مجلة الإحياء، المجلد: 21، العدد: 29، أكتوبر 2021، ص - ص: 307 – 322
الترقيم الدولي: 1112-4350 الترقيم الدولي الإلكتروني: 2588-2406

التفكير المقاصدي في الموروث السياسي عند عبد الحميد بن باديس

The intentional thinking abaout the political heritage of Abd al-Hamid ibn Badis

طالبة دكتوراه رشيدة حرشاو[1] **أ.د/ عبد القادر بن حرز الله**
كلية العلوم الإسلامية- جامعة باتنة 1
مخبر الانتماء: الفقه الحضاري ومقاصد الشريعة
kharzallah@yahoo.fr harchaourachida5@gmail.com

تاريخ الإرسال: 2020/11/02 **تاريخ القبول: 2021/09/16**

الملخص:
معترك السياسة والحكم في العالم اليوم يقوم على نظريات وفلسفات فكرية مُؤسسة على مبادئ المصالح والسيادة، وإن الواجب في تحصيل البقاء الإسلامي كوحدة سياسية اعتبار هذه المحددات الحكمية في السياسة العالمية.
وتحصيل هذا المنهج يستدعي تطوير آليات الفكر السياسي الإسلامي، والخروج من بوتقة التقليد والتقديس لكل موروث، والتحلي بالقدرة النقدية البناءة لإعادة مراجعة وتحديث وبعث السياسة الإسلامية الرشيدة القائمة على تحقيق مصالح الخلق وسياستهم بما اختار لهم خالقهم من منهج ثري ولين يواكب تطورات العصر.
كما أن ملاحظة البعد القيمي في مناهج من سبق من علماء وقادة سياسيين يؤسس لبناء نظريات سياسية إسلامية تمكن من الحكم الرشيد، وهذا يستفاد في مقالنا مما قدمه الشيخ عبد الحميد بن باديس في مسيرته السياسية لمواجهة الاستدمار الفرنسي وإعادة بناء الشخصية الإسلامية للشعب الجزائري، فابن باديس رحمه الله كان يمثل نموذجا ثريا في تفعيل وجوه المقاصد الشرعية من خلال خطواته البناءة في ترتيب وإعداد الشعب الجزائري وما ينتظره من تحديات بعد ذلك.
الكلمات المفتاحية: المقاصد؛ السياسة؛ التراث؛ عبد الحميد بن باديس.

Abstract:
The battle of politics and leadership in the world nowadays is based on theories and intellectual philosophies based on the principles of interests and sovereignty In achieving Islamic survival as a political unit, it is necessary to consider these quantitative determinats in world wide politics.

Achieving this approach calls for developing the mechqnisms of Islamic political ideas, leaving the crucible of sanctifying tradition for every legacy, and possessing the constructive critical capacity to review and update the rational Islamic policy based on achieving the interests of creation and their policy that chose for them q rich and efficient approach that runs with the present time.

Observing the value dimension in the curricula of previous scholars and political leaders establishes to build Islamic political theories that enable wise governance, This is based on our

[1]- المرسل المؤلف.

article on what Sheikh Abd al-Hamid bin Badis presented in this political career to confront the French colonialism and rebuild the peaceful character of the Algerian people.
Key words: Makasid; politic; Heritage, Sheikh Abd al-Hamid bin Badis.

تقديم:

إن دور الفقه السياسي أن يكون مرشدا لحياة المسلمين الواقعية مواكبا لتطوراتها ومجيبا عن تساؤلاتها. فخاصية الفقه الإسلامي عموما والفقه السياسي خصوصا أنه مبنيٌ على مبدأ الاجتهاد، ذلك أن النصوص القطعية فيه قليلة محصورة ونوازله كثيرة غير محصورة. بل إن سمته البارزة رجوعه إلى كليات الشريعة ومقاصدها العامة، وهذا ما يخوله للتطور والتجديد أكثر، لكن الملاحظ أن باب الفقه السياسي أقل أبواب الفقه تطورا وتجديدا رغم أهميته وميزاته وقدرته على ذلك.

إن محافظة التراث السياسي على ما أنتجه علماء المسلمين في حقبة معينة من التاريخ الإسلامي جعله حبيسا لتلك الظروف التي نشأ فيها، والواقع الذي يعيشه المسلمون في عصرنا يدعونا لمراجعة الكثير من القضايا الجوهرية التي بُني عليها الفقه السياسي، ونخلُه مما أحاط به من ملابسات وضغوطات أدت إلى توجيه مساره، وإعادة بناءه على ما يخدم مصالح المسلمين وواقعهم بتفعيل النظر المقاصدي وآلياته، وعلى الاستفادة مما أنتجه علم السياسة من نظريات ومبادئ.

ومن هنا جاءت فكرة المقال لتستبين منهج علماء المغرب العربي المعاصرين في تناول قضايا الموروث السياسي بنظر مقاصدي، محاولة تقديم منهج الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله كمادة تطبيقية تعرض استراتيجيته رحمه الله في المجال السياسي إبان العهد الاستدماري.

وقد عرضت مادته وفق العناصر التالية:

المبحث التمهيدي: علاقة الفقه السياسي بمقاصد الشريعة

المبحث الأول: أسس و مرتكزات لبناء الفقه السياسي

المبحث الثاني: قضايا من الموروث السياسي بميزان الاجتهاد المقاصدي

المبحث الثالث: المنهج السياسي لعبد الحميد بن باديس إبان الاستدمار الفرنسي بالجزائر

المبحث التمهيدي: علاقة الفقه السياسي بمقاصد الشريعة

نقصد بالموروث السياسي التراث الفكري الناتج عن تفاعل القرآن والسنة كمصدري تشريع مع واقع المسلمين، والذي أبدعته الأمة باجتهاد علمائها وفقهائها ومفكريها في مجال الحكم وسياسة الدولة. يقول الدكتور النجار عن التراث الإسلامي عموما إنه "جملة المعارف والعلوم النظرية والتطبيقية التي تراكمت في المخزون الثقافي للأمة منذ عهد الرسالة يمكن اعتباره شرحا وتطبيقا للتعاليم الدينية التي جاء بها الإسلام"[1].

وقد بسط العلماء القول في بيان معنى السياسية الشرعية وتأصيلها وتفصيل أحكامها وشروط من يتقلدها...إلخ، وإذ ليس الغرض بيان ذلك فإني أحجمت عن عرضها هنا تفاديا للتكرار والاجترار.

والموروث السياسي كغيره من الإنتاج الفكري البشري هو "نسبي الإدراك، وليس له عصمة تضفي عليه القداسة التي يتمتع بها القرآن والسنة. وأعلى مستويات الاجتهاد الإسلامي والعلم الإنساني هو استنباط الأحكام الظنية؛ أي أن المعرفة الإنسانية –حتى في أرقى مستوياتها-نسبية وظنية وجزئية وكسبية، وسبقها جهل"[2]. لذلك يبقى ما أنتجه العقل الإسلامي في الحقل السياسي رهين ظروف كانت سائدة، ووليد عقول

كانت تنظر بميزان ذلك العصر ووقائعه. ولا ينكر ناظر في طبيعة الفقه السياسي عموما والإسلامي خصوصا، ما يتميز به من خصائص كفلت له حق التجديد والتطور، فلما أن كان موضوعه تدبير شؤون الخلق وسياستهم وتحقيق الأصلح لهم، ومعلوم أن مصالح الخلق وشؤونهم في تبدل وتقلب، هكذا قضت سنة الله.

