنطقة يؤكد عروبة اللسان، وأن العربية في الجزائر انخرطت عبر العلماء، والمفكرين، والفقهاء، في الحياة العلمية العامة، وامتلكت القدرة على الإبداع، والخلق، والإنتاج، واكتشفت ملامح لمستويات التعبير، وأصعدة النفس، وروح العلم، وقد استطاع المجتمع الجزائري عبر قرون، أن يحافظ على الهوية، ويدافع عنها، باستماتة وبسالة، وذلك بالجهود التي تكرست في مختلف الأحقاب الزمانية، لأن أفضل سبيل للتواصل مع الهوية، هو الاستمرار في الاتصال المتجدد بالأصول والتراث، ومحاولة الإنتاج، وفق النظام اللغوي، والديني، والمعرفي، المتماشي مع روح العصر.

والمتأمل لملامح التاريخ الجزائري، باعتبارها محك الصراع، ومطمع التدافع والتناطح، بين القوى الاستدمارية الكبرى يدرك بأن جميع الأوضاع، التي سلطت عليها رهبة دون رغبة، لم تتمكن من إلغاء هويته الثقافية الذاتيةكليّ ة، وإن كانت تنذرها بالخطر، أو تحرك ثباتها، وتهز كيانها، في بعض الأحيان، لكنها لا تلبث أن ترسو، في شموخ ورسوخ، لتتشكل بطولة وتجدرا ووجودا، فلا تؤثر فيها العواصف، وهذا الرسوخ، هو قانون كوني لا يمكن إنكاره، والمثل لذلك الأمر واضح، في تفكير (**كارل ماركسKarl Marx**) و(**فريدريك إنجلزFriedrich Engels**)، في إزالة القوميات، واعتبارها مجرد نزعات، واختراعات برجوازية، مما آل أخيرا إلى الفشل وخيبة الأمل، رغم القسوة والقمع الصارم الذي سلط على الشعوب المراد لها أن تذوب في ذلك التصور الشمولي، الذي راح ضحيته ملايين من الأبرياء. والاستدمار منذ البداية حاول أن يدرس المجتمع بواسطة الإستشراق، والدراسات الاجتماعية، والأنثروبولوجية المتنوعة لاستعمال تلك الدراسات، في إيجاد الوسائل الكفيلة، بعملية الترويض المنتهجة في كل دولة استعمرت.

وفي هذا الصدد يذكر (**مالك بن نبي**)أن الاستعمار يعرف كل التفاصيل عن ضعف أساسنا المفاهيمي، وأنه يدرس أرض المعركة قبل خوضها، ويتعرف في مختبراته على نفسيتنا، وأفكارنا، وطموحاتنا، ثم هو على معرفة بالفكرة، وقيمتها الرياضية، وحدود هذه القيمة. ويقوم بتطبيق كل

قواعد الحساب الأولية، للتبديل من قيمتها بالزيادة والنقص، حسب متطلبات الظرف والواقع، وحسب البطاقات النفسية التي توجه محاولاته، وهو يرتكز في ذلك على القيمة القلبية للفكرة، وعلى قواعد علم ردود الأفعال البافلوفي[1].

والإشكالية الكبرى في التعامل المفروض على الجزائر، أن فرنسا الاستدماريةمنذ البداية ، كانت تطمئن الشعب على التزامها، بالحفاظ على هويته الذاتية، وأنها لا ترى مانعا من التزام السكان من الأهالي ، بدينهم ، ولغتهم ، وتراثهم، وأن العقيدة لديها محترمة، وأن الأوقاف ودور العبادة مقدسة، وما إلى ذلك من الوعود المعسولة، التي ما لبثت أن ذهبت أدراج الرياح، مباشرة بعد وضع اليد من الفرنسيين عليها سنة 1830م، وهي تمثل ما لا يقل عن نصف الملكيات الخاصة بمدينة الجزائر وحدها، واعتبروا ثلاثة أرباع الأراضي الزراعية حولها، تابعة للمؤسسات الوقفية، وهو عدد ضخم لشساعة الأراضي الزراعية آنئذ[2].

وقد سارعت فرنسا، إلى تحويل المساجد إلى كنائس، وأحسن مثال على ذلك، مسجد كتشاوة الذي يقع في قلب العاصمة القديمة، والذي جعلوه كنيسة ثم عاد سيرته الأولى بعد الاستقلال.

وهناك إحصائيات موجودة بالجزائر في وزارة الأوقاف، للأملاك التي كانت دور عبادة للدين الإسلامي، وحولتها فرنسا إلى كنائس، وهي كثيرة، ناهيك عن غلق المدارس العربية، والكتاتيب القرآنية، وتضييق الخناق على العلماء ، والفقهاء،والمثقفين عامة، مما كان جريمة حقيقية في حق العلم والتعليم، لأن السلطات الاستدمارية عملت منذ البداية على تجهيل الشعب الجزائري كلية، بمنعه من التعليم العربي وغير العربي، ولكنها ما فتئت أن تنبهت لمغبة ذلك، فتراجعت عن قرارها، وسمحت لفئة

[1]- مالك بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر، دمشق سوريا، ط5، 2006، ص ص 55-56.

[2]- ينظر،ناصر الدين سعيدوني: نظرة في إشكالية التعامل مع وثائق الوقف الحالة الجزائرية، مجلة عالم الفكر، م ج، العدد 03، 2008، ص 88.

محدودة بالتعليم في المدارس الفرنسية المختلطة، بين العرب والأجانب، وبذلت كل جهد في تعسير المسار الدراسي، حتى لا يترقى في السبيل العلمي إلا المحظوظون.

يقول **د.(سعد الله)** : "لقد بذل الفرنسيون جهدهم، منذ كلوزيل، وبوجو، إلى جونار، وفيوليت، أن يكونوا نخبة متفرنسة من الجزائر تكون واسطة بينهم وبين الأهالي"[1].

ويروي د. (**الحبيب بلخوجة**) عن (**شكيب أرسلان**)، أن أحد الرهبان المشهورين، ولعله الراهب (**دوبوش**) قال: ليس في غرضنا أن نعلم الفرنسية للجزائريين، ليكونوا علماء مثل **فوليتر، و روسو**، ولا نريد أن نكون حضارة جديدة، يستطيع بها المسلمون أن يلاحقوا الركب، ولكن من الضروري أن نعوض لغة بلغة، وعادات بعادات[2].

وبالتأمل في هذا النص وأمثاله، ندرك مدى الكيد، الذي هو كيد للغة العربية، لأن اللغة العربية هي مفتاح الأصالة، ومرتكز الذاتية، ولا تغير الهوية ولا تطمس معالمها، إلا من منطق الكيد اللغوي الذي يغير اللسان أو يستهين به، فتتغير الرؤى، والأفكار، والآمال، في الأجيال، ويتخلق الجيل الهجين من المذبذبين بين ذلك، لا إلى هؤ لاء ولا إلى هؤلاء. وقد انعكس ذلك بالفعل على شريحة واسعة من الدارسين في المدارس الفرنسية، ولكنه مع ذلك اصطدم بالأصالة المتجذرة في العقول والقلوب، فلم يستطع الاستدمار بكيده ،أن يصل إلى مطامحه التي كانت مسطرة في المخططات الآثمة التي صيغت على يد كبار المعمرين من المدنيين والعسكريين و أتباعهم، كما يقول د.(**محمد بلغيث**): " من الذين سلبوا هويتهم، فأصبحوا تبعا للاستعمار يتكلمون بلسانه، وينطقون ببيانه، ويعبرون عن أهوائهم المنسلكة في أهوائه، وهذا المخطط المشؤوم، ما لبث أن تضاءل أمام النهضة الإصلاحية، والوعي الشعبي العام في ربوع الجزائر، فتتّم المشروع المعدّ ، لتحوير الهوية ومسخها في الجزائر، وما بقي منه مكرسا مبثوثا، عانت منه الجزائر الويلات، وبقيت آثاره لعنة تنذر بالخطر على الدوام. والدارس

[1]– د سعد الله (أبو القاسم): في الجدل الثقافي ، المجلد 01، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، لبنان، 2005، ص 124.

[2]– د. الحبيب بلخوجة: كلمة إفتتاح ملتقى التاريخ الإسلامي وأزمة الهوية المنعقد من طرف جمعية الدعوى الإسلامية العالمية الجماهرية العربية الليبية، 2000، ص 19.

للكتابات التي تألقت في الجرائد العربية الصادر ة آنذاك، رغم المضايقات الاستدمارية لأصحابها، يتيقن بخطورة الصراع، وبأهمية الصمود الذي عبر عنه الواعون من المثقفين. يقول(**عمر بن قدور الجزائري**)، صاحب جريدة (**الفاروق**): "إننا قوم لنا قومية عروبتها متينة، وملة قيمتها ثمينة، وإن أصيب أعضاؤها بخدر، نتيجة الحوادث، فإن الأمل أنه خدر قصير المدة، وسينقطع وتتحرك أعضاؤها بنشاطمقا فيما لنا رغبة في نيل حقوق تجر علينا الويل والدمار، إننا لا نريد من فرنسا أن تمنّ علينا بتمدنها وعدها، لأن لنا تمدنا وعدلا ذقناهما فصار كل شيء بعدهما مترا، وهل بعد ذوق العسل نذوق الحنظل"[1].

وعلى هذا فالأزمة اللغوية في الجزائر، كانت قائمة على الدوام، وقد بلغت أوجها عندما أمضى (**كاميل شوطان**)، رئيس الحكومة الفرنسية، في 08 فبراير 1938مرسوما ينصّ على أن اللغة العربية في الجزائر لغة أجنبية[2].

وأجمع المفتشون العامون الفرنسيون، في 05 مارس 1954م، في الجزائر، أن اللغة العربية، لغة لا تعدو أن تكون إحدى ثلاث، إما لغة كلاسيكية ميتة، أو لغة فصيحة حديثة، وافدة من المشرق، أو لهجة عامية دارجة، وعليه فلا عربية في الجزائر[3].

وبلغ السيل الزبى في أوج الصراع، حين اقتنع المفكرون،وعلماء الإصلاح، أن أكذوبة التمدّ ن والحداثة، إنما هي سراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا، وقد أعلن (**فرحات عباس**) ذلك بصراحة، حين قال: "إن الفرنسيين لم يعلمونا لغتهم، وفي نفس الوقت لم يتركوا لنا الحرية، كي نتعلم لغتنا"[4].

---

[1]- ينظر، محمد قناقش، ومحفوظ قناقش: نجم الشمال الإفريقي 1926-1937، وثائق وشهادات لدراسة الحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1994، ص ص 14-15.

[2]- ينظر، حوار يحي باردوا مع مولود قاسم في جريدة الجمهورية، الجزائر ، بتاريخ 2 يوليو 1989م

[3]- د. أحمد بن نعمان: مولود قاسم نايت قاسم، دار الأمة، الجزائر، د ت، ص 141.

[4]- فرحات عباس: ليل الاستعمار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت، ص 40.

وهناك أزمة أخرى تتعلق بالهوية ،هي إذكاء فرنسا للنزعة البربرية، التي وجهت أساسا ضد الانتماء العربي الأصيل، الذي تعتز به الأمة الجزائرية برمتها، ومعلوم أن اللغة البربرية تراث أصيل تملكه الجزائر، ولم يتناف أصلا في أي مرحلة من مراحل تاريخنا مع العربية والإسلام، بل كان البربر علماء في الشريعة الإسلامية، واللغة العربية، وقد شهدت منطقة بجاية، حضارة راقية جدا، لسانها عربي، ودينها الإسلام، وكانت الدولة الصنهاجية، والزيرية، وغيرها، عنوانا على تأصل ذلك المنحى ورسوخه. ولقد حاول البعض، في إطار إحياء خط التيفيناغ البربري، إحياء الهوية البربرية الأمازيغية، والأكاديمية الفرنسية البربرية بباريس، هي التي أذكت هذه الجذوة، وحاولت تطوير الكتابة بالتيفيناغ ، وأوصلت أصواتها إلى 37 صوتا[1] ثم إلى 44 صوتا، وهم كل مرة يجتهدون، ويحاولون التطوير، دون ضوابط علمية. والحقيقة كما يؤكد (**محمد المختار العرباوي**)، أن خط التيفيناغ خط قديم، شأنه شأن الخطوط العربية القديمة، حروفه منفصلة عن بعضها، لا تواصل بينها، والكتابة بها بطيئة، وتكتب في كل الاتجاهات، وقد بينت إحدى الدراسات القائمة على المقارنة في الكتابة بخطوط ثلاثة، أن المكتوب بالخط العربي أقل كلفة في الجهد، وأكثر اقتصادا في الورق، من المكتوب باللاتينية، أو بالتيفيناغ[2].

و في هذا الأمر يقول(**الشيخ عبد الرحمان شيبان**):"لو كتبت الأمازيغية بالحرف العربي، لما كان هناك إشكال، ولا صراع، ولا انسلاخ، ولكن النوايا لم تكن عند المناوئين لهذا الطرح سليمة، فقد جعل غلاة المتميزغين كتابة الأمازيغية بالحرف اللاتيني، مدخلا إلى استبدال الفرنسية بالأمازيغية، لأنهم على علم بأنها لا محالة ستفشل، في إثبات وجودها، بالصورة التي يعرضونها بها، وحينذاك لا يكون هناك بديل عن الفرنسية التي يدعون إليها"[3].

[1]- د. صالح بلعيد: في المسألة الأمازيغية، الجزائر، 1999، ص 90

[2]- ينظر محمد المختار العرباوي: في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الإنقسامية، إتحاد كتاب العرب، دمشق، سوريا، 2005، ص 43.

[3]- المرجع نفسه، ص 136.

يذكر (**محمد المختار العرباوي**): أن الكثيرين من المهتمين بالأمازيغية، يرون أن كتابة الأمازيغية، بالحروف اللاتينية، لا يراد منه خدمة الأمازيغية، بل يراد من ورائه أهداف استدمارية أخرى، هي بقاء الحرف اللاتيني الذي تمثله اللغة الفرنسية في الجزائر، ومن هنا يكونون قد ساهموا في خدمة اللغة الفرنسية[1] ويؤكد بأن أصحاب هذا التوجه، معروفون بعدائهم الشديد للغة العربية والإسلام، ومنذ أن استحكمت سياسة التطبيع في المنطقة، صاروا يرددون ذلك جهرة من غير تقية"[2]

والخطير في الدعوة البربرية، القول بأن العربية لغة فرضت على البربر، وأنهم ليسوا عربا، ولهذا فإنهم يدعون إلى ترك تعلم العربية، والتعامل بها على أساس أنها لغة دخيلة، وهو ما يستنكره العلماء، والعقلاء، وأرباب الفكر، من ذوي الأصول.

الأمازيغية الضميمة، وأخطر من ذلك الدعوة إلى تبني اللغة الفرنسية على أنها أقرب إلى البربر من العربية، والأدهى منه والأمر ّ ، أنهّ م في دعوتهم تلك، لا يؤمنون بأن هناك هوية أمازيغية حقيقية، ولكنهم يجعلونها تكأة للارتماء في أحضان الفرنسية، وهويتها الغريبة على المجتمع الجزائري الأصيل، وقد استدل (**العرباوي**) على ذلك، بتصريح لأحد أقطاب التمز ّ غ يقول فيه: " لو عممت اللغة الفرنسية منذ الاستقلال، في 1962م في الجزائر، لما كانت قضيت اسمها تمازيغت"[3] ، وهم يستشيطون غضبا للبحوث العلمية القيمة التي تثبت بالدليل القاطع، بما لا يدع مجالا للشك أن البربر عرب قادمون من اليمن وحضرموت، وأن الكتابة البربرية كتابة عربية قديمة، مهما أنكروا وعاندوا، وقد توصل (**العرباوي**) في كتابه (**في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الانقسامية**) إلى ذلك في رسوخ ويقين ، فأكّ د أن الكتابة البربرية، ما هي إلا نموذج من نماذج الكتابة العربية القديمة، سواء كانت معتمدة في أصولها على الفينيقية، والخطوط العر بية الأخرى، أو كانت متضمنة لبعض الحروف، التي يمكن أن تكون مستنبطة منها، في نسقها وسمات خطوطها، والطابع العام لها عربي في

[1]- المرجع السابق، ص 136.

[2]- ينظر، عثمان سعدي: البربر أمازيغ عرب عاربة ، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1998، ص 218.

[3]- ينظر، محمد مختار العرباوي :في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الانقسامية، إتحاد كتاب العرب،دمشق ،سوريا،دت. ص 45.

العمق، ومن كل الوجوه، وليس هذا بالأمر الغريب، طالما أن البربر ما هم في الحقيقة إلا عرب قدامى"[1]

ويذكر (**د. عثمان سعدي**) أن الأستاذ الانجليزي (**باث**) ، وهو ذو قدم راسخة في البحث اللغوي، قد أجرى مقارنة بين حروف خط التيفيناغ، وحروفي الخط الفينيقي، ووصل إلى أن الثانية هي أصل الأولى، رابطا الخطين معا، بإطار الخط المساري، وهو يؤكد في الأخير، أن الكتابة العربية، هي الإطار العام الحقيقي، الذي يجب أن تنزل فيه الكتابة البربرية[2].

- إن هذا الموضوع متشعب وشائك، وهو مناط اهتمام، للباحثين، والسياسيين، وعلماء اللغة، والصوتيات، وعلماء الاجتماع، والمؤرخين، ولكننا نؤكد فيه ما يلي:

- أن الهوية الثقافية هي صمام الأمان، وجوهر التماسك لدى الأمة الجزائرية، وأن المساس بها ، هو تقويض للبناء العام الذي رسخه الإسلام، في إطار الأخوة العامة، وترك مظاهر النزعة الجاهلية، والعصبيات الضيقة، التي تتنافى مع مقصدية الدين، وواقعية التعايش في ظل التحديات والعولمة المسلطة على الأمم الشرقية بشراسة وقوة.

- أن اللغة بمفهومها الاجتماعي العام، تشمل اللغة المكتوبة والمروية النموذجية، كما تشمل العامية بتنوعاتها اللهجية، وهذا لا ينافي ذلك، لأن الخبرة العامة للشعوب، تنتقل عن طريق المنطوق الكلي، دون أن تكون هناك أحكام مسبقة، ونيات مبيتة لتحويل الوجهة، أو مسخ الهوية، أو تغيير الكلم عن مواضعه، لأن ذلك من شأنه أن يذهب ريحنا، ويعصف بكياننا، من الأساس.

- اللغة العربية صخرة عاتية رأسية، تكسرت على صفحتها الصلبة، كل أمواج الإدعاء والتطفل، ولم يتمكن الاستدمار من المساس بأصالتها وروعتها واعجازها، لأنها تتصل بمعاني الإعجاز الخالد في القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

[1]– ينظر ،محمد مختار العرباوي: البربر عرب قدامى، إتحاد كتاب العرب، دمشق ،سوريا، د ت، ص 58.

[2]– د. عثمان سعدي: عروبة الجزائر عبر التاريخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ص 1982، ص43.

- اللغة هي حجر الأساس في بناء الثقافة، وهي تمثل الرمز الأهم هوية الجماعة، وهي أعمق بكثير من الحواجز المادية والسياسية، ومعلوم أن الحواجز الاجتماعية، تعبر عن نفسها دائما في الإختلاف اللغوي.
- إننا بحاجة إلى الشعور بالهوية القومية، والهوية الدينية، والهوية اللغوية، بغض النظر عن الإلتباس الذي يمكن أن يطرح في إطار المفارقة المحتملة، بين وجهات النظر لمسألة المصطلحات المستخدمة في هذا الإطار.

ومعلوم أن للقومية عناصر منها اللغة، والإقليم، والجنس، والتاريخ، والثقافة، لكن أهم هذه العناصر التي ترتكز عليها القومية، إنما هو عامل اللغة، التي تلتمس في الرابطة الوثقى، التي تجمع بين أفراد المجتمع الجزائري، أو غيره من المجتمعات، وهي جديرة بأن توحد أفكاره، وأحاسيسه، وعواطف أبنائه.

ثالثا: الفرق بين الهوية والشخصية:

نظرا لتداخل مفهوم "الهوية" و"الشخصية" في الاستعمال لدى العديد من المثقفين والكتاب فضلا عن العامة، بسبب تلازمها في التداول غالبا إلى جانب بعضها البعض من جهة وتقاطع مقومات الوجود إلى درجة التطابق من جهة أخرى[1]، فإنه يتعين علينا أن نحدد كلا المفهومين لتقريب صورة كل واحد منهما في الأذهان.

1- تعريف الهوية الوطنية:

إن مفهوم الهوية من ناحية الدلالة اللغوية هي كلمة مركبة من ضمير الغائب "هو" مضاف إليه ياء النسبة التي تتعلق بوجود الشيء المعنى كما هو في الواقع بخصائصه ومميزاته التي يعرف بها[2].

والهوية بهذا المعنى هي اسم الكيان أو الوجود على حاله، أي وجود الشخص أو الشعب أو أمة كما هي، بناءا على مقومات ومواصفات وخصائص معينة تكمن من إدراك صاحب الهوية بعينه دون اشتباه مع أمثاله من الأشباه والمسألة في هذه القضية تتعلق بنوعية تلك الصفات والمقومات والخصائص[3].

فالهوية في معناها العام هي الذاتية والخصوصية، وهي جميع القيم والمثل والمبادئ التي تشكل الأساس الراسخ للشخصية الفردية أو الجماعية، وهي كما يعرفها الباحثون "مجموعة الخصائص والمتميزات التي ينفرد بها فرد أو شعب أو أمة، والتي تتوارث عن ماض ذي تاريخ وتراث بما فيه من لغة ودين وما للأمة من انتصارات وانتكاسات وطموحات وانتماءات وخصائص، تجعل من ينتمي إليها ذا ذاتية[4]، متميزة عن غيره فيصبح ويبقى هو ذاته ونفسه، ويكون بهذا قد أعطى الجواب عن

[1]- ينظر،أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر 1996، ص 19.

[2]- ينظر،المرجع نفسه: ص 19.

[3]-ينظر، المرجع نفسه:ص19.

[4]-ينظر، صالح بلعيد: في الهوية الوطنية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د ت، ص 42.

سؤال (من هو؟)، وأن هوية الفرد في عقيدته وجنسه أرضه ولغته وثقافته وحضارته وتاريخه والروح المعنوية والجوهر الأصيل للكيان الوطني والمصالح المشتركة، وبهذا نرى أن الهوية تتنامى ولا تتمثل فقط في اللغة أو العرق أو الحيز الجغرافي، فهي أبعد من هذا حيث تتجاوز من يربطها باللغة والمنطقة الجغرافية[1] (المنطقة الجغرافية هنا تعود إلى المغرب العربي، فأثناء البحث في الهوية الجزائرية نجدها مستنتجة من الهوية المغاربية التي لها امتداد تاريخي كبير تعود وره إلى أكثر من ثلاثة آلاف سنة، وهذه الفترة كان لها ازدهار وانتكاس وهي الفترة التي أخرجت هذا المجتمع من الظلم في فترة دخول الإسلام،فهذا الأخير عملت جاذبيته إلى انتشار العربية حبا فيها وفي إسلامها، وتساكنت مع الأمازيغية دون أن تقوم بتدميرها).

ومن التعريفات التاريخية للهوية الوطنية:

- **الهوية الوطنية هي**: ذلك الانتماء للأرض المستقلة المحررة التي تعني الوطن، كما أنها تعني الانتظام العام في المجتمع وفق معتقده ووجهة نظره إن لم تحس القيم والانتظام العام وسيادة الوطن والتقاليد والأسرة والبيئة والتمسك بالقيم الدينية السائدة واحترام الرأي الآخر الذي يجب أن نربي عليه أولادنا في حب الوطن والإخلاص له والتضحية لأجله.

وهذا يعني تنمية الروح الفكرية الوطنية والعمل على تعزيزها، لأنها تمثل ّ مؤشرا بارزا يمهدّ التحدّ ي والعمل من أجلالدفاع عن الهويةّ بمقوّماتها الأساسيّ ة الّتي تعبر عن الثقافة الجزائرية الإسلامية خاصة في وجود الاستدمار الفرنسي.

- وفي تعريف آخر للهوية الوطنية: هي عنوان أمة تتمايز اجتماعيا وثقافيا ولغة ودينا وسياسة وتاريخا، أي أن الهوية تكون خدمة للإنسان وموقعا له في شبكة المواقع العالمية، بها يتميز عن غيره، وبها ومنها يتحاور مع الهويات الأخرى، وبها يكون الدفع إلى آفاق علمية متعددة[2]

[1]- صالح بلعيد: المرجع السابق، ص 42.

[2]- ينظر، عميراوي احميدة: قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر، دار الهدى للنش والطباعة والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005، ص ص 21-22.

و الهوية نوعان:

- **فردية:** تعتمد أساسا على المميزات "الجسدية" التي تميز كل كائن بشري عن الآخر من بين ملايير البشر في المعمورة، وأبرز مثال على ذلك بصمات الأصابع التي تحدد أو تثبت هذا الاختلاف علميا.
- **وطنية أو قومية:** نسبة إلى الوطن أو إلى الأمة التي ينتسب إليها شعب متميز بخصائص هويته، وكتعريف إجرائي للهوية الوطنية أو القومية فإننا نقول: إنوية أي أمّ ة من الأمم هي مجموعة الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تحتل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويميزون بصفاتهم تلك عما سواهم من أفراد الأمم الأخرى[1].

ومن هنا نستنتج أن الاختلاف في مقومات الهوية الفردية والقومية هو اختلاف في النوع وليس في الدرجة، فالهوية الفردية ذات سمات جسدية في الأساس والهوية القومية ذات سمات ثقافية في الأساس (دون أن يوجد أي تناقض بين الهويتين بل هما مرتبطان بعلاقة جزءكل ّ).

وهذا ما يجيز القول بأنه قد يوجد في العالم أمم وشعوب بدون جنسيات (ورقية) أو أعلام أو عملات...، كما توجد جنسيات وأراضي وأعلام ورموز دولة بدون شعوب وأمم ذات هوية محددة معروفة ببصماتها الثابتة والراسخة.

فالحالة الأولى: كان يمثلها الشعب الجزائري قبل حصوله على استقلال "أوراق" الجنسية سنة 1962م، وما يزال يمثلها العديد من الشعوب المكافحة من أجل إثبات وجودها الحقيقي في العالم، وفي مقدمتها الشعب الفلسطيني والشعب البوسني والشعب الشيشاني[2].

[1]- ينظر، أحمد بن نعمان:المرجع السابق، ص 21.

[2]- ينظر، المرجع نفسه:ص 22.

أما الحالة الثانية: تنطبق على كل الشعوب التي حصلت (بالكفاح أو المراسلة) على استقلال الجنسية "الورقية" دون استقلال مقومات الهوية في جوهرها الثقافي الذي يميزها عن هوية المحتل السابق، وفي مقدمة ذلك تأتي العقيدة الدينية واللغة[1].

فالجزائرأثناء الاحتلال المباشر ضيّعت جنسيتها الورقية لتصبح –فرنسية– ولكنها لم تضيع هويتها الثقافية ولسانها العربي وانتمائها إلى الأمة العربية الإسلامية، ومن ثمة ظلت متماسكة بحجة المطالبة بالاستقلال السياسي، أي استقلال (الجنسية) ولو فرضنا أن فرنسا قضت على الإسلام والعربية في الجزائر قضاءا مبرما يتساوى سكان الجزائر وسكان فرنسا في الأنماط الثقافية العامة لما كان لأحد الحق، أو حتى التفكير في المطالبة بالاستقلال عن فرنسا الأم[2].

ومن هنا نستنتج أهمية الهوية الثقافية (اللغة العربية، والدين الإسلامي) على الجنسية الورقية، ذلك أن تمسك الشعوب بمقومات هويتها وحتى مع ضياع جنسيتها الورقية، فإنها ستسترجع جنسيها مهما طال الأمر، شرط أن تتمسك بتلك المقومات تمسكا قويا.

2- تعريف الشخصية الوطنية:

نسبة إلى "الشخص"وهي مشتقة من فعل شخّص، يشخّص، تشخيصا أي حددّ يحدّد تحديدا، والشخصية بهذا المعنى الاشتقاقي القاموسي تعنيالتحدد والتميّز والاستقلال والإرادة الواعية في الوقت نفسه[3].

والشخصية الوطنية الجزائرية يقصد بها ما تميز به شخصية الشعب الجزائري من خصائص ومميزات نتجت من مجموعة عوامل بيئية، واجتماعية وسياسية تعرض لها خلال تاريخه الطويل[4].

---

[1]–ينظر، المرجع السابق:ص22.

[2]– ينظر، المرجع نفسه: ص 23.

[3]– ينظر، المرجع نفسه: ص 19.

[4]– تركي رابح عمامرة: التعليم القومي والشخصية الجزائرية (1931–1956)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الرغاية، الجزائر، 1981، ص 320.

أما فيما يخص تعريف الشخصية عند علماء النفس والاجتماع فإنها: "صفات الفرد الجسمية والنفسية المتكاملة في انتظام، والمتكيفة مع البيئة الاجتماعية والطبيعية التي يعيش فيها الفرد وتبادل التأثير معها"[1].

وهي كذلك: "تنظيم عقلي ثابت، وبناء نسق ينطوي إما على مجموعة من العوامل الدافعة الداخلية أو على نمط من الاستجابات الخارجية، ولقد بينت هذه الثنائية في تناول موضوع الشخصية حقيقية وجود تصورين اثنين للشخصية، الشخصية باعتبارها بناءا دافعيا والشخصية باعتبارها بناءا سلوكيا"[2].

وفي تعريف آخر هي: الديناميكية النفسية الفيزيولوجية للفرد التي تحدد ميزة تصرفه وأفكاره"[3].

ومن هنا نجد استعمالات هذه الكلمة في اللغة العربية:

1-يكون استعمال "شخصية" بمعنى "خاصة" أي ما هو متعلق بالفرد في ذاته ولا يشاركه فيها سواه مثل (الأحوال الشخصية – البطاقة الشخصية...)[4].بمعنىما هو متعلق بهوية الشخص كفرد مثل: (بطاقة التعريف، جواز السفر....)، وما تتضمنه هذه الوثائق من الصفات الدقيقة والخاصة بذات الشخص التي تميزه عن غيره من ملايين الأشخاص الآخرين مثل: (الاسم، اللقب، اللون، القامة....).

2-ويكون استعمال (شخصية) بمعنى فرد ذي قيمة و ثقل في المجتمع، نتيجة بروزه وتميزه عن أقرانه بصفات (معنوية) تجعله مستقلا وغير تابع لغيره.

---

[1]- أحمد بن نعمان: سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانتروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988، ص 165.

[2]- علي عبد الرزاق حلبي:دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1984، ص 181.

[3]- Michel hansenne: psychologie de la personnalité – billiothéque nationale, paris, janvier 2006, p 14.

[4]- أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية (الحقائق والمخالفات)، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر 1996، ص 20.

وهنا تكمن نقاط التداخل بين (مفهوم الهوية ومفهوم الشخصية) في الاستعمال المتعلق بالأمة، فعندما يتعلق الأمر بمقومات الوجود (الدين واللغة والوطن)، يكون مصطلح "الهوية" هو المناسب للاستعمال، وعندما يكون الأمر متعلقا بمميزات هذا الوجود ومحدداته وخصائصه التي يعرف بها بين الأغيار، يكون اللفظ الأنسب للاستعمال هو "الشخصية".

3- علاقة الهوية بالثقافة:

انطلاقا من اعتبار الهوية الوطنية تبين الثقافة فإن هذه الأخيرة كما ورد في التعريف الشامل الذي وصفه العلماء في المؤتمر العالمي لوزارة الثقافة بمكسيكو سنة 1982م.

الثقافة هي جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية، التي تميز مجتمعا بعينه أو فئة اجتماعية بعينها، وهي تشمل الفنون و الآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان، ونظم القيم والتقاليد والمعتقدات، وإن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته والتي تجعل من كائنات تتميز بالإنسانية.....[1]

وإذا طبقنا المفاهيم العلمية للثقافة والهوية على واقع أي شعب من شعوب الأمة العربية والإسلامية فيمكن أن نذكر مثال حي لظاهرة عامة تتمثل فيها علاقة الاعتقاد بالسلوك أو علاقة الدين بالثقافة..... وهذا المثال هو: فريضة الصلاة: فالإيمان الواحد في قلوب المؤمنين من أبناء الوطن والأمة الواحدة قد يدفع سكان كل قرية أو مدينة (داخل أقطار الأمة أو حتى في بلاد المهجر) إلى بناء مساجد لعبادة الخالق الأوحد.....[2]

فالدافع الروحي –إذن–واحد موحدّ وهو صورة رائعة بكل المقاييس للثقافة الوطنية (وبالتالي الهوية الوطنية والقومية) بجانبها المعنوي والروحي ولكن هذه المساجد التي تبنى في الصين إذا كانت واحدة من حيث دافع بنائها، وواحدة من حيث وظيفتها الروحية والاجتماعية فهي ليست واحدة من حيث شكلها الخارجي، وذلك لأن مواد البناء وكل هذه الأمور الثانوية البدائية قد تختلف باختلاف المناطق الجغرافية والمناخية الطبيعية للوطن الواحد، بل والجهة الواحدة داخل الوطن ولا مشكلة في هذا الاختلاف والتنوع الثقافي في البدائل،لأنّه اختلاف شكلي يدخل ضمن الثقافة المادية الفرعية أو المحليةأمّا الاتفاق على بناء المسجد وإعماره يدخل ضمن الثقافة الوطنية والقومية في جوهرها، ونمطها العام والثابت ، والذي يهم هنا هو التنبيه والتأكيد على أن الثقافة المحلية الشعبية

[1]- أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية (الحقائق، المغالطات)، المرجع السابق ،ص 27.

[2]- المرجع نفسه: ص 29.

والفرعية الخاصة والمتغيرة لا يمكن أن تتناقص في جوهرها مع الأنماط الثقافية العامة والثابتة التي تطبع الهوية الوطنية أو القومية للأمة سماتها.....[1]

4- علاقة الثقافة بالدين:

لا يوجد شيء في حياة المجتمعات البشرية ألصق بالثقافة من الدين واللغة،فالدّ ين بلغ من تأثيره في الثقافة وتأثره بها درجة جعلت العلماء يختلفون في وصف أو تحديد نوعية هذه العلاقة، فهل هي علاقة جزء بكل؟ أو علاقة كل بكل؟ أو هي علاقة تطابق في كل شيء أو علاقة اختلاف؟ أي هل الثقافة جزء منالدّ ين، أم أنّ الدّ ين جزء من الثقافة؟ أم أنلّكل ّ من الثقافة والدّ ين علاقة خاصة تربط هذا بذاك بكيفية متكافئة ليس فيها تابع ولا متبوع، أم هي علاقة تطابق أم علاقة ترابط؟ ولكل اتجاه حججه ومبرراته في نوعية الترتيب والتقسيم وهو كالتالي:

الاتجاه الأول:

يجعلالدين أساسا للثقافة، ويرى أن الدّين بما فيه من قيّ م وارتباطات بالعالم العلوي والأرضي ومن أحكام وتشريعات وقواعد وسلوكات، هو الذي يتحكّم في كل الظواهر الثقافية في المجتمع الذي يدين بهذا الدّ ين أو ذلك (خاصة الإسلام)وبهذا المعنى يكون الدّ ين سابقا على الثقافة بالضرورة ومتحكّما أو مؤثّفيها إن كليّا أو جزئيّا بقدر تمسّ ك المجتمع بتعاليم الدّين السائد، ومن ثمّة تكون العلاقة بين الدّين والثقافة لدى هذا الاتجاه هي علاقة جزء بكل، ويكون الدّ ين هنا هو الكل والثقافة هي الجزء، مهما تبلغ هذه الثقافة من التعقيد[2].

[1]- المرجع السابق: ص ص 30-31.

[2]-ينظر، المرجع نفسه: ص 43.

الاتجاه الثاني:

يرى أصحابه أن الثقافة أعم وأشمل في مجالاتها الحياتية من الدين إلى جانب أن الثقافة هي ضرورة لكل المجتمعات الإنسانية مثل اللغة وأنها موجودة في كل المجتمعات البشرية مهما تكن بدائية، إلا أن الدين ليس موجودا بالضرورة في كل مجتمع بشري[1] (حيث أنّ المجتمعات الوثنية لها ثقافة ولغة بالضرورة، ولكن ليس لها دين تدين به، أو هي علمانية).

الاتجاه الثالث:

يرى أصحابه أن العلاقة بين الدين والثقافة هي علاقة كل بكل ولكنها علاقة تطابق واختلاف في الوقت نفسه بين جزء من كل مع جزء من كل آخر، أي أن الثقافة تمثّل كلاّ مستقلاّ والديّن يمثّل كلاّ مستقلا، وبينهما أجزاء متطابقة فيما بينها وأجزاء مختلفة فيما بينها دون أن يكون الدين جزءا من الثقافة أو تكون الثقافة جزءا من الدّ ين فالأسباب والحجج الواردة لدى أصحاب الاتجاه الأول والثاني مع العلم أن نظرة هؤلاء العلماء والباحثينإلى الدّ ين إذا كانت متفقة من حيث وجود العلاقة، فهي ليست كلها متفقة في المنطلق بالنسبة لمفهوم الدّ ين من حيث هو منزل من أعلى بطريقة أم هو ظاهرة اجتماعية من صنع البشر دون أن تكون لها علاقة بما وراء الطبيعة[2] (عكس ما هو راسخ في أذهان المؤمنين بالديانات السماوية وخاصة الإسلام).

الاتجاه الرابع:

يرى أصحابه أن علاقة الثقافة بالدين هي علاقة متكافئة أي علاقة كل بكل أو علاقة الندّ للندّ وحجّة أصحاب هذا الاتجاه تتمثل في أنالّثقافة وإن كانت أهمّ من الدّ ين في مجالاتها الواسعة، من حيث التعدد والتنوع الذي يشمل جوانب الحياة الإنسانية في أي مجتمع قائم، ولا يقتصر على جانب روحي أو سلوكي دون الآخر، ومن هنا كانت الثقافة أهم من الدّ ين في الشمولية وتعدد

[1]- المرجع السابق: ص 44.

[2]- المرجع نفسه: ص 44.

المجالات، وكان الدّين أكثر تأثيرا في بعض الأنماط الثقافية السائدة المتصلة بضوابطه أو بأوامره ونواهيه وأصحاب هذا الاتجاه يتبنون العلاقة دون أن يتمكنوا من تحديد نوعية هذه العلاقة[1]، فالدين له من التأثير في المجتمعات التي يسود فيها ،في المجالات التي تدخل ضمن ضوابطه الروحية والسلوكية، على الأنماط الثقافية في المجتمع ،مالا تملكه الثقافة من عوامل التأثير في الدين من الأحوال.

5- علاقة الثقافة باللغة:

انطلاقا من أن الثقافة تتضمن الجانب الفكري أو المعنوي في الإنسان فإن علاقتها باللّغة تصبح أكثر من عضوية، كما يتبين من التعاريف المختلفة الموضوعة للّغة، حيث ورد في هذا الخصوص أن اللّغة هي: "التعبير اللفظي عن الفكر سواء كان داخليّا أم خارجيّا".

وأنها وسيلة إنسانية خالصة وغير غريزية إطلاقا لتوصيل الأفكار والانفعالات والرغبات عن طريق نظام من الرموز التي تصدر بطريقة إرادية"[2].

وأنها "الوسيلة التي يمكن بواسطتها تحليل أي صورة أو فكرة ذهنية إلى أجزائها أو خصائصها، والتي بها يمكن تركيب هذه الصورة مرة أخرى في أذهاننا أو أذهان غيرنا بواسطة تأليف كلمات ووضعها في تركيب خاص"[3].

والملاحظ أن هذه التعاريف كلها – وعلى اختلافها- لا تخلو من الإشارة إلى علاقة اللغة بالفكر..حيث أنها هي الوسيلة التي توصل الأفكار، أو تعبر عنها للغير.

وأن الكلمات تعتبر الأوعية التي تحفظ فيها وتنقل بها هذه الأفكار[4]،فهي مجموعة الحلقات المتسلسلة لتوصيل الأفكار للغير .

[1]- المرجع السابق:ص ص 44-45.

[2]- أحمد بن نعمان، المرجع السابق: ص 69.

[3]- عبد العزيز عبد الحميد: اللغة العربية،ج1، دار المعارف، ط3، مصر، 1961، ص 16.

[4]- أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية (الحقائق والمغالطات)، مرجع سابق، ص 69.

فالألفاظ إذن: " أرقى وسيلة للتعبير عن الأفكار من الإشارة والحركة لأنها وسيلة أكثر مطاوعة في الاستعمال، وأقدر على التعبير عن أسماء الأجناس والصفات والعلاقات المعنوية من غيرها، لأن الألفاظ لا تقابلها صورة ذهنية فقط، بل تقابلها أفكار ومعان في كثير من الأحيان لا يمكن التعبير عنها بالحركة والإشارة[1].

والملاحظ أن معظم التعاريف الموضوعية للثقافة لا تخرج في عمومها عن أن الثقافة تعني البيئة التي صنعها الإنسان لنفسه، فهي كل يتضمن بصفة خاصة اللغة والعادات التقاليد والنظم الاجتماعية، وهي موجودة في كافة المجتمعات البشرية، وتتسع لكل ما أبدعته عبقرية أبنائه عبر العصور، ومن ثمة كانت تشتمل على عناصر مادية وأخرى معنوية، فالعناصر المادية هي الوسائل التي يستعملها الأفراد في معيشتهم كالمباني والأثاث والملابس وغيرها.

