الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة باتنة 1
كلية العلوم الإسلامية
قسم أصول الدين
الرقم التسلسلي :.....

خطاب النّهضة عند زعماء الإصلاح في الفكر الجزائري الحديث (من1830إلى1954م)

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص دعوة وإعلام

إعداد الطالبة
لطيفة عميرة

إشراف الأستاذ الدكتور
محمد زرمان

لجنة المناقشة

الاسم و اللقب	الدرجة العلمية	الجامعة الأصلية	الصفة
عبد الحليم بوزيد	أستاذ	جامعة باتنة - 1	رئيسا
محمد زرمان	أستاذ	جامعة باتنة - 1	مقررا
صالح زنداقي	أستاذ محاضر أ	جامعة باتنة - 1	عضوا
زكية منزل غرابة	أستاذ	جامعة الأمير - قسنطينة	عضوا
رقية بوسنان	أستاذ	جامعة الأمير - قسنطينة	عضوا
بشير فايد	أستاذ	جامعة سطيف - 2	عضوا

السنة الجامعية 1438-1439ه/2017–2018 م.

جامعة الحاج لخضر –باتنة–1

كلية العلوم الإسلامية

قسم أصول الدين

خطاب النّهضة عند زعماء الإصلاح في الفكر الجزائري الحديث (من1830إلى1954م)

رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص دعوة وإعلام

إعداد الطالبة

لطيفة عميرة

إشراف الأستاذ الدكتور

محمد زرمان

1438–1439هـ/2017–2018م

بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى أمي الحبيبة الغالية، عفاها المولى و خفّف آلامها.

إلى أبي العزيز رحمه الله و تغمده برحمته الواسعة.

إلى زوجي الحبيب رعاه الله وحفظه.

إلى أولادي الأعزاء ، وفقهم الله وسدّد خطاهم لما يحبه ويرضاه.

إلى إخوتي و أخواتي حفظهم المولى.

أهدي هذا الجهد المتواضع.

كلمة شكر

أتوجه بالشكر الجزيل إلى الأستاذ المشرف الأستاذالدكتور محمد زرمان الذي أحاطني برعايته و وجهني بنصائحه القيمة.

كما أتوجه بالشكر الجزيل لكل الأساتذة المناقشين على صبرهم و توجيهاتهم فوفقهم الله و جزاهم كل خير.

مـــقـــدمـــــــة

مقدّمة :

أهمية الموضوع وأسباب اختياره:

إن الغاية من هذا البحث هو تحليل والنظر في قضية من أهمّ وأخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي الحديث والمعاصر وأقصد بها مسألة النهضة والحداثة، كما تبلورت في أعمال المفكرين العرب المحدثين والمعاصرين، تجسيدا لوجود وعي ذاتي أصيل فاعل في التاريخ . فالأمة العربية الإسلامية تعاني منذ أكثر من قرنين من مخاض عسير لم تتوضح نتائجه إلى يومنا هذا، فعالم الإسلام المتطور لم يولد بعد رغم الجهود الجبارة التي بذلها رُواد الإصلاح وزعماء النهضة لبعث هذه الأمة لتستأنف دورها الحضاري المنوط بها. فمنذ قرنين من الزمان أو أكثر بدأ الإنسان العربي المسلم يستيقظ من سبات عظيم إثر اصطدامه بحضارة عالم جديد لا تمت إلى مفاهيمه ورؤياه للكون والحياة بشيء، إنه عالم " الحداثة " والتطور، وحضارة العلم والتكنولوجيا الوافدين إليه من أوروبا.

وترجع أسباب هذه المعاناة إلى طبيعة الإبتلاءات الداخلية والخارجية، والإحباطات الكثيرة التي واجهها العرب والمسلمون في تاريخهم الحديث والمعاصر، مما أدى إلى نشوء تيارات فكرية مختلفة الوسائل والأهداف لمواجهة تلك التحديات والرد عليها .

إنّ مسألة النهوض بالأمة وتحديثها هي –ربما – المسألة الأكثر استقطابا لتجليات الفكر العربي الحديث والمعاصر، وتثوي وراء جلّ الفعاليات النظرية والعملية التي حملت المفكرين العرب والمسلمين، على اختلاف مشاربهم وتباين مقاصدهم وغاياتهم، على أن يسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم العربي الإسلامي الحديث والمعاصر . وكان السؤال المطروح بإلحاح أمام الجميع يدور حول كيفية الخلاص من براثن التخلف والإنحطاط اللذين يعاني منهما العرب والمسلمون في كافة أقطارها، وحول الوسائل الفعالة لمواجهة الإستعمار الغربي الناشط في كل الإتجاهات .

فأتباع التيار الديني –الإسلامي أرجعوا أسباب هذا التخلف إلى ابتعاد المسلمين عن تعاليم دينهم الصحيحة و أخذهم ببدع وخرافات استعبدت عقولهم وشلتهم عن التفكير السليم بقضايا الدين والدنيا .وقالوا بأن الحلول الحاسمة لكل هذه المشكلات تكمن في العودة إلى الينابيع الأولى لتلك التعاليم، أي إلى القرآن والسنة، التي على أساسها شيّد المسلمون الأوائل حضاراتهم العظيمة، وتاريخهم التليد، وقوتهم التي واجهوا بها أعتى الإمبراطوريات وأقواها؛ غير أنّ التحديثين العلمانيين كانت لهم وجهة نظر مخالفة تماما لهذا الطرح الإسلامي، إذ قالوا أن العلاج الشافي لذلك التخلف يكمن في الفصل بين شؤون الدين والدنيا من ناحية، وفي تبني الوسائل العلمية الحديثة والمؤسسات التي اعتمدها الغرب في بناء حضارته وتطويرها من ناحية أخرى .

إنّ الدراسات التي تدور حول النهضة الشاملة والإصلاح الفكري والاجتماعي السياسي والتجديد الديني في العالم العربي الإسلامي لا يسهل حصرها، وتأتي هذه الدراسة لتساهم في إلقاء الضوء على حقبة تاريخية حساسة جدا

في تاريخ الجزائر وعلى موضوع خطر جدا يتعلق بدور علماء الجزائر في الإصلاح والتجديد في هذه الفترة التاريخية الحساسة، ألا وهي فترة الاستعمار الفرنسي من بدايته و إلى غاية حرب التحرير.

إنّ الناس داخل الجزائر وخارجها قد يعرفون شيئاً قليلاً أو كثيراً عن كفاح الشعب الجزائري في الميدان العسكري أو السياسي منذ الاحتلال الفرنسي لبلاده ، ولكنّهم لا يكادون يعرفون شيئاً عن كفاحه في سبيل المحافظة على ثقافته القومية، التي حفظت شخصيته وكيانه من الذوبان في الكيان الفرنسي الاستعماري، وهي الثقافة العربية الإسلامية التي اضطهدها الاستعمار الفرنسي اضطهاداً عنيفاً طوال فترة وجوده في الجزائر (1830-1962)، تمشياً مع سياسته في فرض الثقافة الفرنسية والتغريب على الجزائريين، مع أنّ الكفاح في ميدان المحافظة على المقوّمات العربية والإسلامية للشخصية الجزائرية هو الأصل والأساس الذي قام عليه الكفاح الجزائري المعاصر في الميدانين العسكري والسياسي.

لقد كان راود النهضة والإصلاح في الجزائر، منذ دخول المستعمر إلى أرض الجزائر وإلى غاية استقلالها ، في مقدمة الذين ناضلوا بصلابة من أجل عروبة الجزائر وإسلامها، ودعوا إلى أن تطورها وتقدمها يجب أن يكونا في نطاق حضارتها العربية الإسلامية فقط، وعلى هذا الأساس قاوم هؤلاء الأئمة والمصلحون كل من دعا إلى إلحاق الأمة الجزائرية بفرنسا أو دعا إلى التجنيس، مقاومة صلبة كما عملوا بكل جهودهم على المحافظة على الشخصية الوطنية المهددة بالذوبان في الكيان الفرنسي، بواسطة حركة التربية والتعليم النشيطة التي قاموا بها، كل على طريقته وحسب منظاره، خلال فترة الاستعمار من عام 1830 حتى عام 1962.

لم تقم حول النهضة في الجزائر دراسات علمية كافية وجادّة للكشف عن ملامحها وخصائصها، فضلا عن تلك النخبة من العلماء ما قبل جمعية العلماء المسلمين، للكشف عن دورهم في حركة النهوض في الجزائر ومدى تأثيرها من بعيد أومن قريب في مسيرة كفاح المجتمع الجزائري في المحافظة علي شخصيته وكيانه من الذوبان والاندثار.

و البحث محاولة لتقدّيم مساهمة متواضعة لدراسة حركة النهضة التي سبقت جمعية العلماء والتي تلتها وإلى غاية اندلاع ثورة التحرير الكبرى أي في الفترة الواقعة ما بين عام 1830 و 1954ويعطي صورة واضحة بقدر الإمكان عن المراحل التي مرّت بها الجزائر والصعوبات التي واجهتها في ظل الاستعمار الفرنسي الجاثم على صدر البلاد.

ولما كان من الصعوبة بمكان أن أتناول كل أعلام الجزائر في تلك الحقبة، فقد كان من الضروري أن أختار نماذج مثلى تلبي مطلبنا هذا، ثمّ إنّ المجتمع كالفرد له وجود تاريخي ،أي أنه جماع خبرات التاريخ الثقافي الفردي والعام، ومعنى ذلك أنّ دراسة الفرد والمجتمع دراسة ثقافية –تاريخية تلزم الانطلاق من الواقع الاجتماعي التاريخي باعتباره امتدادا في الماضي والحاضر والمستقبل، لا أنّه مجرد حالات ساكنة يمكن تثبيتها في المكان والزمان، وعزلها عزلا فيزيائيا عن الحالات السابقة أو الحالات اللاحقة التي تنذر أو تعد بها. لم أكن أقصد في هذا البحث التأريخ للفكر الجزائري الحديث بقدر ما قصرت جهدي على دراسة فريق لا يستوعب كل ما انطوى عليه هذا الفكر، كما أن هذه الدراسة لا تزعم أنها تؤرخ تأريخا كاملا للمشكلة التي اخترتها موضوعا لهذا البحث، بل لقد كان جلّ اهتمامي ينصب على اختيار أكثر الأعمال تعبيرا عن إشكال النهوض.

الإشكال

إذا كان الفضل يعود بدرجة كبيرة إلي جمعية علماء المسلمين برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس في بعث النهضة الثقافية العربية الإسلامية في الجزائر المعاصرة ،**فهل كانت جمعية العلماء طفرة،** لا أحد قبلها ولا بعدها ممن وجّهوا طاقاتهم وجهودهم للحيلولة دون اندثار اللغة العربية والثقافة الإسلامية في الجزائر، حيث قضى الاستعمار على معظم المراكز الثقافية العربية التي كانت قائمة فيها منذ السنوات الأولى للاحتلال عندما استولى على الأوقاف التي كانت تمول المراكز ؟

أم أن الجمعية كانت حلقة من سلسلة طويلة من الأعلام والعلماء الذين عملوا على تحقيق الأهداف والغايات نفسها والحفاظ على كيان الأمة الجزائرية وشخصيتها العربية الإسلامية؟

لقد زخرت الجزائر، على غرار الدول الإسلامية الأخرى خلال تلك الحقبة التاريخية، بنخبة كبيرة من **العلماء والكُتاب ورجال الإعلام والصحافة،** الذين كان لهم الأثر الكبير في مسيرة النهضة في الجزائر، مِن مَن سبقوا جمعية العلماء أو عاصروها، وكان لهم التأثير على مؤسسي الجمعية وعلى رأسها الإمام عبد الحميد بن باديس، إلا أنّهم لم ينالوا حقهم في البحث والدرس على غرار العلماء في المشرق العربي أو جمعية العلماء المسلمين .

لقد ظلّ هؤلاء العلماء جنودا مجهولين بالنسبة للأجيال اللاحقة، التي لم تُوفهم حقهم في البحث والدرس، لتبيّن دورهم في الإصلاح الديني والاجتماعي، وفي المحافظة على الهوية العربية الإسلامية للجزائر باعتباره الأساس الذي تقوم عليه عملية تجديد الفكر الإسلامي وبعث روح النهضة في نفوس العرب والمسلمين، حتى يتمكنوا من نفض غبار التأخر عنهم ونبذ الجمود والالتحاق بركب الأمم المتحضرة .

والجدير بالذكر أنّ الحركة الإصلاحية والتربوية التي قام بها هؤلاء الأعلام الجزائريون ، تندرج بشكل عام في إطار الحركة التربوية الإصلاحية لمدرسة "التجديد الإسلامي" التي ظهرت في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر الميلادي، وتبلورت على يد كل من الإمام محمد بن عبدالوهاب في الجزيرة العربية، والسيد جمال الدين الأفغاني والإمام محمد عبده والشيخ محمد رشيد رضا وغيرهم من المصلحين في المشرق العربي الإسلامي و مغربه ، حيث اتجه أولئك الروّاد المصلحون إلى التربية والتعليم، والإصلاح الديني والاجتماعي باعتبارها الأساس الذي تقوم عليه عملية النهوض بالأمة و تجديد فكرها الإسلامي .

وبالتالي فإنّ السؤال المطروح هو: هل الاعتقاد بأنّ هنالك قطيعة كاملة مع الأصول حدثت أو يجب أن تحدث للنهوض بالأمة وتجاوز تخلفها الحضاري والثقافي؟ أم أنّ القطيعة الكاملة مع الأصول لم تحدث في الفكر الإسلامي إلا في دوائر محدودة جداً؟ وهل الطرح السليم لهذا الفكر يكمن في القول أنّ الهواجس والاهتمامات الحديثة ظلت مطلّة وموصولة باستمرار، في القطاع الكبير من تجلياته، بوجوه الفكر الإسلامي القديمة منذ عصر التدوين، وبالتالي لا يمكن أن نفهم فهماً حقيقياً فكر النهضة ودوره ومكانته إلا برد هذا الفكر إلى جذوره الأساسية أولاً؟

ولا يخفى أنّ هذه الجذور تتمثل في الإسلام وحياً وسنّة، ولم يكن هذا الأصل موضع تساؤل عند هؤلاء العلماء بقدر ما كان تفقهاً ونظراً في المشكلات التي ولدتها المجابهة مع الغرب: **خارجياً**: كيف تكون العلاقة مع الغرب؟ **داخلياً**: ما العمل للنهوض بالمجتمعات الإسلامية؟ وعليه ، هل المسألة تبدو في إعادة النظر في الإسلام أم في صياغة جديدة لمضمونه العقدي؟ أم هي تكمن في فهم المشكلات في ضوئه؟ ثمّ ما تفسيرهم لمقولة : النّهضة هي العودة إلى الإسلام الصحيح لأنّه لا صلاح لهذه الأمّة إلا بما صلح به أوّلها؟

إذن السؤال المطروح: كيف يرى هؤلاء الأعلام إمكان هذه العودة، هل بإصلاح الفرد والمجتمع بخطة إصلاحية تعليمية –دينياً واجتماعياً– أم بإصلاح سياسي؟! ثمّ ما مدى تأثير رواد الإصلاح في المشرق على علماء الجزائر ومصلحيها في تلك الفترة؟

إنّ هذا البحث لا يهدف إلى تقديم فهم حقيقي لمفهوم النهضة ولا بتقديم الحلول لمسألة النهوض الإسلامي، وإنّما هو عمل تحليلي نقدي يهدف إلى البحث عن شروط إمكان قيام خطاب للنهضة لدى أعلام الجزائر في تلك الفترة، وذلك بمقارنة جهودهم الفكرية والعملية بمن سبقوهم ومن لحق بهم من المصلحين والمفكرين.

منهجية البحث:

يبدو أنّ فكرة النهضة أو التقدم أو الرقي هي المسألة الوحيدة التي تستقطب تجليات الفكر العربي والإسلامي الحديث كافة، وتقف وراء جلّ الفعاليات النظرية والعملية التي حملت المثقفين العرب والمسلمين، على تباين مواردهم ومقاصدهم على أن يسهموا في عمليات الهدم والبناء في العالم الإسلامي الحديث، وبالتالي فإنّ اختيار شخصيات نهضوية مغاربية لها مكانتها العلمية مثل الشيخ الحفناوي ومحمد بن الخوجة والمجاوي وابن سماية وابن باديس والإبراهيمي وغيرهم، سيساعدنا على وضع مفهوم سليم للنهضة الفكرية الإسلامية الحديثة والمعاصرة وفقاً **لمنهج تاريخي** يسرد بعض الجوانب من سيرتهم الذاتية ، **وتحليلي** يعرض لأفكار مصلحين إسلاميين حاولوا التكيّف مع المعطيات التاريخية التي كانت تحيط بهم ومن ثمّ الإجابة عن السؤال: من نحن؟ من أين نبدأ؟ وإلى أين نسير؟ **ونقدي** ، لأنّه يحاول تقديم بعض الجوانب الفكرية والإصلاحية لهؤلاء الأعلام من خلال مقارنة أعمالهم بأعمال مصلحين آخرين.

إن التحليل هنا لم يكن منفصلا عن التاريخ ، فطريقتي التي انتهجتها يتعانق فيها التاريخي بالتحليلي ، فلا هي بالتاريخ الخالص ولا بالتحليل المحض ،و إنّما مزيج من الإثنين يضعنا على أرض التاريخ والتحليل المعرفي في آن واحد.

خطة البحث

قسمت البحث إلى مقدمة – تضمنت عدة عناصر : أسباب اختيار الموضوع وأهميته في السياق الفكر العربي الإسلامي، ثم الإشكال متبوعا بالمنهج المتبع للإجابة عن التساؤلات المتفرعة عنه، ثم تليه الخطة فالمراجع، وأخير الصعوبات– وأربعة فصول وخاتمة كانت عبارة عن حوصلة عامة لموضوع البحث؛ الفصل الأول الذي يحمل عنوان هاجس النهوض، قد ضمّ ثلاثة مباحث المبحث الأول جاء بعنوان إرهاصات النهوض في العالم الإسلامي، والثاني رواد النهضة في الشرق الإسلامي، أما المبحث الثالث فقد جاء تحت عنوان في مفهوم النهضة والإصلاح والتقدم؛ أما الفصل الثاني الذي حمل عنوان محددات النهوض لدى أعلام الجزائر، فقد قسمته إلى أربعة مباحث، المبحث الأول بعنوان الأوضاع العامة في الجزائر خلال القرن 14هـ/ 19م، والمبحث الثاني عنونته بالهوية ومقومات الشخصية الجزائرية، والمبحث الثالث حمل عنوان العودة إلى الأصول، أما المبحث الأخير فقد جاء بعنوان الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد؛ وأخيرا جاء الفصل الثالث الذي حمل عنوان مجالات الإصلاح عند أعلام الجزائر في العصر الحديث مقسما إلى أربعة مباحث، المبحث الأول بعنوان التربية التعليم، المبحث الثاني بعنوان محاربة الطرقية المنحرفة، المبحث الثالث بعنوان إصلاح وضعية المرأة، أما المبحث الرابع والأخير جاء بعنوان الإصلاح السياسي ومحاربة الاستعمار.

المصادر المراجع والأعمال السابقة

أما بخصوص المصادر والمراجع التي وظّفناها في عملنا هذا فقد اقتصرنا في أغلب مراحل هذا البحث على تلك المؤلفات التي تخدم هذا الموضوع، وعلى رأسها أعمال زعماء الإصلاح في الجزائر، كالآثار الكاملة "لابن باديس"، وآثار "الإمام محمد البشير الإبراهيمي"، وأعمال "ابن الخوجة"، بالإضافة إلى كتابات ""أبو القاسم سعد الله"" وأبرزها تاريخ الجزائر الثقافي، كما اعتمدنا بشكل كبير على أعمال وأثار الشيخ الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، والأعمال الكاملة للشيخ الإمام محمد عبده وغيرها، واستندنا كذلك إلى بعض المراجع الأساسية في مجال الفكر الإصلاحي العربي الإسلامي، ككتابات "فهمي جدعان" وعلى رأسها أسس التقدم عند مفكري الإسلام، وكذا كتابات "رضوان السيد" و " ألبرت حوراني" و غيرهم ؛ كما لا يفوتني أن أشير إلى دراسة أكاديمية تناولت خطاب النهضة في الجزائر، قدمها الباحث عبد المجيد بن عدة، لنيل شهادة الدكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة الجزائر سنة 2004-2005، بعنوان الخطاب النهضوي في الجزائر بين

1925و1954، وقد تناول الباحث هذا الموضوع من الناحية التاريخية المحضة، فيما اتسمت دراستنا بالطابع الفكري الفلسفي.

الصعوبات

إن أبرز الصعوبات التي واجهتها عند إعدادي لهذا البحث المتواضع، هو قلة المصادر المتعلقة بالفترة الممتدة من 1830إلى غاية بداية القرن العشرين قبل تأسيس جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، ولعل السبب الرئيسي يعود إلى انشغال هؤلاء المصلحين بالعمل الميداني أكثر من اهتمامهم بالتأليف، بالإضافة إلى عدم تدوين خطابتهم و شروحاتهم من قبل طلبتهم كما هو الشأن بالنسبة لجمال الدين الأفغاني من خلال الأعمال الكاملة والتي تولى جمعها طلابه وأصدقاؤه، وهذا مما أدى بالتأكيد إلى حفظ آثاره وخطاباته الإصلاحية، التي كانت تمثل منارة للمصلحين في المشرق والمغرب، وهو الأمر الذي لم يحدث بالنسبة لطائفة كبيرة من شيوخ الإصلاح في الجزائر وزعمائه المتقدمين منهم و المتأخرين .

الفصل الأول: هاجس النهوض في العالم العربي الإسلامي.

المبحث الأول: إرهاصات النهوض في العالم الإسلامي .

المبحث الثاني: رواد النهضة في الشرق الإسلامي.

المبحث الثالث: مفهوم النهضة و الإصلاح و التقدم .

المبحث الأول: إرهاصات النهوض في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين/ الثاني عشر والثالث عشر الهجريين

المبحث الأول: إرهاصات النهوض في العالم الإسلامي في القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين/ الثاني عشر والثالث عشر الهجريين:

جاء الإسلام وحمل معه لواء الحضارة ينثرها حيث وصل بأساليب وطرق مختلفة، كان من ثمارها تطورٌ شمل مختلف المرافق، حتى غدا الإسلام بحق ثورة التحرير والتقدم في كل بلد وصلت إليه دعوته: وأصبح صرخة المظلوم في وجه الظالم، وميراث الحق في وجه الباطل، ونور العلم والثقافة في وجه الجهل والتخلّف. لقد مثّل الدين الإسلامي لدى المسلمين أسمى صورة من صور الحياة الدينية و الدنيوية على حدّ سواء . و قد جاء الإسلام ليضع حدًّا نهائيًّا لحركة الوحي ، فرسول الإسلام محمّد (صلى الله عليه و سلم) هو خاتم الأنبياء و الرسل ، بهذا المعنى يعبر الإسلام عن الحالة النّهائيّة للمعرفة الدينية و للفعل الأخلاقي اللّذين ينبغي على الإنسان أن يأخذ بهما استجابة للنّداء الإلهي . فالدّين الإسلامي هو الأصل و هو المقصد الذي اتجهت نحوه البشرية بتوجيه من الله سبحانه و تعالى فهو الأصل من حيث أنّه التقرير النّهائي الذي رجعت فيه لمذهب التّوحيد الخالص و التنزيه المطلق و هو المقصد الأوّل من حيث هو تقرير نهائي و حاسم لأسمى ما على البشرية أن تلتزم به من أخلاق و معاملات و فعل على الأرض[1].

مع هذا الانقلاب الحضاري الذي أحدثه الإسلام، بدأت المدن العربية والإسلامية تؤدي دور الإشعاع الفكري والعلمي والديني في أرجاء العالم، ومع توسع رقعة الانتشار لهذا الإشعاع، كانت إرهاصات مبشرة بأن تعمّ الدعوة العالم بأسره.

لكن هذه الإرهاصات وذلك البناء الحضاري، أثارا حفيظة البيزنطيين الرومان ومن بعدهم الأوروبيين عامّة، فهبّوا محاولين تعطيل دور التحضير الذي انطلق متجاوزاً الحدود والسدود لتحقيق التكريم للإنسان، المخلوق المستخلف في الأرض، بتشريع يعمل بأحكامه الإنسان للآخرة من دون أن ينسى نصيبه من الدنيا، ويعمل لتحصيل مستقبله الدنيوي، ولكن من خلال أداء دور إنساني يسمو إلى كسب سؤدد الآخرة، لا تعلقاً بالمادة ومشتقاتها.

مع أواخر القرن الحادي عشر الميلادي، حشد الأوروبيون إمكاناتهم العسكرية تحت لواء الصليب، متسترين بالدور الديني لتحقيق هدف عسكري ديني، وبعد هذا لم يقفل باب الصراع حتى يومنا هذا.

ولذلك يمكن القول: «إن الخطر الصليبي هو أول حرب عالمية في التاريخ، بكل معنى الكلمة، فهي حرب اشتركت فيها كل القوى الرئيسة في أوروبا، وضد كل القوى الوطنية في العالم العربي الإسلامي»[2].

---

[1] فهمي جدعان ،أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر ، بيروت ،ط4 ،2010، ص 33.

[2] عوض محمود، متمردون لوجه الله، لبنان، دار الشروق، ط1، 1981، ص 68.

إنها أطول حرب عالمية، عمرها يزيد على ثمانية قرون، استهدفت وقف مد حضاري، روحه وباعثه الإسلام، وبعدها «كان الخطر المغولي هو إعصار مدمّر، اختصر في أربعين سنة كل الدمار الذي حققه الصليبيون»[3] لقد كانت للحروب الصليبية دوافع دينية، وسياسية، وإقتصادية وثقافية، لكن الأسباب التي شجّعت الأوروبيين على حملاتهم، أو المغول والتتار، ترتبط بأحوال العرب المسلمين أنفسهم، وهذه الأسباب يمكن تلخيصها بالضعف والانحلال الشامل. فدولة السلاجقة انقسمت إلى عدة دويلات، وبلاد الشام كانت منطقة نزاع بين السلاجقة والفاطميين، والخلافة الفاطمية أصابتها المجاعات والأزمات الاقتصادية مما أدى إلى انحلالها وضعفها، وعدم قدرتها على التماسك أمام الوزراء والنافذين في عصر المستنصر بالله (1036م-1094م)، والأندلس كان يحكمها ملوك الطوائف (1031- 1091)، وتميز عهدهم بالانحلال والضغف وكثرة الهزائم، والخليفة العباسي في بغداد كان وجوده صورياً، لا حول له ولا قوّة.

هذه الصورة للعالم العربي والإسلامي أكثر أهمية في الحروب الصليبية، إذ لو فرضنا عدم وجود الانقسام والضعف وفتور الحماس الديني عند قادة المسلمين، لما فكّر الصليبيون في الغزو الصليبي ومحاربة المسلمين، فقد شجعت أحوال الجبهة الإسلامية العدو على مهاجمة العالم الإسلامي.

وفي الواقع لم يدخل القرن (17) حتى أخذت معالم التصدع تظهر بوضوح، وجهاز الحكم آخذ بالتفكك، فالسلطان كان محور الدولة، ولم يكن بإمكان الدولة أن تسير سيراً سليماً ما لم تكن قيادتها فعّالة، وكانت السلسلة الطويلة من السلاطين الأذكياء والأقوياء قد انتهت وتلاها بعض ضعفاء الخلق والذكاء من السلاطين الذين لم يكونوا قد أعدوا إعداداً صالحاً للقيام بمهامهم[4]

فكانت النتيجة أن نشأ صراع على النفوذ بين فئات الموظفين وقواد الجيش المتحالفين مع العلماء ومع نساء القصر وعبيده، وفي أواخر القرن (17)، نقل محور السلطة من السلطان إلى كبير الوزراء أو الصدر الأعظم، فأصبحت داره، الباب العالي، مركز القرارات، بدلاً من الغرفة ذات القباب في القصر حيث كان ينعقد مجلس السلطان، كما أصبح رئيس كتاب الصدر الأعظم بمثابة وزير الخارجية.

لكن مركز الصدر الأعظم نفسه كان ضعيفاً بطبيعته، إذ كان تعيين الصدر الأعظم وإقالته متوقفين على مشيئة السلطان فضلاً عن افتقاره إلى جهاز فعّال يحكم به. فقد كانت الإدارة في عهد الاضطراب والتشويش، قد أصابها الخلل، وفقد نظام جباية الضرائب فاعليته ونزاهته، وانهار نظام تملك الأراضي القديم، كما أخذ الجيش يفقد انضباطه تدريجياً وفيما كان هذا التغير السياسي آخذاً مجراه، كانت دولة الخلافة العثمانية تجتاز أزمة اقتصادية تجمعت عناصرها منذ زمن طويل، إضافة إلى اكتشاف أمريكا الذي كان له التأثير الأشد، إذ أدى إلى

[3] المرجع نفسه، ص 68

[4] حوراني، ألبرت ، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798-1939)، لبنان، دار نوفل، 1997، ص 55.

تحوّل الذهب والفضة إلى بلدان البحر المتوسط، وبالتالي إلى ارتفاع الأسعار مما زعزع مالية الدولة وأنزل الضرر بالطبقات المنتجة، وكانت النتيجة أن ازدادت الضرائب وتقهقرت الزراعة والحرف وجلا السكان عن الأرياف[5].

وفيما كان هذان التطوران، السياسي والاقتصادي، مستمرين، كانت سلطة الحكومة المركزية في الولايات تضعف رويداً رويداً، مما ترك للقوى المحلية حرية أوسع للعمل، فبعد أن كان جيش الانكشارية[6] عماد النظام في عواصم الولايات، أصبح الآن الخطر المهدّد له، إذ غدا في الواقع حزباً سياسياً يستمد تأييده من الجماهير التي طغى عليها الفلاحون النازحون من الأرياف، وأصبح بوسعه حقاً أن يقاوم السلطة، كما أنّه انشق في بعض الأماكن إلى أحزاب متنافرة و راح يتناحر مع فئات ممتازة أخرى.

وأمام هذا التحدّي الصادر عن الانكشارية وعن البدو، تبدلت طبيعة الحكم في الولايات العثمانية وفي الوقت نفسه تكوّنت ما وراء حدود الإسلام، حركة كان لها تأثير أشدّ على دولة الخلافة العثمانية هي: الثورة العلمية في أوروبا الغربية التي سعت لاكتشاف طرق للمواصلات العالمية بعيداً عن نفوذ العرب والمسلمين، لكي يفقدوا هذا العالم أهمية موقعه الاستراتيجي، وكان اكتشافهم لطريق رأس الرجاء الصالح، وللعالم الجديد أمريكا حيث الثروة الخام التي سبقوا للاستفادة منها، مما كان مصدر قوّة لهم في ثورتهم الصناعية فيما بعد، ليس هذا فحسب بل بدأوا حملات الاستشراق والتبشير إلى المنطقة، وتدخلوا عبر الأقليات بحجة حمايتها، وأصبح لهم موطئ قدم ينفذون منه، في تلك الامتيازات التي منحتها لهم دولة الخلافة العثمانية.

وترافق مع ذلك أنّه «أُغلقت على العالم الإسلامي الأبواب بعد الحروب الصليبية، وأخذ يأكل بعضه بعضاً، وقف المسلمون في علمهم، فليس إلا ترديد بعض الكتب الفقهية والنحوية والصرفية ونحوها، وفي صناعتهم، فلا اختراع، ولا إتقان للقديم، وفي آلاتهم وفنونهم العسكرية، فهي على نمط الأقدمين، إنّما هم مزرعة الحكام ومستغلّ الولاة والأمراء»[7]فلم يكن بوسع الدولة العثمانية، في النصف الثاني من القرن الثامن عشر محاربة الدول الند للند[8].

فبرز الانحطاط بروزاً لم يعد من الممكن تجاهله، إلا أنّه، مع تصرم القرن الثامن عشر ، تبدلت النظرة إلى العلّة والدواء، فقد كان المفكرون والأدباء يحثون السلاطين على إعادة بناء مؤسسات الماضي العظيم[9].

---

[5] المرجع نفسه، ص 46.

[6] الانكشارية: فرقة كان لها مركز ممتاز بين فرق الجيش العثماني مكوّنة من شبّان مسيحيين ينشؤون منذ حداثتهم على الولاء للسلطان العثماني ويدرّبون تدريباً عسكرياً دقيقاً. قضى السلطان محمود الثاني على فرق الانكشارية في مذبحة بالاستانة 1826. انظر: الموسوعة العربية الميسرة، المجلّد الأوّل، ص 249.

[7] أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، لبنان، دار الكتاب العربي (د. ت). ص 6.

[8] حوراني، ألبرت، المرجع السابق، 49

[9] المرجع انفسه، 53.

لقد جرى الاصطلاح منذ ظهور كتاب ألبرت حوراني ": الفكر العربي في عصر النهضة ." مطلع السّتينات ، على اعتبار الغزوة النابلونية لمصر (1789 م _ 1798) بداية لدخول المشرق الإسلامي في الحداثة ، مستندًا في ذلك إلى الهيمنة الغربية اللاحقة على أكثر ديار العالم الإسلامي لِما يزيدُ على قرنٍ من الزّمان . و الواقع أنّ أهميّة ما حدث في الربع الأوّل من القرن التاسع عشر ، يرجع إلى أنّ الدولة في مصر و السطة العثمانية تنبتا محاولةً تجديدية و تحديثية على النمط الأوروبي- الغربي ، و الفرنسي على وجه الخصوص. و مع الوقت توافرت لهذه المحاولة نخبتها الإسلامية الدّاعية لها من بين رجالات الدولة ، و المثقفين العاملين في الدولة و معها بشكل أو بآخر و كان ذلك من بين أسباب نجاح الإصلاح التحديثي أو بروزه مقارنا بإصلاح القرن الثامن عشر ، الذي لم يحظَ بدعم الدولة بالقدر الكافي ، كما أنّ مثقفيه ما توافر لهم الإطار الذي توافر لإصلاحات محمد علي و السلطة العثمانية[10] .

ففي ثلاثينات القرن التاسع عشر بدأت فكرتان على الأقل بالبروز و السيطرة بتأثير الاتصال أو الاصطدام ، أو بهما معًا ، بالغرب الأوروبي الهاجم :تجديد المشروع السياسي الإسلامي ، و تجديد الإسلام و دعوته

و مؤسساته.و قد كان تجديد الجانب السياسي ظاهرًا و واضحًا في محاولة محمد علي حاكم مصرالمستقل عن العثمانيين فعليًا ، في حين لم تكن نواياه واضحة تمامًا تجاه إصلاح الأزهر و إن كانت رغبته واضحة في السيطرة عليه و القسوة على المتمرّدين أو المعارضين من رجالاته . كما أنّ موقفه المعادي للحركة الإصلاحية السلفية في نجد ،و إنْ بدوافع سياسية ، تدل على عدم عنايته بالدعوة الإسلامية و مؤسساتها بشكل خاص ،أضف إلى ذلك إنشاؤه نظاما موازيا للتعليم المدني بمصر، أي عسكري لخدمة جيشه بشكل مباشر. [11]

أمّا في الدولة العثمانية فقد كان هناك حرص أشدّ من مرسوم السلطان الإصلاحي الأول محمود الثاني (1837م) على الاستظلال بظل الإسلام ، و على الاهتمام بالتساوق و التوازي بين إصلاح نظام الدولة،

و الاجتهاد الإسلامي الذي يعطي ذلك الإصلاح مشروعيّته لا قسر فيها و لا إخضاع . و لقد كان الإصلاح العثماني منذ الثّلاثينات و حتى الثمانينات من القرن التاسع عشر مرتبطًا بالإسلام و دعوته و مستقبله ، فقد كان هذا الدّين ضرورة حيوية للدولة و السلطان ، و إنْ اختلفت طرائق الوزراء و الحُكّام و أساليبهم في التعبير عن ذلك تبعا لامزجتهم الخاصة و ثقافتهم ، و ضغوط الظروف التي تعرّضوا إليها .

و بقيت قوة الدولة أو سلطانها حاسمةً في مسار الأحداث و التّأثير فيها و في مصائر الخطابات الإصلاحية الإسلامية .و يمكن القول إنّ رجّالات الإصلاح الإسلامي على النمط الجديد ، أمثال رفاعة رافع الطهطاوي ، و علي مبارك و خير الدين التونسي ، و جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و غيرهم، هؤلاء جميعا وجدوا

---

[10] رضوان السيد ، سياسات الإسلام المعاصر ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، 1997، ص18

[11] المرجع نفسه، ص18

أنفسهم بوعي أو تلقائيا في تحالف مع المشروع السياسي الإصلاحي ، و إنْ اختلفوا مع بعض الحكام أو السّلاطين ، و هكذا فقد كان هناك عملٌ استمر على تقطع لما يزيد عن الخمسين عاما في سبيل تجديد الإسلام ودعوته ، و تجديد المشروع السياسي للأمّة [12].

لقد حاولت الحكومة العثمانية ابتداء من ثلاثينات القرن الثامن عشر، إنشاء جيش على أسس أوروبية، فقد أفاد العثمانيون في وقت مبكر من التقدم الذي أحرزه الغرب في فنون الحرب بشكل خاص وذلك بواسطة بعض مسيحيي أوروبا الوسطى، إذ حاول السلطان سليم [13]في وقت مبكّر طُلب من مرتد فرنسي، اسمه دي بونفال، أن يفتح مدرسة للهندسة العسكرية، فلم تعمر طويلاً لمقاومة الانكشارية لها، إلاّ أنّه أنشأ بعد جيل، أي في سبعينات القرن ، مدرسة الرياضيات لضباط البحرية، كانت الكتب المدرسية فيها أوروبية مترجمة إلى اللغة التركية.

وفي عام 1203هـ/ 1789م، تسلّم الخلافة سلطان ذو أفكار إصلاحية، هو سليم الثالث، فبدأ بإصلاح الجيش على نطاق واسع، وفتح مدارس كان معظم أساتذتها من الفرنسيين، وكانت هذه المدارس تلقن اللغتين الفرنسية والإيطالية، وكان في بعضها مكتبة فرنسية تحتوي مؤلفات معظمها تقنية إن لم تكن كلّها، وفضلاً عن ذلك، فقد ترجمت في هذه الفترة إلى اللغة التركية كتب في الرياضيات، والملاحة، والجغرافيا والتاريخ وطبعت على أوّل مطبعة تركية تأسّست في العشرينات القرن الثامن عشر تحت رعاية الدولة.

وهكذا نشهد في ذلك الحين فوراناً فكرياً، جاءت الثورة الفرنسية تحّرره وتغذيه، وكانت هذه الثورة أوّل حدث في السياسة الأوروبية راقبه الأتراك عن كثب، فأثّر فيهم تأثيراً عميقاً وأدى إلى احتكاك (الدبلوماسيين) الفرنسيين أكثر من ذي قبل، بالموظفين وبرجال الدولة العثمانية[14].

هذه كانت الأفكار والدوافع الأولى التي حاول سليم الثالث تنسيقها، ففي عام 1206هـ/ 1792م، طلب من كبار الشخصيات في دولة الخلافة أن يضعوا تقارير عن حاجات الدولة فاتفق معظمهم على ضرورة الإصلاح العسكري دون المساس بالشريعة أو إثارة عداء المحافظين[15]

---

[12] المرجع نفسه ، ص 19

[13] السلطان **سليم الثالث** (**1761 – 1808**)، سلطان تركيا، ابن أخ عبدالحميد الأول وخلفه، هزم هزائم منكرة في الحرب الروسية التركية. كان مصلحاً حيث أدخل النظم الغربية في الجيش والأسطول وأضعف من سلطة الجيش الانكشارية، أعلن الحرب ضد فرنسا سنة 1798 لإجلاء جنودها من مصر ثم قامت الحرب بينه وبين روسيا (1806) ثار عليه الانكشارية وخلعوه من الحكم سنة 1807 توفي سنة 1808 خنقاً. [الموسوعة العربية الميسرة ج 1، ص 1001].

[14] انظر: B, Leuris, the impact of the French revolution, J, Word hist, 1953, page 25-105.

[15] انظر: N. Berkes, Historical Bakground of turkish Secularism, in R. Frye, ed, Islam and the West, 1957, p56.

وقد حاول السلطان سليم تطبيق هذه الآراء، غير أنّ محاولته إنشاء جيش مثالي أثارت عليه نقمة الانكشارية الذين ما أن شعروا بمركزهم مهدّداً حتى هبّوا ثائرين، يؤيدهم العلماء والجماهير، وخلعوا السلطان سليم عن رئاسة الدولة.

وبعد حقبة من البلبلة، ارتقى الدولة محمود الثاني[16] الذي شارك سليم الثالث سجنه كما شاركه آراءه إلا أنه رأى، وقد اعتبر بإخفاق سلفه، أن ينتظر عشرين عاماً بروز العاملين اللذين مكناه من التغلب على الانكشارية.

العامل الأول: يتمثل في نشوء فريق من دعاة الإصلاح ظهوراً تدريجياً والذين كانوا مطلعين اطلاعاً واسعاً على العالم الحديث ومقتنعين بأن دولة الخلافة إمّا أن تنتمي إلى ذلك العالم وإمّا أن تفنى، وقد كان من بينهم ضباط في الجيش تخرجوا من المدارس الجديدة وأتقنوا لغات أوروبية وألموا بالتقنية العلمية الحديثة، كما كان منهم من نشأ نشأة أخرى مختلفة أكسبتهم في تلك الظروف، نفوذاً أكبر وهم فئة الدبلوماسيين والتراجمة الشباب.

كان هناك، إذن، في العشرينات والثلاثينات من القرن (19)، رعيل من العثمانيين أصبح دون أن تقتلع جذوره، جزءاً من المجتمع الأوروبي، مشبعاً بأفكاره. نذكر من هذا الرعيل أحمد وفيق باشا، الذي كان جدّه أوّل المترجمين الاتراك الجدد، وأبوه من العاملين في السفارة في باريس، حيث تلقّى هو علومه، فأصبح، في جيل لاحق، كبير الوزراء.

ومنهم أيضاً مصطفى رشيد باشا الذي تلقى تربيته الأولى في ثلاثينات القرن (19)، عندما كان دبلوماسياً في باريس، حيث تعلم "اللغة الفرنسية وبواسطتها درس الكثير من أدب أوروبا السياسي"[17]

ومن هذه الدراسة استمد الآراء التي كانت ستوجه، بواسطته وبواسطة أمثاله، سياسة الامبراطورية لنصف قرن، وتتلخص هذه الآراء في أن على الامبراطورية أن تتحوّل إلى دولة مركزية حديثة، وأنه لا بد، لتحقيق ذلك، من توفير شروط عدّة: إنشاء جيش حديث، مما يقتضي إنشاء صف من الضباط المثقفين، واستخدم هذا الجيش لاستعادة السيطرة المركزية على الولايات المتمتعة بحكم شبه ذاتي واستقلال علمي ومن ثمّ لإبعاد خطر الثورة والتدخل الأجنبي، وأخيراً إنشاء نظام تشريعي وإداري حديث في جميع أنحاء هذه الامبراطورية الموحدة من جديد تكون قائماً على مبدأ المساواة بين جميع المواطنين.

أما العامل الثاني: الذي مكّن محمود الثاني من مقاومة الانكشارية، فهو تلك القوة الجديدة التي ظهرت في 1235هـ/1821م، على مسرح الحياة العثمانية، إذ ثار اليونانيون في روسيا واليونان، وكانت ثورتهم، من جهة،

---

[16] محمود الثاني (1784 – 1839م)، سلطان تركيا (1808) أجلس على العرش بعد خلع أخيه مصطفى الرابع، واصل إصلاحات ابن عمه سليم الثالث، استمرت في عهده الحرب الروسية التركية (1806 – 1816) توفي قبل أن تصله أخبار اندحار جيشه في معركة نزيب، وتسليم الأسطول التركي لمحمد علي بالإسكندرية. [الموسوعة العربية الميسرة ج 2، ص 1663].

[17] ألبرت حوراني، مرجع سابق ،ص 55.

محاولة لقلب الميزان الديني، بل السياسي أيضاً، في شرقي البحر المتوسط، وإحلال السيطرة الارثوذكسية اليونانية محل السيطرة الإسلامية التركية، لكنّها كانت أيضاً، من جهة أخرى، ثورة قومية تستمد وحيها لا من بيزنطية بل من ذكريات اليونان القديمة، وتستهدف إنشاء دولة حرّة في وطن الهلنيّين القديم، وقد عجز الجيش العثماني عن قمع الثورة فانتهت، بعد التدخل الأوروبي، بالاعتراف باستقلال اليونان، فكان ذلك حدثاً حاسماً في تاريخ دولة الخلافة، إذ أخذت الشعوب المسيحية الأخرى، من ذلك الحين، تفكر أكثر فأكثر بالثورة القومية.

وقد فتح هذا الحدث الباب لنصف قرن من الإصلاحات التي عرفت "بالتنطيمات"، فغدا من الممكن إنشاء جيش جديد بمساعدة المدربين الفرنسين والبروسيين، ففتحت مدارس لتخريج الضباط والأطباء والموظفين، وأرسلت بعثات تربوية إلى أوروبا، وأنشئت جريدة رسمية، وألغيت الاقطاعات المتبقية، وأصلحت إدارة الأوقاف، وأعيد تنظيم الحكومة المركزية، واعتمد اللباس الحديث، كعمل رمزي، في المناسبات الرسمية.

إلا أن كل هذا لم يكن سوى إصلاحات مبعثرة، لم تتعرض للقضية الجوهرية، أي قضية الأساس المعنوي والحقوقي لدولة الخلافة، وبقيت الحال على هذا المنوال حتى 1253هـ/ 1839، إذ أصدر السلطان عبدالحميد[18]، أول بيان عام لمبادئ الإصلاح، عرف بقرار "كُلهانَة" الذي يعتمد على الرؤية الإسلامية التقليدية في الدولة، القائلة بأنّ الدول تكون فاضلة إذا ما أطاعت الشريعة، ومستقرة إذا ما كانت فاضلة. أما الجديد فيه، فهو الاستنتاج المستخلص من هذه المقدمة، وهو أنّه عندما تشحّ الفضيلة وتهون القوة تصبح الحاجة ماسّة، لا إلى الإصلاح الخلقي فحسب، بل إلى تغيير في المؤسسات، ثم يمضي القرار، فيتساءل عما ينبغي للمؤسسات الجديدة أن تكون عليه فيقول: "يجب أن تقوم على الأسس الثلاثة الآتية:

1– ضمانات تؤمن لرعايانا تأميناً تامّاً الحياة والشرف والرزق.

2– نظام قانوني لتحديد الضرائب وجبايتها.

3– نظام قانوني للتجنيد ومدة الخدمة.

ثم يضيف قائلاً: "أليست الحياة والشرف أثمن ما وهبه الله للجنس البشري؟ وأيّ إنسان لايلجأ إلى العنف، مهما كان طبعه مخالفاً له. يلحق الضرر بالحكومة وبالبلاد، إذا ما هددت حياته أو شرفه، أما إذا اطمأن، بالعكس، اطمئناناً تاماً عليهما، فإنّه لا ينحرف عن طرق الاستقامة والولاء، بل تساهم جميع أعماله في خير الحكومة وخير إخوانه. وإذا فقد المرء شعوره بالأمن على رزقه، فلن يصغي إلى صوت الحاكم أو البلاد(...)

[18] السلطان عبدالحميد: عاش بين 1842 – 1918. سلطان تركيا "1876 – 1909" حكم البلاد حكماً قاسياً، كان عهده طافحاً بالحروب: حارب صربيا 1876 روسيا 1877 – 1878، اليونان 1897. تقرّب إلى ألمانيا وعيّن كثيرين من الضباط الألمان لتدريب الجيش العثماني، وإعادة تنظيمه، وحصل منه الألمان على امتياز مدّ سكة حديد بغداد. ثار عليه 1908 الضباط الشبان المنتمون إلى حزب تركيا الفتاة وأكرهوه على منح دستور للبلاد 1908. ثم خلعوه سنة 1909. [الموسوعة العربية الميسرة ج 2، ص 1180].

أما إذا كان بالعكس آمناً على ما يقتنيه، فإنّه يشعر بإخلاصه نحو بلده ينمو ويتضاعف كل يوم، ويصبح شعوره هذا مصدراً لأنبل الأعمال"[19]

لقد كان الإقبال على الأخذ بالتحديثات الغربية و أساليب الأوروبيين و نُظمه كبيرا، إلا أنّه كان كذلك شكليا إلى حد بعيد ، ذلك أن الظروف الموضوعية لم تكن ملائمة لبعض المشروعات ، فقد بُنيت مصانع من دون وجود فنيين مَهَرة للعمل فيها ، كما جرى الحديث طويلا على تأسيس جامعة من دون وجود هيئة تدريسية تقوم بتأطير طلبة العلم [20].كما أنّ المعارضون للإصلاحات قد كانوا يرون أنّها تهدد مكانة الشريعة الإسلامية و سلطتها من جهة ، و تُضعف السلطة العثمانية نفسها من جهة أخرى، باعتبار أن الدولة غير مهيّأة لمثل هذه التنظيمات التي تريد تلقيح النظام التقليدي العثماني بالمدنية الأوروبية؛ و على الرغم من الآثار الإيجابية التي تركتها التنظيمات في مختلف أقطار الدولة العثمانية لكنها لم تفلح ، عند نهاية القرن التاسع عشر ، في إعادة الحيوية إلى الإمبراطورية العثمانية و تجديدها فقد كانت تتجاذبها الحروب و تهزها حركات الانفصال القومية من كل الجهات [21].

طيلة القرن الأخير من وجود الخلافة العثمانية ،كانت القضية التي بقيت في الواقع هي قضية إصلاح دولة الخلافة: كيف يمكن أن تدخل جسم الدولة السياسي تلك الإصلاحات في المؤسسات وفي الخلفية السياسية التي تشكل مصادر القوّة في العالم الحديث. على أنّه كان في دولة الخلافة ولايات بعيدة، تتمتّع بالحكم الذاتي وذات شعوب متجانسة، لم يثر فيها الإصلاح مثل هذه المشكلات، بل لاقى لديها نجاحاً أوفر. من هذه الولايات مصر، التي كانت أفكار الثورة الفرنسية قد أتتها متجسدة في جيش أوروبي. كان آخر كبار المؤرخين من المدرسة القديمة،الجبرتي[22] يعيش في مصر عندما نزلها جيش بونابرت لعلّ شيئاً من ذكرى البيان والمعهد قد علق في أذهان شيوخ الأزهر، أو لعلّ الإدارة الفرنسية المنظمة التي كان الجبرتي معجباً بها قد تركت أثرها في ذهن محمد علي باشا [23]، الذي تسلّم السلطة، في 1219هـ/ 1805م، وسط البلبلة التي أحدثها رحيل الفرنسيين، فسعى إلى جعل مصر دولة حديثة على نمط ما فعله السلطانان سليم ومحمود. لكن اهتمامه هذا لم يكن إلا بمقدار ما كانت

---

[19] ألبرت حوراني ، مرجع سابق، ص 57.

[20] محمد أنيس ، الدولة العثمانية و الشرق العربي 1514 – 1914 ، القاهرة ،مكتبة الانجلومصرية د.ت ص216-218.

[21] جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، ص 112.

[22] عبدالرحمن الجبرتي (1167 – 1237هـ/ 1754 – 1822م) عبدالرحمن بن حسن الجبرتي، مؤرخ مصري، ومدوّن وقائع مصر وسير رجالها في عصره، ولد بالقاهرة وتعلّم بالأزهر وجعله نابليون حين احتلاله لمصر من كتبة الديوان، ووُلي إفتاء الحنفية في عهد محمد علي. توفي مخنوقاً بعد أن ذهب بصره من جراء بكائه على ابنه الذي قتل. [الأعلام، الزركلي ج 3، ص 304].

[23] محمد علي باشا (1183-1263هـ/ 1769 – 1849م)، والي مصر (1805 – 1849) ولد باليونان وجاء إلى مصر في حملة لإجلاء نابليون عنها، أخذ يرقى سلّم النجاح بثبات، تخلص من المماليك ألد أعدائه نظم الجيش والبحرية والتعليم، ووضع أسس حكمه بتغلبه على الوهابيين، لبّى نداء السلطان محمود الثاني حين استنجد به لإخماد ثورة اليونانيين في المورة (1824 – 1826م). ولكن فرنسا وإنجلترا وروسيا حرمته من جني ثمار جهوده، غضب عليه السلطان لعدم مساعدته في الحرب الروسية التركية (1828 – 1829م) وحاربه. فانتصر عليه محمد علي في معركة نزيب الفاصلة (1839) بقيادة ابنه إبراهيم، ولكن مناورات إنجلترا وروسيا اضطرته إلى الجلاء عن جميع فتوحاته ولم يبق له منها غير حكم مصر. [الموسوعة العربية الميسرة (ج2، ص 1661 – 1662)].

تنفعه في إتقان فن الحكم. لقد ترجمت وقرئت عليه كتب عن نابليون، كما استنسخت، بناء لطلبه، مقدمة ابن خلدون عن مخطوطات في شمالي أفريقية وترجمت إلى اللغة التركية [24] ؛لقد كان لمحمد علي نظرة خاصة إلى أوروبا الحديثة، كمجتمع نشيط، يستثمر موارده ويدير شؤونه استناداً إلى العقل، ويتخذ له من القوة الوطنية معياراً للقانون والسياسة.ومع أنّه كان يتصرف أحياناً كبطل من أبطال الإسلام العثماني، كما تصرف عندما قضى على السلطة الوهابية في الجزيرة العربية بطلب من السلطان، إلاّ أن سياسته على العموم كانت قائمة على المساواة الدينية.