ثم إن ما يختص به الفقه السياسي من مرونة في أصوله أكسبته قوة في التكيف مع أحوال الأمم وحاجات الخلق. وجعلت الساحة السياسية الإسلامية "ساحة الاجتهاد الضروري الذي لا يكاد يتناهى، ساحة الالتزام بالشورى والتدافع السلمي والتداول الحضاري، كل الآراء والأعمال فيها تدور في محيط الصحة والخطأ، بل الصحة النسبية والخطأ النسبي"[3].

أما مقاصد الشريعة فهي روح الإسلام التي تسري في تفاصيل أحكامه المتجلية في دقائق أوامره ونواهيه، وقد اتفقت تعاريف العلماء لها بأنها الحكم والمعاني التي أرادها الشارع من تشريعه، ولعل أجمع تعريف لها قول علال الفاسي: "المراد بمقاصد الشريعة الإسلامية: الغاية منها والأسرار التي وضعها الشارع عند كل حكم من أحكامها"[4].

وكما لا يخفى احتفاء العلماء في العصر الحاضر بمقاصد الشريعة واهتمامهم بتنزيلها على واقع المكلفين للوقوف على أحكام الشرع في النوازل والقضايا المستجدة، وذلك يرجع إلى ما تتميز به المقاصد من ميزات أهلتها لتكون كذلك، ومن أهم ميزاتها "أنها فكر كلي يأبى الوقوف عند ظواهر الأدلة الجزئية وحرفيتها خاصة حينما تكون منافية وغير متوافقة مع الأدلة الكلية؛ بحيث ما إن يقع شكل من أشكال التعارض وعدم المواءمة بين الدليل الكلي أو الأصلي، والدليل الجزئي أو الفرعي حتى يتم الانتصار إلى الدليل الأول والاحتكام إلى مقتضاه"[5].

وقد ظهرت العديد من الاتجاهات التي تدعو إلى استثمار المقاصد في كل المجالات الفكرية والدعوية والشؤون العامة وحقوق الإنسان وغيرها، ولئن كان الأمر كذلك فإن المجال السياسي يعد من أوكد المجالات التي تحتاج إلى أن يُفعّل فيها المنهج المقاصدي، "حتى إنه ظهرت دعوة إلى إنشاء علم مقاصد سياسي خاص يختلف عن علم المقاصد العامة للشريعة"[6] وذلك لأن الفقه السياسي الموروث لم تنفذ عليه لمسات المقاصد، وكان في مجمله إفرازا للواقع السياسي الذي عرفته الأمة في عصور الحكم الفردي وإمارة التغلب، رغم ما فيه من إمكانات مفهومية نيرة، وقواعد مصلحية واضحة قابلة للتطوير والتفعيل في ضوء مستجدات الواقع المعاصر"[7]

يقول راشد الغنوشي: "نحن على يقين من أن علم المقاصد يمثل أملا كبيرا لنهضة أمتنا عبر تجديد أصيل ومبدع، سواء أكان في العلوم الشرعية أم العلوم الاجتماعية والإنسانية، دون تفريط في ثوابت الدين، ولا تعسف على مقتضيات الحداثة"[8]، فالمقاصد تربط بين الأحكام الشرعية وبين الأهداف الاجتماعية في تنزيل الأحكام على الواقعات المعاصرة. "ومن هنا نلحظ مثلا أن المقاصد فيما يتعلق بنظم الحكم، تشكل الآصرة التي تصل علم السياسة بهذه الأحكام"[9].

ثم إن الآليات الاجتهادية تمثل حركة المقاصد لفهم النص واستنباط الحكم، بل هي: "وعاء شرعي حيوي وخصب في ملاحقة القضايا والنوازل السياسية الكثيرة والمتطورة والمعقدة، بما تمثله هذه المقاصد من قواعد التقدير المصلحي واعتماد الوسائل المفضية إلى مصالحها جلبا ومفاسدها دفعا، ومراعاة مآلات الأفعال وقصود المكلفين ونياتهم في المجال السياسي وغيره، وإجراء الموازنات بين المصالح والمفاسد

والوسائل والنيات والمآلات والترجيح بينها وفقا لرؤية معرفية ومنهجية مقررة في علم المقاصد تنظيرا وتنزيلا"[10]. وإن كانت هذه الآليات تتفاوت بينها من حيث التفعيل أو من حيث القوة أو من حيث الحاجة إليها، فإن بعضها تزيد الحاجة إلى فقهه وفهم كنهه وتحصيل شرائطه ضرورة كفقه الواقع، هذا المطلب الذي أحرز مكانة قيمة في صورة الاجتهاد، بل إنه ما تخلف فقه الواقع عن الاجتهاد إلا جاء هذا الاجتهاد عليلا ناقصا، لا يقف عند حكم الله ولا حكمته.

هذا ويبقى النظر المقاصدي العصا التي يسعى علماء العصر التوكؤ عليها للوصول إلى المطلوب، خاصة مع تغيرات العصر وكثرة مدخلاته، وما المجال السياسي إلا أحد هذه الصور العاكسة لمشكلات العصر وكثرة تغيراته. والحاصل "أن المنهج المقاصدي يحمل في بنيته إمكانات إجرائية واسعة قابلة للتفعيل في المجال السياسي على مستوى المفاهيم والإنجازات العملية، وينبغي التسريع في وتيرة تفعيله مع ضبط دقيق للأولويات عند تزاحم المطالب التي يفرضها الواقع"[11].

المبحث الأول: أسس و مرتكزات لبناء الفقه السياسي

لا تنكر قيمة التراث الفقهي الذي تزخر به الحضارة الإسلامية، ولكن السياسة كما قررنا من قبل مما يستوجب التحديث والتجديد؛ ذلك أنها تتعلق بجلب الأصلح، والمصالح تتغير مع تبدل الأوضاع وتقلب الزمان. وعليه لابد من اتخاذ أسس ضرورية يتحرك في ظلها الفقه السياسي لبنائه بناء سليما ولمراجعة الموروث مراجعة مضبوطة على تلك الأسس. وها نحن نرشح جملة من المعايير الضرورية لتكون مضمارا للبناء والمراجعة والتحديث.

المطلب الأول: النصوص ومقاصدها

الفرع الأول: نصوص الكتاب والسنة

باعتبارهما أصلا لما عداهما، ومنهما يكون المنطلق للتأسيس والتفريع في تقرير الأحكام الفقهية السياسية، واتخاذها المرجعية الحاكمة على كل ما سواها من الاجتهادات والآراء، سواء ما تمثل منها في نصوص قولية كإلزامية الشورى "وشاورهم في الأمر" "وأمرهم شورى بينهم"، أو ما تمثل في تصرفات نبوية فعلية تتعلق بالممارسة السياسية كعقد المعاهدات مع اليهود.

الفرع الثاني: بناء السياسة الشرعية على مقاصد الشريعة الإسلامية:

ونعني بذلك بناء الفقه السياسي بناءً مقاصدياً، وذلك بأن تحرر مقاصد الأحكام المتعلقة بالسياسة والحكم وفق المسالك المتبعة في استكشاف مقاصد الشريعة، حيث تتم ملاحظة المقاصد والمعاني الكلية من **النصوص** في سياقين: "أحدهما بالتصريح، ونهجه التدبر والتفكر في الكون والوحي، والثاني بالتلميح، ونهجه تعليل الأحكام وإبراز الحكمة والمصلحة في النص القرآني"[12]، وكذا من **الوقائع التفصيلية**، ثم تتم محاكمة الأحداث المستجدة وفق تلك المعاني المستنبطة والكليات الحاكمة.