أما المعنوية فتتمثل في مظاهر الثقافة مثل اللغة والآداب والعلوم والأعراف والقانون والمعتقدات والأخلاق، إذ يجدر بنا هنا أن نشير إلى أن أهم خاصية –للثقافة– أنها ذات طبيعة اجتماعية، فلا توجد جماعة بشرية معروفة تستطيع أن تعيش من غير أن تكون بلها لغتها وتقاليدها ونظمها الاجتماعية الخاصة بها، كما لا توجد الثقافة إلا في الجماعات أو المجتمعات، لأنها ظاهرة تتكون نتيجة تجمع الأفراد وهي نتاج لسلوكاتهم، ومن هذا التحديد لماهية الثقافة يتبين أن اللغة تمثل أقوى مكوناتها وأبرز صورها وهي الوعاء الذي تحفظ فيه الثقافة وتنتقل بواسطته عبر الأجيال المتعاقبة.

يقول أحد الباحثين: "أن اللغة تحفظ بالتراث الثقافي جيلا بعد جيل وتجعل للمعارف والأفكار البشرية قيمتها الاجتماعية بسبب استخدام المجتمع للغة، للدلالة على معارفه وأفكاره، وباعتبار اللغة من أقوى الوسائل التعليمية فهي تساعد الفرد على تكييف سلوكه وضبطه حتى يتناسب هذا السلوك تقاليد المجتمع الذي يعيش فيه"[2].

[1]– ينظر، المرجع السابق: ص 70.

[2]– المرجع نفسه: ص 73.

والملاحظ أن كل الوظائف التي تقوم بها اللغة في المجتمع نجد لها علاقة مباشرة أو غير مباشرة بالثقافة، فعلاقتها بالفكر والتعليم والتقاليد هي علاقة بالثقافة، لأن الفكر والتعلم، والسلوك هي كلها عناصر ثقافية، وباعتبار أن الثقافة تنقسم إلى عناصر مادية (تتمثل في الأعمال التي كانت عناصر فكرية، قبل أن تكون عناصر أو أشياء ملموسة)وأخرى معنوية (عناصر معنوية: تتمثل في الدين والتاريخ والقانون والإدارة) وكلها ترتبط باللغة.وهذا ما سعى الاستدمار لطمسه وفقا لمشروعه الممنهج.

ثانيا: السياسات الفرنسية للقضاء على الهوية الوطنية:

منذ دخول فرنسا إلى الجزائر، عملت سرا وعلانية على محاولة تحطيم الكيان الجزائري، والقضاء على مقومات الشخصية العربية الإسلامية للجزائر، بهدف سلخها من جسم العروبة والإسلام وإدماجها في الأمة الفرنسية، وتمكن تلخيص الخطوط العامة للسياسة الفرنسية الاستدمارية في الجزائر بعد الاحتلال عام 1830م في المحاور التالية:

- الفرنسة.
- التنصير.
- الإدماج والتجنيس .
- التفقير.
- التجهيل.[1]

[1]- تركي رابح عمامرة: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (1931-1956)، الجزائر ،2004، ص 61.

1- سياسة الفرنسة:

احتل الفرنسيون الجزائر عام 1830م، فوجدوا أهلها يدينون بالإسلام ويتكلمون العربية، ويقدسونها منذ 12قرنا ونصف، فعزّ على المستدمر أن يكون لهذه الأمة مقدسات أو مقومات حياة، لأنهم عملوا على قتلها وإفنائها، أو مسحها على الأقل فرأوا أن يوجّوا أوّ ل ضربة حازمة إلى اللّغة، مظهر كرامة الأمة وعنوان بقائها[1].

ونعني بالفرنسة إحلال اللغة الفرنسية وثقافتها محل اللغة العربية وثقافتها في الجزائر، حتى يتسنى للجزائيين بمرور الزمن لغتهم وثقافتهم القومية ويستغيضوا عناه باللغة والثقافة الفرنسية، كما حصل في عدد من البلدان في شتى القارات التي تعرضت مثل: الجزائر للاحتلال العسكري، المصحوب بعملية غزو ثقافي، مركز وموجه نحو تحطيم مقومات شخصيتها القومية فنسيت لغتها وثقافتها واستبدلتها بلغة وثقافة المستدمر الذي احتل وطنها[2].

وكان الهدف منها هو محاولة صبغ البلاد بصبغة فرنسية خالصة، في كل صغيرة وكبيرة، حتى تنقطع جميع الروابط التي تربط الجزائر ماضيا وحاضرا ومستقبلا بثقافتها ولغتها القومية وتاريخها الإسلامي، وانتمائها الحضاري إلى الأمة العربية، حتى تنشأ الأجيال الجزائرية الصاعدة في ظل هذه السياسة المرسومة نشأة ممسوخة في كل شيء ومقطوعة عن جذورها الأصلية لأنّه لا يوجد شيء في الحياة العامة بالجزائر يذكرها بماضي الأسلاف والوطن، وبذلك تصبح أسهل انقيادا لسياسة الفرنسية، وأكثر قابلية لنتائجها وعواقبها الوخيمة على الشخصية القومية للجزائر[3].

ويمكن بصفة عامة إجمال الخطوط العامة لسياسة الفرنسة في التعليم والثقافة في مرحلة الدراسة (1931-1939) في الأمور التالية:

- محاربة الثقافة العربية واللغة محاربة عنيفة.

---

[1]- ينظر، الفضيل الورتلاني:الجزائر الثائرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، الجزائر، (د.ت)، ص 83.

[2]- ينظر، تركي رابح عمامرة:التعليم القومي والشخصية الجزائرية، (1931-1956) المرجع السابق، ص 106.

[3]- المرجع نفسه:ص 107.

- فرنسة التعليم في جميع المراحل.
- اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر.
- محاولة تسوية تاريخ الجزائر في ظل العروبة والإسلام بقصد إلقاء ضلال من الشك على انتماء الجزائر العربي الإسلامي.
- عدم تدريس جغرافية الجزائر والاستعاضة عنها بتدريب جغرافية فرنسا لقتل الروح الوطنية في نفوسهم[1].
- أنها أقامت إدارة جديدة على أنقاض الإدارة الجزائرية (اللغة والدين) التي قضت عليها – مفرنسة فرنسة تامة كل ما فيها، ثم قامت بفرنسة المحيط الاجتماعي الجزائري، بحيث تحولت أسماء الشوارع، والساحات العامة والمعالم الأثرية–وأسماء المدن وأسماء القرى من أسمائها العربية الجزائرية إلى أسماء فرنسية، فمثلا مدينة الجزائر أصبحت (Alger)، ووهران إلى (Oran)، وعنابة إلى (Bouna)، وبجاية إلى (Bougie) وقسنطينة إلى (Constantine)[2].

أما أسماء الشوارع فقد أصبحت تحمل أسماء قادة –وزعماء– وجنيرالات فرنسيين مثل: **باسكال–ولافايات– ميشلي**– و**ديزلي**– إلى غير ذلك، بحيث أصبح الزائر إلى الجزائر بعد الاحتلال بسنوات قليلة يظن نفسه أنها في بلاد أوروبية وليس في بلاد عربية إسلامية.

ثم أنها أقامت منظومة تربوية جديدة على أنقاض المنظومة التربوية العربية الإسلامية الجزائرية، مفرنسة فرنسة كاملة هي الأخرى، حيث استولت على المدارس والمعاهد العلمية والزوايا والمساجد الكبرى، وحولت لغة التعليم فيها من العربية إلى اللغة الفرنسية[3]، وطبقت النظام التعليمي الفرنسي

[1]– المرجع السابق:ص ص 107–108.

[2]– ينظر، تركي رابح عمامرة، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (1931–1956) ورؤسائها الثلاثة،مرجع سابق، ص ص63–64.

[3]– تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة، ط2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر ، ص 81.

الموجود في فرنسا، ونتيجة لسياسة الفرنسية طردت اللغة العربية والثقافة العربية الإسلامية، وهما لغة الشعب الجزائري وثقافته الدينية والقومية، من كل مجالات الحياة في الجزائر[1].

فالفرنسيون منذ الأيام الأولى لاحتلالهم الجزائر أعلنوا أن هدفهم هو إخراج الجزائريين من مرحلة: التوحش والتخلف إلى مرحلة التمدن والتحضر ولا يمكن لهم القيام بذلك إلا عن طريق إحلال النظم الفرنسية محل النظم الإسلامية القائمة، وأبرز وسيلة لتحقيق هذا العمل هو محاربة كل ما هو عربي إسلامي في الجزائر.

لهذا رأت الإدارة الفرنسية ضرورة محاربة اللغة العربية في الجزائر لأن بقاء هذه اللغة في أوساطهم سيشكل العقبة الكبرى في طريق فرض سيطرتها التامة والنهاية على الجزائر، التي لا يمكن أن تتحقق إلا بفرض اللغة الفرنسية على الجزائر[2].

ولقد شرعت الإدارة الفرنسية في نشر اللغة الفرنسية في أواسط الجزائريين منذ الشهور الأولى لاحتلالها للجزائر، واتبعت أسلوب التدرج إذا لم تقم بفرض هذه اللغة عليهم دفعة واحدة[3].

أما أول مدرسة أنشأتها فرنسا للتعليم باللغة الفرنسية فهي المدرسة الابتدائية التي سميت بالمدرسة الفرنسية (**école Arabe -Française**) وكانت في سنة 1836م بمدينة الجزائر وخاصة بالذكور، وكان الغرض من هذه المدرسة تقريب الجزائريين من الأوروبيين وكسب ولائهم قصد تحريضهم على الإدماج وعلى غرار المدارس الخاصة بالأطفال، فتحت أول مدرسة للكبار في 1837م لتعليم اللغة الفرنسية للذين يشتغلون في الخدمات والإدارات الفرنسية[4].

---

[1]- المرجع نفسه: ص ص 81-82.

[2]- ينظر، الغالي غربي وآخرون: العدوان الفرنسي على الجزائر، الأبعاد والخلفيات، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر، مطبعة دار الهومة، الجزائر، 2007، ص ص 250-251.

[3]- المرجع نفسه: ص 252.

[4]- ينظر، خيثر عبد النور وآخرون، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007،ص 66.

مما سبق ذكره يتضح لنا أن سياسة الفرنسة التي اتبعها الاستدمار كانت البداية نحو طمس مقومات الهوية الوطنية، نظر لأهمية اللغة العربية بالنسبة للشعب الجزائري باعتبار أنها لغة القرآن الكريم ولغة الدين الإسلامي ،ومصدر قوته وفخره واعتزازه، وبالتالي كان التوجه الأول نحوها.

2- سياسة التنصير:

وتظهر سياسة تنصير الشعب الجزائري في أنّ الاستدمار قام منذ بداية الاحتلال في 5 يوليو 1830م، بالاعتداء على كل مقدساته الإسلامية من أوقات إسلامية ومساجد، وزوايا، ومكتبات إسلامية، ومعاهد إسلامية، رغم الاتفاقية التي أمضتها مع الحكومة الجزائرية التي كانت قائمة عند بداية الاحتلال من أنه لن يعتدي على المقدسات الإسلامية للشعب الجزائري[1].

وقد أعلن سكرتير الجنرال (**بيجو Peugeot**) حاكم الجزائر عندما حولت فرنسا **مسجد صالح باي** في مدينة قسنطينة بعد احتلالها عام 1837م إلى كاتدرائية للديانة المسيحية، أعلن فوق منبر الجامع الإسلامي الكبير صراحة قائلا: إنّ أيام الإسلام قد دنت وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله آخر غير المسيح –ونحن إذا أمكننا أن نشك في هذه البلاد تملكها فرنسا- فلا يمكننا أن نشك على أي حال من الأحوال أنها قد ضاعت من الإسلام إلى الأبد، أما العرب (ويعني بذلك الجزائريين)فلن يكونوا رعايا لفرنسا إلا إذا أصبحوا جميعا مسيحيّ ين"[2].

و**التنصير** يعني محاولة إخراج الجزائريين من دينهم الإسلامي وتنصيرهم كي يصبحوا مسيحيين يحملون عقيدة المحتل لبلادهم المستدمر لهويتها، وهذا يعني إحلال الديانة المسيحية محل الديانة الإسلامية في الجزائر، حتى ينهار مقوم آخر من مقومات الشخصية الجزائرية وهو الإسلام[3]، وكان ذلك الهدف وراء عملية غزو الجزائر وهو العمل على نشر المسيحية فيها والقضاء على الإسلام، فقد

[1]- ينظر، تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر ، مرجع سابق، ص ص 79-80.

[2]- المرجع نفسه: ص 80.

[3]- ينظر، تركي رابح عمامرة: التعليم القومي والشخصية الجزائرية (1931-1956)،مرجع سابق، ص 109.

أعلن سكرتير الحاكم العام الفرنسي للجزائر عام 1832م، هذه السياسة رسميا[1]، وهذا لطمس الدين الإسلامي الذي هو روح الهوية الجزائرية.

وقد قامت بالاستيلاء على معظم المساجد في عاصمة البلاد وغيرها من المدن الجزائرية الأخرى، فحولت بعضها إلى كنائس للدين المسيحي، والبعض لآخر كاتدرائيات للدين نفسه، ومن المساجد التي تحولت إلى كنائس نذكر:

- جامع القصبة المقدس الذي أصبح كنيسة الصليب وجامع علي بتشين النصر حولته إلى كنيسة سيدة، ومسجد القائد إلى أخوات القديس جوزيف ، كذلك مسجد كتشاوة الجزائر الذي أصبح كاتدرائية[2].

وتطول القائمة لو ذكرنا المساجد التي سلمت إلى مصالح عسكرية ومدينة ثم هدّ مت.

ولهذا كانوا يرون أن الإسلام هو العقبة الصعبة، في طريق برنامجهم الوحشي الخبيث، ولذلك عملوا على مسخ الأمة الإسلامية الجزائرية وإفنائها أو إدماجها في الأمة الفرنسية، وكانوا يرون أن اللغة العربية والقومية العربية لا يمكن التأثير عليهما، مادام سلطان الإسلام على النفوس ونفوذ تعاليمه على المجتمع قائما مسيطرا[3].

كما عملت على إبراز المعالم المسيحية الموجودة في الجزائر، والتي تعود إلى فترة ما قبل الفتح الإسلامي للمنطقة، وكذا بالتنقيب على الآثار المدفونة في الأراضي الجزائرية، والتي تعود إلى العهد الروماني، حتى يتم إقناع الناس أن الأصل في الجزائر هو ديانة المسيحية، وبالتالي تجنب الرجوع إلى هذا الأصل ونبذ الإسلام[4].

---

[1]- المرجع نفسه: ص109.

[2]- ينظر، خيثر عبد النور وآخرون: منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954)، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر،2007، ص 72.

[3]- ينظر، الفضيل الورتلاني: الجزائر الثائرة، دار الهدى للنشر والطباعة الجزائر، (دت)، ص 133.

[4]- الغالي غريب:المرجع السابق، ص 275.

هذه حقيقة فهمها الفرنسيون جيدا، لذلك خصصوا لها أعظم جهدهم للقضاء على أركان هذا الدين، لأنهم وثقوا بعد الدرس والتحقيق، بأنه هو الأساس في مناعة هذه الأمة والباقي كله مبني عليه، فبانهياره ينهار معه كل شيء.

وهنا اعتمدوا لهدم الإسلام وسيلتين أساسيتين، ليست الواحدة منها أقل خبثا وقبحا من الأخرى:

- أما **الأولى**: فهي نشر الخرافات، وتشجيعها في الأوساط الإسلامية، واستعملوا في هذه الوسيلة كل أصناف الدجالين والمشعوذين، وفي مقدمتهم كثيرون من مشايخ الطرق الصوفية.
- أما **الثانية**: فهي نشر الإلحاد في أوساط الشباب الإسلامي، الأمر الذي كان سيؤدي إلى انتشار الشيوعية بشكل مريع، وقد أنفق الاستعمار في هذا السبيل جهدا ومالا لاحدّ لهما[1].

[1]- ينظر، الفضيل الورتلاني:المرجع السابق:ص134.

3- سياسة الإدماج والتجنيس:

يمكن الإشارة إلى بداية تجسيد الجزائريين ومحاولة إدماجهم في فرنسا إلى قانون 24 فيفري 1862م الذي يقول: "بما أن دستور فرنسا المحرر في 04 نوفمبر 1848م يلحق الجزائريين إلحاقا تاما بفرنسا فإن المسلم الجزائري هو فرنسي –إنما المسلم الجزائري لا يمكن اعتباره وطنيا فرنسيا مادام يحافظ على قانونه الإسلامي في الأحوال الشخصية وهي: الزواج، والطلاق، والميراث، فهو بذلك يعتبر رعية فرنسية"[1].

كذلك من النصوص القانونية التي فتحت الباب أمام منح الجنسية الفرنسية للجزائريين، كان القانون الصادر في 14 جويلية 1805، الذي اشترط تخلي الجزائريين عن أحوالهم الشخصية، وأنه منذ ذلك التاريخ وحتى نهاية عام 1839م كان 1131 مواطنا جزائريا قد حصلوا على الجنسية الفرنسية، وأن عملية التجنيس استمرت بعد ذلك ولكن في حدود العشرات كل سنتين كما يبدو من الجدول التالي[2]:

السنـة	عدد المجنسين	السنـة	عدد المنتخبيـن
1920	**17**	**1930**	**152**
1922	**56**	**1932**	**127**
1924	**29**	**1934**	**155**
1926	**67**	**1936**	**142**
1928	**38**	**1938**	**190**

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

[2]- أحمد خطيب:جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 238.

أما الإدماج الذي هو الأساس الثالث الذي قامت عليه سياسة الاستدمار في الجزائر، فيعني إذابة الجزائريين في الكيان الفرنسي العام وبذلك لن تقوم للجزائر كجزء لا يتجزأ من العالم العربي الإسلامي قائمة في يوم من الأيام، بعد أن يسلخ الجزائريون من دينهم ولغتهم وجنسيتهم، وبالتالي من هويتها العربية الإسلامية.

أما مفهوم الإدماج من الناحية السياسية فهو يعني جعل الجزائريين سياسيا واقتصاديا واجتماعيا فرنسيين يتمتعون بالحقوق السياسية الفرنسية، التي يتمتع بها الفرنسيون داخل بلادهم وخارجها، ويتلقون التعليم الذي يتلقونه ويرقون إلى الوظائف العامة بالطرق ذاتها التي تخولها القوانين الفرنسية للفرنسيين كما أن لهم نفس الميزات الاجتماعية[1].

وفي المسائل الاقتصادية الإدماج هو الاتحاد الجمركي مع الدولة الأصل ويتميز هذا الاتحاد باختفاء الرسوم الجمركية في العلاقات التجارية بين الدولة الأصل وبلاد ما وراء البحار وبإنشاء تعريفه جمركية واحدة للرسوم على الواردات الأجنبية[2].

والإدماج من الناحية الإدارية يعني: أن تكون الجزائر إقليميا فرنسية تتشكل من مقاطعات، وتتجزأ إلى مديريات، كما تشكل وتتجزأ إداريا كل الأقاليم الفرنسية في فرنسا[3].

ومن هنا نقول أنه رغم مساعي وجهود الاستدمار الفرنسي بالإغراءات التي قدمها للشعب الجزائري من أجل جره إلى تيار التجنس والاندماج إلا أنها لم تنجح أمام إصرار هذا الشعب على التمسك بجنسيته وهويته الأصلية رغم الآلام والمحن.

[1]- ينظر، خيثر عبد النور وآخرون: المرجع السابق، الجزائر، 2007، ص 69.

[2]- ينظر، محمد حسين:الاستعمار الفرنسي، المؤسسة الوطنية للكتاب، ط4،الجزائر، 1986، ص 34.

[3]- ينظر، تركي رابح عمامرة: المرجع السابق، ص 113.

4- سياسة التفقير:

وتظهر سياسة التفقير التي اتّبعها الاستدمار في الجزائر بعدالاحتلال مباشرة في أنّه قام بمصادرة معظم الأراضي الفلاحية وأجودها من الجزائريين وقام بتوزيعها على المستعمرين الأوروبيين الذين جلبتهم معها من مختلف البلاد، بإعداد غفيرة من أجل توطيد عملية احتلالها ضد مقاومة الشعب الجزائري العربي المسلم الذي لم يقبل الاستسلام للمستدمر الغاشم لبلاده وواصل الكفاح ضده بكل ما يستطيع[1].

ومن المعروف أن نظام الملكية الزراعية في الجزائر كان يسير حسب قوانين الشريعة الإسلامية، وقد كانت هناك أربعة أنواع من الأراضي الزراعية في الجزائر تمثل في الأنواع التالية[2]:

- أراضي الأوقاف الإسلامية.
- أراضي تابعة للدولة الجزائرية.
- أراضي تابعة للقبائل والعروش الجزائرية.
- أراضي تابعة للأملاك الفردية للمواطنين الجزائريين.

[1]- ينظر، تركي رابح عمامرة:جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التاريخية (1931-1956)، ص 65.

[2]- ينظر، تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس ، ص 82.

وبعد الاحتلال مباشرة استولى الاستدمار الفرنسيعلى كل الأراضي الأوقاف الإسلامية التي كانت تلعب دورا هاما في توفير التعليم والرعاية الاجتماعية لمختلف فئات المجتمع، وبالاستيلاء عليها تدهور وضع التربية والتعليم تدهورا كبيرا، كما تدهورت الرعاية الاجتماعية بالنسبة للفقراء، والمحتاجين، والعجزة والشيوخ تدهورا كبيرا كذلك[1].

وهكذا استولت الإدارة الاستدمارية على أراضي الجزائريين، بحيث وصل رقم الأراضي التي صادرتها منهم وزعتها على أفراد الجالية الأوروبية في عام 1940م إلى مليونين وسبعمائة وستة آلاف (2.706.000) هكتار، ولم يأت عام 1952م حتى وصل ما يملكه المستعمرون الأوروبيون من الأراضي الجزائرية إلى مليونين وسبعمائة وعشرين ألف (2.720.000دج) هكتار[2]، ووصل ما تملكه إدارة الاحتلال إلى 11مليون هكتار وبالجملة وقد أصبح خمسة وعشرون ألف فلاّ ح أوروبي يملكون (2720.000) من الهكتار بمعدل(108هكتار لكل ّ فلاّ ح منها خمسة هكتارات فقط منتجة ومعظمها أراضي بور أو ضعيفة الإنتاج أو غير صالحة للزراعة[3].

وفي الأخير يمكننا القول بأن سياسة التفقير وسلب الأراضي وملكيتها لتمنح للمستوطنين الأجانب وطرد أصحابها أو استعمالهم كأجراء في أراضيهم، إنما هو عمل على طمس جغرافيتها وضمها إلى فرنسا.

[1]- ينظر، المرجع السابق:ص 83.

[2]- ينظر، تركي رابح عمامرة: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الثائرة (1931-1956) ، ص 66.

[3]- المرجع نفسه: ص 83.

5- سياسة تجهيل الجزائريين:

طبّق الاستدمار الفرنسي سياسة التجهيل، وفرض على الجزائريين التخلي على ثقافتهم ومنعهم في نفس الوقت من الارتقاء إلى المساواة، مع الأوروبيين بالتالي ثقافة المستعمر[1].

وتظهر سياسة التجهيل التي اتبعتها فرنسا في الجزائر اتجاه تعليم أبناء الشعب الجزائري بكل اختصار وتركيز في الأمور التالية:

- أنها قبضت على معظم رجال العلم والتعليم خلال النصف الثاني من القرن 19م، نظرا للمقاومة الشعبية الباسلة التي قادها العلماء ورجال الدين من الفقهاء ورجال الطرق الصوفية الصالحون جيلا بعد جيل ضد الاستدمار الفرنسي حتى مطلع القرن 20م.
- أنها قضت على معظم معاهد العلم والتعليم التي كانت قائمة في الجزائر عند بداية الاستدمار الفرنسي، والمتمثلة في المدارس والجوامع ،والزوايا والكنائس القرآنية،المكتبات العامة والمكتبات الخاصة.
- قامت فرنسا بفرض نظام تربوي مسيحي جلبته معها من فرنسا، وذلك على أنقاض النظام التربوي العربي الإسلامي الجزائري وخصصته في الغالب بأبناء المستعمرين الأوروبيين في الجزائر.
- إعراض معظم العائلات الجزائرية وعدم رغبتها في إرسال أبنائها للتعلم في المدارس الفرنسية الاستدمارية، لأنّ التعليم فيها ليس فيه شيء من العربية والثقافة العربية الإسلامية خوفا على أولادها من الانحراف عن جادة العروبة و الإسلام[2].

وتبرز سياسة تجهيل أبناء الجزائر في أجلي مظاهرها، في أن أولاد الأوروبيين على سبيل المثال الذين هم في سن التعليم الابتدائي يتلقون جميعهم تعليمهم في مدارس راقية ،وعلى معلمين

[1]- ينظر، أحمد مهساس:الحركة الثورية في الجزائر: من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، تر الحاج مسعود، محمد عباس، دار القصبة للنشر، الجزائر 2003، ص 404.

[2]- ينظر، تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس ، المرجع السابق:ص84.

مقتدرين– على حين لا يتلقى أبناء الجزائر في المرحلة الابتدائية سوى 19% فقط منهم التعليم في هذه المرحلة، أما الباقون وهم حوالي 400.000 طفل وبنت فقد حكم عليهم بالتشرد والجهل[1]، ويعمل السواد الأعظم منهم كماسحي أحذية في الشوارع أو حمالين أو بائعين متجولين أما الذين ساعدهم الحظ بدخول المدارس الفرنسية فإنهم يتعلمون في مدارس خاصة بهم غير لائقة، ويحتوي 50% من الفصول الدارسين على 50 تلميذ وتلميذة أو أكثر في الفصل الواحد.

كما يتبع 50% منها برامج لا تدرس إلا نصف المقررات الدراسية التي يدرسها أبناء الأوروبيين في مدارسهم الخاصة بهم[2].

وتظهر سياسة تجهيل أبناء الجزائريين بصورة في جامعة الجزائر التي هي الجامعة الوحيدة في الجزائر، حيث تذكر الإحصائيات الفرنسية أنه عند اندلاع الثورة الجزائرية كانت جامعة الجزائر بكلياتها الأربعة تضم من الطلبة الجزائر النسب التالية[3]:

	مجموع الطلبة	الطلبة الأوروبيين	الطلبة الجزائريون
كلية الحقوق	1713	1534	179
كلية الطب	0824	0714	110
الصيدلية	0427	0393	034
الآداب	1347	1175	172
العلوم	0835	4773	062
المجموع الكلي	5146	4789	557

[1]– ينظر، تركي رابح عمامرة، جمعية العلماء الجزائريين التاريخية (1931-1956) ، ص 67.

[2]– المرجع نفسه:ص67.

[3]– ينظر، تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص 85.

ويتضح من خلال هذا الجدول أن نسبة الطلبة الجزائريين بالنسبة إلى الطلبة الأوروبيين تساوي طالبا واحدا إلى 15 طالب أوروبيا[1].وهذا يهدف إلى تجهيل الجزائريين حتى تتمكن السياسة الاستدمارية بعدها من بعث أفكارها بسهولة تامة في عقول المجتمع الجزائري ومن ثمة اقناعهم أنهم جزء من فرنسا وبالتالي نجاح سياستها في القضاء على الهوية الأصلية للجزائريين.

[1]- المرجع السابق: ص 85.

الفصل الثالث:

الخطابات الباديسية للدفاع عن الهوية الجزائرية

أولا:مقومات الهوية الوطنية الجزائرية:

1- الإسلام السني والمذهب المالكي في الجزائر.

2- مكانة اللغة العربية في الجزائر.

3- الحياة الثقافية في الجزائر.

4- مكانة الوطن عند الجزائريين.

ثانيا: المرجعيات الثقافية في الخطابات الباديسية للهوية:

1- القرآن الكريم.

2- السنة النبوية.

3- رجال السلف الصالح.

4- الشخصية الوطنية.

5- الحكمة الإسلامية.

ثالثا: أهداف الإصلاح في الهوية الجزائرية:

1- الإصلاح العقائدي(الدين الإسلامي).

2- الإصلاح العقلي(العلم والفكر).

3- الإصلاح الإجتماعي(اللغة العربية والوطن الجزائري والفرد).

أولا: مقومات الهوية الوطنية الجزائرية:

لا يمكن أن توجد أمة في هذا العالم تخلو من المقومات التي تبني هويتها ولا تتعرض للدفاع عن هذه المقومات ومن الأمثلة على هذه المجتمعات، والمجتمع الجزائري الذي تعرّض لمحاولة طمس معالم هويته، سواء كانت هذه المعالم ثابتة أو متحولة، وخاصة إبّان فترة الاستدمار الفرنسي حيث قام بوضع سياسة تعليمية وثقافية مناهضة لهذه المقومات ،وقد أدت هذه السياسة إلى ظهور مقاومة داخل المجتمع الجزائري تزعمها علماء أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من خلال ما كتبوه من مقالات تهدف إلى مقاومة الآثار التي تحدثها السياسة الفرنسية، وفي مقدمتهم الإمام عبد الحميد بن باديس–رحمه الله– ،ويتجلى ذلك جليا في خطابه:" الإسلام ديننا، العربية لغتنا ،الجزائر وطننا"، مؤكدا على هذه المقومات إضافة إلى الثقافة الجزائرية المتمثلة في التاريخ الوطني والقومي.

1الإسلام السني ّوالمذهب المالكي ّ في الجزائر:

الإسلام: أن تشهد أن لا إله إلا الله، وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة، وتصوم رمضان، وتحج البيت إن استطعت سبيلا[1].

الإسلام لغة: هو الانقياد والاستسلام والخضوع.

الإسلام اصطلاحا: هو الاستسلام لله والتوحيد والإنقياد له بالطاعة والخلوص من الشرك ومعاداة أهله.

وهو:دين سماوي، نزل على الرسول العربي، يرى فيه المؤمنون عقيدة ونظاما للحياة في شتى مجالات الحياة[2].

الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده وهو دين البشرية، الذي لا تسعد إلا به، والقرآن هو كتاب الإسلام وذلك لأنه:

- ✓ يسوي بين الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين البشر أجمعين.
- ✓ يفرض العدل فرضا ما بين جميع الناس بلا أدنى تمييز.
- ✓ يحرم الاستبعاد والجبروت بجميع وجوهه[3].

لقد بدأ الفتح الإسلامي في بلاد المغرب في القرن 7م، حيث توالت الحملات على هذه المنطقة أما ّالجزائر فكان أو ّ ل فاتح يدخلهما هو (**أبو المهاجر دينار**)، حيث خرج على رأس جيش من المسلمين إلى مراكز أوروبا وأحلافها، ففتح منها ما ّ عليه حتى انتهى إلى العيون المعروفة

[1]– ابن تيمية: الإيمان، دار الكتاب العربي، بيروت،لبنان، 2005، ص 27.

[2]– محمد احمد خلف الله وآخرون: القومية العربية والإسلام (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1981، ص 487.

[3]– عمار طالبي: آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس،ج1، الشركة الجزائرية، ط1، الجزائر،1997، ص 165.

بأبي المهاجر و(**صالح كسيلة**) بعد اعتناقه الإسلام، وقد نجح في الاستيلاء على تلمسان ويعتبر **أبو المهاجر** أول أمير عربي وطأت خيله أرض المغرب الأوسط[1].

وتواصل فتح كل هذه المنطقة إلى أن أصبحت إسلامية كلها ثم توالت عليها الدويلات وكانت أولها الدولة الإدريسية ثم الدولة الأغلبية[2].

وظهرت بعدها بين الدولتين الدولة الرسمية الخارجية إبايضة المذهب وتنسب إلى (**عبد الرحمان بن رستم الفارسي الأباضي**)، وحدود هذه الإمارة من مملكة الأغالبة شرقا والأدارسة غربا[3].

ومؤسس هذه الدولة هم الخوارج وسمّوا بهذا الاسم لأنّهم خالفوا أهل السنة ، ويعتبر المنصب الإباضي أول المذاهب الفقهية في نشأته فهو يعود ذلك إلى إمام المذهب (**أبي الشعثاء جابر بن يزيد**)[4].

وقدانهارت الدولة الرستميّة بسبب اختلاف العقيدة بين الشعب "السني" والحكومة الإباضية والسبب الرئيسي هو الزخر الشعبي على هذه المنطقة[5].

وبزوال الدولة الرستميّة تدخل الجزائر والمغرب في عهد الفاطمية الشعبية ويقوم مذهب الدولة على الولاء لآل البيت حيث أن النبي –صلى الله عليه وسلم-أفضى إلى عليّ –رضي الله عنه– بعلوم لم يعرفها بقية الصحابة–رضوان الله عليهم-ونصّ على خلافته في الدعوة والحكم وبالتالي خالف الشيعة أهل السنة في ذلك[6].

---

[1]– سالم عبد العزيز: تاريخ المغرب الكبير، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر (د.ط)، 1981، ص 219.

[2]– رابح بونار: المغرب العربي، تاريخه وثقافة، دار الهدى،ط3،الجزائر، (د.ت)، ص 28.

[3]– جودت عبد الكريم يوسف: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ت)، ص 28.

[4]– المرجع نفسه:ص 41.

[5]– عبد الرحمان بن محمد الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982، ص 176.

[6]– ألفريد بل : الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط2،بيروت، 1981، ص 153.

وبعد هذه الدولة دخلت الجزائر تحت راية الدولة المرابطية وقد فرض المرابطون مذهب**السنيّ ا المالكيّ ا** على كل المناطق المفتوحة في المغرب بما في ذلك المغرب الأوسط[1].

ثم تّلتها الدولة الموحدية ّالذي يتميز مذهبها عن المذهب السني ّوالذي طبقّها مؤسّ سها **ابن تومرت**[2].

وبعد سقوط الدولة الموحديّ ة خلفها **بنو عبد الواد** (**الزيانّ ين في المغرب الأوسط**)، وكان زعيمهم (**يغمراسن بن زيان**) يحيل إلى مذهب مالك حيث استقام **الفقيه المالكي**(**أبي إسحاق إبراهيم التبسي**) إلى مدينة تلمسان وهكذا أعيد مذهب مالك رسميا إلى المغرب الأوسط منذ النصف الثاني من القرن 13م[3].

ومما سبق يتضح أن الإسلام في المغرب الأوسط هو إسلام سني مصبوغ بصبغة المذهب المالكي بالرغم مما تعاقب على هذه المنطقة من محاولات لتغيير المغرب كمحاولة الخوارج الأباضيين والشيعة الفاطميين والموحدين.

2- مكانة اللغة العربية في الجزائر:

لقد كانت العملية الموازية للفتح الإسلامي واعتناق البربر الجماعي للدين الجديد، وإقبالهم على تعلم اللغة العربية لفهم الدّ ين وتبليغه بلغته للمجتمعات الأخرى التي أسلمت على أيدهم، وهذا يدلّ على أن هؤلاء البربر كانوا على معرفة –باللغة العربية- كما يدل على أن هؤلاء البربر لم يكن لديهم أي تعصب إزاء اللغة العربية إذا كان البربر دوما يحرصون على تعلم اللغة العربية كحرصهم الشديد على فهم الإسلام والتمسك بتعاليمه[4].

---

[1]- المرجع السابق: ص 222.

[2]- المرجع نفسه: ص 368.

[3]- المرجع نفسه: ص 312.

[4]- ينظر،أحمد بن نعمان:التعريب بين المبدأ والتطبيق في الجزائر والعالم العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1981، ص ص 137.

تعربت البلاد دون أن تجد اللغة العربية أي عائق يحول دون انتشارها كلغة دين، وعلم وثقافة، كما لم يحدث خلال التاريخ الإسلامي للجزائر أن تقلص ظل اللغة العربية من أية منطقة دخلها اللسان العربي إلى أن انطوت البلاد تحت الحكم العثماني في القرن 16 عشر، حيث أصبحت اللغة التركية هي اللغة المستعملة في دواوين الدولة، غير أن هذه اللغة لم يكن لها أي تأثير في الواقع الاجتماعي، وبقيت اللغة العربية هي السائدة[1].

بعد الدخول الفرنسي الإستدماري للجزائر، شرعت الإدارة الإستدمارية في تطبيق سياسة الفرنسة في مختلف مجالات الحياة الاجتماعية مبتدئة بمجال التعليم، فقد كان التعليم كله باللغة الفرنسية بقصد تنشئة أفراد المجتمع الجزائري على اللغة الفرنسية وحدها، ويطلون بها على الثقافة الفرنسية فيتأثرون بها ويتحمسون لها في غياب معرفتهم للغة العربية، كذلك طلبت الإدارة الإستدمارية من الأعيان الجزائريين أن يرسلوا بأبنائهم إلى فرنسا ليتعلموا اللغة الفرنسية[2].

ما كان للإدارة الاستعمارية أن تحقق أية نتيجة تذكر في مجال الفرنسة لو أبقت على المؤسسات التعليمية الرسمية والأهلية التي كانت تزخر بها البلاد عند الاحتلال لذلك كان عليها أن تقوم بمهمة مزدوجة للوصول إلى غرض الفرنسة المنشود ومن ثم تصدت لمحاربة اللغة العربية باعتبارها منافسا للغة الفرنسية، فكانت الإدارة الإستداريةتمنعها عن الأهالي من جهة، وتقدم اللغة الفرنسية كبديل لها من جهة أخرى، حتى تضع الجزائريين في موقف الاختيار بين الفرنسية أو الجهل وتنفيذا لهذه السياسة شرعت الإدارة الإستدمارية في القضاء على مراكز الثقافة واللغة العربية المتمثلة في المدارس الرسمية والزوايا[3].

ولقد كانت الإدارة الإستداريةتصمّ مة على تطبيق سياسة الفرنسة، ومحاربة اللغة العربية التي ظلت تقف في طريقها في حين نجد أن أفراد المجتمع الجزائري وبصفة خاصة في الأرياف، يقاومون

[1]- المرجع السابق: ص 145.

[2]- المرجع نفسه: ص 155.

[3]- المرجع نفسه: ص 165.

سياسة الفرنسة من جهة ويحافظون على اللغة العربية من جهة أخرى، وذلك بالاعتماد على الحركة الإصلاحية التي تنشر التعليم العربي وتطور الكتاتيب القرآنية للنهوض بمستوى اللغة العربية الذي وصل إلى الحضيض هي تلك الآونة[1].

وبفحص كل هذه السياسات و الخطابات –السابق ذكرها– نستنتج أن محاولة المستدمر الفرنسي للغة العربية ليس هدفه فقط طمس الهوية الجزائرية بل يهدف أيضا إلى تخلّفه،ويعمل على تشريبه بالثقافة الفرنسية بعدها،وهذا ما تصدى له ابن باديس–رحمه الله– بتطلعه إلى تشكيل كيان جزائري متميز بهويته التي من مقوماتها اللغة العربية والنهوض باللغة العربية يعني النهوض بالأمة الجزائرية،واكتمال وحدتها، والتسليم بالعجز أمام المستدمر إنما يجعل الجزائر منحلة في هوية المستدمر والتخلي عن هويتها الأصلية.

3– الحياة الثقافية في الجزائر:

لقد امتزج البعد الثقافي البربري في الجزائر بالبعد الإسلامي بحيث أن الحركة العلمية والأدبية للمغرب تعود إلى الفاتحين الأولين من العرب والأمثلة على ذلك كثيرة فنجد أن حافظ القرآن الذي يستقر في هذه المناطق ينشط في تحفيظه، وبعد فترة قصيرة في تاريخ الفتح ظهر من أهل البلاد من تعاطى الأدب وأجاد فيه.

فقد ظهر في الجزائر (المغرب الأوسط خلال فترة الدولة الرستمية مجموعة من الأدباء مثل الإمام عبد الوهاب بن عبد الرحمان بن رستم (144هـ–162هـ)[2].

[1]– المرجع السابق: ص 175– و177.

[2]– ينظر، رابح بونار: المرجع السابق، ص 46.

أما بالنسبة للعلوم النقلية (الفقه والتفسير) فنجد أنها ظهرت خلال القرنين 4م و5م وأول القرن 6م بصورة كبيرة ومن أمثال الفقهاء (**أحمد بن نصر الداودي**)الذي يشرح صحيح (**البخاري**) في كتاب أسماه (النصيحة في شرح صحيح البخار ي)[1].

أما الدولة الزيانية فنجد من الأدباء أشهرهم (**أبو حمو موسى الثاني**) والذي اشتهر شعره في هذه الفترة حيث اعتنى هذا الأخير بالعلم وأهله لما تميز به من إلمام بالعلوم واستعداد للمساهمة في النشاط[2].

أما خلال فترة الاستعمار لقد ظهر مجموعة من الأدباء وأشهرهم الدكتور (**محمد بن أبي شنب**)(1869م-1929م) والذي يسافر كثيرا من أجل طلب العلم والذي عين سنة 1924م أستاذا رسميا بكلية الآداب الكبرى بالعاصمة وقد قدم الكثير من الدروس المتعلقة بالأدب والتي لاقت إعجاب الناس على اختلاف طبقاتهم بعد نشرها في الصحف[3].

ومن الشعراء المشهورين في هذه الفترة: (**محمد الأمين العمودي**) (1892-1957م) والذي درس بالمكتب الفرنسي واشتغل بوظيفة كاتب العدالة وأمين عام لجمعية العلماء المسلمين أثناء مدة رئاسة (**الشيخ عبد الحميد بن باديس**)[4].

وتعد الثقافة الجزائرية تعبيرا صادقا وتجسيدا فكريا يظهر مدى تعلق الجزائريين بدينهم ولغتهم وأدبهم.

[1]- المرجع السابق:ص 179.

[2]- ينظر، عبد الرحمن الجيلالي: عبد الحميد حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 13.

[3]- المرجع نفسه:ص13.

[4]- المرجع نفسه ، ص 18.

4- مكانة الوطن عند الجزائريين:

من الشروط الأساسية لوجود الدولة أن توجد بقعة محددة من الأرض تشتغلها وتمارس سيادتها فوقها[1].

ونجد الجزائريين قد أدركوا أهمية هذا البعد فتعلقوا بأرضهم ودافعوا عنها بكل ما أوتوا من قوة فنجد أنهم دافعوا عن أراضيهم ضد العدوان الصليبي الإسباني بعد سقوط وهران 1510م[2].