إن الاهتمام بالعلوم الحديثة بدأ من دون شك مع حملة نابليون على مصر في سنة 1798 ، حيث اتّصل بعض علماء مصر آنذاك بعلماء نابليون حتى يطّلعوا على المنجزات العلمية التي بحوزتهم، و على رأس هؤلاء العلماء المصريين الشيخ حسن العطار الذي قال قولته المشهورة " إن بلادنا لابدّ أن تتغيّر أحوالها و يتجدد بها من المعارف ما ليس فيها "[25] لقدشعر هذا العالم المفجوع بالهوة العميقة التي أصبحت تفصل الأمة العربية الإسلامية عن الأمم الأوروبية ، و هو الأمر الذي جعله يشعر كذلك بأن الأمة مهددة في وجودها و كيانها ، و لهذا لابدّ من بذل مجهودات لتدارك ما فاتها و ردم هذه الهوة السحيقة و عبورها[26] .

و قد بدأت هذه الجهود بالعمل عام 1805 مع محمد علي باشا حاكم مصر آنذاك، والذي رأى بذكائه الفطري و بتأثير العلماء عليه و على رأسهم الشيخ حسن العطار ، أنّ خير ما يمكن القيام به في محاولة لتدارك ما فات الأمّة من علوم و تحديث ، هو إرسال البعثات العلمية إلى أوروبا ، و فرنسا بالذّات ، لتحصيل علومها و العودة بها إلى أرض الوطن . و قد كان من بين أفراد البعثة التي سافرت إلى باريس عام 1826 م أحد تلامذة الشيخ حسن العطار نفسه ، و هو الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ،و قد قضى هذا الأخير خمس سنوات في باريس مع البعثة العلمية كإمام لهم يُؤمُّ بهم الصلاة ، إلا أّ، هذا الشيخ لم يكتف بهذه المهمة فقط بل راح يتعلم اللغة الفرنسية ثم طالع ،بعد تعلمه لغتهم ، مؤلّفات في شتّى أصناف العلوم و الفنون [27].

أما المسلمون العرب في سوريا، فكان وصول المعرفة والآراء الجديدة إليهم أكثر بطءاً. ومع أن العائلات الكبيرة في المدن كانت تؤدّي دورها في السياسات المحلية، فإنها لم تكن تشترك مباشرة في حكم دولة الخلافة إلا نادراً. وهي لم تبدأ بتوظيف أبنائها في الإدارة المدنية عن طريق التخرج من المدارس المهنية إلا في آخر القرن التاسع عشر. وكانت علاقتها في مطلع القرن مقتصرة على الهيئات الدينية التي كانت لاتزال مغلقة في وجه أفكار

---

[24] ألبرت حوراني، المرجع السابق ، ص 62.

[25] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص120

[26] المرجع نفسه، ص 120.

[27] رافع رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973ج1، ص40؛ وأسس التقدم، مرجع سابق،121.

الإصلاح، إن لم نقل معادية لها. كما أنها لم تشعر، كما شعرت الطبقة المماثلة لها في مصر، بالهزة الفكرية والاجتماعية التي أحدثها الاحتلال الأوروبي.

كان محمد علي باشا ،ككل حكام مصر الأقوياء، يريد على حدوده الشرقية نظام حكم مؤيد أو مطيع له، وقد تمكن من بلوغ مأربه هذا في ثلاثينات القرن التاسع عشر، فبعد أن أنشأ جيشاً من القوة بحيث يقدر على قمع أي مقاومة من مولاه السلطان، وعلى تعزيز نفوذه في وجه حكام سوريا المحليين، بعث بجنوده في 1245هـ/ 1831م إلى سوريا، فاحتلها دون صعوبة تذكر،

وحكم ابنه إبراهيم باشا [28]طيلة عشر سنوات تقريباً. أما في مصر، فسجّل عهد محمد علي مرحلة جديدة من مراحل التعرف إلى أوروبا، فغدت البلاد أكثر ترحيباً بالأوروبيين من المسافرين والمستوطنين والتجار والمرسلين والمراقبين المستطلعين. وقد وضعت البلاد لمدة عشر سنوات، تحت إدارة من نوع جديد، قائمة على المبادئ التي بثتها حكومة فرنسا الثورية: المركزية، وجيش مدرب ومنضبط، والاستثمار العلمي للموارد الطبيعية، والمساواة بين اتباع جميع الأديان.

أما المغرب الإسلامي فقد كان يعاني من التحرشات الأوروبية على سواحله خاصة الإسبانية منها

و الفرنسية مما دفع بحاكم الجزائر إلى الإستنجاد بالدولة العثمانية التي لبّت النداء.

فأصبحت دول شمال إفريقيا عدا المغرب الأقصى مرتبطة بالدولة العثمانية ،أولا بواسطة أمير البحر خير الدين (بربروس) الذي كافح الإسبان كفاحا مجيدا ، ثم لما تعاظم الخطر الإسباني تدخلت جيوش الدولة العثمانية مباشرة و طالت الحرب بينها و بين الإسبان حتى تمكنت من إبعاد هذا الخطر و جعل إفريقيا ولاية عثمانية قُسمت عام 1069هـ\1659م إلى ثلاث إيالات: الجزائر و تونس و طرابلس، يحكم كل واحدة منها والٍ يُلقب بالباشا ، ثم تحولت إلى ولايات عسكرية ، و ذلك إلى حين الغزو الفرنسي للجزائر في عام 1246هـ/1830م[29] .

لقد قدمت الدولة العثمانية عندما ضمت إليها دولًا عربية مشرقية و مغربية كسوريا و مصر و الحجازو العراق

و شمال إفريقيا ، و ذلك في القرن السادس عشر ، خدمات عظيمة لم يكن إيقاف الخطر الإسباني و البرتغالي

و حماية إفريقيا الشمالية من أوروبا الكاثوليكية بعد سقوط الأندلس أخطرها . إنّ الدولة العثمانية خلقت في العالم العربي الإسلامس وحدة سياسية كانت قد زالت تماما بعد تفكك الدولة العباسية و هرمها و زوالها في منتصف

[28] إبراهيم باشا، (1203-1262هـ/1789 – 1848م)، قائد مصري عينه أبوه محمد علي قائداً للحملة المصرية على الوهابيين (1816 – 1819م) فأخمد ثورتهم، ثم قاد الجيش المصري ضد الثوار اليونانيين الخارجين على السلطة العثمانية فانتصر عليهم (1825 – 1928م) وحينما طمع محمد علي في ممتلكات السلطنة العثمانية بالشام بعثه على رأس جيش مصري ففتح فلسطين والشام، وعبر جبال طوروس... [الموسوعة العربية الميسرة، ج 1، ص 3، 4].

[28] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 107.

[29] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 107.

القرن السابع هجري / الثالث عشر ميلادي ، و أكثر من هذا أيضا أنها حمت هذا العالم العربي الإسلامي خلال أربعة قرون كاملة من الخطر الأوروبي ، بإذ ما كادت الدول تدخل في مرحلة الضعف في القرن التاسع عشر حتى بدأت الدول الأوروبية ، خاصة فرنسا و إنجلترا ، تنفذ عمليا مطامعها و مشاريعها الاستعمارية [30].

و مهما يكن من أمر ، فإن العالم العربي الإسلامي و العربي على وجه الخصوص حين دخل في الأزمنة الحديثة قد دخل إليها باعتباره جزءً من هذه الدولة العثمانية ، فواجه ما واجهت ، و عانى ما عانت ، و كان القسم الأعظم من تاريخه الحديث هو عين تاريخها ، و لم يستقل بقضاياه و مشاكله و أمله و رجائه إلا بعد سقوط هذه الدولة ، و هو أي العالم العربي حين وصل إلى هذه النقطة قد وجد نفسه ممزقا مفتتا مستعمرا ضعيفا متخلفا قد ثقلت عليه العصور الحديثة بتحدياتها و ضاقت عليه الأرض بما رحبت . و لكنه كان قد وعى أيضا أنه يجابه أقسى المعارك و أفتكها ألاو هي معركة النهوض على كل الجهات و الأصعدة ؛ الثقافية ، الاجتماعية، الاقتصادية و السياسية ، فكان من ذلك تلك الجهود المتصلة التي لم تعرف الكلل ، و التي تمتد في التاريخ الماضي إلى قرون عدة ، لكنها لم تبلغ درجة عالية من الكثافة و التوتر ، و لم تحترق بنار العصور الحديثة إلا مع مطلع القرن التاسع عشر[31].

لقدكانت ولاية تونس تابعة للسطان منذ القرن السادس عشر، إلاّ أنها سرعان ما أصبحت مستقلة فعلاً، تدفع الجزية، لكنها تدير بنفسها شؤونها الخاصة، وإلى حد بعيد، علاقاتها الخارجية. وقد مارس الحكم منذ القرن الثامن عشر، عائلة آل الحسيني، التي انبثقت من هذا الفريق وشغلت منصب الباي، وفي النصف الأول من القرن التاسع عشر، واجه الباي انحطاطاً في النظام والأمن واتساعاً في النفوذ التجاري الأوروبي، فسارع إلى استعادة سلطته بإنشاء جيش حديث، وبتغيير أساليب الإدارة، وبتشجيع التجّار الأجانب على الإقامة في البلاد لتأمين المال الضروري للجيش والإدارة، وقد نجم عن ذلك مشكلات جديدة، إذ أفسحت مصالح الأجانب والمرابين المتزايدة مجالاً لتدخّل الدول وأصبح ضباط الجيش الحديث حملة أفكار سياسية جديدة، فقام محمد باي[32] لإزالة الشكاوى المشروعة الصادرة عن الجماعات الأجنبية، ولاجتذاب تأييد أصحاب الأفكار الجديدة، ولتثبيت جذور الولاء للحكم لدى جميع فئات الشعب، بإعلان إصلاح من عنده على غرار الإصلاح التركي، دبّج مبادئه في "عهد الأمان"[33]الصادر في 1857. وقد بدأ هذا الإعلان بالإشارة إلى المصلحة العامة كمبدأ من مبادئ تفسير

---

[30] المرجع نفسه ، ص108.

[31] المرجع نفسه، ص111.

[32] محمد الصادق باي، (1228-1296هـ / 1814-1882م)، محمد بن حسين بن محمود بن محمد بن حسين: باي تونس كان ولي عهد أخيه محمد بن حسين (باشا). تولّى بعد وفاة أخيه سنة 1276هـ. في أيامه حلّت بتونس كارثة الحماية الفرنسية بعد فتن واضطرابات. وبعدما احتلّت مدينة "الكاف" وأرست في ميناء "بنزرت" قطع من الأسطول الفرنسي وحوصرت مدينة باردو، أمضى (وقّع) الباي معاهدة باردو وهي صكّ الاستعمار الفرنسي سنة 1298هـ/ 1881م، عاش بعدها عاماً ونصفاً ومات بتونس. [الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 105].

[33] بيرم محمد، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، الطبعة الاعلامية، مصر، 1894 الجزء 2، ص 11.

الشرع: "الحمد لله الذي جعل العدل لحفظ نظام العالم كفيلاً، ونّزل الأحكام على قدر المصالح تنزيلا". ثم يمضي في شرح القواعد التي عليها تنهض المصلحة العامة.

أولاً: الحرية، إذ إنّ الإنسان لا يستطيع بلوغ الفلاح إلا إذا كانت الحرية مضمونة له وكان العدل سياجاً له ضد العدوان.

ثانياً: الأمان التام.

ثالثاً: المساواة التامة بين المسلمين وغير المسلمين أمام القانون، لأن هذا الحق، إنما هو ملك لجميع الناس، ويجب أيضاً أن يكون للاجانب حقوق التونسيين، وأن يمارسوا الأعمال التجارية على أنواعها، وأن يكون لهم حق التملك، وبعد ثلاث سنوات، أي في 1860م، صدر "القانون السياسي"، وهو نوع من الدستور، فكان أوّل دستور يصدره بلد مسلم في العصر الحديث.

لم يعمّر اختبار الحكم الدستوري طويلاً، بل انهار بعد بضع سنوات، بسبب أزمة مالية، وهيجان بين القبائل، وضغط انكلترا وفرنسا وتنافسهما، ورغبة الباي في الاحتفاظ بسلطته اللامقيدة. إلا أن هذه الحقبة تركت وراءها أثراً، فقد ساعدت على خلق وعي سياسي جديد في تونس، وعلى إبراز فئة من رجال الدولة المصلحين والموظفين والكتاب الذين قدّر لهم أن يؤدّوا دوراً ضخماً في مجابهة الصعوبات، حتى مجيء الاحتلال الفرنسي الذي بعثرهم في 1881م[34].

وقد نهلت هذه الفئة من معينين: الأوّل، مسجد الزيتونة، مركز التعليم الإسلامي التقليدي حيث كان تأثير الأستاذ محمد عبده ملموساً، والثاني، المدرسة الجديدة للعلوم العسكرية التي أنشأها أحمد باي بمديرها الإيطالي وأساتذتها البريطانيين والفرنسيين والإيطاليين والتي كان الشيخ محمد عبده نفسه أستاذاً للغة العربية والعلوم الدينية فيها[35]

كان لخريجي هاتين المدرستين مكانتهم، فكان لهم نفوذ في الجيش، كما كان لهم نفوذ كوزراء وكأساتذة رسميين، وكان خيرالدين التونسي، المشرف الأول على المدرسة العسكرية زعيمهم المطاع، وهو من أصل مملوكي بدأ حياته في خدمة الباي، ثم أصبح فيما بعد، وفي فترة دقيقة، رئيساً للوزراء.

و السؤال المطروح هو : ما هو على وجه الدقة الأمر الذي أدخل الدولة العثمانية ، و معها العرب ، إلى العصور الحديثة ؟ و أي وعي أنتج هذا الحدث لدى المفكرين العرب المسلمين بالذات ؟

[34] محمد الفاضل ابن عاشور، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس، الدار التونسية للنشر، 1983، ط3، ص 29 – 40.

[35] Monchicourt, C. Document historiques sur la Tunisie: relations inédites de Nyssen, Filippi et Calligaris. Paris, 1929 , p 298.

من المعلوم تماما أن هذا السؤال الذي طرح مرارًا قد فقد إلى حد بعيد جاذبيته و إغراءه ، و لكن ذلك لا يعفينا من العودة إليه ،لأن أعمال المفكرين العرب المسلمين لا تكتسب دلالتها و قيمتها إلا على ضوء التحديدات التي تتضمنها الإجابة عن هذا السؤال .

و معلوم أنه ليس جديدا القول بأن الذي أدخل العثمانيين و العرب في الأزمنة الحديثة هو ،من جهة أولى ، التوسع العسكري العثماني في أوروبا ، و التوغل الأوروبي العسكري في أقطار الدولة العثمانية كذلك من جهة أخرى ؛ و ما الأثر الثقافي إلا تابع لهذين التوغلين التوغل و التوغل المضاد . بل يمكن القول أن الدولة العثمانية نفسها بفتحها لمدينة القسطنطينية و بجعلها عاصمة لها ، قد أيقظت أوروبا من سباتها الطويل و نبهتها إلى المخاطر التي تهددها ، فراحت تحث خطاها ، مركزة جهودها على القوة العسكرية فاندفعت اندفاعة كبيرة دعّمها اكتشاف العالم الجديد بصورة خاصة و تبدل الممرات البحرية التجارية الدولية [36].

إن هذا السقوط الحضاري، والتوقف للدور التحريري في العالم الذي أصاب العالم الإسلامي ومنه العربي، ترافق معه استفاقة أوروبية جديدة، عمادها ما أنتجته الثورة الصناعية من آلات وأشياء تحوّلت إليها الأنظار، واستُعبد من أجلها الإنسان وإذا بالسقوط يكون عالمياً إلى أن استيقظت من جديد مسيرة التصحيح في منتصف القرن الثامن عشر الميلادي، في بلاد الحجاز مع "محمد بن عبدالوهاب".

[36] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 112.

المبحث الثاني:رواد النهضة في الشرق الإسلامي

المبحث الثاني:رواد النهضة في الشرق الإسلامي:

من الواضح أن زعماء الإصلاح و النهصة في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر كان خطابهم يدور حول ضرورة " الوعي بالهوّة الحضارية التي تفصل بين ديار الإسلام و الغرب، فعمدوا لى إصلاح ما فسد، و ترتيب ما تبعثر، و بحث ما اندثر حتى تستعيد ديار الإسلام نهضتها"[37]

لقد كان هناك شعور لدى الطبقة المثقفة عموما و عند علماء الإصلاح خصوصا بأنّ ثمة همّا مشتركا و داءً عميقا تعاني منه الأمة العربية الإسلامية ، و المتمثل في داء التقهقر و الإنحطاط ، ناهيك عن سبق الغرب لعالم العرب و الإسلام بل و تهجمه عليه بقصد تمزيقه و إبادتهِ ، إن هذا الهّم معادل تمامًا للرغبة في التقدم و في قطع المسافة التي تفصل العالم العربي الإسلامي المقهور عن العالم الغربي القاهر ،و ربما يرجع هذا الهاجس القوي إلى زمنٍ بعيدٍ جدا ، إلى زمن ابن خلدون ثم إلى الاتصالات الأولى بالغرب و إلى الإنطباعات التي تركتها هذه الاتصالات لدى مفكرين من أمثال الطهطاوي و خير الدين التونسي[38].

لقد كانت قضية الإصلاح و الخروج من الواقع المرير ، واقع الإستعمار و التجزئة ، و الضعف و الوهن أو قُل واقع التخلف ، كانت هي القضية الجوهرية المشتركة بين جميع التيارات الفكرية و الثقافية على إختلاف مبادئها

و مشاربها في العالم العربي الإسلامي في العصر الحديث و المعاصر.فقد كانت مشكلة النهوض و سؤال التقدم تؤرق أذهان مفكري الإسلام و قلوبهم و تدفعهم بإستمرار إلى بيان حدود هذا التقدم المطلوب[39] .

لقد كان أمرا مفروغا منه منذ البداية ، أن الأسلام مرادف للتمدن و التقدم و الترقي ، و أنّ عملية تجاوز الإنحطاط و التأخر باتجاه التقدم لا يمكن ان تتم إلا من خلال المعطيات الأساسية للإسلام نفسه.و قد مثل هذا إجماع مفكرين كُثر ،ظهروا في جميع أقطار العالم العربي الإسلامي في العصر الحديث ،منذ الطهطاوي و إلى غاية منتصف القرن العشرين على أقل تقدير؛ فوجودهم النشِط يمتد من بداية القرن التاسع عشر إلى أواسط القرن العشرين ، و معنى ذلك أن بعضهم قد عاش في العقد العثماني بمختلف مراحله المتأخرة و بعضهم في ظل الاحتلال الغربي البريطاني و الفرنسي.

كما أن هؤلاء المفكرين ينتمون كما هو واضح و جلي إلى أقطار عربية متفاوتة في درجة تطورها الاجتماعي

و الثقافي و السياسي ، بل تبدو بعض الأقطار أحيانا في عزلة تامة عن بعضها الآخر (المشرق و المغرب العربي) إلا أنه و بالرغم من هذا الإختلاف و التفاوت يظل هؤلاء جميعا ينتمون إلى أفُقٍ روحي متجانس في جوهره ،و أن

---

[37] مهدي مبروك، هل نحن أمّة؟ دار البراق للنشر، تونس،1989، ص13.

[38] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ن ص 184.

[39] المرجع نفسه ، ص 185

الأصول التي يستقون منها و يبنون عليها منتجاتهم الفكرية واحدةٌ؛ كما أن هاجسهم و تطلعهم العام واحد، أما الذي يتباين و يختلف فهو الظروف الزمانية و الشروط الموضوعية التي يقف أمامها هذا المفكر أو ذاك ، و هي التي تضغط بدورها على المفكر فتجعله يرى أساس الحل للمشكلة المطروحة في هذا الجانب أو ذاك من مجمل جوانب التصور الإسلامي العام ، فيجعله مرتكزًا لتصوراته و عصبا لنشاطه الإصلاحي[40] .

فقد كان " على مفكر النهضة –كما قال علال الفاسي – أن يتناول بالنظر مجموع المسائل التي لها علاقة بقضية النهوض بالأمّة ، فلا يغفل عن ناحية منها و لا يعير التفاته الكامل لأي جانب منها دون الآخر حتى لا يجد نفسه أمام حالة من عدم التوازن الاجتماعي . على مفكر النهضة أن يحيط تفكيره بوضوح كامل بكل العناصر الروحية و الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية و القومية ، و أن ينظر إلى كل واحدة منها مفصلة إلى أجزائها المتعددة ،و إلى غصون تلك الأجزاء المتفرعة ، و أن ينظر إلى مجموعها كتركيب لابد منه لتحقيق المثل الأعلى الذي نصبو إليه ، ثمّ إلى علاقة كل واحد منها ببعضها و مكانه في الانسجام الكامل لمجموع تلك العناصر " [41]

و قد لاحظ العديد من هؤلاء المصلحين أنّ الفكر التراثي العربي الإسلامي يحوي الغثّ كما يحوي السمين ،

و أنّ بين نصوص التراث ما هو غير صحيح و لا معقول ، و لا منطبق على القرآن و السنة النبوية الصحيحة فوجب تمحيص ذلك و وزنه بميزان و طبائع العمران التي أشار إليها ابن خلدون خاصة .

فما من أحد من الناس إلا هو "كائن تاريخي" و يمكن القول أيضًا "كائن ثقافي" ، و كل كائن تاريخي أو ثقافي هو بالضرورة تراث مختزل ينمو باستمرار ، و عناصر هذا التراث تجتمع لديه بما يتمثله و يختاره و يقبله

و يعرفه أو يكتشف حقيقته و يرغب فيه و يريده و يخترق مخيلته و حافظته و ذاكرته و حساسيته الجمالية

و حسه الأخلاقي ، و يستحسنه و يرى المنفعة فيه [42]. فلابد من فهم نصوص التراث فهمًا صحيحًا يُراعي فيه قوانين اللغة و قواعد بلاغتها ويُتحقق إذا ما كانت هذه النّصوص مطابقة للكتاب و السنّة، ثم التصريح بما تم التوصل اليه سواء أوافق رأى الأوائل أو لم يوافقهم[43]. فلم يُبنَ الإصلاح الديني على تمييز نصوص التراث

و" الحرص على فهمها فهمًا حرًّا فحسب، و إنّما أيضًا على إطراح الباطل الدخيل عليها و الجهر بذلك كله من دون جمجمة في قول أو تقية من ذي صول "[44]

---

[40] المرجع نفسه ،ص 188

[41] علال الفاسي ، النّقد الذّاتي ، المطبعة العالمية ،القاهرة، 1952 ، ص7 – 10

[42] فهمي جدعان الطريق إلى المتقبل ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1، 1996، ص 43

[43] عبد القادر المغربي ، جمال الدين الأفغاني ، أحاديث و ذكريات ، القاهرة ،ص 44.

[44] المرجع نفسه ، ص 45.

لقد ولدت هذه النهضة بحسب فهمي جدعان في لحظتين متتاليتين ، لم تؤت الأولى منهما ثمارها على الفور و إنما انتظرت قدوم اللحظة الثانية لتنظَّم إليها و تعمل معها .اللحظة الأولى جاءت مع ابن خلدون ،أما اللحظة الثانية ، فهي التي أنضجت هذه النهضة ووجهت تشكيلها على النحو العميق الذي شهده مطلع القرن التاسع عشر ؛ أما النهضة التي جسدها ابن خلدون فقد تمثلت في ثلاثة إنجازات عميقة :

1- الأولى : و عيه لحادثة الانهيار و الأفول و تحليله لها تحليلا عمليا دقيقا .
2- الثانية : استجماعه لمادة التراث بجملته و استذكاره لها على نحو منهجي منظم من شأنه أن ييسر أمر وعيه و إستعابه و تمثله و اسخدامه .
3- الثالثة : تجاوزه للتراث التاريخ باكتشاف علمه الجديد ، علم العمران البشري بأدوات العلم و العقل ،فاتحًا بذلك الطريق أمام آفاق علمية جديدة ستولد منها علوم الحداثة الإنسانية[45].

لقد كان ابن خلدون متقدما على عصره بكثير ، فهو الذي آمن بشكل كبير بقدرات العقل الموضوعي الانتقادي على فهم التاريخ الواقعي و استشراف بناء العمران البشري على أسس علمية خالصة تتوسل بالعقل الموضوعي أداة أولى للفهم و التحليل الواقعيين. لم يستجب لفكر ابن خلدون من بين الذين تلوه مباشرة إلا عددا قليلا من المفكرين ، و لم يُنتفع بهذا الفكر إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، حين صحا العالم العربي الإسلامي على الحداثة الغربية و على الهوة التي تفصله عن هذه الواقعة ، فلجأ مفكرو تلك الحقبة ، من بين الأمور التي لجؤوا إليها ، إلى فكر ابن خلدون ينشدون فيه أدوات و وسائل الفهم و التعليل، و اقتراح الحلول للمشكلة القائمة ، مشكلة الانحطاط و الأفول و كيف السبيل إلى النهوض و التقدم [46].كما أنه تشكل لدى هؤلاء المصلحين والمفكرين تركيبا جديدا يجمع إلى التراث الحي المتبقي من الحضارة العربية الإسلامية ما أنجبته النهضة الأُوروبية الحديثة [47].

لقد أخذ جُل المصلحين عن رفاعة رافع الطهطاوي و خير الدين التونسي ، توجهاتهما الأساسية و التي لم تكترث أبدا لمسألة القطيعة مع التراث ، فقد اعتقد هذان المفكران أن العمران الإسلامي الكلاسيكي يوافق ما أنتجته النهضة الأوروبية الحديثة في قيامها على العقل و العلم و الإتقان في العمل و الحرية و العدل و المساواة و الفاعلية الصنعية . بل اعتقدا أن جل هذه القيم مستقاة من الحضارة الإسلامية ،أصولا و فروعا ، إلا أن الحضارة الإسلامية تتميز عن النهضة الغربية الحديثة في تعلقها بالإيمان و الأخلاق الدينية التيي أدار الغرب لهما

[45] فهمي جدعان، الطريق إلى المسقبل ، مرجع سابق، ص 141
[46] المرجع نفسه ، ص 142
[47] المرجع نفسه، ص143

ظهره بشكل صريح، إلا أن هذين المفكرين يدركان جيدا أن الحداثة الغربية قد تجاوزت التراث الإسلامي القديم بشكل كبير ،و هو الأمر الذي يحتم على العرب و المسلمين أن يأخذوا بأسباب هذا التقدم الحديث[48] .

و بعد هذا التمهيد الضروري نشرع الآن بتناول أبرز زعماء الإصلاح في العالم العربي الإسلامي إبان الفترة الحديثة و نبدأ بالشيخ محمد بن عبد الوهاب .

1-محمد بن عبدالوهاب

وُلد محمد بن عبدالوهاب في قرية العينية بنجد وفيها أخذ دروسه الأولى، ثم انتقل إلى المدينة المنوّرة فتتلمذ على شيوخها، وأقام مدة في البصرة وبغداد ثم عاد إلى العينية ليخرج منها بالدعوة إلى الدين متأثراً بابن تيمية وابن قيم الجوزية التابعين لمذهب الإمام أحمد ابن حنبل وقد صادفت دعوته نجاحاً كبيراً بعد أن أخذ بها أمير الدرعية في نجد: محمد بن سعود [49]إذ اتفق معه على ضرورة العودة بالإسلام إلى صفائه الأصلي، وعلى نشر الدعوة في شبه الجزيرة، ووصل نشاط الوهابيين إلى أطراف بلاد الشام والعراق فطلب السلطان العثماني إلى محمد علي باشا والي مصر قتالهم، فبعث بحملات عدة إلى الجزيرة تمكنت من إلحاق الهزيمة وتقليص نفوذهم وحصره في نجد، لكن الوهابيين عادوا، في عام 1841م بعد انسحاب الجيوش المصرية، إلى نشاطهم، فتمكنوا بقيادة آل سعود من السيطرة على الجزيرة وبعث الدولة السعودية، وقد انتشرت أفكار ابن عبدالوهاب في أرجاء العالم الإسلامي وكان لها بصورة خاصة تأثير على سلطان مراكش سيدي محمد بن عبدالله ، وعلى دعوات دينية متعددة كتلك التي قادها سيّد أحمد في

[48] المرجع نفسه ، ص 145

[49] **محمد بن سعود (ت 1179هـ/ 1765م)**، محمد بن سعود بن محمد بن مقرن بن مرخان: أوّل من لقّب بالإمامة من آل سعود، في نجد. وُلّي الإمارة بعد وفاة أبيه بسنتين 1139هـ (وقيل بأربع سنوات)، تعاهد مع الشيخ محمد بن عبدالوهاب صاحب الدعوة الإصلاحية السلفية على أن يكون ابن سعود حارساً للدين وناصراً للسنّة، وأن يستمر ابن عبدالوهاب على الجهر بدعوته. واتسعت الإمارة فشملت أكثر نجد، ولم يبق خارجاً عن حكمه منها غير الرياض والحسا والقصيم. توفي بالدرعية. [الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 138].

الهند[50] ، ومحمد بن علي السنوسي[51] في الشمال الأفريقي، والمهدي محمد بن أحمد[52] في السودان.[53]

من أشهر مؤلفاته: كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد، كتاب الكبائر، كتاب كشف الشبهات، وقد بدأ محمد بن عبدالوهاب يعمل للإصلاح، وتطهير الدين، داعياً إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، واجتهادات المصلح الشيخ أحمد بن تيمية، فحارب البدع، والتبرك بالأضرحة والقبور، وقاوم التصوف والطرقيين، وعدّ من يطلبون من غير الله، أو يؤمنون بواسطة بينهم وبين الله، ناقصي الإيمان، ومثل هؤلاء قاتلهم رسول الله صلى الله عليه و سلم: "ليكون الدعاء كلّه لله، والنذر كلّه لله، والذبح كلّه لله، والاستغاثة كلّها بالله، وجميع العبادات كلّها لله"[54].

ولقد تميّزت هذه الحركة الإصلاحية بالتشدّد، ولا عجب "فالجذور التي استوحت منها هذه الحركة تعود إلى الحركة الحنبلية التي تحدّ من مدى الإجماع، وقد كان ابن تيمية من أصحاب هذا المبدأ، وظلت هذه المدرسة على قيد الحياة، وعلى نطاق أضيق، في الحجاز والعراق وفلسطين، وقد نجح محمد بن عبدالوهاب في اختياره شبه الجزيرة العربية مسرحاً لحركته عن قصد أو غير قصد، على منوال الذين سبقوه من أصحاب الحركات الإصلاحية"[55]

---

[50] سيّد أحمد (أبو الكلام آزاد) (1302– 1377هـ/ 1885 – 1958م)، هو أحمد محي الدين بن خير الدين أبو الكلام آزاد الهندي الأب العربي الأم والثقافة، مفسّر من خطباء المسلمين وزعمائهم في الهند أيام حركتها التحررية، أصله من دلهي ومولده بمكة حيث استتم دراسته الأولية، وقصد الأزهر في 14 من عمره ثم عاد إلى موطنه الهند فأنشأ مجلة الهلال باللغة الأردية (1912)، وهاجم الاستعمار البريطاني فاعتقل سنة 1914 فألف تفسير القرآن الكريم في 15 جزء باللغة الأردية، وكان من أنصار حزب المؤتمر الهندي الذي أقر برنامج المهاتما غاندي القائل بالمقاومة السلبية – السلمية. له عدة مؤلفات: التذكرة، دلائل النبوة. [الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 123].

[51] محمد بن علي بن السنوسيي (السنوسي) (1202 – 1276هـ/ 1787 – 1859م). هو محمد بن علي بن السنوس، أبو عبدالله الخطابي الحسني الإدريسي، زعيم الطريقة السنوسية الأوّل ومؤسسها، ولد في مستغانم بالجزائر، تعلّم بفاس بالمغرب، وزار تونس، وليبيا، ومصر، والحجاز. بنى زاوية في جبل أبي قيس وأخرى في منطقة الجبل الأخضر بليبيا، وسمّاها "بالزاوية البيضاء"، ثم انتقل إلى واحدة "جغبوب" أقام فيها إلى أن توفي سنة 1859م. أهمّ كتبه: – الدرر السنيّة في أخبار السلالة الإدريسية. – إيقاظ الوسنان في العمل بالحديث والقرآن. – بغية القاصد. – شفاء الصدر، وغيرها من الكتب والرسائل. [الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 299].

[52] محمد أحمد المهدي (1302 – 1360هـ/ 1844 –1885م)، ولد في جزيرة لبب قرب دنقلة السودان في أسرة فقيرة، أحترف النجارة وتعلم الفقه ومارس التعليم ثم اتجه إلى التصوف، فزهد وتنسك، حتى ذاعت شهرته، وعلا نجمه وأصبح ينتمي إلى الطريقة السمّانية ثم أصبح يتبع هذه الطريقة سنة 1880. وكان ذو اتجاه إصلاحي فاستعان بالفقهاء والحكام لكنهم خذلوه، وفي 29 يوليو 1881 أعلن محمد أحمد المهدي، أنه المهدي وأن الرسول (ص) قد جاءه في المنام وكلفه بالمهدية فدعا الناس إلى الجهاد وإقامة الدين، وتحرير البلاد من الأتراك والإنجليز. [الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 20].

[53] الزركلي، الأعلام، بيروت، دار العلم للملايين، ج (6)، ص 257. والموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، 1999، المملكة العربية السعودية ، ط (2)، ج (22)، ص 366

[54] ابن عبدالوهاب محمد، كشف الشبهات، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، (د. ت)، ص 6.

[55] هـ .أ . و. جيب ، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تر.هاشم الحسيني، مكتبة الحياة، لبنان،1966، ص 52.

إن هذا التقرير عن سلفية الدعوة الوهابية ما زال هو نفسه عند معتنقيها حتى اليوم، بقول أحدهم: "أمّا أنّ هذه الحركة تنادي باتباع مذهب السلف، فهو أمر واضح، بل لعلّها الآن هي الحركة الإسلامية الوحيدة التي تتبنى هذا المذهب السلفي، وتعمل ما وسعها الجهد على نشره والدعوة إليه بمختلف الوسائل، وأخذت بمذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة المهديين، كما فعل ذلك من قبل شيخ الإسلام ابن تيمية وتلامذته"[56]

إن هذا الفضل في فتح باب الثورة المعاصرة ضد الأوضاع السياسية بشقيها: الإسلامي المتبصر بالإسلام والذي يسوده التواكل والتخلف كحال الخلافة العثمانية من جهة والمتغربين المستجدين للتحديث من أوروبا كحال حكومة محمد علي في مصر، يعود السبق فيه إلى الوهابية التي كانت دون شك "عاملاً من عوامل إيقاظ الوعي الوطني الديني الساعي إلى تطهير النّفس العربية مما علق بها من أوزار الماضي وجهالات الاستعمار الأجنبي الذي أفسد كل شيء في دنيا العرب، وحاول أن يطمس نور الحقيقة والإيمان، ولكن ظهور هذه الدعوة الوهابية بما اشتملت عليه من تحريض على الجهاد، وتطهير للنفوس وإذكاء للوعي بصفة عامة، قد أيقظ العرب من سباتهم، وأثار فيهم الوعي"[57].

2–رفاعة بدوي رافع الطهطاوي

في سنة 1860، نشأت نخبة من الموظفين والضباط والأساتذة ممن أدركوا إدراكاً حاداً أهمية إصلاح دولة الخلافة واقتنعوا بأنّ هذا الإصلاح لن يتم إلا بتبني بعض صيغ المجتمع الأوربي على الأقل، فكانت فكرة الإصلاح قد غرست جذورها بين جميع هذه الفئات التي تعرضت بشكل أو آخر لرياح التغيير، فنمت هذه الفكرة وتجسدت في الستينات في حركة فكرة انكبت، قبل كل شيء، على معالجة مشكلات الشرق الأدنى الخاصة، إلاّ أنّها أنارت استطراداً، مرة أخرى، المسائل العامّة في التفكير السياسي: ما هو المجتمع الفاضل؟ وما هي القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الإصلاح؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادئ الشريعة الإسلامية، أم أنّه من الضروري الالتجاء إلى تعاليم أوروبا الحديثة وسلوكها؟ وهل هناك، في الواقع، تناقض بين الاثنين؟[58]

وأخذت هذه الأسئلة تبرز في عقول بعض كتاب ذلك العصر، وإن كانوا قد التزموا نوعاً ما بحركة الإصلاح، إلاّ أنّهم كانوا في الوقت نفسه، من أنصار التراث الإسلامي الراغبين في أن يثبتوا أن الإصلاح الحديث إنما تجيزه تعاليم الإسلام الشرعية، لا بل تستوجبه. وفي القاهرة نشأ فريق آخر على نهج من التفكير مماثل، امتزجت فيه الليبيرالية الإسلامية العثمانية بشيء آخر، هو محبّة الوطن المصري، وكان أوّل كاتب حلّل فكرة الأمّة

---

[56] محمد خليل هراس، ، الحركة الوهابية، دار الكاتب العربي، لبنان ،(د. ت)، ص 26– 27.

[57] محمد أسعد طلس، تاريخ العرب، دار الأندلس ،لبنان ،ط2، 1979،مج2، ج8، ص 26.

[58] الطهطاوي، رفاعة رافع، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر،ط1، 1974، ، ج 1، ص 29و ما بعدها .

المصرية وحاول شرحها وتبريرها، استناداً إلى اعتبارات إسلامية، رفاعة بدوي رافع الطهطاوي الذي كان من عائلة قديمة، توارثت العلوم الدينية، إذ وُلد في طهطا، وقصد القاهرة سنة 1223هـ/ 1808م، فتعلّم في الأزهر وتتلمذ على يد الشيخ حسن العطار [59] الذي شجّع محمد علي والي مصر على إرساله إلى فرنسا إماماً للصلاة والوعظ في أوّل بعثة من الشبّان أرسلتها الحكومة المصرية إلى أوروبا لتلقّي العلوم الحديثة.

فإذا بالظروف تخرجه من العالم القديم لتزجّه في العالم الجديد، فهو الذي سعى بتعيينه إماماً لفرقة من فرق الجيش المصري الجديد، ثم إماماً لأول بعثة رئيسية أرسلها محمد علي للدراسة في باريس، وقد ترك كل من هذين الاختيارين أثره في نفسه، لكن تأثير باريس فيه كان أبلغ، فالأعوام الخمسة من 1826م إلى 1831م، التي قضاها كانت أهم أعوام حياته، مع أنّه جاءها كإمام لا كطالب، فقد ألقى بنفسه في خضم الدراسة بحماسة ونجاح، فاكتسب معرفة دقيقة باللغة الفرنسية وبمشكلات ترجمتها إلى العربية، ولما عاد إلى مصر، ولي رئاسة الترجمة في المدرسة الطبيّة، وأدار "مدرسة الألسن" وساهم في تأسيس جريدة الوقائع المصرية، وقد كان نشاطه الأدبي كبيراً، فألّف كتباً عديدة، ونقل إلى العربية مؤلفات فرنسية عدّة، وعرّب خاصة القانون المدني الفرنساوي، أشهر مؤلفاته: تخليص الإبريز في تلخيص باريس، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، المرشد الأمين في تربية البنات والبنين، نهاية الإيجاز وأنوار توفيق الجليل.[60]

وهكذا ترك عصر التنوّر الفرنسي أثراً دائماً في تفكيره وفي التفكير المصري بواسطته، نعَم لم تكن بعض أفكار هذا العصر الرئيسية غريبة على من تربّى على تراث الفكر السياسي الإسلامي كالقول بأن الإنسان يحقق نفسه كعضو في المجتمع، وبأنّ المجتمع الصالح هو الذي يهيمن عليه مبدأ العدل، وبأن غاية الحكم خير المحكومين،

أضف إلى ذلك أن نظرة روسو [61]نفسها إلى المشترع، ذلك الإنسان الذي يستنبط بمهارته العقلية الشرائع الصالحة والذي يستطيع التعبير عنها برموز دينية بوسع عامّة الشعب فهمها والإقرار بصحتها. لم تخلُ من بعض التجانس

---

[59] حسن العطار (1190 – 1250هـ/ 1776 – 1835م)، حسن بن محمد بن محمود العطار من علماء مصر. أصله من المغرب، ومولده ووفاته في القاهرة، أقام زمناً في دمشق، وسكن "أشكودرة" بألبانيا واتسع علمه وعاد إلى مصر، فتولى إنشاء جريدة "الوقائع المصرية" في بدء صدروها ثم مشيخة الأزهر 1246هـ من مؤلفاته: الإنشاء والمراسلات، ديوان شعر وله حواش في اللغة العربية وكتب المنطق والأصول.[الزركلي الأعلام، ج 2، ص 220].

[60] المرجع نفسه، ص70

[61] جان جاك روسو (jean Jacques Rousseau)، كاتب وفيلسوف فرنسي ولد بجُنَاف Genève سنة1820، وتوفي بـ برجتون Brighton سنة 1712. كانت حياته كثيرة التقلبات عاش حياة التشرد بعد أن وضعه أبوه في ميتم وعمره لا يتجاوز العشر سنوات، فهرب من الميتم وتنقل من سويسرا وفرنسا فالتحق بسفير فرنسا بالبندقية 1743، ورجع إلى باريس 1744، يعتبر روسو أول من وعى القلوب على الرومنطقية الطبيعية (المستمدة من جمال الطبيعة). من مؤلفاته خطاب حول أصل الامساواة (الظلم) (1754)، العقد الاجتماعي (1762)، إميل (أو التربة) (1762)، خطاب حول العلوم والفنون (1750)، وكتاب حول سيرته الذاتية عنوانه الاعترافات. توفي 1778. ونقلت رفاته إلى بانتيان Panthéon la de Dictionnaire philosophie - Didier Julia - Larousse Paris 1984 (p 265).

مع أفكار الفلاسفة المسلمين حول طبيعة النبي ورسالته ووظيفته، لكن هناك أيضاً أفكاراً جديدة يمكن تلمس أثرها في كتابات الطهطاوي: كالقول بأن الشعب يمكنه، بل يجب عليه، أن يشترك في عملية الحكم، وبأن من الواجب تهذيبه من أجل هذه الغاية، وبأن الشرائع يجب أن تغير الظروف، وبأن ما كان منها صالحاً في زمان أو مكان قد لا يصلح لزمان أو مكان آخر هذا فضلاً عن فكرة الأمّة التي لعله استقاها من مونتسكيو [62]الذي ألح على أهمية الظروف الجغرافية في تكوين الشرائع، مما يستلزم القول بحقيقة الجماعة المحدودة جغرافياً في تكوين الشرائع، أي المجتمع الناشئ عن العيش في مكان واحد، والذي ذهب أيضاً إلى أن محبة الوطن أساس الفضائل السياسية، وفي ذلك قوله: "إنّ محبّة الوطن تؤدي إلى دماثة الأخلاق"[63]والعكس بالعكس.[64]

اِطَّلَعَ الطهطاوي بوجه خاص على الفكر الفرنسي في عصر الأنوار أي في القرن الثامن عشر،حيث قرأ لفولتير و روسو و مونتسكيو . و حين عودته إلى مصر عُيّن رئيسا لمدرسة الألسن سنة 1836م/1251هـ ، أين عكف بصورة خاصة على نقل الكثير من المؤلفات الفرنسية في شتّى أصناف العلوم إلى اللغة العربية ؛ و من بين الكتب التي نقلها و التي لا تخلو من دلالة خاصة كتاب منتسكيو"تأملات في أسباب عظمة الرومان

و انحطاطهم" . و قد كان نقل هذا الكتاب يعكس رغبة أصيلة لدى الطهطاوي في أن يجد لنفسه حوابا عن السؤال الذي طرحه ابن خلدون في المقدمة التي عمل الطهطاوي على طبعها ، و هذا السؤال هو : كيف تنهار الحضارات و لماذا ؟ و كيف تُبنى الأمم و تقوم الحضارات ؟ و بالتالي كيف السبيل إلى التمدن و النهوض؟[65]

لقد وعى الطهطاوي بحدة واقعة انهيار الحضارة الإسلامية ، و رأى بأُمّ عينيه الهوة التي باتت تفصل بين أمته و بين أوروبا التي اِطّلع على حياة شعوبها و تقدمها. و المشكلة التي شغلت فكره و راح يبحث لها عن حلٍّ،

و التي كانت تهم بلده مصر خاصة و العالم العربي الإسلامي عامة هي: كيف السّبيل إلى النهوض؟

لقد عرض الطهطاوي آراءه في قضية التقدم و مسألة النهوض في كتابين أساسيين له هما " تخليص الإبريز في تلخيص باريز " و " مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب المصرية " و لقد أراد الشيخ أن يوقظ بكتابيه أهل الإسلام و يُدخل فيهم الرغبة في المعارف المفيدة و يوّلد عندهم محبة تعلم التمدن الأوروبي الغربي و الشرقي في

---

[62] مونتسكيو: شارل دوسكوندا، بارون دوكبتراڈ ودومنستكيو Charles-Louis desecondela bléde et de Montesquieu، فيلسوف وكاتب فرنسي ولد قرب مدينة بوردو Bordeaux سنة 1689 وتوفي بباريس Paris سنة 1755. عمل محامياً سنة 1708 وفي سنة 1714 صار مستشاراً في برلمان بوردو، التحق بالأكاديمية الفرنسية في سنة 1721 ويعتبر مؤسس العلوم السياسية في العصر الحديث. عمل على فصل علم السياسة عن كل سلطة دينية وأخلاقية، وكذلك عن كل ميتافيزيقا الطبيعة الإنسانية. له عدة مؤلفات من أهمها كتابه "روح القوانين (1748) الذي مكث أربعة عشر سنة في تأليفه وله مؤلفات أخرى: مقال مولد سياسة الرومان في الدين (1716) الرسائل الفارسية (1721)، نظرات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم (1734)، دفاع عن روح القوانين (1750).

[63] Montesquieu, C, de. Considerations sur les causes de la grandeur des Romains! Et de leur decadence, ed. C. Jullien. Paris. 1918.

[64] الطهطاوي، رفاعة رافع ،الأعمال الكاملة، ج 1، ص 98

[65] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، 121.

صنايع المعاش ، و حثّ الشعوبَ العربية و الإسلامية عموما و الأمة المصرية خصوصا على استجلاب ما يُكسبهم القوة و البأس و مايؤهلهم لإملائهم الأحكام [66]؛ إنّ اليقظة العلمية و الصناعية و السلطانية المرجوّة هي أمر لابد منه من أجل الوصول إلى حالة من القوّة و البأس و المنعة تتخطى بها البلاد ما هي عليه من تدنٍّ و تدلٍّ .

لقد عمل الطهطاوي كمترجم في مدارس التخصص الجديدة، كما ذكرنا ، وفي الحقبة التي عُيّن فيها رئيساً لمدرسة اللغات الجديدة، استطاع أن يضع حوالي 20 ترجمة معظمها لكتب في الجغرافيا والتاريخ والعلوم العسكرية، إلا أنّ اهتمامه الكبير كان منصباً على ترجمة سيرة حياة العظماء من الحكام والقواد الذين قد تكون سيرتهم شبيهة بسيرته أو مثلهم جديراً بالاقتداء واختياره لمونتسكيو يكشف مدى اهتمامه بمسألة عظمة الدول وانحطاطها وبالحل الذي يبتغيه لها: "فالفضيلة السياسية في الجمهورية، إنما هي حبّ الوطن"[67]وقد تميّز الرومان بهذا إلا "أنّ محبّتهم لوطنهم شابها بعض الشعور الديني"[68].

ولقد نادى الطهطاوي بضرورة أن يتكيّف الفقه وفقاً للظروف الجديدة، معتبراً ذلك التكيّف أمراً مشروعاً، لقد كان باب الاجتهاد مقفلاً، ولم يحاول فتحه إلا جيل لاحق.

غير أن الطهطاوي كان أوّل من خطا خطوة في هذا السبيل، مؤكداً أن لا فرق كبير بين مبادئ الشرع الإسلامي ومبادئ القانون الطبيعي التي ترتكز إليها قوانين أوروبا الحديثة. وهذا يتضمن القول بإمكان تفسير الشريعة الإسلامية تفسيراً يتفق مع حاجات العصر. يستنتج الطهطاوي أنّ من واجب العلماء تفسير الشريعة على ضوء الحاجات الحديثة، أي عليهم أن يتعرفوا إلى العالم الحديث، وبالتالي أن يدرسوا العلوم التي ولّدها العقل البشري، وهو يستشهد بسيرة أحد المشايخ الفكرية ليثبت أن دراسة الفلسفة والعلوم العقلية بقيت حيّة في العالم الإسلامي حتى فترة قصيرة قد خلت[69]لكنّها توارت الآن، ولم يقبل الأزهر في العصر الحاضر بالعلوم الجديدة التي هي ضرورية لخير المجتمع ورفاهيته.

لم يكن هذا القول، بحد ذاته، جديداً، إنما الجديد فيه هو المعنى الذي يفهم الطهطاوي به الرفاهية، فليس من فرق في نظره، بين الرفاهية وبين التقدّم كما فهمته أوروبا القرن 19.

وهو يرى أن للتقدم بهذا المعنى أساسين:

الأوّل: تهذيب الخلق على الفضائل الدينية والإنسانية.

الثاني: النشاط الاقتصادي الذي يؤدي إلى الثروة وتحسين الأوضاع وإلى بحبوحة الشعب بكامله[70].

---

[66] الطهطاوي ،رفاعة رافع، تخليص الابريز ، ضمن الأعمال الكاملة ،مرجع سابق ، ص263

[67] Montesquieu, C, DE L'Esprit des lois, ed. C. Jullien. Paris , 1918, p 2.

[68] الطهطاوي، رفاعة رافع، الأعمال الكاملة مرجع سابق، ص 103.

[69] الطهطاوي، رفاعة رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصر، (1872-1873)، ص 124.

[70] الطهطاوي رفاعة رافع، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مصر، 1912، ص 372.

ويعنى الطهطاوي بالأساس الثاني بنوع خاص، ويرمي في حديثه عن التغيير الاقتصادي إلى التقدم في الزراعة قبل كل شيء، إذ كان يعلم أن طبيعة الحياة الاقتصادية في مصر، وبالتالي حالة الخير العام فيها، تتوقف على طبيعة الحكم، فحكام مصر الصالحون كانوا دوماً يهتمون بالريّ. ومن ميزات تفكيره إلحاحه على أنّ الثروة الوطنية إنما هي نتاج الفضيلة و التربية، فشجّع تعليم البنات كالصبيان وعلى قدم المساواة، معتقداً أن تعليم البنات ضروري لتحقيق ثلاثة أهداف: الزواج المتجانس، تربية الأولاد تربية صالحة، تمكين المرأة من تعاطي العمل أسوة بالرجل، كل في نطاق مؤهلاته، وتجنيب النساء فراغ حياة النميمة في الحريم.

ليس التمدن لدى الطهطاوي حالة فطرية طبيعية للإنسان ، و إنما هو جهد لطالعه دور مخصوص من أدوار المجتمعات التأنيسية دورٌ له بحب الأوطان صلة وشيجة ، فهو كد و كدح و حركة و نقلة و أقدام على ركوب المخاطر ، و لكمال التمدين و العمران واسطتان مقومتان « احداهما تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية و الفضائل الانسانية التي هي لسلوك الانسان في نفسه و مع غيره مادة تحفظية تصونه عن الأدناس و تطهره من الأرجاس [...] و الواسطة الثانية هي المنافع العمومية التي تعود بالثروة و الغنى و تحسين الحال و تنعيم البال على عموم الجمعية و تبعدها عن الحالة الأولى الطبيعية »[71]؛ و برأي الطهطاوي فإنه إذا ما حصلت هاتان الوسيلتان سطع نور التمدن « و تذوق به العباد طعم السعادة »[72].

فللتمدن إذن أصلان : « معنوي ، و هو التمدن في الأخلاق و العوائد و الآداب ، يعني التمدن في الدين و الشريعة – و بهذا القسم قوام الملة المتمدنة التي تسمى باسم دينها و جنسها لتتميز عن غيرها [...] و القسم الثاني تمدن مادي و هو التقدّم في المنافع العمومية [...] و مداره على العمل و صناعة اليد »[73].

و المقصود هنا بالمنافع العمومية « يقال له في اللغة الفرنساوية أندوستريا ، يعني التقدم في البراعة و المهارة و يُعرّف بأنه فن به يستولي الإنسان على المادة الأولية التي خلقها الله تعالى لأجله مما لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأولية فيجهزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع و تدعو إليه الحاجة ، كتشغيل الصوف والقطن للباس و كبيعهما ، فبهذا المعنى يقابل الأندوستريا و تكون عبارة عن تقديم التجارة ، و الصناعة [...] إنها فن الأعمال و الحركات المساعدة على تكثير الغنى و الثروة و تحصيل السعادة البشرية فتعم التشغيلات الثلاثة الزراعية و التجارية و الصناعية و تقديمها فتكون مجموع فضائل المنافع العمومية و كثرة التصرف و التوسيع في دائرتها »[74].

---

[71] المرجع نفسه ،ص 18-19

[72] المرجع نفسه ،ص 20

[73] المرجع نفسه ، ص 9

[74] المرجع نفسه ، ص129

أما المقصود بالفضيلة فهي «صيغة نفسية متمكنة في نفس الإنسان ينشأ عنها العمل الصالح و يَدْعِيها ارتياح النفس إليها ، فيها تصل النفس إلى أعلى درجات الكمال ،و تستعد إلى الحصول على نيل المحمدة ، فبهذا تكون أيضا مستعدة لفعل الخير العام للجميع »[75].