وعليه أهم ما يجب أن يُعوَّل عليه في تحقيق ذلك من القواعد المقاصدية، قاعدة "**التفريق بين المقاصد والوسائل**" ذلك أن كثيرا من الفقه السياسي مبنيٌ على الخلط بين ما هو مقصد في حدّ ذاته وما هو وسيلة لتحقيق المقصد، فـ "إن شكل الحكم وهيئته وسيلة وليست غاية لتحقيق غاية إقامة شؤون الناس"[13]. وما يمكن ملاحظته من أبعاد قيمية في بناء النظرية السياسية الإسلامية ترجع إلى قضيتين:

أولا: -القيم السياسية: نقصد بها المعاني العامة التي تؤسس لهذه النظرية من جهة التدبير والتسيير للشؤون العامة للدولة، واعتبارها من جهة ما قصد إليه الشارع وما اعتمد عليه من وسائل لتحقيق تلك الغايات:

أ-المقاصد السياسية: نلاحظ تواتر قصد الشرع لتجسيد معانٍ كلية كإحقاق العدل وتحقيق المساواة ونصرة المظلوم وضمان الحريات والحقوق..

ب- الوسائل السياسية: أكثر ما اعتمد عليه الشرع من آليات ونبه إلى ضرورته **الشورى** كآلية عملية – ممكنة التحصيل- ومرنة – ممكنة التطوير.

ثانيا: القيم الأخلاقية: نقصد بها المعاني والقيم التي تُحصّل كقاعدة لبناء النظرية السياسية الإسلامية، ولا نقصد بها ما يرجع إلى السلوك فقط وإنما كل ما يدخل في شرائط الأخلاق ومعانيها، وعليه يجب أن تتوفر في مستويين:

- الحاكم (الهيئة الرئاسية): التي تقوم بتدبير الشأن العام ويكون توليها للحكم بطريق الاختيار والشورى لا الاستبداد والتوريث، ويفرق فيها بين مقاصدها وبين آلياتها:

أ- مقاصد الحاكم: أهم ما يقصد تحقيقه **الوحدة الإسلامية** وتجاوز الخلافات الناشئة بأيادٍ خارجية.

ب- وسائل الحاكم: يعتمد لذلك آلية **الجمع بين الاختصاصات السياسية والدينية**، ليتوسط طرفي الموروث الديني ومقتضيات الحداثة، فلا إفراط ولا تفريط لكليهما.

- المحكوم (الرعية): لا يعني كون الرعية غير مسؤولة عن التدبير أنها لا تنخرط في النظرية السياسية، بل هي أهم ركن يمكن أن يوجه هذه النظريات ويسيرها وفق إرادته، وقد أثبتت كثير من التجارب ذلك واقعيا.

أ- مقاصد الرعية: ولعل المقصد الأخلاقي الأسمى المطلوب من الرعية **عقد الطاعة** لمن تولى أمرها، وهذا أصل مُسلم به ما بقي الحاكم على شروط ما ولته عليه، فلا طاعة لحاكم ما خالف مقتضى عقده. والطاعة المقصودة ليست صم الآذان وعمي الأبصار عن ما يقوم به الحاكم، وإنما عدم إشهار الحرب عليه ما دام العقد بينهما قائما.

ب- وسائل الرعية: من مقتضيات التأسيس للفقه السياسي الإسلامي بناء الرعية على **الثقافة الدينية والسياسية**، لتحصل مشاركتها في العملية السياسية، وذلك بتجسيد **مبدأ الرقابة على الحاكم** بكل مستوياتها.

المطلب الثاني: الاستفادة من التجارب والخبرات الرائدة

المعارف تتشكل بتطور العلاقات واكتساب الخبرات عبر مراحل زمنية، وبذلك يكون للتراكم دوره في تحقيق استفادة المتأخر من المتقدم، والحياة السياسية من أوجب ما يجب ملاحظة هذا التطور فيها، باعتبارها مجالا خصبا وواسعا للعطاء البشري. كما لا ينكر ما للواقع من أثر على هذا المجال، مما يستوجب مراعاته وملاحظته في تحديث الفقه السياسي، فقد أصبحت علاقات المسلمين من التوسع والتشابك ما يستلزم اجتهادا يراعي هذه الأطوار الجديدة على الموروث السياسي. وأهم محطتين يجب الوقوف عليهما في ذلك:

الفرع الأول: التجارب الإسلامية

ولعل المرحلة التي تلت فترة النبوة أحسن ما يمكن اعتباره تطبيقا بشريا للحكم الإسلامي، والتي سادت فيها القيم والمبادئ وحكمها العدل والمساواة، وهذا ما رشح موروث الخلافة لأن يكون مرجعا معتبرا في بناء الفقه السياسي كونه أقرب التصرفات السياسية إلى روح الدين وفلسفته في الشأن السياسي. فالثابت في منهج الخلفاء "عدم اغتصاب الحكم بحدّ السيف، وعدم توريثه للأبناء وأفراد العائلة، أما المتغير في منهجهم فهي الآليات، وعدم اتحادهم فيها يدل على أنها متعددة، وأن المهم هو تحقيقها للجوهر"[14].

أما المرحلة التي تلت الخلافة الراشدة فقد اعتراها ما اعتراها من شوائب في التطبيق والتولية "لأن الواقع بعد الخلافة انحدر بالأمر العام من الخلافة الراشدة المختارة بالإجماع وفق الكتاب والسنة والشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى الاستلاب للسلطان والميراث بالقوة"[15]، لذلك وجب دراستها لاستخلاص الموعظة والعبرة.

فيكون أهم ما يستخلص من تجربة الخلفاء الراشدين: **المبادئ العامة الحاكمة في المنهج الإسلامي.**
أما ما يستفاد ممّن بعد الخلفاء: **التدريب على تجاوز المزالق التي خرجت بالسياسة الإسلامية عن مسارها الراشد وتلافيها في التطبيقات المعاصرة.**

الفرع الثاني: التجارب الوضعية

لا يجب أن نعادي تجارب سياسية ناجحة في أرض الله بزعم أنها وضعية رغم أنها نماذج إنسانية يمكن الاقتباس منها في مجال الأساليب والآليات المبتكرة الفذّة التي تمكننا من تجسيد قيم العدل والمساواة والفاعلية ونحوها، ولأننا نعلم أن الوسائل مشاعة بين الناس لا نستبعد منها إلا ما كان مخالفا للشرع، فهذا من الحكمة والحكمة ضالة المؤمن، ومن أهم مقومّات هذا الفكر مبدأ المشاركة الحقيقة بدل المغالبة وإتقان إدارة الحوار بيننا كمسلمين، وكذلك بيننا وبين غيرنا[16].

ولا ينكر أن لهذه التجارب من النقائص والسوءات، لكن هذا لا يمنع من تلافيها بحسن تطبيق المبدأ العام، فالديمقراطية مثلا كنظام للاختيار مشروع، وليس من الإنصاف ردّها جملة بل "الاتفاق قائم على الاعتراض على بعض آليات الديمقراطية والسياسات الغربية، لكن لا ينبغي أن يُتخذ ذلك دَغَلاً للطعن في جدوى الاختيار، لأنه سيؤول بفاعله إلى الطعن في الشورى والسنة الراشدية"[17].

فيكون أهم ما يستخلص من التجارب الوضعية: **آليات التطبيق الناجعة والتي أثبتت قدرتها على تحقيق المبادئ المنشودة من السياسة والتدبير**.