ومنذ دخول الفرنسيين نجد أن المقاومات لم تتوقف طوال القرن 19م منها مقاومة (**الأمير عبد القادر**) والذي بويع في 27 من شهر نوفمبر 1832م.

أما من خلال القرن 20م فقد ظهرت مقاومة أخرى للجزائريين والهدف منها الدفاع عن الوطن وإسترجاع حريتهم وهذه المقاومة هي المقاومة السياسية والتي أسس دعائمها جماعة النخبة وهم الشبان المتخرجين من الجامعات الفرنسية وهم أقلية من الذين حصول على تعليم جاد[3].

وقد نادت هذه الطبقة بالمحافظة على التقاليد والدفاع عن الوطن وبإصلاح أوضاع الجزائريين وقد وجه جماعة النخبة نقدا شديد لكتلة المحافظين واتهموا بالعداوة للوطنية ومعارضو التقدم وأطلقوا عليهم مجموعة من الأسماء كالبرجوازية المتعجرفة[4].

ومن الشخصيات التي دافعت على مبدأ الوطنية في الجزائر (**حمدان بن عثمان خوجة**) في القرن 19م، أما في القرن 20م فهناك (**الأمير خالد ابن الأمير عبد القادر**)قد أسّ س الأمير حركة الشبان الجزائريين، وأهم مطالب هذه الحركة تطبيق حق المساواة في تقلد جميع المناصب مع المستوطنين، بتحسين وسائل الانتقال والاتصال وقد أسست هذه الحركة جريدة الأيام 10 سبتمبر 1920م وكانت هذه الجريدة تنشر آراء ومبادئ الحركة.

---

[1]- ينظر، محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة للطباعة والنشر، بيروت،لبنان،1985، ص 26.

[2]-ينظر،أحمد توفيق المدني: حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، (دت)، ص 110.

[3]-ينظر، سعد الله (أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط3،الجزائر ، 1983، ص 167.

[4]- المرجع نفسه: ص 176.

ومما سبق نستنتج أن للوطن مكانة كبيرة في نفسية الجزائريين إذ نجد أنهم دافعوا عنه بالسلاح وبالقلم عبر مختلف مراحل التاريخ فدافعوا عنه ضد الهجومات المسيحية من قبل الدول الأوروبية، وكان آخرها الحملة الفرنسية على الجزائر والتي تصدى لها الجزائريون من خلال مقاومتهم للاحتلال وأشهر مقاومة هي مقاومة **الأمير عبد القادر**، أما في القرن 20 تحولت المقاومة من مسلحة إلى فكرية ومن أشهر أعلامها **الشيخ عبد الحميد بن باديس**رحمه الله، وقد كانت خطاباته مؤسّسة وفق مرجعيات ثقافية متنوعة تدل على ثراء ثقافته ومتانة تكوينه.

ثانيا: المرجعيات الثقافية في الخطابات الباديسية:

اعتمد **ابن باديس** في تحديده لأركان الهوية على المصادر الأساسية التي بها يعرف الهوية الجزائرية الإسلامية بمنهج التوفيق بين ما هو كائن في حد ذاته وبين ما يجب أن يقوم به وبين ما يجب أن يحصل عليه، فحددها ورتبتها وحللتها كما يلي:

1- القرآن الكريم:

خاصية القرآن الكريم عند **ابن باديس** أنه كتاب البشر كافة، وكلام خالق المخلوقات، العالم بأسرارها، لا يمكن أن يأتي به مخلوق ورحمة من الله للمؤمنين، وموعظة تشفّ القلوب القاسية، وشفاءا للنفوس والعقول، وهدى ودلالة[1].

جعلت هذه الخاصية **ابن باديس** يعتمد على صحيح المنقول، وسديد المعقول (مما جلاه أئمة السلف المتقدمون أو غاص عليه علما الخلف المتأخرون)[2]، فدرس التفسيرات ذات الاتجاه السلفي الأصيل المدقق عبر القرون في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، واستفاد من قواعدهم واجتهاداتهم في فهم كتاب الله تعالى، يقول **ابن باديس** عن اعتماده على كتب الأئمة ما يلي:

[1]- ينظر، ابن باديس (عبد الحميد) : تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 2003، ص 42.

[2]- المصدر نفسه: ص 50.

1-تفسير (**ابن جرير الطبري**)، الذي يمتاز بالتفاسير النقلية السلفية، وبأسلوب الترسل البليغ في بيان معنى الآيات القرآنية بترجيحاته لأو لى الأقوال عند بالصواب.

2-وتفسير (**الكشاف**) الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني، وتطبقه فنون البلاغة على آيات الكتاب، والتنظير لها بكلام العرب، واستعمالها في أفانين الكلام.

3-تفسير (**أبي حيان الأندلسي**) الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية، وتوجيهه للقرآن.

4-وتفسير (**الرازي**) الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية، ومقالات الفرق والمناظرة والحجاج في ذلك إلى غير هذا مما لابد لنا من مراجعته من كتب التفسير والحديث والأحكام، وغيرها مما يقتضيه المقام[1].

لكن **ابن باديس** في تفسيره للقرآن الكريم لم يهمش عقله واستعداده الفكري، ليبعد خضوع أفكاره عن قيود الأهواء وحجب الغفلة والتورط في كبائر الذنوب وصغائرها، واعتمد على الألفاظ يأرجح معانيها اللغوية، وأخذ التراكيب بأساليبها البيانية، وربط كل الآيات بوجوه المناسبات والوقائع، ليبين أن القرآن يهدي للّتي هي أقوم في العلم والعمل وفي الحياة.

وبين ّ **ابن باديس**أنّ القرآن الكريم هو المصدر الوحيد الذي يجعل الإنسان متفكرا في مخلوقات الله وما فيها من حكم ونعم، وفي معاني أسمائه وصفاته وفي أسباب ثوابه وعقابه، بعد تلاوة وتدبّ ر آياته بتبصر في عقائده والتمسّ ك باللّغة العربية وطرق دلالتها على المعاني، لأنه اشتمل "على أفضل الأفكار اللسانية، من تهلل، وتكبير، وتحميد، وتسبيح، وتمجيد، واستغفار ودعاء، وعلى الأسماء الحسنى، والصفات للرب تبارك وتعالى"[2].

[1]- ينظر، المصدر السابق: ص 51.

[2]- ينظر، المصدر نفسه: ص 39.

وركّز **ابن باديس** على ضرورة القرآن الكريم لتحصيل التوبة، لأن القلوب تعتريها الغفلة والقسوة والرذائل، ولا تسلم من هذه الإصابات إلا بالتلاوة[1] التي تجعل الأفراد يحضرون قلوبهم لسماع آيات القرآن وفهمها، ويحملون أنفسهم على الإتّعاظ بها[2].

لكن **ابن باديس** صنف الجماعات التي تعتني بالقرآن عند تلاوة آياته، فشخص كل مجموعة على حدة كما يلي:

1-جماعات معرضة وهي غير مؤمنة.

2-جماعات مقبلة تنقسم إلى جماعتين: جماعة مقبلة بظاهرها دون باطنها وأفرادها يتصفون بالنفاق، والجماعة الأخرى مقبلة بظاهرها وباطنها فيها المستمع، المستبصر، الحاضر، المتدبر، وفيها الغافل، وغير المتدبر، وغير السامع و المبصر[3].

أيّد **ابن باديس** المقبلين بظاهرهم وبواطنهم المستمعين، المتأملين "فكانوا متباينين لأهل الأعراض من الكافرين والمنافقين، ولأهل الغفلة، وعدم التدبر من المؤمنين"[4].

وكان **ابن باديس** حافظا لكل ما ورد في القرآن الكريم، وقادرا على جمع ما يرتبط بموضوع عمله وبحثه الخاص بواقعه الاجتماعي بمسائله الاجتماعية ومشاكله الخلقية، وابتعد عن النظريات العلمية والفلسفية، ولم يهمل ضرورة العلم بمقاصد الشرع، وأحوال الفرد والمجتمع والبشرية وما فيها من صلاح وفساد، فبيّن أنّ في القرآن الكريم ناحية أعظم وأهمّ وهي الناحية العلمية لجميع الأمم في كلّ قطر وفي كل زمن بعظمته وقدسيته وجلالته التي تتمثّل في:

- تفسير للأخلاق الصحيحة وعظيم نفعها، وتشخيصه للأخلاق الفاسدة وسوء أثرها.
- دعوته إلى النظر، والتفكير، والتدبير.

[1]- ينظر، المصدر السابق: ص 44.

[2]- المصدر نفسه: ص 388.

[3]- المصدر نفسه: ص 387.

[4]- المصدر نفسه: ص 388.

- إبرازه أسرار الأمم الخالية والكتب الماضية وأسرار العمران والاجتماع، وما تصلح عليه حياة الفرد والمجتمع.
- أصوله الخاصة بالعدل، وقواعد الجيران، ونظم التعامل.
- داؤه الشافي لكل أمراض المجتمع البشري.
- تفريقه وتمييزه بين الحقّ والباطل، والهدي والضّلال[1].
- مضمون نظم الكون المبنيّة على الرحمة والقوة والإحسان، كالحقائق الكونية التي كانت مجهولة منها الزوجية في كل شيء، وتبّح الكواكب في الفضاء، وسير الشمس إلى مستقر مجهول معين عند الله لها "إلى ما تقصر عن عدة الألسنة وتعجز عن الإفهام"[2].

وبين **ابن باديس** أن كل آيات القرآن الكريم هي شفاء يستشفي بها المؤمنون لاعتقاد الحق، وللارتباط باليقين، لأن الأخلاق ناشئة عن العقائد و لازمة لها، "ومن طلب شفاؤها في غير القرآن فإنه لا يزيدها إلا مرضاه"[3].

ثم تناول موضوع استخراج أصول وفنون الهداية، بين أن ذلك لا يكون إلا من القرآن الكريم، لتقوم الحجّة، وتتّم الحكمة وتظهر الفائدة، ويتم العمل بتفهم مضمون الآيات حتى لا تظل على طرف الألسنة، وتكون معانيها نصب أعين الجميع، وتطبق على أحوال الفرد والمجتمع "فإذا حدث مرض قلبي أو اجتماعي طلبنا دواؤه في القرآن وطبقناه عليه، وإذا نزلت نازلة طلبناه فيها حكمها، وهكذا نذهب في تطبيقه وتنزيله على الشؤون والأحوال إلى أقصى حد يمكننا"[4].

وركّز **ابن باديس** على ضرورة تفسير القرآن تفسيرا حسنا، وشرحه أحسن الشرح مع تقريبه إلى الأذهان بصحة الإدراك وجودة الفهم ومتانة العلم لتصور الحق ومعرفته وتطبيقه، جعله يهتم بدور

[1]- ينظر، المصدر السابق: ص 227.
[2]- المصدر نفسه: ص40.
[3]- المصدر نفسه: ص 227.
[4]- المصدر نفسه: ص 293.

أهل العلم بالقرآن الكريم في عملية تعميم العقائد على المسلمين دون الإعراض عن أدلتها والذهاب مع أدلة المتكملين ذات الاصطلاحات الصعبة، لأن لا تكاد تخلو آيات القرآن الكريم من معالجة أمراض العقول والنفوس والأبدان كعقائد السوء، ونزعات الشكوك، وجمود النظر وانحطاط الصفات "فما تقابل حق و باطل، وتعالجت حجة وشبهة إلا وفي الكتاب الحكيم ما يفرق بينهما، وإنما يتفاوت الناس في إدراك ذلك منه على حسب ما عندهم من قوة علم، وصدق بصيرة وحسن إخلاص فعلينا –إذن– أن يكون أول فرعنا في الفرق والفصل إليه"[1].

وبناءعلى ما تقدّم نستنتج أنّ القرآن الكريم عند **ابن باديس** هو مصدر دين الله (الإسلام) الذي وضعه لهداية عباده على يد نبيّه محمد –صلى الله عليه وسلم– خاتم الأنبياء، وهو ليس بكتاب فلسفة أو طب أو هندسة أو فقه، وليس بكتاب يتحدث عن نظريات العلوم وأنواع المعارف، لأنه كتاب الإسلام الذي فيه العقيدة الإسلامية وما تشمله من أفكار كلية شاملة عن الإنسان والكون والأخلاق والحياة، وهو مصدر الترابط الروحي والتماسك الأخلاقي والاجتماعي بين أفراد المجتمع "كل شيء في القرآن، كل ما يحتاج إليه العباد لتحصيل السعادتين من عقائد الحق، وأخلاق الصدق، وأحكام العدل، ووجوه الإحسان كل هذا فصل في القرآن تفصيلا، غاية كل فصل غاية البيان والأحكام"[2].

اعتمد **ابن باديس** على القرآن الكريم كمصدر ومنهج بفكرة خاصة تتمثل في أنه لا تعارض بين الدين والعلم والأخلاق إطلاقا، لذلك لم يركز في تفسيره للقرآن الكريم على النزعة العلمية بل طبق المنهج الديني الأخلاقي العلمي بالتوحيد والقيم الأخلاقية والحقيقة العلمية، لأن كل تقدم علمي وتطور اجتماعي مرتبط دائما بنهضة دينية " نهضتنا نهضة بنيت على الدين أركانها، فكانت سلاما

[1]– المصدر السابق: ص 248.

[2]– المصدر نفسه: ص 64.

على البشرية، لا يخشاها –والله– النصراني لنصرانيته، ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا الماجوسي لمجوسيته، ولكن –يجبه والله– من يخشاها الظالم لظلمه، والدجّال لدجله والخائن لخيانته"[1].

وعندما يطالع الدارس تفسير **ابن باديس** للقرآن الكريم، يجد قد اهتم كثيرا بالجانب الأخلاقي في مضمون علمي، وبين تأثير القرآن على المجتمع والحياة من الوجه الأخلاقي بآثار معجزته الأصلية في القيم الأخلاقية وفي العلم كله، وأثبت أنه ابتعد عن الاشتعال بمباحث الإعراب وقواعد النحو، ولم يتأثر بجدل المتكلمين واستنباطات الفقهاء، المقلدين، وتأويلات المتصوفين، وتعصب الفرق بعضها على بعض، لكنه لم يهمل فنون اللغة العربية بمعاينتها وبقواعد النحو، لمعرفة الكون وسنن الله تعالى، واعتنى بأسرار الخلق وظواهر الطبيعة، للحث على التأمل والبحث والنظر وليبلغ الفرد درجة التطور جسدا وروحا ونفسا وعقلا.

إذن **ابن باديس** لم يشكّك في قيمة القرآن الكريم ولم يبعده عن الحياة بالتلاوة والإيمان والعلم والعمل، للأثر الايجابي في سلوك وتفكير ووجدان الإنسان، بعد أن اعتبره غير منفصل عن الأخلاق في حياة الناس.

هكذا، ركز **ابن باديس**على الناحية الدينية والاعتقادية، والأخلاقية والعلمية، التي تبين مهمة كتاب الله، بطريقة تثبت صدق القرآن وصلاحياته للحياة بالإيمان العقلي البعيد عن النظريات العلمية وآراء المذاهب، بعلوم القرآن الدينية، الاعتقادية العلمية، وسائر علوم الدنيا "تتناول القرآن الكريم دواء من عند ربنا، شفاء لأمراض عقولنا وأمراض نفوسنا، وأمراض مجتمعنا، فنتطلب ذلك منه، بتدبر آياته وتفهم إشاراته ووجوه دلالاته"[2].

[1]– ينظر، محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص65.

[2]– ينظر، ابن باديس: تفسير بن باديس، ص 232.

3- السنة النبوية:

وصف **ابن باديس** الرسول – صلى الله عليه وسلم- بالرحمة للعالمين، مرسل من العزيز الرحيم، منه الرحمة والعدل والفضل والإحسان، شديد الشفقة على الخلق، ينذر الغافلين يتخلق بالقرآن الكريم ويهتدي بما فيه ّ ، يدعو إليه ويبينه للمؤمنين بقوله وفعله، لأنه برهانه وحجته ومعجزته.

وبين ّ **ابن باديس** أن الرسول –صلى الله عليه وسلم- كان يذكر قومه على وفق هداية القرآن الكريم، تذكيره كان كله بآياته، يتلوها ويفسرها بالبيان القولي والبيان العلمي، تطبيقا لأمر الله تعالى **فَذَكِّرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ (45)﴾(سورة ق).**

وأوضح **ابن باديس** أن وظيفة الرسول –صلى الله عليه وسلم- هي بيان لما أنزل إليه، ولم تكن مقصورة على التبليغ فحسب، فسماها سنة نبوية صحيحة (تفسير وبيان القرآن الكريم)[1] المصدر الثاني من مصادر التشريع الإسلامي (فاللهم صل على هذا النبي الكريم العظيم الرحيم الذي علمته ما لم يكن يعلم وكان فضلك عليه وعلينا به عظيما، فكم من علوم وأسرار انطوت عليها أحاديثه الشريفة قد أتت على عالم تعرفه البشرية إلا بعد حين)[2].

إذن السنة النبوية عند **ابن باديس** هي الاقتداء بالرسول –صلى الله عليه وسلم- وأتباعه باقتناء آثاره، لأن الطريق القويم يكون بالكتاب المبين ودلالة النبي –صلى الله عليه وسلم- لكن بعد تصفحنا لشرحه للحديث النبوي الشريف وجدنا أنه لم يتناول موضوع التدوين الذي يتمثل فيما حفظه لنا السلف من صحاح ومسانيد، ورغم مفهومه لها كمصدر ومنهج لم يتطرق لأنواع المسانيد وأصحابها بالتفصيل للتفريق بين مصدر الحديث الصحيح والحديث الضعيف، لكنه تعمق في إبراز ما ثبت عن الرسول –صلى الله عليه وسلم- كقدوة للأمة والبشرية جمعاء، بل اعتمد على صحيح البخاري، وصحيح مسلم، وجامع الترميذي وأبي داود، وابن ماجة والنسائي، وموطأ الإمام مالك

[1]- ينظر، عمار طالبي: المرجع السابق، ج 3، ص 132.

[2]- ينظر، ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 82.

"كان صلى الله عليه وسلم يذكر بقوله وعمله وهدية وسمته، وكان ذلك كله منه على وفق هداية القرآن وحكمته"[1].

إنّ السنة النبوية كمصدر عند **ابن باديس** هي تإّباع حكمة الرسول –صلى الله عليه وسلم– فهي تشالقلوب وترشد العقول وتقرّ ب العباد إلى الله بعد أشرّ بت روحه القرآن الكريم كلام الله المنزّ ل بواسطة الملك وحيا، ومنهج تطبيقها يبدأ بالإرشاد والهداية بأقرب الأفراد، ثم من بعدهم على التدرج الخاص بالجماعات والأسر والأمة.

والبعد الأخلاقي الذي حدّ ده **ابن باديس** من السنة النبوية هو جعل الفرد متمسكا بالقيم الأخلاقية الإسلامية التي تثبت له أن الرسول –صلى الله عليه وسلم– كان مذكورا للمؤمنين والكافرين، ولم يطع الكافرين، و سلوكه كان على الصراط المستقيم وثابتا عليه، لم تقف أمامه قوة المنافقين، ولم تفشله حادثة مهما كان مصدرها، وشخصيته لم تغيرها حالة الرخاء والشدة فكان في كرم خلقه، وتمام زهده وعظيم تألهه وتوجيهه لربه، بعدما فتح الله له الفتح المبين، ودخل الناس أفواجا في الدين، كما كان أيام كان وحيدا بين أعظم أعدائه من المشركين، وما هذا شأن البشر وطبعهم لولا عصمة وتأييد رب العالمين"[2].

أعطى **ابن باديس** أهمية خاصة لموضوع إتباع الرسول –صلى الله عليه وسلم– بمنهج دعوة الخلق لله، لأنه كما اتبع المسلم رسالة الرسول –صلى الله عليه وسلم– لتي جاء بها من عند الله، كذلك من واجبه إتباع سبيله في القيام بشرائع هذه الرسالة علما وعملا، في أبواب العبادات وأحكام المعاملات، وفي تطبيق أصول وفروع الإسلام على الحياة "هذه هي سنته التي كان عليها أصحابه، وأهل القرن الثاني من التابعين، وأهل القرن الثالث من أتباع التابعين: تلك القرون المشهودة عليها بالخيرية على غيرها بلسان معصوم"[3].

[1]– المصدر السابق: ص 04.

[2]– المصدر نفسه: ص 486.

[3]– المصدر نفسه: ص 256.

إذن المهتدون هم المتبّعون للنّ بي – صلى الله عليه وسلم- يتلون القرآن الكريم والأحاديث النبوية، ويوضحون الدلائل الشرعية، لا يغفلون، ولا يتهاونون عن العمل الصالح، لأن القرآن الكريم وبيانه القولي والعملي من سنة الرسول – صلى الله عليه وسلم – "من حاد في التذكير عنهما ضل وأضل، وكان ما يضر أكثر مما نفع"[1] وبعبارة أوضح أكد **ابن باديس** على ضرورة التمسك بفكرة عدم العدول عن الإسلام وإهمال سبيله لتجنب الوقوع في الضلال والكفر، وضرورة أخذ مسلك سبيل السنة النبوية كمصدر ومنهج حتى لا يكون للفرد مصير الكفار[2] بإبتعاده عن ظلم نفسه وتفريطه في سبيل نجاته وهو يعلم أن البيان النبوي راجع إلى القرآن.

وبناء على ما تقدم نستنتج أن **ابن باديس** كان يهدف إلى نشر مجموعة من القيم وهي كما يلي.

- الأخلاق الإسلامية في السنة النبوية هي وحدها التي تثبت الإهتداء بهداية القرآن والإقتداء بهدي الرسول الكريم – صلى الله عليه وسلم- والسير بسيرة السلف الصالح.
- التمسك بحكمة سيرة الرسول – صلى الله عليه وسلم – يكون بمعرفة كيف كان يتخلق بالقرآن، ويهتدي بما في، وينذر به.
- الإبتعاد عن ما أحدثه المحدثون يكون بالتمسك بطريقة القرآن والمواعظ النبوية لأن دعوة الرسول – صلى الله عليه وسلم- كانت "مبنية على الحجة والبرهان، متمثلة على الحق والبرهان، فكان يستشهد بالعقل، ويعتضد بالعلم، ويستنصر بالوجدان، ويحتج بأيام الله في الأمم الخالية، وما إستفاض من أخبارها، وبقي من آثارها من أنباء الأولين"[3].

[1]- المصدر السابق: ص 31.

[2]- المصدر نفسه: ص 277.

[3]- المصدر نفسه: ص 524.

3- رجال السلف الصالح (القدوة الصالحة في الأخلاق):

درس **ابن باديس** سلوك رجال السلف الصالح، ولم يقتصر على تتبع الأخبار واستيعاب الحوادث وإنما ركز على أصل القصد وإيضاح الغرض، للاستفادة منهم في تطبيق الصحيح لهدي القرآن الكريم وسيرة النبي – صلى الله عليه وسلم- .

وبين أن مصدر أعمال رجال السلف الصالح يكون بالعرض التاريخي الصحيح الخاص برجل أو امرأة من أبناء و بنات الإسلام، للأهمية الخاصة بتراجم رجال ونساء السلف الصالح ومالهم من أعمال في سبيل الإسلام.

ثم فسر الهدف من هذا المصدر في كونه يتمثل في تثبيت القلوب وإعانتها على التهذيب و ترويضها على القدوة "وينفخ روح الحياة وما حي خلف إلا بحياة السلفيين وما حياة السلف إلا بحياة تاريخهم ودوام ذكرهم"[1].

تاريخ رجال السلف الصالح عند **ابن باديس** يعبر عن مسيرة الإسلام عبر القرون، والتناول الموضوعي لهذا النوع من التاريخ الإسلامي هو ذلك الفهم العميق لكل حوادثه والتفسير العقلاني لكل الثمار الناتجة في كل حقبة مع استخلاص الحكمة التي تصلح للاستخدام في عملية تحصين و توجيه الخلف "فرحم الله تلك الأرواح الطاهرة التي كانت تمثل الكمالات الإنسانية بأنواعها، و تتفاوت في بلوغ الغايات منها لتكون قدوة لمن يجيء بعدها كل بما فيه من استعداد لما خلق له من أنواع الكمال"[2].

وفي هذا السياق أنجز **ابن باديس** عملا هاما ساهم به في التعريف برجال ونساء السلف الصالح، بباب جديد في الشهاب سماه (رجال الإسلام ونساؤه) وفتح مبادرة الكتابة لكل كاتب

[1]- ينظر،عمار طالبي: المرجع السابق، ج4، ص 79.

[2]- المرجع نفسه: ص 104.

يعرف بأبناء الإسلام عبر التاريخ الإسلامي، ليكونوا قدوة للخلف الصاعد في التمسك بالإسلام والتضحية في سبيل الله.

وجهده المنظم من أجل جمع آثار السلف الصالح ووضعها في يد الطلاب والدارسين جعله يهتم كذلك بالرجال الذين أسهموا في إنجاز التطور الحضاري والفكري، بدمج موضوع السلف الصالح في برنامج التعليم العربي الحرّ ويركز على مقاومته للغزو، وبطولاته أيام الفتوحات وازدهار الحضارة العربية الإسلامية.

إن الاعتناء بمصادر السلف الصالح عند **ابن باديس** ليس التأريخ للحوادث في حد ذاتها، أو الاعتناء بالطابع السياسي، ولكنه في جوهره وصميمه الاهتمام بالتطور الشامل بكل أبعاده الدينية والأخلاقية والثقافية والحضارية.

صاغ **ابن باديس** ترجمة كل رجل و امرأة من السلف الصالح بأسلوب فني في التعبير مضمونه الطابع الإسلامي الأصيل الذي يبعد الفرد عن الجمود، لبلوغ أعلى الأعمال في العلم و المعرفة و العمران والتفقه في الدين.

لكن الشيء المتكامل الذي اعتنى به **ابن باديس** في هذا الموضوع هو الرجال والنساء في آن واحد، بالنسبة للنساء حلل دور المسلمة واستعدادها للتضحية والاستشهاد بالعلم والعمل والشجاعة من أجل انتشار الإسلام وبناء مجتمع إسلامي، فدفعت ثمنا غاليا بأعمالها التاريخية الخالدة، لرفع قدرات النساء المسلمات في عصره أعطى **ابن باديس** درسا خاصا في الجهاد بأم حرام بنت ملحان مع زوجها (**معاوية**) في جزيرة قبرص، و(**الربيع بنت معوذ**)[1] التي شاركت في الحرب مع الرجال، و(**سمية بنت خياط**) العجوز الضعيفة المثال الحي في الصبر والثبات واليقين، و(**هند بنت عتبة**) التي اتصفت بالصراحة والجرأة والأنفة، و(**الشفاء بنت عبد الله القريشية العدوية**)، التي كان (**عمر**

[1]- المرجع السابق: ص 82.

بن الخطاب يرعاها ويفضلها ويقدمها في الرأي لمعرفتها وفضائلها، و(**الخنساء**)[1] التي فقدت أفلاذ أكبادها الأربعة ويقول **ابن باديس**: "هؤلاء السيدات الصحابيات رضي الله عنهن قلكن ّ يشاركن الرجال في الحرب وهي أبعد الأشياء عن طبعهن ويقمن معهم بما يليق بهن فلنا فيهم القدوة الحسنة أن نشرك معنا نساءنا فيما تقوم به من مهام مصالحنا ليقمن بقسطهن مما يليق بهن في الحياة – على ما يفرضه عليهن الإسلام من صون وعدم زينة وعدم اختلاط، ولن تكمل حياة أمة إلا بحياة شطريها: الأنثى والذكر"[2].

واهتم **ابن باديس** بالرجال من منظور إسلامي موضوعي ونزيه، فأبرز مسؤولياتهم على جميع المستويات العلمية، والدينية والسياسية مسؤولية خاصة بتطبيق ما جاء في رسالة الإسلام.

تناول (**عبادة بن الصامت**)[3] الذي رفض ولاية مواليه لما لحظ منهم الشر، و(**سعد بن الربيع**)[4] الذي لم ينسيه الأ لم الذي أصابه في سبيل الله ما بقي عليه من واجبات ومسؤوليات لدينه، و(**الحجاج بن علاط**)[5] الذي كان فقيها في الدين وبعيدا عن الإمارة، و(**بلال الحبشي**)[6] الثابت في الدعوة وقوي القلب والمثل الصحيح لكل من أصيب وعذب في الحق، و(**عكاشة بن محصن**)[7] الذي اتصف بالخوف من الحساب والحرص على الكمال والرغبة في الفوز بأعلى الدرجات، و(**نعيمان بن عمر**) و(**النجاري الأنصاري**)[8] خيار الأئمة وأهل الصدق والقوة في الحق، و(**النعمان بن عدي العدوي**)[9] الذي لم يؤثر عليه العزل من منصبه بين البصرة والواسط فبعد نزوله بالبصرة بقي

[1]- المرجع السابق: ص 223.
[2]- المرجع نفسه: ص 113.
[3]- المرجع نفسه: ص 81.
[4]- المرجع نفسه:ص83.
[5]- المرجع نفسه: ص 86.
[6]- المرجع نفسه: ص 89.
[7]- المرجع نفسه: ص 106.
[8]- المرجع نفسه: ص 110.
[9]- المرجع نفسه: ص 120.

بقي يعمل للإسلام في أيام العزل مثل أيام الولاية (هكذا كان الصحابة يبذلون في حفظ النبي – صلى الله عليه وسلم – أرواحهم والتابعون لهم من المسلمين هم الذين يبذلون في حفظ دينه من بعده كل عز يز فحياته – صلى الله عليه وسلم – في أمته ببقاء دينه فيهم قائما، والحمد لله أنه لا تزال طائفة قائمة على الحق لا يضرهم من خالفهم حتى يأتي أمر الله وهم ظاهرون)[1].

إن تاريخ السلف الصالح عند **ابن باديس** الكنز الدائم لمعرفة فقهه في الدين وتسييره سياسة الأمةوتدبير ه شؤونها، وجمعه بين العمل الديني والفني، فإرتقوا جميعهم في مادياتهم وروحانياتهم بأصول الإسلام.

لكن العناية بالسلف الصالح لم يعتبرها **ابن باديس**أنها سجن الماضي بل ميز ما فيه من ايجابيات وسلبيات دون أن يجعله حقبا متصارعة فيما بينها بل بين أن اختلاف الأفكار والطباع، كان نتيجة اختلاط الأمم والحضارات، فاختلفت الفرق الإسلامية في كثير من المسائل، لم يتنكر مجهوداتها لكنه أكد أن كل فتنة كانت بين الفرق الإسلامية ناشئة عن مخالفة ما جاء في القرآن الكريم وما كان عليه النبي – صلى الله عليه وسلم – وأصحابه[2].

إذن رجال السلف الصالح مصدر هام من مصادر الثقافة الإسلامية، إذ عبر النساء والرجال عن إيمانهم وأعمالهم وجهادهم، كما عبروا عن رفضهم للباطل والظلم.

والطريقة الصالحة للانتفاع بهذا المصدر بعد نشره والتعريف به تتمثل في تحليل نظرة السلف إلى الحياة والوجود وجهاده وتصوره للقيم الأخلاقية والعلاقات الإسلامية في الفكر والعمران.

وبناء على ما تقدم نستنتج أن **ابن باديس** أراد إبراز مجموعة من القيم التي اتصف بها السلف الصالح وهي كما يلي:

- جمع الفقه والعمل والتقوى والعمران وصفاء الروح في كل الأعمال.

[1]– المرجع السابق: ص 85.

[2]– المرجع نفسه: ص 243.

- فضيلة تحمل مسؤولية ما جاء في رسالة الإسلام هي القدرة والأسوة في الجهاد بالمعرفة والجرأة والأنفة.
- أساس تطبيق ما جاء في الإسلام هو الفقه في الدين، والبعد عن فتنة الإمارة والثبات في الدعوة بالصبر واليقين والرغبة في الفوز بأعلى الدرجات.

4- الشخصية الوطنية:

الشخصية الوطنية عند **ابن باديس** تتمثل في اللغة العربية والعقيدة الإسلامية والتاريخ المشترك وفي التفاعل المنسجم بين كل أفراد المجتمع الجزائري من خلال هذه المقومات.

وحلل **ابن باديس** التناقض بين الأمة الجزائرية والأمة الفرنسية القائم في محاولات القضاء على الشريعة الإسلامية ورفض الذاتية الجزائرية، لأن:"هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تريد أن تصبر فرنسا ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها لا تريد أن تندمج ولها وطن محدد معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة، والذي يشرف على إدارته العليا السيد الوالي العام المعين من قبل الدولة الفرنسية"[1].

اعتبر اللغة العربية هي الرابطة بين الماضي الجزائري وحاضره الأعز ومستقبله السعيد، لانها لغة الدين والشخصية الوطنية ولغة الوطن المدروسة[2]، وبها يفهم الجزائري بأن الأمة الجزائرية إسلامية الدين عربية اللسان، يستحيل أن تكون متخلية عن الإسلام ولا تفهم حقائقه إلا باللسان العربي.

استعمل **ابن باديس** منهجا خاصا لإعطاء الشخصية الوطنية دورها كمصدر أساسي لتأصيل الهوية الوطنية في كل أنحاء الجزائر المستعمرة، بمسيرتها الحضارية منذ العهد القديم والاستقراء الواعي للأعمال التاريخية، ودعم أصالتها العربية الإسلامية، وتوظيف ايجابيات التراث.

[1]- المرجع السابق: ص 309.

[2]- ابن باديس: الشهاب، مج 09، ج 12، قسنطينة، نوفمبر، 1933، ص 481.

ومميزات هذا المنهج تتمثل في التحليل الدقيق الخاص بتبني الماضي وتجنب ضعف الحاضر الذي رسمه الاستدمار الفرنسي، بعقلية علمية وتوجه ديني أخلاقي وطني وتصور معاصر، لأن:"الأمة غير الناضجة تبدأ بمعارك الكلام لأن رأس مال في متناول كل يد، فإذا ما شعرت بالنضوج هزات بالكلام الضخم وبدأت سياسة (العمل) ولو من أدنى مراتبها، وأصغر درجاتها ولو في دائرة متواضعة فقيرة الموارد ضيقة المجال ولكنها تمتاز بالثبات والعزيمة، والصبر، وقوة الاستمرار"[1].

اهتم **ابن باديس** بالأسس التاريخية الجزائرية ليعطي صورة خاصة بالعهد القديم في محاربة السيطرة الأجنبية، ويبين النمط الوطني الذي كان في نفسية الجزائري وبه حافظ على الكرامة والعزة والفضائل الإنسانية، وقاطع ديانة وسياسة المحتلين، وليفسر مميزات المجتمع الجزائري في عصر الحضارة العربية الإسلامية بالعقيدة الإسلامية والعلم والأخلاق الفاضلة "اسأل المؤرخ الفينيقي، أو الروماني، أو العربي، أو التركي إنك لا تجد وصف الجزائري إلا واحدا في كتب أولئك الأقوام الغابرين، وصف لا يزول محافظ، محافظ إلى الأبد"[2].

بين ّ **ابن باديس** بأن الجزائر كانت أمازيغية منذ قديم عهدها، وجميع الأمم التي اتصلت بها لم تستطع إبعادها عن تقاليدها و أخلاقها، ولم تقبل بالإدماج لأن لها وطن في إطار جغرافي محدود هو الوطن الجزائري لذلك كانت تبتلع الفاتحين، ولم تتكيف مع أنماطهم في المبادئ والأهداف.

أبرز مساهمة الجزائر قديما في الحضارة الإنسانية التي تمتد إلى آلاف السنين بصفة خاصة في المملكة النوميدية في القرنين الثالث والثاني قبل الميلاد، ومن القرن الثاني قبل الميلاد إلى القرن السابع الميلادي تصدي المجتمع الجزائري للسيطرة الرومانية والوندالية والبيزنطية[3]، "وأن أمة من الأمم التي

[1]- المصدر السابق: ج13، ص 533.

[2]- ابن باديس: الشهاب، العدد 143، قسنطينة، 19 أفريل 1928، ص 02.

[3]- ابن باديس: الشهاب، مجلد 11، ج 11، قسنطينة، فيفري، 1936، ص 49.

اتصلت بها ما استطاعت أن تقبلها عن كيانها ولا أن تخرج بها عن أمازيغيتها أو تدمجها في عنصرها"[1].

وحلّل **ابن باديس** المرحلة التي عاشتها الجزائر في القرن الثامن الهجري مبينا تقبل الجزائريين للفتح الإسلامي رغم أن البداية كانت صعبة نظرا للحركات الاستدمارية التي كانت تتعاقب على الجزائر، لكن هذه الظروف لم تتحول إلى حقد بل تأكدت النوايا المثلى وسمو الرسالة السماوية، فقال ابن باديس "لما جاء العرب وفتحوا الجزائر فتحا إسلاميا لنشر الهداية لا لبسط السيادة، وإقامة ميزان العدل الحقيقي بين جميع الناس"[2].

رأى **ابن باديس** أن الامتزاج الذي كان بينهم جعلهم في مجالس العلم، وفي السياسة وقيادة الجيوش، وتقاسموا بأخوة كل مرافق الحياة فانطلقت به في الجزائر حركة ثقافية واجتماعية واقتصادية ساهمت في بناء وتقوية الحضارة العربية الإسلامية وتعزيز المكاتب التاريخية في ظل الدول المتعاقبة عليها في عهد الرستميين والزيريين والحماديين وبني عبد الواد الزيانيين.

ولم يهمل **ابن باديس** دور المجتمع الجزائري في الحفاظ على هويته وتقاليده وإثرائها بأخلاق ولغة القرآن الكريم، ومهمة العنصر البشري الحضارية بنفسه المتزنة بأعماله ومعاملاته وفكره، والاتحاد المطلق في العقيدة واللغة والأدب والفؤاد، لأن الإسلام علم الجميع في الميدان كيف لا يفرقون بين الأجناس ولا يفاضلون بين الألوان والفئات.

وأوضح **ابن باديس** أن عملية عنصر العرب بالسكان الأصليين كانت حتمية بعد ترسيخ الإسلام في نفوس الجزائريين بذكر الحجج والأدلة، وبسنة خاتم المرسلين في الدعوة إلى الله كما قصها القرآن الكريم، و أستشهد بالحديث النبوي الشريف الذي فيه حكم الله بما يكون به الإنسان عربيا، وهو الحكم الذي صدقته وأيدته الطبيعة والتاريخ على حد تعبير **ابن باديس**، فقال: "خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: (يا أيها الناس: إن الرب واحد، والأب واحد وإن الدين واحد،

[1]- المصدر السابق: ص 199.

[2]- المصدر نفسه: ص 199.

وليست العربية بأحدكم من أي ولا أم، وإنما هي اللسان فمن تكلم بالعربية فهو عربي) رواه الحافظ ابن عساكر بسنده، عن مالك عن الزهري عن أبي سلمى بن عبد الرحمان، وسبب ورود الحديث نفى أحد المنافقين العربية عن سلمان الفارسي و صهيب الرومي وبلال الحبشي رضي الله عنهم"[1].

ففي نظر **ابن باديس** هذا الحديث النبوي الشريف هو القول العادل للتكلم بالعربية والتعبير بها "حوربت فيكم العروبة حتى ظن أن قد مات منكم عرقها وفسخ فيكم نطاقها"[2].

إن مفهوم الشخصية الوطنية عند **ابن باديس** لا يختلف في مضمونه العام عن الشخصية الإنسانية التي تفاعلت فيها ثقافات وحضارات الأمم.

اعتبر **ابن باديس** أفكار الاستدمار الخاصة بتقسيم الجزائريين إلى عرب وبربر تحطيما لهوية الكيان العربي الإسلامي بإبعاده عن تفاعله الحقيقي مع كل امتداداته الحضارية، للدسائس الانفصالية، وللارتماء في أحضان الثقافة الأوروبية "إن أبناء يعرب وأبناء مازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا ثم دأبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء، وتؤلف بهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء والضراء، حتى كونت منهم في أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمة الجزائر وأبوه الإسلام، وقد كتب أبناء يعرب وأبناء مازيغ آيات اتحادهم على صفحات هذه القرون بما أراقوا من دمائهم في ميادين الشرف لإعادة كلمة الله، وما أسالوا من محابر في مجالس الدرس لخدمة العلم فأي قوة بعد هذا يقول عاقل تستطيع أن تفرقهم"[3].

إذن أبرز **ابن باديس** الشخصية الوطنية بأسس تاريخية لغوية دينية حضارية أخلاقية، وعرف العصر القديم في صورة بناء إنساني، ومن صنع الجزائري الذي اتضح طابعه الإنساني وخصائص كرامته في علاقته ومواقفه من الشعوب الاستدمارية، بالمعاني الإنسانية في التفاعل مع النفس والآخرين.

[1]- المصدر السابق: ص 201.

[2]- ابن باديس، البصائر، عدد 83، الجزائر، 30 ديسمبر 1937، ص01.

[3]- محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، ص 50.

واعتنى بالتاريخ العربي الإسلامي بالجوانب الخاصة بالوحدة الوطنية، بحكم وحدة الوطن، ووحدة الفكر والغاية، وأخوة النفس "ليس تكون الأمة يتوقف على اتحاد دمها ولكنه متوقف على اتحاد قلوبها وأرواحها وعقولها اتحادا يظهر في وحدة اللسان وآدابه واشتراك الآلام والآمال"[1].

وقداتّضحت الملامح الأساسية للشخصية الوطنية من خلال القيم العربية الإسلامية، لتكون وقاية من كل محاولات المسخ، ولتوضيح الصراع الحضاري مع المحتمل الاستعماري الاستيطاني الذي ركز أفكاره وجهوده على تحطيم الكيان الحضاري الوطني.