إن المنافع العمومية ،كما يتصورها الطهطاوي، هي طراز جديد في التعلم و التعليم و بحث مفيد يضم حديث المعارف الحالية إلى القديم فهو من بدائع التنظيم ، و إذا أخذ حقه من حسن التدبير و الاقتصاد فيه استحق مرتبة التعظيم و لا ينبغي لأبناء الزمان أن يعتقدوا أن زمن الخلف تجرد عن فضائل السلف و أنه لا ينصلح الزمان إذ صار عرضة للتلف ، فهذا من قبيل البهتان ، فالفساد لاعتقاد ذلك لا فساد الزمان، و قد استشهد الشيخ بقول الشاعر ليبيّن فساد أفعال العباد لا فساد الزمان:

نعيب زماننا و العيب فينا ∴ و ما لزماننا عيب سوانا

نهجو في الزمان بغير عيب ∴ و لو نطق الزمان بنا هجانا[76]

و قد اعتبر الطهطاوي أن حصول مثل هذه « الأوهام السوفسطائية ناشئ من فهم كلام العلماء الراسخين على خلاف المعنى المقصود منه و أخذه على ظاهره ، فليس كل مبتدع مذمومًا بل أكثره مستحسن على الخصوص و العموم ، فإن الله سبحانه و تعالى جرت عادته بطي الأشياء في خزائن الأسرار ليتشبث النوع البشري بعقله و فكره و يخرجها من حيّز الخفاء إلى حيّز الظهور حتى تبلغ مبلغ الانتشار و الاشتهار، فمخترعات هذه الأعصر المتلقاة عند الرعايا و الملوك بالقبول كلها سن أشرف ثمرات العقول يرثها على التعاقب الآخر عن الأول ، و يبرزها في قالب أكمل من السابق و أفضل ، فهي نفعٌ صرفٌ لرفاهية العباد و عمارة البلاد و هو ما بسطه أحسن بسط حكيم السياسة خير الدين باشا في كتابه " أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"»[77]

3- خير الدين التونسي

ينتمي إلى قبيلة أباضة ببلاد الشركس، ولد بالجنوب الغربي من جبال القوقاز، وبعد وفاة والده في إحدى الوقائع العثمانية ضد روسيا بيع في الرقيق فاشتراه مبعوث أحمد باي، باي تونس، وقدم به إلى تونس وله من العمر آنذاك 17 عاماً ليربى في قصر الباي. وفي عام 1840م انخرط في الخيالة وترقى في رتبها حتى بلغ في عام 1852 رتبة أمير لواء الخيالة، وفي عام 1857 عيّن وزيراً للبحر وشارك في أعمال لجنة شرح قواعد عهد الأمان، وفي عام 1861م ترأس المجلس الأكبر (البرلمان) وقام برحلة إلى أوروبا ليشكرهم على استحسانهم الدستور التونسي. عارض مبدأ الاقتراض من أوروبا وهجر رئاسة المجلس الأكبر ووزارة الحرب لكنه سافر في مهمات ديبلوماسية إلى أوروبا بين عام 1863 و 1867، أصدر في عام 1867م كتابه (أقوم المسالك). وفي عام 1871م سافر إلى عاصمة

---

[75] المرجع نفسه ،ص129

[76] الأبيات نسبها ابن قتيبة الدينوري للإمام الشافعي ، في كتابه عيون الأخبار ،ص232

[77] المرجع نفسه ، ص 443- 442

الدولة العثمانية وحصل على فرمان يوطد علاقات تونس بالدولة العليّة. وفي عام 1873م عيّن وزيراً أكبر، إلى جانب رئاسته للكومسيون، وفي الفترة التي قضاها في الوزارة الكبرى (1873 – 1877) .

كان له إنجازات مهمّة أبرزها تنظيم الوزارات والإدارات، تنظيم القضاء، تنظيم الفلاحة والتجارة والاقتصاد، تنظيم الأحباس، تنظيم التعليم. وفي عام 1877 عزل من الوزارة الكبرى ومن رئاسة الكومسيون، وفي عام 1878 دعاه السلطان عبدالحميد الثاني إلى الاستانة وعيّنه رئيساً للجنة اقتصادية ومالية بعد أن اعتذر عن تولي وزارة العدل، ثم ما لبث أن عيّنه صدراً أعظم للدولة العثمانية (1878 – 1879)، وفي عام 1880 باع أملاكه وفيها ضيعة النفيضة التي ابتاعتها شركة مرسيليا الفرنسية وهو أمر أُخذ عليه. وقد توفي بالاستانة في عام 1889 عن 77 عاماً.[78]

مؤلفه الأساسي هو: "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، وله كتابات بالفرنسية جمعت في "مذكرات".لقد كان خير الدين التونسي مفكرًا كبيرًا حيث جمع بصورة لا نظير لها في ذلك الوقت ، بين الأصالة و المعاصرة و بين الاسلام و ابن خلدون و الماوردي من جهة و بين منجزات العصور الحديثة من جهة أخرى ، فلم يكتف خير الدين باشا التونسي بربط بين التقدم العمراني و بين العدل و الحرية ، بل مضيفًا إلى العناصر المادية الخالصة التي جاء بها الغرب الأوروبي عنصرًا جديدا قويا وهو " التنظيمات الدنيوية" فأعطى بذلك للإسلام و للفكر الاسلامي وجهًا أكثر حيوية و إشراقًا و فاعلية على تخطي الصعاب و على النهوض من جديد[79]

ويبدو أن خير الدين وضع كتابه "أقوم المسالك" وهو على شيء من الاعتقاد بأنه يفعل للعصر الحديث ما فعله ابن خلدون لعصر أسبق، فقد وضعا كتابيهما في فترة عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيها، كل على طريقته، قضية نشوء الدولة وسقوطها، وقد قسم كل منهما كتابه إلى مقدمة لعرض المبادئ العامّة وإلى أجزاء عدة، إلا أن التشابه يقف عند هذا الحد، ففيما يُعنى كتاب ابن خلدون في معظمه بتاريخ الدول الإسلامية، يُعنى كتاب خيرالدين، في معظمه أيضاً، بتاريخ الدول الأوروبية وتركيبها السياسي وقوتها العسكرية، وتكمن أهمية كتاب خيرالدين في مقدّمته التي يشرح، في مطلعها، أن ما حمله على وضع كتابه مقصدان: "الأوّل، حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية، وهو مدنيتها من توسيع لحدود المعرفة وتمهيد للسبل المؤدية إلى الازدهار، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح. والثاني إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات، بضرورة انفتاحهم إلى ما هو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات أتباع الديانات الأخرى"[80].

---

[78] كرو أبو القاسم محمّد، خير الدين التونسي، سلسلة كتاب الشعب، تونس، 1958، ص 19 وما بعدها، ومحفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي ،لبنان، 1982، ج 2، ص 271. و الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ص 38 – 39.

[79] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ص 132.

[80] خيرالدين باشا، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، الدار التونسية، 1972،ص 5.

وبتعبير آخر، أراد خيرالدين أن يظهر أسباب قوة المجتمعات وتمدنها، وبنوع خاص دور الدولة في المجتمع، وذلك بتحليل تلك المجتمعات الأشد قوّة وأكثر تمدناً في العالم الحديث، وأن يثبت أن السبيل الوحيد في العصر الحاضر لتقوية الدولة الإسلامية إنما هو في اقتباس الأفكار والمؤسسات عن أوروبا وإقناع المسلمين المحافظين بأنّ ذلك ليس مخالفاً للشريعة بل منسجماً مع روحها، ونراه في الواقع، يوجّه حججه إلى المسلمين المحافظين، منطلقاً فيها من النظرية التقليدية في الدولة. لم يكن محور تفكيره الخاص الأمّة القوميّة، كالطهطاوي، بل الأمّة الإسلامية وما هي سُبل استعادة قوتها، وما الذي يجب أن نعرفه بالضبط عن قوّة أوروبا؟

لقد رأى خير الدين التونسي أن قضية نهوض المسلمين بالنسبة إليه و في عصره بالذات هو أولا و قبل كل شيء قضية مادية أي أن أمة الاسلام أمة ضعيفة و مستضعفة في جانبها المادي و العسكري فلا بد أن يتلمس لها الاستعداد من أجل المنعة و العزة [81]؛ و هذا لا يتم في رأيه إلا بإحراز تقدم كبير في المعارف و أسباب العمران الذي نجده عند الأوروبيين ، كما أن هذا النهوض بالأمة لا يتيسر من دون اجراء تنظيمات إدارية

وسياسية تناسب التنظيمات التي نراها عند الأوربيين ، تنظيمات قائمة على دعامتين أساسيتين هما العدل و الحرية ، ذلك أن السبب الحقيقي في هذا الذي بلغه الأوروبيون من الغايات و التقدم في العلوم و الصناعات ليس هو سبب ديني و لا دافع جغرافي و إنما هو على وجه الدقة التنظيمات المؤسسة على العدل السياسي

و تسهيل طرق الثروة و استخراج كنوز الأرض بعلم الزراعة و التجارة، أما ملاك ذلك كله فهو الأمن و العدل اللذان صارا طبيعة بلدانهم[82]

كان ما يهم خيرالدين، قبل كل شيء، وهو الجندي ورجل الدولة، القوّة العسكرية والقوّة الاقتصادية، إلا أنّه كان يعلم أن القوّة إنّما هي من نتاج شيء آخر، فالقوّة المادية تتوقف على التربية، والتربية تتوقف بدورها على المؤسسات السياسية، وما أساس قوة أوروبا وازدهارها سوى "المؤسسات السياسية القائمة على العدل والحرية"[83]. ولم يفتأ أن يذكر أن المعرفة لا تنتشر من دون حريّة فينوه بأن المكتبات والجمعيات العلمية، مثلاً، قد تكاثرت في فرنسا منذ الثورة [84].

إن أسس النهوض و التقدّم العمراني ترجع قبل كل شيء إلى التدبير و التصرف الاقتصادي و العدل القانوني ، ذلك أن سنة الله في خلقه قد جرت على أن العدل و حسن التدبير و التراتيب المحفوظة من أسباب نمو الأموال و الأنفس و الثمرات و إذا كان الأمر عكس ذلك فإنه لا محال يقع النقص في تلك الخيرات جميعها

---

[81] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص173.

[82] المرجع نفسه ، ص138.

[83] خيرالدين باشا، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، مرجع سابق ص 8.

[84] المرجع نفسه ، ص 71 – 80.

« فالعدل عز الدين و به صلاح السلطان و قوة الخاص و العام و به أمن الرعية و خيرهم » كما جاء في الأثر ، فمما لا شك فيه « أن الظلم مؤذن بخراب العمران » كما قال ابن خلدون في مقدمته[85].

كان شيء ما من أوروبا الحديثة قد دخل دولة الخلافة العثمانية مع "التنظيمات" التي وافق خير الدين عليها إجمالاً، ودافع عنها بإسهاب ضد مقاوميها. فقال بأنّ المقاومة ضدها متأتية خصوصاً من جانب المصالح التي تستغل الرأي العام، ومن بعض المصالح الأجنبية التي لا تريد لدولة الخلافة أن تصطلح، وقد تنبّه لعامل لم يكن قد فعل فعله في مصر على أيام الطهطاوي، أعني عامل الضغط والتدخل الأوروبي، فرأى أن الإصلاح محال ما دامت بعض الحكومات الأوروبية ترفض السماح لمواطنيها بالرضوخ للقانون العثماني وما ذلك إلا لأن بعضها على الأقل لا يريد لدولة الخلافة أن تستعيد قوتها.

وهنا يؤكد خيرالدين لقرائه أنّ تقدّم أوروبا لم يكن قط ناجماً عن كونها مسيحية، فالمسيحية دين يستهدف السعادة في الآخرة، لا في الدنيا، ولو كانت هي سبب التقدم الدنيوي، لكانت دولة البابا أرقى الدول، لا أكثرها تأخراً في أوروبا[86] وعلى هذا فليس على الدولة الإسلامية أن تتبنى الدين المسيحي إذا هي حاولت اقتباس أسباب التقدّم الأوروبي، بل عليها فقط أن تتبنّى ما يعادل المؤسسات الإسلامية القديمة من مؤسسات حديثة، ويبذل خيرالدين جهده لتوضيح هذا التعامل، فيتساءل ما هي المؤسسات التي تتميز بها أوروبا الحديثة؟

إنها الوزارات المسؤولة، والبرلمانات وحرية الصحافة، والواقع أن الفكرة الحديثة عن مسؤولية الوزير لا تختلف كثيراً عن الفكرة الإسلامية عن الوزير الصالح، الذي يسدي النصح من دون خوف ولا تملق[87] كذلك البرلمانات والصحافة، فإنما هي معادلة "للمشورة" في الإسلام وما أعضاء البرلمان اليوم إلا العلماء والأعيان في الدولة الإسلامية قديماً أي "أهل الحل والعقد"[88] وعلى هذا لا يكون تبني المؤسسات الأوروبية، بالحقيقة، إلا تطبيقاً لروح الشريعة وتحقيقاً لغايتها. ذلك أنّ الظروف تتغير، فيتغير معها ما هو مفيد وضروري للمجتمع، وبالتالي من الواجب أن تتغيّر أيضاً الشرائع والسياسات، وأن يتفق عليها العلماء ورجال الأعمال فيما بينهم، فيقترح رجال الأعمال ما هو ضروري لمصالح الجماعة ويقرر العلماء إذا كان الأمر المقترح يتفق ومبادئ الشريعة. لذلك كان أول شرط للإصلاح السليم اتِّفاق العلماء ورجال الدولة، ومن أهم واجبات العلماء أن يطلعوا، باتصالهم برجال السياسة، على وقائع الأمور، إذ على اطلاعهم هذا يتوقف تطبيقهم للشريعة. فتطبيق الشريعة لا يقتضي معرفة النصوص فحسب، بل معرفة الظروف التي على ضوئها يجب تطبيق النصوص[89].

---

[85] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 138.

[86] خيرالدين باشا، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، مرجع سابق ،ص 8 -10.

[87] المرجع نفسه ، ص 84.

[88] المرجع نفسه ، ص 82.

[89] بيرم محمّد، مرجع سابق ،ج 2، ص 65 – 66،

إن مشروع خير الدين التونسي ، كما هو مبيّن من أقوم المسالك ، قد تصدى لثلاث مشاكل أساسية قدم لها حلولاً تناسبها : مشكلة تقدم الغرب الأوروبي و ضرورة الأخذ عنها ، مشكلة نظام الحكم المطلق الاستبدادي و ضرورة أن يستبدل به نظام مقيّد بالشرع و القانون و العدل ؛ مشكلة التخلف و الانهيار العمراني و ضرورة الخروج منه ببناء نظام عصري تكون فيه الحرية شرطًا لازدهار الاقتصاد و العمران ، نظام يشبه إلى حد ما النظام الاقتصادي الليبرالي الأوروبي، و هذه النقطة الأخيرة مهمة جدا في مشروع خير الدين، فهو حين يبحث في أطوار التمدّن الأوروبي و المكتشفات و الاختراعات الأوروبية لم يكن يقصد سوى التنويه بما أنتجته الحرية في المجتمع الأوروبي من عمران و حضارة[90].

غير أنه يرى أن فكرة التغيير والنهوض لا تتم إلا بالخضوع للشروط الذاتية للأمة ولمحمل معطياتها الموضوعية أي لمنطقها الذاتي، فهي التي ينبغي أن تتخذ وسيلة في كل مشروع للتقدّم، أما عمليات الزراعة الخارجة المـُبسترة فإنها لن تؤدي إلى شيء، و في كل الأحوال ينبغي أن تظل القاعدة الأساسية التي يدور عليها التقدّم العمراني هي قاعدة العدل ، ذلك أن العامل الحاسم في تقهقر هذا العمران هو الظلم و الاستبداد أو الحكم المطلق الذي يناقض العدل تمامًا [91]. إن مدار الملك المقيد هو العدل ، و لكن ليس العدل المـُهمل إنما هو العدل المرتب ، و الترتيب لا يكون إلا بالقوانين و هكذا أمكن للدول الأوروبية / الغربية أن تعمر و تكثر المعارف فيها و تتسع الثروة و الغنى، وترتاح قلوب الحكام والرعايا فلا يشكو أحدًا ظلما إلا وأنصف. وهو الأمر الذي أكده ابن خلدون في الفصل الذي عقده في المقدّمة لمعنى الخلافة والإمامة، إن ربط بين الملك (الحكم) القائم على العدل وعلى القوانين الشرعية أو السياسية العقلية، من ناحية، وبين إقبال الدولة والعمران والنفع في الدّنيا والآخرة من ناحية أخرى[92].

4–جمال الدين الأفغاني

لقد شقّ طريق الثورة رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه، وكانت أصواتهم موقظاً ونذيراً للنيام، ووضعوا اللبنات الأولى لصنع تاريخ جديد يمهد للدور الحضاري المنشود، وبالتالي استمر المنهج الثوري الذي بدأ مع ابن تيمية وتلامذته وصولاً إلى الحركة الوهابية في التصاعد والنمو كلما كثرت المخاطر، وبالحماس نفسه كانت روحاً متوثبة للإصلاح تتملك كل حركة من حركات جمال الدين الأفغاني.

ولد جمال الدين الأفغاني في قرية أسعد أباد الأفغانية، ويرجح أنّه من أصل فارسي، تلقى تعليمه في مدينة كابول حيث تعلّم اللغة العربية والعلوم الدينية والعقلية، انتقل إلى الهند وحجّ إلى مكة، ثم عاد إلى افغانستان ليرأس الوزارة في ظل الأمير محمد أعظم، إلاّ أنّه عُزل إثر انقلاب دُبّر ضد هذا الأمير، فذهب إلى الهند ومنها إلى

---

[90] أنظر مقدمة المنصف الشنوفي في كتاب أقوم الممالك الدار التونسية، 1972،ص 47-63 .

[91] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 150.

[92] المرجع نفسه ، ص 154

مصر في عام 1870م، وفيها اتصل بأساتذة الازهر وطلبته، وانتقل بعد ذلك إلى الأستانة بدعوة من السلطان عبدالعزيز [93]الذي عيّنه عضواً في مجلس المعارف.[94]

لكنّه لم يلبث أن اتجه إلى مصر، فاستقبله الخديوي إسماعيل [95]وتوطدت علاقته بالشيخ محمد عبده، لكن توفيق باشا [96]الذي تولى الخديوية بعد اسماعيل نفاه من مصر عام 1879م، فغادرها إلى الهند ليقيم فيها ثلاث سنوات، يذهب بعدها إلى باريس فيلحق به إليها محمد عبده الذي كان آنذاك منفياً في بيروت إثر ثورة عرابي[97] ويؤسس الاثنان "جمعية العروة الوثقى"، ويصدران صحيفة "العروة الوثقى" الداعية إلى نهضة العالم الإسلامي واتحاده وإلى الثورة على مستعمريه.

وفي عام 1886م، يتوجه جمال الدين إلى إيران بدعوة من الشاه ناصرالدين [98] الذي يوليه وزارة الحربية لكنّه ما يلبث أن يغادر إيران لخلافات في الرأي سياسية فيتجوّل في روسيا وفرنسا ويرجع من جديد إلى إيران، فينفيه الشاه إلى العراق ومن العراق يذهب إلى انكلترا حيث يصدر مجلة "ضياء الخافقين" بالعربية والانجليزية، ويتصل بالفيلسوف سبنسر[99] وبمهدي السودان عن طريق بعض الطلبة السودانيين، فيحاول التوسط بينه وبين

---

[93] السلطان عبدالعزيز، ولد سنة 1830 وصار سلطان تركيا سنة 1861 خلف أخاه عبدالمجيد، كان أول سلطان تركي يزور مصر 1864 بعد أن فتحها سليم الأول 1517. ازدادت تركيا ضعفاً في عهده وتوقفت سنة 1875 تسديد ديونها التي اقترضتها من أوروبا. نالت كل من رومانيا وصربيا استقلالاً فعلياً من جراء هذه الديون واندلعت الفتن في عهده في البوسنة والهرسك وبلغاريا وخُلع من منصبه بعدما رفض فكرة وزيره مدحت باشا في أن يُوضع دستور حر. مات قتيلاً سنة 1876م. [الموسوعة العربية الميسرة ج 2، ص 1183].

[94] الزركلي، الأعلام، مرجع سابق ،ج 6، ص 168.

[95] الخديوي إسماعيل، (1245-1312هـ / 1830-1890م): إسماعيل "باشا" بن إبراهيم بن محمد علي الكبير: خديوي مصر ولد بالقاهرة ووُلّي مصر سنة 1279هـ وهو أوّل من أطلق عليه لقب "الخديوية" من رجال أسرته، بنا مدينة الإسماعيلية وأوصل أسلاك التلغراف وسكك الحديد إلى بلاد السودان، وأنشأ المتحف المصري والمكتبة الخديوية، عُزل من منصبه سنة 1296هـ/ 1879م وقضى بقية أيامه في أوروبا وتركيا حيث توفي في الأستانة ونقلت جثته إلى القاهرة. [الزركلي، الأعلام، ج1، ص 308.].

[96] توفيق باشا (1266هـ - 1852م) خديوي مصر خلف أباه إسماعيل باشا بعد عزله، قام أحمد عرابي بثورته المعروفة وأكرهه على تعيين وزارة وطنية، ثم احتل البريطانيون مصر 1881، وأخذوا يحكمون البلاد عن طريق الخديوي وكان كرومر الحاكم الفعلي في عهده. [الموسوعة العربية الميسرة، ج 1، ص 559].

[97] أحمد عُرابي (1257 – 1329هـ/ 1841 – 1911م)، أحمد عرابي بن محمد عرابي بن محمد وافي بن محمد غنيم، زعيم مصري ممن تركت لهم الحوادث ذكراً في تاريخ مصر الحديث، جاور الأزهر سنتين ثم انتظم جندياً في الجيش سنة 1271هـ، بلغ رتبة "أميرالاي" في أيام الخديوي توفيق، قام مع رفاقه من بينهم الشيخ محمد عبده بثورة ضد الخديوي والإنكليز سنة 1299، واستولى الإنكليز على القاهرة والإسكندرية التي وقعت فيها مجازر كبيرة في صفوف الثوار وأمسكوا أحمد عرابي ونفوه إلى جزيرة سيلان 1887م حيث مكث 19 عاماً ثم عاد إلى مصر أيام الخديوي عباس، ثم توفي بالقاهرة بعد ذلك. [الزركلي، الأعلام، ج 1، ص 168].

[98] ناصر الدين شاه إيران، ولد سنة 1831، تولى الحكم في إيران سنة 1848، أيقظ إيران من سباتها الطويل، قام برحلات عدة إلى أوروبا، وجلب معه أفكاراً إصلاحية كثيرة، أعاد تنظيم الإدارة الحكومية، اغتاله أحد رعاياه وخلفه مظفر الدين. [الموسوعة العربية الميسرة، ج 2، ص 1817].

[99] الفيلسوف هربرت سبنسر (Spencer Herbert) فيلسوف إنكليزي ولد بدربي Derby سنة 1820، وتوفي بـ برجتون Brighton سنة 1903، مؤسس فلسفة التطور، تمحورت أعماله الفلسفية حول عمليات الاختلاف أو التحول من التجانس إلى اللاتجانس (الاختلاف) التي هي قانون كل تطور عضوي، من مؤلفاته: مبادئ علم النفس (1855)، المبادئ الأولى (1862)، مبادئ علم الحياة (1864)، مبادئ علم الاجتماع (1877 – 1896). Dictionnaire de la philosophie - Didie julia - (p 278)

بريطانيا، ثم يستدعيه السلطان عبدالحميد الثاني في عام 1310هـ - 1892م إلى الاستانة فيقيم في دار الخلافة حتى وفاته في عم 1315هـ - 1897م.

كان الأفغاني رجل فكر عملي أكثر بكثير مما كان رجل نظر وكتابة، لقد رفض جمال الدين أن يقتصر معالجة الداء على نشر الجرائد و المجلات ذلك لأن هذه الجرائد في نظره لا يمكن أن تكفل انهاض الأمم و لا تنبيه أفكارهم و لا تقويم أخلاقهم ، أين من يقرأ و من يكتب فضلاً عمن يفهم ؟ و من ذا الذي يستطيع تفهيم أمة هي في درك الهبوط فائدة الكتب و الجرائد ؟ [100] ولم يترك إلا كتابات قليلة أبرزها:رسالة في الرد على الدهريين، مقالات "العروة الوثقى" بالاشتراك مع محمد عبده و"ضياء الخافقين"، وأحاديث جمعها المخزومي [101] في "خاطرات".

ترك الأفغاني في جميع من عرفوه انطباعاً قوياً، عن رجل مخلص لعقيدته، عنيد، متقشف، سريع الغضب للشرف والدين، عنيف يستحيل ترويضه، أو "عبقري برّي"[102]

إن الأفغاني كان له أثر الصاعقة في تحريك الشباب العربي والإسلامي، وكان ماهراً في لغة الحوار، لقد كان مدرسة متقدمة في نضوجها بكيفية المواجهة للاستعمار وإصلاح الواقع، ورغم أن الأفغاني كان يرى ضرورة التجديد في ذات المسلم مستلهماً قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[103] وفي الوقت نفسه، عبّأ جمال الدين كل طاقته ليوقف موجة التسرّب الأوروبي او يردّها تلك الموجة التي كانت تفجر كل شيء، وذلك بمؤازرة منظمة من جانب الحكومات الإصلاحية: "لقد زوّد الحركة الإسلامية بوعي وبرنامج شعبي، كما هاجم جمال الدين بكثير من العنف المبالغات الموجودة في الإسلام وكذلك أخطاء الحكومات الإسلامية، وكان في أساس تفكيره أن تطهّر الشعوب الإسلامية نفسها من الأخطاء والمهادنات الدينية، وأن على علماء الإسلام أن يطّلعوا على تيارات الفكر الحديثة"[104].

لقد أدرك السيد جمال الدين الأفغاني أن العالم الاسلامي من مشارقه إلى مغاربه يُعاني مرضًا عضالاً ينبغي تشخيصه و تحري دوائه ، و أن هذا المرض « ليس إلا انقسام أهله و تشتت آرائهم و اختلافهم على الاتحاد و اتحادهم على الاختلاف »[105]. إلا أن هذا الانقسام و التشتت ليس إلا مظهرًا لواقعة أفدح و أجسم هي واقعة

---

[100] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 159

[101] محمد المخزومي (1285– 1348هـ/ 1868– 1930م) محمد "باشا" بن حسن سلطان المخزومي: كاتب من أعيان بيروت تعلم ببيروت ثم انتقل إلى مصر. وأنشأ بالقاهرة مجلة الرياض المصرية (1888)، سافر إلى أوروبا ثم أقام في الآستانة، فكان من أعضاء مجلس المعارف ومن مدرسي المكتب الشاهاني (المدرسة الملكية) وأصدر فيها جريدة البيان وعُين مفتشاً للأوقاف بحلب. وعاد إلى بيروت في أعقاب بدء الحركة الإصلاحية بها فعُيّن مفتشاً ملكياً مدة يسيرة. توفي في بيروت. له خاطرات "جمال الدين الأفغاني" جمع فيه طائفة من آراء السيد جمال الدين الأفغاني وأقواله. [الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 95].

[102] حوراني، ألبرت، مرجع سابق، ص 122.

[103] سورة الرعد، آية 11.

[104] جيب، هـ. أ. و، المرجع السابق، ص 54.

[105] جمال الدين الأفغاني ، خاطرات ، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، ص296.

انحطاط المسلمين بعد الارتفاع و الضعف بعد القوة ، و الذلة بعد العزة ، و المرض بعد الصّحة ، إن المرض صعب لا شك في ذلك ، إلا أن الأصعب منه هو الدواء الشافي ؛ هل يمكن تحضير الدواء من دون الوقوف على الداء و أسبابه و عوارضه فضلاً عن تطوّر حياة صاحبه ؟[106]

لقد وقف الأفغاني الشطر الأكبر من حياته على الدفاع عن البلدان الإسلامية المهددة بخطر التوسع الأوروبي، إلاّ أنّ تفكيره لم يقتصر على السياسة، فالقضية التي قولبت تفكيره، لم يكن التساؤل عن كيفية جعل البلدان الإسلامية قويّة وناجحة بقدر ما كانت التساؤل عن كيفية إقناع المسلمين بأن عليهم أن يفهموا دينهم الفهم الصحيح وأن يعيشوا وفقاً لتعاليمه، فلو أنّهم فعلوا، لغدت بلادهم قويّة حتماً. كان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية لم تكن بالفطرة أقوى من الدولة الإسلامية، وأنّ الفكرة السائدة عن تفوق انكلترا على غيرها لم تكن سوى وهم، ووهم خطر، من شأنه، ككل وهم، أن يجعل الناس جبناء، فيجر عليهم ما يخشون وقوعه، وقد دلّت انتصارات المهدي في السودان على ما يمكن للمسلمين أن يقوموا به ضد البريطانيين فيما لو استفاقوا من غفلتهم، وإذا كانت انتصارات المسلمين قليلة وانهزاماتهم هي القاعدة، فذلك عائد إلى انقسام المسلمين وجهلهم وافتقارهم إلى الفضائل العامّة، وضرورة تعلّم فنون أوروبا المفيدة.

إلا أنّ السؤال الملح في نظره كان: كيف يمكن تعلمها؟ لقد أكد جمال الدين الأفغاني « أن التجارب علمتنا و نطقت مواطن الحوادث بأن المقلدين من كل أمة ، المنتحلين أطوار غيرها ، يكونون فيها منافذ و كوى لتطرق الأعداء إليها ، و تكون مداركهم مهابط الوساوس و مخازن الدسائس ، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم و احتقار من لم يكن على مثالها شؤمًا على أبناء أمتهم يذلونهم و يحقرون أمرهم و يستهينون بجميع أعمالهم و إن جلت »[107] فلا يمكن تحصيل تلك الفنون بمجرد التقليد، إذ أن وراءها نظرة فكرية شاملة لا بل نظاماً للخلقية الاجتماعية، فالبلدان الإسلامية ضعيفة، لأن المجتمع الإسلامي فاسد.

كما أنه انتقد الذين رأوا أن شفاء الأمة من أمراضها القاتلة يكون بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة في كل أرجاء البلاد و على الطراز الجديد المعروف في أوروبا ، إذ يعتقد هؤلاء إنه إذا ما عمت المعارف كملت الأخلاق و اتحدت الكلمة و اجتمعت القوة ، لكن ما أبعد ما يظنون !

لم يكن الأفغاني دستورياً على أساس مبدئي، إذ كان مثله الأعلى للحكم مثل العقديين المسلمين: حكم ملك عادل يعترف بسيادة الشريعة[108] بل كان بطبيعته (أوتقراطياً) لجوجاً، وقد صرف حياته بكاملها يفتش عن حاكم مسلم يمكنه بواسطته العمل على إحياء الإسلام، على غرار تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي كبديل للملك الفيلسوف المثالي الذي لم يكن ليظهر إلا نادراً.

---

[106] أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص158.

[107] خاطرات ، مرجع سابق ، 193

[108] المخزومي محمّد، خاطرات جمال الدين، لبنان، 1931، ص 90.

ولكن لم يكن بوسع إصلاح الحكام، حتى لو قدروا على إنجاز الكثير، أن يحققوا ما رآه الأفغاني ضرورياً فعندما كان يتكلم عن الوحدة الإسلامية، لم يكن يعني فقط التعاون بين الزعماء الدينيين والسياسيين، بل كان يعني أيضاً تضامن الأمّة. والشعور بالمسؤولية لدى كل من أبنائها تجاه الآخرين وتجاه المجموع، والرغبة في العيش معاً في المجتمع الواحد، والعمل معاً لخيره، فالتعصب، بمعنى التضامن، هو القوة التي تحافظ على وحدة المجتمع، وهذه الوحدة إنما تتفكك من دون التعصب، ككل الفضائل البشرية الأخرى، قد يلحقه الفساد، لأنّه ليس شريعة بحد ذاته، فهو يخضع لمبدأ الاعتدال أو العمل، هذا المبدأ المنظم للمجتمعات البشرية، وكل تعصب لا يخضع لهذا المبدأ ولا يتسربل بالعدل ينقلب تعصباً أعمى[109].

والتعصب يقوم على أسس مختلفة، فقد ينبثق عن عقيدة دينية أو عن رابطة طبيعية كاللغة، وفي هذا يجد الأفغاني فرقاً أساسياً بين المدنيتين الأوروبية والإسلامية. فالاعتقاد الشائع في أوروبا، كما يقول، هو أن التعصب القومي خير بحدّ ذاته ويؤدي إلى التقدّم، وإن التعصب الديني تعصّب أعمى يحول دون التقدم. قد يصحّ هذا، حسب رأي الأفغاني على المسيحية، لكنّه لا يصحّ على الإسلام، حيث التعصب الديني الأعمى نادر والتمسك الديني الحق ضرورة جوهرية للتقدّم.

لكن هذا لا يعني أنّه أنكر الروابط القومية أو غيرها من الروابط الطبيعية، فهو يقرّ بأنه يمكن قيام دولة فاضلة على أساس العقل البشري كما يمكن قيامها على أساس الشريعة الإلهية، لكن ما من نوع من أنواع التضامن الطبيعي، ولا حتى حب الوطن، يمكنه أن يحلّ في قلوب المسلمين محل الرابطة التي خلقها الإسلام، إذ إنّ الوحدة الحقيقية في الأمّة الإسلامية إنّما تقوم على الاعتقاد الديني المشترك، فإذا انعدم هذا، انحلّ المجتمع، بالتالي لا يمكن للمسلمين استعادة قوتهم ومدنيتهم إلاّ بالرجوع إلى الإسلام لأنه قد أصبح من المسلَّم به لدى الفكر الأوروبي، أنّ الدين على العموم والإسلام على الخصوص، يقتل الإرادة ويقيد العقل، وأنّ التقدّم لا يتحقق إلا بالتخلّي عنه أو على الأقل، بفصل الدين عن الدنيا فصلاً حاداً .

إن أحد أسرار انجذاب المسلمين بالأفغاني كامن في أنّه حاول أن يقدم لهم إسلاماً يحمل في طياته مرّة أخرى رسالة عالمية. لكن نجاح الأفغاني في تلك المحاولة أوجب عليه أن يثبت أن جوهر الإسلام إنّما هو جوهر العقلانية الحديثة نفسها. على أنّ مثل هذا الإثبات كان أمراً محفوفاً بالمخاطر، وقد شعر بعض معاصري الافغاني بهذا الواقع، فاتّهموه بأنّه كان مستعداً للتضحية بحقيقة الإسلام في سبيل رفاهية المسلمين الوهمية.

إن الفضيلة والمدنية والقوة مرتبطة جوهرياً بعضها ببعض، وهذا في اعتقاد الأفغاني، ما يثبته تاريخ الإسلام، وتنم تآليفه عن تحسس مرهف لعظمة التاريخ الإسلامي معاً. فهو يراه تاريخاً يبدأ بما أسبغه الله على المسلمين من نِعَم، وينتهي بانحطاط طويل محزن، فعندما سار المسلمون على هدى تعاليم النبي، كانت الأمّة عظيمة بالمعنى

[109] العروة الوثقى، عدد 1، ص 138.

الدنيوي، ولم تتوار الأمجاد فيما بعد إلاّ لأنّهم انحرفوا عن ذلك الصراط، وباتوا لا يبالون بالله ولا يبالون ببعضهم بعضاً، فضعف التضامن فيما بينهم وخارت قواهم.

ورُبَّ معترض يقول: إذا كانت تعاليم الإسلام تنسجم مع مقتضيات الرفاهية والتقدم في هذا العالم، فكيف نفسر كون البلدان غير الإسلامية اليوم هي التي تتمتع بالقوة وترتع في خيرات هذه الدنيا؟ على هذا يجيب الأفغاني بقوله: "ليس ما أنجزته البلدان المسيحية ولا ما قصرت عنه البلدان الإسلامية عائداً إلى دينها. فالشعوب المسيحية ازدادت قوّة، لأن الكنيسة نشأت بين جدران الامبراطورية الرومانية وتبنّت معتقداتها وفضائلها، أمّا الشعوب الإسلامية فقد ازدادت ضعفاً، لأنّ موجات متتابعة من الضلال قد أفسدت حقيقة الإسلام، فالمسيحيون أقوياء لأنهم ليسوا حقيقة بمسيحيين والمسلمون ضعفاء لانّهم ليسوا حقيقة بمسلمين"[110].

كانت هذه شرعة تلك الأمة ، و لها وردت و عنها صدرت ، فما تراه من عارض خللها و هبوطها عن مكانتها إنما يكون من طرح تلك الأصول و نبذها طهريًا ، و حدوث بدع ليست منها في شيء أقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة [...] فتكون هذه الحادثات حجابًا بين الأمة و بين الحق الذي تشعر بندائه أحيانًا بين جوانحها .»[111]

فالعلاج الناجع و الدواء الشافي يكون إذن برجوع الأمة إلى أصول دينها و الأخذ بأحكامه على مكان في بدايته من غير قنوط و يأس ، لأن مكونات الدين و أسسه متأصلة في النفوس من أحقاب طويلة « فلا يحتاج القائم بإحياء الأمة إلا إلى نفخة واحدة يسري نَفَسُها في جميع الأرواح لأقرب وقت . فإذا قاموا لشؤونهم و وضعوا أقدامهم على طريق نجاحهم ، و جعلوا أصول دينهم الحق نصب أعينهم ، فلا يعجزهم أن يبلغوا في سيرهم منتهى الكمال الإنساني . أما من يطلب إصلاح أمة شأنها هذا بوسيلة غير هذه فقد ركب شططًا و جعل النهاية بداية و انعكست التربية ، و انعكس فيها نظام الوجود فينعكس عليه القصد ، و لا يزيد الأمة إلا نحسًا و لا يكسبها إلا تعسًا .

إذن منطق جمال الدين الأفغاني في مسألة النهوض و الانحطاط يتخذ شكل هذا القانون : « متى ضعُفَ ما كان سببًا في الصعود يحصّل الهبوط و الانحطاط ، و متى زال ما كان سببًا في السقوط يحصّل الصعود »[112]

إن علل الهبوط بما يُمثل غيابها أو نقيضها عللاً و بواعث للصعود بطبيعة الحال ، هي أعقد من أن ترجع إلى عامل واحد و واحد فقط ، حتى ولو كان هذا العامل هو بطبيعته ذا جوانب متعدد و وجود معقد في ذاته كالدين الإسلامي بالذات ، ذلك أن اقرار الأفغاني بالعلل المتعددة للهبوط و الانحطاط واضح و صريح في أفكاره و تأملاته ؛ بيد أن مما لا شك فيه هو أن تراجع الدين و انحساره و ضعفه ، بالإضافة إلى ما اعترى بعض عقائده من خلل و تشويه ، هو عند السيد جمال الدين العامل الرئيسي في ضعف المسلمين و تقهقرهم

---

[110] العروة الوثقى، عدد 1، ص 89.

[111] خاطرات ، مرجع سابق ، ص160-161

[112] المرجع نفسه ، ص 448

كما أن في قوته ومضائه يكمن سلك النظام الاجتماعي المتحضر : « الدين قوام الأمم و به فلاحها ، وفيه سعادتها و عليه مدارها »[113]

و الدين هو من أكسب عقول البشر و نفوسهم عقائد و خصالاً ، « كل منها ركن لوجود الأمم و عماد لبناء هيئتهم الاجتماعية و أساس محكم لمدنيتها ، و في كل منها سائق يحث الشعوب و القبائل على التقدّم لغايات الكمال و الرقي إلى ذُرى السعادة و في كل واحدة وازع قوي يباعد النفوس عن الشر ، و يَزَعُها عن مقارفة الفساد و يعيدها عن مقاربة ما يبيدها و يُبددها .»[114]

و تُشكل العقائد و الخصال بحسب جمال الدين الأفغاني قصر السعادة الإنسانية ، و هو قصر سداسي الشكل ثلاث عقائد و ثلاث خصال :

العقيدة الأولى هو الإيمان بأن الإنسان مَلَك أرضي هو أشرف المخلوقات و هو ما يلزم المعتقد بأن يتجرد عن الصفات البهيمية ، و يسمو بروحه إلى العالم العقلي و كلما ارتقى بعقله اقترب من التمدن و أخذ منه بأوفر الحظوظ .

العقيدة الثانية أن يعتقد المسلم أن دينه أشرف الأديان و أمته أشرف الأمم و هو الاعتقاد الذي يحث الأمة و أفرادها على الرغبة في فوت جميع الأمم و التقدم عليها في المزايا الإنسانية عقلية كانت أو نفسية ، و معاشية كانت أو مَعَادية .[115]

العقيدة الثالثة الإيمان و الجزم بأن الإنسان إنما وَرَدَ هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال « يُهيِئه للخروج إلى عالم أرفع و أوسع من هذا العالم الدنيوي و الانتقال من دار ضيقة الساحات ، كثيرة المكروهات جديرة أن تسمى بيت الأحزان و قرار الآلام ، إلى دار فسيحة الساحات خالية من المؤلمات لا تنقضي سعادتها و لا تنتهي مدتها »[116] و صاحب هذا الاعتقاد مدفوعًا دومًا إلى الارتقاء من حالة الجهل إلى حالة العلم و من دس الرذائل إلى تهذيب النفس و تطهيرها فينزع إلى الكسب من الوجوه المشروعة و يتنكب عن طرق الخيانة و وسائل الكذب و الرشوة و الملق[117] »

هذا فيما يتعلق بالعقائد أما الخصال ، فالخصلة الأولى أو الخُلق الأول فهو خلة الحياء و هو انفعال النفس من إتيان ما يجلب اللائمة و التوبيخ ،و تأثرها من التلبس بما يُعد عند الناس نقصًا و تأثير هذا الخُلق في حفظ نظام المجتمع و كف النفوس عن ارتكاب الشنائع ، أشد من تأثير مئات القوانين و آلاف من الشُرط (police) و المحتسبين ، و هذه الصفة يُلازمها شرف النفس و الغيرة و الاباء .[118]

---

[113] جمال الدين الأفغاني ، الرد على الدهريين ، ضمن الأعمال الكاملة ، مرجع سابق ، ص 131

[114] المرجع نفسه ، ص 141.

[115] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 162.

[116] الرد على الدهريين ، مرجع سابق ، ص142

[117] المرجع نفسه ، ص 144

[118] المرجع نفسه ، ص 145

أما الخصلة الثانية و هي الأمانة و هي روح و عصب المعاملات و المعارضات في منافع الأعمال ، كما أنها دعامة بقاء الإنسان و مستقر الحكومات و باسط ظِلال الأمن و الراحة و السلطان و العدالة ، و الأمة التي تعطلت عندها هذه الخلة "لا تلبث بعد هذا أن تبتلعها بلاليع العدم و تلتهمها أمهات الهيّمل" .[119]

الخصلة الثالثة و هي الصدق ، فالكاذب الذي يرى البعيد قريبًا و القريب بعيدًا و يظهر النافع في صورة الضار و الضار في صورة النافع هو « رسول الجهالة وبعيث الغوابة و ظهير الشقاء و نصير البلاء » و غياب الصدق من حياة الهيئة الاجتماعية ينشر نظامها و يخلخل إلتئامها و يُبدد الآلفة المدنية و المنزلية ، والبقاء الشخصي و النوعي الإنساني مرهون بالصدق[120].

فدور الدين إذن في بناء النظام الاجتماعي و في التقدم المدني بيّن و بديهي ،بحسب جمال الدين الأفغاني، و النتيجة التي تلزم من هذا القول هو أن المذهب المادي أو الدهري الذي يُلغي دور الدين في الحياة الفردية

و الاجتماعية و يحرص على هدم قصر السعادة المسدس الشكل الذي أقامه الدين هو منصب مناهض للتمدن و الحضارة إطلاقا[121]. فالعقائد ليست هي سبب تأخر المسلمين و لا انحطاطهم و ليس صحيحًا أن عقيدة القضاء و القدر هي السبب الرئيس ،بحسب جمال الدين الأفغاني ، في ضعف المسلمين و تأخرهم كما يدعي البعض ،فالأسباب عديدة و من بينهم هي التباس عقيدة القضاء و القدر بأفكار جبرية ،أما الأسباب الحقيقية و التي تؤثر بشكل كبير في عالم المسلمين و في الأمم عموما هي « معادلة القوة و العلم من جهة

و الضعف و الجهل من جهة أخرى و على هذه المعادلة يدور أمر الدول انتصارًا و انكسارًا »[122]؛ أضف إلىّ ذلك غياب العدل و الشورى و عدم تقيّد الحكم بالدستور فقد ساهم كل ذلك بشكل كبير في تضعضع الأمة و تهلهل كيانها فلقد مرت على العالم الإسلامي زلازل العسف و الجور و أشكال الاستعباد حتى تأصلت في نفوس أبنائه بذور الذل و الاستكانة و الخلود إلى الكسل و النوم[123].

و لا يغفل السيد جمال الدين عن عامل قوي سبق و أن أشار إليه ابن خلدون و جعله سببًا في خراب العمران و الدوّل ، عامل يُعَبَّر في الحقيقة عن خلل اجتماعي خطير و يتجلى في الانغماس « في السفه و الترف و البذخ و السرف » الذي يصرف الهمم عن الأمور و عن أسباب العمران ، و يَجُر إلى حالتي الاضمحلال و الانقراض[124]. و بحسب جمال الدين الأفغاني أن « ما رَدَّ الأفكار عن الحركة و ما أقعد الهمم عن النهوض إلا أولئك المترفون الذين يحرصون على طيب في المطعم و لين في المضجع ، و تطاول في البنيان و تفاخر بالخدم

---

[119] المرجع نفسه ص 146.

[120] المرجع نفسه ، ص 148.

[121] أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص 163

[122] خاطرات ، مرجع سابق، ص287.

[123] المرجع نفسه ، ص 243.

[124] المرجع نفسه ، ص 224

و الخول و لا يراعون في حرصهم ما بعد يومهم ، و يحافظون على لقب موضوع و رسم متبوع ، يقنعون منه بالاحتفال لهم في المواسم و الأعياد و هز الرؤوس و ثني الأعطاف تعظيمًا و تبجيلاً (...) هؤلاء الساقطون يرضون لتخيل هذه الموائل بكل دنيئة ؛ هؤلاء يقبلون من تصرف أعدائهم في بيوتهم ما لا يقبله واحد من آحاد الناس دون موته ؛ أولئك صاروا في أعناق المسلمين سلاسل و أغلالاً يحبسون هذه الأسود عن فريستها بل يجعلونها طعمة للثعالب[125] . »

كما أن السيد جمال الدين الأفغاني لم يقلل من شأن العامل الأخلاقي –التربوي في عجلة الهبوط و الصعود، فبقاء الأمم و نماءها كان في التحلي بالفضائل و قيم الأعمال العالية ؛ و هلاكها و دمارها في التخلي عنها ، سنة ثابتة لا تختلف ، هي سر البقاء في لوح الوجود أو السقوط عن عرش العزة[126]؛ و الفضيلة تكون مقرونة بالعلم و بتربية الأطفال و تحسين تربية المرأة و في غرس حب الوطن و الوطنية ، و بناء المدارس الأصلية الوطنية ،ففي العلم الصحيح موتًا لحكم الغرب و تخلصًا من ربقته و انعتاقًا من حجره[127].

إن أكثر مظاهر تفكير الأفغاني ليست في حقيقة الأمر نتيجة تأمل منظم و منطقي في واقع الأحداث و الأشياء ، و لكنها بَنَاتُ ظروفها تمامًا كمواقف صاحبها ، لقد كان جمال الدين رجل مواقف ينفعل بكل حدث حدث أو كل ظرف ظرف ، و يوجه تفكيره بحسب جريانه ، و كان لطبعه الحاد الثوري أثر حاسم في توجيهه نحو هذا الموقف أو ذاك[128].

لقد اشترط السيد جمال الدين الأفغاني من الأمم لتنال سعادتها أربعة شروط:

أولها عقدي يقوم على تصفية العقول من لوث الأوهام و كدر الخرافات و ثانيها أخلاقي يوجه نفوس الأمم إلى بلوغ أعلى مراتب الكمال الإنساني و ثالثها عقلاني يقضي بالتحرر من التقليد و بالتعلق بالدليل و الاحتكام إلى العقل و رابعها أخلاقي- تربوي يخلص النفس من سلطان الشهوة و يهذبها بالمعارف الحقة و بالفضائل السامية[129]

لقد كان جمال الدين الأفغاني رجل الأمل و اليأس ، رجل الثورة و الهدأة ، رجل الواقع و الحلم ، لذا كان فكره ، كعمله ، حافلاً بشتى المواقف و النزعات ، مشتملاً على بذور كثيرة لم يهيأ له أن يُنميها واحدة واحدة فكان على الذين جاءوا من بعده أن يتعدوا هذه البذور حتى تنضج و تؤتي أكلها[130]

لقد اعتقد الأفغاني اعتقادًا جازمًا أن النهوض الحقيقي لا يتم إلا على أساس الدين الإسلامي و أن التحضر الحقيقي مكافئ تمامًا للدين و إن السعادة الحقيقية التي هي مطلب الإنسان الأصيل في حياته على هذه المعمورة

---

[125] المرجع نفسه ، ص 344-345

[126] المرجع نفسه ، ص 339.

[127] المرجع نفسه ، ص 279.

[128] اسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ،ص170

[129] الرد على الدهريين ، مرجع سابق ،ص 177.

[130] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق، ص 172

لا يمكن التماسها إلا في الدين الخالص الذي هو الإسلام ، فالدين هو الذي يتيح للإنسان الارتقاء فوق مراتب البهيمية الدنيا لإدراك صورة مهذبة كاملة سعيدة لا يستطيع أن يحققها أي طريق آخر في الحياة و الدين هو الذي يسمح ببناء نظام اجتماعي متماسك مُتَّحد يسعى لخير المجموع و سعادته داخل إطار التجمع البشري الخاص و العام على حد سواء.

أما التمدّن المرادف للمكتسبات العلمية التي لا يترتب عليها إلا الفائدة و الكسب و الربح ، فليس هو التمدن الحقيقي ، إن هذه المكتسبات لا تنتج غير مدن كبيرة و أبنية شامخة و قصور مزخرفة ، و معامل ينسج و يضع فيها القطن و الحرير بأصباغ كيماوية مختلفة ألوانها ، و معادن و مناجم ، و احتكار تجارات أتت لهم بثروات و كنوز و أكثر الأمم المتمدنة اليوم ليس لها من ميزة سوى التفنن في اختراع المدافع المريعة و المدمرات و القذائف و باقي المخربات القاتلات للإنسان[131].

و لو جمعنا كل ما في ذلك من المكتسبات العلمية و ما في مدنية تلك الأمم من خير و ضاعفناه أضعافًا مضاعفة و وضعناه في كفة ميزان ، و وضعنا في الأخرى الحروب و ويلاتها ، فإنه لا شك أن كفة المكتسبات العلمية و المدنية و التمدن هي التي تنحط و تغور ، و كفة الحروب و ويلاتها هي التي تعلو و تفوز[132] ؛ فالرقي في العلم و التمدن على ذلك النحو و في تلك النتيجة إن هو إلا جهل محض و همجية صرفة و غاية التوحش[133] . و معنى ذلك ،بحسب الأفغاني ، أن التمدن ذو بُعد أخلاقي إنساني إذا تجرد عنه هذا البعد ، يتعرى عن قيمته ويفقد صورته ليتحد بصورة التوحش والتأخر، ومعنى ذلك أيضا أنّ الغرب الأوروبي لا يتقدم على الشرق بدرجة التمدن الحقيقي التي وصل إليها وإنّما فقط بقوته وآلاته وعدته المادية، أمّا التمدن الإنساني الأصيل الذي يحقق وجودًا أسمى وأسعد للإنسان في كل مكان، فإنّ الشرق والغرب فيه صنوان، إذ كلاهما متأخر عنه بعيد عن إدراكه، وفي نهاية المطاف يمكن القول إنّ الإنسانية في العصور الأخيرة قد تقهقرت وفقدت انسانيتها عندما فقدت أخلاقها فدخلت في طور الاحتضار الذي يسبق الموت [134] .

5–محمد عبده

ولد في قرية محلة نصر حيث تعلم القراءة والكتابة، ثم التحق بالمسجد الأحمدي في طنطا لتعلم القرآن على يد الشيخ درويش خضر، انتقل بعد ذلك إلى القاهرة ليلتحق بالأزهر في عام 1282هـ لمدة اثني عشر عاماً، حصل بعدها على شهادة العالمية. عيّن بعد ذلك مدرساً في دار العلوم وراح يكتب في الأهرام. ثم تولّى تحرير الوقائع المصرية، وفي عام 1882م اندلعت ثورة عرابي فشارك فيها فسجن ثلاثة أشهر ثمّ نفي ثلاث سنوات قضى منها سنة في بيروت انتقل بعدها إلى باريس بدعوة من جمال الدين الأفغاني فأصدر معه مجلة "العروة

---

[131] المرجع نفسه ، ص 172..

[132] خاطرات ، مرجع سابق ،ص 431

[133] المرجع نفسه ،ص 431

[134] طه عبد الرحمن ، دين الحياء ، المؤسسة العربية للفكر و الإبداع ، ج1، ص 209-244.

الوثقى". عاد إلى بيروت ثانية ليدرس في جوامعها، ويكتب في "ثمرات الفنون". وفي عام 1888 عاد إلى مصر من المنفى بواسطة صديقه رياض باشا الذي تولى الوزارة في عهد الخديوي توفيق، فانصرف إلى قضايا التجديد الديني والإصلاح. واعتنى بصورة خاصة بإصلاح المؤسسات الدينية كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. وقد اختير عضواً في مجلس شورى القوانين ومجلس الأوقاف والجمعية الخيرية الإسلامية. وفي عام 1899م اختير لمنصب الإفتاء في مصر. توفي في عام 1323هـ/ 1905م.

أشهر أعماله: رسالة التوحيد، الإسلام والردّ على منتقديه، الإسلام والنصرانية، مع العلم والمدنية، تفسير لبعض آيات القرآن، ومقالات وفتاوى كثيرة.[135]

ليس الإنسان، لدى محمد عبده ، عقلاً يشتق علومه من الإحساسات أو من ذاته أو حدسه للوجود فحسب ، و إنما هو (الإنسان) فاعلية وجدانية لا تخضع لعملية البرهان المنطقي المنظم ، و من المؤكد بحسب الشيخ عبده أن سلطة الوجدان على الإنسان أقوى من سلطة العقل ، فهل يستطيع العقل وحده أن يصلح الأعمال و يحول دون وقوع الفرد في الشهوات ، أو أن يكون مرجعًا ذا قوة ردع أو دفع في حالة الاسراف المضر ، أو في حالة القصد المطلوب المفيد ؟ إن أقصر الطرق و أقومها في التأثير على الإنسان لا يأتي إلا من « نافذة الوجدان المـــُطلة على سر القهر المحيط بكل جانب » ، فهي التي تذكر هذا الإنسان « بقدرة الله الذي وهبه ما وهب ،الغالب عليه في أدنى شؤونه إليه ، بما في نفسه ، الآخذ بأزمة همه » و هي التي « تسوق إليه من الأمثال في ذلك ما يقرب إلى فهمه، ثم تروى له ما جاء في الدين المعتقد به من مواعظ و عبر و من سير السلف في ذلك الدين ما هو أسوة حسنة ، و تنعش روحه بذكر رضا الله إذا استقام ، و سخطه عليه إذا تقحم ، عند ذلك يخشع منه القلب و تدمع العين و يستخذي الغضب و تخمد الشهوة »[136].