المبحث الثاني: قضايا من الموروث السياسي بميزان الاجتهاد المقاصدي

إن الحديث عن الموروث السياسي بحشد نقائصه ليس هو المطلوب، فالقصد من ذلك هو الوصول إلى البديل، ولا يكون هذا إلا بالأول؛ أي أن النظرة النقدية المستجلية للنقائص هي اللبنة الأولى لصرح التجديد والبناء السليم، وكثير من المواقف السياسية عبر التاريخ الإسلامي بُنيت من غير تدبر في عواقبها، فأصبحت تشرعن لما بعدها، فنظام الحكم في صدر الإسلام كان تطبيقا لأوامر القرآن وتعاليم السنة النبوية، "ثم حدث في العصور التالية أن سار هذا التطبيق بين انحراف في أكثره واستقامة في أقله ثم التبس الأمر على من شرحوا نظام الحكم الإسلامي في عصور الانحراف، فخلطوا بين الأصول والتطبيق، وفسروا الأصول على ضوء التطبيق المنحرف"[18].

دعا ابن باديس إلى إحياء الفقه الإسلامي وتحريك العقل الاجتهادي وتجاوز القراءات المذهبية التي تأسر النص المعصوم ضمن منظورها الفقهي وطرح الاجتهادات البشرية التي تراكمت عبر العصور، واكتست طابع القداسة حتى كادت تحلّ محلّ الكتاب والسنة[19].

وإن منشأ الانتكاسات السياسية في التاريخ الإسلامي منبتها الحياد عن المنهج المستقيم وتتبع الأهواء ورغبات التملك والاستبداد. وهو ما أثر بدوره على التأريخ للشأن السياسي الذي أصبح النموذج السياسي للحكم في البلاد الإسلامية، ومن هنا كان الغلط "يقع بسبب مشكلة استصحاب التاريخ واتّخاذه أنموذجا مقدسا قصدا أو دون قصد، فالتجربة التاريخية الممتدة بعد الخلافة الراشدة أفرزت أنماطا من السلطة نظّر لها

العلماء وقتها بعذر أو بغيره كرّست الوراثة والغلبة والقهر ..؛ وقد كانت طريقة سائدة آنذاك عند شعوب العالم، حيث كان التداول على السلطة مغيبا ولا يكاد يحدث تغيير لنظام إلا بالانقلاب والحرب، حتى أصبح المستحوذ على السلطة بالغلبة لا يضيف إلى ما أنجزه النظام السابق بل يسارع إلى هدمه ليشرع في عمل جديد في عملية استئنافية تبدأ من الصفر"[20] .

وقد اخترت بعضا من القضايا التي تعتبر الركن الأساس في الممارسة السياسية الإسلامية عبر قرون من عمر الدولة الإسلامية، هته القضايا في معظمها تمس قضية الحكم وتداول السلطة بصوره المختلفة.

المطلب الأول: الخلافة "رئاسة الدولة"

أول ما أطلق هذا اللفظ على أبي بكر رضي الله عنه عندما تولى الحكم بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وحقيقته كما يقول ابن خلدون: "إنه نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به... وأما تسميته خليفة، فلكونه يخلف النبي في أمته"[21].

ويرى الشيخ ابن باديس أن الخلافة هي: "المنصب الإسلامي الذي يقوم على تنفيذ الشرع الإسلامي وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقل من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع. ولقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام وزمنا بعده على فرقة واضطراب. ثم قضت الضرورة بتعدده في الشرق والغرب ثم انسلخ عن معناه وبقي رمزا ظاهرا تقديسيا ليس من أوضاع الإسلام في شيء"[22].

إن الحكم الإسلامي أساسه مبادئ وشعارات، متى ما تحققت تلك الغايات كان الغرض والمقصود، وإن شكل الدولة ليس هدفا في ذاته وإنما وسيلة لتحقيق مقاصد الإسلام من السياسة، هذا ما أكده الدكتور الريسوني في مقال له وعبر منصات إعلامية إثر إعلان تنظيم داعش لقيام الخلافة الإسلامية وعقد البيعة لها، يقول: "لو اختفى لفظ "الخلافة والخليفة" من حياة المسلمين إلى الأبد، ما نقص ذلك من دينهم مثقالَ ذرة ولا أصغرَ منها. ولكن إذا اختفى العدل، واختفت الشورى، وشرعية الحكم ليوم واحد، فتلك طامة كبرى. وهذه كلها أركان وفرائض وعزائم قطعية، معلومة مواضعها ومكانتها وأدلتها في الدين. فإذا تحققت هذه المعاني والمقاصد في ظل شيء اسمه الخلافة فنِعْمَتِ الخلافة، وهي التي نريد. وإذا انتهكت وضيعت في ظل "الخلافة" فبئست الخلافة، وهي ما لا نريد. وإذا تحققت دون اسم الخلافة، وتحت أي اسم آخر، فقد حصل المقصود كاملا غير منقوص.

والشرع الذي فرض علينا ما تقدم ذكره -وغيره- من الأحكام والمبادئ والمقاصد، لم يفرض علينا أبدا أن نقيم شيئا نسميه الخلافة، أو الخلافة الإسلامية، أو دولة الخلافة، ولا فرض علينا أن نقيم شكلا معينا ولا نمطا محددا لهذه الخلافة أو لهذه الدولة، ولا أمرنا -ولو بجملة واحدة- أن نسمي الحاكم خليفة، وأن نسمي نظام حكمنا خلافة"[23]، وهو في ذلك كله يستند إلى ما أصله ابن عاشور في قاعدة **"نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف، لا بأسماء وأشكال"**.

وإن ما سعت إليه الحركات الإسلامية في الآونة الأخيرة من إعادة بعث مصطلح الخلافة في الساحة السياسية، شكل هاجسا وهوسا في مخيلة الشعوب العربية لتحقيق هذا الحلم، غير أن الأمر كما قلنا ليس شكلا، وهذا ما أكده الدكتور فريد الأنصاري رحمه الله بقوله: "واستبدت بالحركة الإسلامية أحلام "الخلافة" إلى درجة التخريف والهذيان، والخلافة تجربة بشرية غير معصومة، قد تسمو حتى تكون على من منهاج

النبوة، وقد تنحط حتى تكون ملكا عاضا أو جبريا"[24]. وحتى أن الشيخ ابن باديس كان يرى ضرورة الصحوة من هذا الحلم، وكان يعجب "من أن يندفع في تيارها المسلمون وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم"[25] ويرفض هذا التقديس لمصطلح الخلافة.

ويبدو أن الشيخ كان يرى أن أكبر ضعف تعانيه الدولة الإسلامية هو ما يسميه ابن خلدون بتحول الدولة من الخلافة إلى الملك، إلا أن ابن باديس لا ينخدع للخلافة أيضا ويرى أن ضعف الدولة الإسلامية جاءها من تسلط الحكم الفردي سواء كان خلافة أو ملكا، وهو عنده من مبطلات الدولة في الإسلام مهما كان لونها أو اسمها. بل هو لا يعترف بالحكم الفردي حتى ولو كان تقليدا لحكم الرسول ﷺ لأن النبي "شخص مقدس الذات". أما نحن المسلمون أتباعه فإن لنا "جماعة المسلمين وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين بعيدا عن تدخل الحكومات سواء كانت إسلامية أو غيرها"[26].