وبناء على ما تقدم نستنتج أن **ابن باديس** اعتمد على الشخصية الوطنية كمصدر للتأكيد على الهوية الوطنية الجزائرية كأداة لاكتساب الوعي الثقافي والحضاري، والمنبه الأساسي لإبراز الأثر العميق الخالد الذي خلفه الدين الإسلامي في الجزائر، ووسيلة لمحاربة العرقية التي أرادت فرنسا إدخالها في الجزائر بحجة دراساتهم الانثربولوجية التي بينت أن الجزائر هي خليط من دماء كثيرة، لكن في الحقيقة هذه الظاهرة موجودة في فرنسا تعامى الدارسون عنها.

وخلاصة القول هيأنّ **ابن باديس** أبرز المقومات الأخلاقية التي تصنع الشخصية الوطنية، وشخّصها في الدعائم التي تنهض عليها "الإسلام، اللغة العربية، التاريخ الوطني بكل مراحله"، والقيم الفكرية التي تتطور مع الأجيال، وتتطلب متطلبات التقدم لتحقيق الذات في حياة جزائرية اجتماعية عربية إسلامية تتوازن فيها وتنسجم مطالب الروح والنفس والعقل والجسد.

5- الحكمة الإسلامية:

عرف **ابن باديس** الحكمة بأسلوبه الإقناعي الهادف تعريفا إسلاميا خالصا، هي "الفقه في الدين والعمل به" و "العلم الصحيح الثابت، المثمر للعمل المتقن المبني على ذلك العلم"[2].

[1]- المرجع السابق: ص 48.

[2]- ينظر، ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 483-534.

وبين ّ **ابن باديس** النبيا ّ –صلى الله عليه وسلم – اعتبر الشعر حكمة[1]، إذا تميز بالخلق الكريم والعمل الصالح، وبيان في عقيدة الحق والعلم والتجربة كشعر (**أمية بن أبي الصلت**)،الذي كاد أن يسلم على حد تعبير خاتم الرسل والأنبياء محمد – صلى الله عليه وسلم-، وشعر (**لبيد– رضي الله عنه–**).

نستنتج من هذا التعريف أن الحكمة عند **ابن باديس** هي ثلاث درجات:

- الفقه في الدين الإسلامي والعمل به بالمعرفة الصحيحة والسلوك المستقيم، للتكامل العلمي والعملي بعد معرفة الأصول التي يتم بها تحقيق هذا التكامل بالرؤية الصحيحة التي تقوم عليها العبادات والمعاملات بكتاب العلم والعمل (القرآن الكريم)[2].
- وتطلق على وجود أثر للإيمان بالله بتعاليم الإسلام التي نقلت الإنسان إلى الهداية.

1-وهي سداد في الرأي والاتزان في التفكير وبعبارة أدق هي المعرفة بالله التي تتضمن المعرفة بالوجود وبالخير والعدل والإحسان والحق حسب ما شرعه الإسلام "فالعقائد الحقة والحقائق الراسخة في النفس رسوخا تظهر آثاره على الأقوال والأعمال – حكمة – والأخلاق الكريمة كالحلم والأناة – وهي علم وعمل نفسي- حكمة، والبيان عن هذا كله بالكلام والواضح الجامع حكمة"[3].

واستنادا إلى حكمة القرآن الكريم بين ّ **ابن باديس**ضرورة الاهتداء بهدايته، لأن حكمته تتشخ ّ ص في تقوية العقول والقلوب باليقين وبالعلم والحق.

ورأى **ابن باديس** أهمية الاقتداء بحكمة الرسول – صلى الله عليه وسلّم – التي كان يدعو إلى سبيل رب ّ ه بها، بأدلة العقائد وببراهين الحق ومحاسن الأخلاق والأعمال الصالحة، لمعرفة حكمته التي تتمثل في:

[1]- المصدر السابق: ص 535.

[2]- المصدر نفسه: ص 484.

[3]- المصدر نفسه: ص 534.

- تحرير الفكر من كل ما يضعف المنطق والقدرة في الحياة والوجود.

-وفي تسديد الرأي وتقويم العقائد بعد أن وجّه الناس إلى عبادة الله وحده.

- و تهذيب الأخلاق ونظم المجتمع الإسلامي بقواعد الحياة والعمران والعدل.

- الحكمة عند **ابن باديس** لم تكن محدودة في تصور فكري، وليست بمفاهيم مجردة، بل هي الربط الوثيق بين المعرفة والأخلاق، وبين العلم والتطبيق في الطريق الأقوم حسب ما أوحي به الإسلام الناس من قبل الله تعالى برسوله صلى الله عليه وسلم للإيمان الصادق والعمل الخلقي في الاعتقاد، وفي التفكير وفي الأعمال.

- الإنسان الحكيم عند **ابن باديس** هو المتمسك بالقرآن الكريم "العلم الصحيح المثمر"[1]، يجعله بعيدا عن الجهل والضلال، ويدرك الحقائق بمنهج قويم وخلق حكيم، يتكلم بالتفكير والعمل ويعمل ببصيرة وقوة عقلية، ليصيب في كل أفعاله "بالحكم البالغة في آيات القرآن العظيم"[2].

أعطى **ابن باديس** للحكمة مضمونا إسلاميا مصدره القرآن الكريم والسنة النبوية، لتركز بها النفس بمعرفتها للفضائل وكيفية اقتنائها، وبتحديدها للرذائل وكيفية تجنبها وتوقيها.

الحكمة عند **ابن باديس** تركزت على الجانب الإنساني في الدعوة الإسلامية لجعل الإنسان يتحرر بها من كل العوامل التي تحد من خصائصه الإنسانية، وتضعف تفكيره ونفسه في الحياة وما تستهدفه من قيم أخلاقية، لأن الإنسان هو ذلك المخلوق الذي ميزه الله جلاله بميزة العقل، وهو مطالب بتكريم نفسه بمكارم الأخلاق، وتقوية فكره بالعلوم والمعارف وصحيح الاعتقادات، ودفع الجوارح إلى طريق الأعمال الصالحة وكل هذا لا يكون إلا "بالحكمة الإسلامية النابعة من صميم رسالة الإسلام بالفكر والإرادة والضمير الخلقي"[3].

[1]- المصدر السابق: ص 478.

[2]- المصدر نفسه: ص 538.

[3]- المصدر نفسه: ص206.

إذن عبر **ابن باديس** عن الحكمة الإسلامية بطريقته الخاصة وهي أن أشرف حالة للإنسان تتمثل في التمسك بهذا النوع من الحكمة في تفاعله مع مجتمعه، و هي حالة انفراد لله عز وجل والتوجه إليه بالجوارح والعقل والسلوك، وأفضل شيء بعد ذلك هو الاعتناء ببقاء المجتمع بشخصيته الوطنية والأعمال التي يركّز عليها رقيه، ليكون مسلما حقيقيا وإنسان العمران ببلوغ الرقي المادي والأدبي "أحذر من الخيانة! الخيانة المادية في النفوس والأعراض والأموال، والخيانة الأدبية ببيع الذمة والشرف والضمير"[1].

وخلاصة القول إن المرجعيات الثقافية في الخطابات الباديسية والتي تأصّل للهوية الجزائرية هي: القرآن الكريم والسنة النبوية ورجال السلف الصالح والشخصية الوطنية والحكمة الإسلامية، لأنه اعتمد على تطهير العقائد من الشرك، والأخلاق من الفساد والأعمال من المخالفات.

ومنهجه استند إلى الحجة، ولم يأخذ فيه إلا باليقين الراسخ في العقائد الإسلامية، للابتعاد عن الاعتقاد بالباطل في أمر الإسلام، وللمعرفة الصحيحة الخاصة بالعقائد المبسوطة في القرآن الكريم وبيانها وتفسيرها في السنة النبوية الصحيحة.

واستعمل العقل والحس والمشاهدة كدلالات تسمح له بتحليل ربط الظواهر والأحداث بعلائقها الثابتة والمتغيرة بالفكر للوصول إلى البراهين، واهتم بالظاهر والباطن في ظواهر شؤون الحياة، وتمسك بالحكمة التي توصله إلى براهين لا تتنافى مع الواقع والسلوك الثقافي والحضاري المستقيم.

[1]- المصدر السابق: ص 178.

ثالثا: أهداف الإصلاح في الهوية الجزائرية:

حدد **ابن باديس** الهدف من الإصلاح العقائدي والعقلي والاجتماعي للهوية، بالفضيلة والعلم وعقائد الإسلام ومقومات الشخصية الوطنية، لتغيير البيئة الدينية والفكرية والاجتماعية من الانحطاط والانحرافات إلى بث الخير بين الناس وتطوير الحياة في نطاق العدل والإحسان والعفاف، وبفحصنا لخطابات **ابن باديس** حددنا الأهداف الإصلاحية المتعلقة بالهوية الجزائرية وهي:

1- الإصلاح العقائدي:

إن مفهوم الإصلاح العقائدي عند **ابن باديس** هو تطبيق ما جاء به الإسلام، لتحديد الطريق المستقيم في الحياة والوجود، ولا يقف هذا المفهوم عند حد العلم به، وبما جاء فيه وإنما يجب أن يتجاوز العلم إلى الإيمان والتطبيق " فيا أيها العاقل المفكر هل فكرت يوما ما في نفسك وفي الآفاق! وهل اهتديت بتفكيرك إلى الكريم الخلاق؟وهل أدركت في وقت من الأوقات مم خلقت ولم خلقت؟ وهل تبين لك الحق ببرهانه وقام لديك الدليل الاقتناعي والشاهد الحسي بما أوجب لك العلم الصحيح فآمنت ذلك الإيمان الصحيح فكنت من الموقنين، وأسلمت وجهك وقلبك لله رب العالمين"[1].

وضح**ابن باديس** أن الفروض التي فرضها الإسلام على الإنسان تهدف إلى تحقيق التوبة الصادقة والعمل الصحيح الذي يدل على صدقه، ليكون في طريق العقيدة الإسلامية الصحيحة فيما ينوي وفيما يسلكه في العبادات والمعاملات، وليبتعد عن الغفلة والأوهام والجهالات والقسوة، لكن معرفة **ابن باديس** الدقيقة لأخطار الأعمال والأوضاع والعقائد التي اخترعها الفرد من عند نفسه ليقترب بها إلى الله، جعلته يبرز الأثر السلبي للسلوك الفاسد الذي لا يعبر عن العمل بطاعة الله والإيمان به، وطالب أن يكون أهل الإسلام كلهم مؤمنين، يقتصرون في عباداتهم على ما ثبت في

[1]- ابن باديس: البصائر، الاسلام دين خالد، العدد3،الجزائر،17جوان1936،ص1.

القرآن الكريم بترتيله وتدبر معانيه وإلتزام حدوده، للسعي في سبيل العمل الصالح لأن القرآن "يهدي للتي هي أقوم في العلم والعمل"[1].

والذي يثبت لنا إعتناء **ابن باديس** بهذا السلوك الأخلاقي لتطبيقه في الواقع هو حرصه على نشر فكرة تعليم الفرد الإيمان الصحيح الذي يبدأ بتطهير العقائد من الشرك، والأخلاق من الرذائل، والأعمال من الانحرافات، بالكتاب والسنة وسيرة السلف الصالح، للقضاء على جمود النظر واعتقاد الباطل، والشك في العدل والحق، وفساد الإدراك وشبح التقليد الأعمى، ووهم القلق والفوضى في الأعمال بعد انحطاط الصفات الحسنة؟، وفكّر في القضاء على أعمال المشركين والمنحرفين على أفكارهم وتصرفاتهم، بصفة خاصة الذين يعتقد فيهم الفرد الصلاح والنفع من الأحياء الأموات لإعطاء النسل، وجلب ليلخ وكذلك الذين يذهبون إلى الأضرحة التي شيّدت عليها القباب، والناس الذين يحلفون بالله ثم يكذبون بمن يمجدونهم من الأموات والأحياء فلا يكذبون، قال **ابن باديس** عن الكثير من الصالحين رحمهم الله عندما شيدت عليهم القباب وقصد إليها الناس لقضاء والحاجات بأنهم"يراء من إثم ذلك كله وإنما إثمه على فاعليه"[2].

ورأى **ابن باديس** أن عملية إفناء عبادة الأوثان وإبعاد الفرد عن التوجيه بشيء من دعائه لغير الله، وجعل تصرفاته منبعثة من قوة الإيمان بالله، أساسها القضاء على الكلمات التي تجعل كلمة الله مهجورة ومنسية وثقيلة على أسماع الفرد، والتي تعني لأّ ما تقوم به هو مشيئة الله وتصرف الشيخ الفلاني "فإلى التوحيد أيها المسلمون، وإلى الإرشاد أيها العاملون"[3].

إذن ضرورة اجتناب الكلام الشيء، وإتباع محصل السعادة والسلام بالقول الحسن، المسلك الصحيح للقاء الإنسان مع ربه في كل العبادات والمعلات، لأن كلمة السوء والشر تتردّ د على الشفاه بعد أن يتم الابتعاد عن استعمال العقل والرؤية عند كل كلمة تقال، وخطر السوء بالكلام هو

[1]- ابن باديس: تفسير بن باديس، ص 64.

[2]- المصدر نفسه: ص 187.

[3]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير ،وزارة الشؤون الدينية،ط1،الجزائر،1983، ص117.

العائق الأّول في قيام إيمان الفرد بالله على الأدب الإسلامي"فحذّر الله تعالى عباده من كيده حتى يحترسوا منه إذا تكلموا، وإذا سمعوا فيتباعدون عما فيه احتمال السوء، فضلا عن صريحه ويحملون الكلام على وجه الحسن عند احتماله له، ويتجاوزون عن سيئه الصريح ما أمكن التجاوز"[1].

ولم يهمل **ابن باديس** إبراز الظواهر المختلفة التي تجعل الفرد يتمسك بالمظاهر والأعمال البعيدة عن القيم الأخلاقية، يتشخيصه أسباب هجر أبناء الأمة الإسلامية للقرآن الكريم والسنة النبوية بعد أن أدخلوا فيهما أعمالا أبعدتهما غاية البعد عن روح الإسلام، فلم يفهموا الشرائع والأحكام الإلهية في هداية القرآن، وابتدعو كلاما ليس له بالقرآن والسنة وتخلوا عن التفقه فيهما "فالمسلمون التابعون لنبيهم –صلى الله عليه وسلم– كما يدعون إلى الله على بصيرة، وينزهونه يباينون المشركين في عقائدهم وأعمالهم وأقوالهم، يطرحون الشرك بجميع وجوهه، ويعلنون برائتهم وانتقاءهم من المشركين"[2]، ثم بين أن المؤمن الصالح يعتمد على الأدلة التي تثبت اليقين، يقرأ القرآن ويطبق أصول أحكامه وأمهات مسائل الحلال والحرام دون أن يتأثر بالفروع الفقهية الجافة، ويجعل سلوكه متحليا بالأخلاق الإسلامية وغير ممتزج بالغلو والتصنع والبدع، يتأمل في الكون وفي عجائبه ومصادر النعمة، ويفكر في آيات القرآن[3].

نستنتج ممّا سبق أن الدعوة الإسلاميةّ الصحيحة التيّ كان يهدف إليها **ابن باديس** في المجتمع الجزائري تكون بالعلوم التي تفقه الفرد في الدين، وتعرفه بعظمة الله لأّ العلم الإلهّ ي أساس سائر العلوم للاستدلال على وجود الله، ووحدانيّ ته، وعلمه وحكمته، للقضاء على الجهل بعقائد الإسلام وحقائقه، ولتقريب المسلم إلى أصل دينفالفقيه يبينّ حكم الله وحكمته، داع إلى الله والطبيب المشرح الذي يبين حقائق العضو ومنفعته داع إلى الله، ومثلها كل مبين في علم وعمل"[4]، لإبعاد الشبه

[1]– عبد الحميد بن باديس: تفسير ابن باديس، ص 176.

[2]– المصدر نفسه: ص 135.

[3]– المصدر نفسه: ص ص 282-283.

[4]– المصدر نفسه:ص 525.

عن الإسلام بإبراز حججه ونشر فضائله وقيمه الأخلاقية، وليتّسم الفرد بضرورة رؤية حكم الله قبل فعل أي شيء بعد أن يكون قد آمن بما جاء في الوحي في مجالس الوعظ والتذكير.

وأساس الدعوة عند **ابن باديس** للتغلب على المشاكل التي تعترضها هو تربية الفرد بالعقائد والأخلاق، وتحبيبه للأعمال الصالحة، وتحذيره من المحدثات التي تسبب الشقاوة والشر، وتوجيهه إلى مسلك تطبيق ما دعاه إليه الإسلام مع ترك الأسباب التي تشقى بها البشرية "فالمسلمون أفراد وجماعات، عليهم أن يقوموا بالدعوة إلى الله، وأن تكون دعوتهم على بنية وحجة وإيمان ويقين، وأن تكون دعوتهم وفقا لدعوته وتبعا لها"[1] لكن مع التفريق بين الصادقين والكاذبين "الصادق يعتمد على الحجة والبرهان، فلا تجد في كلامه كذبا ولا تلبّسا ولا إهاّء مجر ّ دا، ولا تقع مع سلوكه في دعوته على السواء ولا تناقض ولا اضطراب"[2].

هكذا، أراد **ابن باديس**أن يكون الفرد بعيدا عن إتّباع أهوائه ومألوفاته، وعن الظلام وكل حالات الكفر والإنكار، بالإرشاد والحكمة والعلم والإحسان، لأن"حالات الشبهات وثورات الشهوات تجعله لا يتبع هداية الله بل يأخذ طريق الزيغ والظلال"[3] ، "فالعبد محتاج دائما إلى كتاب الله، وما ثبت عن سنة نبيه –صلى الله عليه وسلم– ليهتدي إلى ما يرضي الله، مما شرعه له من أحواله وأفعاله، وإلى ما يدفع عنه شبهاته، وينقذه من شهواته، ومحتاج إلى التوسل بذلك الرجوع إليهما، وذلك الإتباع لهما إلى الله، ليفتح له أبواب المعرفة ويمد له أسباب التوفيق"[4].

ويبرز لنا تفكير **ابن باديس** الخاص بالبعد الإسلامي للمجتمع الجزائري، و دوره النهضوي الإصلاحي في الطريقة والأساليب التي تطو ّ ر الشخصية الوطنية بأصول الإسلام في العقائد والأخلاق والأعمال، وبمفهوم الإسلام الذي يمجد الفكر ويحث على الاجتهاد، ويطور الشخصية الوطنية "فإذا

[1]– المصدر السابق: ص 525.

[2]– المصدر نفسه: ص 528.

[3]– المصدر نفسه:ص 551.

[4]– المصدر نفسه: ص 554.

حدث مرض قلبي أو اجتماعي طلبنا دواءه في القرآن وطبقناه عليه وإذا عرضت شبهة أو ورد اعتراض طلبنا فيه الردّ والإبطال وإذا نزلت نازلة طلبناه فيها حكمها"[1].

نستنتج مما سبق أن قاعدة الإصلاح العقائدي عند **ابن باديس** في دعوة المسلم إلى ما دعا إليه الإسلام بشرح أحكامه من الكتاب والسنة وهدي السلف الصالح، و إبعاده عن الطرائق الكلامية المعقدة، بالانفراد لله عزوجل والتفكير في مخلوقاته وما فيها من نعم وحكم ومعجزات، وقراءة القرآن باللسان والقلب لأجل فهم الشرائع الإلهية "فليعلم إخواننا المسلمون أن الإسلام دين له عقائد وأخلاق وأحكام وأن على المسلم أن يعرف من ذلك، ألاّ يكون المسلم مسلما إلا به وأنّ عليه أن يقوم بذلك في أهله وبنيه وبناته ومن في رعايته وكفالته، وليعلموا أن من لم يعرف شيئا من ذلك ليس له من الإسلام إلا اسمه وأنه يجني من ثمرات الإسلام ما يكون عضوا حيا في جسد الإسلام وأنه لا يرجى منه المسلمين أدنى خير وأنه ينقلب شرا على الإسلام والمسلمين بعرض قليل يلوح له به"[2].

والهدف الذي حدده **ابن باديس** بشمولية هو جعل الفرد يعرف مفهوم الإسلام وتطبيقاته عند المسلمين والكفار "ففي ذلك ما يثبت القلوب ويعين على التهذيب، ويبعث على القدرة وينفع روح الحياة"[3]؛ لأنّ الإنسان عندما يكون شديد الشعور بالله لا يميل إلى غرائزه ولا يستجيب لمطالب النفس الأمارة بالسوء، ولا يكون ميتا على كتاب الله ويحقق السعادة التي تصون المجتمع من الخرافات و البدع"فكل منصف أن الإسلام يبدل العقول من الجمود إلى النظر، والأفكار من الأوهام إلى الحقائق والأخلاق من الهمجية إلى الكمال، والأمم من الانحطاط إلى المدنية والرقي "[4].

إن البعد الذي حدده **ابن باديس** بالإصلاح العقائدي له انعكاسات على تفكير الإنسان وحياة المجتمع بقوة الإيمان والمنطق والتقييم، ونجد هذا البعد حسب رأيه يتمثل في إبعاد النشئ عن

[1]- المصدر السابق: ص 295.

[2]- ابن باديس: الصراط، عدد 04، قسنطينة، جويلية 1929، ص 01.

[3]-المصدر نفسه: ص 79.

[4]- ابن باديس: الشهاب، الفكرة الإسلامية، العدد التاسع، قسنطينة، 07 ديسمبر، 1925، ص 04.

تتبع ما وجده بعيدا عن ما ناله الإنسان من تفكير وما وهب من عقل، ليعرف القيم الأخلاقية والمثل العليا في الحياة، بنظرة لا تفصل الإسلام عن العلم، ولا تقيم العلم بقيمة أرفع من الإسلام.

وقسم **ابن باديس** فهم الإسلام إلى قسمين الأول سماه بالوراثي، يؤخذ بدون نظر وتفكير، لا يسمح للفرد استيعاب رسالة الإسلام في إطارها العام، ولن يفهمها كوحي ولا يدرك أهدافها، ولا يقف على مبادئها بعد الاعتقاد بها "الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم، لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها"[1].

والقسم الثاني هو الذاتي، يبنى على الفكر والنظر يكون به التعبير الصادق الخاص بالإصلاح العقائدي بعد أن يتزود الفرد بطاقات الإيمان بالله والحرص على البقاء في المستوى الفاضل بالتفكير والتدبر والإدراك لأدلة الأحكام "إذا فنحن –المسلمين– مطالبين دينيا بأن نكون مسلمين إسلاما ذاتيا"[2].

وبناء على ما تقدم يتبين لنا أن **ابن باديس** هدف إلى ثبات ربط صلة الجزائري بالقيم الأخلاقية الإسلامية وبالحضارة العربية الإسلامية، ولإبعاد فكرة تهميش الإسلام عن مجال حياة المجتمع الجزائري، ولنشر السلوك الرفيع وآدابه وليكون الفرد ذا عزم وإرادة على تطبيق ما يجب عليه عمله في بيئته الاجتماعية بالحكمة والعلوم في ظل توازن روحي ونفسي وفكري.

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ج3، ص 241.

[2]– المرجع نفسه: ص 242.

2- الإصلاح العقلي:

أعطى **ابن باديس** أهمية خاصة للعلم، وعرّفه تعريفا أخلاقيا، فقال: "والعلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بيئة، سواء أكانت البيئة حسا ومشاهدة أو كانت كدلالة الأثر على المؤثر والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البيئة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن، هذا هو الأصل ويطلق العلم أيضا على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف احتمال النقيض جدا"[1].

نستنتج من هذا التعريف أن **ابن باديس** قد رأى في العلم السبيل لظهور التقدم وانتشار المعرفة بجميع أنواعها في عالمي المحسوس والمعقول وقسمي العلوم والآداب ويقف الفرد خاشعا ومتذكرا أمام معجزة القرآن العلمية مهما ترقى في العلم وتقدم في العرفان، وتكون معلوماته الكثيرة مثمرة بعد إدراك العلل والخصائص واستغلال المضمون بالعقل الذي يبصر بعيوب النفس، ينظر ويصحح، ويستدرك ويستكشف وينير بالتفكير في معلوماته وعلمه، لأن العجب أصل الهلاك يبعده عن التفكير في الظواهر الطبيعية والنظر في العلوم الإنسانية "إذا أعجب المرء بنفسه عمي عن نقائصها، فلا يسعى في إزالتها ولهىعن الفضائل فلا يسعى في اكتسابها، فعاش ولا أخلاق له، مصدرا لكل شر بعيدا عن كل خير"[2].

و يبين **لبن باديس** أن العقل لا ينجح في نشر ما دعا إليه الإسلام بالفكر والرحمة وتناسي كل خلاف يفرق الكلمة ويجر إلى الثغرة إلا إذا أخذ الحكمة من تاريخ المسلمين الحضاري، الذين تقدموا في الحضارة والتحضر حتى سادوا العالم، وتطوروا بالعلوم بعد أن تمسكوا بكل أسبابها بأمر دينهم في التمسك بصحة واستقامة وتنظيم الإدراك للأمور، بالارتفاع عن مستوى التأثر السلبي الخاص بالعمل في أمور الدين والدنيا بغير علم، ويتم تحقيق القاعدة الأساسية التي تساعد الفرد على التفكير واكتشاف المجهولات وإدراك حقائق المعلومات لكي لا تتلاشى من الذهن، بتقريبه إلى الله بمكتشفاته ومكتشفات من تقدّمه، لتصبح مادته واكتشافاته واستنباطاته العلمية قوة علمية أخلاقية تساعد

[1]- المرجع السابق: ج 1، ص 262.

[2]- ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 164.

مجتمعه على تجاوز طور الانحطاط، بتعليم القراءة والكتابة والدين واللغة والتاريخ في المساجد والمدارس رغم التهديد والوعيد [1] "إن الله تعالى أعطانا العقل، الذي به ندرك الآيات التي نصبها لها، لنستبدل بها على وجوده ووحدانيته وقدرته، وعلمه وحكمته ولطفه ورحمته، وبالنظر في هذه الآيات نصل – بتسيير الله– بعقولنا إلى إدراك بدائع عجيبة، وأسرار غريبة ما تزال تتجلى لنا مادمنا نتأمل فيها، وما يزال الإنسان يكتشف منها حقائق مضت عليها أزمان، وهو يعدها من المحال ويجتني منها فوائد ما كانت تخطر له – في أحقابه الماضية – على بال"[2].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** فكّر في أهمية توجيه تفكير الفرد ليخدم كل الأمور المفيدة، ليصل إلى درجة التمدّ ن والرقي، ليسير مع العصر بما يناسب أسباب الحياة الفاضلة، وطرق المعاملة الحسنة ودفع الظلم والاعتداء، ليكون عصريا في فكره وعمله، بعيدا عن التوحش، ينظر للحياة نظرة الاستقرار، ويقاوم الخرافات التي تكون قد تراكمت في القلوب والعقول.

وركز **ابن باديس** على شيء هام،يخص العقل عندما يقف عاجزاً امام بعض أسرار الخلق، والقدر والشرع فكر في جعل الفرد هو الناظر في خلق الله وقدره وشرعه وآياته، ليكون علمه وعمله في خلق الله بالبحث والاكتشاف والتحليل والاستنباط واستجلاء الحقائق الكونية واستخراج الفوائد العلمية والأخلاقية، والمنهج الذي ظهر لها صالحا لهذا الموضوع يتمثل في فهم نصوص الآيات والأحاديث ومقاصد الشرع وآثار أئمة السلف، لمعرفة الأحكام والعقائد والآداب "حتى إذا بلغ إلى حكم لم يعرف حكمته وقضاء لم يدر علّته ذكر عجزه فوقف عنده فلا يكن من المرتابين ولا من المكتلفين، ولم يمنعه عجزه عن تعليل وتبيين وجه ذلك القليل عن المضي في التفهم والتدبّ ر لما بقي له من الكثير"[3].

[1]–عمار طالبي: المرجع السابق، ج3، ص 243.

[2]– ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 569.

[3]– عمار طالبي: المرجع السابق، ج 4 ، ص 178.

إذن كان **ابن باديس** مهمتا بفكرة إبعاد التقليد الأعمى عن مجتمعه، لأن الإنسان الذي يتبع ما ليس به علم يعتقد الباطل، وسلوكه يصبح ممزوجا بالأوهام والشكوك والخرافات والضلالات، لا يربط عمله بالعلوم وصحيح الاعتقادات "نهينا عن أن نتبع ما ليس لنا به علم، فالذي نتبعه هو ما لنا به علم، أي لنا به علم يقتضي إتباعه، بان يكون من عقائد الحق وأقوال الصدق، وأفعال السداد، فأما ما كان من عقائد الحق في أمر الدين، أو في أمر الدنيا فلا نظر في اعتقاد شيء منه وأما ما كان من أفعال السداد فكذلك"[1]، "لكن على أهل العلم واجب القيام بتعليم العام لعقائدها الدينية الإسلامية بأدلة عقائد القرآن الكريم"[2].

لم ينكر **ابن باديس** ضرورة الاجتهاد في مجتمعه بتفهم وتدبر آيات القرآن الكريم، وبإدراك تنبيهاته ووجوه دلالاته، ليكون المجتهد صاحب حكمة وموعظة حسنة، يفهم القرآن ككتاب وهداية، ويقاوم ظلم الاستعمار ويجابه ويتحدى خصوم الإسلام ولغة الإسلام، يقول **ابن باديس** عن حكم المجتهد: ".... هو متبع العلم، وذلك من ثلاثة وجوه، **الأول**: أن كل دليل يكون ظنيا بمفرده يصير يقينا إذا عرض على كليات الشرع ومقاصده، وشهدت له الصواب، وهذا هو شأن المجتهدين في الأدلة الفردية.**الوجه الثاني**: أن المجتهد يعتمد في الأخذ بالأدلة الظنية لما له من علم بالأدلة الشرعية الدالة على اعتبارها.**الوجه الثالث**: أن تلك الأدلة بمفردها تفيد الظن القوي، الذي يكون جزما ويسمى –كما تقدم – علما، فما اتبع المجتهد إلا العلم"[3].

نستنتج من قوله انه كان يهدف إلى جعل الفرد يتبع الاجتهاد الذي يعتمد على البرهان اليقيني ويقوم على الدليل القاطع، يؤمن بالعلم ويرجع إلى القرآن دون أن يستغني عن العلوم ويتهجم على ما جاء في الدين "لقد ذهب قوم مع تشكيكات الفلاسفة وفروضهم ومحاكات المتكلمين

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ج 4، ص 156.
[2]– ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 158.
[3]– المصدر نفسه: ص 159.

ومناقضاتهم، فما ازدادوا إلا شكّا، وما ازدادت قلوبهم إلا مرضا، حتى رجع كثير منهم أواخر أيامهم إلى عقائد القرآن، وأدلة القرآن فشفوا بعد ما كادوا كإمام الحرمين، والفخر الرزاي"[1].

ولم يترك **ابن باديس(العقل)** تائها بين له أن استجلاء الحقائق من آيات القرآن لا يدفعه إلى الإحاطة بكل الحقائق، ومدركاتها لا تكون جميعها يقينيات، لتجنب الفتنة بالمدركات، ولكي لا يخرج بعلمه وعمله إلى إنكار الخالق، وليعرف أن خطر الإعجاب بالعقل يدفعه إلى الظنون البعيدة عن اليقين والثوابت "ففي آيات الله الكونية حقائق تقف العقول حيارى أمامها، وقد تشهد آثارها، ولا تستطيع لأ تعرف كنهها، كحقيقة الكهرباء في الكون وحقيقة الروح والعقل في الإنسان، فمثل هذه الحقائق المنغلقة التي يرتد عقل الإنسان إليه عنها خاسئا وهو حسير ، هي التي تعرف بقدره، وبعظمة هذا الكون، وفخامة أمره فيقف بعقله إلى حد النظر والاعتبار، والاستدلال ببديع الصنعة وعظيم النعمة على حكمة الله البالغة...، دون خلط للأوهام بالحقائق، ولا فتنة بالمخلوق على الخالق"[2].

يتضح لنا من قول **ابن باديس** أن إيقاف العقل عند حده ليس المقصود تجميده لكن تنبيهه إلى قدرة الله التي ليست كقدرتنا، وليجمع بين النظر والاستدلال، والتسليم والإذعان ويؤمن بالغيب فيما استتر ليكون "عمله في قدرة الله هو الاعتبار في تصاريف القدر، واتعاظ بأحوال البشر، واستحصال قواعد الحياة من سير الحياة، فإذا رأى من تصاريف القدر ما لم يعرفه وجهه ولم يتبين له ما فيه من عدل وحكمة وإحسان ورحمة، فليذكر عجزه"[3].

وعليه فالهدف الذي حدده **ابن باديس** من الإصلاح العقلي يتمثل في جعل عقل الإنسان يزيد علما وإيمانا، ويسلم من الغرور والعجب والكبر والأوهام والفتنة، ويكون على استعداد كامل لتلقي العلوم والمعارف، يحترم العلم والعلماء، ويبتعد عن الأنظار السطحية بالبحث عن الحقائق لسماع وإسماع الحق وقبوله من القرآن الكريم "يتعلم الإنسان حتى يصير عالما، ويصير معلما، ولكنه

[1]- المصدر السابق: ص 293.

[2]- المصدر نفسه: ص 470.

[3]- المصدر نفسه: 473.

مهما حاز من العلم وبلغ من درجة فيه ومهما قضى من حياته في التعليم وتوسع فيه وتكمل، فلن يزال بحاجة إلى العلم، ولن تزال أمامه فيما علمه أشياء مجهولة، يحتاج إليها"[1].

3- الإصلاح الاجتماعي:

أكدّ **ابن باديس**أ الشريعة الإسلاميةّ قد جاءت لإصلاح الفرد والمجتمع، أقامت لهما كلّ الدلائل اليقينية على وجود الله، للإيمان على أنه الحقيقة المطلقة لا شكّ ولا وهم ولا ضلال فيها، ولتملأ الثقة في النفس وفي المجتمع بالاعتقاد فيه القدرة على كل شيء بدون حدّ ، وليتم لهما تجنب توهم العقبات في الكون وفي الحياة ويكون تركيزها على المدنية والعلم بالأخلاق والقضاء على أسباب الانحطاط، وبالإيمان القويّ والتّقوى دون اليأس من روح الله[2].

وأوضح **ابن باديس** أن المجتمع عندما يحدد غايته بعبادة الله وفضائل القرآن الكريم، يظهر فيه التعاون أفرادا وجماعات، يطهرون العقائد من الشرك، ويبتعدون عن ظواهر انتشار الفساد وكثرة الظلم وجهل أسرار العلم وسوء الفهم للسلوك الحميد.

وأساس الإصلاح الاجتماعي الذي اعتمد عليه **ابن باديس**ليحقّق به هدفه الإصلاحي هو ضرورة تنظيم الأوقات في جميع أمور الحياة الاجتماعية، ليضبط المجتمع أعماله ويكثر سعيه والاتقان، ويجعل لكل عمل وقته وبذلك يعقلن أمر الأفراد والجماعات، ويسهل عليهم القيام بالكثير من الأعمال حسب التقدم المتسارع، ويدركون ما فاتهم بتثقيف العقل بالعلم، وتقويم الأخلاق بالسلوك النبوي، وتقوية البدن بتنظيم الغذاء، وربط العلم بالصنائع[3].

اهتم **ابن باديس** بأهمية نشر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في مجتمعه لضمان التوازن الاجتماعي، ولتحقيق القدرة الخلقية التي تؤهل الفرد في المجتمع للتمسك بالأخلاق الإسلامية، التي لا تدفعه إلى الرهبانية والاستعلاء على العمران وحاجات المجتمع وليعرف بأن بنيان مجتمعه يتكون من

[1]- المصدر السابق: 576.

[2]- المصدر نفسه: ص 196.

[3]- المصدر نفسه، ص ص 214-215.

الأفراد ككل متكامل على اختلاف سنهم ومستواهم وفئاتهم، فالكل له مكانته ودوره في سد الثغرة التي هي أمامه " ألا ترى أصابعك فيها القوي وفيها الضعيف، حتى إذا شبكتها عسر ليها، وقوى أمرها فكذلك المؤمنون باتحادهم فيهم القوي وفيهم الضعيف تكون لهم قوة عامة زائدة وكل واحد منهم بمفرده، يمكن قهره فأماّ إذا اتحّدوا فإنهم يكونون بقوة المتوّهم في مأمن من كل ّ قهر"[1].

إذن تكون المصلحة العامة حاضرة في المجتمع حسب رأي ابن باديس بعد استبعاد عوامل الاختلاف، لأن المجتمع الذي ينال حاجيات الحياة وأمور البقاء والتطور، يقوم فيه كل واحد من أفراده "بما عليه من حقوق نحو غيره الذي يسد تلك الحاجة المشتركة بين الناس، وعندما يؤدي كل واحد حق غيره فليست خدمته له وحده بل هي خدمته للمجتمع كله، وبالأحرى هي خدمة له هو نفسه لأنه جزء من المجتمع، وما يصيب الكل يعود على جزئه"[2].

ويتم هذا العمل بواجب ترويض الفرد على التحر ّ ر من الأنانية وإبراز العطاء الذي به تلاحم تركيبة المجتمع، وبعبارة أخرى من الواجب أن لا يتحول العمل من أجل المصلحة العامة إلى نزعة فردية، بل يجب تسييره بالعقل المرشد في المقوّمات والمميّ زات وفي الحقوق المدنية والاجتماعية والسياسيّ ة عليّنا أن نعتقد بقلوبنا أنّ الاتحّاد واجب، أكيد محتم علينا مع جميع المؤمنين، وأنّ فيه قو ّ تنا وحياتنا، وفي تركه ضعفنا وموتنا، وأن نعلن ذلك بألسنتنا في كل مناسبة من أحاديثنا، وأن نعمل على تحقيق ذلك بالفعل باتحادنا وتعاوننا مع إخواننا في كل ما يقتضيه وصف الإيمان الجامع العام"[3].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** كان يهدف إلى جعل الصدق أساس السلوك في المجتمع، ليبعد الفرد عن كل ما هو مذموم ويوصل إلى الشر والانبعاث فيه، بالعمل الجماعي الذي يدفع الافراد إلى الإحسان والبر والأعمال المستقيمة البعيدة عن ارتكاب العظائم، لنشر الأخلاق في الإيمان

[1]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص 101.

[2]- ابن باديس: تفسير ابن باديس،ص 116.

[3]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير ، ص 102.

والفكر واللسان والعمل، في الجليل والحقير، في أمور الدين والعلم، وليسير سلوك المجتمع في الخط الذي رسمه الإسلام.

غير أن تحقيق هذا الهدف جعل **ابن باديس**يبرز مفهوم حقّ المجتمع الجزائري الذي لا يتشخص في الأكل وتحسين مستوى المعيشة بل يرفع المستوى العلمي والأدبي لكل الجزائريين ، وإحياء عشقهم للحرية لإعادة حمل لوائها"ولسنا من الذين يدعون علم الغيب مع الله ويقولون أن حالة الجزائر الحاضرة ستدوم إلى الأبد، فكما تقلبت الجزائر مع التاريخ فمن الممكن أنها تزداد تقلبا مع التاريخ"[1].

وفي هذا الإطار حدد **ابن باديس** هدفه في توجيه مجتمعه إلى المستوى الذي يجعله يختار حقوقه، بإحياء الواجب الوطني الذي يدفع الأفراد والجماعات إلى تحقيق مطالب الوطن وليس الخضوع لما يطلبه الاستدمار وتميل إليه الغرائز "والإخلاص أن تعمل لوطنك ولو أنكرك وأنكر عملك أبناء وطنك، وتكريس العمل أن تكون جميع أعمالك عائدة بالخير على وطنك فتستطيع أن تنفع الناس كلهم دون أن تضر بوطنك فتكون قد خدمت وطنك بما زرعت له من محبة في قلوب احسنت إليهم من الناس"[2].

إذن أراد **ابن باديس**أن يحيا مجتمعه حياة اجتماعية جزائرية تتوحد بها الجهود والمقاصد، تشمل الرجل والمرأة لا يسير إليها أي أحد إلا من طريق احترام الشخصية الوطنية والتمسك بمقوماتها، بإحياء دور الإسلام الاجتماعي ونشر فكرة فعالية اللّغة العربية كأداة للتفكير والتعبير، وتعميم المفهوم الصحيح للتاريخ الجزائري على كل الجزائريين، لتهيئة الظروف التي تساعد على تحقيق الإصلاح والتحول الاجتماعي بالخضوع لمتطلبات سيادة الوطن الجزائري، لأنّ تغيير البنيات الاجتماعية والثقافية وطرق التفكير، وتقويم العادات والأخلاق يتمّان بالعمل الكبير الذي يقوي الشعور الحي والإحساس الطاهر والحكم الصادق ويدفع المجتمع لعظائم الأمور "... فقد نفضت الأمة عن رأسها

[1]- عمار طالبي: المرجع السابق، ج 3، ص 320.

[2]- المرجع نفسه: ص 228.

غبار الذل وأخذت تنازل وتناضل وتدافع وتعارض، وشعرت بوحدتها فأخذت تطرح تلك الفوارق الباطلة، وتتحلى بحلل الأخوة الحقة، وتنضوي أفواجا تحت راية الإسلام والعروبة والجزائر"[1].

إن الهدف من الإصلاح الاجتماعي عند **ابن باديس** هو حفظ كرامة المجتمع الجزائري، وصيانة استقلاله، وجعله يستقر في الاعتقاد الصحيح والنظرة السليمة للحياة، بالإسلام والشخصية الوطنية، بالاعتماد على الذات وإبراز الوحدة بين الأفراد والجماعات في كل جهات الوطن "نقصد بالحياة الاجتماعية مظاهر القوة أو الضعف في الأمة من آداب قائمة وأخلاق فاضلة ثابتة وتقاليد جارية ومعاملات مستمرة وشعور حي في الأفراد والجماعات"[2].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس**حدد مجموعة من القيم خاصة بالإصلاح الاجتماعي، وهي كما يلي:

- مصدر المعرفة الصحيحة واليقين هو الإيمان بالله وبوحي رسالة الإسلام.
- السلوك الخلقي في المجتمع ينبع من الدين الإسلامي ومثالية العقل الإنساني.
- علاقة الأفراد بعضهم ببعض أساسها هداية الله لأن القرآن الكريم ضد إفناء دور الفرد في المجتمع بين له الحكم الصحيح عند اختلافه مع الأفراد والجماعات في العمل الصالح.
- من حق المجتمع الجزائري أن يفتش عن أسباب الضعف فيه للتفوق في العلم وفي مجال الطبيعة، وعن عوامل وجود الاستعمار الفرنسي للقضاء عليه وللأخذ بأسباب القوة.