ففلاسفة الأخلاق ، و أهل السياسة يعجزون جميعا عن إثارة النفس الفردية و طبقات الناس جميعًا من أجل دفعها إلى حالة يغلب الخير فيها على العمل و يتجه فيها العمل إلى المنفعة العامة فضلًا عن الخاصة و ترتفع فيها الشرور و المضار من عالم البشر ؛ إن هذا كله لا يتيسر إلا بالعقيدة الدينية ، هذه العقيدة التي بفضلها وحدها يمكن للعيون أن تبكي ، و للزفرات أن تصعد ، و للقلوب أن تخشع.[137]

فالعقل بإمكانه أن يضمن صحة أصول العقائد إلا أنه يعجز أن يحمل الإنسان بوجوده الكلي على العمل الأخلاقي ، فالدين وحده القادر على ذلك ، فهو أي الدين (العقيدة) أشبه بالبواعث الفطرية الإلهامية منه بالدواعي الاختيارية[138].هل يعني هذا أن يُهمَل العقل و لا يُعتبر به في مسائل الدين و العقائد؟ إن العقل

---

[135] الزركلي، الأعلام، ج 6، مرجع سابق ص 252. والأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،لبنان 1972، ج (1) ص 19.

[136] محمد عبده، رسالة التوحيد، دار المعارف ، مصر، ط4 ،1979، ، ص125-126

[137] المرجع نفسه ، ص 127

[138] المرجع نفسه ، ص128.

بحسب محمد عبده ، وحده لا يستقل بالوصول إلى ما فيه سعادة الأمم بدون مرشد إلهي ، كما لا يستقل الحيوان في إدراك جميع المحسوسات بحاسة البصر وحدها ، بل لابد معها من السمع لإدراك المسموعات مثلاً كذلك الدين هو حاسة عامة لكشف ما يشتبه على العقل من وسائل السعادات ، أما العقل فهو صاحب السلطان في معرفة تلك الحاسة (الدين) و تصريفها فيما منحت لأجله و الإذعان لما تكشف له من معتقدات و حدود أعمال .

أو قل بتعبير آخر : إن قدرة العقل تقع في دائرة التدليل على مبادئ الإيمان و على تقرير الأصل الذي ينبجس عنه مضمون الإيمان أما بعد ذلك و بعد التصديق بالنبوة ، فتصبح مهمة العقل التصديق بجميع ما جاء به النبي ، حتى و إن لم يستطع الوصول إلى كنه بعض القضايا الإيمانية أو العملية ، و هذا لا يعني أن على العقل قبول « ما هو من باب المحال المؤدي إلى مثل الجمع بين النقيضين أو بين الضدين في موضوع واحد في آن واحد ، فإن ذلك مما تتنزه النبوات عن أن تأتي به — فإن جاء ما يوهم ظاهره ذلك في شيء من الوارد فيها وجب على العقل أن يعتقد أن الظاهر غير مُرادٍ ، و له الخيار بعد ذلك في التأويل مسترشدًا ببقية ما جاء على لسان من ورد المشابه في كلامه ، و في التفويض إلى الله في علمه[139].

لقد شكّل دين التوحيد ، في بناء الأمم و نهضة الشعوب ، فالتوحيد بحسب محمد عبده هو طاقة محررة من الطراز الأول، فمعنى الرد المستمر إلى "الله" وحده، ومعنى "الشهادة" بالذات، اجتثاث جذور الفتنة بكل صورها وأشكالها أولاً، أي تطهير العقول من الأوهام الفاسدة والعقائد الخرافية والارتفاع إلى أسمى مراتب الكرامة، والتوحيد يعني ثانياً ردّ الحريّة إلى الإنسان وإطلاق إرادته من القيود التي كانت تكبلها، والتوحيد يعني ثالثاً حرباً على التقليد اختلاعاً لأصوله الراسخة في المدارك ونسفاً لما كان له من دعائم وأركان في عقائد الأمم. وهذا يعني بدوره إيقاظ العقل من سباته وتخليصه من هيمنة "سدنة هياكل الوهم" والتوحيد، ويعني رابعاً ردّ الكثرة إلى الوحدة، والتنابذ والفرقة والتحالف إلى الاتحاد والألفة والتجمع، وهذا يصح في ردّ العقائد إلى دين الله الواحد، كما يصح في ردّ مظاهر الفرقة الاجتماعية إلى الوحدة والتضامن[140].

وبالتالي يتم للإنسان، بمقتضى التوحيد وبمقتضى دينه، أمران عظيمان طالما حرم منهما: هما استقلال الإرادة واستقلال الرأي والفكر، بهما تكمل إنسانيته وبهما يستعد لأن يبلغ من السعادة ما هيأه الله له بحكم الفطرة التي فطر عليها.

أما قول بعض المستشرقين و زعمهم أن عقيدة التوحيد و عقيدة القدر هما السببان اللذان قادا الشعوب الإسلامية إلى الانحطاط ، فقد زعم " جريبل هانوتو " أن عقيدة التوحيد بقريرها للقدرة و العظمة اللامتناهيتين

---

[139] المرجع نفسه ، ص129.

[140] المرجع نفسه، ص 150 – 155.

و العلو المطلق لله ، تضع الإنسان في درك الوجود و تدفعه بالتالي إلى إغفال شؤون نفسه ، و بث القنوط في فؤاده و إيهان عزيمته في الدنيا ، ثم إن عقيدة القدر فإنها تلغي إرادة الإنسان و تشل فعاليته و ترد وجوده إلى العدم[141].

لقد جاء ردّ الشيخ محمد عبده حاسمًا و قويًا : عندما أعتبر أن القرآن الكريم عاب بشكل واضح و صريح على أهل الجبر رأيهم و أنكر مقالتهم ، حيث أثبت القرآن الكريم الكسب و الاختيار في أربع و ستين آية ، أما ما قرره من احاطة ، علم الله و شمول قدرته فلا يعني إلغاء قوة التمييز و الاختيار و الفعل الحر عند الإنسان ؛ و المذهب السائد في الإسلام هو التوسط بين الجبر المطلق و الاختيار المطلق[142].

فإن التنزيه الإسلامي جاء بإزاء التشبيه و التجسيد اللذين وقعت فيهما، الديانات السابقة للإسلام ، و لا يعني إطلاقًا قطع الصلة بين العبد و خالقه فهو على العكس من ذلك تمامًا قد قرب العبد من ربه حين ألغى كل واسطة بينهما و جعل الإنسان مستعدًا بملكاته الذاتية إلى الارتقاء إلى أسمى درجات الكمال التي يمكن أن تدركها الطبيعة الإنسانية دون الولوج إلى مقام الألوهية الذي تفرد به الله نفسه ، و إلى مقام النبوة الذي خُص به نفر محدود اختارهم الله لأداء رسالاته ، أما في ما عدا ذلك فلا حجاب و لا مانع يقف في وجه الإنسان و استعداداته الشخصية[143]. فالجمود ليس من طبيعة الإسلام و إنما هو علة عرضت على المسلمين عندما دخل على قلوبهم عقائد أخرى ساكنت عقيدة الإسلام في أفئدتهم أما السبب في تمكنها من نفوسهم فهو « تلك الشجرة الملعونة » شجرة السياسة[144].

إن مفاسد الجمود لا تقف عند حد ، لكن جناياتهم تظهر أكثر ما تظهر في اللغة و في التعليم .أما جناية الجمود على اللغة فقد تبلورت و كبرت في قصر المحصلين تحصيلهم على فهم كلام من قبلهم ، إذ ليس للمتأخر إلا أن يأخذ بما قال المتقدّم و في هذه الحالة أدت بهم إلى النظر في الألفاظ لذاتها ،و بالتالي إلى إهمال علوم السلف فضلاً عن التنكب عن الخروج على جمود القدماء ، و أعظم من هذه الجناية جناية التفريق و تمزيق نظام الأمة ، بالتشبث بنزعة التمذهب و التشيع للفرق و المذاهب ،و قصر السلوك على تقليد معين مع ما صاحب ذلك من طعن اتخذته السياسة لتقوية اختلاف الفرق و تناحرها ،بحيث يسهل لأصحابها الهيمنة و السيطرة على زمام الأمور[145] .

أما الجمود في الشريعة فقد ضيق على أهلها بعد سعة وتسامح ، وسهل الخروج عنها لصعوبة فهم عبارات الفقهاء فضلاً عن تشددهم و اختلافهم في مذاهبهم ، و من الطبيعي أن يجر هذا فسادًا في الأخلاق و انحرافًا

---

[141] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 207.

[142] محمد عبده ، الإسلام و الرد على منتقديه ، ، القاهرة ، 1928،ص37-38

[143] المرجع نفسه ، ص 45-46

[144] محمد عبده ، الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1988 ،ص88.

[145] المرجع نفسه ، ص 93

عن حدود الشريعة و عجزًا عن متابعة أحكام الدين[146] ؛ و أشد من الجمود في العمل الجمود في العقيدة فبعد أن كان العقل هو ينبوع اليقين و أصل مبادئ الإيمان صار النقل هو الأصل في ذلك[147].

أما الجمود في التعليم فقد أصابت شروره فريق المتعلمين على الطرق الجديدة سواء في المدارس الأجنبية ، أو المتعلمين على الطرق الرسمية الدينية، فأولئك ضعف إيمانهم و وهن بما سرى إلى أفئدتهم و عقولهم من التعليم الأجنبي ، و ذووهم سادرون بعلمهم القديم لا يلتفتون إلى طرق الاقناع و الاستدلال التي يمكن أن تقي أبناءهم من الضلال ، أما أبناء التعليم الديني الرسمي و غير الرسمي ، فقد جمد تعليمهم عند العلوم القديمة لا يتخلله شيء من العلوم الحديثة ، و إذا عرفوا شيئا منها أنكره مُعَلِموهم عليهم و تقرّوهم على أنفسهم و على خصومهم ، لكنهم إذا ما أرادوا فعل ذلك لم يسهل عليهم العثور على هذه الكتب فضلا عن فهم ما فيها من عبارات مشتتة معقدة منفرة[148].

و لقد توج هذا " الجمود على الموجود " ،بحسب محمد عبده ،ببنيانه النفسي بهذه الحالة الرهيبة من اليأس التي ولدت فريقًا من الجاهلين العاجزين المثبطين ،الذين لا يقفون عند الشك في ذواتهم و إنما يذهبون أيضًا إلى تشكيك الناس في أنفسهم و في دينهم ذاته[149]. لقد بات أولئك الجاهلون الخامدون يقولون ما يقوله بعض أعداء القرآن أنفسهم : « إن الزمان قد أقبل على آخره و الساعة أوشكت أن تقوم و إنّ ما وقع فيه الناس من الفساد و ما مني به الدين من الكساد و ما عرض عليه من العلل و ما نراه فيه من خلل ، إنما هو أعراض الشيخوخة و الهرم فلا فائدة في السعي و لا ثمرة للعمل ، فلا حركة إلا إلى العدم ، و لا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم ولا أن ننتظر من غاية لأعمالنا سوى العدم »[150].

إلا أنّ هؤلاء العدميين ، ورثة الجهل و أعوان اليأس و التعجيز ، يهرفون بما لا يعرفون : « ماذا عرفوا من الزمان حتى يعرفوا أنه كاد ينقطع عند نهايته ؟ إن الذي مضى بيننا و بين مبدأ الإسلام ألف و ثلاثمائة و عشرون عامًا ، و إنما هي يوم أو بعض يوم فقط من أيام الله تعالى ، و إن آيات الله في الكون — و إن كانت تدل على أن ما مضى على الخليفة يقدر بالدهور الدهارير — تشهد بأن ما بقي لهذا النظام العظيم يقصر عن تقديره كل تقدير ، فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثا! »[151] .

إن الثورة على الجمود و التقليد ،و إعادة الروح إلى جسم الإسلام العليل بأهله ، يمثلان أعظم إسهام قدّمه زعماء الإصلاح –وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده – في تاريخ الإسلام الحديث . و هم حين أفسحوا المجال للوجدان و أعطوه مكانة تكاد تعلو على مكانة العقل فيه بحيث نفث فيه بحق روحًا جديدة .

---

[146] المرجع نفسه ، ص95.

[147] المرجع نفسه ، ص97.

[148] المرجع نفسه ، ص 100-101.

[149] المرجع نفسه ،ص105.

[150] المرجع نفسه ، ص 108.

[151] المرجع نفسه ، ص108

لكن إذا كانت هذه العملية التي قام بها محمد عبده قادرة على حل المشكلة الذاتية التي كان يُعاني منها الإسلام و يتعرض لها التوحيد ، مشكلة الجمود العقلي و النفسي ، فإنها لم تكن قادرة على حل المشكلة الخارجية التي كان التوحيد يجد نفسه بإزائها وجها لوجه ، فالإنسان ليس باطنيا و غني روحيًا ذاتيًا فحسب ، و لكنه أيضا انفتاح على الطبيعة الخارجية ، الطبيعة المشخصة بقوانينها و سننها التي لا تمثل للوجدان أولاً و إنما تمثل للعقل ؛ بتعبير آخر لم يكن الوجدان قادرًا على حل مشكلة العلم الحديث ، الذي غزا به الغرب الإسلام في عقر داره ، لا في صورة منجزات مادية جزئية عجيبة و فعّالة – فهذا لا يجلب معه بادئ ذي بدء سوى الدهشة و الإعجاب اللذين ما يلبثان أن يتبددا بأثر العادة و الألفة – و لكن في صورة " نظريات علمية " ، لا تبعث على الدهشة فحسب و إنما تبعث أيضا على تعديل أو تغيير أو قلب أنماط التفكير ، و طرائق النظر لدى أولئك الذين تغزو هذه النظريات عقولهم[152]

لقد نضج عقل الإمام عبده ومصر رازحة تحت الاحتلال الإنجليزي، ومن آفات الهزيمة تقليد المهزومين للمنتصر تقليداً أعمى، وأكثره ما يكون في الشكليات والسلبيات؟!...

الأمر الذي زاد من مخاطر التغريب، وعلى الجانب الآخر بدا عجز المحافظة والجمود في الصراع ضد المتغربين، أمام هذا الاستقطاب الذي جعل الأمّة فريقين، المتغربين، وأهل الجمود. أعلن الأستاذ الإمام رفضه لكلا الفريقين، وبشّر بالموقف الثالث الداعي إلى تحديد "دنيا" الأمّة عن طريق تحديد "دينها"، بتنقية أصوله وجواهره من غبار عصور الانحطاط، وبتحرير العقل الإسلامي كي ينهض بأمّته ويبعث حاضرها ويبني مستقبلها، انطلاقاً من الأصول وعصور الازدهار وبالتجاوز لمرحلة الجمود والانحطاط.

فدعا الإمام إلى تأسيس "النهضة" على "الدين": "فهذه سبيل لمزيد الإصلاح في المسلمين، فإن إتيانهم من طرق الأدب والحكمة العارية عن صبغة الدين يحوجه إلى إنشاء بناء جديد، ليس عنده من مواده شيء، ولا يسهل عليه أن يجد من عماله أحداً، وإذا كان الدين كافلاً بتهذيب الأخلاق وصلاح الأعمال وحمل النفوس على طلب السعادة من أبوابها، ولأهله من الثقة فيه ما ليس لهم في غيره، وهو حاضر لديهم، والعناء في إرجاعهم إليه أخف من إحداث ما لا إلمام لهم به، فلم العدول عنه إلى غيره؟"[153]

وتأسيس النهضة على الدين لا يعني الوقوف عند حدود علوم الشريعة، لأنّ كل العلوم الأخرى هي إسلامية بمقدار ضرورتها لأنّها من أمّة الإسلام وتحريرها وتطوير حياتها وتعمير مجتمعاتها، فالنهضة الإسلامية، وسباق الأوروبيين وسبقهم يتطلب من ولاة أمور المسلمين تجديد الدين والدنيا معاً "... ولو رزق الله المسلمين حاكماً يعرف دينه، ويأخذهم بأحكامه، لرأيتهم قد نهضوا، والقرآن الكريم في إحدى اليدين، وما قرر الأولون

[152] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 213

[153] محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 231.

وما اكتشف الآخرون في اليد الأخرى، ذلك لآخرتهم، وهذا لدنياهم، ولساروا يزاحمون الأوروبيين فيزحمونهم!"[154].

و ما آلت إليه الأمة من انحطاط تمثل في تسرب البدع إلى العقائد و الأعمال و إهمال أفرادها لأمور دينهم و دنياهم و تواكلهم و يأسهم من أنفسهم و دينهم ،و انقيادهم لحكام لم يفهموا معنى الحكم إلا تسخير الأبدان لأهوائهم و إذلال النفوس لخشونة سلطانهم و ابتزاز الأموال لإنفاقها في إرضاء شهواتهم ، لا يرجعون في ذلك إلى عدل أو كتاب أو سنة ، فأفسدوا أخلاق الكافة بما حملوها على النفاق و الغش و الخداع و الظلم ، و لقد كان طبيعيًا أن يهب هذا الفريق من عقلاء المسلمين لإصلاح الأمور و لإعادة ثقة المسلمين بدينهم و استخدام هذا الدين في تقويم شؤونهم ، و الذي يمكن أن يقال هو أن الغرض الذي يرمي إليه جميع المصلحين، هو تصحيح الاعتقاد و إزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين ،حتى إذا سلمت العقائد من البدع تبعها سلامة الأعمال من الخلل و الاضطراب و استقامت أحوال الأفراد ، و استنارت بصائرهم بالعلوم الحقيقية، دينية و دنيوية ، و تهذيب أخلاقهم بالملكات السليمة و سرى الصلاح منهم إلى الأمة [155].

6-الكواكبي

من الثابت أن معرفة العلل هي وحدها التي تسمح برفع الداء عن العليل ، و مسألة تقهقر الإسلام ليست مسألة مستجدة ، و إنما هي بنت ألف عام أو أكثر ، و لولا متانة الأساس الذي قام عليه الإسلام لما احتفظ مع انحطاط أممه بوجوده خلال هذه القرون المتوالية .

و الحق أن " الفتور العام " الشامل لأعضاء الجسم الإسلامي كافة هو أعقد من أن يرتد إلى علة واحدة، و بالفعل رأى بعض المشخصين أن هذا الفتور يرجع لأسباب دينية تتصل بفساد الاعتقاد الديني نفسه ، و رأى البعض الآخر أن هذه الأسباب هي في جوهرها أخلاقية ، بينما ذهب فريق ثالث إلى أنها ترجع لأمور سياسية خاصة ، و مع أن معظم الأسباب التي أوردها الكواكبي على لسان ممثلي الأقطار العربية الإسلامية في " جمعية أم القرى " هي في واقع الأمر أعراض للمرض و نتائج له لا علل ، إلا أن الصواب رد البؤر الأساسية لهذه الأعراض إلى الدين و الأخلاق و السياسة – و هو ما فعله الكواكبي نفسه في النهاية .[156]

و على الرغم من أن الكواكبي لا يستبعد تعدد العلل – لا بل إنه ليؤمن به إيمانا قويًا و يذهب إلى درجة التمييز بين علل أصلية و علل فرعية أيضا – إلا أن من البيّن تمامًا أنه يميل إلى الاعتقاد بأن الأسباب السياسية للتدهور أو للفتور العام هي الأسباب الأكثر حسمًا و هو ما عبّر عنه بوضوح في كتابه " طبائع الاستبداد " و على رأسها مسألة الحرية [157].

---

[154] المرجع نفسه، ج 3، ص 251 – 252.

[155] محمد عبده ، الإسلام و الرد على منتقديه ، ص76-78

[156] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ن مرجع سابق ،ص289.

[157] المرجع نفسه ، ص 289

فالحرية تعني أن يكون الإنسان مختارًا في قوله و فعله لا يعترضه مانع ظالم ؛ و من فروعها تساوي الحقوق و محاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء ، و عدم الرهبة في المطالبة و بذل النصيحة ، و حرية التعليم و حرية الخطابة و المطبوعات ، و حرية المباحثات العلمية ؛ و العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم أو غاصب أو غدار أو مغتال ، و الأمن على الدين و الأرواح و الأمن على الشرف و الأعراض و الأمن على العلم و استثماره .

إن الحرية هي روح الدين ، و هي أعز شيء على الإنسان بعد حياته فبفقدها تفقد الآمال و تبطل الأعمال و تموت النفوس و تتعطل الشرائع و تختل القوانين ، فيصير الفتور و الانحطاط و التقاعس طبعًا لمن أَلِفوا الاستبداد و الذل و الهوان[158].

فالسياسة المطلقة و فقدان الحرية و العدل ، و غياب حق الاحتساب و الشورى ، و الاستقلال في الرأي هي إذن المظاهر السياسية الأساسية التي يتولد عنها الفتور العام لدى المسلمين ، و ليست هذه في حقيقة الأمر سوى وجوه مختلفة و متداخلة للاستبداد السياسي عينه الذي جعله الكواكبي موضوع كتابه الثاني طبائع الاستبداد و الذي عليه أدار بصورة أكثر تحديدًا قضية انحطاط الأمم و رقيها .[159]

ما هو الاستبداد ؟ و ما هي علاقته بالدين و الترقي خاصة ؟ و ماهي آثاره الأخلاقية الاجتماعية و النفسية ؟ و كيف يمكن الخلاص منه ؟ تلك هي أهم المسائل التي يثيرها الكواكبي و التي لها مساس عظيم بمشروعه السياسي من حيث هو محرر قومي إسلامي رائد .

الاستبداد : هو موضوع تدرسه العلوم السياسية ، من حيث أن هذا العلم يدور على « إدارة الشؤون المشتركة بمقتضى الحكمة » ، و من حيث أن الاستبداد هو « التصرف في الشؤون المشتركة بمقتضى الهوى » و الاستبداد لغة هو« اقتصار المرء على رأي نفسه فيما تنبغي الاستشارة فيه » و في اصطلاح السياسيين هو « تصرف فرد أو جمع في حقوق قوم بلا خوف تبعة » ، فهو إذن صفة للحكومة المطلقة العنان التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب و لا عقاب محققَين و كل حكومة لا تكون تحت المراقبة الشديدة التي لا تسامح فيها هي حكومة لا تخرج عن وصف الاستبداد[160].

لقد أنكر الكواكبي بصفة حاسمة الربط الضروري بين الاستبداد السياسي و الاستبداد الديني و انتقد من ذهب من الغربيين إلى القول بتولد الاستبداد السياسي من الاستبداد الديني ، حيث اعتبر هؤلاء أنه « إن لم يكن هناك توليد فلا شك أنهما أخوان صَنوان قويان بينهما رابطة الحاجة على التعاون لتذليل الإنسان ، و المشاكلة بينهما ظاهرة من أن أحدهما حاكم في عالم القلوب و الآخر متحكم في مملكة الأجسام .» و قد جاء رد

---

[158] عبد الرحمان الكواكبي ، أمّ القرى ، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 1970، ص 156.

[159] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 291.

[160] عبد الرحمان الكواكبي ، طبائع الاستبداد و مصارع الاستعباد ، الأعمال الكاملة مرجع سابق ، ص 342.

الكواكبي على هذه الآراء بنفي الربط الضروري بين الدين الإسلامي و الاستبداد السياسي حيث أكد أن هذا الحكم لا يصدق قطعًا على الدين الإسلامي[161] .

إن أعظم الشرور التي يولدها الاستبداد يتمثل من غير شك ، في عرقلة الترقي أو التقدّم ؛ فمبدأ الحركة هو المؤشر الأول للترقي ، فالحركة –سنة عاملة– في الخليقة دائبة بين شخوص و هبوط ، أما الترقي فهو الحركة الحيوية أي حرية الشخوص ، و الذي يقابله هو الهبوط ، و هو الحركة إلى الموت أو الانحلال أو الاستحالة أو الانقلاب، و ليس لهذه الحركة قانون ثابت نهائي يسير بموجبها إلى النهاية شخوصًا أو هبوطًا و إنما هي أشبه بميزان الحرارة كل ساعة في شأن : حركة الشخوص (في الأمة) تدل على الحياة ، و حركة الهبوط تدل على السير نحو الفناء و الموت[162] . لا يقف الاستبداد عند دوره الهدمي للوظيفة الايجابية للدين و إنما هو يتخطى ذلك للإنسان نفسه فيفسده في أخلاقه و في نفسيته الأدبية و الاجتماعية و يجعل منه ما يسميه الكواكبي بـ الأسير الذي هو ضد الحرّ، فالاستبداد يضني الفكر و الجسم، فتمرض العقول و يختل الشعور و تنقلب الحقائق و تسقط البديهيات و يتحطم ناموس الأخلاق و تنعدم الفائدة من الاشتراك في أعمال الحياة الذي هو السر الأعظم في نجاح الأمم المتمدنة[163].

و بحسب الكواكبي ،يظل رأي من اعتبر أن إصلاح الدين أقرب طريق للإصلاح السياسي وجيها ، و ربّما أمكن القول إن هذا لا يصدق على دينٍ صدقه على الإسلام الذي تقوم مبادِئهُ على حرب الظلم و أهله و إقامة بناء الهيئة الاجتماعية على أسس العدل ، و الهيئة السياسية على أصل الشورى ، فإن إصلاح أحوال المسلمين الدينية و الأخلاقية ، و ردهم إلى تمثل عهد الخلفاء الراشدين و الاقتداء به هو سلاح عظيم في دحر الظلم و الاستبداد و بلوغ الترقي بجميع صوره و أسماها ، أي تلك التي تتبلوّر في أحكام أصول الحكومات المنتظمة و في اعتبار قوة الشرع أعلى قوة ، و بنفوذه أعلى نفوذ و حبله أمتن حبل ، و في جعل قوة هذا الشرع في يد الأمة التي لا تجتمع على ضلال و التي يتساوى أمام محاكمها السلطان و الصعلوك على حد سواء[164] .

7–محمد رشيد رضا

ولد في قرية القلمون من أعمال طرابلس الشام، وفي كتّابها تعلّم القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم أدخل المدرسة الرشدية التي كان التدريس فيها باللغة التركية، وبعدها دخل المدرسة الوطنية الإسلامية حيث درس العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية، وتخرج فيها على يد الشيخ حسين الجسر [165]والشيخ

---

[161] المرجع نفسه ، ص 342

[162] المرجع نفسه ، ص 408-410 .

[163] المرجع نفسه ، ص 403.

[164] المرجع نفسه ، ص 425 .

[165] حسين الجسر (1261 - 1327هـ/1845- 1909م)، ولد بطرابلس الشام (لبنان). وفيها حصّل العلوم، وأكبر شيوخه فيها محمود نشابة. وجاور الأزهر بضع سنين، كان الشيخ حسين المرصفي الشهير أبرز شيوخه فيها، امتاز بالنظر والاهتمام بالعلوم الدينية والعصرية أنشأ المدرسة الوطنية وأدارها، لكن المدرسة لم يطل عمرها، فقد رفضت الحكومة التركية اعتبارها مدرسة دينية يُعفى طلابها من الخدمة العسكرية، وهو ما اضطر الجسر إلى

محمود نشابة [166]وفي هذه المرحلة اطلع سراً على أعداد مجلة "العروة الوثقى" فكان لذلك تأثير عليه. فرحل إلى مصر في عام 1315هـ ليلتقي بالشيخ محمد عبده ويصاحبه ويشتغل في العمل الإصلاحي. وفي مصر أنشأ مجلة "المنار" التي أخذت على عاتقها أمر الإصلاح الديني والاجتماعي والعلمي، فكان لهذه المجلة رواج واسع في العالم الإسلامي. وقد استمر صدورها حتى وفاة مؤسسها في عام 1935م. ومن نشاطات محمد رشيد رضا البارزة تأسيسه في مصر لمدرسة الدعوة والإرشاد وقصده لسوريا في أيام الملك فيصل بن الحسين واختياره رئيساً للمؤتمر الإسلامي فيها، ورحلاته المختلفة في العالم الإسلامي، وقد توفي محمد رشيد رضا في القاهرة ودفن فيها.[167]

من مؤلفاته: تفسير المنار، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الإسلام)، الوحي المحمدي، الوحدة الإسلامية، الخلافة أو الإمامة العظمى، يسر الإسلام، الوهابيون والحجاز، مقالاته الكثيرة في (المنار).

• لقد كانت الإرهاصات الأولى التي سبقت إلى ميدان السلفية والإصلاح هو بعد اطلاع رشيد رضا على أعداد من العروة الوثقى وتأثره بأفكارها وأطروحتها في عملية التصدي لإصلاح حال المسلمين "إذ إنّ مدرسة العروة الوثقى كانت مدرسة سلفية إصلاحية ولكن سلفية مجددة، تعتمد على الأخذ بمقاصد الشريعة في الإصلاح"[168]

ويذهب فهمي جدعان و رضوان السيد[169] إلى أن محمد رشيد رضا كان أقرب إلى السلفية التاريخية منه إلى السلفية المجدّدة (سلفية محمد عبده)، وذلك بسبب تمسكه الشديد بالفكرة الذاهبة إلى أن معرفة الإسلام الصحيح تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح، وأنّ آراء هؤلاء تمثل الإجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبر أجيالهم المتعاقبة. فمحمد رشيد رضا قبل مبدأ الاجتهاد وقاعدة تغيّر الأحكام بتغيّر الأزمان وجملة القواعد الفقهية التي أخذ بها تيار (الرأي) الفقهي، وبخاصة أصل الإجماع الذي هو عنده إجماع العلماء بما هم ممثلون للأمّة وللصالح العام.

إغلاقها. وقام بالتدريس بعد ذلك في المدرسة السلطانية ببيروت، لكنه ما لبث أن عاد إلى طرابلس ليواظب على التدريس في المدرسة الرجبية وفي داره منذ عام 1315هـ. وفي طرابلس أنشأ (جريدة طرابلس) التي أخذ عليه الأفغاني سياستها الإصلاحية والموالية للسلطة في آن واحد. وقد توفي في طرابلس في شهر رجب من عام 1327/ 1909. له: نزهة الفكر في مناقب... الشيخ محمد الجسر، الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقية الشريعة المحمدية، الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية، الكواكب الدرية في الفنون الأدبية، رياض طرابلس، سيرة مهذب الدين. [الزركلي، الأعلام، ج 2، ص 258].

[166] الشيخ محمود نشّابة (1228 – 1308هـ/ 1813 – 1890م)، محمود بن محمد بن عبد الدائم نشابة من أهل طرابلس لبنان، تعلم بمصر. من كتبه حاشية على متن البيقونية في مصطلح الحديث، نثر الدرادي ، حاشية على شرح الفناري (في المنطق)، حاشية على همزية البوصيري. [الزركلي، الأعلام، ج 7، ص 185 – 186].

[167] الزركلي، الأعلام، مرجع سابق ،ج (6)، ص 126

[168] وجيه كوتراني، ومشروع النهوض العربي، دار الطليعة، لبنان ،ط 1، 1989، ص 67.

[169] مجلة عالم الفكر ، عدد مزدوج (3-4)، المجلد (26)، يناير /كانون الثاني، يونيو/ حزيران، 1997، السلفية، ص 61 وص100

أمّا ما ميّزه على وجه الخصوص فكان انتصاره لموقف سلفي إسلامي مهم هو التعلّق بنظام الخلافة التاريخي واعتقاده الراسخ بأن الإسلام نظام ديني ومدني بإطلاق، وبأن الحياة الاجتماعية والسياسية في المجتمع الإسلامي ينبغي أن تقدّم على قواعد الشريعة الإسلامية ومبادئها[170]

لذا لم يتخلّ رشيد رضا، ومنذ البداية، عن المضمون السياسي للجامعة الإسلامية فهو وإن اعتقد بأن العمل السياسي المباشر من أجلها هو أمر ينطوي على محاذير كثيرة إلا أنه اعتقد أيضاً أنّ هذا المضمون يمكن أن يتحقق بطريق آخر هو طريق "الإصلاح الديني" و "الإصلاح التربوي"، وهو يرى أن أهم أركان الإصلاح الإسلامي "جمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة وأصول أدبية واحدة وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من الأنواع ولغة واحدة هي العربية لا التركية"[171].وهذا الإصلاح يتوقف "على تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة يكون لها شُعب في كل قطر إسلامي، وتكون عظمى شعبها في مكة المكرمة التي يؤمها المسلمون من جميع الأقطار ويتآخون في مواقعها ومعاهدها المقدسة، ويكون أهم اجتماعات هذه الشعبة في موسم الحج الشريف"[172].

وفي رأي رشيد رضا أن يناط بهذه الجمعية ثلاثة أعمال رئيسية:

الأول: تلافي البدع والتعاليم الفاسدة قبل انتشارها.

الثاني: إصلاح الخطابة.

الثالث: الدعوة إلى الدين.

أما النتائج التي يمكن أن تترتب على نجاح هذه الجمعية وفروعها هي تقرّب الحكومات الإسلامية بعضها من بعض، وظهور الأخوّة الإسلامية فيها، والاتحاد على صدّ هجمات أوروبا وإيقاف مطامعها عند حدود معينة[173]

لكن هل يرتد الإصلاح إلى مجرد الدعوة إلى "وحدة" إسلامية بواسطة التربية والتعليم، أم أنّ لهذا الإصلاح شروطاً معينة لا يتم إلا بها؟

لقد تبيّن الشيخ رضا أنّ ثمّة شروطاً لهذا الإصلاح تتصل أولاً بطبيعة الحكم وثانياً باستعداد الأمّة للإصلاح، وثالثاً بطريقة المصلحين أنفسهم في الدعوة إلى الإصلاح.

---

[170] محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ضمن كتاب: الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، ، دار الطليعة،لبنان،ط1 1996، ص 81

[171] محمد رشيد رضا ، المنار ، الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية ،دار الوفاء للطباعة والنشر مصر، ط2، 1316/ 1898، مجلد 1 ج 39، ص 765.

[172] محمد رشيد رضا ، المنار، الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية، ، ص 765 – 766.

[173] المرجع نفسه، ص 792 .

وأولّ شروط الإصلاح، مما ينتمي إلى الحقل الداخلي "جعل الحكومة شورية" تقيم العدل والمساواة بين الرعية وتختار لإدارة شؤون الرعية موظفين أكفاء مخلصين[174] أي جعل الحكام "أجراء للأمّة" لا سادة لها أو مستبدين عليها[175] وهذا لا يتم إلا بشرط ثان هو تغيير أفكار الأمّة وأخلاقها بنشر العلوم والآداب الاجتماعية والأخلاقية حتى يولد لدى الأمّة "الاستعداد" للإصلاح وحتى يكون حال الحكام فيها على قدر حالها من الاستعداد: "كما تكونوا يولَّى عليكم"[176] وحتى تكون لحكومة الشورى أثرٌ للارتقاء الاجتماعي نفسه، لا مجرد ائتمار بأمر الدين وعمل بهدايته فحسب، فإنّ الحكومة التي تكون انعكاساً ساذجاً عفوياً لهذا لأمر لا يطول العهد عليها كما كان الحال بالنسبة لحكومة الشورى عند المسلمين الأوائل، فإن العصبيات لم تلبث أن عصفت بها بعد أن لم يكن قد طال العهد عليها كما كان يرى الشيخ رشيد رضا في تلك الفترة بالذات، أي في حدود عام 1414هـ/1900م، أن المسؤولية الإصلاحية لا يجوز أن تحصر في الحكام، ذلك أن تربية الشعوب على قوانين الترقي والاجتماع هي من مسؤولية الحكومة، "إن الحاكم مسؤول والشعب مسؤول، فإذا قصّر الأوّل فلا ينبغي أن يقصّر الثاني"[177]

والخلاصة أن التقدم والانحطاط يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية في الأمم ولا يرتدان إلى مجرد الانتماء إلى الدين، لا شك أنّ الدين قد كان سبب سيادة المسلمين وسعادتهم وأن الإعراض عنه قد أوردهم أعظم المهالك وأودى بهم إلى الانحطاط، كما أن قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[178] هو الذي ينبغي أن يكون المؤشر الحقيقي في مسألة الصعود والهبوط، فالظلم والصلاح هما قانونا الترقي ، أما الصلاح فليس إلا عمارة الأرض وإدارتها، وأمّا مبدأ ذلك، فهو تعميم التربية والتعليم.

و خلاصة القول انّ الرواد الذين تحقّقت فيهم، و بواسطتهم، اليقظة العربية الحديثة، قد صوّروا النهضة تصوّرا صحيحا على الأقل من الناحية الشمولية، فعلاوة على ربطهم إياها بالتحرّر من سيطرة الأجنبي، و بالوحدة القومية، و بالتقدم الاقتصادي، و بالتحرّر الاجتماعي و السياسي، فلقد رأوا في النهضة الفكرية، لا مجرد مظهر من مظاهر النهضة المنشودة، بل أيضا الشرط الأساسي و الضروري لتحقيقها، لقد كانوا جميعا على وعي تام بأهمية الدور الذي كان على المفكر أن يقوم به في رسم طريق النهضة و قيادتها و العمل على تحقيقها.

---

[174] محمد رشيد ، رضا ، المنار، الجنسية والدين الإسلامي ، مجلد 2، ج 12، ص 327

[175] محمد رشيد ، رضا ، المنار، سنن الاجتماع في الحاكمين والمحكومين...، مجلد 2 ، ج10، ص 109.

[176] الزركشي، بدر الدين، **التذكرة في الأحاديث المشتهرة**، ، دار الكتب العلمية، لبنان ،ط1، 1986، ، ص 215. **وكنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال** للعلاّمة: علاء الدين المتّقي بن حسام الدين الهندي، بيروت، مؤسسة الرسالة ، ط3، 1989، ، ج (6)، حديث رقم 14972.

[177] محمد رشيد ، رضا ، المنار، من المسؤول: الحكومة أم الشعب، العظم، رفيق، 1316/ 1899، المجلد 1، ج 45، ص 871 – 872.

[178] محمد رشيد، رضا ، المنار، ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَى بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾ ، المجلد 1، ج31، ص 689 – 692.

المبحث الثالث

في مفهوم النهضة و الإصلاح و التقدم

المبحث الثالث في مفهوم النهضة و الإصلاح و التقدم:

من أخطر القضايا التي شغلت الفكر العربي الإسلامي الحديث إلى جانب قضية التراث والمعاصرة، قضية النهضة. والتي اتخذت عدة مصطلحات مرادفة مثل الإصلاح، والتقدّم، والترقي والبعث. كما استعملت كلمات أخرى على سبيل التضاد كالتأخر، والانحطاط والسقوط.

وقد اتخذت هذه المصطلحات عدة معانٍ لدى مستخدميها، فالإصلاح لدى البعض عبارة عن ترقيع وتلفيق يقف قبالة الثورة والتغيير، وعند البعض يُعد الإصلاح مرحلة أدنى من النهضة ومن الثورة وعند البعض الآخر الإصلاح هو إجهاض للنهضة وللتقدم وللثورة.

إلا أنّ المتتبّع لهذه المفردات ودلالاتها يجد أنّها تتلاقى وتتداخل وتترادف وتتماهى في فكر حركة الإصلاح وفي كتابات وخطابات أعلامها ومقاصدهم[179] منذ الطهطاوي، ومحمد عبدالوهاب، وخير الدين التونسي، ومالك بن نبي وعلال الفاسي مروراً بمحمد عبده، رشيد رضا وعبدالحميد بن باديس وجمعيته.

1-الإصلاحية و الإحيائية

إن قضية الإصلاح والنهوض والتقدّم وبغض النظر عن طريق تحقيق هذا الإصلاح والنهوض سواء بالرجوع إلى السلف أو بقطع الصلة به وبغض النظر عن مدلولاتها، هي القضية الوحيدة التي استقطبت تجليات الفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر [180] إن كلمة نهضة تفيد القيام واليقظة، فالشخص الناهض، ينهض من نومه فيستيقظ وينهض من قعوده ،فيقوم فالنوم والقعود أو الجلوس يُفيد الركود، أما النهوض فإنّه يفيد الحركة والتغيير.

أمّا مادة إصلاح فهي " مشتقة من الفعل أصلح، وصلح، و صلّح، وتدل على تغيير حالة الفساد، أي إزالة الفساد عن الشيء، و يقال أيضا هذا يصلح لك أي يوافقك و يحسن بك، و بصفة عامة الصلاح ضد الفساد"[181]

و لكي نفهم بشكل واضح وضعية الفكر الإسلامي الحديث ، قد يكون من الضروري أن يُستحضر التمييز المتداول بين الإصلاحية الإسلامية و بين الإحيائية الإسلامية ، على أن نفهم هذه الإحيائية من حيث هي بعث للإسلام كنظام كلّي شامل يُعاد توظيفه في كل شؤون الحياة و الفرد و المجتمع و الدولة . أما التيار الإصلاحي فقطع منذ البداية مع كل فكر مسياني أخروي ، وتعلق بنزعة تاريخية واقعية وعملية صريحة. لم ينتظر جمال الدين الأفغاني – برغم ما يمكن أن يتوهم في شأن المذهب الذي ينتمي إليه – قدوم "مخلص مسياني" لإصلاح العالم الإسلامي وواقع المسلمين، وإنما باشر هو نفسه الفعل الدعوي والثوري المباشر متنقلاً بين مواطن عدة من مواطن

---

[179] نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، ، مركز الإنماء الحضاري، سوريا ط1، 2000، ص 12.

[180] فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام ،مرجع سابق ، ص 11.

[181] لويس معلوف اليسوعي، المنجد في اللغة و الآداب، المطبعة الكاثوليكية،بيروت،1927، ط1،ص445.

المسلمين، وذهب الأمر به إلى حدود أن يتبين الخلاص في قطع رؤوس ملوك المسلمين وزعمائهم واحداً تلو الآخر ! لكنه لم يكن طوباوياً إلى الدرجة التي يقدّر عندها فعلاً أن هذه الطريق يمكن أن تكون حقاً طريقاً سالكة ، وتحقق له أن حركة "إصلاح ديني" على غرار تلك التي قام بها مارتن لوثر يمكن أن تحمل الخلاص. ومثل هذه الحركة يعني بالدرجة الأولى إعادة "قراءة الإسلام" والدين وتشكيل منظور إصلاحي تمدني له، أي تنشيط الدين وإعادة الحيوية له وتحديده على نحو يجري مع العلم والعقل والترقي والتمدن، ويعزز قواعد الأخلاق الإنسانية الأصيلة في وجه "الدهريين". [182]

فالإصلاحية تيار يشخص ممثلوه بما هم مجددون أو تحديثيون يطلبون التغيير التقدمي أو بعبارة أخرى التدرّجي ، أو التحسين وفق ما فهمه " عبد الحميد الزهراوي"، و لا يقفون عند مجرّد إصلاح ما هو قائم و الثبات عند الصيغ المبتدعة أو المقترحة[183].

و أول ما ينبغي فعله أن نأخذ في الإعتبار، في شأن الاختلافات و الفروق الأساسية التي تميّز الإصلاحية مقارنةً بالإحيائيين النضاليين هو أنّ التيار الإصلاحي – التدرّجي يتمثل رؤية إسلامية نهضوية أي رؤية منفتحة تأبى الانحصار في الموقف الشمولي الوثوقي ، الذي يوجّه نظر و فعل الإحيائيين الشموليين . فالإسلام لدى الإصلاحية لا يشخص بما هو نظام جامد مغلق ذو جسمٍ فيزيقي آلي لايقبل أيّ تغيير أو تطور ، و إنّما هو نظام حيّ يستجيب بمرونة لتعاقب الأزمنة و تحولها و يتقبل أحكام الخبرات و التجارب و الأحداث الزّمنية ، أي أنه قابل لتطورات تدريجية، وللحظات تتقدم به في الزمان و في المكان ، و تنخرط في حركة العالم .[184]
أدرك محمد عبده أن أبناء زمنه مسكونون بأحوال مدمرة من اليأس والقنوط وبأن أسطورة "نهاية الزمان" تستبد بنفوسهم، فأنكر عليهم أوهامهم وخرافاتهم في هذا الباب ونبه إلى أن تغيير ما بهم لا يتم إلا بأن يغيروا أنفسهم، لا بأن يستكينوا إلى اليأس ويخلدوا إلى فكرة مخلص أخروي خارق. وأدار محمد عبده جملة فعله و حياته على هذا الاعتقاد، وبذل وسعه من أجل أن يقدم في (رسالة التوحيد) وفي كتاباته الأخرى ومساجلاته الكثيرة، صيغة إصلاحية متجددة لدين الإسلام الذي تمثله موافقاً للعلم والمدنية، والعقلانية المقيدة والحرية الإنسانية. [185]

فرؤية الإسلام التقدمي – التدرّجي – الحرة تنأى نأيًا مطلقا عن فكرة الإنفصال عن المجتمع و عن الإنسانية ،

و تجنح بصورة قاطعة إلى إنكار نهج القطيعة – التكفير ، الهجرة ، الهوية المغلقة – و الانفصال المحلّي و الكوني الذي يوجّه فكر و عمل الحركات الإسلامية الإحيائية المعاصرة[186] .

---

[182] فهمي جدعان، في الخلاص النهائي: مقال في وعود الإسلاميين و العلمانيين واللبراليين، عمان، دار الشروق،ط1،2006،ص79.
[183] فهمي جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الاسلام ، مرجع سابق، ص 14.
[184] المرجع نفسه ، ص15.
[185] فهمي جدعان، في الخلاص النهائي ، مرجع سابق،ص80.
[186] فهمي جدعان ،أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق، ص15.

كما أنّ هناك فرق يُميّز الإصلاحيين عن الإحيائيين و هو أنّ الإصلاحيين تيار تفاؤلي أمّا الإحيائيون فهم تيار تأزمي/تشاؤمي ، فالتيار الإصلاحي يعتقد بجدوى الأمل و الرّجاء و انفتاح أبواب المستقبل ، أمّا اعتقاد الإحيائيين بأنهم و الإسلام في محنة مستمرة من شأنها أن تدفعه إلى اتخاذ مواقف اِرتكاسية جذرية [187].

ويغلب على مفكري الإصلاح و النهوض ، الروح الإنسانية التي تتخذ عندهم شكل الحرية الفكرية و الانفتاح العقلي ، الذي يدرك حدود الفلسفة النسبية و مفهوم الاعتراف الحديث ، بينما يتسلح الإحيائيون في غالبيتهم بوثوقية متصلة و بمواقف لا تقبل المراجعة و النظر ، و بدعوى القول إنهم وحدهم مالكو الحقيقة ، و إنّ الحلّ الذي لديهم هو الحل الأوحد الذي لا حلّ سواه، و أنّ جميع مخالفيهم خارجون و في ضلال مبين ، و مبتدعة و أنّهم بكلمة الفرقة الناجية وحدهم لا أحد سواهم .[188]

إنّ ما ينبغي الوقوف عنده هنا ، من جديد ، هو أنّ الإحيائية الشاملة الجذرية تجسد روحا مباينة كل المباينة للروح التي تكتنف مفكري الإسلام الإصلاحيين ، فحقيقة الأمر هي أننا قبالة منظورين اثنين لحضور الإسلام في العالم الحديث و المعاصر : منظور روحه التواصل و الرحمة و الحرية و الاعتراف و الالتحام بالمجتمع المسلم و التفاعل مع المجتمع الإنساني الكوني ؛ و منظور روحه المواجهة و الكراهية و العداء الصدامي [189].

فالحركة الإصلاحية باعتبارها نهوضاً تدعو إلى الرجوع إلى الأصول حتى تنهض من ركودها المعرفي وتنفض عنها غبار التخلف الفكري والتدهور السياسي والاجتماعي والتسلط الاستعماري. ولتحقيق ذلك يجب إحياء التراث الديني والثقافي والوجداني. حيث يتخذ هذا النهوض الأوصاف التالية:[190]

أ– العمل على استرجاع الصورة الأصلية للدين الإسلامي وذلك بتنقيته وتنقية ممارسته من جميع ما علق بهما من تلوينات محلية وتكييفات ظرفية خضع لها على مرّ القرون منذ ذهاب الرعيل الأول من الصحابة.[191]

ب– الإشادة والتمسك بالقيم الأخلاقية المبثوثة في التراث الإسلامي.

ج– الاستمداد من التراث الإسلامي باتباع مناهج تبتغي الجمع بين خصائص المنهجية الإسلامية وبعض مزايا المنهجية الغربية[192]

---

[187] المرجع نفسه ، ص16

[188] المرجع نفسه ، ص 16.

[189] المرجع نفسه ، ص17

[190] طه عبدالرحمن ، العمل الديني وتجديد العقل، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، وبيروت، ط 2، 1997، ص90.

[191] فهمي جدعان ،أسس التقدم عند مفكري الإسلام، المرجع السابق، ص 25-26.

[192] حسن حنفي ، دراسات فلسفية (1) في الفكر الإسلامي المعاصر، دارا لتنوير ،لبنان ،ط2، 1995 ، ص 153.

د– إصلاح المؤسسات السياسية بالعودة إلى التمسك بمبادئ العدل والحق والخير والحريّة والشورى، بالاستفادة من طرائق الغرب في ممارستهم السياسية[193]

هـ– إصلاح الواقع الاجتماعي المتردي تربوياً و علمياً ومعيشياً مع المحافظة على الهوية الإسلامية.

فالحركة الإصلاحية قامت على ثلاثة مواقف:[194] الموقف من القديم، الموقف من الآخر (الغرب) والموقف من الواقع، وذلك للخروج من حالة الانحطاط والتدهور الاجتماعي والسياسي والركود الفكري والثقافي.

والجدير بالذكر أن مفهوم الإصلاح اقترن دائماً أو قُلْ في أغلب الأحيان بالطابع الإسلامي، لقد صيغ هذا المفهوم داخل حقل ثقافي يقيس ما يتعلق بالمجتمع والفرد والدولة بمعيارية دينية، وقد خالف البعض هذه المعيارية للإصلاح مُطالبين بمعيارية عَلمانية مدنية، لا تخضع للدين، وقد تمّ بالفعل الشروع في تطبيقات إصلاحية مدنية دون الالتفاف إلى العنصر الديني في العملية الإصلاحية[195].

أما الإصلاحيون الإسلاميون فقد كانت تصوراتهم النهضوية مبنية على المعيار الديني والأخلاقي. فقد كان الإصلاح الإسلامي يهدف إلى وضع المجتمع الإسلامي في مستوى الإسلام "المعياري" المتمثل في العودة إلى الأصول الإسلامية تطبيقاً صحيحاً وبإشراف النبي محمد (صلى الله عليه و سلّم) وصحابته من بعده وإلى غاية مقتل الإمام علي رضي الله عنه.

2–أصل الإصلاح وفصله

إن مفهوم الإصلاح ليس غريباً عن الإسلام، فالقرآن الكريم هو مصدر فكرة الإصلاح في الجماعة الإسلامية، فقد كانت كلمة الإصلاح لسان حال كل نبي ورسول جاء لقومه من أجل تغيير سلوكهم الديني والاجتماعي والسياسي، حيث قال تعالى[196] ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾.

كما أكّد النبيّ(صلى الله عليه و سلّم) أن عملية الإصلاح في الأمّة هي عملية دورية يقوم بها علماء هذه الأمّة ومفكروها إلى يوم القيامة حيث قال: "إنّ الله يبعث لهذه الأمّة على رأس كل مئة سنة من يجدّد لها دينها"[197]

---

[193] أو مليل علي، الإصلاحية العربية والدولية الوطنية، المركز الثقافي العربي،ط1، 1985، ص 6.

[194] حنفي حسن، دراسات فلسفية (1) في الفكر الإسلامي، مرجع سابق ، ص 162.

[195] أو مليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، مرجع سابق ،ص 13.

[196] سورة هود، الآية 18.

[197] رواه أبو داوود في كتاب الملاحم، (31)، باب (1)، مجلد (2)، ص 512

فالعملية الإصلاحية الإحيائية هي عملية من الوجهة النظرية، عبارة عن "تذكير" المؤمنين بالإسلام وتعاليمه، تذكير المسلمين بالسنّة النبويّة وبالقدوة المحمّديّة. والتذكير هو إحياء الممارسات الدينية الصحيحة وإعادة تشكيل العقيدة الإسلامية عبر تجديد الفهم للقرآن والسنّة بعدما أصابهما ما أصابهما من خرافات وبدع، وممارسات لا تمت إلى الإسلام في شيء نتيجة الجهل والابتعاد عن الإسلام، فقد قال تعالى للمؤمنين وعلى رأسهم النبي (صلى الله عليه و سلّم) ﴿وَذَكِّرْ فَإِنَّ الذِّكْرَى تَنْفَعُ الْمُؤْمِنِينَ﴾[198]

فنحن هنا بصدد حركة دينية بشرية خالصة تتعلق بنصوص دينية وبفهم مشخص مباشر للدين. أي أن للعقيدة القول الفصل في عقل المسلم وروحيته الشخصية، ولدين الإسلام، بما هو منظومة شاملة من القضايا و الأحكام المتعلقة بجميع وجوه الحياة الأخلاقية والاجتماعية والقانونية والاقتصادية والسياسية ويتعين الالتزام بها وتجسيدها في الواقع العملي المباشر.