المطلب الثاني: ولاية العهد "نظام الملك"

وهي أن يعهد الخليفة إلى شخص ما أن يلي العهد من بعده، يقول ابن خلدون: "فقد عهد أبو بكر الصديق لعمر بن الخطاب رضي الله عنهما، بمحضر من الصحابة وأجازوه، وأوجبوا على أنفسهم به طاعة عمر رضي الله عنه وعنهم"[27]. فبهذا يكون العهد بالخلافة وجها من وجوه تسليم السلطة، يقول الفراء: "ويجوز للإمام أن يعهد إلى إمام بعده"[28]. أما لمن يجوز أن تُعهد فيقول الماوردي: "فإذا أراد أن يعهد بها، فعليه أن يجتهد رأيه في الأحق بها والأقوم بشروطها"[29].

أما الذي يتنازع فيه ويختلف في حكمه هو ولاية العهد للولد؛ أي أن تجعل الخلافة ملكا بين أبناء الملك وعشيرته، فهذا وإن كان وجها من وجوه انتقال السلطة في الدولة الإسلامية، وإن أخبر عنه النبي صلى الله عليه وسلم إلا أنه يبقى مما اختلف فيه العلماء، لأنه لا يتفق وأصول الحكم في شرع الله التي بنيت على الشورى، "أما إذا كان القصد بالعهد جعل الخلافة وراثية، فليس هذا جائزا، لأنه ليس من المقاصد الشرعية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، ينبغي أن تحسن فيه النية ما أمكن، خوفا من العبث بالمناصب الدينية"[30].

والحقيقة أن ولاية العهد انقلبت إلى نظام مستبد وراثي، فأصبحت السلطة بمراتبها في يد عائلة واحدة تلقب بالعائلة الملكية، تسيطر على ممتلكات الشعب وتسخرها لنفسها، وترى بقية الناس أقل منها رتبة فانتشرت الطبقية وغابت مقاصد الحكم. والتاريخ غني بالنماذج التي أصبحت السلطة هوسا يتقاتل الإخوة من أجلها وما حصل في الدولة العثمانية ليس ببعيد.

إن ابتغاء حكم غير ما شرع الله لن يكون إلا خسارا، فالدول العربية اليوم وما تعانيه شعوبها من فقر وتخلف ليس إلا مظهرا يعكس نتائج الحكم بغير ما بينه القرآن من مبادئ لسياسة الناس. وإن الاستبداد الذي تعامل به حكومات الدول العربية شعوبها ليس إلا وراثة من نظم وطدت لمثل هذه السياسات، ولن يكون هناك عدل مع منهج عليل.

المبحث الثالث: المنهج السياسي لعبد الحميد بن باديس إبان الاستدمار الفرنسي بالجزائر

بعد عودة الشيخ ابن باديس من الزيتونة واستقراره بقسنطينة مسقط رأسه، بدأ مهمته التي لخصها في عبارته الشهيرة **"أعيش للإسلام والعروبة والجزائر"** حيث توجه لتعليم الناشئة وتحفيظهم القرآن، وتطور مساره إلى تأسيس جمعية العلماء المسلمين كآلية منظمة تُشرف على جهود علماء الجزائر الإصلاحيين.

رغم أن طابع الجمعية إصلاحي تربوي إلا أن منهج الشيخ لم يكن خلوا من الأهداف السياسية التي كان الاستقلال أول مطالبها وصناعة شعب يفقه السياسة –لو تم له الأمر-، وهذا ما سنحاول الوقوف عليه في هذه الجزئية.

المطلب الأول: أسس السياسة التربوية والتهذيبية لابن باديس في مواجهة الاستدمار الفرنسي

اتسم المنهج الإصلاحي لابن باديس بالشمول لمختلف أفراد المجتمع؛ ناشئة ونساء ورجالا وعواما ومثقفين، كما استوعب جوانب الحياة اجتماعية واقتصادية وسياسية وتربوية وغيرها. وكان القصد من ذلك علاج نفوس وعقول الشعب الجزائري تحت شعار "تهذيب الأمة وترقيتها".

وقد ظلّ ابن باديس وفيا لعهده، وسعى جهده لتجسيده على أرض الواقع، واعتمد في ذلك على جملة من الأسس الضرورية منها:

الفرع الأول: إعداد الذات الإنسانية للمواطن الجزائري

إن ما عاشه الشعب الجزائري تحت وطأة الاستدمار طيلة قرن من الزمن، سلبت منه مقومات شخصيته ورسخت فيه من صفات الذل والاحتقار لنفسه والاستصغار من شأنه، فكان يعيش حالة من الضياع والفرقة بينه وبين حقيقة وجوده. ولذلك ركزت عملية الإصلاح عند الشيخ ابن باديس على تدارك هذا الخلل القائم في شخص المواطن الجزائري، فقد صرّح رحمه الله أن عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات أي الضمير الإنساني. والإسلام الذي يحقق هذا المقصد ليس هو ما يسميه ابن باديس بالإسلام الوراثي، فهذا الإسلام التقليدي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير ولا يمكن أن ينهض بالأمم، لأنه مبني على الجمود والتقليد فلا فكرة فيه. أما الإسلام الذاتي أو العقلي فمبدؤه الفكر والنظر ولحمته البرهان وبناء العمل على العلم. يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (الرعد: 11).

إن نظرية الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي كما حلّلها ابن باديس بكثير من العناية هي في الحقيقة ثورة على المسلمين بواسطة الإسلام، وليست مجرد تستر عاطفي للتقاليد التي دخلت حياة المسلمين. هي ثورة بتهديمها للإسلام الوراثي المظهري وبنائها للإسلام الذاتي الداخلي، ولم يستعمل فيها ابن باديس أسلوب التهجم بل استعمل التحليل المتأني ووجد أن هذا الإسلام العقلي هو الذي يخلق في الأمة القدرة على التفاعل مع الحضارات والثقافات العلمية، وهو الذي يخلق الإنسان المسلم والمجتمع الإسلامي الذي يكون مصدر الدولة الإسلامية الحديثة، وليست الدولة هي التي تبني المجتمع الإسلامي بقوانينها وسياستها ومنجزاتها ومن ثم مزج ابن باديس بين الوطنية السياسية والوطنية الدينية والبيئة الشعبية التي تتكامل كلها عنده ولا تتعارض[31].

لقد جعل ابن باديس همه الأكبر في إعداد الشعب الجزائري تربيته على العقيدة السليمة، وتعليمه وتثقيفه لإخراجه من شبح الجهل والأوهام، وتوعيته بحقوقه ومكانته الاجتماعية يقول رحمه الله: "للمسلمين مثل ما لغيرهم من الأمم ناحيتان: ناحية سياسية دولية، وناحية أدبية اجتماعية، فأما الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن أممهم المستقلة ولا حديث لنا عليها اليوم، وأما الناحية الأدبية الاجتماعية فهي التي يجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامية"[32].

الفرع الثاني: إعادة بعث الجنسية السياسية للشعب الجزائري

تجلت نظرة ابن باديس بالنسبة لاستقلال الجزائر عن فرنسا في كل محطاته وكتاباته، يقول عن الجزائر أنها: "أمة مسلمة موجودة متكونة كما وجدت وتكونت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة وحدتها الدينية

واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها... إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تصير فرنسا ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا.... لها وطن محدود ومعين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"[33].

سعى ابن باديس إلى زرع هذه المعاني في الشعب ناصبا تركيزه على الناشئة، وان كان يدرك جدة هذه المعاني على شعب قهر بنار المستدمر، فكان يكررها في كتاباته ودروسه "فالشعوب تختلف في مقوماتها ومميزاتها كما تختلف الأفراد. ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته كالشأن في الأفراد" [34]وهذه المقومات عنده صنفان: الجنسية القومية والجنسية السياسية.