وخلاصة القول أن هدف من ذلك عند **ابن باديس**هو إبعاد الغلو ّعن الفقه في الدين ّ ، وفي الكتاب والسنة، بملازمة مجالس الطاعة والإرشاد، ومحاربة الجمود والخمول في المجتمع، للسيطرة على المادة، وللنظر في جميع المحسوسات، للوصول إلى تحصيل المجهول من المعلوم، وتأكيد تمسك المجتمع

[1]- المرجع السابق: ص 212.

[2]- ابن باديس: الشهاب، مج 12، ج1، في الحياة الإجتماعية، قسنطينة، أفريل، 1936، ص 07.

الجزائري بالإسلام وثقافته الوطنية على ضوء القيم الأخلاقية الإسلامية والتطورات العلمية في الحياة المعاصرة.

إضافة إلى أن **ابن باديس** رأى ضرورة الربط بين المبادئ الدينيةالاجتماعيّ ةالوسياسيّة وأنّ نظرته كانت إسلامية إجتماعية وطنية، وأفكاره كانت معتمدة على البرهان العقلي بأحكام القرآن الكريم، واستند إلى التاريخ الإسلامي، فاستفاد من السلف الصالح وشخّ ص المصادر التي اعتمد عليها بمنهج تحليلي أساسه الأخلاق الإسلامية والعلم والثقافة العربية الإسلامية.

وقد قام **ابن باديس** بتحليل الأخلاق كما صورها القرآن الكريم، والسنة النبوية، التي عمل الاستمار على تحريفها و طمسها، فسلك طريقة أخلاقية خاصة في طرحها وشرحها ملائمة مجتمعة واستطاع بمنهجية إبراز هدف تقوية صلة المسلم بالإسلام ووفق في الجمع بين الدين والسياسة وبين العلم والإصلاح لتغيير وضع المجتمع الجزائري بالتوجيه الإسلامي الذي يربط بين الفرد والله تعالى ويكون له الأثر الإصلاحي في علاقات الأفراد بعضهم ببعض، بالابتعاد عن الأفكار الخاطئة والجمود في التمسك بالقيم الإسلامية والحفاظ على هويتهم الإسلامية العربية الجزائرية.

وبوجه عام فإن الخطابات الباديسية تعتبر تجديدا لفعالية مقومات الهوية الجزائرية، ولاحتضان القيم الإسلامية والدفاع عنها.

الفصل الرابع:
خطابات ابن باديس
بين التصور والإجراء

أولا: الوسائل المعتمدة في إرسال الخطاب الباديسي.

1- التربية والتعليم.

2- الصحافة.

3- المسجد.

ثانيا: النزعة القومية في خطابات ابن باديس:

1- ابن باديس والسياسة الفرنسية الإستدمارية في الجزائر.

2- وحدة المغرب العربي.

3- وحدة الوطن العربي.

4- وحدة الأمة الإسلامية.

5- الإنسانية.

ثالثا: ثقافة ابن باديس بين المفهوم والتطبيق:

1- ابن باديس والطرقية.

2- أعماله الثقافية.

أولا: الوسائل المعتمدة في إرسال الخطاب الباديسي.

أدرك **ابن باديس** خطورة الأزمة وطبيعتها التي أصابت المجتمع الجزائري، والقيم الإسلامية التي تربي الفرد على فكرة صحيحة وتبعده عن دائرة المجتمعات البعيدة عن التطور والسير وفق متطلبات العصر، واعتمد على وسائل إصلاحية عملية وهي التربية والتعليم، والصحافة، والمسجد، لأن تلك المرحلة فرضت عليه إعطاء الأولوية لإبراز هوية الجزائر ودفع الفرقة التي أرادتها فرنسا بين الجزائريين "وأن الوسيلة هي تطهير القلوب وتغيير النفوس، وهذا يؤدي إلى تغيير المؤسسات الاجتماعية"[1].

ولم ينكر **ابن باديس** أهمية وضرورة ودور المؤسسات الاجتماعية بمحركها ومسيرّها (الفرد)، بمجموعة من المتطلبات في الميادين الثقافية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، لأنّ إصلاح الفرد بجميع مقومات مجتمعه لا يكون صحيحا إلا إذا كان عميق الجذور في أوساط مختلف الفئات وهذه الأخيرة بدورها لا تستطيع التمسك بالقيم الإصلاحيّة الإسلامية وهويّتها إلاّ إذا توفرت لها المساجد والمدارس والعلماء والإمكانيات المادية وكل الوسائل التي تضع في الحسبان ظروف الاستدمار الصعبة.

وقد اتبع **ابن باديس** طريقتين هما:

1- إصلاح أخلاق الفرد من الشرك والفساد والخرافات (الإصلاح العقائدي).

2- إصلاح الفرد من آثار سياسات التجهيل والتنصير والفرنسة "أما من جهة الأخلاق فقد أحيا للجزائريين أخلاقهم الإسلامية، واستنبطها من القرآن الكريم، وعالج بها آفاتهم العائلية والاجتماعية وأصلح بها نفوسهم"[2] (الإصلاح الديني والإجتماعي والسياسي).

[1]- ينظر، عمار طالبي: المرجع السابق، ج01، ص 101.

[2]- محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، القاهرة، مصر، د ت، ص 86.

1- التربية والتعليم:

بدأ **ابن باديس** نشاطه التربوي بعد رجوعه من الحجاز، فاتخذ من الجامع الأخضر ومسجد سيدي قموش، ومسجد سيدي بومعزة وسيدي عبد المؤمن، ومدرسة التربية والتعليم وكتاب سيدي فتح الله[1] مركزا للتربية والتعليم، وأو ّ ل خطوة قام بها تتمثل في دعوة العلماء إلى التعليم السني السلفي، للتجديد والإصلاح دون طلب المنزلة، ولإحياء القلوب والتناصح بالعلم لأنه قصد بالوحدة بينهم تبادل المعلومات والمعارف وما وصل إليه تفكيرهم، بالتناصح والتشاور، وبالعلم في التفقه، لمعرفة معنى أفكارهم وأصلها وصحة توجهها، بعد تجاوز الاختلافات في منهج التعليم، وفي الأهداف المحددة وفي طريقة التأثر بالسلف الصالح، وفي تشخيص الظواهر والآفات التي يعاني منها المجتمع الجزائري "حق علينا – معشر الجزائريين اليوم أن نتدبر ّ تلك العبر وأن نزدجر عم ّ ا في مصائب الفرقة من خطر، فقد قامت بين كتابنا خلافات في مسائل دينية أدت إلى افتراقات حزبية، حتى خرجت ببعض الكتاب من الجانبين إلى مراماة بسهام الشتائم وقذائف السباب، مما لا ترضيه مروءة، ولا يسيغه عقل ولا دين"[2].

كان **ابن باديس** يعلّم طول النهار البنين والبنات الذين لا يذهبون إلى المدارس الفرنسية جميع المواد الثقافية، وساعة ونصف ساعة للتلاميذ الذين يتعلمون في المدارس الفرنسية أيام الأحد والخميس التي كانت أيام الراحة للمدرسة الفرنسية، وكان يقدم صبيحة يوم الأحد دروسا دينية اجتماعية وطنية للعمال.

وأس ّ س **ابن باديس** مع مجموعة من العلماء مكتبا للتعليم الابتدائي في مسجد **سيدي بومعزة**، وبعد مدة حول المقر إلى بناية الجمعية الخيرية الإسلامية التي تأسس ّ ت سنة 1917، ثم تحو ّ ل هذا المكتب إلى جمعية التربية والتعليم الإسلامية في مارس 1931م، فكان قانونها الأساسي الذي حر ّ ره **ابن باديس** ينص في مادته الثالثة على أهمية إرسال التلاميذ على حساب الجمعية إلى المعامل الكبرى

[1]- ينظر، عمار طالبي: المرجع السابق ، ص 141.

[2]- ابن باديس: الشهاب، دعوة إلى الحسنى هل من مجيب، عدد 2، قسنطينة، 23 جوان 1927، ص02.

والكليات، وتأسيس مكتب خاص بالتعليم وناد للمحاضرات ومعمل خاص للصنائع، وينص كذلك بأن الذكور يدفعون حسب طاقاتهم أجور التعليم أما الإناث يتعلمون مجانا.

وقام **ابن باديس** – قبل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين– بمهمة التعليم الديني واللغوي والاجتماعي في المساجد بالمحاضرات والدروس والحوار المباشر حول المواضيع المطروحة، وأهم المواد التي كان يدرسها هي الأدب العربي، وتاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وتفسير القرآن الكريم الذي أتمّ ختمه تدريسا بعد خمسة وعشرين عاما، وشرح الحديث النبوي الشريف، ووجه الفرد إلى التفقه في الدين وأرشده إلى الطريق السويالذي يجنّبه مصدر الشر وأساس الرذيلة بنور العقل الذي يبصره بعيوب النفس ونقائص بشريته، نهاه عن الشرك بعبادة الله بالقلب واللسان والجوارح، ويبعده عن الخرافات التي كانت المانع من اكتساب الفضائل.

لقد كان **ابن باديس** واعيا بأن الإصلاح بالتربية والتعليم لن يكون سهلا مع الإدارة الفرنسية الإستدماريّة، ولو على المدى القريب، فجاء برخصة من عندها بواسطة كاتب عمالة قسنطينة ، للحفاظ على سلامة الطلاب الوافدين على حلقات العلم من كل أنحاء القطر بعد أن اخذ درسا في معارضة نشاطه التربوي عن طريق مفتي قسنطينة (**المولود بن الموهوب**)[1].

وقد حدّد **ابن باديس** – من خلال أعماله التربويةللفرد فكرة حبّ الوطن بعبادة الله وحده، وبالتمسك في كل شيء بالشخصية الوطنية مع الاعتماد على التفكير والعلم، لكن الذي يجب التركيز عليه هو أنّه في عام 1930م حين انطلقت الاحتفالات بالذكرى المائوية لاحتلال الجزائر كان **ابن باديس** يفكر في تجديد أساليب التربية والتعليم، لتنمية الجوانب الدينية والوطنية والإنسانية بعد أن روّض الفرد على منهج الإيمان القوي بالله جل جلاله، والإيمان بذاته الجزائريّة، رغم أن الظروف لم تسمح له أن يكون حرا، لأن العلماء انتخبوا رئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الخامس من شهر ماي 1931م، فظل يشغل هذا المنصب حتى وافته المنية في 16 أفريل

[1]– ينظر، عمار طالبي: المرجع السابق، ص 111.

1940م[1]، ولم يرفض ثقل هذه المسؤولية لأنه أخذ درسا من التاريخ الإسلامي وهو أن سعادة وشقاء وارتفاع وانحطاط المسلمين يكمن في قيام العلماء بواجباتهم في الإصلاح، ووفاء بالعهد الذي قاله للشيخ الإبراهيمي بالمدينة المنورة هو الالتزام بـ "تربية النشء على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل تحت مسؤولية جمعيةدينيّة تربويّة تهذيبيّ ة"[2] ،فهي تهدف إلى المحافظة على ذاتية وخصوصية الهوية الجزائرية.

إنّ هذه المسؤولية جعلت **ابن باديس**يركّز على جعل الفرد يتفوق في الفقه على يد العلماء لأنه رأى الضعف يكمن في إهمال التعليمبلي ّ في شكله ومضمونه، في مادته وصورته وجعل العالم يطبق التعليم السني السلفي، ليسمع الشعب الجزائري بالمحاضرات والدروس والخطب الدينية منزلة القرآن والسنة، لتوحيد الطائفة التي أعدّ ها الاستعمار الفرنسي لخدمته، بتقريبها إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالقيم الإسلامية والأصول العامة للثقافة الإسلامية الصحيحة.

وهذا العمل فرض على **ابن باديس** إسناد مهام التدريس إلى طلبته الذين تخرجوا على يديه بجامع الأخضر، في مدارس العلماء المسلمين الجزائريين، لتقوية صلة الفرد بالإسلام ووطنه، بفهم سعادة أخذ أسباب الحياة بالفكر والعادات الحسنة والسلوك البعيد عن التواكل[3]، وواصل تعليمه للصغار والكبار في المساجد، بإلقاء المحاضرات والدروس في مواضيع الفقه والثقافة العربية الإسلامية، لتعميق الإيمان بالله وليقيم الفرد بنفسه علمه وعمله ثم يجعلهما نعمة على مجتمعه بعد تحطيمه الحواجز والعقبات والتي تتمثل في الشرك بالله والخلاف الذي يفرق المسلمين.

أدخل **ابن باديس** على التعليم المدرسي الحديث في مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المواد التالية:

- المنطق والحساب.

---

[1]- المرجع السابق: ج2، ص 457.

[2]- الإبراهيمي (محمد البشير): أنا، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، ماي 1985، ص 21.

3- ابن باديس: البصائر، العلماء والإصلاح الإسلامي، عدد 11، الجزائر، 13 أوت 1936، ص01

- النحو والصرف والأخلاق الإسلامية والفرائض.
- الفقه على المذهب المالكي وأصول الفقه.
- التاريخ والجغرافية والأناشيد الوطنية.
- تفسير القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف[1].

والكتب التي استعملها في التدريس هي كما يلي:

- القرآن الكريم.
- الموطأ في الحديث للإمام مالك بن أنس.
- ديوان الحماسة لأبي تمام.
- ديوان المتنبي.
- مقدمة ابن خلدون.
- العواصم من القواصم لأبي بكر بن العربي.
- كتاب الشفاء للقاضي عياض"لقد وضعت هذه الجمعية برنامجا صالحا لتعليم الصغار اللسان العربي وتكميل معلومات من تعلموا باللسان الأجنبي كما خصصت دروسا للكبار"[2].

وطبق **ابن باديس** نظاما خاصا يراقب به التلاميذ في التحصيل العلمي كوسيلة تسهل التنظيم، وتساعد على تحقيق نتائج المضمون التربوي الذي اعتمدت عليه مدارس التعليم العربي الحر.

إن نظرة **ابن باديس** الإصلاحية الإسلامية الشاملة جعلته لا يهمل المرأة الجزائرية بل ينظر إليها بأفكار الأخلاق النسوية الإسلامية، لأنها في عصره كانت صنفين: الأول يعرف القراءة

[1]- ابن باديس: البصائر، عدد 47، الجزائر، 11 ديسمبر، 1936، ص01.

[2]- عمار طالبي: المرجع السابق، ص 332.

والكتابة، والآخر متعلم بعض الشيء "إن العناية بالرجل تستلزم العناية بالمرأة شقيقته في الخلقة والتكليف وشركيته في البيت والحياة"[1].

اهتم **ابن باديس** بتعليمها ليجعلها الكائن المتميز المتفوق في العلم بصورته النظرية العقلية في الواقع، وأمر المسلمين إرسال بناتهم إلى مدارس جميعة العلماء المسلمين الجزائريين ليتعلمن مجانا.

نستنتج من هذا الموقف ان **ابن باديس** قد أدرك أهمية تزويد المرأة الجزائرية بطاقات جديدة هي طاقات الإيمان بالله والحفاظ على الدين واللغة والقومية الجزائرية، للحرص على البقاء الإسلامي الفاضل "فعلينا أن نعلمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها، وتربيتها على الأخلاق النسوية التي تكون بها المرأة امرأة لا نصف رجل ونصف إمرأة، فالتي تلد لنا رجلا يطير خير من الّتي تطير بنفسها"[2].

وعلّمها القراءة والكتابة لتكون جزائرية بدينها الإسلامي ولغتها العربية وقوميتها العربية الإسلامية، وعرفها بحقائق الماضي وحاضرها، لأن المرأة ذات المستوى المقبول في العلم وغير المتمسكة بعناصر شخصيتها الوطنية لا تستطيع تربية أولادها تربية صالحة بحفظ أمانة الأجيال الماضية وتبليغها للأجيال الآتية، فالأم الأمية عند **ابن باديس**"خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها"[3].

وحدد **ابن باديس** للمرأة برنامجا خاصا بالمواد التالية:

- عقائد وأخلاق الإسلام.
- اللغة العربية.
- الكتابة والقراءة.
- حرف يدوية.

[1]- المرجع السابق: ص 467.

[2]- المرجع نفسه: ص 469.

[3]- ابن باديس: الشهاب، المجلد 05، ج 10، قسنطينة، نوفمبر، 1929، ص 14.

- مبادئ التربية ورعاية الطفولة.
- التدبير المنزلي.
- الحساب، التاريخ، الجغرافية[1].

إذن بهذه المواد بين ّ **ابن باديس** للمرأة الجزائرية عملها العظيم في الحياة، في حسن تدبير المنزل والنفقة فيه وتربية النشء "لإبقاء لأمة من الأمم إلا بانتظام أسرها وحفظ نسلها، وقد خصص الله المرأة للقيام بهذين الأمرين العظيمين، وزودها من الرحمة والشفقة ما يعنيها عليهما، وإنما تقوم بهما إذا جمعت ما بين العفة في نفسها، والاقتصاد في نفقتها، والتفرغ للقيام بأولادها"[2]، وعلّمها أخلاق النبي –صلّى الله عليه وسلّم–، لإبعادها عن الفتن والانحرافات، ولتحافظ على النسل بالقضاء على الزنا، لأن توجيهه كان باسم هدايا الله والتنوير، وكل ما يرسمه العقل البشري الصادق الذي يحفظ المستقبل من الانحطاط بالرجال العظماء والنساء العظيمات[3].

إذن تربية وتعليم المرأة عند **ابن باديس** هوالسبيل الهام ّ الذي يجعل جو العمل صالحا ومثمرا بين الرجل وبينها كزوجة، وبهما تكون الأسرة الجزائرية غير متبقية في تخلفها وجمودها، تتحرك في طريق مستقيم للسعي نحو تحقيق غاية المجتمع الجزائري في مرحلة استدمارية كان فيها وجود المرأة محدودا في التربية والتعليم.

وبناء على تقدم نستنتج أن وسيلة التربية والتعليم التي استعملها **ابن باديس** اعتمدت على الاستخدام الأمثل للإمكانيات المتاحة، للوصول إلى أفضل وأجود النتائج بأقل الموارد الممكنة.

اهتم **ابن باديس** بهذه الوسيلة بدوره البارز المتمثل في إبعاد النشئ عن العوامل التي تجعله مقطوع الجذور ومفصول الحياة، وفي ترويضه على التعامل الذكي مع واقعه المستعمر المشخص، ليفهم مشكلة الجزائر الواقعية ولم يهمل الجانب البيداغوجي الذي يجعل الفرد غير منفصل عن ذاته،و لم

[1]– ابن باديس: الشهاب: مج 7، ج 3، قسنطينة أوت 1931، ص 531.
[2]– ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص 164.
[3]– ابن باديس: الشهاب، مج 11، ج 8، قسنطينة، نوفمبر 1935، ص 449..

يفصله عن ماضيه، ولم يعزله عن مجتمع الكبار، وأبعده عن المحيط الذي ينسيه جذوره الثقافية الاجتماعية "إن كل محاولة لحمل الجزائريين على ترك جنسهم أو لغتهم أو دينهم أو تاريخهم أو شيء من مقوماتهم، فهي محاولة فاشلة.... والواقع دل على هذا"[1].

عمل **ابن باديس** بالتربية والتعليم لبناء بيئة تربوية جديدة تؤدي إلى بناء جيل جديد يقف في وجه القوة الاستدمارية الفرنسية بقيم إصلاحية متجددة، لذلك كان نشاطه التربوي متصلا بالحياة والمجتمع، لنقل التفكير من الجمود والخرافات والمجردات إلى الإطار المشخص الذي يجعله قادرا على قبول المقومات الثقافية والاجتماعية وفهمها وتطويرها برؤية ثقافية وحضارية.

طو ّ ر **ابن باديس** البرامج، وحسن المناهج وحارب مظاهر الكسل والنقص في السلوك العملي والأخلاقي، وجعل قاعدة نشر العلم والفضيلة تتمثل في القيم التي كونت الأمة الجزائرية والحضارة العربية الإسلامية، وفي العلم والقيم الروحية والفكرية والثقافية والقومية والإنسانية التي تقاوم الجهل والرذيلة.

وبين أن المدرسة التي أسستها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ليست مجرد جهاز خاص بتلقين المعارف بمناهج تقليدية، لكنها أداة فعالة لتحقيق تطوير السلوك الثقافي والحضاري الجزائري بأسس عميقة، لا تقتصر على إخراج الفرد من الأمية بل تعلمه ليكون جزائريا عربيا مسلما يتفاعل مع اهتمامات أفراد مجتمعه المستعمر، وليدرك متطلبات إخراجه من هذه المرحلة بتقدير التحديات التي تواجهه "أجل! إن شبابنا لا يفتأون في أيام الدراسة يبدون على غير وعي منهم من الحماس العظيم وقوة العزيمة وبعد النظر ما يحملها على الاعتقاد بأنهم سيصبحون عامة النهوض وخير من أنجبتهم الجزائر، وأقدر أناس على سد حاجات البلاد، وتركها ترتع في بحبوحة السعادة"[2].

[1]- ابن باديس: البصائر، العدد 66، الجزائر، 7 جويلية 1937، ص01..

[2]- ابن باديس: الشهاب، العدد 172، قسنطينة، نوفمبر، 1928، ص 15.

كماتكفّل **ابن باديس**بالتعليم الديني والتوجيه الأخلاقي السياسي، ووفر الشروط اللاّزمة في مدارس التعليم العربي الحر للتثقيف والتكوين الديني السليم، وليكون الفرد متمكنا من علوم الدين ومتفهما لمشاكل الحياة، فأعاد له دوره ومكانته الروحية وتماسكه مع مجتمعه، وإعطاء حكمة العناصر الأساسية الخاصة بشخصيته الوطنية التي كونت وحدة مجتمعه وصانت الجميع من الضياع والتفتت، لكي لا يستطيع الاستعمار الفرنسي بديانته المسيحية وثقافته الفرنسية يحل محل دعائم الوطن الجزائري في الماضي والحاضر وعلى وجه التحديد تجاه المستقبل في العرف والتقاليد والأخلاق، لتكون حياته أخلاقية خالصة تحرص على مقاومة وإفناء القيم التي أرادها الاستدمار، يقول **ابن باديس** عن مسؤولية العلماء في هذا الموضوع ما يلي: "مسؤولية العلماء عند الله فيما أصاب المسلمين في دينهم لعظيمة، وأن حسابهم على ذلك لشديد طويل، ذلك بما كتموا من دين الله، وبما خافوا في نصرة الحق سواه، وبما حفظوا على درجاتهم عنده وبما شحوا ببذل القليل من دنياهم فيما يرضيه، وبما بذلوا وأسرفوا في الكثير من دينهم فيما يغضبه، ونصحوا لله ولرسوله ولكتابه ولعامة المسلمين وخاصتهم، فقامت بهم حجة الله وتداولت بهم أجيال المسلمين إرث النبوة واتصل بهم سند الحق، وانفضحت بهم شبه الباطل أولئك هم الطائفة لن تزال ظاهرة على الحق..."[1].

وقام **ابن باديس** بالعمل على تعميم اللغة العربية لسان الأمة الجزائرية، فاكتشف النشء نفسه من خلال استعماله لها كأداة للتفكير والتعبير بعد أن استفاد من عطاءاتها في صيانة الثقافة الوطنية، يقول **ابن باديس** عن الذين يتكلمون باللغة الفرنسية في الوقت الذي اكتسبت فيه اللغة العربية في مدارس التعليم العربي الحرّ القدرة على التعاطي مع العصر في الثقافة والعلم ما يلي: "وما رأيت أسخف من هؤلاء الذين يتكلمون الفرنسية لغير ضرورة كأنها لغة آبائهم وقومهم ولغة دينهم من غير أن يردهم عن هذا الغنى لا دين ولا قومية فإن كانوا مسلمين فالعربية هي لغة الإسلام، وإن كانوا جزائريين وطنيين فالعربية هي لغة الجزائر والعربية هي أهم قوام للقومية الجزائرية، إن كانوا يغيرون على

[1]– ابن باديس: البصائر، العدد 11، العلماء والإصلاح الإسلامي، الجزائر، 30 مارس، 1936، ص 01..

دينهم فليغيروا على العربية وإن كانوا يخدمون دينهم ووطنهم فليخدموا العربية وإذا هؤلاء على هذا الحال فسيأتي يوم يصيرون فيه كاليهود لا لغة لهم ولا دين، ولا هم مسلمون جزائريون"[1].

إذن تطوير وسيلة التربية والتعليم ورفع مستواها العلمي ونشر الوعي بأهميتها توقف عند **ابن باديس** إلى حد كبير على ترتيب الإمكانيات المادية والطاقات البشرية وتطوير مضمون البرامج، وعلى التخطيط الدقيق الذي حدد به المدارس التي يجب إنشاؤها في كل أنحاء القطر لتتولى مهمة تكوين الفرد دينيا وسياسيا وعلميا وأخلاقيا، بالمربي الذي جعل هدفه الأعلى رعاية وتوجيه وتشجيع كل النشئ بدون تمييز بالمواد الدينية والعلمية والوطنية[2].

هكذا، فإن نهوض وسيلة التربية والتعليم بوظائفها العلمية والعملية من أعمال **ابن باديس** التي برهن بها على سهولة إيجاد العمل النظري(أفكاره) امتداداته السليمة في التطبيق على أرض الواقع.

2- الصحافة:

استعمل **ابن باديس** الصحافة كوسيلة خصبة يتناول بها المواضيع الدينية والاجتماعية والثقافية والوطنية برأي مدروس وفكرة مدققة، لبث روح المقاومة وتحرير الفكر من قيد الثقافة الفرنسية، فعن عظمة هذه المسؤولية في توضيح معنى الخير والشر والغاية التي ينبغي أن يقصدها الفرد، قال **ابن باديس:** "باسم الله، ثم باسم الحق والوطن، ندخل عالم الصحافة العظيم شاعرين بعظمة المسؤولية التي نتحملها فيه، مستسهلين كل صعب في سبيل الغاية التي نحن إليها ساعون، والمبدأ الذي نحن عليه عاملون"[3].

سأّ س **ابن باديس** جريدة (**المنتقد**) فصدر منها أول عدد في الثاني من شهر جويلية 1925م وصفها بلسان حال الشباب المناهض في الجزائر، وحدّ د فيها لمبادئ التي عزم أن يسير عليها، وسماها بمبادئ الصحافة الحرة الصادقة التي لا يمكن الاستغناء عنها، وهي كما يلي:

[1]- ابن باديس: الشهاب، العدد 135، قسنطينة، 16 فيفري 1928، ص 19.
[2]- عمار طالبي:المرجع السابق،ج 3 ، ص 190.
[3]- ينظر، المرجع نفسه: ص 277.

1-المبدأ السياسي بين ّ للفرد بأن الشعب الجزائري هو حاليا في نطاق المستعمرات الفرنسية، دينه الإسلام، والدولة التي تتجاهل دين الجزائر تسيء بسياستها إليه، والإسلام بالنسبة للجزائريين لا يعتبر وسيلة سياسية بل هو قوام لهم، وهو النظام المحكم الذي يسيرون عليه ولا يمكن التقصير في خدمته بنشر مبادئه وتطهيره من آثار الحركة الصليبية[1].

وأبرز **ابن باديس** أنه سيعمل لوحدة الأمة الجزائرية وإحياء قوميتها في نفسية وفكر كل أبنائها مع ترغيبهم على العمل والعلم، وصهر أفكارهم وعواطفهم لخدمة الإنسانية ويبغضون من يبغضها، وطالب الاستدمار الفرنسي ضرورة إشراك الجزائري سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون الوطن الجزائري ليكسب مفتاح المقاومة المباشرة في مؤسّسات فرنسا الاستدمارية نفسها.

2-وفي المبدأ التهذيبي بين ّ بأنّ عمله سوف يتوجه إلى تغذية عقول أبناء الوطن الجزائري بالادب الراقي والعلم الصحيح، بالمقاولات العلمية والأدبية، وبمقاومة كل معوج من الأخلاق في فساد الأخلاق وانتشار البدع.

3-وفي المبدأ الانتقادي قال بشجاعة مطلقة بأنه ينتقد الحكام والمديرين والنواب والقضاة والعلماء، وكل من له شأن عام من الفرنسيين والوطنيين هذا بمناهضة المفسدين والمستبدين وبمناصرة الضعيف والمظلوم.

إذن الانتقاد عند **ابن باديس** يتمثل في أخذ طريق الحقيقة المجردة من الأغراض الفردية وفي الصدق والنزاهة في الكلام.

بدأ **ابن باديس** تطبيق هذه المبادئ في أعداد (**المنتقد**)، وجعل الاستدمار الفرنسي – بمضمون خطاباته– يدرك بأنّ هدف الجريدة هو تعبئة الشعب ونشر منهج النقد والانتقاد السياسي والثقافي ، الذي لا يريد بقاء الفرد بعيدا عن الرشد في أخلاقياته ،فأوقفها بعد أن صدر منها عددا بمرسوم إداري فرنسي.

[1]- المرجع السابق: ص 281.

ولم يفشل **ابن باديس** بعد هذا القرار الخاص بتوقيف جريدتهلأنّه أصدر جريدة أسبوعية جديدة تحت اسم (**الشهاب**) في نوفمبر 1925م، وكتب في رأس الصفحة الأولى من العدد الأول "تستطيع الظروف أن تكيفنا ولا تستطيع بإذن الله إتلافنا"، ثم بين ضمنيا كل من يشك في الخير كأنه قد شك في قيم الإسلام ومقومات الجزائر، لأن السلوك الإصلاحي الذي سلكه تطلب منه احترام تعاليم الوجدان بتلبية صوت الضمير، يقول **ابن باديس** عن السياسة في الصحافة ما يلي: "مهنة شريفة في ذاتها وموضوع واسع – فالتصدي للبحث فيه من جميع نواحيه داعية إلى إشغال أعداد من هذه المجلة، وإلى قتل وقت ليس باليسير، وإلى تحمل مجهود ليسلهين ّ "[1].

قبل أن تصبح **جريدة الشهاب** مجلة شهرية في فبراير 1929م، تناول فيها المواضيع والاجتماعية، والسياسية والثقافية والاقتصادية وكان تحليله مركزا على ضرورة تجنب الظواهر الفاسدة وما يترتب عنها من تحولات في العلاقات.

وجّه **ابن باديس** كل الجزائريين إلى أخذ الحذر من الإدارة الفرنسية، ونظر إلى ما كان حوله وما فيه، وتجاوز كل الأماني الخيالية والأوهام وكان متكاملا بين وظائفه النفسية وأصالته ومحيطه وحاجاته وأهدافه، وكل المواضيع التي كتبها كان يهدف بها جعل الفرد يرعى بسلوكه الشخصي والجماعي تكيف وجدانه دون أن ينحرف مع معطيات الوسط الاجتماعي الذي هو تحت سيطرة فرنسا، لأنّ الأمر ليس سهلا ويسيرا يتطلب مجابهة الصعاب دون الفرار منها أو الدوران حولها، بالحل المبتكر الذي يرقى إلى مستوى الواقع المحلي بأعرافه وتقاليده وقيمه وأهدافه.

ودافعت **مجلة الشهاب** عن حقوق الوطن الجزائري، وحثت الفرد على الوعي بمسؤوليته الخاصة بالإيمان والتطلع إلى الشخصية الوطنية التي ينبغي عليه التمسّك بها قدر المستطاع في عمله وعلمه وتصرفاته لأنالا"ستقلال حق طبيعي لكل ّ مأ ّ ة من أمم الدنيا"[2]، وجعلت الجزائريين يتمسكون بقيمهم الدينية الإسلامية، وبالتراث التاريخي وبمميزات الجزائر العربية المسلمة التي تبعدهم عن

[1]– ابن باديس: الشهاب، العدد 157، هل السياسة منافية للسلوك الحسن، قسنطينة، 26 جويلية 1928، ص 10.

[2]– عمار طالبي: المرجع السابق ،ج 3، ص 320.

الاستسلام والخضوع للواجبات المفروضة من غير تبصر، فعن صدى هذه المجلة قال **ابن باديس:** "جاء أحد الأعضاء بمقالات مترجمة عن مجلة (**الشهاب**) فيها الإشادة بالعروبة والإسلام والمحافظة عليهماوعدم الاندماج في الأمة الفرنسية فسألنا عمّا فيها فأجبته أن مجلة (الشهاب) ليست مجلة الجمعية وإنما هي مجلتي وأنا أجيب عنها بصفتي الخاصة:

أولا: أنا لا أثق بترجمة المترجمين في الغدارة ،لأنني جربت عليهم الخطأ والاقتصار على ما لا يفهم المراد بل يفهم خلافه لأن الكلام يبين بعضه بعضا، وثانيا أنا أقول لكم كما أصرح دائما: إننا عرب مائة في المائة ومسلمون مائة في المائة لا تنازل عن شيء من ذلك"[1].

وأوضح **ابن باديس** للفرد عن طريق شعارات صحافته العامل التاريخي وعامل الحياة الراهنة فكانت مجلته تحمل شعار (مجلة إسلامية جزائرية – شهرية – تبحث في كل ما يرقي المسلم الجزائري) ثم كتب شعار آخر (مبدؤنا في الإصلاح الديني والدنيوي لا يصلح آخر هذه الأمّة إلا بما صلح به أوّلها) وفي أركان الغلاف الأربعة كتب (الحرية، العدالة، الأخوة، السلام) وفي الصفحة الداخلية الأولى على الجانب الأيمن كتب الآية ﴿قُلْ هَٰذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَىٰ بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ (108)﴾ (**سورة يوسف**) ، وعلى الجانب الأيسر كتب آية أخرى ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ (125)﴾ (**سورة النحل**)، لكنه في عام 1935م حذف (الحرية، العدالة، الأخوة، السلام) وفي عام 1937م غير شعار مجلته الذي كان في أسفل الغلاف الخارجي (الحق، العدل، والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للّذين قاموا بجميع الواجبات) واستبدله بالشعار التاليلتعوّل على أنفسنا ولنتكل على الله).

إذن أراد **ابن باديس** بهذه الشعارات تنبيه الفرد إلى ضرورة أخذ مسلك الابتعاد عن السهولة المفرطة التي تجعله منصرفا عن مجابهة الوضع السياسي والثقافي بدون مراعاة التخلّف الذي أراده الاستدمارالفرنسي في تسيير شؤون المجتمع وفي فهم الثقافة الوطنية بمنظار شمولي .

[1]– ابن باديس: الشهاب، مجلد 13، ج 3، تعليق عن أحد النواب الفرنسيين في مجالس النيابات المالية الذي أراد تعطيل الشهاب، عدد ماي، 1937، ص ص 165-166

وكان **ابن باديس** يكتب مقالات في جرائد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تولى رئاستها ما بين (1931م -1940م) وهي (**السنة، الصراط، الشريعة، البصائر**) بين فيها أن الإصلاح هو مبدأ وفكرة خطّتها المستقيمة، وغايتها النبيلة.

دافع **ابن باديس** على مبادئ وأصول ومؤسسات الجمعية بجعل الفرد يفكّر في كيفية تشخيص تصرفات وآفات الاستدمار، ولدفعه نحو الخلاص من امراضها، وللرقي بمواقفه وسلوكه نحو الكمال الذي يتشخص عنده في تلك المرحلة في الحفاظ على الدين والإسلامي الصحيح اللّغة العربية والوطن الجزائري.

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** قد أخضع أفكاره **لمبدأ الرؤية الواقعية** فاحتج في خطاباته على الحالة المتأزمة لواقعه المعيش بتحليل المواقف والحقائق للنفاذ إلى عقول الجزائريين حتى يقنعهم ، وإدراك تناقضاتهم واستخلاص الدلالات الأخلاقية والثقافية والسياسية، التي ساعدت الاستدمار الفرنسي في أعماله الاستيطانية، واستعمل طريقة **التأمل والاستدلال** وحرص على التعامل مع الموضوع الإعلامي بنزاهة، وترك الحقيقة الخالصة تفصح عن نفسها "عزمنا على خدمة الوطن من هذه الوجهة وجهة الصحافة وبهذا البرنامج ونحن نعلم أن خدمته على هذا النمط ليس من إبداع الفرد والأفراد القليلة، ولكن أبرزنا عزمنا من القوة إلى الفعل ثقة بأن الأمة – وإن بلغت من الانحطاط ما بلغت – لا تخلو من أولى الإحساس والشعور بالواجب، وما ظهر مشروعنا في عالم الوجود حتى رأينا من الأدباء والمفكرين أرباب الأقلام البليغة والأفكار السامية ما شجعنا وحقق آمالنا وأقام الدليل على أن المعدن الجزائري معدن ذهبي لا ينقطع وإن دُقَّ "[1].

وتصدى **ابن باديس** لشائعات الإدارة الفرنسية ورجال الطرق الصوفية الموجهة ضد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ليكون الاستعداد شاملا لدى كل أفراد المجتمع الجزائري في معارضة كل

[1]- ابن باديس: الشهاب، العدد 15، قسنطينة، 18 فيفري 1926، ص 02.

مواضيع الإعلام الفرنسي الذي لم يستند إلى أسس منطقية رصينة بعد أن فسر كل الأحداث والأوضاع والحالات تفسيرات غير صادقة، لتفكيك الأوامر الاجتماعية وانهيار صرح الوحدة الوطنية.

التزم **ابن باديس بالشروط المنهجية** التي تتيح له تناول الموضوع من الوجهة التكاملية للحدث، وصياغته له كانت علمية بعد ان نسب له ما يتسع من تحليل ونقد بالأفكار والآراء التي تدافع عن الهوية الجزائرية، وخاطب مستويات فكرية متفاوتة، وأبرز منهجية مقاومة الإعلام الفرنسي الإستدماري، الذي يختار المناسبات والطرق المشوقة التي تهيئ للشعب تقبل الشائعات والأكاذيب "بقدر ما كان تمسك الأمة بأسباب العلم كان رفضها للجمود والخمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال حتى أصبح القطر الجزائري كله يكاد لا تخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولي والعملي وأصبحت البدع والضلالات تجد في عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها"[1].

وابتعد **ابن باديس** عن التفاصيل المملة بالاعتماد على التعبير الواضح، بتحليل التكامل بين الأفكار الأخلاقية الفرنسية وآراء رجال الطرقية لإفهام الفرد مقاصد وأهداف الاستدمار الفرنسي بالرأي المدروس والفكرة الصليبية التي يحرص على إيصالها إلى المجتمع الجزائري، لأن **ابن باديس** سلك في انتقاده "... الصدق والإخلاص والنزاهة والنظافة في الكلام"[2].

وزود **ابن باديس** الفرد والمجتمع بدراسات إسلامية وتحقيقات تاريخية، وحلل لهما حقد وبغض ومبادئ ووسائل الاستدمار الفرنسي، وأبعدهما عن العزلة الخاصة بالتوجيه الإسلامي بالأسلوب البعيد عن الصراخ والشتم المباشر قصد تكوين الرأي العام الذي كان ينشده، والمتمثل في التأثير على أفكار وسلوك النشئ وحمله على الانسجام مع القيم الأخلاقية الإسلامية والنمط الثقافي الوطني.

ولم يتأثر **ابن باديس** بالمشاكل والأزمات التي تعرض لها في صحافته، والمحيط الإعلامي الفرنسي لم ينقص من عزيمته في تطوير مضمون **الشهاب** وصحافة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين،

[1]– ابن باديس: الشهاب، المصدر السابق، قال الشيخ الرئيس الإمام عبد الحميد بن باديس، ص 92.

[2]– عمار طالبي: المرجع السابق،ص 281.

لأنه فتح باب الكتابة للعلماء والأساتذة والطلاب للإسهام في الإنتاج الفكري والثقافي والأدبي بعلاقات واضحة في التعامل الإعلامي.

إذن **ابن باديس** طور صحافته بمنهج التطوير النوعي، واعتبرها أداة التبليغ والتوجيه والتربية والتكوين والتثقيف، تعبر عن قيم الإسلام، وتعمل على تعميقها وتعميمها، واثبات اللّغة العربية في الجزائر التي ليست قطعة فرنسية.

3- المسجد:

بين ّ **ابن باديس** أن المساجد في الجزائر قبل مجيء الاستدمار الفرنسي كانت مفتوحة للوعظ والإرشاد وتعليم الأخلاق الإسلامية، وطلب من الإدارة الفرنسية احترام فتح المساجد في وجوه العلماء بدون إذن خاص، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يجلس في المسجد النبوي لأصحابه ويجلسون إليه حلقة فيعلمهم القرآن والحكمة ويعظهم ويرشدهم، فارتبط المسجد بالتعليم كارتباطه بالصلاة، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع: "فكما لا مسجد بدون صلاة كذلك لا مسجد بدون تعليم، وحاجة الإسلام إليه كحاجته إلى الصلاة، فلا إسلام بدون تعليم ولهذه الحاجة مضى النبي صلى الله عليه وسلم – على عمارة المسجد بهما، فما انقطع عمره كله عن الصلاة، وعن التعليم في مسجده، حتى في مرضه الذي توفي فيه ثم مضى المسلمون على هذه السنة في أمصار الإسلام يقفون الأوقاف على المساجد للصلاة والتعليم ومن أظهر ذلك وأشهره اليوم، الجامع الأزهر وجامع الزيتونة وجامع القرويين"[1].

إذن أراد **ابن باديس** أن يجعل المسجد في الفترة الاستدمارية الفرنسية مركز العبادة وتعليم النشئ والكبار وإرشادهم ووعظهم، فعمل على بثّ فكرة تعدد وظائف المسجد لتحويله من مقر الصلاة إلى مدرسة دينية وطنية ذات مضمون ديني اجتماعي سياسي.