و الواقع أن الإسلام الذي يبدو بهذا المعنى عبارة عن حركة في الوجود و في الفعل متقدمة إلى الأمام ، و هو أيضا و بالقدر نفسه حركة راجعة إلى البداية أو إلى الأصل، ذلك لأنّ الحنفية الابراهمية هي الأصل النقي الخالص للوحي، فالإسلام هو رجوعٌ إلى الحنفية الابراهمية بعدما خرجت عنها اليهودية و خرقت الميثاق ، و بعدما خرجت المسيحية عن الصراط عندما ألّهت الإنسان و أنست الله ، فالذي حدث في الحقبة الزمنية بين الحنفية الابراهمية و الإسلام ليس تقدّما بل هو انحراف و تراجع عن الأصل و عن المقصد الإسلامي العام الذي جاءت به الحنفية، فالإسلام جاء ليكون عودة إلى الأصل الأوّل و هو الحنفية الابراهمية[199] .

لقد جاء الإسلام على أساس أنّ انحرافًا و خروجًا عن الينبوع الأصلي أو المقصد الاسنى قد حدث ، و بأنّ الإسلام قد جاء للقيام بعملية تصحيح ترد الأمور إلى نصابها ،و تعود بالعقل الإنساني إلى صفاء الأصل و نقاء المنبع . و قد كان المسلمون مطمئنّين اطمئنانا كاملا لما قدمه و انجزه هذا الدين العظيم ، كما كان المسلمون مطمئنّين إلى التقدم اللانهائي الذي سيحرزه هذا الدين على كل دين سواه ، و لم يخالجهم أدنى شك في أنّ عصر الإسلام هو خير العصور كلها ، إلّا أنّ هؤلاء المسلمين أنفسهم قد اضطربوا اضطرابا كبيرا على مستوى التاريخ[200] .

ذلك أنّ حركة الإسلام الاجتماعية و السياسية و الثقافية قد دفعت فجأةً إلى الصّدارة بالشعور الفاجع بالهوة السحيقة التي باتت تفصل بين الحقيقة من ناحية و التاريخ من ناحية أخرى .فالحقيقة الأصلية الجوهرية تقرر أصالة العقيدة الإسلامية و صفاء ينبوعها و تقرّرُ سموَّ الإسلام و حقّيّته بالإضافة إلى كل دين آخر . و ماحقّقه النبي (صلى الله عليه وسلم) و صحابته يبعث بحق على الاطمئنان إلى هذا الاعتقاد . و لكن عصر النبوة بدأ

---

[198] سورة الذاريات، الآية 55.

[199] فهمي جدعان ، أسس التقدم ، مرجع سابق، ،ص 33.

[200] المرجع نفسه ، ص34

بالانسحاب رويدًا رويدًا ، إذ لم يكن القرن النبوي ، في تصور الإسلام الواقعي ، ثابتا لايتغيّر ، و إنّما كان ككلّ شيءٍ ينتمي إلى عالم المكان و الزمان يدخل في التاريخ ، أي ينسحب و يتراجع باستمرار [201].

و برحيل الخلفاء الأربعة و ذهاب الخلافة الراشدة و اغتيال ثلاثة خلفاء منهم و انقلاب الخلافة إلى ملك عضوض ، ملك كسروي أدانه الإسلام نفسه منذ البداية ، و ظهور مذاهب و فِرق مختلفة ومتنافرة ،كل ذلك عمّق الشعور بالمصير المظلم في تاريخ الإسلام العام ، و ترسّخ الشعور بالأسى و الفجيعة بإزاء العصور المقبلة الجديدة ، و قد ولد هذا عند فريق من المسلمين نظراتٌ متشائمة ،زَعَمَ أصحابها أنّ النّبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه قد تنبّأ بهذا كلّه ؛ و تبلورت هذه النّظرية خاصة في أحاديث أهمّها اثنان رُفِعا إلى النّبي (صلى الله عليه وسلم) ، يقول أحدهما: " افترقت اليهود على إحدى و سبعين فرقة، وافترقت النصارى على اثنين و سبعين فرقة، وتفترق أمتي على ثلاث و سبعين فرقة إحداهما هي النّاجية ". و يقول الثّاني: " خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم "[202].

و معنى ذلك أنّ الإسلام أو المسلمين سينتهي بهم الأمر ليس فقط إلى الفشل والتناثر و التفرق ، و إنّما إلى الابتعاد شيئا فشيئا و بصورة نامية مطردة عن الأصول ، أي أنّ عين ما حدث في الفترة الواقعة بين الحنفية الابراهيمية و ظهور الرسالة المحمّدية سيقع ما بين الإسلام و القرون التالية حتى يوم القيامة ، و معنى ذلك أنّ الشعوب التي يحتضنها الإسلام و يلُفّها بين ثناياه ، تتقدّم نحو ماهو أسوأ لا نحو ما هو أفضل ؛ و أنّ هذا التقدم حتمي لا رادّ له و لا سبيل إلى دفعه ، فقد قدّره الله و أعلن عنه رسوله نفسه ثم إن هذا التقدم نحو الأسوأ " ليس بالنسبة إلى هؤلاء نقليا فحسب و إنّما هو مدعوم بالوقائع[203] .

ليس المطلوب في هذا العصر أن يتوه الإنسان تحت هذا الخواء ، وأن يضيع في هذه المتاهة ، وأن يشعر بضالته تحت هذا الشمول . بل المطلوب تأكيد ذاته ، وإعمال عقله ، وإحساسه بالمسؤولية ، وتحقيقه للرسالة ، ووعيه بالجماهير ، وإدراكه لحركة التاريخ . ليس مطلب العصر هو تبرئة (عقدة القبة السماوية) الحافظة للعالم من كل سوء ، تشبيه أو تجسيم أو شرك ، بل معرفة المسؤول عما وصل إليه حالنا من احتلال وتخلف ، وقهر و طغيان ، وفقر و بؤس ، وضنك وحرمان ، وتشرذم و تبعثر ، وذل و هوان.[204]

في كتابه النابتة يرفض الجاحظ[205] فكرة التقهقر التشاؤمية التي سادت لدى بعض الفرق الجبرية ، فلا توجد حتمية كونية –جبرية – عامة تتحكم في التاريخ و الوجود الإنساني ، فالإنسان هو المسؤول عن أفعاله ،فشرور العالم كلها من فعل الإنسان ، فالله لدى المعتزلة لا يفعل الشر و لا يليق به ، فالإنسان هو المسؤول عن أفعاله و

---

[201] المرجع نفسه ، ص 35.

[202] عبد القاهر البغدادي الفرق بين الفِرَق، دار الأفاق الجديدة بيروت ، ط5 ،1982 .ص4-8 ، و صحيح المسلم ج2 ، شرح الترمذي ج9

[203] فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ، ص 35

[204] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، ج1، بيروت، دار التنوير، ط1، 1988، ص11.

[205] أبو عمر الجاحظ ، رسالة في النابتة ضمن رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون ، مكتبة الخانجي ، القاهرة ، 1965،ج 2، ص7-

هو من يحاسبنا عن ما قام به من شرور . و إذا كان الأمر كذلك و تحققت المسؤولية الإنسانية عن هذه الأفعال و عن عملية التدهور التاريخي ، فإنه ينبغي على وجه التحديد ، اللجوء إلى مبدأ تناط به عملية التصحيح و إعادة الأمور إلى نصابها ،هذا المبدأ هو مبدأ الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر [206].

لم تعد ظاهرة " التقدم نحو الأسوأ " بسيطة يمكن تطويقها و عزلها، ذلك أنّها قد أصبح لها أذن صاغية و قلوب متقبلة لها و عقول مسلمة بها في أوساط واسعة جدًّا لدى عامة المسلمين . و مع هذا كلّه فإنّ هذه النّظرة التشاؤمية لم تعدم لدى مفكري الإسلام أنفسهم من حاول أن يخفف من وطأتها و يحد من خطورتها بطريقة تختلف مع ما طرحه الجاحظ المعتزلي أو أبو بكر الطرطوشي (في كتابه سراج الملوك) و ذلك من أجل مكافحة اليأس الذي تدفع إليه و من أجل بثّ مزيد من الثقة في نفوس المؤمنين .

و كان أبو حامد الغزالي من أبرز من قام بهذه المهمة ،فنجد لديه نظرية مركبة من التشاؤم و التفاؤل أو قل ابتدع نظرية تعالج التشاؤم بالتفاؤل مستندًا في ذلك إلى النصوص الإسلامية ، فالغزالي يعترف بحالة الانكفاء عن عصر النّبوّة و الابتعاد عنه و التراجع دينيا و دنيويا ، و هو يسلم بفكرة تدهور العصور، إلا أنّه لا يجعل من هذا التدهور شاملًا لها جميعا بحيث ينتظمها معا في حركة واحدة متدهورة أو متقهقرة أو قل متقدمة نحو الأسوأ ، و إنّما هو يحصر هذا الانحطاط و الانكفاء في داخل العصر الواحد أو داخل القرن الواحد " المئة سنة " . فعند نهاية كل قرن أو كل عصر يصل دين الأمة و دنياها إلى حالة من الضعف و الوهن و الموت ، توجّب عملية تجديد وإحياء و هو ما عبّر عنه النّبي (صلى الله عليه وسلم) نفسه في الحديث الذي يستند عليه الغزالي و الذي يقول: "يبعث الله على رأس كل مائة عام من يجدد لهذه الأمة أمر دينها "[207]. و ما كتاب "إحياء العلوم الدين" إلّا تجسيدا لهذه الفكرة باعتبار أنّ أباحامد هو أحد هؤلاء المصلحين.

إنّ نظرية الغزالي في " المصلح القرني " تستهدف أمرين في آنٍ واحدٍ فهي أوّلا تريد أن تضعَ حداً للشّعور بالتقهقر المستمر و تفسح بالتالي مكانة للأمل و الرخاء- هو ما يقوم به المتصوِّف- و هي ثانيًا تصلح لأن تكون بديلًا للنظرية القائلة بالإمام المنتظر الذي يتمسّك بها الشيعة وبعض من السنة . و هي نظرية يرجو منها الشيعة مجيء المهدى ليخلصهم و يخلص الإسلام نفسه من الجور و الظلم اللّذين حاما بهم و بآل البيت و بالإسلام ، فالشعور الفاجع بالظّلم و الغبّن الفاحشين هو لدى الشّيعة أعظم منه بكثير ممّا هو عليه لدى أهل السّنة ، و مع ذلك فإنّ الفجيعة لدى أهل التشيع مما أصابهم منذ مقتل الإمام علي و مقتل الحسين و استبداد الأمويين، كلُّ ذلك لم يولد لديهم يأسًا و إنّما تولد لديهم أملًا رأوه في حتميّة مجيء الإمام المهدي يعيد الحق إلى نصابه و يملأ الأرض عدلًا بعد أن مُلِئت ظلمًا و جورًا [208].

---

[206] فهمي جدعان ،أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص 37

[207] أبو حامد الغزالي ،المنقذ من الضّلال ، دمشق،ط6 ، 1960 ، ص117

[208] فهمي جدعان ، أسس التقدم عند مفكري الإسلام ،ص 38

إنّ إحقاق الحق لدى الشيعة هو إعادة إلى آل البيت و شيعتهم الإمامة و الحكم في الإسلام ، وتخليص الأرض و النّاس من مفاسد و طغيان الأنظمة السياسية التي أقامها أهل السّنة و جمهور المسلمين . من هنا يأتي دور أبي حامد الغزالي ليرد على فكرة أو نظرية أهل التشيع و ينتصر للنّظام السياسي السني الذي يجعل من الأمة و الجماعة هي الأصل و ليس للامامة النصية ؛ لقد أراد أن يجعل نظريته في المصلح القرني بديلا للنظرية الشيعية في المهدي المنتظر ، و ذلك بعد أن أعاد تشكيل النظرية السياسية الإسلامية للتاريخ ، إذ تصوّر التاريخ سلسلة من القرون أو العصور يبدأ كلٌ و احد منها حيًّا نشِطًا قويًّا و صاعدًا ما يلبث أن يتجهَ في حركة هابطة متراجعة أو متقدمة نحو الضعف و الفساد حتّى يبلغ هذا الضعف و ذاك الفساد أشُدّهما عند نهاية العصر أو القرن ، فلا يؤذن ذلك بنهاية الأمة و دينها، و إنّما يؤذن بدورة جديدة من الحياة و المجد و يبعثها إنسان فرد ذو مواهب عظيمة و قدراتٍ روحية هائلة تؤهّله ، بعون من الله ، لأنْ يقوم بعملية تجديد و إحياء جذريين ، و من البديهي أنّ الدورة القرنية –العصرية– المستمرة تكتسي لدى أبي حامد في نهاية المطاف طابع القانون أو السنة التاريخية.[209]

إنّ الغزالي و عموم الأشاعرة في أبرز قضية كلامية – فلسفية يتميّزون بها ألاوهي نظرية كسب الأفعال و التي تقرر أنّ الله يخلق الفعل على يد العبد عند قدرة العبد و إرادته لا بقدرته و إرادته ، يمثلون ردّ فعل في وجه الجبريين الذين لا يعترفون للإنسان بأي دور في صنع أفعاله سواء في ذلك تلك الطبيعة الحيادية أو تلك الخاضعة للثواب و العقاب . و هدف الأشاعرة هو في نهاية المطاف هدف المعتزلة عينه ، و هو إنقاذ مبدأ " التكليف الشرعي " ، و تأسيس الثواب و العقاب على مبادئ مقبولة أخلاقيا ،و في كِلا الموقفين موقف المعتزلة و موقف الأشاعرة يصبح الإنسان هو صاحب مصيره في التاريخ، ولكن بدرجات متفاوتة، إذ نصيب الإنسان من فعله عند المعتزلة يظل أكبر من نصيبه فيه عند الأشاعرة . ونظرية "المصلح القرني" لدى الغزالي ما هي إلا تطبيق عمليّ للدور الإنساني الفاعل ، بدعم من الله ، في تاريخ لا يُراد له أن يكون قسريا طاغيا يجُر الإنسان من منكبيه و بقوة لا رادّ لها و لا دافع نحو قدر حتمي نهائي هو الأسوأ[210] .

في هذه المقدمات الإيمانية تتحدد علاقة الإنسان بالله ليس فقط على مستوى المعرفة والنظر بل أيضاً على مستوى السلوك و العمل. فالإنسان يحمد الله على نعمه، ويشكره على فضله ، مما يجعل العلاقة أحادية الطرف ، من واهب إلى موهوب ، ومن مُعط إلى مُعطى . وتجعل الإنسان مجرد وعاء للنعم ، ومستقبل للعطايا ، ومنتظر للجود والإحسان . قد يرفض الإنسان بطبيعته الكرم والفضل ، وقد ينفر من الهبات و العطايا لأنه يأبى أن تكون يده هي السفلى ، ويد غيره هي العليا . وإنّ كثيراً من مآسي عصرنا لهو انتظار الكرم والجود ، والتشوق إلى الهدايا والعطايا، والتزلف من أجل هبات السلطان حتى أصبح العصر كله عصر تعايش وارتزاق . بل إن سلبية الجماهير اليوم قد ترجع إلى أن معظم مظاهر التغير الاجتماعي في حياتها قد تمت أيضاً بفعل الجود والكرم ، وكأنها هبات

[209] المرجع نفسه ، ص 40.

[210] المرجع نفسه ، ص40

من أعلى ، وليست مكتسبات حصلت عليها الجماهير بعرقها وكفاحها . فإذا حصلت الجماهير على بعض حقوقها فإن الحاكم لم يتفضل عليها بشيء. بل نالت حقها ، وحقها ليس منة ولا فضلا عليها من أحد . وقد يكون هذا هو السبب في معاناة عصرنا من اعتبار كل حق منة أو فضلاً من رئيس على مرؤوس . فإذا كان القدماء قد حمدوا الله على الكفاية فإننا نتجه بكل قوانا نحو الناقص ونتوجه إلى ما لم يتحقق بعد . اتجاهنا نحو الحاجة أقوى من نزوعنا نحو الحمد . والحمد على ما هو موجود فيه رضاء و استكانة ، و الثورة على ما هو مفقود فيه غضب ومطالبة بحق حالنا لا يتطلب حمداً ولا ثناء على أحد بل يقتضي رفضاً و ثورة.[211]

إنّ صمود العالم الإسلامي و استمراره في الوجود بعد موجات الإعدام الجماعي من طرف الغزاة – التتار و الصليبيين – يعد معجزة حقيقية في هذه الأمة ،فلا يمكن أنْ يفسرهذا الحدث إلا بأصالة حضارة هذا العالم و عمق جذورها في الأرض ، على الرّغم من كل مظاهر الفوضى و الانحطاط و التمزّق ، و مع ذلك فإنّ هذا الشعور المأساوي بآخر الزمان و بفساد العالم لم يكن ليمحى بالسهولة التي يمكن أن تُتصور ، فقد استمرّ إلى ما بعد عصر ابن خلدون بقرون خمسة على الأقل أي إلى غاية العصور الحديثة و في عصر محمد عبده بالذات أي في أواخر القرن التاسع عشر و مطلع القرن العشرين ، كان الناس لا يزالون يشكّون في إمكانية تغيير الأحوال و اتجاهها نحو الأفضل ، فحين خاطب محمد عبده معاصريه بفساد الأمور و انحطاط الأمة و انكماش العلم، و طالبهم بالبحث عن أسباب هذا الفساد و الانحطاط جاءه الجواب أنّ الأمر لا يرجع إلينا و لكنه يرجع إلى الحكام ، ينظرون فيه و يبحثون عن وسائل تلافيه ، فإنْ لم يفعلوا – و لن يفعلوا – فذلك لأنّه آخر الزّمان و قد ورد في الأخبار ما يدل على أنّه حاصل لا محالة و أنّ الإسلام لابدّ أنْ يُرفع من الأرض و لا تقوم القيامة إلّا على لكع بن لكع و اجتمعوا على اليأس و القنوط بآيات و أحاديث و آثار تقطع الأمل و لا تدع في نفس الحركة إلى عمل[212].

لا يمكن للباحث ان يُقدّر مشروع ابن خلدون العمراني حقّ قدره إلاّ إذا تناوله على ضوء الأحداث و الأخطار العظمى التي تعرّض لها العالم العربي الإسلامي في العصور التي سبقت صاحب المقدمة، و التي زعزعت القواعد النفسية و الاجتماعية التي كان يرتكز عليها الفكر الإسلامي نفسه على أرض الواقع من دون أنْ تنجحَ مع ذلك في اجتثات الدين الإسلامي من هذه الأرض[213]

و لقد تمثّل أوّل هذه الأخطار في الحملات الصليبية و قبلها بقليل زحف ممالك إسبانيا المسيحية بعد انهيار خلافة أمية القرطبين سنة "423هـ/1031م" . و لقد دخلت قوات الصليبيين أرض العرب و الإسلام في خريف عام "491هـ/1097م" و لم يصبح النّهوض لحرب الصليبيين بشكل منظّم فعال ممكنا إلا مع عماد

---

[211] حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة ج1، مرجع سابق، ص12.

[212] محمد عبده ، الإسلام و النصرانية بين العلم و المدنية ، مرجع سابق ، 163

[213] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ،ص 86

الدّين زنكي (أمير الموصل و حلب) الذي استرجع إمارة الرُّها عام 539هـ/1144م ، ثمّ واصل نور الدين محمود ابنه حرب الصليبيين إلى أن وحّد بين الموصل و الشام و مصر إلى أن وافته المنية سنة 569هـ/1173م تاركاً لصلاح الدّين الأيّوبي عامله بمصر إتمام المهمة حيث جمع صلاح الدين الأيوبي معظم بلاد الإسلام تحت لواء واحد اكتسح به قوات الصليبيين حيث حرّر بيت المقدس و قبله معركة حطين سنة 583هـ/1187م و كان ذلك عمليا نهاية المشروع الصليبي في العالم العربي الإسلامي[214] .

أمّا في الغرب الإسلامي و بالضبط في الأندلس فقد كان سقوط طليطلة عام 478هـ/1085م حاسما لصالح الدول المسيحية ، إذ بسقوطها ضاع قلب الأندلس ، و ما يقارب ثلث مساحته و قد استمرّ التداعي و ضياع الأجزاء الباقية حتى سقطت غرناطة آخر معقل للإسلام في الأندلس في ربيع الثاني من شتاء عام 817هـ/1492م هذا خطر أوّل جسيم ظلّ العالم العربي الإسلامي يرزح تحت وطأته المباشرة قرابة قرنين من الزّمن 491هـ/1097م إلى 669هـ/1270م ، و أنّه لأمرٌ طبيعي تمامًا أنْ تكون هذه الحروب قد أنهكت جسم هذا العالم و أضعفت قواه .

لكنّ الأمر لم ينتهِ عند هذه الحال ، ذلك أنّ خطرًا ثانيًا قد بدأ يعلن عن نفسه قبل انتهاء الصراع مع الصليبيين أنفسهم ، و لقد كان هذا الخطر أعظم هولاً و أفدح مصابًا ، إذْ كانت قواه تمثل التدمير و الخراب و النهب و السلب و الحرق و سفك الدماء و بناء تلال من الجثث البشرية . لقد حمل هذا الخطر مخربون محترفون في الفساد في الأرض على رأسهم جينكيز خان المغولي ثم هولاكو من بعدِه . حيث بدأ جينكيز خان (الطّامع في ثروات العالم الإسلامي و خيراته) حملاته في بلاد الإسلام باكتساح خوارزم عام 1218م ثم تركستان بين عاميْ 1219م و 1221م و و خرّب عواصم الإسلام فيها بخارى و سمرقند و طشقند ثمّ تولّى المهمّة بعد وفاته سنة 1227م هولاكو حيث استمرّ في عملية الإفساد في الأرض إلى أنْ وصل بغداد سنة 656هـ/1258م و واصل الزّحف و التخريب إلى أنْ أوقفته جيوش المسلمين المماليك بقيادة سيف الدين قُطُزْ حيث ألحقوا بالمغول هزيمة عظمى عند عين جالوت في فلسطين عام 658هـ/1260م أيْ بعد عامين من سقوط الخلافة العباسية ثمّ حاول المغول الرّد على هذه الهزيمة بهجومٍ على الشّام و حلب فردّهم القائد سيف الدين قلاوون سلطان مصر حيث اندحرت قوات المغول في حمص سنة 680هـ/1282م . وعاد الإسلام من جديد ليمتص (سلميًّا هذه المرّة) خصومه الذين حطّموا عمرانه ومؤسساته وذلك حين انتهى قادة المغول في إيران و تركستان إلى اعتناق الإسلام ، فزال خطر المغول عن الإسلام عند نهاية القرن السابع هجري[215] .

---

[214] المرجع نفسه ، ص 87

[215] فهمي جدعان ،أسس التقدم، مرجع سابق ، ص89.

3– التراث والذات الإسلامية

إنّ المصير الذي يؤول إليه الفكر حين يلتبس بحركة التاريخ ، لابد أنْ ينتهي بأهله و بمن أنتجوه بصورة أو بأخرى إلى فاجعه ، "" فالحقيقة تنتمي أصلا إلى عالم الأزل و الأبدية الذي يفارق تماما وقائع التاريخ و يعلو عليها، و لا يخضع لقانون الصيرورة الصّارم ، و هي حين تتجسّد في الإنسان فإنما تعانق الزّمان و تحلّ فيه ، و الزمان يدخل في دائرة الحركة ، فهو إذن خاضع خضوعا تاما للتغيير ، هو و كل ما ينطوي عليه . و الذي يقع ضحية هذا التجسد هو الحقيقة نفسها ، لأنّها تستفقد براءتها الأولى التي جاءتها من أفق المطلق و ستتقمّص جملة الأشكال الزّمنية التي يمكن أنْ تعتري أي إنسان تحلُّ فيه ، و من أجل هذا كان الجهد الإنساني التّاريخي للعودة إلى أحضان الحقيقة يتخطّى ، في عسره و صعوباته ، كل التّقديرات الممكنة ، و كان وجود الإنسان على الأرض محنة يتطلّب الانتصار عليها توترا مستمرا و رجاءً واسعًا"[216].

فتجديد الدين لا يعني الإتيان فيه بجديد لم يكن فيه–فذلك هو البدعة بعينها–بل يعني الرجوع به إلى جدّته الأولى، أو إعادة الجدّة له. و الجدّة ضد البلى: فكأنّ الدين يبلى و يتقادم بما يتراكم في سلوك المسلمين من أعراف و تقاليد و ما يتنقل إليهم بالاختلاط و ما يحدث فيهم من انحراف و يتفشى فيهم من ظلم و استبداد و استكبار، فيأتي المجدد ليقطع هذه التراكمات و يشذب السلوك ويعود بالدين إلى حالته الجديدة الأولى[217]

و ما حدث في تاريخ الإسلام لا يشذ عن هذه القاعدة ، و إلا فكيف نفسر ما اعترى هذا الدين الجديد من حوادث ضِخامٍ منذ أنْ توفّيَ النّبي محمّد(صلى الله عليه و سلّم)؟ و كيف نفسر تلك الانحرافات المتفاوتة في الخطورة و العمق التي حصلت في تاريخ الإسلام و أزمنته المتباعدة فضْلاً عن المتقاربة؟ و هذا يعني أنّ المسلمين لا يمكنهم أنْ يجسّدوا الإسلام كحقيقة مطلقة تجسيدًا كلّيّا في التاريخ، لأنّ ما يدخل في الزمان لا يلبث أنْ تعتريه ظروف الزمان و أقداره و لأنّ الحقيقة المطلقة —الوحي– تفارق عالم الإنسان و تعلو عليه و لا يمكن لها أنْ تكون خالصة نقيّة مطلقة إلا في عالم الأزلية الثابت ، بيد أنّ هذا لا يعني أبداً و لا يجوز أنْ يعني أنّه محكوم على مالكي الحقيقة أنْ يتنكروا لهذه الحقيقة و يفقدوا الثقة بها و بأنفسهم حين يلاحظون وجود هوة شاسعة بين وجودهم الواقعي في الزمان و بين ما تتطلبه منهم من وجود تلك الحقيقة التي تكمن وراء علّة وجودهم . إنّ واجبهم هو التقرّب من هذه الحقيقة بقدر الطاقة الإنسانية و عبور الهوة التي تفصل الوجود في الزمان عن الوجود في الأزل ، و هذه الهوة لن تُعبر أبداً عبوراً كاملاً في الحالة الطبيعية و الإنسانية، لذلك يظل الإنسان باستمرار محركا و باعثا على الوجود كما يظل الأمل يراود وجوده بلا انقطاع[218].

---

[216] المرجع نفسه، ص 61

[217] محمد عابد الجابري، المشروع النهضوي العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص126.

[218] المرجع نفسه ، ص 62

عند تحليل مادة التراث يجب علينا أن نقرر أن النص من قرآن و سنة ، ليس جزءً من التراث ، و إنما هو أصل التراث وأنّه متعالٍ عليه و مفارق له ، فالتراث عمل أو انجاز إنساني خالص أي أنه حالة للإنسان بطبعه أي من جهة ما هو عالم فاعل صانع مبدع ، وليس هذا حال الوحي. إن التراث بما هو أفكار و علوم و طرائق نظر و موضوعات و مبدعات قيمية ، تاريخي ، أي أنه منوط بالشروط العمرانية الوضعية أو المشخصة .و تاريخية التراث تجعل منه جُملاً من العناصر التي ينسحب بعضها من الحياة و يتبقى بعضها الآخر حيًا في التاريخ الصائر و المجتمع المتغيّر ، تُدخله الحاجة العملية أو الضرورة في لحمة الحاضر على وجه قوة الاستمرار فيه أو على وجه الدمج المادي أو الاستقلاب المعنوي[219]

إن مرجعيات الإسلام الجوهرية الوحي ، و الاستخلاف ، و التراث الحي و معطيات الواقع المباشر ، تفرض، و فقًا لتاريخية التراث، أن يكون مبدأ " إبداع التراث" ، أي مبدأ الديمومة الحية لتراث يمتد في الزمان و يتقدّم باستمرار مبدأً مرجعيا أصيلاً من مبادئ الحراك و تدافع الإسلاميين في التاريخ [220].و مؤدى ذلك أن البعد التراثي للذات الاسلامية لا يمكن أن يؤدي دوره في أي مشروع جديد للنهضة ، إلا إذا هو استند إلى القطاع الحي من هذا التراث ، و أن السمة البشرية لهذا الأصل تجعل كتلة التراث كتلة متحركة مرنة تتشكل و يُعاد تشكلها في المكان و الزمان ، و أن تجاوز التراث غير الحي في عملية الابداع المستمرة الذي يتم فيها التفاعل بين الوحي و بين الواقع ، أو بين الإنسان و بين الواقع ، هو أمر لا مفرّ من التسليم به إن أردنا الحيلولة دون وقوع قطيعة آلية مع التراث[221] .

و من المؤكد أن قيام حضارة إسلامية جديدة مرهون بالامتثال لجملة هذه الوقائع الصلبة ، أما التعويل على عملية إحياء الماضي ،و على إخراج نسخة جديدة من الحضارة السالفة ،فأمر يتعذر تصوّره وفق شروط الفعل البشرية و سيرورة التاريخ [222]. فللواقع أحكام لا تحتمل الجحود و الانكار ، و واقع الإسلام عند نهاية القرن التاسع عشر و إلى يومنا هذا وَاقعٌ أزمة ، وليس من الحكمة في شيء السكون إلى حالة " استعلاء الإيمان " أو إلى « هذا الدين الحق » أو إلى هذه الأمة « خير أمة أخرجت للناس » ، لإنكار المشكل و ليكون الواقع بخير فكل ذلك مرهون بأسبابه و شروطه ، و ليس يقال بإطلاق و من غير قيد[223] .

إن واقع المسلمين في أزمة و هي أزمة حقيقية ، و ينبغي أن يكون واضحًا تمامًا أن الإسلام أي الدين الخالد المحفوظ من طرف رب العالمين ، ليس واقع مسلمين أي الإسلام المشَخص الذي يتحرك في الزمان و على أرض الواقع و بين الناس و هو الإسلام الوحيد الممكن تاريخيًا و بشريًا ، هذا الإسلام المشخص يجتاز منذ قرنين أحوالاً

---

[219] فهمي جدعان ،الطريق إلى المستقبل ،مرجع سابق،ص219.

[220] المرجع نفسه ، ص 219

[221] المرجع نفسه ، ص 220

[222] المرجع نفسه ، ص 220

[223] المرجع نفسه ، ص 220

دقيقة و ظروفًا معقدة تلقي عليه بظلال قاتمة و يهدد مستقبله ، على المدى المنظور و البعيد ، بمخاطر حقيقية جسيمة ؛ فما هي أعراض هذه الأزمة ؟ و ما هي المشكلات الكبرى التي تقوم في وجه الإسلام و تَحُول دون إدراكه حالة الصحة و دون آدائه للرسالة الحضارية المنوطة به ؟

علينا أن نوجّه أبصارنا أوّلاً إلى المشكل المعرفي ، ما هي أدواتنا في الاعتقاد اليوم و ما هي دواعينا في الإيمان ؟ إن الإجابة المدققة عن هذه التساؤلات تكشف عن واقعة صلبة و بسيطة في الآن نفسه و هي أن دروب الإيمان القديمة ليست هي الأصل في اعتقاداتنا الدينية . فليست مقدمات علم الكلام القديم و أصوله هي التي تؤسس إيماننا و لا الأدلة العقلية و البراهين الفلسفية المنظمة هي التي تسند معتقداتنا .إن إيماننا آت من رسوخ العادة و التربية أي من " التقليد " الذي شكل خطابًا دينيا خاصًا يجمع ما بين الأفكار الإيمانية البسيطة و بين التعلق بجملة من القيم الشخصية و الاجتماعية و التاريخية[224] .

ليس ثمة شك في أن فوضى القيم قد جعلت من إنسان عالم الإسلام الحديث إنسانًا معطوبًا في بنيته الأخلاقية مثلومًا في وجوده الاجتماعي ، فهذا الإنسان الذي أراده الدين الإسلامي للخير و الصلاح و محبة الآخرين و الصالح العام وقع فريسة دنياه القريبة و خير الخاص المباشر أي في دائرة اليومي. و ليس مرجع ذلك يقينا إلى ضعف في قيم الدين الإسلامي ذاتها ، و إنما إلى ضعف مؤسسات الدولة و المجتمع و عجزها عن أداء دورها العام و عن توفير شروط الحياة التي تسمح للقيم الرفيعة بالتفتح و الازدهار و النماء[225] .

لكن ذلك كله لن يتأتى خارج دائرة السياسي ، بل المشكل الرئيس يكمن في هذه الدائرة التي هي بيت الداء و الدواء ، فقد وجد العالم الإسلامي الحديث نفسه بعد سقوط الدولة العثمانية ، بين براثن الدولة الحديثة التي تَمَّ زرعها قسرا فخرجت في أسوأ تقويم ، وهذه الدولة الحديثة هي ابتداءً الدولة المدنية في الغرب التي تحررت من سلطة الكنيسة و أقامت سلطتها و بناءها و مؤسساتها و قوانينها لأغراض تتمثل في رعاية المصالح الدنيوية و حمل المسؤولية العمومية ، و العمل في إطار تنظيم الحياة بتوخي الخير العام مستندة في ذلك على مبادئ العقل و العلم و الحرية و التعددية و المواطنة . لقد نسبت النظم السياسية العربية و الإسلامية الحديثة نفسها إلى الدولة الحديثة لكنها في حقيقة الأمر ظلت متجذرة في القطاعات اللاشعور و المرجعيات الخفية التي توجه مجتمعات ذات قيم مضادة تمامًا لقيم الدولة المدنية فجاءت دولاً حديثة مشوهة تعترها النقائص من كل الجوانب[226].

إنّ العالم الإسلامي « بما هو قوة تحمله أمة موحدة و عالم واحد و إمكانيات متشخصة فاعلة قد فَقَدَ المبادرة التاريخية منذ زمن بعيد ، و أنه اليوم و إلى أجل غير مسمى ، عاجز عن إدراك الحالة التي تمكنه من اتخاذ مبادرات تاريخية حقيقية .»[227]. فمصير العالم الإسلامي و القطاعات التي تشكله مدعواً إلى الارتداد إلى الذات

---

[224] المرجع نفسه ، ص 222

[225] المرجع نفسه ، ص 226

[226] المرجع نفسه ، ص 227

[227] المرجع نفسه ص230

قاصداً إلى إعادة بناء هذه الذات ، غايته حفظ هذه الذات و صيانتها من الانقراض بفعل العوامل البنيوية الخاصة أو بفعل ضغط الغير و سياساته الكونية في الهيمنة و التحجيم و الإفناء[228]. فهل ما شهده العالم الاسلامي من حراك فكري و نشاط ثقافي و من يقظة شاملة يحمل وعودًا جديدة لمصير الإسلام، ليست هي تلك التي تعبر عنها أحاديث الفتن و الملاحم أو خيبة آمال المفكرين العامة أو أوهام نهاية التاريخ و غير ذلك مما يولّد اليأس و يبعث على القنوط ؟

و هل يجوز لنا وِفقًا لمنطق هذه التيارات الفكرية و الحركات السياسية و الجمعيات العلمية و دعواها الاعتقادية الأساسية أن نقلل من شأن وعد الله المؤمنين بالنصر و الفلاح ؟ لا شك أنه ليس للمؤمن أن يقنط من روح الله لكنه لابد له أيضا أن يعي وعيًا تامًا ما حدث في التاريخ ، ذلك أن التاريخ لا يجري وفقا للرغبة و الهوى و الأماني ،كما أن الله سبحانه و تعالى حين يفعل في التاريخ لا يفعل خارج دائرة الأسباب و القوانين التي يخضع لها عالم الإنسان و الطبيعة ، ثم إن مسائل الوجود و المصير ليست رهينة الشروط الذاتية لأصحاب هذا الوجود و المصير فحسب ، بل هي مرتبطة في بعض مراحل التاريخ ، بشروط الرغبة و العقل التي توجه الآخر الذي أدرك نقطة المبادرة التاريخية أصبح هو المحرك للتاريخ و للحضارات[229]

و الإشكال الذي واجه مفكري النهضة و مصلحيها هو : كيف يتأتى للأمة الإسلامية أن تنجو بنفسها من المخاطر الجاثمة على صدرها و أن تخط لنفسها مصيرًا واعدا بالخير في ظرف أزمتها الذاتية العميقة و هو فاقد لزمام المبادرة التاريخية ، قد وضعها الغير تحت المراقبة ، في حالة حصار فكري و عقائدي و سياسي و اقتصادي خارج دائرة المبادرة التاريخية[230] .

تلك هي الحقيقة التي يعيشها العالم الإسلامي و يكابدها بمرارة و « لا يملك أهل الإسلام إلا أن يتمثلوها و يعوها وعيًا تامًا ، لقد أصبحت المبادرة التاريخية بيد هذا الغير الظافر، الغرب الذي نجح في تجاوز الحد الذي انتهت عنده الحضارة العربية الإسلامية ، رافعًا ألوية عالم جديد قوامه العلم و النظام و الطبيعة و القانون و الفاعلية و العقل و التقنية و آفاق الأنسنة الأرضية »[231] .لقد نجح الغرب الحديث في إعادة « تشكيل وجه العالم و في أن يفرض هيمنة جديدة و مركزية هي المركزية الغربية ، و لم ينجح عالم الإسلام ، برغم أهمية المشروع العثماني ، في أن يُرسي دعائم مركزية إسلامية مُستأنَفة تَصلُح لأن تكون بديلاً لتلك التي دَرَسَت ، و انتهى الصراع بين المشروع العثماني (الإسلامي) و بين المشروع الغربي إلى أفول الأول و سقوطه ، و إلى ظفر الثاني ظفرًا قاطعًا ، وهكذا تراجع عالم الإسلام لكي يصبح دولاً و أقطارًا تابعة و مقلدة للغرب .»[232]

---

[228] المرجع نفسه، ص 231

[229] المرجع نفسه، ص 231-232

[230] المرجع نفسه، ص 232

[231] المرجع نفسه، ص 232

[232] المرجع نفسه، ص233

لقد اتجهت الدول العربية و الإسلامية المستقلة عن الدولة العثمانية إلى تعميق ثقافات شعوبها الوطنية المحلية باسم الخصوصية أو الهوية الوطنية أو التنوع الثقافي أو وعي الوجود و البقاء ، بالمقابل أغرق الغرب المخيلة الجمعية الإسلامية بمنتوجاته الثقافية و الفنية التي تبثها وسائله الإعلامية وما تنشره مراكزه الثقافية المنتشرة في كل بقاع العالم الإسلامي ،بما تحمل من أنماط الفكر و السلوك و التذوق الجمالي التي تقلب كل معطى سابق و تجرد المتلقي من كل خصوصية و أصالة .[233]

من جهة أخرى تبنّى الغرب في علاقاته مع الأنظمة السياسية في العالم العربي و الإسلامي سياسة نفاق صريحة، هدفها النهائي في إبقاء هذا العالم رهين التخلف السياسي الذي يعلم جيدا أن معظم وجوه التقدّم مرهونة بالنظام السياسي ، لقد قامت نهضة الغرب على التحرر من السلطات القديمة و على غرس مؤسسات الحرية و القانون و المواطنة و العقل و غيرها ، و هي قيم يعلم هذا الغرب أن النهوض لن يتحقق من دونها ، إلا أنه يسعى إلى غرس كل أفكار الاستبداد و الانقلابات و العسكريات أي كل القيم المناقضة للقيم التي يتبناها في نظامه السياسي ، و من الطبيعي أن تتمثل حصيلة ذلك التجذر في التخلف و اتساع الهوة بين الغرب و بين العالم الاسلامي و سهولة التحكم في أجزائه و توجيهها[234] .

إن كبرى الإشكالات التي تعترض الحركة الذاتية للإسلام الحديث و تحكم شكله المستقبلي و مصيره الأرضي، تقع في حدود الرابطة التي تصل الآخرة بالدنيا ، والسماء بالأرض، و التراث بالحداثة ، والدين بالدولة و الاستبداد بالحرية و الرعية بالمواطنة .و هو الأمر الذي انبرى له زعماء الإصلاح منذ بداية القرن الثامن عشر وإلى غاية اليوم.

4-هاجس النهوض لدى زعماء الإصلاح:

لقد كان لجمعية العروة الوثقى و لمجلتها صدى واسعا و تأثيرا كبيرا على زعماء الإصلاح في المغرب العربي لكونها من أبرز الجمعيات التي سعت منذ تأسيسها على لمّ شمل جهود المسلمين للتصدي لأخطار الاستعمار الغربي الحديث، امّا المجلة فكانت تستهدف يقظة شعوب العالم الإسلامي خاصة، و الشرقيين بصفة عامة و رغم قصر عمرها فقد لعبت دورا هاما في حركة البعث الغربي الإسلامي العام في العصر الحديث بعد أن أحيت في النفوس الأمل، وقوّت الرابطة بين المسلمين.، وفتحت عيون العرب على خطر الاستعمار الداهم على بلادهم وبينت الأسباب والعلل التي أدت إلى ضعف المسلمين وفي طليعتها تفريطهم في أصول الدين.

و من الثابت أن الفكر الأفغاني قد دخل إلى الجزائر، و الجزائريون الذين درسوا في الأزهر والزيتونة والقرويين قد عملوا على نشر مبادئ الجامعة الإسلامية كما تصورها الأفغاني[235] وساهم كذلك المهاجرون الجزائريون في بلاد

---

[233] المرجع نفسه ، ص 234

[234] المرجع نفسه ، ص 253

[235] حنفي بن عيسى، تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر، مجلة الثقافة عدد 38(1977) ص

الشرق الإسلامي بقوة في إيصال فكرة" الجامعة الإسلامية" فإن عددا كبيرا من الجزائريين كان يجتمع حول الشيخ محمد عبده وغيره من زعماء الجامعة الإسلامية[236] .

وليس بدعا أن تمتد الإشعاعات الإصلاحية التي بثها الشيخ محمد عبده فتخترق الأسوار الحديدية التي كانت تحيط بالجزائر، وكان ما يصل من أخبار الإمام على قلتها، وما تطاير من منشوراته على خطرها يخلق في الجزائر جوا من الحيوية في النقاش والجدل، لعله الأفق الأسبق الذي عرف فيه الجزائري تباشير النهضة الحديثة.

وكان الأستاذ الإمام يقصد من سفره إلى تونس والجزائر الوقوف على أحوال المسلمين في هذين القطرين وآثار الإسلام فيهما [237].

فقد حل الإمام محمد عبده بالجزائر في سنة 1903 م وأقام بها عشرة أيام واستقبله كبار علمائها كالأستاذ عبد الحليم بن سماية ، ومحمد قايد علي إمام المسجد الكبير ،ومحمد بن الخوجة الكمال .

وقد علق الدكتور عثمان أمين على زيارة الإمام عبده إلى الجزائر في كتابه" رائد الفكر الإسلامي محمد عبده" فقال:".....كان على الأستاذ الإمام إبان عودته من أروبا أن يقف بنفسه على أحوال المسلمين في شمال إفريقيا فقام بجولة إلى الجزائر وتونس وقد اكتشف هناك كما قال الكاتب في جريدة(لوتان) وجود حزب إصلاحي كبير ينتمي إليه وقد أثنى الإمام محمد عبده بعد رجوعه إلى مصر على أهل الجزائر وتونس وقال انه رأى روحا جديدة في العلماء وإنه يرجو بذلك للبلاد حياة علمية سعيدة ونهضة إسلامية قريبة".

ولا غرو أن اعتبر عبدالحميد بن باديس أنّ "أوّل من نادى بالإصلاح الديني علماً وعملاً، نداءً سمعه العالم الإسلامي كلّه في عصرنا هذا هو الأستاذ الإمام محمد عبده، وأوّل من قام بخدمته نشرة إسلامية عالمية هو تلميذه حجّة الإسلام السيّد رشيد رضا صاحب المنار...".[238]

كما اعتبر مصر مبعث الدعوة الإصلاحية رغم أنّها كانت بيئة البدع ووكر الضلالات والانحرافات الاعتقادية والعملية من يوم أن انتصبت فيها الدولة الفاطمية، فرسخت فيها البدع الطرقية والتي حمتها بعد ذلك الحكومات المصرية بموافقة غالبية مشايخ الأزهر إلا قليلاً منهم وذلك بسكوتهم ومشاركتهم الفعلية والقولية[239]

إلاّ أنّه إذا كانت مصر هي مركز الإصلاح والنهضة الحديثة فإنّه لا يمكن اعتبار محمد عبده وتلميذه السيّد رضا أوّل المصلحين، برغم ما قدّماه من جهود وأعمال جبارة وذات فعالية في الحركة الإصلاحية. فلا شك أنّ الشيخ الإمام عبدالحميد بن باديس على معرفة تامّة بالشيخ محمد بن عبدالوهاب وجمال الدين الأفغاني والطهطاوي والثعالبي وخير الدين التونسي وغيرهم ممن عاصرهم من رجالات الإصلاح.ربما يمكن تفسير قول

---

[236] انظر سجل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. ص 40.

[237] رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام ، الجزء 1 ص870.

[238] ابن باديس، عبدالحميد، **حياته وآثاره**، تحقيق وجمع عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي ، لبنان،ط1، 1983، ج 3، ص 66.

[239] المرجع نفسه، ص 66.

الإمام بن باديس أنّ فاعلية الإصلاح الإسلامي لم تكن إلاّ على يد محمد عبده ورشيد رضا، وأنّهما أقرب إلى نهجه في التفكير الإحيائي. والحقيقة أنّ كلّ الذين جاؤوا قبل محمد عبده لم يكونوا أقلّ إنجازاً ولا أقل أثراً منه سواء على المستوى الفكري–النظري والاشتغال العقدي أو على المستوى السياسي والاجتماعي.

فالحركة الوهابية هي حركة إصلاح في الإسلام بحسب تعبير ابن باديس حيث ترجع هذه الحركة الإحيائية إلى "العلاّمة النجدي العظيم الذي عاش في بداية القرن 18، وترمي هذه الحركة إلى تطهير الإسلام من جميع البدع والخرافات التي لصقت به مع مرّ الزمن، والسمو به عن عبادة الأولياء"[240].

فالمبدأ الذي تقوم عليه الحركة الإصلاحية السلفية الوهابية متمثّل في أنّ المؤمن يمثّل البساطة والنظام، فكانت تلك الحركة بذلك من أشدّ طوائف الإسلام[241] إنّ هذا التوصيف الباديسي للوهابية يكشف لنا اختلاف ابن باديس مع الحركة السلفية الوهابية. ذلك أنّ المجتمع العربي الإسلامي أعقد بكثير مما كان يعتقد الشيخ محمد ابن عبدالوهاب، لقد عانى هذا المجتمع وهذه الأمّة منذ أكثر من قرنين من مخاض عسير لم تتوضح نتائجه حتى عصرنا الحالي.

فالمجتمع العربي الإسلامي المتقدم لم يولد بعد برغم الجهود الجبارة التي بذلها الروّاد الأوائل لعصر النهضة ومن تلاهم من الجيل الثاني والثالث، وترجع أسباب هذه المعاناة إلى طبيعة التحدّيات أو قل الابتلاءات الداخلية والخارجية وإلى الإحباطات الكثيرة التي واجهتها الأمّة العربية الإسلامية في تاريخها الحديث والمعاصر، مما أدّى إلى نشوء تيارات فكرية ودينية وسياسية مختلفة الوسائل والأهداف لمواجهة تلك الابتلاءات والتحديات والردّ عليها.

فلم تكن إذن قضية تصحيح العقيدة عن طريق محاربة البدع والخرافات، وزيارة القبور والأضرحة كما ظنّ محمد بن عبدالوهاب وحسب، بل كانت التحديات أقوى وأصعب وأعقد حيث يتشابك الديني والسياسي، ويتداخل المعرفي والتربوي والأخلاقي، ويمتزج العقدي والعسكري. في هذه الأثناء كان السؤال الذي طُرح بإلحاح هو في كيفية الخروج والخلاص من براثن التخلف والتقهقر الذي يعاني منه العرب والمسلمون في كافة أوطانهم. ثم ما الوسائل والسبل الناجعة والفعالة لمواجهة تحديات الغرب والاستعمار الأوروبي؟

منذ قرنين من الزمان، شعر الإنسان العربي والمسلم بجمود وركود الفكر وانحطاط في القيم والأخلاق وانتشار للجهل وتفشي الفقر وتسلّط الملوك والسلاطين.فبدأ بالنهوض من سباته العميق إثر اصطدامات متعدّدة بواقعه المرير، وبحضارة الغرب وببطش جيوش الاستعمار، حضارة عالم جديد لا تمتّ إلى مفاهيمه عن الغيب والعالم والحياة في شيء، إنّه عالم الحداثة الغربية.

[240] ابن باديس، حياته وآثاره، ج 4، مرجع سابق ، ص 236.
[241] المرجع نفسه، ج 4، ص 23.

في خضم هذه التحديات كان رفاعة رافع الطهطاوي شديد الوعي لقضية الأصالة والتحديث، والمتمثلة في تحديث مصر لتكون منطلقاً لتحديث وتطوير الشرق الإسلامي كلّه عن طريق نور العقل وآفاق الفكر. بدون أيّة عقدة دينية كانت أم تراثية، ذلك أنّ العقل والفكر أساسا الفقه الإسلامي بمعناه الواسع، قد أخذته أوروبا أصلاً عن شعوب الشرق، من الصين، والهند، ومصر، وبلاد الرافدين والفرس قديماً، ومن الغرب والمسلمين في القرون الوسطى الأوروبية.

هذا هو الأساس الذي انطلق منه الطهطاوي في دعوته إلى التفاعل الحر والخلاّق مع حضارة الغرب ونظمها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بدون خوف وعقدة نفس لأنّها أي هذه الحضارة "المغناطيس الذي يجلب المنافع، ولأنّ مخالطة الأغراب، لا سيما إذا كانوا من أولى الألباب تجلب للأوطان من المنافع العمومية العجب العجاب"[242] .

لقد تمحور العمل الفكري و السياسي الإسلامي خلال نصف القرن آنذاك حول فكرتين أساسيتين ، قدّم أولاهما الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي ، و قدم الثانية الوزير و الصدر الأعظم خير الدين التونسي ، أمّا فكرة الطهطاوي التي عبّر عنها في أربعينات القرن التاسع عشر فهي فكرة المنافع العمومية أو الصالح العام ، و التي استأنس في صياغتها بما عرفه عن الدستور و النظام الفرنسي . فهي مسألة تجمع في سياقها القضيتين الدينية و السياسية ،و تتصل بفهم المجتمع و وعيه لذاته و دوره ، و الضّرورات أو المصالح أو الحاجيات المترتبة على ذلك و قد رمى الطهطاوي من وراء ذلك في الأساس إلى إلى إعطاء إصلاحات " محمد علي " الدولية – السياسية " غطاءً و مشروعية، إلّا أنّ الفكرة نفسها كانت تملك حركية و آفاق كبيرة ،بحيث تجاوزت مشروع محمد علي الخاص بالدولة، لتدخل في قضايا الحرية و الدستور و بناء النّظام السياسي ، و قد ربطه الطهطاوي بقيم الشورة و العدل و الإحسان الإسلامية .

و قد أدّت فكرة المصلحة (المنفعة) التي اشتغل عليها الطهطاوي إلى أمرين اثنين : الأول اعتبار المسار الاجتماعي – السياسي مسألة تتعلق بالمجتمع كله أي بالأمة، و عياً و ممارسةً ، الأمر الثاني هو اعتبار تحديد المصالح من اختصاصات أهل الحل و العقد بالمعنى الفقهي المعروف مع التعديلات الطارئة اجتهاديا ، و بذلك أعطى العلماء إلى جانب الأمراء و رجالات العمل العام ، مسؤوليات وصلت المجال الديني بالمجال السياسي وصلًا محكمًا[243].

أمّا الفكرة الثانية التي قدّمها خير الدين التونسي في الإصلاح الإسلامي ، فهي فكرة " التنظيمات " و قد كان يعني بها المؤسسة ، و هو الأمر الذي دعا إليه و حاول ممارسته عند استلامه للوزارة في تونس و لصدارته

---

[242] الطهطاوي رافع رفاعة، مناهج الألباب المصرية، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة،، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، لبنان،ط1، 1974، ج 1، ص 398.

[243] رضوان السيد ، سياسات الإسلام المعاصر ، مراجعات و متابعات ، مرجع سابق ، ص19 و 20 .

العظمى باسطنبول . فقد أراد ان يقيم دولة المؤسسات أو قُل نظام المؤسسات ،محاولا بذلك إبعاد السلطة و العمل الإداري عن الشخصنة و العشوائية و الارتجالية ، وحفظا لاستمرارية الدولة و النظام و العمل العام .

و واضح أنّ هذه الفكرة سياسية ،أفاد فيها أيضا من النظم السياسية الأوروبية التي يعرفها جيدا و قد ربطها بالدستور وببناء النظام السياسي ، إلّا انّ الطريف في هذه العملية هو محاولته الاستدلال على مشروعيّتها بأدلّة فقهيّة إسلامية أكثر تحديدا و ضبطا ممّا قام به الشيخ الطهطاوي . فقد اعتبر خير الدين التونسي أنّ التنظيمات من المصالح الضروريّة و أنّ المصالح معتبرة في الشريعة الإسلامية بدليل ما ذكر ابن قيّم الجوزية و آخرون من علماء الأصول . و أضاف أنّ المصلحة يتحقّق بها العدل و العدل من مقاصد الشريعة الأساسية بحسب ابن قيّم كما جاء في كتابه " إعلام الموقعين عن رب العالمين" ، وكتابه الآخر " الطرق الحُكمية " [244].

إنّ فكرتا المنافع العمومية و التنظيمات سادتا الفكر الإسلامي فيما يتعلق بالإصلاح الديني و السياسي. وجاء تعميمهما بمقاصد الشريعة ليضع كل المؤسسات السياسية و الاجتماعية في باب الضّروريّات من أجل بقاء الدّين و المجتمع ، و بذلك اتخذت المسألتان السياسية و الدينيّة أبعادًا جديدة و خلاّقة، وذات طابع بنائي و قد كانت لذلك آثاره في تطوّرات الفكر الإصلاحي ، و في مسارات علائق الدّولة بالدّين في عالم الإسلام. و لا شكّ أنّ تلك العلائق تحتل المنزلة الأولى في المسألة الثقافية في هذا العالم.[245] .