فالجنسية القومية هي ما تميز أمة عن باقي الأمم كاللغة والعقيدة والذكريات التاريخية والنظرة إلى المستقبل والشعور المشترك. أما ما يكون عند الأمة من قوانين مدنية واجتماعية وسياسية ومن واجبات مشتركة ومصالح تربط بين أبنائها فهي الجنسية السياسية.

والأمة الجزائرية وإن كانت تتمتع بجنسيتها القومية فقد كانت فاقدة لجنسيتها السياسية، إلا أن ذلك لم يمنعها من أن تكون من أشد الأمم تمسكا ومحافظة على جنسيتها القومية، ومحن الاستدمار في نظره لم يزد الأمة الجزائرية إلا قوة وإصرارا على التشبث بهذه الجنسية إلى درجة أنه يستحيل "إضعافنا فضلا عن إدماجنا أو محونا. أما الجنسية السياسية التي تعتبرنا فرنسيين فإنه لم يفرض علينا منها إلا الواجبات الفرنسية دون الحقوق الفرنسية. وإذا صبرنا على هذا الحيف طويلا فقد جاء الوقت الذي نفذ فيه الصبر"[35].

إن تربية الشعب على الحرية والمطالبة بالاستقلال يتطلب جهدا وعملا قويا في تأسيس الشعور بالشخصية الوطنية والانتماء الحضاري، يقول الدكتور النجار: "وإعداد الشعب لمرحلة المطالبة بالاستقلال والعمل من أجله يستلزم أول ما يستلزم العمل من أجل أن يقوّى في نفسه الشعور بشخصيته العربية الإسلامية التي يكون بها متميزا عن الشخصية الفرنسية المستعمرة، فذلك هو الشرط الأساسي للمطالبة بالاستقلال، وإلا فإن ذوبان هذه الشخصية في شخصية المستعمر وهو ما كانت تعمل عليه فرنسا بكل قواها"[36].

الفرع الثالث: غرس الحرية في نفوس الجزائريين كمبدأ للحياة

سعى الشيخ ابن باديس رحمه الله إلى محاربة ما ترسخ في نفسية الشعب الجزائري من الاستعباد وذلك من مخلفات السياسة الاستبدادية لفرنسا اتجاه الشعب الجزائري التي عاملته بالدونية والاحتقار. إضافة إلى ذلك أن للشيخ منهجا تربويا قائما على العناية بشخصية المسلم الجزائري ونزوعٍ إلى غرس مبادئ الحرية والمساواة ونشر ثقافة الحقوق والمطالبة بها.

إن الحرية كانت هاجسا في مشروع الشيخ ابن باديس بناء على الحالة التي وصل إليها الشعب الجزائري، وإلى ما يعتقده الشيخ مما شرعه الإسلام من مبادئ حرية الإنسان وكرامته، يقول رحمه الله:" حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية. والمعتدى عليه في شيء من حريته كالمعتدى عليه في شيء من حياته.... وما أرسل الله من رسل وما شرّع لهم الشرع إلا ليعرف بنو آدم كيف يحيون أحرارا، وكيف يأخذون بأسباب الحياة والحرية وكيف يعالجون آفاتها.... وحتى يستثمروا تلك الحياة وتلك الحرية إلى أقصى حدود الاستثمار النافع المحمود المفضي بهم إلى سعادة الدنيا والآخرة.... وما انتشر الإسلام في الأمم إلا لما شاهدت فيه من تعظيم للحياة والحرية ومحافظة عليهما وتسوية بين الناس مما لم تعرفه تلك الـأمم من قبل لا من ملوكها ولا من أحبارها ورهبانها"[37].

المطلب الثاني: سياسة الحكم والبناء الديمقراطي للشعب الجزائري

ما يؤكد النظر المآلي عند الشيخ رحمه الله اعتماده في الخطة الإصلاحية على شقين متكاملين، فمع اهتمامه بالبعد التربوي والتهذيبي كان يؤسس للبعد السياسي بعد الاستقلال وما يجب أن يكون عليه الحكم في الدولة الجديدة، خصوصا وهو الذي عايش ما تكابده النوايا الخبيثة للمستدمر الفرنسي.

يقول د النجار: "لقد كان ابن باديس يكتب المقالات الكثيرة التي تشرح آراءه في شؤون الحكم وفي المبادئ التي ينبغي أن تضبطه وتحدد سيره، وقد كانت تلك الآراء سابقة لعصرها بالنسبة لنظرائه من المصلحين في البلاد الإسلامية، كما كانت تعتبر قفزة نوعية بالنسبة للموروث في الفقه السياسي الإسلامي"[38]. بل تعدى ذلك إلى ما كان يطلبه الشعب من جملة الحقوق التي كانت ترتكز على التمثيل السياسي وحق المشاركة في الانتخابات والبرلمان ..."وقد جاءت تلك المبادئ التي كان يشرحها ويثقف الشعب بها من التفصيل بحيث تتجاوز تلك المطالب السياسية التي كان يطلبها من المستعمر في انتخابات محلية لتمثيل شعبي يندرج كله ضمن إطار ضيق في نطاق السيطرة الاستعمارية على كل شؤون الحياة، وهو ما يوحي بأنه كان يخطط لمستقبل بعيد يكون فيه الشعب سيد نفسه، ويدير حياته السياسية بذاته"[39].

الأصول السياسية لنظام الحكم عند ابن باديس:

يلحظ الناظر إلى ما خطه ابن باديس فيما يتعلق بالأصول السياسية لنظام الحكم أنه استقاها من خطبة أبي بكر الصديق لما تولى الخلافة بعد النبي ﷺ، وعرض رأيه فيها خلال تحليله لهذه الخطبة تحرزا من مصادرة الاستدمار لجمعية العلماء إذا ما صرحت بنشاطها السياسي.

وقد استنتج منها ثلاثة عشر أصلا[40]، تمحورت حول:

أولا: أن لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها فلا يورث شيء من الولايات ولا يستحق الاعتبار الشخصي.

ثانيا: الذي يتولى أمرا من أمور الأمة هو أكفؤها فيه لا خيرها في سلوكه.

ثالثا: أن لا يكون أحد بمجرد ولايته أمرا من أمور الأمة خير من الأمة، وإنما تنال الخيرية بالسلوك والأعمال.

رابعا: حق الأمة في مراقبة أولي الأمر لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم.

خامسا: حق الوالي على الأمة فيما تبذله له من عون إذا رأت استقامته فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده إذ هي شريكة معه في المسؤولية.

سادسا: حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه.

سابعا: حق الأمة في مناقشة رجال الدولة ومحاسبتهم على أعمالهم وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم.

ثامنا: من واجبات الدولة أن تطلع الأمة على خطتها في الحكم وسياستها التي ستسير عليها حتى إذا صادقت الأمة على تلك السياسة لم يعد من حق الدولة أن تحيد عنها.

تاسعا: لا تحكم الدولة إلا بالقانون الذي رضيته الأمة لنفسها. إذ الدولة ليست إلا أداة تنفيذ لإرادة الامة التي تطيع القانون لأنه قانونها لا لأن سلطة الدولة هي التي فرضته على الأمة كائنا ما كانت تلك الدولة. إن

خضوع الأمة للقانون الذي رضيته لنفسها يشعرها بأنها حرة في تصرفاتها وأنها مسير نفسها وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم. وهذا ما نسميه بالسيادة التي هي حق طبيعي وشرعي لها ولكل فرد من أفرادها.

عاشرا: الناس كلهم أمام القانون سواء لا فرق بين قويهم وضعيفهم يطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه.