[1]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص 68.

اعتمد **ابن باديس** في عمله داخل المسجد على التعليم الديني، ليتمكن الفرد من العمل على تحقيق المحافظة على هويته(الإسلام، و اللغة العربية، و الجزائر)، لأنه المركز الديني الوطني الذي يربط بين عبادات وأعمال وأفكار الناس التي تتخطى الحواجز الاستدمارية الهادفة للقضاء على مقومات الهوية الجزائرية.

ومن هنا كان التعليم المسجدي المتمثل في (**مجالس التذكير**) من ضروب التربية والتكوين للناس، لنشر الأفكار الأخلاقية الدينية الوطنية التي تحيط الأفراد والجماعات بوقائع وأمور مجتمعهم، ولتكوين المناخ الأخلاقي الذي يضع الفرد والمجتمع أمام الهدف المقصود من وراء هذا العمل الديني الاجتماعي الوطني،"لا بدّ لهذا كله من التعليم الديني الذي محلّه المساجد وبدونه لا سبيل إلى شيء من هذا كله فصارت حاجة المسلمين إليه حاجتهم إلى الإسلام وصار أعراضهم عنه، هو إعراض عن الإسلام وهجر له ما انتهى المسلمون اليوم إلى ما انتهوا إليه إلا بذلك الهجر، وذلك الإعراض، ولن يوحي لهم شيء من السعادة الإسلامية إلا إذا أقبلوا على التعليم الديني فأقاموا في مساجدهم كما يقيمون الصلاة كما كان النبي – صلى الله عليه وسلم – يفعل من إقامتهما مسجده..."[1].

إذن المسجد عند **ابن باديس** هو مدرسة التربية والتثقيف الشامل بما يقدمه للناس من إرشاد ووعظ ومعارف، يقع على عاتقه مسؤولية توعية المجتمع، وامداده بالأفكار الإصلاحية والرأي الأخلاقي المدروس، و النزعة الوطنية التي تشارك الجزائريون طموحاتهم ومطالبهم.

استطاع **ابن باديس** بالمسجد التغلب على كثير من الصعوبات وخاصة فيما يتعلق بنشر القيم الإسلامية والسياسية، لأنّ تعدّد نشاط برامج التعليم المسجدي – رغم مضايقات الاستدمار الفرنسي– كان له الدور الأساسي في توسيع مجال العمل الإصلاحي المباشر الذي يتماشى مع مختلف فئات المجتمع، فكان له التأثير والفعالية في إبراز الهدف الإصلاحي والعمل الثابت لتحقيقه.

[1]– المصدر السابق: ص 226.

إضافة إلى ذلك نجد أنّ **ابن باديس** بالمسجد قد جمع بين أعمال عدة منها التعليمي والتثقيفي والديني والأخلاقي، وغير ذلك من الأعمال الوطنية، فإنّه فكر في كيفية إنشاء كلية دينية جزائرية يتخرج منها الفقهاء، الذين يعلمون الأمة دينها الإسلامي، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع: "فكلية تخرج المعلمين الدينيين، ومعلمون في المساجد التي تنظر الحكومة والتي تنظر الجماعات تلك هي الحالة التي يجب أن تكون عليها الأمة الجزائرية المسلمة لتبقى مسلمة "[1].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** اهتم بالمسجد ليكون وسيلة إصلاحية تسهل له التحكم في فرصة التغلغل الجماهيري، لزيادة حجم الإقبال على الصلاة والتعليم والتثقيف من مختلف فئات المجتمع وعناصره، لأن المسجد بعنصره البشري وببرامجه المتنوعة والكتب المتوفرة يساعد على إنجاح الدور الإصلاحي (التربوي والديني والأخلاقي)، الذي يوجه الأحداث والموضوعات والآراء والأعمال في الحياة والوجود.

وخلاصة القول أن وسائل الإصلاح العملية عند **ابن باديس** كانت ضرورية ليتمسك المجتمع الجزائري بهويته الأصلية التي تضمر مقوماته الروحية والثقافية والحضارية والمعنوية.

[1]- المصدر السابق: ص 228.

ثانيا: النزعة القومية في خطابات ابن باديس:

تناول **ابن باديس** فكرة الوطن الجزائري في النصف الأول من القرن العشرين بخطاب صريح الدعوة إلى استقلال الجزائر، ليعزز في مجتمعه روح التّعلق بالوطن، وليعد المناخ الملائم الذي به يهيء أسباب النجاح،بعد أن ظنّت فرنسا الإستدماريةأنهّا قد جعلت الجزائر مقاطعة تابعة لها بقراراتها العديدة وخاصة منها المؤرخة في 22 يوليو 1934م التي اعتبرت الجزائر ملكا لفرنسا، ومرسوم 04 مارس 1848م الذي أعلن بأن الجزائر لا يتجزأ من فرنسا، وقرار تقسيم الجزائر إلى ثلاث مقاطعات في عام 1870موغيرها من الدساتير التي كانت تهدف إلى محو الإطار الجغرافي الجزائري والقضاء على الوحدة الدينية واللغوية والاجتماعية بالجزائر

1- ابن باديس والسياسة الفرنسية الاستدمارية في الجزائر:

كان **ابن باديس** بمواقفه في السياسة المصلح الذي حارب السياسة الفرنسية بالتعليم المدرسي وبتوجيهه ووعظه وإرشاده في المساجد، وبنظرته الشاملة للواجب الوطني المتمثلة في تقوية صلة الجزائري بوطنه، وللنهوض بفكرة وطنية متجددة تتشخص في ضرورة التحويل الاجتماعي الذي يقتضي تأمين الحياة الكريمة لكل الجزائريين بالتربية والتعليم، والقيم الإسلامية، والفكر، والعدل الاجتماعي، حسب متطلبات تلك المرحلة الاستدمارية لكن قبل الدخول في تحليل مواقف **ابن باديس** تجاه السياسة الفرنسية اتضح لنا بأنه يوجد فرق كبير من ناحية **المنهج** بين الخطاب السياسي الناشر لفكرة الاستقلال في أوساط الجزائريين وبين الخطاب الإصلاحي بأسلوب وطني عند **ابن باديس** الذي يهدف إلى إيجاد الصيغة النهائية التي توحد الحركات السياسية الجزائرية.

بدأ **ابن باديس** يحارب السياسة الإستدمارية عندما أصدر جريدة (المنتقد) في عام 1925م بفكرة سياسية وطنية وهي أن الفرد لا يعيش الحياة الكريمة إلا بحياة قومه ووطنه وما يتضمنه من دين ولغة وثقافة وتاريخ، يقول في هذا الخصوص "إنمّا ينسب للوطن أفراده الذين ربطتهم ذكريات الماضي ومصالح الحاضر، وآمال المستقبل والنسبة للوطن توجب علم وتاريخه والقيام بواجباته من نهضة علمية

واقتصادية وعمرانية، والمحافظة على شرف اسمه وسمعة بنيه، فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه"[1].

وكانت محاربة **ابن باديس** للسياسة الإستدمارية بمنهج يتناسب مع أسس نشر مقومات الشخصية الوطنية، لأن الحفاظ عليها ليس أقل ضرورة من المطالب السياسية المباشرة الخاصة بالاقتصاد وتحسين الحالة الاجتماعية، وأول خطوة قام بها هي اهتمامه بالوعي الوطني المتمثل في إبراز القيم الأخلاقية التي تبعد الفرد عن الخيانة و الجمود[2]، كما غرس **ابن باديس** في مجتمعه فكرة مناهضة مناهضة الغزو الأجنبي التي ظهرت منذ العهد القديم متأثرة بالمحيط الجغرافي وبالمجال الفكري والسياسي الذي ساد المنطقة التي تحيط بالجزائر.

أكّد **ابن باديس** أن الجزائر كانت أمازيغية في قديم عهدها، بحثت عن السبيل السياسي لبناء قوة ذاتية بالاعتماد على النفس، والقضاء على الأطماع الأجنبية، وقامت بتسخير الإمكانيات والوسائل السياسية والعسكرية، لصيانة وحدة الوطن الجزائري لا تخضع للكنيسة الفرنسية بل وظفت عقيدة حب الوطن والعادات الحسنة لتصدي الأهداف الاستدمارية.

نستنتج من خطابات **ابن باديس** أنه اعتمد على تثقيف النشئ والمجتمع بالوعي الوطني في العهد القديم، وجعلهما يفكران في الطرق التي حققت بها الجزائر العدل والسلم ودفع الأذى والعدوان، وطرق كفاحها في سبيل التآخي دون أن يغريها الانتصار وتهمل ثقافتها وأعمالها وأهدافها.

وأبرز **ابن باديس** ملامح وسمات الوعي الوطني في ظل الإسلام والتي تتمثل في التماسك الثقافي والحضاري العربي الإسلامي، وتقاسم الآلام والتطلع نحو الآمال باللسان العربي والدعوة الإسلامية الإنسانية المتمثلة في قول **ابن باديس**:

[1]- ينظر، ابن باديس: الشهاب، المصدر السابق، ص 33.

[2]- المصدر نفسه: ص 142.

شَعْبُ الجَزائر روحي الفداء لمَلفيكَ من عزة عَبية

بنَيتَ عَلى الدين أركانَها فكَنتَ سلَاما علَى البَشَرية[1]

كما بعث **ابن باديس** في شخصية الجزائري صفات الأجداد الخاصة بالدفاع عن الأرض الجزائرية، وحرصهم على الشخصية الوطنية التي صهرها التاريخ في إطار جغرافي واضح بالإسلام، واللغة العربية، والتقاليد الحسنة، والعدل، والكفاح ضد أي عدوان، لتأكيد الوحدة الوطنية في السياسة قصد مشاركة كل الجزائريين في صنع مصير الجزائر، لأن الوضع الاستدماري حسب رأي **ابن باديس** السياسي في الميدان لا يظل على حاله بل من الممكن أن تظهر قيم أخلاقية يتحقق بها استرجاع استقلال الوطن الجزائري.

إنّ القاعدة السياسية الأساسية التي انطلق منها **ابن باديس** لإفساد السياسة الاستدمارية تتمثل في إحداث تحولات عميقة في عقلية الفرد، لتكوين وعي وطني جديد في السلوك السياسي، يدفعه إلى تقويض هياكل الاستدمار بعد تجاوز كل التناقضات التي أرادت فرنسا فرضها بأساليبها وأفكارها وقوانينها الأساسية.

وقام **ابن باديس** بفرز الوطنيين من جهة، والذين يريدون جذب شعب الجزائري وتوجيهه إلى السياسة الفرنسية من جهة أخرى، بقاعدة التطور السياسي للدولة الجزائرية وتقدم الوظيفة الاقتصادية، وامتداد البعد الحضاري العربي الإسلامي في كل أنحاء الوطن الجزائري والعلاقات الهامة مع الأمم.

نستنتج مما تقدم أن **ابن باديس**اهتم بنشر فكرة سياسية تاريخية تحارب سياسة فرنسا في الجوهر، لينطلق الفرد بطاقاته التي يحطم بها القيود ويتحدى الموت بعد أن يأخذ الشجاعة من السلف الذي واجه الغزاة التي كانت تهدف إلى إفناء الجزائر وصرفها عن مسارها العربي الإسلامي.

[1]– محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، مرجع سابق، ص: 176.

و أمر **ابن باديس** الشباب المتعلم تسخير معارفه لفائدة مجتمعه بالالتزام الكلي بمقوماته، يضبط معرفته بالخلق الحسن يوجه العلم لتحقيق مطامح وأهداف وطنه، بمنهج ميداني يوصل الجميع إلى بناء مؤسسة تربوية جزائرية وطنية موحدة تجعل النشء يستفيد من تعليم متكامل المواد حسب البيئة التي يعيش فيها، ويعرف بأن الشعوب بمقوماتها ومميزاتها وملامحها وأبعادها الحضارية تختلف عن بعضها البعض كما يختلف الفرد عن الفرد الآخر، وكل هذا يكمن في العقيدة واللغة والتاريخ والعادات والشعور الموحد بين الذين تجمعه هذه المقومات والمميزات[1].

إن مواقف **ابن باديس** السياسية المعادية لسياسة الاستدمار يمكننا تشخيصها في مساهمته الخاصة في تأسيس الجمعيات والمدارس والمساجد وفتح المكاتب والنوادي، ثم تأكيده لأهميتها كأداة فعّالة تحقق تحولات سياسية وثقافية يدرك بها الجزائري أن حقوقه المدنية والاجتماعية والسياسية تتحكم فيها الإدارة الفرنسية[2]، وبذلك تطور التعليم وتزايد عدد الوافدين من الطلاب على المدارس الحرة، ومنحت دور التعليم بكل من تلمسان وقسنطينة وميلة، في الوقت الذي كانت فيه فرنسا تغلق المدارس وتتشدد في تسليم رخص التعليم.

اهتم **ابن باديس** إذن في محاربته للسياسة الاستدمارية باستيعاب القاعدة النظرية التي ينطلق منها التصور الصحيح للوطن طبقا للشخصية الوطنية التي تعتبر الإنسان صانع العزة والتحولات في التاريخ، لبلوغ الرقي الأدبي والمادي.

و لم يكن **ابن باديس** بعيدا عن ما يجري في الواقع من أعمال ونشاطات سياسية، وكان يتابع باستمرارها في الحياة السياسية من انقسامات وتناقضات وضغوط الإدارة الفرنسية، فكل هذا جعله يوجه دعوة خاصة إلى كافة التنظيمات السياسية الجزائرية لعقد مؤتمر إسلامي جزائري، تدرس فيه القضية الجزائرية بفكرة وحدة الصف الجزائري، خارج أية صلة بالنظام الاستدماري بعد أن ازدادت حالة الجزائريين تدهورا وسوءا في كل حقول الحياة وتبخرت وعود فرنسا الخاصة بالإصلاحات

[1]–عمار طالبي: المرجع السابق، ص 352.

[2]– المرجع نفسه: ص 353.

الاجتماعية والاقتصادية، وهكذا نشرت الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي الجزائري يوم 3 جوان 1936م في جريدة (**لاديفانس**) الوطنية الناطقة بالفرنسية (**ladéfense**) لصاحبها (**محمد الأمين العمودي**)، وبعد الإعداد والتنظيم انعقد المؤتمر في نادي الترقي بالعاصمة يوم 7 جويلية 1936م بحضور اتحاد المنتخبين المسلمين الجزائريين المعروف بدعوته إلى الاندماج، والحزب الشيوعي والحزب الاشتراكي وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

وقدم **ابن باديس** أثناء أشغال المؤتمر بمطالب خطتة باسمه الخاص[1] وباسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وشملت المطالب التي كانت باسمه الخاص محورين هما:[2]

- **الأوضاع والمعاهدات الخاصة:**

لا تحقق المساواة المطلوبة إلا برفع الأوضاع الخاصة مثل مجالس (**الكرمينال**) والمعاملات الخاصة، وزيادة مدة الخدمة العسكرية والبرنامج الخاص بالتعليم في المكاتب الابتدائية وغيرها وحرمان عمال الجزائر من كثير مما يتمتع به العمال الفرنساويون.

- **النيابات:**

لا يمكن للأمة الجزائرية أن تنال حقها من الحياة على الأرض الجزائرية ما دامت لا تمثلها في جميع المجالس الإقليمية فأول مطلب في النيابة هو تسوية نواب الجزائريين بنواب الفرنساويين في جميع المجالس ثم مطلب توحيد النيابة البرلمانية بكلا المجلسين بحيث يشارك في انتخاب النواب البرلمانيين مشاركة فعلية جميع سكان الجزائر على اختلاف أجناسهم وعقائدهم مع بقاء المسلمين على جميع ذاتهم الإسلامية.

أما المطالب التي قدمها **ابن باديس** بصفته رئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين فهي تتعلق بالدين واللغة وهذا نصها:

---

[1]- المرجع السابق: ص 324.

[2]- المرجع نفسه: ص 325.

- **اللغة العربية:**

تعتبر اللغة العربية رسمية مثل اللغة الفرنسية وتكتب بها مع الفرنسية جميع المناشير الرسمية وتعامل صحافتها مثل الصحافة الفرنسية، وتعطى الحرية في تعليمها في المدارس الحرة مثل اللغة الفرنسية.

- **الديانة**

- **المساجد**

تسلم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة.

- **التعليم الديني:**

تؤسس كلية العلوم الدين ولسانه العربي لتخريج موظفي المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين ومؤذنين وغيرهم.

- **القضاء:**

ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية، وإدخال إصلاحات على المدارس التي يتخرج منها رجال القضاء منها تدريس تلك المجلة، والتحقق بالعلوم الشرعية الإسلامية، وطبع التعليم بطابعها لتكوين رجال يكونون من أصدق الممثلين لها"[1].

وأسفر المؤتمر على مطالب أخرى كإلغاء القوانين الاستثنائية التي تطبق إلا على الجزائريين، وإلحاق الجزائر بفرنسا بإلغاء الولاية العامة ومجلس النيابات المالية ونضام البلديات المختلطة، والقيام

[1]- المرجع السابق : ص 328.

بإصلاحات اجتماعية واقتصادية، لكن **ابن باديس** رأى أن المؤتمر حقق مبادئ **الشهاب** المتمثلة في المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية[1].

ووجد **ابن باديس** نفسه أمام أمر الواقع بعد زيارته مع وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري باريس يوم 18 جويلية 1936م، لأن ورقته لم يقبلها (**دلاديبه**) وزير الحرب الفرنسي رغم وجود مطالب اتحاد المنتخبين المسلمين في وثيقة المؤتمر، فبين **ابن باديس**أنّالشعب الجزائري ّ لا يريد الحقوق البسيطة على أيدي رجال الإدارة الفرنسية بل ينالها على الرغم منهم عندما قال (**دلاديبه**): "إن لفرنسا مدافع طويلة"، ورد عليه **ابن باديس**: "إن لدينا مدافع أطول" ولما تساءل عن أمر هذه المدافع أجابه: "إنها مدافع الله"[2].

نستنتج من هذا الحديث التاريخي أن **ابن باديس** قد اكتشف التكامل والاتفاق بين سياسة الحكومة الفرنسية في باريس وسياسة المعمرين في الجزائر، وأن التأكيد على الهوية الوطنية الجزائرية وتقويتها بالإسلام واللغة العربية ورفع مستوى التعليم هو (العدو اللدو د لفرنسا).

قال (**مالك بن النبي**) في كتابه (**شروط النهضة**) بأن حركة **ابن باديس** قد انزلقت في مستنقع السياسة عام 1936م، ورأى ابتعاد **ابن باديس** عن التفكير المنهجي الدافع الأساسي الذي جعله يسافر إلى باريس، ولم يرجع بشيء جديد إلا بإخفاق المؤتمر وبتشتيت الجمعية[3].

هل صحيح أن كل مطالب المؤتمر لم تركز على الهوية الوطنية الجزائرية، وهل انحرف **ابن باديس**عن الشخصية العربية الإسلامية؟ وهل الرجل القوي لا يستمر في خطه المستقيم بقوة الإرادة والشخصية والقدرة على الإصلاح رغم الظروف الصعبة؟ وهل كان بوسع **ابن باديس** أيظل ّ معلّما جامدا؟ وهل كانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مشتتة في حياته؟.

---

[1]- المرجع السابق: ص 333.

[2]- ابن باديس: الشهاب: مجلد 12، ج 7، قسنطينة، 1936، ص 304- 311.

[3]- ينظر، مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 25-27.

إنّ الإجابة على هذه الأسئلة توحي لناأنّ **مالك بن نبي** كان صائبا في رأيه حول انزلاق الجزائر إلى وحل التهريج السياسي،ولم يقصد **ابن باديس**-وأمثاله- برأيه حول شعورهم بالنقص إزاء السياسة والسياسيّين وإن اخفقوا في عدّة أمور،ولكنّه ضخّم ذلك الاخفاق الناتج عن المؤتمر الجزائري ،فالأمر كان جليّا عند ابن باديس لأنّ المؤتمر بالنسبة إليه هو موقف مرحليّ -لاغير-،هدفه تخفيف الضغط على الجزائر وتحسين وضعها الإقتصادي في حالة استجابة فرنسا الاستدمارية لمطالب المؤتمر، وقد حاول **ابن باديس** توجيه قرارات المؤتمر إلى غثبات الهوية الجزائرية(الدين الإسلامي والعروبة والوطن الجزائري)،وهذا ردعا لسياسة الإدماج إضافة إلى رفض **ابن باديس**معظم قرارات المؤتمر فندّد بعد ذلكهدنا إلى الحكومة الفرنسية يدا،فإن مدّت إلينا يدها فهو المراد،وإن ضيّعت فرنسا فرصتها فإنّنا نقبض على أيدينا ونغلق قلوبنا فلا نفتحها إلى الأبد،وإنّ الذين كانوا معنا يوم قابلنا رئيس الوزراء(بلوم) باسم المؤتمريعلمون أنّهم رجعوا وأيديهم فارغة،ولم يصدق لا الرئيس ولا الوزيرإنّ فرنسا تعد وتخلف،والجزائر تنخدع وتطمع أمّا نحن فلا تسلمنا المماطلة إلى الفجر ،وإنّما يدفعنا اليأس إلى المغامرة والتضحية،وكذب رأي السياسة وساء فألها"[1]

غيرّ **ابن باديس** شعار **الشهاب** بعد رجوعه من باريس، فبعد أن كان (**الحق والعدل والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات**) أصبح (**لنعول على أنفسنا ولنتكل على الله**) وبدأ يسيء إلى فرنسا مباشرة بعد تخليه عن (**المفاوضة**) التي كان يستعملها بمبادئه الجريئة واعتنائه في الجانب العملي بفكرة الاعتماد على النفس، ليفكر الفرد دائما فيما ينفع الجزائر حسب الظروف الجديدة، والدليل على ذلك أن الاستدمار الفرنسي رفض مطالب المؤتمر الإسلامي الجزائري المتمسكة بالشخصية الوطنية وفي هذا يقول **ابن باديس**:أيتّها الأمة الجزائريّة، أيها النواب الكرام! بمحضر الوفد كله في وزارة الحربية الفرنسية من السنة الماضية قال لنا **دلاديه** وزير

[1]-مبارك الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر،ص180.

الحر بية رئيس الحزب الراديكالي الخاص أقول لكم بصراحة: "أنني أعارض كل المعارضة في إعطائكم النيابة البرلمانية ما دمتم على حالتكم الشخصية الإسلامية"[1].

نستنتج مما سبق أنّ خطة **ابن باديس** كانت تهدف إلى تكوين صف واحد يشمل كل الحركات السياسية، لقيادة الجزائر وتنظيم شعبها في نطاق خصائص الوحدة الوطنية، وتتجسد قوة قيادتها في وحدة قيادة الحركات السياسية التي تزداد ثراءا وقوة بالممارسات والفعالية في الميدان.

وهاجم **ابن باديس** كل من يصور الرأي العام الإسلامي الجزائري بصورة اعتبار الجزائر فرنسية لا وطن لها، كما عارض كل من أنكر الأمة الجزائرية العربية المسلمة بتاريخها الحافل بالأعمال الجليلة، بوحدتها الدينية واللغوية، وبأخلاقها وثقافتها وتقاليدها.

إن هذا الموقف دفع **ابن باديس** إلى التأكيد على إرادته واستطاعته على العمل الدائم الذي يحافظ على ذاتية الجزائر وما فيها من مميزات الدين واللغة والثقافة بدون ان ينسلخ عنها طوعا أو كرها او اختيار أو خوفا.

ورفض مشروع (**بلوم فيوليت**) الذي لم يحترم حقوق الجزائريين المطلوبة وأنكر الإسلام واللغة العربية، قصد القضاء على الذاتية الإسلامية والشخصية القومية، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع: "الجنسية السياسية أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتراكا في القيام بها لظروف ومصالح ربطت ما بينهما، ومن الممكن أن يدور الاتحاد بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية إذا تناصفا وتخالصا فيما ارتباط به من الجنسية السياسية التي قضت بها الظروف واقتضتها المصلحة المشتركة، فإذا كل يرتبط بالجنسية السياسية فلا بد له – مهما طال الأمد – من أحد أمرين: أما أن يندمج أضعفهما في أقواهما

[1]– ابن باديس: البصائر، العدد 71، الجزائر، 18 جوان 1937، ص 04.

بانسلاخه من مقوماته ومميزاته فينعدم من الوجود، وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته فيؤول أمره – ولا بد – إلى الانفصال"[1].

هكذا، حدد **ابن باديس** أهدافه الوطنية حسب الظروف التي كان يعيشها، وعمل رغم الظروف الصعبة والمعقدة بفكرة عدم بقاء الأمة الجزائرية على حالها بعد تغيير السياسة العامة والخاصة بالجزائر، واستمد قوته من ارتباطه المتين بمجتمعه وأراد جعل كل مناضلي الحركات السياسية بوحدة التصور لكل القضايا السياسية، ينظرون نظرة استقلال الجزائر رغم الجو السياسي الذي لم يكن صافيا في كل حقول الحياة "وكما جعل الله لحياة أسبابها وآفاقها جعل للحرية أسبابها وآفاقها، ومن سنة الله الماضية أنه لا ينعم بواحدة منهما إلا على من تمسك بما لها من أسباب وتجنب وقاوم ما لما من آفات"[2].

2– وحدة المغرب العربي:

اعتبر **ابن باديس** المغرب العربي وحدة متكاملة بحكم الدين واللغة والثقافة والحضارة والتاريخ ونمط التفكير والنظرة إلى المستقبل، وبإحياء الكيان القومي الذي تعزز في حضن الحضارة العربية الإسلامية، بالمعنى الروحي والأدبي والأخوي ".... المغرب الأدنى والمغرب الأقصى اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن لغة وعقيدة وآدابا وأخلاقا وتاريخا ومصلحة ثم الوطن العربي والإسلامي ثم وطن الإنسانية العام"[3].

نستنتج أن مفهوم **ابن باديس** لوحدة المغرب العربي وتصوره للتعاون بين كل شعوب الشمال الإفريقي ينطلقان من اتحاد عربي إسلامي أساسها أخوة التعاون في الشدة والرخاء، وجعل عقول أبناء

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ص 352.

[2]– ابن باديس: الشهاب، عيد الحرية، مج 11، ج 10، قسنطينة، جانفي 1936، ص 456.

[3]– عمار طالبي: المرجع السابق، ص 237.

المنطقة تستيقظ من سباتها وتنهض من كبوتها، وتشعر بكرامتها وتتذكر ماضيها "لفك قيودها ونيل حريتها وتبوء منزلتها اللائقة بها كسائر الأمم التي هي – في قوميتها وتاريخها –"[1].

ويبين ّ **ابن باديس** أن إيصال النفع والخير لهذه الأوطان العزيزة عليه يكون بخدمة الوطن الخاص بمنهج محاربة الجمود والضلالات في عامة الناس، وإفناء الأفراد والجماعات الذين يتسترون بالقرآن والعلم، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع: "وما الصادقون إلا الذين يحافظون بأقوالهم و أعمالهم على إسلامك وعروبتك وجميع مقوماتك ويناضلون والنفيس على جميع حقوقك، وهم فيك اليوم إن شاء الله كثيرون وسيكونون أكثر والله أكبر"[2].

إذن ركز **ابن باديس** في معالجته لوحدة الشمال الإفريقي على الدعوة التي تكون بالتبصر والاتحاد والتثبت بتطهير العقائد من الشرك، والأخلاق من الفساد، بكتاب الله وسنة رسوله وسيرة السلف الصالح في كل وطن، وباستخلاص العبرة والنفع من الماضي، والبعد عن الزهد والتشويه والمسخ والمحاكاة، لأنه كان يهدف إلى تحقيق الأخوة التي تجعل أبناء المنطقة كجسد واحد، غير محتقرين لأنفسهم وآخذين بأسباب القوة والعزة والسياسة في الدنيا "... وما مثلنا في وطننا الخاص – وكل ذي وطن خاص – إلا كمثل جماعة ذوي بيوت من قرية واحدة، فبخدمة كل واحد لبيته تتكون من مجموع البيوت قرية سعيدة راقية، ومن ضيع بيته فهو لما سواها أضيع، وبقدر قيام كل واحد بأمر بيته تترقى القرية وستعد، وبقدر إهمال كل واحد لبيته تشقى القرية وتنحط"[3].

هكذا، أراد **ابن باديس** انطلاق عملية بناء وحدة المغرب العربي بالإسلام، والعروبة وبالإسهامات العلمية والفكرية والأدبية، وبالسلوك العمراني وتسليط الضوء على مسار تاريخ المنطقة، الذي يبرز الفكر والثقافة ونشر الدعوة الإسلامية، وتعميم اللغة العربية ومراكز الإشعاع الثقافي والتربية والتعليم.

[1]– ابن باديس: الشهاب، المصدر السابق، قال الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس ،ص 143.

[2]– ابن باديس: الشهاب، مج 12، ج 01، قسنطينة، 1936، ص 43.

[3]– عمار طالبي: المرجع السابق، ص 237.

والذي يثبت حقيقة هذا الرأي اهتمام **ابن باديس** بإصلاح التعليم في جامع الزيتونة، لأنه رأى فيه القوة الحية التي تؤثر في العمل الثقافي الذي يضمن الوحدة بعمل حيوي أساسه الاستفادة من المعرفة العلمية والتقدم بها بادوات البحث العلمي والإنجاز التربوي والثقافي، كما اعتنى بالمجلة الزيتونية حاملة شعار الإصلاح الإسلامي العام التي ركزت على تحطيم عوامل الانغلاق والتحجر والجمود الناتجة عن البنايات الدينية والثقافية الموروثة، يقول **ابن باديس** عن هذه المجلة: "وبعد فإن اسم الزيتونة اسم إسلامي علمي تاريخي عظيم فيجب أن تكون (المجلة الزيتونية) ممثلة له مجددة لعهده، وإن تعاون أساتذة الجامع: شبابهم وشيوخهم على النهوض بها ما يحقق ذلك إن شاء الله، وأنني اقترح على إخواني القائمين بها أن يضموا إلى قلم تحريرها رجالا من الزيتونيين الذي يعرفون بعض اللغات الغربية ولهم خبرة بحركات العصر من وراء البحر فإن العلوم والآداب والفنون تراث الإنسانية كلها لا تستقل فيها أمة عن أمة وأكمل الأمم إزاؤها من تحسن كيف تحافظ على حسنها وتستفيد من حسن غيرها"[1].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** أراد من أبناء المغرب العربي فهم مكونات العالم الحديث لإثبات وجودهم في الصراع الثقافي، وللتفتح الواعي على ثقافات العالم عن طريق اللغة العربية واللغات الأجنبية، لأن اكتساب المناعة الثقافية يكون بكسب المعرفة العلمية الشاملة واستغلال القوى الإبداعية المغربية، ثم ضبط المنهجية الصالحة للعمل والتعامل والتفكير في حقول الثقافة والدين لمواجهة الخطة الاستعمارية.

والقاعدة الأساسية التي اعتمد عليها **ابن باديس** لبناء المغرب العربي كمنطقة سائرة في طريق العمل للتحرر من الاستدمار تتمثل في مواجهة التخلف الثقافي والانحراف الديني والجمود الفكري وما ألصق بالتراث من تشويهات، للدخول من باب كبير يساعد كل الأقطار المغربية على نشر ثقافة عربية إسلامية متطورة وإعطاء الدور الحقيقي للإسلام كمحرك للوحدة "إن الاتحاد الإسلامي والوحدة العربية بالمعنى الروحي والمعنى الأدبي وبالمعنى الأخوي هما موجودان، تزول الجبال ولا يزولان، بل هما في

[1]- المرجع السابق: ص 129.

ازدياد دائم بقدر ما يشاهد الناس من عمل في الغرب ضد العروبة والإسلام، أما بالمعنى السياسي والمعنى العملي فلا وجود إلى اليوم لهما"[1].

بين ّ **ابن باديس** أن الاتحاد السياسي والعملي في الشمال الإفريقي غير موجود، لأن المؤسسات السياسية ليست بين أيدي أبناء المغرب العربي لجمع كل القدرات ثم استغلالها لفائدة المجتمع المغربي، والنظام الاستدماري، لم يضمن تحقيق المطالب والحقوق التي تتكيف مع تطورات مطامع الفرد والمجتمع "وما من علاج بعد هذا – والله – إلا تبديل السياسة العتيقة الرثة البالية بسياسة جديدة تعترف لهذه الشعوب بكيانها القومي، وتفسح أمامها مجال العمل للتقدم والرقي، وتتليها أعظم قسط من التحرير"[2].

إذن وحدة المغرب العربي عند **ابن باديس** تتم بالوحدة الثقافية لأن الثقافة بمقومها الشامل هي السلاح الحضاري السياسي، الذي يعمق في المنطقة ضرورة تجنب مخاطر الانحراف والتفرقة بدعائم الثقافة العربية الإسلامية، وهي الإسلام واللغة العربية والتاريخ بكل مراحله والتراث الفكري والثقافي والأدبي والأخلاقي بكل أنواعه وأصنافه، لتتطور مع النشئ وتتلاءم مع متطلبات إنهاء المرحلة الاستدمارية، وليجعلها مرآة حقيقية في حياته المعاصرة تعكس ما فيها من تطور لإبراز الذاتية، وتسيير التفاعل الاجتماعي والتقدم الاقتصادي والعمل الفعال مع كل أبناء المنطقة بتوظيف حكمة وحدة الماضي في خدمة وحدة الحاضر والمستقبل "حيثما توجهنا إلى ناحية من نواحي التاريخ وجدنا هذا المغرب العربي – طرابلس، تونس، الجزائر، مراكش – يرتبط بروابط متينة روحية ومادية تتجلى بها وحدته للعيان"[3].

[1]- المرجع السابق: ص 397.

[2]- المرجع نفسه: ص 380.

[3]- المرجع نفسه: ج 04، ص 144.

3- وحدة الوطن العربي:

الوطن العربي عند **ابن باديس** هو "الأمة الممتدة من المحيط الهندي شرقا إلى المحيط الأطلسي غربا، صهرته القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبح وطنا واحدا، تربط بين أبناءه روابط الدين واللغة، والتاريخ، والجنس، والثقافة، والأمل، والآلام، فظهرت فيه الوحدة القومية والأدبية، لكن الوحدة السياسية فيه مفقودة لأنه غير حر في وضعه، فيه أمة مغلوبة على أمرها تحت النفوذ الاستدماري، لا تستطيع أن تضع أمرا لنفسها، لذلك أصبحت أمرا غير ممكن، والشعوب المستقلة بدأت بينها وحدة سياسية بعد أن أرادتها "وقد وقعت في هذه الأيام – والحمد لله – فعلا بين المملكة السعودية والعراق واليمن ومن المنتظر انضمام مصر والشام إليهم يوم يتم استقلالهما"[1].

ورأى **ابن باديس** أن وحدة الوطن العربي تكتسي أهمية حضارية تفرض على كل شعب أن يعمل في دائرته الخاصة بما يناسبه من خطط سياسية يستطيع تنفيذها بطرق معقولة مع الشعور الكلي بالوحدة القومية والأدبية، لثبات الإيمان الخاص بالوحدة، ولتحمل مسؤولية التعاون بالمصلحة المشتركة التي لا تخضع للحسابات الظرفية، ولا تؤثر عليها السياسة الاستدمارية، تضبط العمل الموحد في المشرق والمغرب بعد حضور العزيمة السياسية التي بها يستكمل التحرر وتنجز الوحدة التي تهيئ كل الظروف للتقدم العمراني والحضاري والثقافي والاقتصادي.

والتزام **ابن باديس** بوحدة الوطن العربي جعله يتضامن مع الشعب الفلسطيني فاعتبر رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكة المكرمة والمدينة المنورة، واستنكر تزاوج الاستعمار الإنجليزي والصهيونية لأنهما قذفا بقسم كبير من اليهود إلى داخل فلسطين والرحاب المقدس، يقول **ابن باديس** عن فلسطين: "إن الدفاع عن القدس من واجب كل مسلم"[2].

إذن رأى **ابن باديس** بعد احتلال فلسطين من طرف بني إسرائيل ضرورة إخراج الصهاينة المنبوذين من أمم العالم بالمقاومة، واحتجاجه كرئيس لجميعة العلماء المسلمين الجزائريين على تقسيم

[1]- المرجع السابق: ج 03، ص 399.

[2]- المرجع نفسه:ص 415.

فلسطين يوضح نظرته التي تهدف إلى إيقاف ما يجري في فلسطين من أرواح تزهق وصغار تموت، وحرمات تنهك كانت وثيقة الاحتجاج كالتالي:

وزير الخارجية الفرنسية: باسم الأمة الإسلامية الجزائرية أرفع احتجاجي الشديد ضد مشروع تقسيم فلسطين ذلك القطر العربي الذي ضمنت له العهود والمواثيق الدولية حفظ كيانه واستقلاله، واعتبر هذا المشروع ضدية قاضية على حياة شعب ضعيف دافع طيلة سنين عديدة دفاع الأبطال عن شرفه وحريته، واعتداءا شنيعا على جميع الشعوب العربية الإسلامية، وانتهاكا لحرمة الأماكن المقدسة عند سائر المسلمين، ولي الأمل في تدخل الحكومة الفرنسية بكل سرعة لمنع هذا التقسيم[1].

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** كان يؤمن بضرورة إحياء العلاقات التي كانت بين أبناء الوطن العربي، بنت فيه بالأمن مدنيات ضخمة غيرته وجعلته يحمل الرسالة الإلهية إلى العالم للنهوض بالبشرية، وإنقاذها من الشر، والوحدة التي كانت منتشرة في أقطاره تتمثل في خدمة التحرر الذي يمثل الإطار المناسب للعمل بشرف متأصل واستعداد كامل.

واهتم **ابن باديس** بالعزيمة التي تتجه نحو الأهداف التي تبلور وحدة الوطن العربي بتصور سليم يهيئ الأسباب لتعميق استغلال تطور جوهر الأحداث لصالح هذه الوحدة بالبعد عن التعصب والبلايا والفتن، وبنشر التسامح العام، وقلع جذور الحقد من قلوب متبعيه[2]، ليصبح كل عربي مسلم في دعوته وأعماله يتصف بالحكمة وتوحيد الجهود، لا يهتم بالأمور الطفيلية وكل ما كان منتشرا في الجاهلية وما يريده الاستعمار كالحروب، والجدل العقيم في أمور دينية وسياسية مختلفة.

هكذا، أراد **ابن باديس** بوحدة الوطن العربي تحقيق إعتناء الإنسان العربي بالإسلام وبتاريخ العرب ومدنيتهم لكي لا يخضع للاستعمار في نظامه ومقوماته، وليبتعد عن أسباب التخلف يدعم أسس العمل العربي في ميادين الحياة، ويجعل قضية فلسطين جوهر اهتماماته، ليكسب قوة حضارية يشرع بها في إحداث تغييرات كبرى "إن عناية القرآن بإحياء الشرف في نفوس العرب ضرورية

[1]- ابن باديس: تفسير بن باديس، ص662.

[2]- عمار طالبي : المرجع السابق، ص 488.

لإعدادهم لما هيئوا له من سياسة البشر، وبهذا نستعين على فهم السر والحكمة في اختيار الله للعرب للنهوض بهذه الرسالة الإسلامية العالمية، واصطفائه إياهم لإنقاذ العالم مما كان فيه من شر وباطل، وهذا السر هو أن ما كانوا عليه من شرف النفس وعزتها والاعتداء بها وهو الذي هيأهم لذلك، ولو كانوا أذلاء لما تهيئوا لذلك العمل العظيم"[1].

4- وحدة الأمة الإسلامية:

عمل **ابن باديس** على إبراز ضرورة التكامل بين أبناء الوطن العربي وأبناء الشعوب الإسلامية على أساس خدمة الإسلام و التصدي للاستدمار، وتجنب الصراعات التي تريدها الحركات التبشيرية بالرجوع إلى مراحل ما قبل الإسلام التي تتميز بالتباين في المشارب والإدراك لقضايا الحياة، للعيش في سلم واستقرار، وللوصول إلى أعلى درجات الرقي المادي والأدبي "نحن المسلمين أعداء الظلم بطبيعتنا الإسلامية ونرحم المظلوم ولو كان ظالمنا"[2].

وبين ّ **ابن باديس** أن أقطار الأمة الإسلامية على اختلاف أنظمة الاستعمار الموجودة فيهما، بإمكانها تجاوز أحوالها الظرفية إذا كان كل الأفراد والجماعات يخدمون و طنهم ليس على حساب الغير و الإضرار بسواه لكن لنفعه ونفع ما اتصل به من أوطان إسلامية، ليكون التقدم بقد قيام كل واحد بأمره حتى لا تظل الأمة الإسلامية مستعمرة ومنحطة، فتطمس بذلك هويتها.

إذن أراد **ابن باديس** ربط الأوطان الإسلامية بجهود كل واحد من أجل القضاء على الاستدمار ومخلفاته ورواسبه، واعتبر الوطن الخاص هو القاعدة الفعالة لوحدة الأمة الإسلاميةبالمبادئ الإسلاميةوبتكوين الفرد المعبر ّ في سلوكه تحمل مسؤوليته الخاصة بخدمة وطنه دون الاكتفاء بالانتساب إليه "فاحبب وطنك ولا تبغض أوطان الناس، انفع وطنك ولا تضر أوطانا أخرى، بل اجتهد لأن تكون مصدر محبة شاملة ونفع عام"[3] لأن الوطن الخاص يتبوأ مكانة كبرى ضمن مجموعة

[1]- ابن باديس: المصدر السابق، ص 661.

[2]- ينظر، مبارك الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، مرجع سابق، ص 244.

[3]- عمار طالبي: المرجع السابق، 288.

أوطان الأمة الإسلامية بالمبادئ الإسلامية والقيم الأخلاقية المتصلة بحق المسلم في تحرره من الاستدمار واسترجاعه لسيادته"إذا حررنّا أرواحنا وعقولنا فقد حرّرنا كل شيء"[1].