لقد اعتمدت الإصلاحية الإسلامية فيما اعتمدت في المشرق كما في المغرب على فكرة المصالح التي جرى تطويرها إلى منظومة من خلال إعادة اكتشاف مقاصد الشريعة ، حيث توصل الطهطاوي اعتمادًا عليها إلى فكرة المنافع العموميّة ، وتوصّل خير الدّين التونسي إلى فكرة التنظيمات ، وكان ذلك تحديدا معتبرا ، إلّا أنّه تعلّق في الأساس ببنية الدّولة ذاتها . غير أنّ فكرة " الجامعة الإسلامية " التي دعا إليها جمال الدّين الافغاني

و ناضل في سبيلها عقودًا ،هي التي استقطبت جهود العديد من المفكّرين ونضالهم ، وقد اختلفت حولها آراؤهم و أفهامهم كما اختلفت حول شخصية جمال الدين الأفغاني نفسه . و لكن ما يبدو من كتابات الأفغاني القليلة و من سيرته النّضالية التحشيدية ، فإنّ هذه الفكرة تعني " التضامن الإسلامي " الواعي و اليقظ الذي يضع المسلمين في موقف واحد أو مترابط في مواجهة الهجمة الغربية من أجل الاستعمار و الهيمنة على العالم الإسلامي ؛ ويقوم التضامن المنشود بحسب الأفغاني على التّوحّد الذي تُحدثه العقيدة الواحدة اليقظة ، فالذي يجعل من هذا العالم الإسلامي ممكن التّوحّد و الاجتماع على موقف واحد هو تلك الثقافة الشاسعة و الغنيّة التي نجمت عن ذلك الدّين ،و يجب على شعوب العالم االإسلامي و الشرقي عموما أنْ تنهض في وجه الهيمنة مستعملة في ذلك كل إمكاناتها و بشكل جماعي[246] .

---

[244] المرجع نفسه ، ص21.

[245] المرجع نفسه ، ص 22.

[246] المرجع نفسه ، ص22.

لقد أرجع السيّد جمال الدين الأفغاني أسباب فساد المجتمع الإسلامي وضعفه وانحطاطه إلى الجهل بتعاليم الدين الإسلامي الصحيحة عبر الأجيال ونتيجة سوء فهم جوهر الإسلام والعقيدة الإسلامية كما تضمنها القرآن والسنّة. وهذا هو السبب الأبرز، استبداد حكام أمّة الإسلام وتناحرهم وضعفهم مما أفسح المجال أمام الغزاة الأوروبيين للتسلل إلى أرض الإسلام والسيطرة على بلاد المسلمين وأوطانهم.

هذان من أهم وأخطر الآفات التي أصابت المسلمين وأردتهم أرضاً بحسب رأي جمال الدين الأفغاني.

أمّا الحلول التي قدّمها السيّد جمال الدين، ورأى فيها الدواء الناجع لهذه الحالة المرضية المستفحلة، فتكمن في الخطوات التالية:

أ- العودة إلى الإسلام الأوّل، الأصيل، أيام النبي محمد (صلى الله عليه و سلّم) وخلفائه الراشدين.

ب- إصلاح الذات والنفس أوّلاً ذلك أنّ سنّة الله في الكون والأمم والشعوب هي أنّه: ﴿إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَومٍ حتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[247]

ج- إزالة الاستبداد السياسي بإزالة أسبابه وآثاره تماشياً مع تعاليم الإسلام ضدّ الظلم وإحقاق الحق وبسط العدل والحرية.

د- الوحدة الإسلامية، وحدة الأمّة الإسلامية بكلّ أجناسها وألوانها وأوطانها، فهي أمّة واحدة تحت راية الإسلام ﴿بالعُرْوَةِ الْوُثْقَى لا انْفِصَامَ لَهَا﴾ [248]وكلّ عمل سياسي إسلامي يجب أن يهدف بحسب جمال الدين الأفغاني، أولاً وقبل كلّ شيء إلى استرداد تلك الوحدة الدينية والسياسية الضائعة، ذلك لأنّ العالم الإسلامي لا يصمد أمام المد الأوروبي والغربي إلاّ بواسطة وحدة المسلمين والعرب.

وهذا هو مشروع جمال الدين الأفغاني الكبير "الوحدة الإسلامية". فالإصلاح عند الأفغاني إذن لا يقتصر على تطهير العقيدة الإسلامية من شوائب البدع وخرافات أصحاب الطرق وضلالات أصحاب الفرق كما اعتقد محمد بن عبد الوهاب، وحسب، بل مشروعه الإصلاحي تجاوزه إلى إصلاح حياة المسلمين السياسية والاجتماعية والثقافية، انطلاقاً من إصلاح نفوسهم وإصلاح مفاهيمهم الدينية نفسها، والقضاء على الأسباب التي تحول بين المسلمين وبين مجاراة الحضارة الغربية والردّ على تحدياتها العلمية والسياسية والعسكرية.[249]

وإذا كان السيّد جمال الدين الأفغاني قد وضع الخطوط العريضة لعملية الإصلاح فإنّ صديقه وأخاه ورفيق دربه محمد عبده قد جسّد هذه الخطوط في معالم أربعة رئيسية للعملية الإصلاحية:[250]

---

[247] سورة الرعد، الآية 11.

[248] سورة البقرة، الآية 256.

[249] الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق وإعداد محمد عمارة، المؤسسة المصرية العامة، د. ت، ص 228.

[250] شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، لبنان ، 1971، ص 58.

- المعلم الأول: ترتكز هذه المرحلة على تحرير العقل من قيود التقليد.
- المعلم الثاني: الفهم السليم للدين والتديّن على طريقة السلف الصالح والاستناد على الفترة النبوية وعصر الخلفاء الراشدين.
- المعلم الثالث: لا تعتبر السلطة النهائية في كلّ ما يتعلّق بالعقيدة والدين هي ملك لعلماء الدين، بل ترجع هذه السلطة إلى القرآن والسنّة وحدهما.
- المعلم الرابع: دراسة الحقائق الدينية ضمن موازين العقل البشري[251]

إنّ الإصلاح الذي أراده محمد عبده لم يكن يقف عند تنقية الدين من البدع والخرافات وحسب، بل كان يريد أن يذهب به أبعد من ذلك، أراده إصلاحاً يقوم على إصلاح العقل الإسلامي مستلهماً بذلك الإنجازات والفتوحات العقلية التي شهدها العصر الحديث[252]

ويمكن تلخيص معالم الإصلاح عند الشيخ محمد عبده في تحرير الفكر من أسر التقليد وفهم الإسلام على أسس عقلية، وإعادة قراءة القرآن الكريم وتفسيره من جديد بتحديد معنى الإعجاز الحقيقي للقرآن وعدم حصر هذا الإعجاز في المجال اللغوي والبياني أو في المجال العلمي، ذلك أنّ القرآن الكريم كتاب الله يهدي النّاس إلى مجتمع أفضل وطريق سوي وخلق عظيم، وهذا هو مقصد القرآن وهدفه. أمّا ما جاء وراء هذا الجوهر الثمين من مباحث لغوية وعلمية وفقهية فإنّها مباحث تابعة له وخادمة له أو وسيلة لتحصيله[253] ثم يجب إعطاء الأولية للعقل في فهم الإسلام قرآناً وسنّةً، وعليه فلا يجب التمسّك بالتفاسير والتأويلات السابقة، ذلك أنّ السلف كانت لهم مفاهيمهم ومناهجهم الفكرية ومشكلاتهم الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإشكالاتهم الكلامية والعقدية.

وليس مطلوباً من مسلم القرون الحديثة أن يقف عند هذه القراءات بل هو مطالب باستخدام معارفه ومكتسباته العلمية واللغوية الحديثة بالاستئناس بالسلف الصالح ومن علماء هذه الأمّة من جهة لفهم الجوانب اللغوية والتاريخية وأسباب النزول مستنداً في ذلك كلّه على مطالعة السيرة النبوية واقفاً عند الصحيح المنقول مبتعداً عن الضعيف والمبذول[254]

من جهة أخرى، اهتم محمد عبده بإصلاح اللغة العربية من حيث أساليبها وطرق تعليمها، فإنّ اللغة لم تستطع أن تواكب التطورات الفكرية والصحافية والسياسية، لهذا طرح محمد عبده إصلاح أساليب اللغة في

---

[251] محمد عبده، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، 1972، ج2، ص 318.

[252] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 3، ص 314.

[253] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج4، ص 709/689.

[254] المرجع نفسه، ج 1، ص 589

التحرير والكتابة، سواء كان في المخاطبات الرسمية بين الدواوين الحكومية ومصالحها، أو فيما يخصّ الصحافة والترجمات من اللغات الأخرى[255]

والسؤال الذي يُطرح بإلحاح هو: أين الإصلاح السياسي من فكر محمد عبده، رفيق جمال الدين الأفغاني رجل الإصلاح السياسي الأوّل؟

لقد خالف محمد عبده أخاه ورفيقه جمال الدين الأفغاني، فاعتبر أنّ الإصلاح السياسي مطلب (استراتيجي) بعيد المدى، أمّا الإصلاح الجوهري والضروري والطارئ هو إصلاح العقل والتعليم الذي هو أساس وقاعدة الإصلاح السياسي.

وقد توصّل الإمام محمد عبده إلى نتيجة مفادها أنّ العمل السياسي المباشر هو عمل مضيّع للوقت وللجهد والطاقات، فالعمل السياسي هو ثمرة تجنيها الأمم والأوطان من غراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغراس هو الذي يجب أن يعنى به الآن وتبذل فيها الطاقات والأوقات[256].

كان لمحمد عبده، في واقع الأمر اتجاه متميز عن اتجاه جمال الدين الأفغاني فقد كانا متفقان في الغايات، إلاّ أنّهما مختلفان في الوسائل والمناهج اختلافاً جوهرياً: فالأفغاني كان يدعو إلى الثورة بينما محمد عبده كان يدعو إلى الإصلاح، فالأفغاني رجل الجماهير والخطابات والتجمعات، يدعو إلى الانتخابات التي تشارك فيها الجماهير، ثم يعتبر أن الحكم يرجع إلى الأمة وليس إلى الحكام، لقد كان الأفغاني يسخر من الذين يظنون أن أمراض الأمم تعالج بنشر الجرائد أو بإنشاء المدارس العمومية دفعة واحدة، كما فعل الطهطاوي، فإن هذا الأمر العظيم لا يقوم به إلاّ سلطان عظيم، قاهر يحمل الأمّة على ما تكره أزماناً، وليس عند الضعيف هذه السلطة التي تقهر فضلاً عن الثورة التي تلزم[257]

ثم إنّ الأمر الجلل حتى لو نفّذ بالتدرج وخلال مدة من الزمن، فكيف يتم نقله إلى الأمّة مع مراعاة النسبة بينه وبين مشارب الأمّة وطباعها. ألم ينقل العثمانيون والمصريون عن الغرب المدارس الحديثة والعلوم والصنائع والآداب وكل ما يسمى تمدناً، لكن هل نجوا بها من ورطات ما يلجئهم إليه الغرب بتصرفاتهم؟ هل أحكموا الحصون وسدّوا المنافذ و الثغور؟ هل نالوا بهذه الإنجازات المَنَعَة ما يدفع غارات الأعداء عنهم؟ هذا هو موقف السيّد جمال الدين الأفغاني من الحلول التي قدّمها بعض دعاة الإصلاح الذين سبقوه أو عاصروه.

أمّا محمد عبده، فقد اعتبر هذا الحلّ صعب المنال باعتبار أنّ الجماهير غير جاهزة لتتسلّم زمام أمرها، وتتسلّم زمام الحكم وتنظيم شؤونها كما هو الشأن في البلاد الديمقراطية، مفضلاً النخبة المثقفة والمستنيرة في هذه

---

[255] المرجع نفسه، ج 2، ص 180.

[256] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج2، ص 320/218

[257] أسس التقدّم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق ،ص 158.

الأمّة لتكون في الصدارة في النهوض بهذه الأمّة، علمياً وثقافياً واقتصادياً ثم سياسياً، وبالتالي إزالة الاستبداد الذي تشكو منه الأمّة منذ قرون طوال.

فإزالة الطاغوت السياسي مرهون بالتربية والتعليم للطبقات الوسطى والدنيا في المجتمع الإسلامي، التي تقود الأمّة إلى برّ الأمان وسلطة القانون وبسط العدالة.

وقد كان الإمام محمد عبده يعتبر جمال الدين الأفغاني صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام والمسلمين أكبر فائدة. فعرض عليه الأمر بحيث يركزان هو والسيّد جمال الدين الأفغاني طاقاتهما في التعليم والتثقيف فينشأ مفكرون ومثقفون في أرجاء العالم الإسلامي، فجاء ردّ جمال الدين زاجراً قائلاً له: "إنّما أنت مثبِّط"[258]

كان هذا فراق بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المنهج والوسائل، ثم جاء السيّد رشيد رضا صاحب مجلّة المنار التي مشت على خطى العروة الوثقى، إلاّ ما كان فيها من التوجه السياسي الذي يتعلّق بالمسألة المصرية والتحريض على الإنكليز باعتبار أن الظروف قد تغيّرت.

لقد وافقت المنار "العروة الوثقى"، في المسائل الاجتماعية وفي الأسس التي وضعها جمال الدين الأفغاني لمشروع الوحدة الإسلامية، إلاّ أنّ المنار أضافت بعض الأمور المتعلقة بالجزئيات مثل محاربة البدع والخرافات وتصحيح العقائد.

لقد كان السيّد رشيد رضا صاحب مشروع إصلاحي كبير شأنه شأن أستاذه ورفيقه محمد عبده، فهو يرى أنّ أهمّ أركان الإصلاح الإسلامي هو جمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة وأصول فكرية وأدبية واحدة وقانون شرعي واحد لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من الأنواع، ولغة واحدة، ولا يتم ذلك إلا بإنشاء جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة[259]،وترعى هذه الجمعية الإصلاح الديني والتربوي، فلا إصلاح سياسي مدني إلاّ بإصلاح ديني تربوي.

من جهة أخرى يرى السيّد رشيد رضا أنّ التقدّم والتخلّف يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية خاصة بالأمم والشعوب والحضارات، ولا يرجعان إلى مجرد الانتماء إلى الدين، فالانتماء وحده إلى الإسلام لا يكفي إذا لم تأخذ الأمّة سنن الله في الكون والطبيعة، في الأمم والشعوب صعوداً وهبوطاً. والدين الإسلامي هو العنصر الأبرز في صعود الأمّة الإسلامية عندما تأخذ به وتحيا به بطريقة سليمة وصحيحة، أما عند التخلي عن الإسلام كما تخلى

[258] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 682.

[259] أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص 270.

عنه المسلمون وتمسكوا بقشوره وركنوا إلى بعض التقاليد والعادات المنسوبة إلى الإسلام ظلماً، انحطوا وصاروا في مصاف الأمم المتخلفة لقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ لِيُهْلِكَ الْقُرَىٰ بِظُلْمٍ وَأَهْلُهَا مُصْلِحُونَ﴾[260].

فالظلم والصلاح هما قانونا الترقي والانحطاط، والصلاح هو صلاح الفرد والمجتمع بعمارة الأرض وإدارتها ولا يتم ذلك إلا بالتعليم والتربية[261].

إنّ فكرة الجامعة الإسلامية عند السيّد رشيد رضا تتمحور بالدرجة الأولى حول الإصلاح الديني والاجتماعي مبتعداً نوعاً ما عن الطابع السياسي للجامعة كما فكر فيه جمال الدين الأفغاني، باعتبار أن العمل السياسي المباشر للجامعة ينطوي على محاذير كثيرة أقلها تحامل العالم الأوروبي على العالم الإسلامي وإثارة الضغينة عند الأقليات التي تعيش في كنف الدولة الإسلامية[262]

أمّا في الجزائر موطن ابن باديس و البشير الإبراهيمي ، فقد كان هناك علماء ومشايخ ومثقفون كثر عملوا على بعث النهضة، ونبذ التقليد ومحاربة البدع و لعلّ أبرزهم و أكثرهم تأثيرا مشرقا و مغربا :

1-ابن العنابي[263]:

ابن العنابي الذي استشعر الخطر المحدق بأمته، فنبه المسلمين و حكامهم في وقت مبكر إلى وجوب النهوض،

و نبذ الخمول، و أخذ كل الاحتياطات لمواجهة العدو قبل أن يجهز على بلاد الإسلام ويفتك بها، و يكون هو نفسه واحدا من ضحاياه حيث تعرض للنفي من وطنه الجزائر بعد احتلالها، فدعا في كتابه" السعي المحمود في نظام الجنود" إلى ضرورة الارتفاع إلى مستوى العصر وذلك بمواكبة علومه ومخترعاته لتأمين السيادة للبلدان الإسلامية و في ذلك يقول:

"....فكل ما يفيد منفعة لها تعلق بإعزاز الدين و رفعة أهله مما اشتمل عليه النظام المستجد للكفر من ترتيب العساكر و تصفيفهم وحصر أعدائهم وتعديد قوامهم و عرفائهم و لتوسيم أصنافهم و كبرائهم بخصوص لباس أو علامة وتضييق ملابسهم أو تقصيرها وتعيين مواقفهم و عملهم و تخصيص كل فريق برأيه أو لواء[264] ،ثم يضيف عن التدريب وفنون القتال فيقول:" ثم تدريبهم على عمل الحرب لتعليمهم كيفية الرمي والطعن و الضرب، و غير

---

[260] سورة هود، الآية 117.

[261] المنار 1/ 31، ص 583 نقلاً عن: أسس التقدّم، ص 274.

[262] أسس التقدّم عند مفكري الإسلام ، مرجع سابق، ص 275

[263] هو محمد بن محمود بن محمد بن الحسن الجزائري ،حنفي المذهب، ولد بمدينة الجزائر سنة 1775، تولى الإفتاء بالجزائر على المذهب الحنفي، و يعد من كبار علمائها ، نفته سلطات الاحتلال من الجزائر إلى الإسكندرية حيث عاش بقية حياته في المنفى توفي رحمه الله سنة 1845 م، للمزيد عنه أنظر د/ أبو القاسم سعد الله، ، رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، بيروت ، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1990.

[264] ابن العنابي ، السعي الحمود في نظام الجنود ،تقديم و تحقيق الأستاذ محمد بن عبد الكريم الجزائري ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر 1983 ص 52-51

ذلك مما يقتضيه أمر الحرب من تصفيص و إغارة واجتماع وافتراق وإقدام و احجام و كر و فرو ركوب و نزول و ظهور و كسون و تحريض و تثبيت و رفع صوت و خفضه ورد منهزم و حراسة و غير ذلك مما قد تدعو إليه الحاجة فهو أمر مشروع.[265]

و يعد كتاب "السعي المحمود" بحق لبنة متطورة جدا في دعائم النهضة الفكرية و الأدبية في العالم العربي، يحل صاحبه مكانة مرموقة، و يجعله رائدا ليس في (تجديد الفكر الإسلامي) فحسب بل في الفكر العسكري والسياسي نفسه و هو متقدم عن معاصره " رفاعة الطهطاوي"[266].

و يبدو أن المفتي ابن العناني كان على دراية كبيرة بأوضاع العالم الإسلامي، كما كان مطلعا بشكل كبير على ما وصلت إليه الحضارة الأوروبية و خاصة فنونها العسكرية، و إذا كان السلطان ما يزال عندئذ يواجه المعارضة في الأخذ بالنظم الأوروبية فإن محمد علي قد تجاوز هذه المرحلة ، و بدأت تظهر النتائج الإيجابية من تقليد الأوروبيين في انتصاراته الخارجية و نقد نظامه في الداخل، ومن ثمة وجد ابن العناني الجو ملائما له في القاهرة ليكتب كتابه ويطرح أفكاره بحرية في قضية خطيرة عندئذ كالتي تناولها في كتابه و هي جواز، بل وجوب تعلم الحضارة من الأوروبيين (أو الكفار كما يسميهم) و لعل ذلك ما يفسر لنا انتقال نسختين من كتابه إلى عاصمة الدولة العثمانية التي كانت بحاجة لمثل رأيه[267].

2-حمدان بن عثمان خوجة:[268]

عاصر الدور الأخير من الحكم العثماني بظلمه و بداية الاحتلال الفرنسي فدعا الجزائريين إلى ضرورة الاهتمام بالنهضة و العمل بسنة التغيير و مسايرة روح العصر ".. إن كل عصر له متطلبات وخصائل جديدة و لدى ظهور عادة حديثة وجب التخلي عن القديم حتى نتفادى حدوث اضطراب و قلق الشعب، و حتى لا يعرقل ذلك دولاب الإدارة الناجحة"[269].

---

[265] المرجع نفسه ، ص 52.

[266] عمر بن قنة، أعلام و أعمال في الفكر و الثقافة و الأدب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2000، ص24.

[267] أبو القاسم سعدالله، رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي ، بيروت ،دار الغرب الإسلامي ، الطبعة الثانية، 1990 ،ص60.

[268] هو حمدان بن عثمان خوجة من رواد الحركة الوطنية الجزائرية، ولد بمدينة الجزائر سنة 1775، و بها نشأ و تعلم، درس القانون على يد أبيه ثم قام مقامه بعد وفاته، عارض السياسة الاستعمارية و فضح أعمالهم المخزية في حق المسلمين في كتابه المرآة ، صودرت أملاكه و نفي عن بلاده فكان أول عربي مسلم يطرد من وطنه بسبب قضية وطنية، عاش بقية حياته بالأستانة توفي بها سنة 1845، للمزيد عنه أنظر الأستاذ الطيب عقاب حمدان خوجة رائد التجديد.

[269] حميدة عميراوي، دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1987، ص81.

3- الشيخ عبد القادر المجاوي[270]

كان يمثل في زمانه بقية من بقايا العصور الغابرة لسعة معارفه و تفننه في علوم شتى، فقيها متضلعا، مشاركا في كثير من العلوم و منها علم الكلام، و علم الاقتصاد السياسي و العلم التربوي و علم الهيئة و كان الشيخ المجاوي" رغم نزعته التقليدية في الكتابة و معالجة المواضيع من الروّاد المستنيرين الذين دعوا منذ وقت مبكر إلى نبذ الركود و إلى اليقظة و الأخذ بأسباب الحضارة الحديثة ويعد في طليعة المصلحين الذين ظهروا في الفترة ما بين 1900-1914، متفاعلا مع دعاة الإصلاح الإسلامي[271].

كما عرف ببث روح الإصلاح، و بذر بذرة النقد الاجتماعي و مما اشتهر به الدقة العلمية في الإسناد و الشغف بالعربية و أصولها، و دعا العالم الإسلامي إلى ضرورة تثمين العلم للخروج من دائرة التخلف و الانحطاط و في ذلك يقول"... هيهات أن يستقيم حال المسلمين إلا بالرجوع إلى التربية و تعلم العلم اليقيني على قانون الشرع المتكفل بترجيح الأعمال وإشراب العقول حب المسابقة إلى الفضيلة التي هي العدل في سائر أعمال الإنسان، و إلا فان لم يكن ثم ميزان شرعي يدعو إلى تكافؤ المشاركة و فضيلة تبعث على العمل فلا حياة و لا أمل و لهذا كثير من العلماء في هذا العصر نبغوا في عدة فنون علمية نظرية ومع ذلك فلا عمل لهم، يتبع ذلك، و لا جرم أن العلم اليقيني هو علم الإنسان بان يعمل و كما لم يعمل هؤلاء العلماء موازيا لغيرهم فلا علم إذا...".[272]

كان مصلحا اجتماعيا بأتم معنى الكلمة، فقد حمل بشدة على تلك البدع و الخرافات التي كانت منتشرة في زمانه في الأوساط الشعبية، واستنكر ما يرتكب في الولائم التي كانت تنتظم بمناسبات عائلية من مناكر و آثام كمناسبة حلق رأس الولد، و الختان، و الأعراس و النفاس حيث الإسراف في النفقات وارتكاب المعاصي والموبقات التي لا يقبلها العقل و النقل"... إن الولائم التي نجعلها لحلق رأس الولد والختان و النكاح و النفاس.. نبالغ فيها فوق الحد و يلومنا على فعلها الناصحون شفقة علينا لكثرة المصاريف بلا فائدة تحصل لنا، و خصوصا من جهة أن تلك الولائم يجتمع فيها من مناكر ما لا يرضى الشرع و لا الطبع..." [273]

---

[270] هو عبد القادر بن محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن المجاوي، مصلح سلفي جزائري ولد بتلمسان سنة 1848م وتعلم بها ثم بطنجة و تطوان و جامع القرويين رجع بعدها إلى الوطن، وعين مدرسا بقسنطينة تم نقل إلى العاصمة حيث عين مدرسا في القسم العالي بالمدرسة الثعالبية سنة 1898م، خرّج أفواجا من القضاة و رجال الإفتاء والأئمة والمترجمين و المدرسين و الوعاظ، توفي بمدينة قسنطينة سنة 1914م من آثاره القيمة كتب مدرسية، و كتاب في علم الاقتصاد، رسالة إرشاد المتعلمين و شرح منظومة البدع لتلميذه الشيخ المولود بن الموهوب، للمزيد عنه انظر كحول، التقويم الجزائري 1911 ص 105 و دبوز ، نهضة الجزائر، جزء 1، ص 82 و ما بعدها.

[271] ابن أبي شنب سعد الدين، النهضة العربية في النصف الأول من القرن 14هـ،مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، عدد1، ص 50.

[272] المجاوي، العلم ، جريدة المغرب عدد 13 (19-5-1903) ، نقلا عن أطروحة دكتوراه بعنوان :الخطاب النهضوي في الجزائر(1925/1954) لعبد المجيد بن عدة، 2005/2004.

[273] المجاوي، اللمع على نظم البدع شرح على منظومة البدع للعالم الشيخ محمد المولود بن الموهوب، مطبعة فونتانا ،1912،ص 112، نقلا عن أطروحة الدكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

و نظرا لتصدر البجاوي جماعة المصلحين فقد اعتبر "أبو النهضة" أو "شيخ الجماعة"[274].

4-الشيخ المولود بن الموهوب[275]

كان من المؤمنين بضرورة الأخذ من الحضارة الغربية، معتمدا على براهين قوية مستمدة من القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة لإقناع مواطنيه على أن ليس هنالك مانع شرعي من ذلك إذا كان القصد هو العلم لأن "الحكمة" ضالة المؤمن يأخذها حيث وجدها و لعل وجوده كعضو بارز في نادي صالح باي" جعل محاضراته الأدبية والاجتماعية خير مثقف للعامة و إذا كان الشيخ المولود بن الموهوب هو الذي أعطاها نشاطاته الثقافية النفس القوي، وكان بمثابة المقدمة الحقيقية للحركة الإصلاحية، فهو الذي هيأ للشيخ عبد الحميد بن باديس الجو الاجتماعي الصالح و العلمي و الواسع، فخطا فيه الخطى الواسعة".

أما جهوده التي بذلها من أجل النهوض بالتعليم المسجدي فتتمثل في تلك الدروس القيمة في الدين و العلم التي كان يلقيها بانتظام على مسامع الجمهور العريض من المسلمين بالجامع الكبير بقسنطينة وكان الهدف المنشود من وراء ذلك هو إحياء تعاليم الدين الإسلامي السمحة بتنقيته من شوائب البدع والخرافات والعمل على إصلاح المجتمع و لم شمله يقول كحول": فدروسه الليلية بالجامع الكبير متوالية فيما ينفع العامة، و يرشدهم لإحياء السنة و قتل البدعة"[276]

ودعا الشيخ ابن الموهوب الجزائريين إلى وجوب الاهتمام بالتعليم فقال مخاطبا إياهم"... نوروا عقولكم بالمعارف، واتركوا النوم إن اليوم ليس كأمس، لقد صارت المعرفة في سباق مع الزمن ، و بدل الانهماك في الملاهي المنتشرة هنا و هناك أقبلوا على حلقات العلم إذ لا يمكن للبلد أن يسترجع قوته وهيبته و أنتم أبناؤه جاهلون بعيدون عن العلم[277]

و حمل ابن الموهوب بشدة على الجمود و التخلف الذي كان عليه المسلمون داعيا إياهم إلى النهوض من خلا عن العمل و نبذ الكسل و التواكل... فاتخاذ الأسباب من حرفة و تحصن و تداو وادخار و غيرها ليس بمناف

---

[274] حمزة بوكوشة ، شيخ الجماعة عبد القادر المجاوي ، مجلة الثقافة عدد 10 ،1972، ص 7-14.

[275] هو محمد المولود بن السعيد بن المدني بن العربي بن السعود ،ولد سنة 1283هـ/1866م، و نشأ بقسنطينة تحت رعاية والده الذي أورثه حب العلم و بعد وفاة والده تكفل به أحد أصدقاء والده، حيث ساعده على متابعة دراسته، حيث أخذ العلم على العديد من المشايخ نذكر منهم، محمد الدراجي، عبد الإمام الشيخ عليش ، و لازم لمدة طويلة دروس أستاذه عبد القادر المجاوي، كان مفتي الملكية بقسنطينة، حارب البدع و الآفات الاجتماعية توفي سنة 1930م ، للمزيد انظر دبوز ، نهضة الجزائر الحديثة... الجزء 1. ص 134 و ما بعدها.

[276] كحول ، التقويم الجزائري ، 1912، ص 177

[277] ابن الموهوب، ضرر المسلمين من أنفسهم، جريدة المغرب عدد5 (29-5-1903)، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة

للتوكل، و إنما اتخذ عادة الله عز وجل في ربطه للأسباب بمسبباتها و قد لا يحصل، فالمراد بالتوكل استحضار التوحيد الحقيقي بشهود أن لا فاعل إلا الله تعالى. [278]

واهتم ابن الموهوب بالأسرة التي تعد الخلية الأولى في بناء المجتمع، فدعا إلى وجوب إقامتها على أسس متينة و صحيحة ، و من ثمة تتحقق السعادة للزوجية "أكثر المسلمين لا يعرف المعاملة الحسنة المأمور بها إذ بحسن المعاملة تكون الراحة و يسكن الأدب في القلوب و يحصل لكل من الزوج والزوجة المطلوب...و إذا كانت المرأة متوقفا عليها عمران المنزل كما ورد في الحديث "هن مصابيح البيوت "فكيف يترك الزوج احترامها و توقيرها واستشارتها فيما لها دخل فيه بل هو مطلوب باحترامها و اعتبارها منه مع الحث لها على ترك مالا يراه صوابا لكن بسكينة و ذكر مناسبات لا شتم و لا ضرب، بمثل هذا تتم الألفة و تتجه الأفكار فيها لما فيه الصلاح و يكون العيش طيبا[279].

لقد كان ابن موهوب عالم دين واعٍ وذي سعة من العلم والفكر، كان يدعو للعودة إلى الأصول الإسلامية كشرط أساسي للنهوض، ثم التوسل بالطرق الحديثة في التعليم والتربية مدركاً أنّ تحرير الشعوب يتوقف على يقظتهم العلمية والعقلية، وعليه فإن أزمة الجزائر آنذاك هي قلّة المدارس والمعاهد. لقد كان الشيخ الجليل مقدمة لحركة النهضة البادسية وجمعية العلماء الجزائريين في قسنطينة والجزائر عامّة[280]

5-صالح بن مهنا[281]

عرف الشيخ صالح بن مهنا قيمة التعليم في إيقاظ المجتمع من غفوته و سباته فوطن نفسه على خدمة الحركة التعليمية بكل ما أوتي من قوة، فبعد أن عين إماما بالمسجد الكبير بقسنطينة، شرع في إلقاء الدروس و بوتيرة دائمة بالزاوية الحنصالية خدمة لتلاميذه في جميع المواد الدراسية. و نظرا لكفاءته فقد نال إعجاب الناس الذين كانوا يأتون إلى الزاوية الحنصالية للصلاة و لسماع درس الشيخ بن مهنا. و كان شديد الحرص على الوقت وكثيرا ما نجده إما في التدريس أو منكبا على مطالعة الكتب والنظر فيها[282]

---

[278] ابن موهوب، مسامرة في نادي صلح باي، كوكب إفريقيا، عدد 174،(1910/09/12)، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

[279279] ابن موهوب، ضرر المسلمين من أنفسهم، جريدة المغرب، عدد 3، (1903/07/21)، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

[280] أبو القاسم سعد الله ، الحركة الوطنية الجزائرية،ج1، الجزائر، 1992، ص 174/ 177.

[281] هو صالح بن محمد بن مهنا، ولد بمدينة قسنطينة سنة 1840 على الأرجح و قد يكون ولد بقريرة العشرة (الكركرة) بالقل حيث موطن قبيلة ابن مهنا هناك، تعلم بجامع الزيتونة على الشيخ صالح النيفر سنة 1273هـ، ثم أكمل دراسته بالجامع الأزهر من أساتذة بالأزهر الذين أثروا فيه كثيرا، الشيخ محمد بن أحمد عليش الطرابلسي الدار المعري القرار شيخ السادة الملكية بها و مفتيها، حتى نسب نفسه إليه في نقض كتبه حيث يقول: صالح بن مهنا القسنطيني العليشي، حارب البدع و الخرافات و دعا إلى تعاليم الدين الصحيحة ، توفي سنة 1910م، للمزيد عنه انظر سليمان الصيد صالح بن مهنا القسنطيني ، دار البعث قسنطينة ط(1) 1983

[282] عبد المجيد بن عدة، مصلحون كبار: الشيخ بن مهنا القسنطيني، المجاهد الأسبوعي، (1989/06/23)، ص55

و قد أوذي من طرف أناس بقسنطينة بسبب حملته العنيفة على ما ألفوه من العوائد الفاسدة و البدع المخالفة للدين، و ما اعتادوا من التعصب القبلي، والجاهلية و الاعتزاز بالعرق أو الحسب أو النسب وما في معنى هذا مما هو مناف لشريعة الإسلام و سنته إلى جانب أعراضهم عن العلم و نبذهم نصائح العلماء و إرشاداتهم و لم يقفوا عند هذا الحد وبل تجاوزوه إلى الإذاية والازدراء [283]

فقد شنع ابن مهنا بالمشعوذين و الدجالين واعتبر أفعالهم خارجة عن الدين و هم كفار بلا شك زنادقة

و كل من وافقهم على ذلك فهو منهم وانتقد بشدة المنحرفين عن الجادة من الإشراف الذين يزعمون أن شرفهم ينجيهم مهما ارتكبوا من معاصي واقترفوا من خطايا و في ذلك يقول:".. قد يغتر الظلمة من الأشراف و الفسقة منهم بشرفهم مع ظلمهم للأيام و تمردهم على الأحكام و عصيانهم للملك و مخالفتهم لسنة نبيه عليه الصلاة و السلام هيهات ما هو إلا غرور شيطاني وأحلام و أماني، فالشرف لا ينفعهم في الدنيا و لا في الأخرة[284].

فالشرف المعتبر هو شرف التقوى و مخافة الله كما عاب على الناس الإيمان بالشيوخ إيمانا أعمى" لان المشيخة صارت ملعبة في يد الأحداث و الصبيان بل صارت حرفة في أيدي الجهلة يأكلون بها الحرام و يفعلون الآثام و يخوضون في البدع والآثام[285].

كما عاب على الناس ذلك الاعتقاد الخاطئ في أناس ضالين و مضللين سموا أنفسهم ب" مرابطين" فراحوا يضربون الأمثلة السيئة في محيطهم الاجتماعي بتركهم للصلاة وانتهاكهم لحرمة رمضان وشربهم للخمر فبين بان المرابط ليس ذلك الجاهل المضيع لحقوق الله و حقوق عباده و كل مغفل معتوه ومجنون و منتهك لحرمات الله كترك الصلاة وانتهاك حرمة شهر رمضان و شرب الخمر و سب الدين والأغبياء يقولون هذا مرابط و إنما المرابط هو ذلك الملازم للعبادة و المواظب عليها[286] .

لما أحست السلطات الاستعمارية بمكانة ابن مهنا العلمية و الدينية في قسنطينة عمدت إلى وضع العراقيل تلو العراقيل في طريقة حتى تثنيه عن أداء رسالته الإصلاحية و من ثم تبقى الأمور على ما هي عليه تخدم الاستعمار، فقد عمدت كما يقول الأستاذ مالك بن نبي بناء على ذلك إلى إبعاده و عاقبته بمصادرة مكتبته الثمينة و فرقت أمثاله من" مقلقي النوم العام" بعد أن صار في طليعة المصلحين إذ أنه قام قومة مباركة ضد الخرافيين (الدراويش).[287]

---

[283] ابن شعيب محمد مهدي، أم الحواضر في الماضي و الحاضر، قسنطينة ، 1980، ص338.

[284] الصيد سليمان ، بن مهنا القسنطيني ، دار البعث، قسنطينة، ط1، ص 87.

[285] الصيد سليمان ، مرجع سابق، ص 73

[286] الصيد سليمان ، مرجع سابق ، ص 74

[287] مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، ص23.

6-العلامة القطب محمد اطفيش.[288]

كرس حياته وجهده في سبيل تبليغ رسالته الإصلاحية التي ارتكزت أساسا على الدعوة إلى إصلاح الجوانب الاجتماعية و الدينية و التربوية في المجتمع الجزائري الذي صار يئن تحت وطأة المظاهر السلبية التي انتعشت بفعل التقاليد البالية الموروثة، و عادات الأوروبيين السيئة الوافدة.

و من ثم ثار على هذا الوضع المزري والمتردي إيمانا منه بالدور الريادي الذي ينبغي أن يضطلع به العالم في المجتمع واضعا نصب عينيه مسألة الحفاظ على الهوية الجزائرية العربية الإسلامية، رافضا المسخ الثقافي كمنطلق لإقامة دعائم مجتمع متماسك" أن محمد اطفيش يمثل جيدا هذه المحاولة المزدوجة للرفض الثقافي والتجدد الإسلامي[289] والنهضة التي دعا إليها كانت تسير في اتجاه النهضة الإسلامية العامة[290]

فقد حث القطب المسلمين على ضرورة ترك البدع التي ألصقت بالدين، ومن تلك البدع ما يمس بجوهر العقيدة كتقديس بعض الأموات الذين حسب زعمهم يقدرون على النفع والضر في الحياة والتسليم بأن المسلمين ليس لهم حظ في الحياة الدنيا، بل عليهم أن ينتظروا الآخرة لكي ينالوا نعيمها وأن ليس لهم في هذه الدنيا إلا التعاسة والشقاء والحرمان ، و غير ذلك مما يورث الخمول و يقتل المواهب و يقضي على الدين[291].

كما عرف في دروسه بحملته على الجهل و الزهد في العلم و الانكماش و الخمول ، و على الحسد و الفساد الأخلاقي الذي كان ينشره الاستعمار بكل وسائله في أوساط المسلمين، فنتج عن ذلك تفاقم الفساد و الادبار عن العلم و الأخلاق الجاهلية وانتشرت بدروسه الأخوة الإسلامية و تمسك الناس بدينهم ومثله السامية، و تنبهوا لمكر الاستعمار ، و نظروا إليه كأكبر عدو يتربص بهم، و تمسكوا في قوة بالتربية والدين الذين كان الاستعمار يعمل للقضاء عليها لأنهما روح المسلمين[292].

و اهتم بقضية النساء و لم يغفلها، حيث كان يخصهن بدرس في شؤونهن، فيأمرهم بطاعة الأزواج و حسن القيام بالبيوت و التربية الحسنة للأولاد، فكانت دروسه و المسجد و العلماء هي التي عملت على تقوية الوازع الديني

---

[288] هو العلامة محمد بن يوسف بن عيسى بن صالح اطفيش، ولد ببني يزقن في سنة 1236هـ/1820م حفظ القرآن الكريم ثم راح ينهل من ينابيع العلم والمعرفة ، حتى ملا و طاب واستوى عوده ونضج فكره فانتصب مدرسا و مصلحا بوادي ميزاب، و قد عرف بمواقفه الصلبة إزاء كل القضايا التي تهم وطنه و كل العالم الإسلامي غيور عليهم مدافع عن حقوقهما بقدر ما يستطيع، و قد كوّن في معهد هـ جمهورا كبيرا من المتنورين انبثوا في كل المناطق يدعون للنهضة ،كما ضرب بسهم وافر في عالم التأليف فقد ألف في التفسير و الحديث، التوحيد، الفقه، أصول الشريعة و علوم اللغة و بلغ مجموع ما ألف ثلاثمائة كتاب ورسالة أشهرها هيمان الزاد إلى دار المعاد في التفسير وفاء الضمانة بأداء الأمانة في الحديث الشريف، و كتاب شرح كتاب النيل و شفاء العليل للشيخ عبد العزيز الثميني، توفي رحمه الله سنة 1914م للمزيد عنه انظر: نهضة الجزائر،ج1، ص289 و ما بعدها.

[289] عبد القادر جغلول ، الاستعمار و الصراعات الثقافية في الجزائر، ترجمة قسطول، دار الحداثة، بيروت،ط1، 1984، ص12.

[290] أبو القاسم سعدالله، تاريخ الجزائر،ج3، مرجع سابق ، ص269

[291] محمد دبوز ، نهضة الجزائر، ج1، مرجع سابق ، ص334

[292] المرجع نفسه ، ص 346

عند المرأة الميزابية فانعكس ذلك على استقامة أخلاقها وانتشار الثقافة الدينية العربية العامة و قوة الدين و العربية الراسخة جذورها في كل أرجاء ميزاب[293].

كما وقف ضد سياسة التبشير رديفة الاستعمار و حليفته الأساسية و لما حاول الاستعمار هدم الجامع الكبير بالعاصمة كتب القطب رسالة احتجاج إلى الوالي العام يحذره فيها من مغبة الاقتراب إلى بيوت الله.

. كان مهتما بأحوال العالم الإسلامي متقصيا لأخباره، فقد كان يتابع باهتمام الأخبار العسكرية المتعلقة بحروب الدولة العثمانية في البلقان ضد أعدائها الأوروبيين[294].

6- الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة[295]

يعد من علماء الجزائر العاملين، و من المصلحين الأوائل الذين حاربوا البدع في الجزائر وسلكوا مسلك الشيخ محمد عبده في الإصلاح، أثنى عليه الشيخ رشيد رضا بقوله: " و من خيار علماء الجزائر الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة صاحب المصنفات".[296]

كان الشيخ ابن الخوجة متأثرا بالفكر الإصلاحي و التجديدي مستلهما روح الإصلاح من التآليف الإصلاحية التجديدية الحديثة ،و كان يرى في ذلك من الوسائل التي تقاوم بها البدع و الخرافات والمعتقدات الفاسدة، و قد ظهر ذلك جليا من خلال تآليفه القيمة، فقد استمد أفكاره من العلماء المجددين فاطلع على كتبهم و جرائدهم و مجلاتهم، فتشبع بآراء الأستاذ الإمام محمد عبده وأصبح من أنصار مذهبه بالجزائر.[297]

و كانت دروسه نارا على البدع والجمود والإلحاد حيث كان أول من درس وخطب على المنابر ضد البدع و الخرافات و المرابطية و الطرقية الضالة.[298] و تلمس في الأعمال الفكرية التي ألفها أنه كان مؤمنا بالتجديد و الاجتهاد، في الدين و الحياة معا، حيث بادر إلى نشر كتاب" الرد على من أخالد إلى الأرض و جهل أن الاجتهاد "فرض" للشيخ السيوطي، و هذا ينم عن نزعته الاجتهادية ومعارضته للتقليد الأعمى و مما يؤكد هذا الاتجاه لديه أنه كتب مصنف" مجموع مشتمل على قوانين مفيدة و تنظيمات سديدة مقدمة في الشريعة

---

[293] المرجع نفسه ، ص 348

[294] محمد دبوز ، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة ج1، دمشق، المطبعة التعاونية، 1965، ص 353.

[295] هو محمد بن مصطفى بن الخوجة المعروف بالشيخ الكمال ولد بمدينة الجزائر في 1381هـ/1865م و تلقى العلوم العربية منه عدة مشايخ منهم المفتي علي بن الحقاف، و الشيخ السعيد بن زكري مارس الصحافة بالميّسر منذ 1896م إلى 1901م، مدرسا بجامع سفير منذ 1895م عين وكيلا لضريح سيدي عبد الرحمن الثعالبي ، توفي سنة 1915م ، اهتم بقضايا الإصلاح و التجديد و تأثر بأفكار الشيخ محمد عبده، و لعب دورا كبيرا في تنوير المجتمع و تنقيته . للمزيد عنه انظر محمد دبوز ، نهضة الجزائر ،الجزء 1 ص 128 و يعدها

[296] رشيد رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام ، ج 1 ، ص 371.

[297] سعد الدين بن أبي شنب، النهضة العربية ، ص 52.

[298] محمد دبوز ، نهضة الجزائر ، ج1، مرجع سابق ، ص 130

و ملاءمتها لكل زمان و مكان و من بين الآراء التي يؤيدها ما أورده من قوله" لا ينكر تغيير الأحكام بتغير الأيام حاثا في هذه المقدمة الهامة إلى ضرورة الانتفاع من تجارب غير المسلمين[299].

كما ثار ابن الخوجة على الجمود و التحجر الفكري حيث أبرز في رسالته القيمة" إقامة البراهين العظام على نفي التعصب الديني في الإسلام" دور المجددين في المجتمع و كيف يمكن لهم أن يقوموا بالدور الريادي في مجال إصلاحه والنهوض به، فيعيدون إلى واقع الحياة ما اندرس فيه من قيم وتعاليم و يحذفون عنه ما هو زائد و مبتدع لا علاقة له بالأصل من غير مبالاة بالعلماء الغافلين الغوغائيين".[300]

و في كتابه" اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب" شن هجوما عنيفا على الذين يزعمون أن اللباس الغربي يتعارض والنصوص الشرعية وأنه حرام مستدلين على ذلك بقوله تعالى " قل أطيعوا الله والرسول" بل إن من يجوز هذا اللباس الغربي و يحله مغضوب عليه و ملعون لعنا كثيرا[301].

و قد رد ابن الخوجة على هذه الدعاوي مبينا زيغها و بطلانها و بعدها عن الحقيقة مستدلا في رده بأمثلة العقل والنقل فالحاصل عنده أن لا مانع من ارتداء الملابس الأوروبية للضرورة أو لفائدة أو لمصلحة ولا حرج من ذلك من الناحية الشرعية إذ أن طبيعة المهن و الحرف تحدد نوعية الملابس التي ترتدي عند مباشرة هذه المهن و الحرف و لأنها قد تكون مناسبة لذلك وموافقه[302].

بل إن الإسلام لم يوجب على أهله لباسا مخصوصا لا داخل الصلاة و لا خارجها و كل ما في الأمر أن لباس العبادة لا بد أن يكون متوفرا على مواصفات شرعية بحيث لا تكون بعض الملابس تمثل عائقا على إتمام واجب من واجبات الصلاة أو تفويت سنة من سننها و لذلك فترك ما يمنع من أداء واجب فهو واجب و ما يمنع من أداء سنة فهو سنة[303].

---

[299] عمار طلبي، آثاره، ج1، ص36.

[300] ابن خوجة، إقامة البراهين العظام على نفي التعصب الديني في الإسلام، ص24، ضمن الأعمال محمد بن مصطفى ابن الخوجة، منشورات خمسينية جامعة الجزائر، ط1، 2012

[301] ابن خوجة، اللباب في أحكام الزينة و الحجاب،ص72، ضمن الأعمال محمد بن مصطفى ابن الخوجة، منشورات خمسينية جامعة الجزائر، ط1، 2012

[302] المرجع نفسه ، ص72.

[303] المرجع نفسه ، ص77.

7-الشيخ عبد الحليم بن سماية[304]

كرس كل جهده لخدمة العلم و التعليم و أثر كثيرا بأفكاره النيرة في أوساط طلابه، واهتم ابن سماية زيادة على التدريس بالتأليف على غرار معاصريه، وانفرد عنهم جميعا حين ألف في الفلسفة الإسلامية، و نظرا لكونه من المتأثرين بدعوة الإمام محمد عبده نظرا للخصال العالية التي وجدها فيه فقد ذكر في إحدى مراسلاته ما يلي:

" و لو كشفت من نفسك ما كشف لي منها، لعلمت مقدما ما أتاك الله من نعمة العقل و الأدب و لعرفت أنك ستكون أمام قومك تهديهم إن شاء الله سبيل الرشاد ، وتبصرهم بما يوفر عليهم الحظين: حظ المعاش – و حظ المعاد هذا هو أملي الذي أسأل تحقيقه[305].

و أدرك ابن سماية أن نهضة المجتمع و خروجه من دائرة التخلف لا يمكن أن تتحقق و ترى النور إلا إذا قمنا بحملة صادقة تستهدف محاربة الأمية و تشجيع العلم والعناية به وتصحيح الكثير من المفاهيم الخاطئة عند الأولياء الذين كانوا لا يولون عناية لتعليم أبنائهم وفي ذلك يقول"...و إنه لو انفق الناس على جلب أزهار العلم لوجدوا إليها سبيلا فيأمرون أولادهم بمخالطة أهل العلم، أو يأمرون أولادهم بطلب المدرسين أن يعلموهم و يأمرونهم بالاجتماع عليهم في أوقات الدروس في المساجد أو أنهم يأمرونهم بتعلم و لو مسألتين أو ثلاث كل يوم بالسؤال ممن يعلمها، و يوبخهم على إضاعة أوقاتهم فلو فعلوا ذلك لحملوهم بالتعود على السؤال ذوق العلم فيتوكد فيهم داعي الطلب من أنفسهم[306].

و يلقي ابن سماية باللائمة على الآباء الذين لا يلاحظون ضعف مستوى أبناؤهم الدراسي و لا يحركون ساكنا لمساعدتهم تاركين الحبل على الغارب غير مبالين بعواقب ما ترتب عن ذلك كأنهم غير مسؤولين"... لكن نرى كثيرا من الناس يسمع ابنه و عمره خمسة عشر سنة و هو يقول ثلاثة مع عشرة ، و لا يهمه ذلك، فإن كان أبوه لا يأمره بالتخلي عن الجهل والتحلي بالفضل فمن يأمره بذلك والراعي مسؤول عن رعيته كما هو معلوم من الدين... إلا و أن العقول لا تستنير و لا تكمل إلا بالعلم وأنّ العلم لا يحصل إلا بالتعلم ثم التعلم في الصغر كالنقش في الحجر والتعلم في الكبر كالنقش في الماء[307].

---

[304] – ولد الشيخ عبد الحليم بن سماية في الجزائر العاصمة سنة 1866 و تربى في أحضان والده على بن سماية الذي عرف بثقافته الواسعة التي أخذها أثناء وجوده بمصر، و قد أدخل عبد الحليم الكتاب فحفظ القرآن الكريم و أتقن حفظه في وقت **قصير** ، ثم عكف على مراجعة المصنفات فنال نصيبا وافرا من المعارف، واستفاد من شيوخ عصره استفادة كبيرة وليس من المستبعد أن يكون والده أحد مدرسيه كما يقول دبوز و عندما بلغ الثلاثين من عمره دخل التدريس حيث درس أولا في المدرسة الثعالبية التي أفاد بها الطلاب كثيرا ، كانت له في حياته مواقف وطنية فقد رفض علنا قانون التجنيد الاجباري مدعما رأيه بما جاء في كتب الشريعة ، توفي –رحمه الله– سنة 1933، للمزيد عنه انظر محمد دبوز، نهضة الجزائر، ص106 و ما بعدها.

[305] رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج2، ص617.

[306] عبد الحليم بن سماية، القوّة الجاذبية، جريدة المغرب، عدد 4، (1903/4/21)، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

[307] المرجع نفسه.

و حتى يمكن تدارك العجز و الوصول إلى تحقيق نتائج إيجابية حثّ الأولياء بوجوب تخصيص حصص من أوقاتهم لمجالسة الأبناء ومساعدتهم على تجاوز الصعوبات التي تعترضهم في الدراسة... فعلى كل عاقل أن يثقف عقول أولاده بالتعليم و أن لا يتكل على إرسالهم إلى من يعلمهم فقط بل يجعل لهم هو بنفسه حقا من الزمان، الذي يمكنه محادثتهم فيها محادثة العاقل للعاقل لا محادثة احتقار كما يفعله كثير من الكبار مع الصغار فإن ذلك مميت لقرائحهم و موقف لتقدمهم فيبسط لهم و يشرح صدورهم لئلا يسأموه فيموت الانتفاع...[308].

و نصح الأولياء بضرورة الابتعاد عن أسلوب التعنيف و الزجر في التربية لأن نتائج ذلك تكون معكوسة"...و من اتخذ مع أولاده كلمة أف و اللمح لهم بنصف الطرف، و الضرب بالعصا، عوضا و تكاد تنتظم في نوع الإنسان إذا عوملت بالرفق والليانة...[309].

و دعا ابن سماية الإنسان المسلم إلى ضرورة القيام بالعمل و نبذ الكسل وعدم التعلل بالأسباب الراهنة التي تدفع بصاحبها إلى الابتعاد عن العمل و في ذلك يقول عن الكسول"...و أناخ عليه العجز بكلكله و ترك الحركة لطلب معاشه وربما لم يقم ليلا و لا نهارا من فراشه فإذا قيل له احترف قال ضاعت الحرف، و إذا قيل له تاجر قال كسدت الأسواق و العاقل إذا أمعن النظر في حال مثل هذا لا يحكم عليه إلا بأنه رجل غلب على عقله حب الراحة واستحسن أن يلحق بنوع الجماد الذي لا يتحرك..[310].

أما إيمانه بالتضامن و الوحدة الإسلامية فكان يعبر عن أصالة ساكنة في أعماقه و سارية في كيانه فقد "كان من أمة العلماء كان يسوءها الاختلاف في الحق بالباطل و شقاق المسلمين فيما لا يعود عليهم بطائل، يحذر و يحذر من فتنة الأمة في دينها إذ فتنتها في دينها أشد من قتلها[311] .