الحادي عشر: صون الحقوق حقوق الأفراد والجماعات فلا يضيع حق ضعيف لضعفه ولا يذهب قوي بحق أحد لقرته عليه.

الثاني عشر: حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق فيؤخذ الحق من القوي دون أن يقصد كسره ويعطي للضعيف حقه دون أن يقصد تذليله.

الثالث عشر: شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، والشعور بأنهما مشتركان في الحكم، وأن كل واحد منهما له دور يمثله في مسرح الحكم.

هذه البنود كتبها الشيخ رحمه الله غرة ذي القعدة الموافق لجانفي 1938م.

المطلب الثالث: البعد المقاصدي في سياسة ابن باديس لمقاومة الاستدمار الفرنسي

لا يخفى ما للشيخ ابن باديس من رؤية مقاصدية، وكثيرا ما تستشفها في مقالاته وخطبه وحتى في تصرفاته التي راعى فيها مصلحة الشعب الجزائري، أو مصلحة الجمعية كهيئة تمثل علماء الجزائر وتعمل من أجل حرية شعبها.

فإذا أراد أن يكتب في السياسة و تاريخ الأمة الجزائرية الإسلامية، فإنه يكتب في جريدته الخاصة؛ لأن الحديث آنذاك عن التاريخ وحق الشعب في الحرية جريمة لا تغفرها فرنسا، فهو هنا أعمل قاعدة مقاصدية وذلك بتحمل **الضرر الخاص ودفع الضرر العام**، وذلك حينما استفرد بنشر مثل هذه المواضيع ونسبتها لنفسه، حتى يبعد الاتهام عن الجمعية وباقي أعضائها. يقول رحمه الله جوابا عن سؤال أحد أعضاء لجنة البحث الفرنسية لما استشكل عليه ما تنشره مجلة الشهاب من مواضيع تشيد بالعروبة والإسلام والمحافظة عليهما فأجابه: "أن الشهاب ليست مجلة الجمعية وإنما هي مجلتي، وأنا أجيبك عنها بصفتي الخاصة.... أقول لكم –كما أصرح دائما- إننا عرب مائة في المائة ومسلمون مائة في المائة لا نتنازل عن شيء من ذلك، ونحن مع فرنسا كأخ مع أخيه لا كسيد مع عبده"[41].

وهذا ليس غريبا عنه فهو صاحب منهج مقاصدي بحق، ألم يقدم مصلحة الشعب والوطن على مصلحته الخاصة، وذلك أنه لما تخرج من الزيتونة عُرض عليه البقاءُ بتونس والتدريس بجامعها الأعظم، لكنه رفض وقال أن الجزائر تنتظرني، مسترشدا بقاعدة **"المصلحة العامة مقدمة على المصلحة الخاصة"** ومفعلاً لقاعدة **"دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة"** فالاستدمار مفسدة يحب دفعها وتحصيلها أولى من مصلحة المشيخة ونشر العلم بتونس.

إن تصرفاته كانت دروسا تطبيقية للمقاصد، ليحقق بذلك توعية وسط الشعب الجزائري الذي أصبح يطالب بحقوقه ويخطط لمستقبله بعيدا عن فرنسا الاستدمارية. أما عن أبعاد خطته واستراتيجيته في إجلاء فرنسا وتحقيق حق الشعب في حياة كريمة، فقد تعدت الأهداف الآنية، واتخذ مما سيؤول إليه الشعب بعد تحقيق مطلب الاستقلال هماً وشغلاً، حيث يجب عليه أن يؤسس ويؤطر لهم خطة يواصلون بها كفاحهم ضد العدو الغاشم، يقول الدكتور عبد المجيد النجار مصورا ذلك: "إن ما آل إليه وضع الشعوب التي تحررت

من الاستعمار مثل الشعب الجزائري ليدرك عمق الخطة السياسية الاستراتيجية التي اختطها ابن باديس، فهذه الشعوب في أغلبها لئن تحررت من الاستعمار المباشر إلا أنها بقيت إلى حدّ كبير رهينة لاستعمار غير مباشر من ثقافات وسياسات من كانوا يستعمرونها؛ لأن تلك الشعوب وخاصة منها تلك التي تسلط عليها الاستعمار الاستيطاني لم يُستكمل إعدادها الذهني والثقافي كما رسمه ابن باديس في البند الأول من خطته فكان استقلالها ناقصا، وكذلك فإنها بعد استقلالها لم تسلك المسلك الشوري الديمقراطي، وما ذلك إلا لأنها لم يُستكمل إعدادها للديمقراطية كما رسمه في البند الثاني، ولو قُدر لخطة ابن باديس السياسية الاستراتيجية التحقق لكان حال الشعوب العربية الإسلامية في الاستقلال والديمقراطية غير الحال التي هي عليه اليوم، فكأن الإمام كان ينظر من وراء الغيب، وليكن في ذلك معتبرا لكل من يريد الإصلاح ويعمل من أجل النهضة في زمن اختلطت فيه السبل، واضطربت فيه مطالب الإصلاح كما نراه عيانا فيما نشهده من أحداث"[42].

وإن أكثر ما يجسد بعد نظره المقاصدي **رغبته في تحقيق الوحدة**، ليست وحدة الأمة الجزائرية وحسب، فهذه قد سارت مع منهجه من مهده، فقد تنوعت انتماءات وقبليات ومذاهب أعضاء الجمعية من لحظة تأسيسها، لتربط الجزائر كوحدة واحدة، يقول رحمه الله عن نفسه: "هذا العاجز-كما يعلم الناس كلهم- كان ولازال من دعاة التوحيد والاتحاد"[43]. إن همّ الوحدة التي أخذها الشيخ على عاتقه وحدة الأمة الإسلامية سياسيا يقول: "أما المسألة العظيمة العظيمة فهي الوحدة السياسية للأمة العربية من المحيط الهندي إلى المحيط الأطلنطي"[44].

خاتمة

بعد هذا العرض لما جاء في طيات مقالنا الموسوم بـــ"التفكير المقاصدي في الموروث السياسي عند عبد الحميد ابن باديس" والذي حاولت أن أقدم فيه ضرورة طرح الموروث السياسي الإسلامي وإعادة النظر فيه بمنهج مقاصدي يُعنى بتحقيق غايات الحكم والسياسة في الإسلام ولا يجمد على الأشكال والمسميات وتقليد الموروث بكل ايجابياته وسلبياته ونقائصه.

إن هذه الخطوة فيها من الوعورة والصعوبة ولكن لا بد منها في وقت ما لإعادة بعث مقاصد وغايات الإسلام وما جاء به النبي ﷺ من قيم العدل والسلام وتحقيق الأمن والاستقرار. وأهم ما يمكن صوغه من نتائج:

- الاستفادة من التجارب والخبرات الرائدة في الممارسات السياسية الإسلامية والوضعية.
- التركيز على غايات الحكم الإسلامي دون تقديس لأشكال الخلافة وتولية الحكم.
- دراسة مناهج العلماء في تقديم الحل السياسي من خلال سيرهم العملية ومحاولة سبر الخطوات الإجرائية لإعادة روح الإصلاح السياسي.
- التركيز في بداية البناء الإصلاحي على الجانب الأخلاقي والديني لمكونات المجتمع، لما لها من ثمرات اجتماعية وسياسية.
- صياغة الأحكام السياسية من الإطار الشرعي دون إهمال الواقع والمتغيرات الزمكانية.