لقد كان **ابن باديس**واضحا في موقفه الخاص بوحدة الأمة الإسلامية، فعلى الرغم من أنّ عمله اندرج في إطار الإصلاح الإسلامي داخل الجزائر، لكنه حث الجزائريين على ضرورة استبعاد عوامل الاختلافات الدينية والسياسية التي أرادها الاستدمار بين الشعوب الإسلامية، للتغلب على الظلم والتعاسة، وللقيام بما فرضه الله بالسلوك الرفيع والآداب السامية "فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير، ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير"[2] فقسم **ابن باديس** فيما يخص هذا الجانب الناس إلى أربعة أقسام:

1-قسم لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة "وهؤلاء هم الأنانيون الذين يعيشون على أممهم كما تعيش الطفيليات على دم غيرها من الحيوان"

2-وقسم يعرفون الوطن الكبير فيعلمون في سبيله بكل ما يرونه يعود عليه بالخير والنفع، ولو بإدخال الشر والرذائل والخسارة على الأوطان الأخرى"بل يعملون على امتصاص ماء الأمم والتوسع في الملك لا تردهم إلى القوة، وهؤلاء شر وبلاء على غير أممهم بل وعلى أممهم فهم مصيبة البشرية جمعاء".

3-والقسم الأخير لا يعرفون إلا الوطن الأكبر وأنكروا وطنيات الأمم، أنكروا أديانها وجعلوها مفرقة "وهؤلاء عاكسوا الطبيعة جملة ما عرفته البشرية منذ آلاف السنين ودلائل الفشل على تجربتهم حيث أجروا تجربتهم لا تكاد تخفى".

[1]- المرجع نفسه: ص 481.

[2]- المرجع السابق: ص 367.

4-والقسم الأخير اعترف بهذه الوطنيات كلها، وجسد سعادته وفضائله في بيته ووطنه وفي أمته ووطنه الكبير وفي الإنسانية كلها الوطن الأكبر[1].

نستنتج ممّا سبق أن وحدة الأمة الإسلاميّة عند **ابن باديس** تبدأ بالمحافظة على الأسرة بجميع مكوناتها، وعلى أوطان الأمة بجميع مقوماتها، واحترام البشرية بدون تمييز في جميع أجناسها وأديانها بتعاليم الإسلام، التي ركزت على بناء الفرد والأسرة والمجتمع، وعلاقة المجتمعات بعضها ببعض"هذه وطنيتنا معشر المسلمين الجزائريين الأفارقة ووطنية كل مسلم صادق في إسلامه ووطنيته"[2].

وركّز **ابن باديس** على إبراز المشاكل العديدة التي تعرقل قيام الوحدة الإسلامية التي تصون المسلم وتنشر العدل وتناشد العقل والفكر بالحكم الصحيح والتأمّل المستقيم، فشخّصها في دور الاستقلال الخاص بإبعاد المسلم في الأمّة الإسلامية عن الإسلام وخدمة الوطن واتحاده مع المسلمين والتدبير والتآزر والتشاور "سنحتفظ للمحسن بإحسانه وللمسيء بإساءته، والخير أبقى وإن طال الزمان به، والشر أخبث ما وعيت من زاد"[3].

واعتبر **ابن باديس**أنّ قيام العالم والسياسي معا بدورهما أساس الوحدة الإسلامية، بكشف آثار سلوك الاستدمار في كل الأوطان الإسلامية على امتداد فترة الاحتلال، لتحقيق تحول فكري وثقافي ونفسي واجتماعي، وهذا الموقف لا يكون مثمرا إلاّ بالابتعاد عن السكوت والتخوف والغش "إن السكوت على أعمال الإدارة وعدم انتقادها لا يعد لصالحها ولا مجاملة ولا احتراما، وإنما هو الغش نفسه والخيانة بعينها، بواجب الصحافة وواجب النواب تنبيه الإدارة لمواقع الخلل وانتقادها نقدا نزيها يبين له أوجه الحق والصواب"[4]، يكشفان للمسلم أن الاستدمار لا يعتبر الإسلام قواما له وشرعيا لسلوكه، ونظاما محكما يعمل عليه في حياته، ويبينان له حال الوطن الاجتماعي والسياسي

[1]_المرجع نفسه: ص 376

[2]- المرجع السابق: ص 368.

[3]- ابن باديس: الشهاب، مج 13، ج 07، قسنطينة، سبتمبر 1937، ص 192.

[4]- ابن باديس: الشهاب، مج 09، ج 02، قسنطينة، فبراير 1933، ص ص 99-100

والاقتصادي والعلمي والأدبي، ينتقدان الحكام والعلماء المستبدين والمفسدين، يشرحان خطورة الخطط السياسية الاستدمارية في الوطن وفي مجموع الأوطان الإسلامية.

والمقصود من موقف **ابن باديس** حول هذا الموضوع هو توحيدفئات الشعوب الإسلامية في كل وطن مسلم، لتعميق وعيهم بمسؤولياتهم، وبالدور الأساسي الذي يجب أن يضطلعوا به في عملية بناء الوطن الخاص ووحدة الأمة الإسلامية، بالتنبيه إلى العوامل التي تشل العمل الصالح وتنشر الظواهر الفاسدة، وبالبعد عن الإثم والعدوان وبتجنب أسلوب العمل المعتمد على الباطل وضرّ الأوطان الأخرى.

نستنتج ممّا سبق أنّ **ابن باديس** حدّد دور العالم والسياسي في بناء وحدة الأمة الإسلامية يكون بتحمل كل واحد منهما مسؤوليته، بهدي العلم، والشعور بالذات وبالمقومات والروابط، بالنظر إلى الماضي وحالة الحاضر وإلى المستقبل، ويتناولان ما في الواقع بعناية موجهة إلى أركان قوية في العمل والمتمثلة في إسماع صوت الواجب في الشؤون الدينية والسياسية والثقافية مع الصمود للوصول إلى الغاية وهي سعادة أوطان الأمة الإسلامية.

هكذ أراد **ابن باديس** بوحدة الأمة الإسلامية في مرحلة الحركة الاستعمارية الحديثة أن تدرج كل الأوطان أعمالها في إطار العمل الموحد والغاية المشتركة التي تجمعهم جميعا، لأنها أصبحت ضرورة في عصر الاستدمار، بضبط اتحاد إسلامي موحد، لإحياء روح الوحدة الدينية "نحن نرمي إلى توحيد الثقافة الدينية العامة بين الأقطار العربية خاصة والإسلامية عامة، والعمل على تغيير بعض المسلمين الذين صورت الأغراض لهم الإسلام الحنيف تصويرا عكسيا مخالفا لحقيقته فابتعدوا عنه وأصبحوا عالة عليه، فلا بد من مواصلتنا السعي لرفع مستوى هؤلاء المسلمين العقلي والروحي، على النمط الذي يرضيه رو ح الإسلام، وبهذا يخلق الله الأمة خلقا جديدا يمكنها من استعادة مجدها بين الأمم"[1].

[1]- عمار طالبي: المرجع السابق، ص 495.

وفي هذا الصدد تمثل الوحدة عند **ابن باديس** إطارا هاما للتعاون السليم بين كل الأوطان بتحليل موضوعي لكل التجارب والأحداث التي مرت بها الأمة الإسلامية قصد الوصول إلى صيغة صحيحة للو حدة التكاملية التي تمكن المسلمين من أن يصبحوا قوة تشمل كل ميادين الحياة.

5-الإنسانيّة:

بين **ابن باديس** بأ الإسلام الدّين الصحيح الذي يحترم الإنسانيّة في حدّ ذاتها، ويدعو إلى التسابق في الخيرات للحفاظ عليها بالقيم الإسلامية "ونحن لما نظرنا في الإسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها"[1] بالمميزات التالية:

- التساوي والتآخي بين جميع الأجناس بالأخوة الصالحة لقوله تعالى:﴿**يَاأَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ** (13)﴾ (**الحجرات**).
- التعاطف والتراحم بين الأمم بما يجمعها وحدة الأصل ووشائج القرابة من بعيد أو قريب لقوله تعالى:﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا(1)** ﴾ (**النساء**).
- التضامن الإنساني والحفاظ على النفس البشرية،لأنّالإحسان إلى أمّة معناه الإحسان للجميع والعكس صحيح لقوله تعالى:﴿**مَن قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا(34)**﴾ (**المائدة**).
- التسابق في الخيرات بين الأمم لقوله تعالى:﴿**لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ (48)**﴾ (**المائدة**).

[1]- ابن باديس: الشهاب، مج 09، ج 02، قسنطينة، فبراير 1933، ص 140.

- العدل العام مع الصديق والعدوّ **لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ (8)﴾** (المائدة).
- الابتعاد عن الإعتداء على البغيض والحبيب **لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (2)﴾** (المائدة).
- يعترف الإسلام بالأديان الأخرى ويسلم أمر التصرف لأهلها **لقوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (6)﴾** (الكافرون).
- الإحسان العام **لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ (90)﴾** (النحل).
- حسن التخاطب العامل قوله تعالى: **﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا (83)﴾** (البقرة).

نستنتج مما سبق أن دعوة **ابن باديس** إلى الإنسانية تتجه إلى إنسانية النفس وصفائها و ابعادها عن دوافع الأنانية وتخليصها من الميل إلى الاعتداء، للحفاظ على حرمات ووجود الآخرين، ولوضع الفرد أمام الهدف الذي به يقترب إلى مصدر التنازع والتخاصم والتنافر والقتال، وبعبارة أخرى جعل الفرد يرتفع فوق الأسباب التي تؤدي إلى ظهور التفاعل المنحرف في كل ميادين الحياة، ويكون في مستوى السلوك المتصف بالاطمئنان النفسي والفضائل في علاقات الأفراد والأمم دون الميل إلى التوسع والاعتداء والانحلال في المستدمر الفرنسي، يقول **ابن باديس** عن الإسلام حول هذا الموضوع: "علمنا أنه دين الإنسانية الذي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به وأن خدمتها لا تكون إلا على أصوله، وأن إيصال النفع إليها لا يكون إلا من طريقه، فعاهدنا الله أن تقف حياتنا خدمته ونشر هدايته كل ما هو في سبيله ومن ناحيته، فإذا عشت له فإني أعيش للإنسانية لخيرها وسعادتها، في جميع أجناسها

وأوطانها وفي جميع مظاهر عاطفيتها وتفكيرها، وما كنا لنكون هذا إلا بالإسلام الذي ندين به ونعيش له ونعمل من أجله"[1].

ويبين ّ **ابن باديس**بأنّالإنساني ّة يلجأ إليها البائس، تساعده على مقاومة بواعث ونتائج الكوارث، واكتساب الطاقة الحيوية للانتعاش وظهور بذور الرحمة التي تحقق له الآمال الطيبة "والإنسانية حسب شهادة بعض الفلاسفة وجود روحاني ينهض داخل المرء ينفعل لها عند الحاجة ويرضخ لتعاليمها...."[2].

إذن **ابن باديس**عندما حثّمجتمعه على ضرورة التمسّك بالإنسليّة كان يعرف جيّدا أنها ستنمي فيه وحدة الفكر والعمل في الجهاد ضد سياسات الاستدمار الوطن العربي والأمة الإسلامية وفي كل الدول المستعمرة، لأن الذي كان يقصده دائما هو احترام الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها بالتمييز بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية إنّنا نفرق جيّدا بين الروح الإنسانية والروح الاستعمارية في كل أمة، فنحن بقدر ما نكره هذه ونقاومها نوالي تلك ونؤيّدها لأنّنا نتيقن أنّ كل بلاء العالم من هذه، وكل خير يرجى للبشريّة إنما يكون يوم تسود تلك فلتسقط الروح الاستعمارية ولتنحدر ولترتفع الروح الإنسانية ولتنتشر"[3].

نفهم من قول **ابن باديس**أن الإنساني ّة هي كذلك مجموعة من القيم الأخلاقية التي لها علاقة في الإسهام في تقدم ونمو وسلامة الشعوب المستمرة، أما الروح الفرنسية الاستدمارية فتفضل جنسا على جنس آخر من البشر ولا تحترم الأخوة والمحبة والعمل الصالح، وتعطل كل العوامل التي تؤدي إلى السير نحو شمولية الإنسانية على البشرية في المعاملات والعلاقات "وإننا نحب الإنسانية ونعتبرها كلا ونحب وطننا ونعتبره منها جزءا ونحب من يحب الإنسانية ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها،

[1]- المصدر السابق: ص 236.

[2]- ابن باديس: الشهاب، الإنسانية كلية الرحمة، ع 18، قسنطينة، فبراير 1926، ص 01.

[3]- مبارك الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، مرجع سابق، ص 53.

وبالأحرى نحب من يحب وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغضه ويظلمه فلهذا نبذل غاية الجهد في هدمة وطننا الجزائر وتجنب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص لنا ونناوئ كل من يناوئه من بنيه وغير بنيه"[1].

هكذا، نرى موقف **ابن باديس** الأخلاقي الخاص بالإنسانية انطلق من الإسلام ودوره الفعال في رصيد الإنسانية من حيث فعل الخير والإحسان والابتعاد عن الإساءة والظلم، ليفهم الجزائري الخير والشر بالتفكير واختيار ما هو سليم للقضاء على المشروع الاستدماريثمّ تطوير التعاون بين أبناء البشرية بالمواقف الأخلاقية التي تعبر عن مصلحة الجميع.

وخلاصة القول نجد مواقف **ابن باديس** في السياسة كانت حسب ما كان سائدا في مجتمعه، لتنوير المجتمع الجزائري بتنظيم وتحديد هويته ومعالمها الحقيقية.

اهتم الإمام **ابن باديس** بالإسلام ليس فقط بوصفه عبادات ولكن أيضا كعقيدة وعمل وفكر متطور، يحارب البدع وصنوف الضلال وكل المواقف التي توظف الشعور الديني لخدمة الاستدمار فّعلى الناشرين لهدايته، والمبلغين لدعوته، أن يجعلوا القرآن إمامهم وحجتهم ومرجعيتهم، فإنه هو كتاب الدعوة ومنشور الهداية وإتباع النبي – صلى الله عليه وسلم– هم أتباع القرآن، وخلفاؤه في التبليغ وورثته في العلم هم الذين يبلغون القرآن ويتلون القرآن وينذرون بالقرآن"[2].

ثالثا– ثقافة ابن باديس بين المفهوم والتطبيق:

ركز **ابن باديس** على الثقافة الوطنية بالأعمال الثقافية التي تعبر عن مدلولها الشامل الذي يتطور مع الأجيال ويتلاءم مع تطورات كل عصر، ونظرة الجزائري إلى الحياة وتفسيره للوجود وتصوره للقيم الأخلاقية والعلاقات الاجتماعية "تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها كما تختلف الأفراد، ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته كالشأن في الأفراد، فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقومات وتلك المميزات وهذه المقومات والمميزات هي اللغة التي يعرب بها ويتأدب بأدابها، والعقيدة التي يبني

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ص 278.

[2]– المرجع السابق:ج3، ص ص 36-37.

حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها والشعور المشترك بينه وبين من يشركه في هذه المقومات والمميزات"[1].فكانت مواقف **ابن باديس** في الدين والثقافة تتجسد في ما يلي:

1- ابن باديس والطرقية:

رأى **ابن باديس** أن كل الجزائريين قبل ارتقاء دعوة الإصلاح في خطاباته لا يرون الإسلام إلا الطرقية التي أدخلت بشيوخها الجامدين الأضاليل وفساد العقائد، والتزوير لكل المبادئ الإسلامية، وابتعدت عن الفعل المواقف لما جاءت به رسالة الإسلام، وخالفت طريقة وهدي الرسول – صلى الله عليه وسلم –وما جاء به من دين لم تلتزم بالحقّ والاستقامة على الطريقة التي أمر بها الله، وخرجت عن ما رسمته الشريعة الإسلامية، يقول **ابن باديس** عن الصوفية ومراتب العبادة ما يلي: "قال ابن القيم في مدارج السالكين خلاصة الناس أربعة أقسام: أحدهم من لا يريد ربه ولا توابه فهؤلاء أعداؤه حقا، ثانيهم من يريده ويريد ثوابه وهؤلاء خواص خلقه، ثالثهم من يريد من الله ولا يريد الله فهذا ناقص غاية النقص وهو حال الجاهل – رابعهم – هو محال أن يريد الله ولا يرد منه"[2].

إذن الطرقية عند **ابن باديس** هي الوسيلة الأساسية التي تساعد الاستدمار الفرنسي لفتنة الجزائريين وانحرافهم عن الطريق الإسلامي السوي، ومن هذا حاربها وقاية للمجتمع الجزائري،والمحافظة على هويته، وعملية وضع الحد الحاسم لوقوع الانحراف والخلاف بين الأفراد والجماعات في الجزائر، وليدركوا الحق ويهتدوا إليه وليبتعدوا عن البدع والخرافات والاعتقادات والأعمال التي تخرجهم عن الإسلام، ببناء الأقوال والأعمال على القرآن والسنة "على مرشدي المسلمين أن يعانوا أدوائهم بالعلاجات النافعة ويشخصوها لهم عند الحاجة بالعبادات الرقيقة المؤثرة، في رفق وهوادة متجنبين كل ما فيه تقنيط أو تثبيط وأن يعرّ فوهم بأنهّم – وإن ساءت نواح من أحوالهم – فهنالك علاجات من الإسلام قريبة ناجعة، و أن يعرفوا ما فيهم من فضائل وما لهم من جد، وما لهم بهذا الإسلام من قدر

[1]- المرجع نفسه: ص 353.

[2]- ابن باديس: الشهاب، مج 09، ج 02، قسنطينة، فبراير 1933، ص 88.

وعز ليثروا فيهم النخوة ويبعثوهم على العمل والخير وإذا ذكروا لهم سيئاتهم ذكروا لهم قرب السبيل إلى النجاة منها بالإقلاع عنها فيسرعون بالتوبة والإنابة"[1].

رفض **ابن باديس** أن يتبع المجتمع الجزائري الطرقية أهل الفتنة والبدع، الذين ابتدعوا أعمالا وأوضاعا وعقائدا من عند أنفسهم ويريدون التقرب بها إلى الله، وبين ّ له أن أساس الابتعاد عن انحرافاتهم هو الانفراد لله عز وجل، لأن منهج إصلاح الإنسان المنحرف يكون بإخراجه من الغفلة والأوهام والجهالات والقسوة بترتيل القرآن الكريم وتدبر معانيه والتزام حدوده "إن الجاهل بالشيء جاهل به ولو كان من أعلم الناس ببصيرة، وبما علمه من علم يرافع فيما جهل، إن هذه الحقيقة من الوضوح بما كان ولكن يحتاج إلى تكرار ذكرها بقدر ما يتكر ّ ر من وقوع مخالفتها،إنّ النّ اس قسمان: الجاهلون بكل علم، والعاملون وليس منهم من يعلم كل علم، ومن العجيب أن أهل الجهل أعرف بجهلهم فلا يتكلمون فيما لا يعلمون، وأما أهل العلم فكثير منهم يتجاوزون حدود علمهم فيتكلمون بما لا يعلمون فكان الجاهلون آيسوا من العلم ولم تكن لهم شبهة فأحجموا وكأنّ هؤلاء اغتروا بما عندهم فقالوا فيما غاب عنهم فأقدموا وذلك الغرور المبين"[2].

وحارب **ابن باديس** الطرقية لما عرف ما فيها من بلاء لوطنه الجزائر، فعمل على كشف وهدم أفكارها وأعمالها بتحمل الصعاب، وأول خطورة قام بها تتمثل في دعوة الجزائري إلى عبادة الله بعقائد وأخلاق وأحكام الإسلام، وبين له أن سلوكه لا يكون على حق في أمور الدّ ين والحياة إلا إذا ابتعد عن التقليد الأعمى في العقائد، يرتفع فوق مستوى ما ليس له به علم، ليكون تفكيره قريبا من الله في سره وعلانيته، وليصبح قوة تسيطر على البدع التي ألصقها المعادو ن للإسلام، ويطهر الأفكار من الاعتقاد في الحجر والأشجار والنصب والعظام النخرة والأجساد البالية التي لا تنفع " وتكريم عقولنا بتخزينها عن الأوهام والشكوك والخرافات والضلالات وربطها على العلوم وصحيح الاعتقادات"[3].

[1]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص 81.

[2]- عمار طالبي: المرجع السابق، ص 11.

[3]- ابن باديس: تفسير ابن باديس، ص 106.

إذن أساس بلوغ غاية **ابن باديس** هو تحرير الفكر من كل ما هو في دائرة الشرك بالله والأهواء والخضوع والتذليل، والتنزه عن المساوئ والمعاصي بالطاعات والإحسان وبناء الحياة كلها على القيم الإسلامية بالاعتماد على الحجّة والإقناع وليس بالإكراه والملامح التي تعرقل نجاح العمل الخالص "والقرآن قد جا داعيا إلى النظر، والتفكير، والاعتبار، والتبيّر مبنيّا بما ساق من حجج الله وحجج رسله الطريق الأقوم في الإدراك الصحيح، والسبيل الأسدّ في الفهم والتفهيم، ناعيا على المقلدين تقليدهم، كاشفا لأهل الباطل عن باطلهم، ذاكرا من تواضع البراهين البينة الواضحة، ما لا يبقى معه خفاء في الحق ولا ريب"[1].

كان **ابن باديس** متمسكا بأسباب العلم والإصلاح بالقيم الإسلامية، فأمر الفرد أن يتخذ المسجد مركزا للعبادة والتعلم والتعليم، يتعلم فيه الناس بالوعظ والإرشاد وإذا اتخذ المساجد على القبور للتبرك بآثار الصالحين، يكون عمله ذريعة الشرك والوثنية، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع: "إياكم والبناء على القبور، إياكم اتخاذ المساجد عليها إن كنتم مؤمنين.... فحذار أيها المسلم من فعل أهل الضلال ومشاكلة الأشرار ولا تغتر بكثرة الهالكين"[2].

إن تركيز **ابن باديس** على رسالة الإسلام هو هداية الخلق وإقامة الحجة عليهم، جعله يدعو الجزائري إلى التمسّك بالإسلام و الحكمة ونبذ الجهل والبدع، وحارب كل من اتخذ شريكا مع الله وارتبط بعبادة الأوثان "إذا نظرنا في حالة السواد الأعظم منا معشر المسلمين الجزائريين فإننا نجد هذه الكلمات شائعة بينهم فاشية على ألسنتهم وهي (بربي والشيخ) وهم يعنون أن ما يفعلونه هو بالله وبنصر الشيخ (بربي والصالحين) (بربي والناس الملاح) (إذا حب ربي والشيخ) (شوف ربي والشيخ) وهي كلها كلمات الشرك كما نرى، فأما قولهم: (بربي والشيخ) ونحو ها فيما لا يجوز أن يذكر فيه المخلوق مع الخالق قطعا لأن ما نفعله هو بالله وحده أي بتقديره وتيسيره ولا دخل للمخلوق فيه، وأما قوله: (إذا حب الله والشيخ)فمما لا يجوز إلا بلفظة فيكون بمعنى إذ شاء الله ثم شاء الشيخ إذا

[1]- المصدر نفسه:ص 227.

[2]- ابن باديس:مجالس التذكير من كلام البشير النذير ، ص ص 153 ، 154.

كان هذا الشيخ حيا وكان الأمر مما يمكن أن تدخل مشيئته فيه ،ولقد شب على هذه الكلمات ونحوها الصغير، وشاب عليها الكبير، وانقطع عنها النهي والتغير، حتى صارت كأنها من الكلمات المشروعة، وصار قلعها من الأسئلة من أصعب الأمور، وأصبحت كلمة بالله وحده ونحوه مهجورة لديهم منسية عندهم ثقيلة على أسماعهم ثقل من يدعوهم إليها ويلهج بها على قلوبهم"[1].

نستنتج من القول **ابن باديس** أن أشرف طريق للفرد لكي يبتعد عن عبادة الأوثان والشرك بالله هو إدراك معاني وأحكام وآداب القرآن الكريم ليكون متفكرا في مخلوقات الله ومتبصرا في عقائده وخبيرا بأدلتها، والجهد يكون في إستجلاء ذلك من نصوصه ومراميه لأنّ فيه "علم مصالح العباد في المعاش والمعاد، وبسط أسباب الخير والشر والسعادة والشقاء في الدنيا والأخرى، وعلم النفوس وأحوالها، وأصول الأخلاق والأحكام، كليات السياسة والتشريع وحقائق الحياة في العمران والإجتماع ونظم الكون المبنية على الرحمة والقوة والعدل والإحسان)[2]، وكذلك هو الاقتداءبسنّة رسول الله بأقواله وأعماله، وبالتأمل في صبره وعدم التراجع عن دعوته وتخلقه بالفضائل الإسلامية "... سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم – إذا تتبعتها قد قررت – بالفعل – أمولا كثيرة من أصول المدنية والعمران، ولهذا كان على قارئها أن يتناولها للفهم والاستنباط والتطبيق على الأحوال."[3].

تدخّل **ابن باديس** بالتوجيه والوعظ والإرشاد والتحليل في حياة مجتمعه لتجد البدع والضلالات في عامة الناس من يقاومها ويقضي عليها، وبينّ للطرقية ولمجتمعه أن دور الإنسان يتمثل في التمسك بأخلاق القران الكريم للوصول إلى درجة التمدن والرقي ، وللسير مع العسر بما يناسب أسباب الحياة الإسلامية الفاضلة وطرق العامة الحسنة[4]، ولا جمال في الحياة إلا باحترام العقل المنصف المرشد المميز، الذي يكون مسلما وعصريا في فكره وعمله، وعمل على جعل كل من كان في غيبوبة

[1]– المصدر السابق: ص ص 113 ، 114.

[2]– ابن باديس:تفسير ابن باديس ، ص ص 39-40.

[3]– عمار طالبي : المرجع السابق، ص ص 232-233.

[4]– ابن باديس: الشهاب ، ج 1 ، 09 ، قسنطينة ، جانفي 1934 ، ص 34.

فكرية وروحية يهذب نفسه، ويبعدها عن الشرك والجماعات التي ضيعته في الفوضى"حقا أننا نعيش في وسط سادت الفوضى فيه من جميع جهاته، فمن فوضى في الدين إلى فوضى في الأخلاق".[1]

وبناء على ما تقدم نستنتج أنّ **ابن باديس**قد أدرك بأن الفرد له الكثير من العوامل التي توثر عليه كالبيئة والنشأة من جهة،و البدع المتفشية والاستدمار الفرنسي من جهة معادية، لذلك كان موقفه حازما مع الطرقية، فاهتم بالإسلام في مادته ومضمونه

وبتشخيص ومكافحة الأمراض التي ليست أصيلة في المجتمع الجزائري[2]"يقول **ابن باديس** وقد بلغنا غايتنا والحمد لله وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليها ثم نمدّ يدنا لمن كان على بقية من نسبة إليها لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة: وهي أن لا يكونوا آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم، فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الإصلاح العام، وله عقليته لا يسمع منا فيها كلمةكل طرقي ّ أوغير طرقي ّ – يكون آذنا سماعة ، وآلة مسخرة، فلا هوادة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله".[3]

هكذا، كان **ابن باديس** مع الطرقية، بين لها ضرورة إبعاد الإسلام عن الأهداف الاستدمارية التي تسعى للإخلال بتوازن الأفراد والجماعاتوتماسكهم ولتسخير الدّ ين لخدمتها ، وحارب أفرادها الذين ابتعدوا عن الخوف من الله والمسارعة إلى المعروف، ثم أنزلوا القرآن من مكانته الحقيقية كدستور للحياة إلى المقابر والأموات، وأبرز أن أسوأ الأمور هو الخلط بين الفهم والعمل والطموح وعدم جعلهما في تكامل دائم، وبعبارة أخرى ركز على أهمية التمسك في العمل الديني النظري والتطبيقي بأحكام ومرامي وأخلاق الشريعة الإسلامية الثابتة في القواعد والأصول "العلم قبل العمل ومن دخل

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ج3، ص 307 .

[2]–المرجع نفسه:ص 308.

[3]– ابن باديس: الشهاب، قال الشيخ الإمام عبد الحميد بن باديس، المصدر السابق، ص ص214–215

في العمل بغير علم لا يأمن على نفسه من الضلال ولا على عبادته من مداخل الفساد والاختلال، وربما اقتربه الجهلّ فسألوه فاغتر هو بنفسه فتكلم بما لا يعلم فضل وّأضل ّ "[1].

2- ابن باديس والبعد الروحي للوطن الجزائري:

اعتمد **ابن باديس** على مسألة تبليغ الرسالة الإسلامية لإحياء الهداية، ولانبثاق النور في النفوس والعقول ، ولتجديد المنهج العملي بالقوة التي تبطل فعالية ظلمات الحياة ونكبات الزمان بتصرفات مؤمنة أساسها الإسلامي والآراء والأعمال المرتبطة بالإحسان والتقوى اليوم وقد عرفنا كيف بلّغ النبي – صلى الله عليه واله وسلم رسالة ربّه فلنعقد العزم على الاجتهاد في التبليغ ولنبدأ بأهلينا ...ثم لنعمل في تبليغ الدين كما جاء به النبي – صلى الله عليه واله وسلم –"[2].

وبين ّ **ابن باديس** أن أفراد وطنه تندرج أعمالهم تماما في الرؤية السليمة للإسلام المتمثلة في عقد العزم على الاجتهاد في التبليغ ، لأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها لا يرتبط بما هو ضدّ النور و البيان ، ولا يخضع للجاهل والضال، وتتسع دائرة إشعاعه لفائدة المجتمع عندما يبتعد الفرد عن الجمود في العلم والعمل، ويعمل بالقرآن الكريم وسنة رسول الله – صلى الله عليه وسلم ، ليفتح أبواب المعرفة، ويبتعد عن الشبهات، وينقذ نفسه من الشهوات ، وليعتمد على الله ثم يجتهد في عمله بعيدا عن الإعجاب به " نعني اعتبار الدين قواما لنا ومنهجا شرعيا لسلوكنا ، ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا، وقوة معنوية نلتجئ إليها في تهذيب أخلاقنا وقتل روح الإغارة والفساد منا واماتة الجرائم من بيننا، فلهذاإنّنا نجاهد في خدمته بنشر مبادئه الحقة العالية و تطهيره من كل ما أحدثه فيه الجهل، والدفاع عنه من أن يمس ّ بسوء من أهله أو من غير أهلهلأننا جزائريون نعمل للم ّ شعب الأمة الجزائرية واحياء روح القومية في أبنائها وترغيبهم في العلم النافع والعمل المفيد حتىينهضوا كأمّ ة لها حق الحياة، والانتفاع في العالم وعليها واجب الخدمة والنفع للإنسانية"[3].

---

[1]- ابن باديس: مجالس التذكير من حديث البشير النذير، ص ص 107، 108 .

[2]- المصدر نفسه: ص 206

[3]- عمار طالبي:المرجع السابق ، ص 177

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** أراد بث فكرة أخلاقية وهي إبعاد الجزائري عن عيشةالذلّ والإهانة التي أرادها الاستدمار الفرنسي، ولمواجهة التعصب المسيحي الذي يهدف إلى طمس الإسلام ومقام الرسول –صلى الله عليه وسلّم–، ولتتفتح الأعمال والآراء الإصلاحيّة عن ثمار القيم الإسلامية ونتائج مستقبلها، فلا حياة للمجد الإسلامي الجزائري إلا بالعمل الذي يجمع الأشتات ويطوّر الوحدة.

إنّ أساس البعد الروحي للوطن الجزائري الذي رآه **ابن باديس** صالحا وطبقه في الميدان بالمحاضرات في النوادي، وبالدروس العامة في المساجد، هو تكوين الفرد القويّ والمستعدللتّوظيف قوّته في أعظم الأمور وأنبل الأعمال، لفائدة بيته ووجدانه والإنسانية بالسعي والتكسب، والتعليم والتّدبير،والتنظيم والتسيير، والنفع والعمل المنتج "إذا كانت المساجد معمورة بدروس العلم فإنّ العامة التي تنتاب تلك المساجد تكون من العلم على حظ وافر وتتكون منها طبقة مثقفة الفكر، صحيحة العقيدة بصيرة بالدّين، فتكمل هي في نفوسها ولا تهمل – وقد عرفت العلم وذاقت حلاوته – تعليم أبنائها. وهكذا انتشر العلم في الأمة ويكثر طلابه من أبنائها وتنفق سوقه فيها .

أمّا إذا دخلت المساجد من الدروس كما هو حالنا اليوم – في الغالب – فإن الأمة تعفي من العلم والدين وتنقطع علاقتها به، وتبرد حرارة شوقها إليه، فتجسد نفسها وأبنائها وتمسي والدين فيها غريب. وقد عرف اسلافنا – رحمهم الله تعالى – هذه الحقيقة فحبسوا الأحباس الطائلة على التدريس في المساجد، التدريس الديني الجامع بين العلم والتهذيب ولو دام ما أسسوه لكانت حالة عامتنا على غير ما نراه عليه اليوم."[1].

وابتعد **ابن باديس** الحقد الدينيّ لأنّه اعتمد على مأستّس عليه الإسلام من الحقّ ، وما جاء به للبشرية من أخلاق إنسانية،فهو للجزائري أن محبة الإسلام تتطلب الابتعاد عن عقائد غير الإسلام والأعمال التي أبطلها وحرمها ونهى عنها، وعلمه الكف عن التعصب على المخالف له في الدين بالتسامح العام الذي ينمي العمران ويخدم البشرية وينشر العفو الذي يقضي على الطغيان

[1]– ابن باديس : الشهاب،مج6، ج1،قسنطينة،ديسمبر1939، ص 692.

والانتقام والأفكار والأعمال السامة نحو الإسلام، "ومن مظاهر التسامح الإسلامي عند المسلمين وخلو قلوبهم من الحقد الديني الذي طهرها منه الإسلام بما حكم وبما علم ، أنك لا تجد في صفحاتهم ومجلاتهم الفصول العريضة والمقالات الطويلة في البحث في النصرانية ومقدار انتشاره ا وأسباب انتشارها ومقاومة انتشارها وما تكون به تلك المقاومة مثل ما تجد ذلك على أتمه وأبلغه وتارات على أفظعة ، في صحف الغرب ومجلاته ."[1].

ركزّ **ابن باديس** على مطالب الوطن والروح والفكر واحتياجات الفرد المادية حسب ما جاء به الاسلام ، بالابتعاد عن الجهل والانغلاق والتمسك بالعلم والتوجيه الثقافي الأخلاقي واهتم بتوجيه الشباب المتعلم التعليم الأوروبي، بينّ له أنالّأمة التيّ لها مكانة بين الأمهي التيّ تحترمومقّ ماتها الروحية[2] بعد أن ينتشلها أولادها مما هي فيه والالتفاف نحوها بتربية النشئ على "محبة العلم والمعرفة والرغبة فيهما والتلهف على ما فات منهما والإحترام لمن كان له حظ فيهما."[3] ، وعلى ضروريات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بتربية إسلامية تستقر في النفوس لا يزعزعها تحريف ولا يطمسها مستدمر مهما كان دهاؤه.

وتعمق **ابن باديس** في الدعوة الإسلامية الجماعية التي كان بها انتشار الاسلام في الجزائر بالقرآن الكريم وبالمسلمين أهل التقدم الى الأمام والفهم والعلم والعمل ، ليبينّ فكرة التجارة والحرفة بالقرآن لا تجعل الفرد ينهض بما جاء فيه من حق وعدل وإحسان لمجتمعه[4] ، وليفهم الجزائري دوره الخاص بخدمة الإسلام واللغة العربية لثبات وبقاء الذاتية الإسلامية في الجزائر[5]، وليحافظ على الوحدة

[1]- ابن باديس: الشهاب،مج12،ج2،قسنطينة،ماي1939، ص ص 54-55.
[2]- عمار طالبي: المرجع السابق،ج2،ص ص 103-104.
[3]- المرجع نفسه: ص 114.
[4]- المرجع نفسه:ج 4 ، ص 28 .
[5]- المرجع نفسه: ج 3، ص 408.

الدينية "بحفظ القلوب غير متصدعة بداء الفرقة القتال المعدود في الإسلام من أكبر المحرمات المهلكات."[1]

نستنتج مما سبق أن **ابن باديس** أراد تثبيت الأخلاق الإسلامية بحسن التربية وما جاء به الإسلام من آداب ، وما شرعه للفرد والمجتمع والبشرية من أعمال، ولترويض أفراد الوطن على كل ما ينفع الجزائر بالتعاون والبذل قصد بلوغ غاية الآمال ، ولإدراك أسباب قوة العقل والأخلاق والعلم والعمل والتهذيب.

اهفم ّ **ابن باديس** بالتكامل بين العبادات والمعاملات في الاسلام[2] لتثبيت الفرد بالد ّ ين والعلم ، ويعمل بالتوبة والصدق ، ويعرف دور الدين الإسلامي في إصلاح وتوجيه وتطوير المجتمع في مجال تعزيز العلاقة بين الأفراد والجماعات وفي ميدان النهوض بكل الوظائف الاجتماعية العلمية والعملية بالصيغ والوسائل التي تطور الإنسان بالتكوين الصحيح، ولأن الوصول إلى القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتطلب إبعاد أهل الفساد من المحيط الاجتماعي، والقضاء على الفواحش والمنكرات والمعاصي يكون بالتوجيه والتوبة واجتناب المعصية والقدوة السيئة "لا يستطيع أن ينفع الناس من أهمل أمر نفسه . فعناية المرء بنفسه – عقلا وروحا وبدنا – لازمة له ليكون ذا أثر نافع في الناس على منازلهم منه في القرب والبعد ، ومثل هذا كل شعب من شعوب البشر لا يستطيع أن ينفع البشرية مادام مهملا مشتتا لايهديه علم، ولا يمتنه خلق ولا يجمعه شعور بنفسه ولا بمقوماته ولا بروابطه ."[3].

وبين ّ **ابن باديس** أن الإسلام في الهوية الوطنية الجزائرية يكمن فيتطو ّ ر يكمن في التطور الأخلاق الإسلامية في ظل توازن نفسي واجتماعي وروحي وثقافي وجعل الجزائر تنظر إلى ماضيها وحال مستقبلها،وتصلح ما في الواقع ، وتمد يدها لبناء المستقبل بما يصلح الحال ".. نظرية الاندماج

[1]– ابن باديس : الشهاب ، مج6 ،ج 12 ، قسنطينة، جانفي 1931 ، ص770.

[2]–ابن باديس : تفسير ابن باديس، ص ص 259 ،300.

[3]–ابن باديس: الشهاب، مج12، ج6، قسنطينة،جوان1936ص103 .

يصعب بل يستحيل تحقيقها ، ومن الأسباب في ذلك الأثر العميق الخالد الذي أبقى الدين الإسلامي في نفس الجزائري."[1].

إذن البعد الروحي للوطن الجزائري عند **ابن باديس** هو التمسك بالإسلام والسير بقواعد العمران والاجتماع بالهداية الإسلامية التي تنهض بالفرد والمجتمع من الجهل والفساد والانحطاط إلى درجات التقدم والكرامة، ولأخذ طريق العلم والعمل والحرية، وللعمل بكل ما جاء في الشريعة الإسلامية عبادة ومعاملة لبلوغ الكمال في الحياة الفردية والاجتماعية قدر الاستطاعة " والمثال الكامل لذلك كله هو حياة محمد – صلى الله عليه واله والسلم – في سيرته الطيبة."[2]

3– أعمال ابن باديس الثقافية:

انطلقت أعمال **ابن باديس** الثقافة من واقعه الحاضر لتحسين الوضعية الثقافية بتكوين الفرد وجعل المساجد والمدارس والنوادي[3] تتلائم مع طبيعة مهامها الحقيقية بالوظائف المسندة إليها الواضحة في منهج تطوير، ورفع المستوى الثقافي العام .

اهتم **ابن باديس** بتعريف الإسهامات العلمية والثقافية للّي قدّمها المجتمع الجزائري في شكل دراسات ومقالات ودروس، ليفهم النشء أمهات التراث المكتوب وترجمتها، ويعرف الأحداث التاريخية والوقائع المختلفة فيكتسب القوة التي تؤثر وتضمن التواصل بين الحاضر والمستقبل ، للتعاطي العقلاني مع المحيط والبيئة بفهم التاريخ والاطلاع على كل مآثره ، يقول **ابن باديس** عن هذا الموضوع ما يلي: "الحياة ماض ومستقبل حالهما أقل حظّنا من الحياة لحظّنا منها هو الحال خاصة، ذلك الجزء اليسير من الزمن الذي يجيئ حتى يذهب، ولا يثبت حتى يزول، ولكن حظنا من الحياة عظيم بالماضي المديد، والمستقبل البعيد، بالماضي، إذا كانت لنا ذكريات نشعر بها ، وبالمستقبل إذا كانت لنا آمال نتوق إلى تحقيقها، وأنه لتتسع حياة الشخص الماضية بقدر ما تمتد ذكرياته في سوالف

[1]– ابن باديس:الشهاب،العدد143،قسنطينة،19أفريل1928، ص05.

[2]– عمار طالبي :المرجع السابق،ج2 ، ص 328 .

[3]– ابن باديس:الشهاب،مج7،ج2،قسنطينة،مارس1931، ص 115 .

الأزمان وتمتد آماله في غابرها، حتىيكون كأنّه – وهو شخص واحد– قد عاش أعمال الأجيال والأمم من السابقين واللاّحقين ."[1].

إذن **ابن باديس** عمل على جعل الفرد يوظف مكاسب الماضي في خدمة الحاضر والمستقبل ويعبر بواسطة الفكر والسلوك عن ما وقع في الجزائر من تشويه تاريخها وتصويرها في جميع مراحلها التاريخية بأقبح الصور .