---

[308] المرجع نفسه.

[309] المرجع نفسه.

[310][310] عبد الحليم بن سماية ، القوّة الجاذبية، جريدة المغرب، عدد1،(1903/04/10)، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

[311] مجلة التلميذ، عدد 4/3 ، 1933، ص11، نقلا عن أطروحة دكتوراه لعبد المجيد بن عدة.

8- الأستاذ محمد بن أبي شنب[312].

نشر كثيرا من المصادر و جدت مخطوطاتها في الخزائن العمومية أو الخزائن الخاصة، و تمكن من نفض الغبار عن الكثير من الكتب التراثية القيمة التي كانت في عالم الإهمال و النسيان و زيادة على ذلك قام ببحوث تتعلق بتاريخ المغرب و الأندلس و صقلية علاوة على التراجم الكثيرة التي شارك بها في تأليف "دائرة المعارف الإسلامية" و هو أهم شخصية خدمت اللغة العربية و الثقافة الإسلامية في تاريخ الحضارة الإسلامية في المغرب الأوسط واتسم عمله بطابع علمي مما جعله ينتخب للتدريس بكلية الأداب بجامعة الجزائر والمجمع العلمي العربي بدمشق، لعب دورا كبيرا في تعزيز الشخصية الوطنية و قد كتب في مجلة الشهاب بحثا و لما توفي، قال فيه ابن باديس: " لما عرفناه فقدناه[313].

9- الشيخ أبو القاسم الحفناوي[314].

ظهرت كفاءته في التدريس و التأليف حيث لازم مهنة التعليم و لم ينقطع عنها حتى بعد تخطيه الثمانين ألف رسائل أراد منها لفت انتباه الجزائريين إلى منافع بعض اكتشاف العلم الغربي الحديث[315].

أما أهم الأعمال التي أنجزها الحفناوي من الناحية الثقافية فهي مؤلفه القيم الذي سماه " تعريف الخلف برجال السلف " و الذي حوى تراجم لعدد كبير من علماء و أدباء و مؤرخين جزائريين يذكرهم بمآثر أجدادهم في العلوم العربية الإسلامية" إن الجزائريين يعلمون علم اليقين انهم كانوا في العصور الغابرة أمة لا تقل ثقافتها عن ثقافة غيرها

---

[312] هو محمد العربي بن محمد أبي شنب، ولد سنة 1286هـ الموافق لسنة 1896م بفحص خارج مدينة المدية و تعرف بعين الذهب، تربى في أحضان والديه و لما بلغ سن التمييز ألحقه والده بالمكتب القرآني فحفظ القرآن الكريم ثم راح يتعلم اللغة الفرنسية إلى أن حصل على شهادته، ثم زاول دراسته بالثانوية ثم اكمل دراسته بمدرسة المعلمين ببوزريعة و تخرج أستاذ للغة الفرنسية ، و عندما كان مدرسا بالعاصمة تعلم اللغة الإيطالية و أخذ دروسا قيمة في علوم البلاغة و المنطق والتوحيد على يد الأستاذ عبد الحليم بن سماية هذا الأخير الذي كثيرا ما يرجع إليه و في ذلك يقول ابن سماية" ما علمت في حياتي كلها معلما يرجع إلى تلميذه غيري و إني اعترف له بالفضل و النبوغ، و تمكن بفضل جده و اجتهاده أن يتضلع في علوم العربية و تراجم الرجال حتى صارت مقالاته حجة في ذلك، و في سنة 1898 عين أستاذا بالمدرسة الكتانية بقسنطينة خلفا لشيخها المجاوي عندما انتقل منها إلى المدرسة الثعالبية و في سنة 1901 صار ابن شنب أستاذا بالثعالبية وقد ذاع صيته كعالم كبير و اعترف بفضل الأئمة الأعلام و تقاطرت عليه المكاتبات من كبار العلماء و مشاهير الكتاب والأدباء، عين أستاذ بجامعة الجزائر بعد وفاة الأستاذ ريني باضية سنة 1924 م توفي بالجزائر سنة 1929م.
للمزيد عنه أنظر عبد الرحمن الجيلالي، محمد بن أبي شنب، حياته و آثاره، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر .1983

[313] تركي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس، فلسفته و جهوده في التربية و التعليم، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر ، ص 109 -110 .

[314] وُلد الشيخ الحفناوي بقرية "الديس" قرب مدينة بوسعادة سنة 1850، تعلّم النحو والصرف والعروض والفقه والتوحيد والمنطق والحساب على يد والده، ثم واصل تعليمه بالزوايا العلمية في كلّ من "طولقة" والعزوزية". سنة 1883 توجّه الحفناوي إلى الجزائر العاصمة، فعلم مدّة طويلة في قسم الترجمة والتحرير في الولاية العامّة الفرنسية حيث ساهم في تحرير جريدة "المبشّر" الناطقة باللغتين العربية والفرنسية، ثمّ درّس بالجامع الكبير بالعاصمة وأخيراً تولّى منصب الفتوى سنة 1936. توفي الشيخ الحفناوي بمسقط رأسه سنة 1942. أهم مؤلفاته موسوعته التاريخية "تعريف الخلف برجال السلف". أنظر تاريخ الجزائر العام ، مرجع سابق ،ج4 ،ص425 تاريخ الجزائر الثقافي، ج (3)، ص 88-93..

[315] سعد الدين بن أبي شنب ، النهضة العربية ،ص48.

من الأمم فيعيشون إذن ليس من المستحيل أن يكون لهم في العصر الحاضر نصيب وافر من العلوم كان لهم في العصور المنصرمة(3).

والجدير بالذكر هنا أنّه من الوسائل التي توسّل بها الإصلاحيون والمثقفون الجزائريون في عملية التوعية والتعليم ونشر أفكار الإصلاح هي إنشاء الجمعيات والنوادي والمنتديات الثقافية مثل "الجمعية التوفيقية"، " نادي التقدّم"، " نادي الشباب الجزائري"، " نادي الاتحاد" وغيرها من الجمعيات.

بالإضافة إلى ذلك، فلقد أدّت الصحف والجرائد دوراً بارزاً في نشر الوعي والثقافة الإسلامية في أوساط الشعب الجزائري برغم كل التعسّفات والأحكام الجائرة في حق أصحابها، ففي سنة 1911 أصدر **عمر راسم**[316] صحيفة "الجزائر" والتي صادرتها الحكومة الفرنسية بعد صدور عددين منها فقط[317]

في سنة 1913 أصدر **عمر قدّور**[318] صحيفة "الفاروق" وهي مجلة أسبوعية إسلامية وطنية تُعنى بالشأن الثقافي وكان شعارها بيت شعر يقول صاحبه:

قلمي لسان ثلاثة بفؤادي ديني ووجداني وحب بلادي

وفي السنة نفسها أي 1327/1913هـ، صدرت جريدة "ذو الفقار" لصاحبها عمر راسم تحت اسم مستعار هو ابن المنصور الصنهاجي.

أما بعد الحرب العالمية الأولى فقد زادت حركة الصحافة الجزائرية حيث كثر قراؤها، وكثر عددها، ولجأت مختلف التيارات الثقافية والسياسية للتعبير عن آرائها وأفكارها الدينية والسياسية

عبر الصحف الداخلية منها والخارجية العربية والفرنسية[319].

---

[316] وُلد عمر راسم سنة 1883م بالجزائر العاصمة، التحق بالكتّاب في سن مبكرة لحفظ القرآن، فختمه وهو ابن السبع سنوات، اشتغل في مسجد "سفير" وعمره لم يتجاوز 12 سنة، وتلقى في هذا المسجد دروساً في النحو على يد الشيخ محمد بن مصطفى الخوجة. دخل بعدها مدرسة الجزائر الشرعية الفرنسية "الثعالبية" إلاّ أنه لم يكمل تعليمه لظروف غامضة. اهتم بالحياة السياسية والثقافية، فعمل في مجال الصحافة، فكتب في الصحف التونسية: التقدّم، ومرشد الأمّة والمرشد. وفي سنة 1908، أنشأ صحيفته الخاصة " الجزائر" التي لم تدم طويلاً، ثم أصدر جريدة "ذو الفقار" سنة 1914 بمساعدة عمر بن قدور. سنة 1915، زجَّ به في السجن حيث بقي حوالي ستة سنوات، لرفضه التعامل مع فرنسا.

[317] الحركة الوطنية الجزائرية ، مرجع سابق ، 157-159.

[318] ولد بالجزائر العاصمة حوالي 1886م، تردّد على الكتّاب منذ سنّ الخامسة، دخل المدرسة الشرعية الفرنسية عام 1895م، تعلّم على يد عبدالقادر المجاوي وعبدالحليم بن سماية. التحق بجامع الزيتونة في تونس ثم انتقل إلى مصر حيث شارك في الكتابة الصحفية في جريدة اللواء المصرية وهو يبلغ العشرين من عمره، كما كان يرسل مقالته إلى جريدة الحاضرة التونسية، والحضارة العثمانية الصادرة في اسطنبول ثم رجع إلى الجزائر سنة 1908م، وأسّس جريدة "الفاروق" سنة 1913 ودعا إلى تكوين جامعة الصحافة الإسلامية سنة 1911م. نُفي مشياً من العاصمة إلى الأغواط ثم إلى عين ماضي في نهاية الحرب العالمية الأولى، بعدها رجع إلى العاصمة سنة 1919، وانضم إلى هيئة تحرير جريدة الصديق. توفي سنة 1930 أو 1932، أهم آثاره كتاب حول التصوّف سمّاه: الإبداء والإعادة في مسلك طريق السعادة. سعدالله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، ج (5)، ص 276-282.

[319] الحركة الوطنية الجزائرية، المرجع السابق ص 159.

إنّ الاتجاه الرّئيسي لدى التيار الإصلاحي المصري و المغاربي ظلّ يقدم المسألة الثقافية ومسألة التربية و التعليم على وجه الخصوص، وكذا المسألة الاجتماعية على المسألة السياسية حتى عندما اشتدّ الصراع السياسي مع الاستعمارين البريطاني و الفرنسي عقب الحرب العالمية الأولى . فقد رأى هؤلاء الإصلاحيّون أنّ المشكلة الرئيسية التي تواجه المسلمين ثقافية الطّابع بمعنى أنّ العملية التي تحفظ كيان الأمّة ، و تنهض بها من كبوتها تكمن في التربية و الوعي و التنظيم سعيا لتجديد الإسلام و دعوته ، و إدخاله في سياقات العصر و التقدم ، فالاستعمار الأوروبي مزعج لا شك ، لكن لا أمل حقيقي في التخلص منه إلّا بنهوض تربوي و ثقافي يضعنا في مصاف المتقدمين من الغزاة والمستعمرين. إنّ هويتنا التاريخية لا تستطيع الصّمود و لا المقاومة الإيجابية إلّا باستدراك مافاتنا و استعادة مكامن قوتنا .

و مسار النهوض لا يختلف كثيرا إلّا أنّ الأمر في نطاقنا الحضاري أسهل إذْ لا عداء بين الإسلام و العلم ، ولا صراع بين الدّولة و الدين في بيئاتنا. ولقد رأى بعض الإصلاحيين في الغرب الإسلامي و مشرقه أنّ العمل المقاوم ممكن بل ضروري على الجهتين السياسية و الثقافية في الوقت نفسه . فمحمّد عبده ومن تبِعه من المشارقة و المغاربة كانوا يرون أنّ الأولوية لمصارعة التخلّف والاستبداد الدّاخلي القائم على هذا التخلف ، و لم يكونوا بطبيعة الحال راضين عن الاستعمار بل كانوا يعتبرون القضاء على التخلف و الاشتغال بالتربية و التعليم و المجال الاجتماعي كل ذلك يزيل الاستعمار و يدحره بشكل تلقائي[320] .

إنّ الإصلاحيين و المثقفين المسلمين عُنُوا منذ عشرينات القرن العشرين بمسائل الهوية في كتاياتهم ودروسهم و محاضراتهم ، وفي تكوينهم للجمعيات الإسلامية الرّامية لحماية عقيدة وهويّة الناشئة ، والهوية الخائفة والمنكمشة تتخذ لنفسها مسلكا خاصّا في العودة إلى الأصول يختلف عن مسالك سلفية القرنين الثامن عشر و التاسع عشر ، بل إنّ الإصلاحية سمّت نفسها سلفية ، واتخذت من العودة للأصول منهجًا لها ، لكنهت ما فهمت تلك العودة باعتبارها جوهر المسائل، بل ظلّت أداةً للاجتهاد والتجديد والإصلاح من ضمن اشكالية الإصلاحية المعروفة: المعرفة و التنظيم[321] .

لقد بدا الأستاذ مالك بن نبي مغرّدا خارج سربه عندما اتجه في أعماله إلى التواصل مع الثقافة الحديثة و نُخب الدولة الوطنية ، في وقت كان فيه الإحيائيون الإسلاميون بالمشرق كلهم تقريبا يتجهون للقطيعة مع الدولة الوطنية، والثقافة الحديثة على حد سواء . لقد كانت الإصلاحية ما تزال حية و قوية في المغرب الإسلامي، وكان مالك بن نبي كسائر رفقائه شديد الوعي بالحضارة الأوروبية و قيمها ، و في الوقت نفسه كان حادّ الوعي بالنزعة الاستعمارية و العدوانية في تلك الحضارة ، و شأن الإصلاحيين المشارقة حتى الثلاثينات ، فقد ظلّ عميق الاقتناع بأنّ التواصل مع الغرب ممكن بل ضروري ، لكن من موقع النّد للنّد ، و أنّ مخاوف الإسلامية

[320] سياسات الإسلام المعاصر، مرجع سابق ، ص 30-31

[321] المرجع نفسه ،ص43.

الإحيائية – الصحوية من أوروبا لا مسوغ لها ، إلّا إذا بقينا على انحطاطنا و منازعاتنا و انقسماتنا، حالة الجمود الحضاري التي تعاني منها ،هي التي خلقت حالة القابلية للاستعمار . و لتجاوز هذه الأخيرة يجب التواصل مع العالم ، و النهوض الثقافي و العلمي و الاقتصادي، و عندما يتم ذلك يسهل علينا دحر الاستعمار و الدّخول في العصر[322] .

[322] المرجع نفسه ، ص 45.

الفصل الثاني : محددات النهوض لدى أعلام الجزائر

المبحث الأول : الأوضاع العامة في الجزائر خلال القرن 14ه/ 19م.

المبحث الثاني: الهويّة ومقوّمات الشخصيّة الجزائرية لدى زعماء الإصلاح الجزائريين.

المبحث الثالث : العودة إلى الأصول.

المبحث الرابع : الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد.

المبحث الأول : الأوضاع العامة في الجزائر خلال القرن 14هـ/ 19م

المبحث الأول : الأوضاع العامة في الجزائر خلال القرن 14ه/ 19م

هناك مجموعة من العوامل المختلفة ما بين اجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وثقافية كانت سائدة في الحقبة التي عاش فيها أغلب المصلحين الجزائريين المحدَثين ،وأثّرت عليهم في توجيهم نحو الوجهة التي اتجهت إليها في حياتهم. فلقد كان الناظر إلى الشعب الجزائري ، قبل دخول الاستعمار و بعده بقليل يحسبه يقظا و هو راقد، ، متحركًا و هو هامد ، نشطًا و هو خامد ، حيًا و هو جامد ، متحدًا و هو متفرق ، مهتديًا و هو ضال ، و قد استمر على هذه الحال إلى أن بعث الله علماء مصلحين ، علموه من حقائق الدنيا و الدين فأيقظوه من سباته و جددوا فكرة الوطن الجزائري و أنشأوا المدارس و النوادي للتعليم و التثقيف [323].

فقد تميّز المجتمع الجزائري في هذه الحقبة بعدد من الخصائص أهمها:

1- أنّه مجتمع عربي مسلم، شديد الاعتزاز بعروبته، قوي التمسك بإسلامه، وقد استقر الإسلام في الجزائر منذ النصف الثاني من القرن الأول للهجرة، كما تعرّب الأمازيغ سكان البلاد الأصليين نتيجة لعدة عوامل منها الامتزاج المتبادل الذي حصل بينهم وبين العرب الفاتحين عن طريق الجوار في السكن والتعامل اليومي في ميدان الحياة العامة، فسعوا لتعلّم القرآن الكريم ومبادئ الدين الإسلامي الحنيف، إضافة إلى الزواج والمصاهرة بينهم وبين العرب التي حصلت على نطاق واسع في مختلف العصور بحيث لم تمض عدة قرون حتى أصبحت الجزائر عربية مسلمة قلباً وروحاً، إذ ألّف الإسلام بروحه السمحة بين السكان الأصليين في الجزائر، وبين العرب الفاتحين الذين حملوا إليهم رسالة الإسلام واللغة العربية، لغة القرآن الكريم.

وعندما دخل الاستعمار الفرنسي إلى الجزائر سنة 1830، حاول بكل الوسائل تمزيق الوحدة الوطنية، والقومية للشعب الجزائري عن طريق العمل على إحياء العصبية الأمازيغية (البربرية) التي قضى عليها الإسلام والعمل على إحياء التقاليد الوثنية الخاصة بهم زاعماً أن الأمازيغ لم يعتنقوا الدين الإسلامي إلا ظاهرياً ولم يمس الإسلام شغاف قلوبهم، من أجل ذلك يجب إحياء اللهجات والتقاليد والأعراف الأمازيغية وجعلها الأساس الذي يحتكمون إليه من الناحية القانونية في أمور الأحوال الشخصية، بدل الاحتكام إلى الشريعة الإسلامية كما كان العمل جارياً منذ قرون عديدة في ظل الدولة العربية الإسلامية.

ورغم الجهود المضنية التي بذلها الاستعمار الفرنسي في سبيل تمزيق شمل الوحدة الوطنية والقومية للشعب الجزائري عن طريق محاولة فصل الأمازيغ عن بقية إخوانهم الجزائريين، فكوّن لهم جهازاً تعليمياً خاصاً بهم، حرّم الحديث بينهم باللغة العربية وقصره على اللغة الفرنسية واللهجات البربرية وحدهما، كما منع تكوين المدارس العربية

[323] أنظر مقدّمة محمد الهادي الحَسني ، آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، جمع و تقديم أحمد طالب الإبراهيمي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت،ط1، 1997، ج1 ، ص . 25

الحرّة لتعليم أبنائهم القرآن الكريم والدين الإسلامي، رغم كل ذلك، ذهبت كل تلك المحاولات أدراج الرياح، إذ كان الأمازيغ أوّل من قاوم سائر تلك المزاعم الاستعمارية الخبيثة ضد عروبتهم وإسلامهم اللذين يعتزان بهما اعتزازاً كبيراً.

2- إنّه مجتمع محافظ لا يندفع بسرعة إلى تغيير تقاليده وعاداته الموروثة جرياً وراء المستحدث من الأمور، ولعلّها الميزة التي جعلته يحتفظ بكيانه بما فيه من تراث ثقافي، و ديني، و لغوي و حضاري أثناء فترة الاحتلال الطويلة رغم ما تعرّض له من حرب شعواء من قبل الاستعمار الفرنسي بقصد تحطيمه حتى يسهل عليه تنصيره وفرنسته وبالتالي إذابته في الكيان الفرنسي العام.

3- أنّه مجتمع يتكوّن في أغلبيته الساحقة من الطبقة المعدمة، ثم المتوسطة فقد آل الأمر بالمجتمع في الجزائر بعد مرور سبعين عاماً (1830 – 1900) من الاحتلال أن أصبح ينقسم إلى قسمين:

أولاً: الطبقة الإقطاعية التي تستحوذ على أخصب الأراضي الزراعية في الريف، ثم الطبقة الرأسمالية التي تسيطر على النشاط الاقتصادي والمالي والتجاري في المدن، وتلتحق بهما طبقة الموظفين في الإدارة الحكومية. وهذه الطبقات الثلاث تتكون بصورة رئيسية من المستوطنين الأوروبيين الذين استحوذوا على خيرات الجزائر وثروتها الفلاحية، المعدنية والمالية وتحكّموا في شؤونها الداخلية تحكّماً يكاد يكون مطلقاً بل وتفرض إرادتها على السلطات الفرنسية العليا في كل من الجزائر وباريس.

ثانياً: الأغلبية الساحقة من أبناء الجزائر يتمثلون في صغار الفلاحين وعمال الزراعة، والعمال الحرفيين، وصغار التجار في المدن، ومن قلّة ضئيلة للغاية من صغار الموظفين في الإدارة الحكومية، وبذلك أصبحت العلاقات الاجتماعية السائدة في هذا المجتمع هي عبارة عن علاقات سيطرة وتحكّم من طرف الإقطاعيين الرأسماليين وكبار الموظفين، وبعض ذوي المهن الحرّة الذين ترتبط مصالحهم معهم، وهم جميعاً من المستوطنين الأوروبيين من ناحية، وعلاقات خضوع وعبودية من طرف الأغلبية العظمى من الجزائريين، الذين انتزعت منهم أراضيهم وصودرت ممتلكاتهم وانهارت حرفهم التقليدية، التي لم تقو على منافسة الصناعات الفرنسية الحديثة التي غمرت الأسواق الجزائرية بعد الاحتلال من ناحية أخرى.

وبالرغم مما كانت الحكومة الفرنسية تدّعيه من أن الجزائر قطعة من فرنسا، فإننا نجد فروقاً كبيرة في القوانين الاجتماعية السائدة، ويتجلى ذلك واضحاً في نسبة الإعانات العائلية التي يتقاضاها العمال الأوروبيون تفوق بمراحل كثيرة تلك التي يحصل عليها العمال الجزائريون في نفس العمل، إذ لا يُمنح العمال الزراعيون أيّة منحة عائلية على الإطلاق، أمّا الصناعيون والتجار فيحصلون على منح عائلية تعادل ثلث المنح العائلية التي يتقاضاها زملاؤهم الأوروبيون في العمل نفسه.

وبهذا يتضح أن طفلاً واحداً فقط من كل خمسة من الأطفال الجزائريين ينجح في الحصول على منح عائلية، لا يتجاوز مقدارها ثلث ما يحصل عليه الطفل الفرنسي من أبناء جميع طوائف العمال في فرنسا[324] .

وقد اعترفت المنظمات الدولية بأن مستوى المعيشة في الجزائر يعتبر من أحط المستويات في العالم بأسره، وهذا الاعتراف الرسمي يكذّب كل ما يدّعيه الفرنسيون عن حسنات الاستعمار الفرنسي في الجزائر[325].

وقد عمل الفرنسيون على تنشيط الهجرة الأوروبية إلى الجزائر بكل الوسائل، وأصبحت سياسة ملء الجزائر بالأوروبيين هي السياسة الثابتة للمسؤولين الفرنسيين على اختلاف مشاربهم السياسية، وكانت ترمي إلى استعمال كل الوسائل لانتزاع الأرض من أيدي الجزائريين وإعطائها للأوروبيين، ثم إخضاعهم لقوانين عنصرية تجعل منهم أقلية يغمرها الأوروبيون، وفي هذا الصدد يقول الدكتور بوديشون Baudichon «لا يهم فرنسا أن تخرق في سياستها الاستعمارية المقاييس الأخلاقية وقيمها ولكن الذي يهمها قبل كل شيء هو تأسيس مستعمرة نملكها بصفة نهائية، وننشر على الشواطئ البربرية المدنية الأوروبية، ومن البديهي أن أقصر الطرق لبلوغ غايتنا هو نشر الرعب، ففي استطاعتنا أن نحارب أعداءنا الأفريقيين بالحديد والنار، وأن نضرم نار الفتنة بين قبائل التل والصحراء وأن نبلو السكان باستهلاك الكحول ونشر الفساد، وبث عقارب النزاع والفوضى بينهم[326]

ولعلّ أهم ميزة تميز بها هذا المجتمع الأوروبي المتكوّن من جنسيات مختلفة أنّه مجتمع منغلق على نفسه، وعنصري، و متطرف، و لا يحمل إلا الحقد، والبغض والكراهية للجزائريين، ورغم أن أفراده يتكارهون ويتباغضون فيما بينهم إلاّ أنّهم تجمعهم رابطة واحدة وهي العنصرية المتطرفة ضد الجزائريين، وكراهيتهم ومحاولة سحقهم من الوجود بكل وسيلة ممكنة، حتى تبقى الجزائر خالصة لهم وحدهم لا ينافسهم فيها أصحابها الشرعيون.

ومما يدل على شدّة تعصّب وعنصرية الأوروبيين ضد الجزائريين "أنّ العدد القليل من الجزائريين الذين تجنّسوا بالجنسية الفرنسية، حسب قانون 1279هـ/ 1865م، وكذلك الجزائريين الذين أفلح المبشرون المسيحيون في تنصيرهم و أصبحوا كاثوليك، لم تتغير نظرة المستوطنين الأوروبيين إليهم حيث سموهم "بالمسلمين الكاثوليك" ورفضوا أن يكونوا معهم أغلبية في المجالس البلدية المشتركة، وهذا يدلّ على أنّ كلمة مسلم في ذهنهم لا تعني ديناً معيناً بل تعني ذلك الجنس المحتقر جنس السكان الأصليين"[327]

وبالتالي فإنّ البلاء المنصب على الجزائريين طيلة فترة الاحتلال الفرنسي لبلادهم، قد جاءهم معظمه من هؤلاء الأوروبيين العنصريين، الذين وفدوا على الجزائر كما تفد الأوبئة الفتاكة، فاستحوذوا على الثروة الوطنية،

---

[324] جانسون كوليت ،فرنسيس، "الجزائر الثائرة"، تر جمة علوي الشريف وآخرين، دار الهلال مصر، 1958م، ص 117.

[325] أجريتو مارسيل، الوطن الجزائري، ترجمة عبدالله نوار، (د.د)،مصر، (د. ت،) ص 66.

[326] بود يشون ، خواطر عن الجزائر، باريس سنة 1940، ص 150، نقلاً عن تركي رابح، الشيخ عبدالحميد ابن باديس ، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر،ط5، 2001، ، ص 48.

[327] العقاد صلاح، المغرب العربي ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2 ،1977، ص 166.

واستبدوا بكل الأمور، وكانوا يقاومون بكل عنف أيّة مبادرة إصلاح، تعمل على تغيير واقع الجماهير الجزائرية البائس، مهما كان هذا الإصلاح تافهاً، ولم يقنعوا بذلك فقط بل أرادوا القضاء النهائي على الجزائريين، حتى تصبح البلاد خالصة لهم وحدهم، ولكنهم أخفقوا في تحقيق هذه الجريمة ضد الشعب الجزائري وكانت عنصريتهم الممقوتة عاملاً فعّالاً في تأجيج الثورة في نفوس الجزائريين ضد الاستعمار مما عجّل برحيلهم جميعاً غداة الاستقلال في عام 1476هـ/ 1962م.

وتعتبر الفترة الواقعة بين 1871 وعام 1941 ذروة الاستعمار الفرنسي في الجزائر، وهي الفترة التي ولد خلالها معظم علماء الجزائر المحدثين من الأمير عبد القادر و إلى غاية مالك بن نبي مرورا بالشيخ عبدالحميد بن باديس و البشير الإبراهيمي ،حيث تمّت فيها سيطرة المستوطنين الأوروبيين على ثروات البلاد وعلى إدارتها أيضاً، وفي هذه الفترة نفسها تحطمت أركان المجتمع الجزائري، الذي كان قائماً في البلاد قبل الاحتلال، سواء كانت القبيلة، أو الهيئات القيادية، التي تعتمد على الأصل، أو الجاه، أو المال، أو الزعامة الروحية الدينية.

إن أهمّ ما استخلصه الإمام الابراهيمي من ملاحظاته ، بعد عودته من المشرق العربي ، للأوضاع و دراسته لنفسية الشعب الجزائري أنه شَعب يحكمه عالم الأشخاص –بتعبير مالك بن نبي- فقد كان متعلقا برجال السياسة لا ببرامجهم و أفكارهم ، و كان في الميدان الديني متعلقًا بشيوخ الطريقة و لو شرعوا له من الدين ما لم يأذن به الله ، فتأكد له أن الأمة غير المهيأة لأن تتقبل أفكار الاصلاح و النهوض مثلها كمثل الأرض غير المستصلحة لا تنبت الجيد من البذور ؛ و حتى يتم له استصلاح هذه الأرض غير المهيأة لتُقبل على الأعمال الجليلة و بُعدُها للمشروعات العظيمة ، قام هو و إخوته في جمعية العلماء بتأسيس المدارس و النوادي لنشر العلم و الوعي بين الأطفال و الشباب و الشيوخ ؛ و محو الجهل و طرد الخرافة و تحرير العقل و إرساء العمل و تزكية النفس بين أبناء الأمة بكل فئاتها[328] .

إن فتح مدرسة أو تأسيس مسجد صغير هنا أو هناك أو إنشاء ناد بين أوساط الشباب الجزائري ، في تلك الحقبة المظلمة ، يعتبره الاستعمار عملاً شنيعًا و جريمة نكراء ، لأن فيه عرقلة لهدفهم و إفشالا لخططهم في الجزائر و هو التنصير و الفرنسة .ثم إن الأوضاع الاقتصادية المأساوية التي كان الشعب الجزائري ينوء و يئن تحتها بسبب سياسة التفقير و استراتيجية التجويع التي انتهجتها الحكومة الفرنسية المستعمرة –تجعل من الصعب – إقناع الشعب الفقير بتقديم التبرعات و الإعانات لمثل هذه المشروعات ، لأن ذلك يُحمّله ما لا يطيق[329] .

في عام 1930 أقام الفرنسيون احتفالات ضخمة بمناسبة مرور مئة سنة على احتلالهم الجزائر ،وقد امتدت طيلة ستة أشهر ابتداء من شهر جانفي وإلى غاية شهر جويلية [330] ، فجاءت خطاباتهم و تصريحاتهم لتعلن عن

---

[328] البشير الإبراهيمي ، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، مرجع سابق ،ج 5 ، ص282.

[329] مقدّمة الحسني ،آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، المرجع السابق ج1، ص 29 .

[330] محمد زرمان ، معالم الفكر السياسي و الاجتماعي عند الشيخ البشير الإبراهيمي ،منشورات جامعة باتنة ، الجزائر ، 1998،ص14.

أحقادهم و نواياهم حيث أعمى الطغيان أبصارهم و أصم الاستكبار آذانهم ،فأعلنوا أنهم لا يحتفلون بنصر عسكري حققوه منذ قرن وحسب ، بل إنهم يحتفلون بالقضاء على الإسلام و اللغة العربية في الجزائر التي حوّلوها إلى النصرانية ، و إلى الفرنسية وريثة اللغة اللاتينية و قد لخّص كاردينال الجزائر آنذاك ذلك كله بقوله : « إن عهد الهلال في الجزائر قد غبُرَ ، و إن عهد الصليب قد بدأ و سيستمر إلى الأبد»[331].

استغلت طائفة من علماء الجزائر و مثقفيها تلك التصريحات و الاستفزازات الفرنسية لينبّهوا الأمة الجزائرية إلى ما يراد بهم من المكائد و ما يُحاك لهم من خطط و مظالم ، و ليوقظوا في نفوسهم الأمل و الإيمان ، و يقتلوا اليأس و العجز ، و تنادى أولئك العلماء و المثقفون إلى لقاء أثمر تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و التي تميّزت عن الجمعيات الأخرى ، فأنارت الطريق للأمة الجزائرية و بصّرت أولادها وشبابها و شيوخها بما لم يبصروا و تحوّلوا من مجرد شعب الانديجان إلى أمّة لها تاريخ و ماض عريق و مستقبل طريقه و آفاقه واضحة وضوح الشموس.[332]

لم تخشَ فرنسا يومًا من المطالب التي يطالب بها الجزائريون أفرادا أو جماعات في جميع المحافل و المناسبات، و لكن الأمر الذي أقضَ مضجعها و أفزع حكومتها، و أوجسوا منه خيفة هو تجمع الجزائريين في هيئة و اتحاد كلمتهم ، و من وراء هذا الأمر الجلل يقظة بعض العلماء و المثقفين و على رأسهم جمعية العلماء المسلمين . لهذا قررت القضاء على هذه الجمعية و أن تتخلص من رؤوسها المفكّرة و أن تسكت ألسنتها المعبّرة ، فدرست المؤامرات و المكائد و وضعت خططًا و استراتيجيات لتكسير هذه الجمعية و تفتيتها فكان أن قتلت مفتي الجزائر في صيف 1936 و أرادت أن تلصق التهمة بأحد أعضاءها الطيب العقبي، إلا أن القاتل تراجع عن تصريحاته و برأ الشيخ العقبي من هذه الجريمة ،ثم بعد ذلك أطلقت عيارات نارية ضد شيخ من شيوخ مدينة قسنطينة و هو الشيخ الحبيباتني و اتهم بذلك الشيخ الإمام ابن باديس بمحاولة اغتيال الشيخ ، إلا أنّه لم يصب بمكروه و لم ينالوا من الإمام ابن باديس .كما دبّرت مكيدة في مدينة تلمسان للشيخ الإبراهيمي ، إلا أن الله نجّاه منها، حيث أخبره أحد الجزائريين بالأمر و طلب منه الخروج من المدينة حتى تفشل خطّتهم و كان ما كان و ستر الله الإمام الإبراهيمي و حفظه[333] .

إن الأنشطة و الأعمال التي قامت بها تلك الثلة من العلماء ،سواء أكانوا أعضاء في جمعية العلماء أو لم يكونوا في تلك الفترة ، من تعليم و إرشاد و كتابة المقالات في الجرائد و الصحف ، و دروس مسجدية و محاضرات و ندوات في النوادي ، تمت في ليل من السياسة الاستعمارية غاسق ، و في جو إرهابي خانق ، تحت وطأة القوانين الظالمة الجائرة، و تكفي الإشارة في هذا الشأن إلى المنشورات و القرارات و القوانين التي صدرت في تلك

---

[331] محمد زرمان ، مرجع سابق ، ص15.و مقدمة الحسني ، آثار الإمام البشير الإبراهيمي ،مرجع سابق ،ج1ص 30 .

[332] مقدمة الحسني ، آثار الإمام البشير الإبراهيمي ،مرجع سابق ،ج1ص 30

[333] المرجع نفسه ، ج1 ، ص 35-36

الحقبة و جميعها يقضي بإغلاق المساجد في وجوه العلماء و منعهم من التنقل في البلاد قصد التعليم و الارشاد و التوعية ، و كذلك تقضي بمنع تأسيس المدارس و تعليم اللغة العربية[334] .

و المتتبع لمسار هؤلاء العلماء و مسار الجمعية على الخصوص ،يلاحظ تركيزهم على محاربة الطرق الصوفية المنحرفة ، و قد يظن البعض أن هناك مبالغة من طرفهم في التركيز على هذا الموضوع ، أو قد يظن البعض الآخر أنهم افتعلوا معركة كانوا في غنًى عنها ، إلا أن الواقع هو أن كثيرًا من البلايا التي أصابت الجزائر و أهلها، ، كانت بسبب هذه الطرق الصوفية المنحرفة ، التي ضلت و أضلت أجيالا كثيرة من الجزائريين ، ففرّقت صفهم ، وشتت جمعهم ، و لقد بلغ عدد الطرق الصوفية آنذاك خمسين طريقة ، و كل طريقة مخالفة للطرق الأخرى . و شرّعت لهم من الدين ما لم يوص به الرسول (صلى الله عليه و سلم) ،كما أنها انتصرت للحكومات الاستعمارية و كان شعار بعضها أمنا باري Paris احفظها يا باري .

و هو الأمر الذي جعل الجمعية و على رأسها الشيخين ابن باديس و الابراهيمي، يعتبرون هذه الطرق الصوفية المنحرفة ، استعمارًا روحيا ،أو بالتعبير الفلسفي استيلابا روحيا ، لا يمكن للشعب الجزائري أن يتحرر من عدوّه المحتل لأرضه و المستغل لخيراته ، و المهين لمقدّساتها إلا إذا تحرر من هذا الاستيلاب الروحي ، و شُفي من هذا الوباء الطرقي المنحرف الذي ساهم بشكل كبير في تعمية بصره و إماتة قلبه ، و شل عقله و تضليل سعيه و إهدار جهده و تضييع وقته[335].

إلا أن الجمعية لم تكن محاربتها للطرقية المنحرفة من دون وعي و لا تخطيط ،بل لقد كانت الجمعية على وعي شديد بأن لا تضع كل الطرق الصوفية في دائرة الاتهام، لأن الأصل فيها هي خدمة الإسلام و تعليم اللغة العربية و علوم الدين ،إلا أنّ بعضها سلّم نفسه الى الشيطان و إلى الأجنبي بثمن بخس ،فأصابها الوهن و الضعف فانغمست في لعبة الاستعمار الفرنسي ؛كما أن الجمعية اتخذت قرارًا سريًا يقضي بعدم محاربة الزوايا و الطرق الصوفية في بلاد القبائل و جبالها التي كان للكنيسة بها نشاط تخريبي هدّام منظّم[336] .

---

[334] المرجع نفسه ج1 ، ص 39

[335] الرجع نفسه ، ج1 ، ص 39.

[336] المرجع نفسه ، ج1 ،ص 40.

المبحث الثاني

الهويّة ومقوّمات الشخصيّة الجزائرية لدى زعماء الإصلاح الحزائرين

المبحث الثاني: الهويّة ومقوّمات الشخصيّة الجزائرية لدى زعماء الإصلاح الحزائرين:

إنّ لفظ الهويّة، لغة، هو مصدر صناعي مشتق من الضمير "هو" الذي لا يزيد في استعماله الطبيعي عن إفادة معنى الفصل. وقد استعمل أوّل ما استعمل بمعنى الوجود فقيل "هويّة زيد" وأريد به "وجودزيد" وضدّه في هذا الاستعمال هو لفظ "الماهية" المشتق من صيغة السؤال "ما هو؟"، والمقصود بالماهية على وجه الإجمال هو ما به يكون الشيء هو هو أي جملة الخصائص أو قل الصفات التي يدركها العقل من الشيء والتي تجعله هو نفسه، لا غيره، بمعنى تفصله عن سواه فصلاً كليّاً، وبيان هذا التضاد بين الهوية والماهية أنّه يجوز أن نعرّف وجود الشيء من غير أن نعرف كيف نصفه كما أنّه يجوز أن نعرّف وصف الشيء من غير أن نعرف هل هو موجود أو غير موجود[337]

والماهية "تُطلق غالباً على الأمر المتعلّق مثل المتعلق من الإنسان وهو: الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود، والأمر المتعلق من حيث ثبوته في الخارج سُمّي – حقيقة – ومن حيث إنّه معقول في جوابه هو سُمّي ماهية – ومن حيث امتيازه عن الأغيار هويّة"[338] .

لكن لفظ الهوية انقلب مع العرب المحُدثين إلى الدلالة على الماهية، فصار يقال مثلاً "الهوية الثقافية لقوم ما" والمراد ليس وجودهم الثقافي وإنّما هو ماهيتهم الثقافية، أي مجموعة الصفات الثقافية التي يختصّ بها هؤلاء القوم، ولا عجب أن تنقلب بعض الألفاظ في اللغة العربية في معانيها، فتدلّ على ضد ما كانت تدلّ عليه، إذ نجد من بين القوانين التي تحكم ظاهرة تغيّر الدلالة في هذا اللّسان ما يمكن أن يطلق "بقانون التّضاد"، حيث إنّ عدداً كبيرا من الكلمات العربية تفيد معنيين متضادين لا يحدد المقصود منهما للمتكلّم إلا المقام والسياق الذي استعملت فيها هذه الكلمة، إلاّ أنّه يمكن الأخذ بالمعنيين معاً أي بمعنى الوجود وبمعنى الماهية، فتكون الهويّة إذن هي مجموعة من الخصائص التي تميّز الشيء عن غيره بحسب وجودها في المكان أي أنّ الهويّة لها خصائص ثابتة كما لها صفات متبدّلة أو قل متغيّرة تتغيّر بتغيّر الظروف والأزمان وتتطور بفاعل الاحتكاك والتأثر مع الغير[339].

ثمّ إنّ كلمة وجود تفيد معنى الاختلاف، فالشيء الموجود لا يكون إلاّ مختلفاً عن غيره وإلا فلا معنى لوجوده، أن تكون موجوداً يجب أن تكون مختلفاً أي متميّزاً عن غيرك بالصفات والخصائص، فالهويّة تضاد الغيرية، أي لها مدلول مطابقة الشيء لنفسه.

---

[337] التهانوي، محمد علي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط 1، 1996، ج 2، ص 1745، 1746.
وانظر: ابن رشد، رسالة ما بعد الطبيعة، ص 38، نقلاً عن جَهَّامِي جيرار، مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون ،لبنان، ط 1، 1998، ص 48.

[338] الجرجاني علي بن محمّد الشريف، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، لبنان، 1990، ص 305.

[339] عبدالرحمن طه، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء –بيروت ،ط1 ، 2002، ص 172.

إذا كانت الهويّة تدلّ على الوجود، فالوجود هو التحقّق والخصوصية، فلا تكون الهويّة إلاّ بما لا ينفك عن الذات وعدم الانفكاك عن الذات هو مقتضى الخصوصية.

منذ ثلاثة قرون تقريباً يخضع مفهوم الهويّة لمحاولات مختلفة التوظيف، فيرى البعض أنّ الهويّة استراتيجية للتموقع ومن المحتمل أنّ تحديد الهويّة قد تمّ بطريقة استثنائية من طرف النظرية السياسية بعدما كان يحدّد من قبل من طرف النظرية الفلسفية.

إلاّ أنّ الشيء الأكيد من بداية القرن التاسع عشر، أُعطيت للهويّة، امتيازها "الوطني" والقومي وصارت الهوية هي مجموعة استراتيجيّات التي تضعها المجموعات (الدينية والإثنية) والأفراد في المعترك السياسي والثقافي من أجل أن يحدّدوا أنفسهم بالنسبة للآخرين حسب رغباتهم ومصالحهم[340]

وفي هذه الأثناء لم يعرف المجتمع العربي الإسلامي مثل التطوّرات العلمية والفكرية والصناعية فضلاً عن التغيّرات الاقتصادية والسياسية التي حدثت في أوروبا وغيّرت مجتمعاتها تغييراً جذرياً، لكنّه عانى من آثارها عندما اصطدم بها في عقر داره وهو في حالة اغتراب كامل عنها وما زال حتّى الآن يدور في فضاء تلك الصدمة وما أفرزته من النتائج والآثار.

وبالتالي مرّت حركة الهويّة العربية الإسلامية في العصور الحديثة والمعاصرة بثلاث مراحل:

1- مرحلة البحث عن الذات حيث كان العرب والمسلمون يبحثون عن هويتهم الحقيقية.

2- مرحلة اكتشاف الذات والتأكيد على أنّ العروبة والإسلام هما المعبّر عن هذه الذات

3- مرحلة تنمية الذات وتطويرها حيث برز الصراع والاختلاف بين التيّارات الدينية والتيّارات اللادينية.

و بما أنّ الجزائر جزء من الكيان العربي الإسلامي ، فقد تعرضت هويتها للهجوم الاستعماري الكاسح غداة الغزو الفرنسي فعملت فرنسا سرّاً وعلانية على تحطيم الكيان الجزائري، وذلك بالقضاء على مقوّمات الشخصية العربية الإسلامية للجزائر، بهدف سلخها من جسم العروبة والإسلام وإدماجها في الكيان الفرنسي: الديني واللغوي والثقافي والحضاري، وقد اتّبع الاحتلال الفرنسي لتنفيذ خطّته سياسة استعمارية مُحكمة، يمكن تلخيصها في الخطوط العامّة الآتية: التفقير، التجهيل، التجنيس، التنصير والادماج.

وقد أدرك الإصلاحيون الجزائريون و على رأسهم جمعية العلماء بزعامة ابن باديس -بعمق نظر ونفاذ فكر- أنّ التصدّي لهذه الحملة الاستعمارية وإحباط محاولتها لتذويب الجزائر في الكيان الفرنسي لا يتحقق إلاّ بالمحافظة على مقومات الشخصية الجزائرية والعمل على إحيائها من مرقدها الذي طال أمده.ذلك أنّ الشعوب

[340] الزاوي، الحسين، الصراع اللغوي وخطاب الهويّة في الجزائر، مجلّة دراسات عربية، العدد المزدوج (5، 6)، السنة 1999، شهر مارس (آذار) أفريل/ نيسان)، ص 33،

والأمم تختلف "بمقوماتها ومميّزاتها كما يختلف الأفراد في ذلك، ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته كالشأن في الأفراد. فالجنسية [الهوية] القومية هي مجموعة تلك المقوّمات وتلك المميّزات"[341]

والأمّة الجزائرية لها مميزاتها وخصائصها ككلّ الأمم التي تتميّز بخصائص وصفات خاصة بكل أمّة، فالأمّة الجزائرية "أمّة متكوّنة موجودة كما تكوّنت ووجدت كلّ أمم الدنيا، ولهذه الأمّة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال ولها وحدتها الدينيّة واللغوية ولها ثقافتها وعوائدها [عاداتها] وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح، شأن كل أمم الدنيا"[342].وعليه فإن الجزائر لا يمكنها أن تكون غير الجزائر حتى ولو أرادت أن تكون غير ذلك، فالجزائر "ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت بل هي أمّة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، لا تريد أن تندمج"[343]في أيّ كيان غير كيانها المستقل.

أمّا وأنّ الأمّة العربية الإسلامية متخلفة وفي طريقها إلى النمو والتقدّم والتغيير فإنّ فكرة التقدّم والتغيير لا تخضع إلاّ للشروط الذاتية للأمّة نفسها أي لمقوّماتها ولمجمل معطياتها الموضوعية اي لمنطقها الذاتي.

إنّ هذه الشروط الذاتية هي التي ينبغي أن تُتخذ وسيلة في كل مشروع للتقدّم، أمّا عمليات الزرع الخارجية المبسترة فإنّها لن تؤدّي إلى شيء ويبقى الوضع على حاله[344]. وإذا كان لكلّ امّة مقوّمات وصفات، فما هي المقومّات والمميّزات الخاصة بالأمّة الجزائرية في نظر الشيخ عبدالحميد ابن باديس؟

تنحصر مقوّمات الشخصية الجزائرية في رأي جميع زعماء الأصلاحية في الجزائر ،و في مقدمتهم ابن باديس و الإبراهيمي، في ثلاثة مقومات أساسية:

أ– الإسلام كدين وحضارة وأخلاق وسلوك.

ب– العروبة كلغة وثقافة وتاريخ وانتماء.

ج– الجزائر كوطن عربي إسلامي وهو جزء لا يتجزأ عن الوطن العربي.

أ–الإسلام:

شكل الدين الإسلامي العنصر الأساسي في البنية الفكرية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية لبلاد المغرب منذ القرن الأول الهجري ، حيث رأى فيه المغاربة تلك المكانة التي رأوا أنفسهم يتبوأ ونها في صفوف العرب الفاتحين الأمر الذي دفعهم إلى تبني الإسلام في أوساط بربرية ، ذلك لأن الاعتبار المادي والمعنوي الذي

---

[341] ابن باديس: حياته وآثاره، مرجع سابق ،ج (3)، ص 352.

[342] المرجع نفسه، ج (3)، ص 383.

[343] المرجع نفسه، ج (3)، ص 383.

[344] أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص 148.

ناله البربر تحت راية الإسلام كان الترجمان الحق على أهلية هذا الدين الطارئ لأن يكون عقيدتهم .[345]
واعتبر ابن باديس الإسلام العنصر الفعال الذي صهر أبناء الجزائر في بوتقة حضارية واحدة موحدة " إن أبناء يعرب وأمازيغ قد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم أبت تلك القرون تمزج ما بينهم في الشدة والرخاء وتؤلف بينهم في العسر واليسر ،وتوحدهم في السراء والضراء حتى كونت منهم في أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا ، أمه الجزائر وأبوه الإسلام، وقد كتب أبناء يعرب وأبناء أمازيغ 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.[346]

فالإسلام هو الدين الذي يدين به الشعب الجزائري "وهو دين الله الذي أرسل به جميع أنبيائه، وكمل هدايته وعمّم الإصلاح البشري به على لسان خاتم رسله، هو دين جامع لكلّ ما يحتاج إليه البشر أفراداً وجماعات لصالح حالهم ومآلهم، فهو دين لتنوير العقول وتزكية النّفوس وتصحيح العقائد وتقويم الأعمال. فيكمّل الإنسانية وينظم الأجماع ويشيّد العمران ويقيم ميزان العدل وينشر الإحسان"[347]

وعليه فإنّ الإسلام هو الذي تُبنى عليه كل المقوّمات الأساسية لشخصية الشعب الجزائري، وهو يشكّل مانعاً حصيناً لهذه الشخصية ضد كلّ تهديد داخلي كان أو خارجي. وقد بذل ابن باديس جهوداً كبيرة في سبيل تطهيره من البدع وخرافات المشعوذين، كما عمل على إحياء جذوته في النّفوس حتى يصبح هذا الدين كما كان أوّل مرّة في العصور الإسلامية الاولى، قوّة دافعة للجزائريين من أجل تغيير أوضاعهم المتردّية والتخلّص من الاحتلال الجاثم فوق أجسادهم يسرق ثرواتهم ويقتطع أراضيهم ويخرّب ثقافتهم ويمحو اجتماعهم.[348]

لم يعرف التاريخ« دينًا من الأديان لم يبق على أساس الجنسية و لم يرجع على قواعدها إلا دين الإسلام فهو لا يختص بجنس ، و هو صالح لكل جنس و هو موافق لكل فطرة و هو ملائم لكل نفس [...] أمة واحدة مطبوعة بطابع واحد هو طابع الإسلام و مصبوغة بصبغة واحدة و هي صبغة الإسلام، فما هو السر في هذا ؟

السر هو أنه دين فطري روحي ، يحمل في طياته نهاية الكمال الإنساني و أن أصوله بُنيت على حكمة من خالق الحكمة ، فتجد في عقائده غذاء العقل و في عبادته تزكية النفس و في أحكامه رعاية المصلحة و في آدابه خير المجتمع .»[349]فإذا كان هناك دين« يأخذ من شرطه التخلق بالأخلاق الشريفة ، و يعمد إلى الأرواح مباشرة فيغرس فيها أصول الفضائل الإنسانية ، و يعمد إلى الحيوانية فيهذب في حواشيها ، و يكسر من حدتها و يفل ما

---

[345] أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ا لجزائر 1987،ص 193.

[346] محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، دار العودة ، بيروت ، 1973، ص 50

[347] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، مرجع سابق ، ص 342.

[348] عمامرة تركي رابح، ابن باديس: رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، ص 256.

[349] آثار الإمام الإبراهيمي /مرجع سابق، ج 1، ص 108

فيها من شره و شراسة ، و يعمد إلى ما بين المستضعفين و المستكبرين من حاجز و فروق فيجعلها جذاذًا ، لحقيق بأن ينتظم تلك الأمم و مثلها معها .»[350]

إن الدين الإسلامي في نظر المصلحين العماد الذي يقوم عليه المشروع النهضوي ، و هو مُقوّم الأمة الاسلامية ، فقد كرّس هؤلاء حياتهم لغرس هذا المقوّم في نفوس الناشئة عبر المدارس و تقويته في قلوب الشباب عبر النوادي ، و إنعاش عقول الكهول به عبر المساجد ، حتى تصبح الأمة متماسكة البناء ، متضامنة الأعضاء ، و تستطيع هكذا الخروج من الانحطاط الضارب ، و إخراج المحتل الغاصب فالإسلام « هو دين التحرير ، و هو النبأ الذي كان أصحاب الأرواح الصافية يترقبونه ، و هو الأمنية التي كانت تملأ نفوس الأصفياء المصطفين الأخيار من عباد الله ثم ماتوا قبل أن تتحقق »[351] فالإسلام هو دين التحرير العام ، و الانعتاق الكلي ليس إلا« لأنه الحق الذي قامت شواهده ، و تواترت بيّناته ، و من شواهده و شهوده تلك الأجيال التي صحبت محمدًا و آمنت به ، و اتبعت النور الذي نزل معه ، ثم الذين صحبوهم ثم الذين اتبعوهم بإحسان »[352].

و أمّا التحرر الذي جاء به الإسلام فهو تحرير « شامل لكل ما تقوم به الحياة و تصلح عليه المعاني و الأشخاص، و الدين الإسلامي لا يفهم التحرير بالمعنى الضيق ، و إنما يفهمه على أنه إطلاق من كل تقييد ، أو تعديل لوضع منحرف ، أو إنصاف لضعيف من قوي ، أو نقل شيء من غير نصابه إلى نصابه »[353].

ب– اللّغة العربية:

إن اسم العرب أُطلق في الأصل على قوم جمعوا ثلاثة أمور : اللسان العربي ، و التحدُّر من أجداد عرب ، و السكن في الجزيرة العربية ، ثم جاء الإسلام فتغيرت الأمور ، و اختلطت الأنساب ، و تبدّلت مواطن الإقامة ، فما عاد العربي غير ذلك الذي لسانه أو لغته الأم العربية و هو ما ذهب إليه شيخ الإسلام ابن تيمية عندما قال : « تثبتُ (أي العروبة) لمن كان كذلك و إن كان أصله فارسيًا ، و تنتفى عمن لم يكن كذلك و إن كان أصله هاشميًا » و يستدل شيخ الإسلام لنظرته هذه بأثر منسوب للرسول (صلى الله عليه وسلّم) نصه : « إنّ العربية ليست لأحدكم بأب و لا أم إنما هي لسان ، فمن تكلم العربية فهو عربي .»[354]

فليست هذه الأمة عرقًا و لا إثنية و لا قومًا و لا قبيلة أو تجمع قبائل ، بل هي سيرورة تاريخية ، وكانت على الدوام في مختلف مراحل التاريخ مجتمعًا مفتوحًا يستوعب و يدمج في إطاره الشعوب و الأقوام و القبائل الوافدة

---

[350] المرجع نفسه ج 1 ، ص 108

[351] المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 357

[352] المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 357

[353] المرجع نفسه ، ج 4 ، ص 358

[354] أنظر تقي الدين أحمد بن تيمية ، اقتضاء الصراط المستقيم ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980، ص 147–170

المنطوية تحت لوائه ،و هي أمة عربية لارتباطها باللغة لا بالعرق أو القبائل العربية ، و اللغة العربية كمُكَوّن أساسي للأمة هي الدلالة على كون هذه الأمة تشكيلاً ثقافيًا قبل كل شيء آخر[355].