قائمة المصادر والمراجع

- أحمد سالم، جدل الدين والسياسة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2015م. -
- حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000م.-
- راشد الغنوشي، مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م.
- سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، أعمال ندوة "مقاصد الشريعة الإسلامية في قضايا المنهج ومجالات التطبيق"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2006م.
- طارق البشري، الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م.
-عبد الحميد بن باديس 1359هـ، آثار بن باديس، تح: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1388هـ.
- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د ط، د ت ط.
- عبد السلام الطويل، المقاصد الشرعية لكفالة الحريات العامة وتدبير الشأن العام للأمة، قضايا مقاصدية.
- عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، مركز الموطأ، الإمارات المتحدة، ط4، 2017م.
- عبد المجيد النجار، محطات تراثية في الفقه السياسي، دار الغرب الإسلامي، تونس.
- عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث، دار البدائل، بيروت لبنان ط1، 1422هـ.
- علال الفاسي 1394هـ، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م.
- علي بن محمد الماوردي 450هـ، الأحكام السلطانية، تح: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، د ط.
- مالك دحلان، تطبيقات مقاصد الشريعة الإسلامية في السياسة الشرعية، مؤسسة قريش، ط1، 2018م.
- محمد الدراجي، عبد الحميد ابن باديس بعيون العلماء والأدباء والشعراء، جمع محمد الدراجي، دار الهدى، الجزائر.
- محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م.
- محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء 458هـ، الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1421 هـ - 2000 م.
- محمد زرمان، استراتيجية ابن باديس في تدبر القرآن وأثرها في نهضة الأمة الإسلامية، جمعية المحافظة على القرآن، الأردن، ط1، 2016م.
- محمد عبد الله العربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر، دون معلومات النشر.
- مرزوق خنشالي، التصرف السياسي في الإسلام بين الثابت والمتغير، دار الشاطبية، الجزائر، ط1، 2013م.
- نور الدين الخادمي، فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م.

المقالات:

- أحمد الريسوني، الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش، نشر يوم: 2014/7/7، تاريخ الدخول: 2020/08/28م، www.aljazeera.net
- محمد فتوح، من داعش للاتحاد الأوروبي... هكذا تخيل الإسلاميون أشكال الخلافة، نشر يوم: 2018/6/17، تاريخ الدخول: 2020/8/27م، www.aljazeera.net

الهوامش:

[1]- عبد المجيد النجار، مقاربات في قراءة التراث، دار البدائل، بيروت لبنان ط1، 1422هـ، ص61.
[2]- مرزوق خنشالي، التصرف السياسي في الإسلام بين الثابت والمتغير، دار الشاطبية، الجزائر، ط1، 2013م، ص143.
[3]- خنشالي، التصرف السياسي، (م.ن)، ص224.
[4]- علال الفاسي 1394هـ، مقاصد الشريعة ومكارمها، دار الغرب الإسلامي، ط5، 1993م، ص7.
[5]- عبد السلام الطويل، المقاصد الشرعية لكفالة الحريات العامة وتدبير الشأن العام للأمة، قضايا مقاصدية، وهذا ليس على إطلاقه فقد فصل العلماء طرق الترجيح وآليات التقديم بين ما يستشكل فيه التعارض.
[6]- سيف الدين عبد الفتاح، نحو تفعيل النموذج المقاصدي في المجال السياسي والاجتماعي، أعمال ندوة "مقاصد الشريعة الإسلامية في قضايا المنهج ومجالات التطبيق"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2006م، ص257.
[7]- محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م، ص98.
[8]- راشد الغنوشي، مقاصد الحرية في الفقه الإسلامي، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م، ص102.
[9]- طارق البشري، الجماعة الوطنية في ضوء مقاصد الشريعة، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م، ص116.
[10]- نور الدين الخادمي، فقه السياسة الشرعية بين النصوص والمقاصد، أعمال ندوة "تفعيل مقاصد الشريعة في المجال السياسي"، مؤسسة الفرقان، ط1، 2014م، ص40.
[11]- محمد الشتيوي، منهجية مقاصد الشريعة بين أسئلة الماضي وأسئلة الواقع، (م.س)، ص99.
[12]- عبد الله بن بيه، مشاهد من المقاصد، مركز الموطأ، الإمارات المتحدة، ط4، 2017م، ص 16.
[13]- أحمد سالم، جدل الدين والسياسة، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط1، 2015م، ص116.
[14]- أحمد سالم، جدل الدين والسياسة، (م.ن)، ص117.
[15]- حسن الترابي، المصطلحات السياسية في الإسلام، دار الساقي، بيروت، ط1، 2000مص34.
[16]- مرزوق خنشالي، التصرف السياسي، (م.س)، ص127/126.
[17]- أحمد سالم، جدل الدين والسياسة، (م.س)، ص116.
[18]- محمد عبد الله العربي، نظام الحكم في الإسلام، دار الفكر، دون معلومات النشر، ص23.
[19]- محمد زرمان، استراتيجية ابن باديس في تدبر القرآن وأثرها في نهضة الأمة الإسلامية، جمعية المحافظة على القرآن، الأردن، ط1، 2016م، ص73.
[20]- مرزوق خنشالي، التصرف السياسي، (م.س)، ص124.
[21]- عبد الرحمان ابن خلدون، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، مصر، د ط، د ت ط، ص191.
[22]- عبد الحميد بن باديس 1359هـ، آثار بن باديس، تح: عمار طالبي، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1388هـ، ج3، ص410.
[23]- أحمد الريسوني، الخلافة على منهاج النبوة والخلافة على منهاج داعش، نشر يوم: 2014/7/7، تاريخ الدخول: 2020/08/28م، www.aljazeera.net
[24]- محمد فتوح، من داعش للاتحاد الأوروبي... هكذا تخيل الإسلاميون أشكال الخلافة، نشر يوم: 2018/6/17، تاريخ الدخول: 2020/8/27م، www.aljazeera.net
[25]- آثار ابن باديس، (م.ن)، ص411.
[26]- آثار بن باديس، (م.ن)، ج3، ص411.
[27]- ابن خلدون، المقدمة، (م.س)، ص210

[28]- محمد بن الحسين أبو يعلى الفراء 458هـ، الأحكام السلطانية، تح: محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1421 هـ - 2000 م، ص25.
[29]- علي بن محمد الماوردي 450هـ، الأحكام السلطانية، تح: أحمد جاد، دار الحديث، القاهرة، د ط، ص10.
[30]- مالك دحلان، تطبيقات مقاصد الشريعة الإسلامية في السياسة الشرعية، مؤسسة قريش، ط1، 2018م، ص149.
[31]- محمد الدراجي، عبد الحميد ابن باديس بعيون العلماء والأدباء والشعراء، جمع محمد الدراجي، دار الهدى، الجزائر، ص43/42.
[32]- آثار ابن باديس، ج3، ص411.
[33]- آثار ابن باديس، ج3، ص309.
[34]- آثار ابن باديس، ج3، ص309.
[35]- آثار ابن باديس، ج3، ص353.
[36]- النجار، محطات تراثية في الفقه السياسي، دار الغرب الإسلامي، تونس، ص160/159.
[37]- آثار ابن باديس، ج3، ص480.
[38]- النجار، محطات تراثية في الفقه السياسي، (م.س)، ص163.
[39]- النجار، محطات تراثية في الفقه السياسي، (م.ن)، ص163.
[40]- آثار ابن باديس، ج2، ص404/401.
[41]- آثار ابن باديس، ج3، ص357.
[42]- النجار، محطات تراثية في الفقه السياسي، (م.س)، ص165.
[43]- آثار ابن باديس، ج2، ص500.
[44]- آثار ابن باديس، ج3، ص389.