ضبط **ابن باديس** عمله الثقافي الخاص الذي يزيد في أهمية معرفة ماضيه معرفة صحيحة وموضوعية ، فاعتبر التاريخ هو ذاكرة جماعية للأمّة ، ونددّ بالتشويه والتيّف الذي تعرّض له التاريخ آنذاك على أيدي مؤرخي الاستدمار الفرنسي، وفكّر في إنشاء جمعية جزائرية تحتج على هذا التشويه الباطل "نزّه من جنايات الاستدمار الأوروبي على البشرية أنه قلب حقائق التاريخ على الناس فقد صورّ الأمم التي ابتليت به ،وأصيبت بشره بصور من الهمجية والوحشية، والتأخر والانحطاطو لأبشع منها ذلك ليبرز استيلاء عليها ، ومن عليها بما زرعه فيها من عمرا ، وان كان هو المستغل لذلك العمران والمستبد به. فأمريكا – مثلا – يصورها الاستعمار ويصور سكانها الأصليين بأقبح الصور حتى هب من أبنائها الأصليين ومن العلماء المنحفين من رد ذلك التصور وزيفه."[2].

نستنتج مما سبقأنّ **ابن باديس** بعمله الذي أخذ بعين الاعتبار متطلبات الصراع ضد تشويه التاريخ الجزائري نجده لم يعزله عن دعائم الثقافة الوطنية ورصيدها الكبير من الفكر و القيم الإسلاميّة لإبراز الذات بالانسجام الخاص بمطالب العقل والروح والجسد، وأعطى أولوية للتراث التاريخي المكتوب بالبحث عن الرجال الذين حققوا الأعمال الحضارية والفكرية، والدليل على ذلك إعجابه بكتاب الأستاذ (**أحمد توفيق المدني**) تحت عنوان:(**محمد عثمان باشا داي الجزائر سنة (1766م– 1791م**)، يقول **ابن باديس** عن هذا الكتاب: إنّه يتحتّم على كل مسلم جزائري أن يقرأ هذا الكتاب، وأنك إذا ختمته –أيها المسلم الجزائري – لا بد أن تخرج منه من يجب أن تحب

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ج 4، ص16 .

[2]– ابن باديس : الشهاب،مج13،ج7،قسنطينة،6سبتمبر1937، ص 319 .

... وتبغض من يجب أن تبغض ... والحب والبغض سلاحان لازمان في الحياة ولا بقاء لأمة بدونهما إذا استعملتهما في محلهما ."[1].

لخيلّ **ابن باديس** على محاربة الجهل الذي كان بالنسبة إليه العائق الكبير للإبداع والتجديد والإصلاح ، واهتم بكشف المواهب ورعايتها بالتوجيه والتشجيع وتوثيق المدرسة بالمحيط' لتحسين البيئة الثقافية ، وكذلك لتلبية الحاجات الثقافية التي تعتبر إحدى الأولويات الأساسية التلبيغ المضمون الثقافي الوطني الذي يحدد مكانة الجزائر في العالم المعاصر .

واهتم **ابن باديس** بالعمل الثقافي الذي يترجم صراع الجزائر المرير مع الاستدمار وينقل للبشر صور الإسلام في الفكر والعلم والفن والعلاقات الجديدة بين أفراد المجتمع ، فعمل على فتح المساجد في وجوه العلماء للوعظ والإرشاد، ووقف أمام من أحدث اضطرابا في وجوه الوعاظ والمرشدين.

نستنتج ممّا سبق أن **ابن باديس** عمل على تحقيق التربية الإسلامية والتكوين الديني ضمن كل فئات المجتمع الجزائري، وهذا العمل يقتضي أن يولي أهل العلم والمعرفة عناية خاصة بالتوجيه في أوساط الطلاب، وتوثيق الصلة بينهم، وتشجيعهم على الاجتهاد بتعزيز دورهم التعليمي في المساجد والمدارس بعد معالجة المشاكل التي يبثها الاستدمار الفرنسي وينفذها.

إن العمل الثقافي العقلاني عند **ابن باديس** تطلب منه اهتماما كبيرا بالتربية والتكوين كقاعدة ثقافية لحياة فكرية خصبة، جعل المدارس تتلاءم مع المهام التربوية والثقافية المسندة لها، واعتنى بوسائل وأسلوب توحيد التعليم ووسائل تنظيمه وترقيته،وجابه كل العراقيل التي افتعلت لتعطيل التعليم الديني واللساني[2]، و شجع كل المبادرات التي تربي النشء تربية إسلامية يحافظ بها علىهويّته، ويثقف أفكاره بالعلم وتعلم الصنائع.

إذن لم يقصر **ابن باديس** في تنظيم وتطوير التعليم وربطه بالتطور الثقافي الذي يتوقف على تكوين الفرد، لكنه لم يبق جامدا أمام التضييق المتزايد على التعليم الإسلامي، ندد و عمل على فتح

[1]– عمار طالبي: المرجع السابق، ص35.

[2]–المرجع السابق: ج 3 ،ص 190 .

المساجد المحجرة والمدارس المعطلة والكتاتيب المغلقة، ولعب دورا حضاريا باستنكاره التام على متابعة المعلمين في المحاكم ودفع أبناء الجزائر في الشوراع لأن المسلم لا يستسلم ، بل يعمل ولا ييأس من **وَلَا تَيْأَسُوا مِن رَّوْحِ اللَّهِ ۖ إِنَّهُ لَا يَيْأَسُ مِن رَّوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ (87)** ﴿**(يوسف)**

وعمل **ابن باديس** على تطوير الجانب الوجداني الذي لا يمكن انتزاعه ولا التسلط عليه، وهو الدين واللغة، لأن الأمة الجزائرية أمة إسلامية الدين عربية اللسان، والموقف الثقافي الأخلاقي يفرض عليه التفطن للتشريعات الاستثنائية والمعاملات الإدارية، التي تستهدف محو التعليم الإسلامي العربي، وتحمل تبعات التربية والتثقيف

وبناء على ما تقدّم فإنّ أعمال **ابن باديس**الثقافيّة تأصّل الهوية الحقيقيّة للمجتمع الجزائري، وتعمل على نشر الأخلاق الإسلامية التي تعبر عن تطلعات البشر وتحلل التخلف الذي يجعل الفرد غافلا عن الواقع الذي تنشأ فيه الثقافة.

هكذا، كان موقف **ابن باديس** الإصلاحيفي الثقافة والدّين،إشخّص الكيان الحضاري الذي تنتمي إليه الجزائر، واعتنى بالثقافة الدينية الإسلامية والإسهامات العلميّة والفكريّة والأدبي وجعل المدارس مهيأة للعمل الثقافي وذلك عن طريق تعريفها بدورها الكامل.

من خلال ما تقدم نجدأنّ **بن باديس**رأى ضرورة الإعتماد على التربية والتعليم والصحافة والمسجد كوسائل أساسية ضرورية للحفاظ على الهوية، وعمله بها كان أخلاقيا واقعيا، اعتمد على القرآن الكريم والسنة النبوية وآثار السلف الصالح ومقومات الشخصية الوطنية، فكانت خطاباته ذات نظرةقوم على الدّين واللغة العربيّة، والوعي الوطني والعلم والأخلاق.

وقد قام **ابن باديس** بأعمال تربوية وتعليمية وتثقيفية ودينية وصحافية في حدود إمكاناته وطاقته، فسلك طريقة تربية وتكوين النشء والمجتمع حسب واقع مجتمعه المستعمر، واستطاع بمواقفه الثابتة أن يعبر بحكمة عن رذائل السياسية الفرنسية الاستدمارية في الجزائر ،ويربط الوطن الجزائري المستعمر بوحدة المغرب العربي ووحدة الوطن العربي ووحدة الأمة الإسلامية وبالإنسانية.

وبذلك حقّق أهدافا سياسيّة وثقافية و حضارية، كان لها الأثر الإيجابي في مجتمعه، وفي إثراء الفكر الجزائري من خلال خلاباته وأعماله في تلك المرحلة المتأزمة والهادفة لطمس معالم الهويّة الجزائريّة والتي فشل الاستدمار في تحقيقها.

الخاتمة

كان ابن باديس –رحمه الله– أشبه بالمهندس في البناء الذي يعاين أرض البناء قبل الإقدام على تشييدها، وذلك من خلال معرفته السبل التي مكنته من إقناع الجزائريين بهويتهم الحقيقية، التي سعى المستدمر الفرنسي إلى طمسها، وكان أسلوبه ومنهجه كالوصفة الطبية للمريض، فقد شخص طبيعة تفكيره الذي ذبذبه الإستدمار بمساندة مؤيديه حول هويته، وبعد بحثي حول هذه الأزمة توصلت إلى النتائج التالية:

-إن مسالة الهويّ ة في الواقع ليست ثابتة وسرمدية، لأنها ترتبط بالمؤثرات الخارجية والتفاعل الثقافي والتداول العلمي للأفكار، فهي أمر مقترن بالصراع السلطوي وهو الصراع الذي تشخصه هي نفسها بصورة مباشرة أو غير مباشرة، إلا نأّ ه يجب إحداث التوازن بين الثوابت المميزة للهوية (الدين، اللغة، الوطن)، والعناصر المتحولة (كالعادات والقيم والأعراف...) وهذا لئلا تكون الهوية سهلة النحلال والتدمير.

- لا يمكن للهوية أن تكون حقيقية إن تمّ القضاء على أحد مقوماتها لأنها نسيج شفاف ناتج عن تفاعل مقوماتها الثابتة، فإلغاء أحداها يقضي عليها نهائيا، فالدين لا يقوم إلا باللغة ولا يقام إلى على الوطن، واللغة هي أداة لنشر الدين على الوطن ، هذا الكيان الوطني روحه الدين ولسانه اللغة.

تأسّ ست الخطابات الباديسية وفق مرجعيات ثابة حقّ ق بها هدفه الإصلاحي، للحفاظ على الهوية الجزائرية وتاصيل الذات ،رغم الظروف الاستدمارية التي عايشها،فكان بذلك ابن باديس مرجعا من المراجعيات الثقافية للجزائر في حد ذاته.

تعتبر الخطابات الباديسية مرجعيّ ات مهمة في تأصيل الذات والمحافظة على الهوية الجزائرية،وبلورة فكرة تأسيس الدولة،وفي التعبير عن شعوره بالانتماء للوطن العربي والإسلامي والتحلي دوما بالنزعة الإنسانية.

_كان للمرجعيات الثقافية عموما والشرعية خصيصا (القرآن والسنة) دورا هاما في تشكيل خطاباته مؤسسة على الإستنباط والاستدلال والمحاجة، وعلى ربط العلم بالعمل (فكره وواقعه)،وتوظيفها لشحن الهمم نحو الوحدة والإصلاح واقعه المتأزم .

- تبلورت جهود **ابن باديس**- رحمه الله- للحفاظ على الهوية الجزائرية في عدة مجالات منها: إحياء جذوة الإسلام الصحيح في نفوس الجزائريين وذلك بالنهوض بالأمة الجزائرية من جديد، فقد كانت دافعة للإصلاح والفداء والعطاء المصقول بالروح الوطنية، والعمل على كشف الحقيقة التي عملت السياسة الفرنسية على تزييفها، لأنّ الإسلام الصحيح دين ودولة أي نظام روحي وإجتماعي في الوقت ذاته، لذلك عمل **ابن باديس** على التوفيق بين الإسلام الصحيح ومتطلبات الفترة الإستدمارية التي تستوجب التجديد والإصلاح المناسب للنهوض بالجزائر.

- المحافظة على اللغة هو الحفاظ على الهوية، واللغة العربية هي أداة ووعاء للدّين الإسلامي بالجزائر وذلك لأن المستدمر الفرنسي حاول جاهدا القضاء عليها بسياسة الفرنسة، وذلك بقصد تمزيق عناصر الهوية الجزائرية والتي سعى **ابن باديس** للمحافظة عليها في كل المناسبات وفي كل الظروف، إضافة إلى مكافحة البدع و الخرافات والفكر الطرقي الذي ليس بالإسلام الصحيح.

- إن الخطابات الباديسية مؤسّسة وفقا لمرجعيات ثابتة بلمسة إسلامية تجديديةإصلاحية كونها ترجع إلى الكتاب والسنة في كل جوانب الحياة، واتباع السلف الصالح من صحابة رسول الله-صلى الله عليه وسلم- ،إلى جانب الدعوة إلى تجنب ومحاربة الأفكار الصوفية الطرقية التي لا تتفق مع روح الدعوة الإسلامية.

- يرى **ابن باديس**أنّ الحفاظ على الهوية يتوقف على إصلاح الفرد بالدرجة الأولى عقائديا (روحيا) وعقليا(فكريا) وعمليا (واقعيا) ،وذلك بتكوينه تكوينا إسلامياّ عربيّا من جهة، و من جهة أخرى العمل على اقناع الجزائريين بخطورة واقعهم السياسي والوطني والاجتماعي

المستهدف من الاستدمار الفرنسي بسياسات التبشير والفرنسة والإدماج المساند من طرف بعض المثقفين الجزائريين المتجنسين حينها.

- إيمان **ابن باديس** اللامحدود بدور القرآن الكريم في تكوين الجيل المنشود للتشبث بالهوية الحقيقية وفقا لعقيدة إسلامية سليمة، وفكر نيرّ ، ووطنية نزيهة كي تعمل على بعث النهضة في المجتمع الجزائري،

- إن الخطابات الباديسية هي عمل عظيم من أجل وطننا وهويتنا والشخصية الجزائرية، فقد كرّس حياته لأجل تحقيق ذلك، وبذل كل المجهودات لخدمة الإسلام الصحيح واللّغة العربية والوطنية الجزائرية، فالإيمان بتحقيق ذلك هو الذي جعله يتغلب على كل العراقيل، وبذلك كانت الخطابات حماسية أثرت في النفوس الجزائرية حتى هزمت العدو الساعي للقضاء على هويتنا الأصلية.

- الخطابات الباديسية وحدة متكاملة في مبادئها ووسائلها وغاياتها فهي خطة إستراتيجية محكمة التخطيط الإصلاحي، تتفرّع إلى مشاريع كل واحد يتكفّل بمحور خاص في جانب ما في الحياة مع بقائه وفيّا للمبادئ نفسها والأهداف نفسها، وذلك لإعادة بناء الذات الحضارية للإنسان الجزائري، وهذا الأخير يستوجب العمل على مستوى الذّات بمساعدته على تغيير ما بنفسه من قابلية للإستدمار أي قابلية طمس هويته الأصلية.

تكمن قوّة وتحدّي في الخطابات الباديسية، وذلك من خلال قوة الكلمة التي هي جسد الخطاب وهو روحها، ونستشعر عذوبة في العرض وسلاسة في الأسلوب وعمق المعاني، وعمقا وبعدا في النظر للمستقبل ، إضافة إلى دقة التفكير وإدراك القول وسداد الفهم وقوّة البرهان،فكان بذلك ملمابتقنيات الإقناع في الخطاب، وذلك من خلال التّنويع في الأسلوب والإقناع في كلّ خطاب مؤمنا بأنّه على حق والحق يعلى ولا يعلى عليه والحق هو أن هويتنا الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا.

- إنّ **ابن باديس** شخصية عبقرية تجمع بين عدة مواهب ونشاطات متنوعة فعّالة،فهو سياسي محنك وخطيب فصيح،أديب بارع ولغوي ّ متمكّن،وهو مربي مصلح ونهضوي مجدّ د، ثابت المبادئ فكان بذلك زعيما متميّ زا نفتخر به.

- إنّ الخطابات **الباديسّية** تبرز العلاقة التلاحميّة بين الإسلام والإنسانية من زاوية عميقة تدلّ على عمق الفكر الباديسي ّ الزاخر بالثقافة السليمة، فيها المزاوجة بين تكريم الإنسان عموما وتفضيله على سائر المخلوقات يقول تعالى **﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا (70)﴾** (**سورة الإسراء**) وبين خصوصية اصطفائه بحمل رسالة الإسلام "**لمن أعيش أنا**"، "**أعيش للإسلام والجزائر**"، فالسائل هو المجيب هنا (**ابن باديس**)، وعليه فالمقام مقام تعليم وتوجيه للحفاظ والدفاع عن الهوية الجزائرية الإسلامية، لأن الإسلام لا يقتصر على أرض وزمان خاص وإنما هو إنساني عالمي.

- تتضمن الخطابات قيمة عبء المسؤولية التي تحملها **ابن باديس**-رحمه الله- والذي جاهد لأجلها وهي العناية بالمجتمع الجزائري بصفة خاصة والكائن البشري عموما وذلك بتحريره من الظلم الاستدماري والاضطهاد والتمييز العنصري،فقدأكدّعلى احترام الإنسانيّ ة وخدمتها معتمدا على التذكير القرآني بوحدة الأصل والتكوين،فهم متساوون في الشرف لأنهّم من آدم وحواء من طين سواء، وهذه هي حقيقة الهوية الإنسانيّ ة، وإن كان التفاضل بين البعض فإن المعيار الأوحد والسمة المميزة في ذلك هو الإيمان، **يقول تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ (13)﴾** (**سورة الحجرات**)

- يؤكّد **ابن باديس** على أنّ الإسلام دين الإنسانية الذي لا نجاة ولا سعادة إلا به ، وأن خدمة الإنسانية مؤسّ سة على أصوله المشروعة، وهذا ليس بالأمر السهل ونفعها مباشرة فهي

تستوجب التفكير في الوسائل المحققة لهذه الخدمة والنفع،وفهم الإسلام فهما صحيحا يحقق ذلك.

- إيضاح العلاقة بين الوطنية(الجزائر) وبين الإقليمية(العالمية)، فهو يرى أن شخصية المسلم جزء لا يتجزأ من وطنه وأرضه منذ استمد مقوماته الشخصية ،وأن هذه الروابط تفرض عليه أن يكون رافدا مباشرا لخدمة ذلك الوطن وإيصال النفع إليه.

- إنّإنسيابيّة الفكر**لبا**ديسيّ نحو الأفق جعلته يرى أن خدمة الوطن تحمل في ذاتها خدمة ممتدة إلى الاوطان القريبة التي يرتبط معها وطنه بصلات العقيدة الإسلاميّة واللّغة العربيّة والتاريخ المشترك، وهكذا تتوسع الدائرة حتى تعمّ الإنسانية جمعاء، فالعمل على حماية الوطن والدفاع عنه بإثبات هويته هي خدمة الأوطان الأخرى القريبة والبعيدة، وذلك اعتبار أن موجات الرقي والنهوض والسلام تؤثر على الجوار وتنتشر في المحيط الإقليمي والإنساني مؤثرة فيه.

- إنّ الهدف من الخطابات **الباديسية** المتعلقة بمقومات الهوية الأصلية للجزائر هو ترقية الفرد الجزائري في إطار إسلامه الصحيح الذي يشكل هويته متفاعلا مع إطار جزائريته وذلك في اسهامه في تطوير المجتمع الجزائري، وتلاحم هذه الأطر مع عروبته –التي تمنحه مع إسلامه وجزائريته ونزعته الإنسانية– الشخصية التاريخية الثقافية المتميزة عن الهوية الفرنسية لأن للأمة الجزائرية هوية خاصة مستقلة لا تربطها أي صلة بفرنسا لا دينيا ولا لغويا ولا وطنيا ولا يمكن أن تندمج فيها.

- سعت الخطابات **الباديسة** من ناحية إلى دمج المجتمع الجزائري والقومية الإسلامية والإنسانية وذلك بالتفكير فيها من خلال ايصال النفع والخير والنهضة والتجديد عن طريق التأثر بالتجربة الجزائرية، ومن ناحية أخرى إلى دمج الوطن مع الدين وهي أهم مسألة توصل إليها ابن باديس–رحمه الله– في نظريته للهوية الإسلامية العربية للجزائر، فإدراك معنى الوطن عند

الأفراد هو إدراكهم لذواتهم وهويتهم وشرفهم وجب عليهم التخلص من الشوائب التي قد تؤثر سلبا على ذلك.

- إنّ المحافظة على الهوية والنهوض نحو الإصلاح إنما أساسه إعادة بناء تفكير الفرد والعمل على إصلاحه،وصلاح المجتمع لا يقوم إلا بصلاح قادته وعلمائه فالعالم هو المنبه لقلب المجتمع وتنوير فكره وارشاده شريطة استجابة الفرد حتى يتحقق التغيير ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ (11)﴾ (**سورة الرعد**).
- ونأمل أنكون موضوع الهوية الجزائريّة محل دراسة من طرف الباحثينيزيد من التعمّق العلمي والأكاديمي في هذا المنحى، والعمل على اعتبار مقومات الهوية محل عناية الأمة برمتها، وموئل تواصل المجتمع بأكمله، وأن ينظر إلى الصراع في الجزائر، على أنه مسار طبيعي للصراع الإيديولوجي بين الأمم،لأن الأيادي المدسوسة للاستدمار، الذي يريد طمس هويتنا بعد رحيله بأساليب جديدة(العولمة)، تعمل على بث النزاع، والتشكيك في مقومات الهوية، ومرتكزات الأصالة، وحين ندرك أن أصل الأزمة، إنما هو المنحى الديني ،و الاجتماعي، والثقافي، والأخلاقي، مما يسمى لدينا بأزمة الهوية، لنعمل على إزالة الوهم، وتصحيح المفاهيم الخاطئة، حتى لا تضطرب الأجيال، ولا يهدد كيان المجتمع.
- سيكون من الوفاء أن يتطرق الباحثون لدراسة الفكر الباديسي،وسيكون للمنظومة التربوية كبير الأثر في تكوين الأجيال المتشبثة بمقومات هويتنا إذا ما اعتمدت المنهج الباديسي في التربية والتعليم لأنّ أزمة الهوية مازالت مستمرة نظرا للواقع المعيش.

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم برواية حفص.

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

المدوّنة: ابن باديس (عبد الحميد):

- **البصائر:**

- العدد 11،الجزائر،30 مارس 1936.
- ع03،الجزائر،17جوان1936
- ع 11، الجزائر،13 أوت 1936.
- ع 47، الجزائر،11 ديسمبر1936.
- ع 71، الجزائر، 18 جوان 1937.
- ع 66، الجزائر، 7 جويلية 1937.
- ع 83، الجزائر، 30 ديسمبر 1937.

- **الشهاب :**

- ع 09، قسنطينة،07 ديسمبر 1925.
- ع 15، قسنطينة،18 فيفري 1926.
- ع 18، قسنطينة،فيفري 1926.
- ع 02، قسنطينة،23 جوان 1927.
- ع 135، قسنطينة،16 فيفري 1928.
- ع 143، قسنطينة،19 أفريل 1928.
- ع 157 ، قسنطينة،26 جويلية 1928.
- ع 172، قسنطينة، نوفمبر 1928.
- مجلد 10، جزء 5، قسنطينة، نوفمبر 1929.
- مج6 ،ج 12 ، قسنطينة ، جانفي 1931.

- مج7،ج02،قسنطينة،مارس1931.
- مج 7، ج 03، قسنطينة، أوت، 1931.
- مج 09، ج 02، قسنطينة، فبراير 1933.
- مج 09، ج 12، قسنطينة، نوفمبر، 1933.
- مج 9 ، ج01 ، قسنطينة ، جانفي 1934 .
- مج 11، ج08، قسنطينة، نوفمبر 1935.
- مج 11، ج 10، قسنطينة، جانفي 1936.
- مج 11، ج 11، قسنطينة، فيفري، 1936.
- مج 11، ج 11، قسنطينة، فيفري، 1936.
- مج 12، ج1، قسنطينة، أفريل، 1936.
- مج12،ج06، قسنطينة ، جوان1936.
- مج 12، ج 07، قسنطينة، 1936.
- مج 13، ج 03، ماي، 1937.
- مج 13، ج 07، قسنطينة، سبتمبر، 1937.
- مج13،ج07،قسنطينة، 6 سبتمبر،1937.
- مج12،ج02،قسنطينة،ماي1939.
- مج6،ج01، قسنطينة، ديسمبر1939.

- **الصراط:** عدد 04، قسنطينة، جويلية 1929.
- تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ، تحقيق أحمد شمس الدين، دار الكتب العلمية، ط1، 2003.
- مجالس التذكير من حديث البشير النذير ،وزارة الشؤون الدينية،ط1،الجزائر،1983.

المصادر اللغوية والأدبية:

- الآمدي (سيف الدين): الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية بيروت،لبنان، 1980.
- الآمدي (سيف الدين): المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين، تحقيق عبد الأمير الأعسر بغداد،العراق، 1985.
- إميل يعقوب : قاموس المصطلحات اللغوية والأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987.
- أبو البقاء الكفوي(أيوب بن موسى الحسيني): الكليات، مؤسسة الرسالة، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، بيروت، لبنان ،1992.
- التهانوي (محمد علي): كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، تحقيق لطفي عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، مصر،،1972.
- الجرجاني (علي بن محمد):التعريفات،تحقيق ابراهيم الأبياري، مكتبة لبنان، بيروت، 1978.
- الجرجاني (الشريف علي بن محمد): التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1995.
- جميل صليبة: المعجم الفلسفي، مادة هوية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع ط1، لبنان، 1994.
- ابن جني (أبو الفتح عثمان):الخصائص، ج1، تحقيق محمد علي النجار، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، القاهرة، 1999.
- الزمخشري (أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد): الكشاف، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، 1987.
- العدناني: معجم الأخطاء الشائعة، مكتبة لبنان، ط2، بيروت، لبنان ،1980.
- مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم، المجلد2،ترجمة الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة مصر،1996.
- مجمع اللغة العربية:المعجم الوسيط، أخرجه إبراهيم مصطفى وآخرون، دار الدعوة، اسطنبول 1987.
- مجمع اللغة العربية : المعجم الوسيط، مكتبة الشروق الدولي، القاهرة، 2004.
- معهد الإنماء العربي: الموسوعة الفلسفية العربية، مج1، بيروت 1986

- المنجد في اللغة العربية المعاصرة: دار المشرق، بيروت،لبنان ، 2000.
- ابن منظور(محمد بن مكرم الأنصاري الافريقي): لسان العرب، مج 2،دار الجيل،بيروت لبنان،1988.

03- المراجع:

- أحمد الأحمدي: جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار القصبة للنشر، ط1، الجزائر 2007.
- أحمد بن نعمان:التعريب بين المبدأ والتطبيق في الجزائر والعالم العربي، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،الجزائر، 1981،.
- أحمد بن نعمان: سمات الشخصية الجزائرية من منظور الانتروبولوجيا النفسية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988.
- أحمد بن نعمان: الهوية الوطنية، الحقائق والمغالطات، دار الأمة للطباعة والترجمة والنشر والتوزيع، الجزائر 1996.
- أحمد بن نعمان: مولود قاسم نايت قاسم، دار الأمة، الجزائر، د ت.
- أحمد توفيق المدني: حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، (دت).
- أحمد حمدي: جذور الخطاب الإيديولوجي الجزائري، دار الفصبة للنشر والتوزيع،ط1 الجزائر، 2007.
- أحمد خطيب:جمعية العلماء المسلمين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، 1985.
- أحمد مهساس:الحركة الثورية في الجزائر: من الحرب العالمية الأولى إلى الثورة المسلحة، تر الحاج مسعود، محمد عباس، دار القصبة للنشر، الجزائر 2003.
- ألفريد بل: الفرق الإسلامية في الشمال الإفريقي من الفتح العربي حتى اليوم، ترجمة عبد الرحمان بدوي، دار الغرب الإسلامي، ط2، بيروت، 1981.
- إربيك هوبسباوم: عصر الرأس المال، تحقيق محمد سعيد طالب، دار الفرابي، بيروت 1986.

- إميل برهيبه: الفلسفة اليونانية، ترجمة جورج طرابشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان،1987.
- عبد الله إبراهيم: الثقافة العربية والمرجعيات المستعارة، تداخل الأنساق والمفاهيم ورهانات العولمة، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان ،1999.البخاري: في التاريخ الكبير،ج 5، تحقيق السيد هاشم الندوي، دار الفكر، بيروت، لبنان د ت.
- تركي رابح عمامرة: التعليم القومي والشخصية الجزائرية (1931-1956)، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط2، الرغاية، الجزائر، 1981.
- تركي رابح عمامرة: الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة، ط2، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر.
- تركي رابح عمامرة: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التاريخية (1931-1956) ورؤساؤها الثلاثة، موفم للنشر والتوزيع، الجزائر ،2004.
- ابن تيمية: إقتضاء الصراط المستقيم،تحقيق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي ط3، بيروت،1977.
- ابن تيمية: الإيمان، دار الكتاب العربي، بيروت،لبنان، 2005.ترفتان تودروف: اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، ترجمة سعيد الغانمي، المركز الثقافي بيروت، 1993.
- جابر عصفور: عصر البنيوية من ليفي شراوس إلى فوكو، دار الآفاق العربية، بغداد، العراق 1985.
- جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، دار الكتب العلمية ط1، لبنان، 2007.
- جميل صليبة: المعجم الفلسفي، مادة هوية، دار الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع ط1، لبنان، 1994.
- جودت عبد الكريم يوسف: العلاقات الخارجية للدولة الرستمية، المؤسسة الوطنية للكتاب (د.ت).
- الحبيب بلخوجة: أزمة الهوية، جمعية الدعوى الإسلامية العالمية، الجماهرية العربية الليبية 2000.

- خيثر عبد النور وآخرون: منطلقات وأسس الحركة الوطنية الجزائرية (1830-1954) منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954 الجزائر،2007.
- ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، ترجمة وتقديم عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001 .
- رابح بونار: المغرب العربي، تاريخه وثقافة، دار الهدى، ط3، الجزائر، (د.ت).
- عبد الرحمان بن محمد الجيلالي: تاريخ الجزائر العام، ج2، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1982.
- عبد الرحمن الجيلالي: عبد الحميد حياته وآثاره، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1983.
- رضوان السيد : مسألة الحضارة والعلاقة بين الحضارات لدى المثقفين العرب في الأزمنة الحديثة ضمن الصراع على الإسلام الأصولية والإصلاح والسياسات الدولية، دار الكتاب العربي بيروت، لبنات، 2004.
- ريمون طحان: الألسنة العربية، دار الكتاب اللبناني، ط2، بيروت، لبنان ،1981.
- سالم عبد العزيز: تاريخ المغرب الكبير، ج2، دار النهضة العربية للطباعة والنشر (د.ط) 1981.
- عبد الستار جواد: اللغة الإعلامية، دراسة في صناعة النصوص الإعلامية وتحليلها، منشورات دار الهلال للترجمة، عمان، 1998.
- سعد الله(أبو القاسم): الحركة الوطنية الجزائرية، ج2 الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط3 الجزائر، 1983.
- سعد الله (أبو القاسم): في الجدل الثقافي ، المجلد 01، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت لبنان، 2005.
- سعد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
- سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت، لبنان، 1989.
- سمير عبده: السريانية- العربية، الجذور والامتداد، منشورات دار علاء الدين، دمشق 2002.

- عبد السلام المسدي: الأسلوبية والأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1997.
- السيد ولد أباه: التاريخ والحقيقة لدى ميشيل فوكو، الدار العربية للعلوم، ط2، بيروت لبنان،2004.
- السيد ياسين: بحث عن هوية جديدة للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ،لبنان، 1986.
- صالح بلعيد: في المسألة الأمازيغية، الجزائر، 1999.
- صالح بلعيد: في الهوية الوطنية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د ت.
- صبري موسى: السيد من حقل السبانخ، الهيئة العامة لقصور الثقافة ، القاهرة ، 1995.
- طه عبد الرحمان:اللسان والميزان، طبعة المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1998.
- عثمان سعدي:البربر أمازيغ عرب عاربة ، دار الملتقى للطباعة والنشر، بيروت، لبنان 1998.
- عثمان سعدي: عروبة الجزائر عبر التاريخ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- عبد العزيز عبد الحميد: اللغة العربية،ج1، دار المعارف، ط3، مصر، 1961.
- علي عبد الرزاق حلبي: دراسات في المجتمع والثقافة والشخصية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت 1984.
- عبد الغني بارة: إشكالية تأصيل الحداثة في الخطاب النقدي المعاصر، مقاربة حوارية في الأصول المعرفية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، مصر، 2005.
- علي عقلة عرسان:ثقافتنا والتحدي خطابنا وخطاب العصر، منشورات إتحاد الكتاب العربي دمشق،2001.
- عبد الهادي بن ظافر الشهري: إستراتيجيات الخطاب –مقاربة لغوية تداولية–، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط1، بيروت،لبنان، 2004.
- عمار طالبي: آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس،ج1،الشركة الجزائرية،ط1،الجزائر، 1997.
- عمار طالبي: آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس،ج2، الشركة الجزائرية، ط1،الجزائر،1997.
- عمار طالبي: آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس،ج3،الشركة الجزائرية،ط1، الجزائر، 1997.
- عمار طالبي: آثار الإمام عبد الحميد ابن باديس،ج4،الشركة الجزائرية،ط1، الجزائر، 1997.

- عميراوي احميدة: قضايا مختصرة في تاريخ الجزائر، دار الهدى للنش والطباعة والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005.
- الغالي غربي وآخرون: العدوان الفرنسي على الجزائر، الأبعاد والخلفيات، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة اول نوفمبر، مطبعة دار الهومة، الجزائر 2007.
- فايز الداية:علم الدلالة العربي، النظرية والتطبيق، دراسة تاريخية تأصيلية نقدية، دار الفكر ط1، دمشق،سوريا، 1996.
- فرحات عباس: ليل الإستعمار، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، د ت.
- فرديناند دي سوسير: دروس في الألسنة العامة، ترجمة صالح القرماوي وآخرون، الدار العربية للكتاب، تونس، 1985.
- الفضيل الورتلاني: الجزائر الثائرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، (د.ط)، الجزائر (د.ت).
- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، 1981.
- مالك بن نبي: فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر، دمشق سوريا، ط5، 2006.
- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق 2002.
- مجدي الداغر: الصحافة العربية (مدخل في تحليل الخطاب الإعلامي العربي)، ج3، المكتبة العصرية للنشر والتوزيع، ط1، مصر ،2009.
- محمد أبو زهرة: الوحدة الإسلامية، دار الرائد العربي ، لبنان، د ت.
- محمد أحمد خلف الله وآخرون: القومية العربية والإسلام (بحوث ومناقشات الندوة الفكرية لمركز دراسات الوحدة العربية)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 1981.
- محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة، ط1، بيروت لبنان ،2002.
- محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- محمد مختار العرباوي: البربر عرب قدامى، إتحاد كتاب العرب، دمشق ،سوريا، د ت.

- محمد المختار العرباوي: في مواجهة النزعة البربرية وأخطارها الإنقسامية، إتحاد كتاب العرب دمشق، سوريا، 2005.
- محمد حسين:الاستعمار الفرنسي، ط4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- محمد عابر الجابري:الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، لبنان ،1982.
- محمد علي محمد: السياسة بين النظرية والتطبيق، دار النهضة للطباعة والنشر بيروت،لبنان،1985
- محمد قناقش، ومحفوظ قناقش: نجم الشمال الإفريقي 1926-1937، وثائق وشهادات لدراسة الحركة الوطنية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، 1994.
- محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، القاهرة مصر، د ت.
- مصطفى خصر: النقد والخطاب، من منشورات اتحاد كتاب العرب، ط1،دمشق،سوريا 2001.
- منقور عبد الجليل :علم الدلالة (أصوله ومباحثه في التراث العربي)، اتحاد الكتاب العربي ط1، دمشق، سوريا، 2007.
- ميشال فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1987.
- نعمان بوقرة: المصطلحات المفاتيح في لسانيات النفس وتحليل الخطاب (دراسة معجمية) جدار للكتاب العالمي، ط1، الأردن، 2009.

المجلات والدوريات:

- الإبراهيمي(محمد البشير): أنا، مجلة الثقافة، وزارة الثقافة والسياحة، ماي 1985.
- برنارد لويس:الهويات المتعدد في الشرق الأوسط، ترجمة وتعليق منصور أحمد بوخميس، مجلة عالم الفكر، مج29، الكويت، 2001.
- حبيب مال الله إبراهيم: مفهوم الخطاب وسماته، مجلة عالم الغد، العدد 4، ربيع 2005.
- علي صباح: جريدة الجزيرة، ع 133، الجمعة 17 شوال 1421هـ.

- مصطفى ناصف: اللغة والتفسير والتواصل، سلسلة عالم المعرفة، 1995.
- مولاي علي بوخاتم: هل النص هو الخطاب؟ مجلة الأديب العربي، عدد أفريل 2006.
- ناصر الدين سعيدوني: نظرة في إشكالية التعامل مع وثائق الوقف الحالة الجزائرية، مجلة عالم الفكر ، العدد 03، 2008.

المراجع باللغة الأجنبية:

- Eric Dupin: L'hystérie identitaire, Ed, Le cherche Midi Paris, 2004.
- F.furet : le passéd' une illusion Essai sur l'dée communiste, en 20 siècle, Robert laffont /callmann-lévy, paris ,1995.
- Michel hansenne: psychologie de la personnalité – billiothéque nationale, paris, janvier 2006.
- Oxford Les paradoxes de L'identité démocoratique, Paris, Aubier, 199

الفهرس

الفهرس	الصفحة
مقدمــة	**أ–و**
الفصل الأول: الخطاب وأنواعه	
أولا: مصطلح الخطاب:	**02**
2- في الثقافة العربية:	**03**
1-1: لغة.	**03**
1-2: إصطلاحا.	**04**
4- في الثقافة الغربية.	**08**
ثانيا: أنواع الخطاب:	**18**
5- الخطاب السياسي.	**18**
6- الخطاب الإجتماعي.	**19**
7- الخطاب الثقافي.	**19**
8- الخطاب الديني.	**20**
الفصل الثاني: الهوية الوطنية	
أولا:مفهوم الهوية:	**23**
1- إشكالية الهوية	**26**
2- مفهوم الهوية الإسلامية	**28**
3- عناصر الهوية الإسلامية	**31**
3-1- العقيدة.	**31**
3-2- اللغة العربية.	**33**
3-3- التاريخ.	**34**
3-4- الوطن.	**34**
ثانيا: اللغة والهوية في الجزائر.	**36**

ثالثا: الفرق بين الهوية والشخصية	**44**
1-1- الهوية الوطنية(فردية، قومية).	**44**
1-2-الشخصية الوطنية.	**47**
2- علاقة الثقافة بالهوية.	**50**
3- علاقة الثقافة بالدين.	**51**
4- علاقة الثقافة باللغة.	**53**
ثانيا: السياسات الفرنسية للقضاء على الهوية الوطنية.	**55**
1- الفرنسة.	**56**
2- التنصير.	**59**
3- الإدماج والتجنيس.	**62**
4- التفقير.	**64**
5- التجهيل.	**66**
الفصل الثالث: الخطابات الباديسية للدفاع عن الهوية الجزائرية	
أولا:مقومات الهوية الوطنية الجزائرية:	**70**
1- الإسلام السني والمذهب المالكي في الجزائر.	**71**
2- مكانة اللغة العربية في الجزائر.	**73**
3- الحياة الثقافية في الجزائر.	**75**
4- مكانة الوطن عند الجزائريين.	**77**
ثانيا: المرجعيات الثقافية في الخطابات الباديسية للهوية:	**78**
1- القرآن الكريم.	**78**
2- السنة النبوية.	**84**
3- رجال السلف الصالح.	**87**
4- الشخصية الوطنية.	**91**
5- الحكمة الإسلامية.	**95**
ثالثا: أهداف الإصلاح في الهوية الجزائرية:	**99**

1- الإصلاح العقائدي (الدين الاسلامي)	99
2- الإصلاح الفكري.	105
3- الإصلاح الإجتماعي (اللغة العربية والوطن الجزائري والفرد).	109
الفصل الرابع: خطابات ابن باديس بين التصور والإجراء	
أولا: الوسائل المعتمدة في إرسال الخطاب الباديسي.	115
1- التربية والتعليم.	116
2- الصحافة.	124
3- المسجد.	130
ثانيا: النزعة القومية في خطابات ابن باديس	133
1- ابن باديس والسياسة الفرنسية الاستدمارية في الجزائر.	133
2- وحدة المغرب العربي.	142
3- وحدة الوطن العربي.	145
4- وحدة الأمة الإسلامية.	148
5- الإنسانية.	150
ثالثا: ثقافة ابن باديس بين المفهوم والتطبيق	155
1- ابن باديس والطرقية.	156
2- ابن باديس والبعد الروحي للوطن الجزائري	161
3- أعمال ابن باديس الثقافية.	165
خاتمة	171
قائمة المصادر والمراجع	/
الفهرس	/

ملخص:

يمثل خطاب **ابن باديس – رحمه الله-** (1889-1940) "**الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا**" محور كل خطاباته وهو يمثل دعائم الهوية الجزائرية الثابتة والتي سعت فرنسا الإستدمارية إلى طمسها بسياسات: التنصير، والفرنسة، والإدماج...

ولم يتجاهل **ابن باديس –رحمه الله-** الدعائم المتحولة للهوية (الثقافة، التاريخ،...) محتجّا في كل خطاباته بمرجعيات شرعية وثقافية وهي: القرآن الكريم والسنّة النبويّة، رجال السلف الصالح، والحكمة الإسلاميّة والشخصية الوطنيّة، فكان بذلك –في حدّ ذاته – مرجعا للهويّة الاسلاميّة العربيّة الجزائريّة.

Résumé :

Le discours **d'Ibn Badis - que Dieu ait pitié de lui** (1889-1940) est "**L'islam est notre religion, l'arabe est notre langue, l'Algérie est notre patrie**" est l'axe de tous ses discours et il représente les piliers de l'identité algérienne fixes ce que la France destructist a cherché à détruire par les politiques: du Christianisation et la francisation , et l'integration .

Ibn Badis, -que Dieu ait pitié de lui- n'a pas ignoré les éléments d'une identité en mutation (culture, histoire, etc.), argumentant dans tous ses sermons avec les références juridiques et culturelles: le Coran, l'année des prophètes, la sagesse islamique et la personnalité nationale. C'était donc - en soi une référence à l'identité arabo-algérienne islamique.