فلقد «عرّب الإسلام جميع معتنقيه بالانتساب إليه ، و أنّ كل من تكلم العربية فهو عربي ، وأنّ العربي لا يكون عربيا حتى يكون ما أُثر عن العرب من شمائل و أخلاق »[356].إنّ اللسان العربي هو: « لسان هذا الدين الذي نزل به كتابه ، و هو ترجمانه الحاذق الذي نقل الإسلام و ما فيه من عقائد سامية و حكم غالية و أخلاق عالية [...] إلى أمم أجنبية عن لغة هذا الدين ، و أخذهم بها أخذة السحر بكيفية تريهم أن الدين هو اللغة و أن اللغة هي الدين ، فبينما هما دين و لغة، إذا هما شيء واحد »[357]

ساهمت اللغة العربية بقسط وافر في بلورة الشخصية الجزائرية، حيث شكلت كما يقول الإمام الشيخ ابن باديس الرابطة التي تربط بين ماضي الجزائر المجيد وحاضرها الأغر ومستقبلها السعيد، وهي لغة الدين والجنسية والقومية ، ولغة الوطن المحروسة.[358]

فلا يخفى على أحد أنّ اللّغة أداة من أقوى الأدوات التي يستخدمها المتكلّم لتبليغ مقاصده إلى المتلقّي وللتأثير فيها بحسب هذه المقاصد وبقدر ما تكون هذه اللغة مألوفة للمخاطَب وموصولة بزاده من ممارستة لهذه اللغة، فهماً وعملاً، يكون التبليغ أفْيد والتأثير أشدّ[359]

فلا توجد هناك، إذن، رابطة أخرى أقوى وأمتن من هذه الرابطة لذلك يجب المحافظة عليها "فاللغة العربية، لغة الدين، لغة الجنس، لغة القومية، لغة الوطنية المغروسة. إنّها وحدة الرابطة بيننا وبين ماضينا وهي وحدها المقياس الذي نقيس به أرواحنا بأرواح أسلافنا وبها يقيس من يأتي بعدنا من أبنائنا وأحفادنا الغر الميامين، أرواحهم بأرواحنا، وهي وحدها اللسان الذي نعتزّ به وهي الترجمان عمّا في القلب وما في العقل من أفكار وما في النّفس من آلام وآمال. إنّ هذا اللسان العربي العزيز الذي خدم الدين وخدم العلم وخدم الإنسان، هو الذي نتحدث عن محاسنه منذ زمان"[360].

فالعربية « هي لسان العروبة ، الناطق بأمجادها ، الناشر لمفاخرها و حكمها ؛ فكل مدع للعروبة فشاهده لسانه ، و كل معتز بالعروبة فهو ذليل ، إلا أن تمده هذه المضغة اللينةُ بالنصر و التأييد ؛ فلينظر أدعياء العروبة ، الذين لا يديرون ألسنتهم على بيانها ، و لا يديرون أفكارهم على حكمتها ، في أي منزلة يضعون أنفسهم »[361]

---

[355] الفضل شلق : الانخراط في العالم –مشروع لأمة غير قومية ، مجلة الاجتهاد ، عدد 27/26، بيروت لبنان ،ص 9-18

[356] آثار الإمام البشير الإبراهيمي، مرجع سابق ، ج5 ،ص 266.

[357] المرجع نفسه ج 1، ص 109 ،

[358] محمود قاسم، الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، ص 63.

[359] عبدالرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء – بيروت ، ط 3، 2007 ،ص 244

[360] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، ص 267.

[361] آثار الإمام الإبراهيمي ، مرجع سابق ،ج3 ، ص 57

إن العروبة و الانتماء العربي « لا يتأثران بالظهور الإسلامي ، كما أن الوجود الاسلامي لا يتأثر بالظهور العربي إذ إن الإسلام و العروبة تغلب عليها الجوانب الثقافية و التاريخية و الرمزية فيتحاوران و يتجاوزان بل يتماهيان أحيانًا ، و يُوضع أحدهما تحت عنوان الآخر فيشكل مضمونًا له في بعض الظروف و السياقات. و إنما بدأ كلٌّ منهما يضيق بالآخر في الحِقب الحديثة عندما كانت الظروف و السياقات تحوّل أيًّا منهما أو كلاهما إلى أيديولوجيا لسلطة سياسية، إذ إن الأيديولوجيا تميل إلى النفي و الإبعاد لا إلى الاستيعاب »[362]

إلا أنّ الاستعمار ما حلّ «بقوم إلا ساء صباحهم و علا نواحهم ، ولا حل بأرض إلا أباد خضراءها و احتجن أرزاقها ،واحتنك أقوامها ،واستعبد أهلها ،واستباح حرماتها، و أخنى مقوّماتها الحسية و المعنوية [...] إنّ من أخص خصائص الاستعمار التي يبني عليها أمره قضاءُه على المقومات الحيوية للأمم التي يلتهمها، فيبتليها بالضعف و الوهن ،و أسباب الموت البطيء » [363]؛

فقد دعا هذا المستعمر ومن تبعه من المستشرقين وبعض من الكتاب العرب إلى الاعتماد على اللغة العامية ،و إلى تفريع اللغة العربية إلى لغات كما تفرعت اللاتينية إلى لغات أوروبية عديدة ، « إنّ الفرنسيين –كما قال زكي مبارك –يريدون أن يختصروا الطريق ، هم يريدون أن يستريحوا من اللغة العربية و الإسلام ،وسيلتهم في ذلك أن يقنعوا بعض الأنذال من أهل الشرق بأن اللغة العربية أصبحت في عداد اللغات الميتة و أن الإسلام لا يصح أن يكون أساسًا لمدنية جديدة و أنه لا يليق بالرجل العصري أن يكون متدينًا لأن الديانات لم تكن إلا لهداية الرعاع [...] و هم يقولون ذلك حرصًا على منفعة أتباعهم في المستعمرات الفرنسية فيما يزعمون ، و لكن الغرض المستور هو القضاء على التقاليد العربية الإسلامية ليخلو الجو للغة المستعمرين الأبرار و أنصار العلم و الإنسان » [364] .

فقد بذل الاستعمار كل جهوده و استعمل الغالي و النفيس في محو اللسان العربي و استئصاله من الألسنة مرتكبا جميع الوسائل الموبقة لمحوه من الجزائر[365].و قد لاحظ الإبراهيمي أن فرنسا وصلت إلى بعض غاياتها في بعض أبناء المغرب العربي «الذين حصلوا حظا من الفرنسية في كل من تونس و الجزائر و المغرب الأقصى ، فأصبحوا يعتقدون أنها قاصرة عن أداء المعاني العالية في الفلسفة و جميع العلوم العقلية و النفسية و الصناعية ، يلوُون ألسنتهم بهذل في مجالسهم الخاصة و العامة ،و يلوح لسامعهم أنّ أحاديثهم تشفُّ عن إعجاب بالفرنسية و التعريض بالعربية ، وإنّ هذا وحده لغميزة في عروبتهم و وطنيتهم و دينهم ، و إنّ هذا لشر آثار الاستعمار في النفوس وأفتك أسلحته في أجيالنا الناشئة »

---

[362] سياسات الإسلام المعاصر ، مرجع سابق ، ص 228

[363] آثار الإمام البشير الإبراهيمي، مرجع سابق ، ج5 ،ص261.

[364] أسس التقدم عند مفكري الإسلام ،مرجع سابق ، ص 329

[365] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج5 ،ص 261.

ولا يخفى أنّ العديد من علماء الجزائر المحدثين من أصول أمازيغية إلا أنّ العربية بالنسبة إليهم مقوّم من مقومات الأمة الجزائرية ، فالإمام ابن باديس أمازيغي عريق، فهو من أسرة تنتمي إلى سلالة الأمراء من قبيلة صنهاجية أمازيغية معروفة في أقطار المغرب العربي، وقد حكم الصناهجة المغرب الأوسط (الجزائر) والمغرب الأدنى (تونس) حوالي قرنين من الزمان قبل أن تتنتقل الدولة الفاطمية من تونس إلى مصر ،وبالرغم من عراقته الأمازيغية إلاّ انّه يُصرّ على عروبة الجزائر، فاللغة العربية واللغة الأمازيغية مصدرهما واحد حسب المؤرخين وهو قبائل اليمن العربية، ثم إن العربية أغنت الجزائر وزوّدتها بثقافة وحضارة لا مثيل لها في تاريخ المغرب الإسلامي. وقد كان شعار ابن باديس وجميعته: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا والجزائر وطننا.

تشكل اللغة العربية لدى زعماء الإصلاح عنصرًا مقوّمًا للأمّة العربية الإسلامية ، و يعود ذلك لأسباب عدة منها : أن العرب من أعرق الأمم في التاريخ ، و أنهم من أكثرها محافظة على الفطرة الإنسانية ، يشيع ذلك في أمثالهم و أخلاقهم ، و آدابهم ، و لأن الله أكرمهم باختيار آخر أنبيائه و خاتم رسله منهم ، و لأن فرنسا عملت طيلة وجودها بالجزائر على تحقير العروبة و تقليل شأنها في أعين الجزائريين لسلخهم منها ، و إبعادهم عنها و هو ما عبّر عنه العلامة البشير الإبراهيمي عندما قال : « إن العروبة جذم بشري من أرسخها عرقًا ، و أطيبها عذقًا ، عرفت التاريخ باديًا و حاضرًا ، و عرف فيه الحكمة النبوية ، و عرفته الفطرة لِأولى عهودها ، فتبنته صغيرًا و خالفته كبيرًا [...] إن الشعب الجزائري فرع باسق من تلك الدوحة الفينانة و زهرة عبقة من تلك الروضة الغنّاء ، عدَت عليه عوادي الدهر فنسي مجد العروبة ، و لكنه لم ينس أبوتها و ابتلاه الاستعمار – عن قصد – بالبلبلة فانحرفت فيه الحروف عن مخارجها إلا الضاد »[366].

فبقاء الحضارات و انتشارها يتوقف بحسب الإبراهيمي « على ما في اللغة من قوة و حياة و اتساع ، فاللغة من الحضارة جزء لا كالأجزاء ، كاللسان من البدن عضو لا كالأعضاء ، ثم اندثرت تلك المدنيات و العلوم إلا ما بقي من آثار الأولى منقوشًا على الأحجار ، و ما بقي من الآثار الثانية مكتوبًا في الأسفار ؛ و لولا اللغات لم نتبيّن من الحضارات ما تبيّناه »[367]. و لو لم تكن اللغة العربية لسان علم و حضارة « و لو لم تكن لغة متسعة الآفاق غنية بالمفردات و التراكيب ، لما استطاع [أسلافنا] أن ينقلوا إليها علوم اليونان و آداب فارس و الهند ، و لألزمتهم الحاجة إلى تلك العلوم تعليم تلك اللغات و لو فعلوا لأصبحوا عربًا بعقول فارسية و أدمغة يونانية ، و لو وقع ذلك لتغيّر مجرى التاريخ الإسلامي برمّته »[368]

[366] آثار الإمام الإبراهيمي ، ج 3 ، ص 57
[367] المرجع نفسه ، ج1 ،ص 375
[368] المرجع نفسه ، ج1 ،ص 376

ج– الوطن الجزائري:

لقد سعى رواد النهضة في الجزائر إلى ترسيخ التاريخ الوطني الذي شكّل أكبر الأثر في تعزيز الهوية الوطنية بكل أبعادها الحضارية في نفوس الجزائريين الذي لا شك بأنه يعد المفتاح الحقيقي لدوائر الانتماء الحضاري بالنسبة للجزائر ، في فضائها العربي الإسلامي والتي وضع الشيخ ابن باديس أطرها التي تتمثل في دوائر الانتماء الحضاري بالنسبة للجزائر يقول الشيخ عبد الحميد ابن باديس " ...وأقرب هذه الأوطان إلينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى اللذان ما هما و المغرب الأوسط إلا وطن واحد لغة وعقيدة وآدابا وأخلاقا وتاريخا ، ومصلحة ، ثم الوطن العربي ثم وطن الإنسانية العام ...نعم إن وراء هذا الوطن الخاص أوطانا أخرى عزيزة علينا هي دائما منا على بال ، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أننا لا بد أن نكون قد خدمناها وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص وأقرب هذه الأوطان.[369]

إنّ الوطن الجزائري بكل تاريخه وأمجاده وانتصاراته وهزائمه ، هو مقوّم من مقوّمات الشخصية الجزائرية في نظر ابن باديس "إنّما ينسب للوطن أفراده الذين ربطتهم ذكريات الماضي ومصالح الحاضر وآمال المستقبل، والنسبة للوطن توجب علم تاريخه والقيام بواجباته من نهضة علمية واقتصادية وعمرانية والمحافظة على شرف اسمه وسمعة أبنائه، فلا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه ولا سمعة لمن لا سمعة لقومه"[370]

فالوطن، إذن، ليس أرضاً ومعالم وجبالاً وغابات وطبيعة وثروات طبيعية ومادية فحسب، ولكنّه أيضاً تاريخ وحضارة وقيم وذكريات وآمال وطموح. حقا إنّ أوطان الإسلام كلها وطن المسلم و هو اعتقاد راسخ في قلب و عقل علماء الإصلاح إلا أنه لا يجب التنكر للفطرة و لا يعاكسها في حنينها إلى مسقط الرأس و شوقها إلى مرابع الصبا و الشباب ، لذلك كانت الجزائر تشغل خواطر أبنائها ، و نجوى سرائرهم ، لأنها حازت الحُسْنَ كله فكانت جمعًا و كان غيرها مفردات ، فلا عجب –إذًا– أن يلقى الأذى في سبيلها لذيذًا و العذاب عَذْبًا ، و النصب راحة ، و الحياة لها سعادة ، و الموت من أجلها شهادة و هو ما عبر عنه الإبراهيمي بقوله « إنّ في كل جزيرة قطعة من الحُسن و فيك الحسن جميعه ، لذلك كُنّ مفردات و كنت جمعًا فإذا قالوا : الجزائر الخالدات رجعنا فيك إلى توحيد الصفة الجزائر الخالدة ، و ليس بمستنكر أن تُجمع الجزائر كلها في واحدة [...] و يمينًا لو تبرّجت لي المواطن في حُللها و تطامنت لي الجبال بقُلَلها ، لَتفتُنني عنك ، لما رأيت لك عديلاً ، و لا اتخذت بك بديلاً»[371]

لقد ميّز الإمام ابن باديس بين الهوية القومية والتي يسميها "الجنسية القومية" وبين الجنسية السياسية، فالجنسية القومية مقوّماتها "اللغة التي يُعرب بها ويُتأدّب بآدابها، والعقيدة التي يبني حياته على أساسها والذكريات

---

[369] ابن باديس ، حياته وآثاره ، مرجع سابق، مجلد 2 ، ج 3 ، ص 237.

[370] مقال للشيخ عبدالحميد بن باديس، مجلة الشهاب، عدد أفريل (نيسان) 1936، ج (1) م (12، ص 45،

[371] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج4 ، ص183

التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبلها من خلالها والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقوّمات والمميّزات"[372]

أمّا الجنسية السياسية "هي أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات اشتركا في القيام بها لظروف ومصالح ربطت بينهما"[373]فالهوية السياسية يمكن القبول بها بالنسبة للجزائريين تحت حكم الدولة الفرنسية ولكن بشرط أن يتساوى الفرنسيون والجزائريون في الحقوق والواجبات. فقد قضى قانون 1865 اعتبار الجزائريين فرنسيين، إلاّ أنّ هذا القانون نُفذ تنفيذاً جائراً، فقد فرض على الجزائريين الواجبات الفرنسية دون حقوقها[374]

وعليه رفض الشيخ عبدالحميد بن باديس التجنيس ووقف ضدّ كلّ المحاولات التي تهدف لهدم القومية واللغة والدين، فقد أعلن أنّه يحترم السلطة الفرنسية وأنّه تحت قانون الجمهورية الفرنسية إلاّ أنّه لايسمح أن تذوب هوية الشعب الجزائري، وقد عزم على المحافظة على ذاتية الشعب الجزائري وما يميّزها من خصائص وصفات كالدين واللغة و الأخلاق والثقافة، ولهذا لا يمكن بأي حال من الأحوال أن ينسلخ الشعب الجزائري عن هويته وتاريخه وأرضه ودينه ولا يستطيع أن ينسلخ عنها طوعاً أو كرهاً[375]

وقد خاطب دعاة التجنيس والاندماج من الجزائريين قائلاً:

"إنّكم عندما تسمعون لسياسة الاندماج، وتحبذون التجنيس، وترضون ضياع حقوقنا الإسلامية مقابل حقّ الانتخاب، وتريدون – خلافاً للطبيعة- أن يصير جمهور المسلمين لهذا البلد جمهوراً فرنسياً بحتاً، لا يختلف عن الجماهير الفرنسية في شيء، إنّكم عندما تسمعون وتحبذون هذا، لا تمثلوننا ولا تتكلمون باسمنا وإنّكم في وادٍ والأمّة في وادٍ آخر"[376]

بناء على ما تقدم نخلص إلى أن بعد الهوية في الخطاب النهضوي جاء كاستجابة لمنطق الصراع بين الأنا و الأخر ، بحيث تعرضت هوية الأمة لحرب إستدمارية استهدفت تمسيخها بالشكل الذي يقضي على أي ارتباط لها بالماضي الذي شكلها ، و من ثمة يسهل توجيه المجتمع الجزائري الوجهة التي يريدها الاستعمار و هي إيجاد هوية جديدة له ، و عليه فإن المثقفين النهضويين قد وقفوا في وجه كل الغارات التي تستهدف الاعتداء على الهوية الوطنية مثل سياسة الإدماج والتجنيس ومحاربة اللغة العربية والدين الإسلامي ، كما تصدوا لأولئك المتجنسين من الجزائريين الذين انسلخوا عن جلدتهم ، و خرجوا من ملتهم ، لكي ينالوا حقوقا وهمية . كما عزز البعد العربي

[372] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 352.
[373] المرجع نفسه ، ص 352.
[374] المرجع نفسه ، ص 353.
[375] المرجع نفسه، ص 316.
[376] المرجع نفسه، ص 316.

الإسلامي بعد الهوية الجزائرية . وجد الخطاب النهضوي في الدفاع عن الهوية الوطنية بعدا في الحضور السياسي و دافعا قويا لاستنهاض الهمم و تعبئتها ، لمواجهة كل المخاطر التي تريد النيل من مقومات الأمة الجزائرية و لم تكن المؤامرة الاستعمارية على الهوية الجزائرية سوى رغبة جامحة لتحطيم البنية الاجتماعية للجزائر و من ثمة لا تقوم لها قائمة .

المبحث الثالث: العودة إلى الأصول

المبحث الثالث: العودة إلى الأصول:

لقد قامت النهضة عند علماء الأصلاح في الجزائر عموما وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين خصوصا، على عدّة أسس أو قل على عدّة محاور أساسية، فمن خلال هذه الأسس أو المحاور بنى هؤلاء مشروعهم الإصلاحي، وإن ركّزوا في مسعاهم هذا على مجال واحد هو التربية والتعليم ونشر العلم وإنشاء المدارس والمنتديات والجمعيات العلمية والأدبية وإصدار الصحف في كافة أنحاء الجزائر، فإنّه ظل تحت تلك المحاور الثلاثة والمتمثلة في المحور الأوّل: السلفية والعودة إلى الأصول، المحور الثاني محاربة الطرق الصوفية، أمّا المحور الثالث فيتمثل في الهوية أو مقوّمات الشخصية الجزائرية.

والجدير بالذكر في بداية هذا المبحث ، أنّ هذه المحاور الثلاثة متداخلة فيما بينها ويستدعي كل محور منها المحورين الآخرين، يكاد الإصلاحيون يتفقون حول سبب الانحطاط والتخلّف، وهو أنّ المسلمين تخلّوا بطريقة أو بأخرى عن تعاليم دينهم وإنجازات أمّتهم العظيمة، وأصبحوا غير قادرين على إحياء القيم التي شيّد عليها الرعيل الأوّل نهضتهم الأولى، وعليه تساءل مفكرو النهضة والإصلاح عن أسباب التخلف والتأخر وعن العوامل التي ترفع عنهم أوزار التخلّف وتدفع بهم إلى التقدّم والرقي.

وقد اتفقوا على أنّ ابتعادهم عن دينهم وقرآنهم وسنّة نبيّهم كان هو السبب الجوهري لتقهقرهم وانحطاطهم، فكان لا بد من العودة إلى تلك الأصول التي كانت السبب الأوّل في إخراج هذه الأمّة وتميّزها عن غيرها، فكانت خير أمّة أخرجت للنّاس.

فالسؤال عن الأمّة هو سؤال عن التاريخ وعن التراث وعن الهوية،وكذلك فإنّ مسألة التراث عندما تُطرح، تعرض دوماً مفهوماً معيّناً عن الهوية وعن التاريخ ثم عن الوعي، ودراسة التراث يجب أن تكون عامل تأصيل وخصوصية حضارية ولكن دون تقوقع ولا استلاب فالأمّة الإسلامية والتراث الإسلامي والشعوب الإسلامية عناصر تنتمي إلى الحاضر كما كانت تنتمي إلى الماضي وتتوق إلى المستقبل، ومن هنا تطرح إشكالية التراث والمعاصرة، و العودة إلى الأصول والحداثة، والهوية والغيرية. والسؤال المطروح: ماذا يفترض هذا التقابل بين الأصالة والمعاصرة أو بين التراث والحداثة أو بين الهوية والغيرية؟ هذا ما سنحاول مناقشته من خلال المحاور الثلاثة التي بنى عليها هؤلاء المصلحون مشروعهم النهضوي.

1- محدّدات السلفية:

من المعلوم أنّ كلّ الدعوات الإصلاحية التي قامت في القرنين الماضيين على أيدي رجال الإصلاح العرب والمسلمين كانت تنادي جلّها بالعودة إلى الأصول مع اختلافات في النظرة والرؤية وتتباين في الوسائل والمناهج.

وكان علماء الإصلاح و على رأسهم جمعية العلماء من السالكين لهذا الخط، فقد اعتبروا ، أنّ الإصلاح لا يتم إلا بالرجوع إلى أصول الإسلام الأولى: القرآن والسنّة وإلى أقوال وأعمال السلف الصالح دون انغلاق ولا تعصّب ولا تقديس لرأي دون آخر.[377]

ذلك أنّ العودة إلى منابع الإسلام هي مطلب شرعي ومطلب فقهي، فالقرآن الكريم هو مرجع المسلمين الأوّل والأخير في كل شيء، إنّه والسنّة يشكلان المحجّة البيضاء والسراج المنير، لن يضلّ المسلمون أبداً ما داموا متمسّكين بهما، ثم إنّ الفقيه المجتهد والمفكّر المبدع لا يمكنه في عمله الاجتهادي أن يتغافل عن هذين المرجعين ذلك أنّ المجتهد الحقّ ينظر أولاً في الأصول ثمّ ينتقل إلى الفروع والشروح. إلاّ أنّ هذا الرجوع لا يمكن تحقيقه من لا شيء أي بالرجوع المباشر للقرآن والسنّة، وهو صعب المنال إن لم يكن مستحيلاً فلا عودة من الصفر ولا يمكن أن تتم قراءة النصوص والاجتهاد فيها بدون تأويل ولا أدنى تصرّف من لدن القارئ – المؤول.

في حين أن دعوة الرجوع إلى الأصول مباشرة والتي تبنّتها الوهابية بالأساس تخالف طبيعة الخطاب اللغوي، لأن من ينظر في النّص إنّما ينظر فيه وهو حامل دائماً لمقوّمات ذاتيّة ومقاميّة، ولمكاسب تجريبية ومعرفية متراكمة عبر الاجيال حيث تسبق هذه المقوّمات والمكاسب القارئ والمؤوّل للنّص وتتدخّل في قراءته وتتوسطها. وعليه فإنّه لا وصول إلى النصوص الأصلية على الوجه الذي أنشئت عليه أوّل مرة، ولا على الوجه والكيفية التي أدركها بها المعاصرون لهذا السلف الصالح إلاّ عبر طبقات من التجارب ومن خلال شبكات من المعارف والمناهج متأخرة عن عصر هذه النصوص ولاحقة عليها[378]

إنّ هذا الكم الهائل من المكتسبات والانجازات الفكرية والمعرفية وهذا الكم الهائل من التجارب والممارسات، كل ذلك يمكن أن نطلق عليه اسم التراث، إلاّ أنّ التراث الإسلامي محوره الوحي والغيب، فلا يمكن التعامل معه إلاّ انطلاقاً من هذه الخاصيّة.

وبالفعل لقد أدركت الحركة الإصلاحية في غالبيتها أنّ قضية العودة إلى القرآن والسنّة لا تمر إلاّ عبر شبكة من المفاهيم والتعريفات والأدلة والنصوص أنشأتها الامّة حول القرآن والسنّة، وقد أدركوا مدى الصعوبة في التعامل مع الأصول الإسلامية دون الاستعانة بالسلف الصالح من صحابة وتابعين وعلماء وفقهاء ولغويين، وقد عملوا على ان يتم هذا الرجوع ضمن المجال التداولي الإسلامي الذي هو عبارة عن تراث الامّة الإسلامية والمتمثل في العقيدة والمعرفة الإسلامية واللغة العربية.

إلاّ أنّ المصلحين لم يكونوا يريدون الجمود على المذاهب والتيارات الفقهية والكلامية والتي اجتهد في وضعها علماء أفذاذ، وفقهاء نجباء، ذلك لأنّ عصرهم غير عصرنا ومشكلاتهم ليست مشكلاتنا ثم إنّهم رجال ونحن

[377] عبدالرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق، ص 98.

[378] المرجع نفسه، ص 99.

رجال، والعلم من سماته "التكوثر"[379]والزيادة لا التقلل والتقلّص، ولهذا نادى كل الإصلاحيين، بفتح باب الاجتهاد على مصرعيه ونبذ التقليد وجمود الفكر اللذين كانا سببين في انحطاط الأمّة وتأخرها.

فالاجتهاد إذن هو ضد التقليد، ونقيض جمود الفكر وتقوقعه، وعليه فلا بد من العودة إلى الأصول بالاجتهاد وإحياء التراث ديناً وثقافة ووجداناً، فالعودة إلى السلف الصالح من أجل استئناف الاجتهاد وإحياء تراث الأمّة وتنشيطه هو ما يمكن أن نسميه بالسلفية، فالعودة إلى السلف ليس لتقليدهم ولكن لاسترجاع تلك القيم التي ميّزت الامّة الإسلامية عن باقي الأمم ثم لاسترجاع روح الاجتهاد التي ظفر بها علماء وفقهاء السلف الصالح في القرون الأولى.

وهذا ما أدركه ابن باديس حين قال:

"حين شعر المسلمون عموماً بالبلايا والمحن التي لحقتهم وفي أوّلها سيف الجور المنصبّ على رؤوسهم، وأدرك المصلحون منهم أنّ سبب ذلك هو مخالفتهم أمر نبيّهم □، فأخذت صيحات الإصلاح ترتفع في جوانب العالم الإسلامي في جميع جهات المعمورة تدعو الناس إلى معالجة أدوائهم بقطع سببها واجتثاث أصلها، وما ذلك إلا بالرجوع إلى ما كان عليه محمد □ وما مضت عليه القرون الثلاثة المشهود لها منه بالخير في الإسلام، وقد حفظ الله علينا ذلك ما إنّ تمسّكنا به لن نضل أبداً – الكتاب والسنّة – وذلك هو الإسلام الصحيح الذي أنقذ الله به العالم أوّلاً ونجاه للعالم مما هو فيه اليوم إلاّ إذا أنقذه الله به ثانياً "[380]، فالرجوع إلى الماضي الأمة المجيد ليس من أجل العيش فيه و إنما بالإستمداد منه كما قال الشيخ البشير الإبراهمي : «فأنا أريد أن أرجع بكم إلى ذلك الماضي الجليل ، و لئن قال لنا أقوام : إنكم تعيشون في الماضي القديم ، لنقولن : إننا نعيش بالاستمداد من الماضي ، و العمل للحاضر، و الاستعداد للمستقبل» [381]، فعودة المؤمن إلى ماضي العزة و السيادة لا يكون إلا من أجل تغير ما في النفس« فيرجع إلى حقائق القرآن يستلهمها الرشد ، و يستمد منها تشديد العزيمة ، و تسديد الرأي و إصابة الصواب و متانة الأخلاق ، فيأخذ دينه بقوة ، تهديه إلى أن يأخذ دنياه بقوة و يقوده كل ذلك إلى أخذ السعادة بأسبابها» [382]. و قد عمل الاستعمار على اتهام الجزائريين بأنهم يعيشون في الخيال و يعتمدون على الماضي و يتكلون على الموتى ، و كل ذلك في معرض الاستهزاء بهذه الأمة أو في محاولة منه لسلخها من جذورها و تاريخها و محو ذاكرتها و قطع صلتها بمرجعيتها ، فهم « يريدون أن ننسى ماضينا فنعيش بلا ماضي ، حتى إذا استيقظنا من نومنا أو من تنويمهم لنا ، لم نجد ماضيًا نبني عليه حاضرنا ، فاندمجنا في حاضرهم ، و هو كل ما يرمون إليه ، سلوهم : هل نسوا ماضيهم ؟ إنهم يبنون حاضرهم على ماضيهم ، إنهم يعتزون بآبائهم و أجدادهم ، إنهم

---

[379] مصطلح نحته طه عبدالرحمن في كتابه: اللسان والميزان، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي،.، بيروت، دار البيضاء، ط1، 1998،

[380] ابن باديس، حياته وآثاره، ج (1)، ص 376.

[381] آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، مرجع سابق ،ج2 ، ص.380

[382] المرجع نفسه ج2 ، ص.385

يُخلّدون عظماءهم في الفكر و الأدب و الفلسفة و الحرب و الفن ، إنهم لا ينسون الجندي ذا الأثر فضلاً عن القائد الفاتح ، و هذه تماثيلهم تشهد و هذه متاحفهم تردّد الشهادة .»[383]

فمن حق شعوب الأمة الإسلامية ، بل من واجبها أن تعرف ماضيها و الرجال الذين عمّروا هذا الماضي الجليل في ميادين الحياة ، ألا تُذكّر الأمم الأخرى ،و في مقدمتهم فرنسا، أبناءها بماضيهم ، «و يلقنوهم سير أجدادهم و أعمالهم ، و أنهم يذكرون أبناءنا المتأثرين بعلومهم و صناعاتهم بذلك ، و يأتون بما يملأ عقولهم و نفوسهم حتى لا يبقى فيها متسع لذكريات ماضينا و أسلافنا ، و إن الواحد من هذا الصنف من أبنائنا ليعرف الكثير عن نابليون ، و لا يعرف شيئًا عن عمر، و يحفظ تاريخ جان دارك عن ظهر قلب ، ولا يحفظ كلمة عن عائشة و خديجة ، و إن هذه لهي الخسارة التي لا تعوض »[384].

فمن الطبيعي إذن، أنّ عبدالحميد بن باديس الإبراهيمي وأسلافهما المصلحين، يتبنون دعوة الرجوع إلى الأصول حتى لا يضلوا عن الإسلام الحقيقي، إسلام السلف الصالح وعقيدتهم دون تبدع ولا انحراف.

ومن المعلوم أنّ التوجّه السلفي ظهر في عصر مبكّر في التاريخ الإسلامي وعلى وجه التقريب منذ مطلع القرن الثالث، حين ربط أصحاب هذا التوجّه أنفسهم بالسلف الصالح وعقيدتهم التي تجسّد مقولة الصحابي عبدالله بن مسعود –رضي الله عنه– حين قال: "اتّبعوا ولا تبدعوا"، وقد تبنى هذه الدعوة كل من أحمد بن حنبل ناصر السنّة وأبي جعفر الطحاوي وصولاً إلى تقي الدين بن تيمية (728هـ) وابن قيم الجوزية (751هـ). وفي العصر الحديث، وجميع الحركات الإسلامية الإصلاحية التي شهدها هذا العصر، تحرص على أن ترتبط وتستند في حركتها بالتراث السلفي وعلى أن تعتبر نفسها امتداداً لتقاليد وأقوال السلف الصالح من الصحابة والتابعين ومن تبعهم من العلماء والفقهاء.

وكلّ هذه التيارات الإحيائية والحركات الإصلاحية تعلن بأنّ طريقها إلى النهوض والإصلاح والتغيير يستند إلى قاعدة مركزية هي العودة إلى الأصول، الينابيع الأصلية لهذه الأمّة، إلى الأجيال الأولى للإسلام و لهذا اعتبرت كل هذه الحركات و التيارات الإحيائية سلفية ، ويكاد أيّ تفكير إسلامي أو أي اجتهاد يستند إلى الدين الإسلامي أن يكون اتجاهاً سلفياً وإن اختلف كل تيار أو مفكر في درجة التسلّف وفي نوعيتها وكيفياتها[385].كانت حركة التجديد الأولى التي بدأت بمحمد بن عبدالوهاب في نجد (1703 – 1791م)، والدهلوي في الهند (1702 – 1762م)، ومحمد علي الشوكاني (1758 – 1823م) في اليمن، عبارة عن حركات سلفية إصلاحية يمكن أن نطلق عليها اسم: السلفية الابتدائية أو السلفية المبكرة أو قل التقليدية بسبب القضايا التي حاولت أن تعالجها.ومن خصائص هذه السلفية المبكرة هي تأكيدها على دعوة

---

[383] المرجع نفسه، ج 2، ص.468

[384] المرجع نفسه ،ج 2 ،ص.468

[385] فهمي جدعان، السلفية ، مجلة عالم الفكر، العددان (4،3)، 1998، ص 66-70.

التوحيد في صورته المجردة ونبذ كل أشكال الشرك، وذلك بالرجوع إلى الأصول الاولى للإسلام من الاحكام المنزلة والرجوع إلى القرآن والسنّة رجوعاً مباشراً دون التزام بأي مذهب من المذاهب الفقهية.

أمّا السلفية الإصلاحية التالية والتي امتدت من الربع الأخير من القرن (19) وحتى منتصف القرن العشرين، فقد اتسمت بالاجتهاد، وربط الفقه بالقضايا المعاصرة، كما فعل محمد عبده ورشيد رضا و ابن الخوجة وعبدالحميد بن باديس و البشير الإبراهيمي.

لقد لجأ الفكر السلفي الثاني إلى التوفيق بين مقتضيات الإسلام ومتطلبات العصر الحديث وذلك باستخدام التأويل وإعادة تفسير النصوص اجتهاداً للتمكن من أخذ ما يمكن الاستفادة منه من الحضارة الأوروبية، لذا طوّرت هذه السلفية من مبدأ المصلحة المرسلة، وهي إحدى أصول جمعية العلماء، فالمسائل التي لا يوجد فيها نص قاطع، يمكن الاجتهاد فيها حسب مصلحة المسلمين أو العمل بمبدأ الضرورات تبيح المحظورات، وهذا ما أطلق عليه المصلحون اسم فقه الضرورة، وقد حرص الشيخ محمد عبده على أن لا يقع الإسلام في تناقض مع المدنية معتبراً أنّ الإسلام يتفق إلى حد التطابق مع الحضارة الحقيقية حيث قال:

"ما عادوا (المسلمون) العلم ولا العلم عاداهم إلاّ من يوم انحرافهم عن دينهم وأخذهم في الحد من علمه، فكلما بعد عنهم علم الدين بعُد عنهم علم الدنيا، وحرموا ثمار العقل وكانوا كلّما توسّعوا في العلوم الدينية، توسّعوا في العلوم الكونية وضربوا الزمان بسوط من العزّة."[386]أو كما قال البشير الإبراهيمي: «إن من الدين ، نشر علم الدين و تثبيته ، و إن من صميم الوطنية تعليم أبناء الوطن ، و إن من أصول القومية إحياء اللغة العربية»[387] .

إذن تكون سلفية محمد بن عبدالوهاب والشوكاني ليست هي نفسها سلفية جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ولا هي سلفية ابن الخوجة وابن سماية و ابن باديس و الإبراهيمي.

لقد أحدث كلّ من السيّد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تحوّلاً ملموساً في السلفية سواء من حيث المفهوم أو من حيث الممارسة، ولا شك أنّ السيّد جمال الدين الأفغاني كان يعتقد اعتقاداً جازماً أن تقدّم عالم الإسلام والمسلمين أو انحطاطه يرتدان إلى مدى قربه أو بعده عن الإسلام عقيدة وشريعة، وبأن سبب الانحطاط يكمن في هجر الأصول ونبذها وأنّ الإحياء والنهوض يكون برجوع الأمّة إلى قواعد دينها والاخذ بأحكام الشريعة السمحة، لأنّه متى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل النهوض. إنّ هذه الرؤيا لا تنتمي دون أدنى شك إلى ما يراه محمد بن عبدالوهاب في مفهومه إلى الرجوع إلى السلف، فالعودة إلى السلف عند جمال الدين ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وابن باديس مقترنة

[386] محمد عبده ، الإسلام و النصرانية بين العلم والمدنية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1988، ص 123.

[387] آثار الإمام البشير الإبراهيمي ،ج2 ، ص.448

بالاجتهاد وإعمال الفكر ونبذ التقليد، والتوسل لإدراك النهضة والإصلاح والتقدّم بالإنجازات العلمية والفكرية والتقنية التي قدّمتها الحضارة الأوروبية الحديثة[388].

إنّ جوهر الاتجاه السلفي عند جمال الدين الافغاني ومحمد عبده و الإصلاحية الجزائرية يكمن في الاعتقاد بأنّ المسلمين لهم القدرة على أن يضاهوا الحضارة الأوروبية وأن يعيدوا بناء حضارتهم ووجودهم الإسلاميين وذلك عن طريق عملية مزدوجة، وجهها الأوّل اجتهادي فكري ويتمثل في إعادة تفسير النصوص وفقاً لمبادئ العقل والعلم، ووجهها الثاني عملي يتمثل في تبني العلوم والمنجزات المادية الحديثة.

إنّ هذا التوجه لم يكن دون أدنى شك هو نفسه اتجاه الوهابية ومن دار في فلكها ولا سلفية رشيد رضا المتأخرة وخاصة في تمسكه بنظام الخلافة بمفهومه التقليدي واعتبارها أمراً واجباً على المسلمين إقامته بالشكل الذي عرفه المسلمون[389]،وقد خالف كل من الشيخ عبدالحميد بن باديس الشيخ الإبراهيمي[390] رأي الوهابية في كثير من الأراء و المواقف و السلوك ويرجع ذلك لاختلاف في المذهب وفي الموطن[391] ، واعتبرا أن نظرتهم إلى السلفية تتسم بالشدّة والبساطة[392]

ثم إنّه لا يرى في الخلافة امراً واجباً كما يراه الشيخ رشيد رضا، فقد اعتبر ابن باديس شكل الخلافة ونظامها نظام حكم ككلّ الأنظمة السياسية لا قداسة فيه ولا واجب، وبالتالي يمكن تجاوزه وتغييره بنظام سياسي آخر أصلح وأفضل للمسلمين من الخلافة. أمّا الاقتباس والأخذ من الغرب، فإنّ الشيخ عبدالحميد بن باديس، لم يكن يخشى أن يأخذ العرب والمسلمون – والجزائر على الخصوص – من الحضارة الغربية وعلى راسها فرنسا، فقد شبّه الجزائر في نهضتها بالفتاة الجميلة والمفعمة بالحياة، وشبّه فرنسا في تطوّرها وقوّتها بأمّ الفتاة التي تساعد فتاتها وترشدها إلى ما هو خير لها حيث قال:

"أفظننتم أنّ الامّة الجزائرية ذات التاريخ العظيم تقضي قرْنًا كاملاً في حجر فرنسا المتمدنة ثم لا تنهض بجنب فرنسا تحت كنفها، يدها في يدها، فتاة لها من الجمال والحيوية ما لكل فتاة أنجبتها أو ربّتها مثل تلك الأمم؟ أخطأتم يا هؤلاء التقدير وأسأتم الظنّ بالمربي والمرَبّى، وبعُدتم عن العلم بسنن الكون في نهضات الأمم بعضها ببعض عند الاختلاط أو التجاوز أو الترابط بشيء من روابط الاجتماع."[393]

---

[388] فهمي جدعان ، السلفية ،مقال سابق ، ص 76.

[389] المقال نفسه ، ص 77.

[390] آثار الإمام البشير الإبراهيمي ، مرجع سابق ، ج1، ص115.

[391] المرجع نفسه ، ج1 ،ص 124-125

[392] ابن باديس، حياته وآثاره، ج (4)، ص 236.

[393] المرجع نفسه، ج (3)، ص 283.

إنّ مسألة العودة إلى السلف وإلى الأصول تثير عدّة إشكاليات تتعلق بالتراث والمنهج الذي يُتّبع في تقويم هذا التراث، كما تطرح علاقة التراث بالمعاصرة أو قل الحداثة.

2- التراث بين الأصالة والحداثة:

لقد رأينا أعلاه أنّ الحركة الإصلاحية في دعوتها الرجوع إلى الأصول الاولى وإلى السلف الصالح، اتّسمت عموماً بكونها ممارسة إحيائية تدعو من أجل الخروج من الركود العلمي والتخلّف الاجتماعي والتدهور السياسي والتسلّط الاستعماري، إلى إحياء التراث ديناً وثقافة ووجداناً.

وقد رأينا أنّه استقر في العرف الإسلامي الحديث أنّ السلف الصالح – مصدر كلمة سلفية – الذين نحيل إليهم على الدوام النّصوص التي تتخذ طابعاً سلفيّاً، هم صحابة رسول الله – رضي الله عنهم- الذين شبّههم بالنّجوم بأيّهم اقتدينا اهتدينا[394]. ثم الأئمة الأعلام من أصحاب المذاهب والتيارات الفقهية ومن اتّبعهم من القرون الثلاثة بعدهم.وقد استقر في الوسط السلفي الإصلاحي أنّ القصد من كلمة العودة إلى السلف الصالح هو اتباع هؤلاء السلف عن بيّنة ويقين لا تقليداً لآرائهم عن جهل أو عن مهابة وتقديس[395].

كما أنّ هذه السلفية تختلف عن سلفية محمد بن عبدالوهاب، وعن السلفية اللاحقة التي تدعو إلى الاحتكام إلى الكتاب والسنّة وحسب وترفض كلّ الوسائط والقراءات والتأويلات التي اشتغلت على النّص الأوّل[396] ،وعليه سوف يكون الخطأ بالغاً إذا اعتقد البعض أن مصطلح السلفية هو من المصطلحات البيّنة بذاتها او قل المحكمة التي لا يختلف في أمرها المثقفون والمشتغلون بالتراث.والواقع أنّ هذا المفهوم هو أحد المصطلحات الأكثر دخولاً في باب اللُبس والاشتباه واللغط وسوء الفهم والتقدير.

فالرجوع إلى السلف هو لا محالة رجوع إلى الماضي والتاريخ، والماضي ليس نوعاً واحداً، وإنما نوعان: ماضي الوقائع وماضي القيم، ومن المستحيل أن نسترجع الوقائع التي مضت وأسبابها الزمنية، فإذا قيل الماضي فلا يمكن إذن أن يدلّ هذا القول إلاّ على القيم وحدها، والقيم لا تتغيّر كما تتغيّر الوقائع، فليس قانونهما واحداً: فمن القيم ما لم يتغيّر قط منذ بداية الإنسانية إلى عصرنا الحالي، وحتّى ما تغيّر منها فإنّه لم يتغيّر بالوتيرة التي تتغيّر بها الوقائع، ثم إنّ القيم لا يمكن البرهان عليها، فهي تبقى دائماً موضع تحكّم إنساني يزيد وينقص، ومواقع المعقولية فيها متباينة ونسبيّة، كذلك تنتقل هذه القيم بين المجالات المختلفة بما لا تنتقل به الوقائع، بحيث لا يمكن الحسم بصدد أصلها على جهة القطع. وبالتالي فإن القيم لا تُقاس في فائدتها وآفاتها بالاحتكام إلى الحاضر أو الماضي،

---

[394] نص الحديث: "إنّما أصحابي مثل النّجوم، بأيّهم اقتديتم اهتديتم"، وهو حديث موضوع، قال الدار قطني : متروك، وقال ابن عدي: عامّة مروياته موضوعة . انظر سلسلة الأحاديث الضعيفة للشيخ الألباني، حديث رقم 61، ج (1)، ص 149.

[395] فهمي جدعان ، السلفية، مقال سابق ،ص 62- 63.

[396] المرجع نفسه، ص 63.

فمن القيم الحديثة ما شرّه وآفاته أسوأ من شرّ القيم الماضية، وهناك من قيم الماضي ما هو خير وأزكى من أحسن القيم الحديثة، ومن القيم المعاصرة ما خيره آتٍ من ماضيها، وشرّه آتٍ من حديثها[397] .

إنّ حقيقة التراث التاريخية في جوهرها حقيقة وجودية ومتصلة بنا "تحيط بنا من كلّ جانب وتنفذ فينا من كلّ جهة كما أنّه لا سبيل إلى الانقطاع عن العمل بالتراث في واقعنا، لأنّ أسبابه مشتغلة على الدوام فينا، آخذة بأفكارنا وموجهة لاعمالنا، ومتحكّمة في حاضرنا ومستشرفة لمستقبلنا، سواء أأقبلنا على التراث إقبال الواعي بآثاره التي لا تنمحي أم تظاهرنا بالإدبار عنه، غافلين عن واقع استيلائه على وجودنا ومداركنا[398]. كما أنّ التراث لا يوجد وجوداً تاريخياً في الماضي وهو ليس محفوظاً بين دفات كتب الأصول وحسب، بل إنّه محفور على جسم الأمّة وفي ذاكرة الشعوب، عالق بآذانها، منقوش على جدرانها، حال في لغتها، مكبوت في لا وعيها.

فلا يتلخص التراث إذن فيما يسمى "بالثقافية العالمة" ولا تؤول مسألته وإشكالياته إلى مجرد مسألة معرفية ترتد إلى مجرد صعوبات منهجية تتمثل في كيفية استعادة الماضي ودراسة التاريخ وتأويل النصوص وتحقيقها بل إنّ الامر يتعلق بصفة أقوى بقيمنا وبمفاهيمنا عن الدين وعن اللغة وعن المعرفة وعن الذات وعن الآخر[399].

أمّا الادّعاء بالانخراط في الحداثة العالمية باعتبار أنّ التراث لا يلبّي متطلبات النهوض والتقدّم، وأنّ الفكر السلفي بمختلف اتجاهاته وتياراته هو فكر أزمة بسبب محاولاته التوفيق بين المثال والواقع، بين القيم والتقدّم وبين تأكيد الذات ومواجهة الآخر[400]،وأنّ العملية الإصلاحية هي عبارة عن وسيلة للتصالح بين الماضي والحاضر، وأنّها جسّدت المفارقة الكبرى في التاريخ العربي الحديث، ذلك أنّ الإصلاحيين لم يتمكّنوا من إدراك المسافة المعرفية والتاريخية الفاصلة بين العقل التراثي وعقلانية الحداثة المعاصرة كما بلورتها منجزات الغرب الحديث والمعاصر[401]

ويتهم "العروي" الثقافة العربية الحديثة والمعاصرة التي تسعى إلى الدفاع عن معقولية التراث، مقابل مادية الحضارة الغربية ومعقوليتها بالانكفاء والتراجع إلى الماضي البعيد والقريب.

وبعد أن رتّب العروي الكثير من مظاهر القول الإسلامي: الكلام، المنطق والتصوف محاولاً اكتشاف منطقها الداخلي في علاقتها بالقول الديني، استخلص المفكر المغربي أنّ العقلية الناظمة للاحيائية الإصلاحية منذ الشيخ محمد عبده هي ذهنية كلامية (علم الكلام) ترى أنّ العقل هو عقل النّص، أمّا المعقول فقد تشكّل في الذاكرة الإسلامية من الخبر والحكمة والسنّة، أي من النقل والعقل.

---

[397] طه عبد الرحمن ، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، دار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1 1999، ، ص 27- 28.

[398] طه عبد الرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق، ص 19.

[399] عبدالسلام بنعبد العالي ، التراث والاختلاف: هيدغر ضد هيغل، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1985، ص 15- 16.

[400] حيدر إبراهيم علي ،الاتجاه السلفي ،.مجلة عالم الفكر، العددان (3، 4)، 1998، ص 13،

[401] عبد الله العروي ، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1996، ص 23 – 63.

لم تتمكن الإصلاحية في نظر العروي، من إدراك محدودية المرجعية التي تستند إليها، فقد كان رجال الإصلاح مطلعين على معطيات الثقافة الحديثة لكنهم لم يستوعبوا القطيعة التي بلورتها الحداثة في علاقتها بالثقافات الوسيطية والثقافات القديمة، فأنجبت هذه الحركات الإصلاحية نصوصاً حاولت فيها إحياء جوانب من منظومة التراث كوسيلة لمواجهة التحديات الجديدة والمعاصرة لها[402]

إنّ هذا الادعاء بالانخراط في الحداثة العالمية واتّهام الآخرين بالجمود والتراجع والتلفيق وبالماضوية، إن هو إلا من مكرّر الكلام ومبتذله، حتى صار حجّة الضعيف من مقلدة الغرب، يحرّك به لسانه في مناسبة تجمعه إلى خصومه من أهل الإصلاح وهو لا يدري أنّه يأتي من الجمود ما يظن أنّ مخالفه وخصمه يأتيه أو فوق ما يأتيه؟

ألا يجمد هو أيضاً على ما قلّد فيه غيره باسم الحداثة تارة وباسم المغايرة تارة أخرى وأي حداثة تخرج المتلقي العربي والمسلم من التعلق بتراثه الذي صنعته أمّته إلى التعلّق بتراث من صنع امّة سواها، وأي مغايرة التي ليس فيها تداخل الطرفين على التساوي، وإنّما محو احد الطرفين لكي يثبت الآخر[403]

إنّ هذا الادعاء بالدخول والانخراط في الحداثة العالمية، إنّما هو في جوهره تغطية لتقليد الغرب متذرعاً بها لتزيين ما هو عليه من كسل عقلي وشلل إرادي وانكسار ذاتي، مما يجلب للنّفس مزيداً من أسباب الانمحاء في الغير، حتّى إن هو إلا علامة على التقليد والقدامة، وهل في الطرق أقدم من طريق المحاكاة، حتّى أنّ المحاكي يتقهقر إلى غابر الأزمان[404]

إنّ حقيقة التراث هي حقيقة تاريخية لا يمكن الانفصال عنها ولا تقسيمها كما أنّه لا يمكن لأحد أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية والايديولوجية التي نشأ وتطوّر فيها مفهوم الحداثة في الأقطار الأوروبية ولا أحد يجهل المدلولات والمضامين الواسعة التي صار يحملها مصطلح الحداثة بموجب هذه الظروف المتقلّبة ،ولو أنّ الغالب استعماله كمرادف لمفهوم التنوير، بيد أنّ هذا المفهوم عندما نقل إلى المجال التداولي العربي الإسلامي أفضى إلى جموده باعتبار أن مؤيدي الحداثة من مثقفي العرب والمسلمين لا ينفكون يردّدون بشأن الحداثة في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجال هذا المفهوم الأصلي، حتّى إنّهم زعموا أنّه ينبغي ان يتحقّق في هذا السياق العربي بالأسباب التاريخية نفسها التي تحقّق بها في أصله الأوروبي وذلك لتسليمهم بمبدأ "التاريخ الإنساني الكلّي"[405]

---

[402] المرجع نفسه ،ص 101- 104.

[403] طه عبدالرحمن ، فقه الفلسفة، مرجع سابق ، ج 2 ، ص 12.

[404] المرجع نفسه، ج 2، ص14،26.

[405] طه عبدالرحمن ، الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، بيروت، دار البيضاء، مركز الثقافي العربي، ط1، 2002، ص 75.

والحقّ أنّ إدراج هذا المفهوم في نطاقه الفكري الخاص كان يتطلب إخضاعه للقيم الروحية والعملية التي يتميّز بها المجال التداولي العربي الإسلامي حيث يتميّز التراث العربي الإسلامي بثلاثة مبادئ أساسية هي[406]:

أ- الجمع بين القيمة الخلقية والواقع.

ب- الجمع بين القيمة الروحية والتعلّم.

ج- الجمع بين القيمة الحوارية والصواب.

فيتبيّن بعد إخضاعه لهذه القواعد أنّ زمان الحداثة لا يمكن أن يُضاد زمان القرون الوسطى الأوروبي لأنّ هذه القرون شهدت ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، ثمّ إنّ التوسّل بالعقل والعناية بالإنسان لا يمكن أن يختصّا بزمان الحداثة وحدها، ولا أنّ انبثاق العلوم وتقدّمها يمكن أن يرجعا إليها وحدها. فقد "نقلت المدنية الإسلامية أصول المدنيات السابقة نقل الأمين، ونخلتها نخل الناقد البصير، وزادت عليها من نتائج أفكارها وثمار أعمالها ما كان الأساس المتين لمدنية اليوم"[407] .فلا يمكن اعتبار الحداثة الغربية قطيعة وقعت في التراث الإنساني بأجمعه وإنما هي قطيعة في جزء منه وتجديد في جزء ثانٍ وتعديل في جزء ثالث وإصلاح في جانب رابع واستئناف في جانب خامس وإعادة في جانب سادس وهكذا دواليك.

وهذا ما قاله يورغن هيبرماس حين وصف الحداثة بالمشروع الناقص غير المكتمل[408] La Modernité est un projet inachevé. وقد تعدّ الحداثة في جانب منها انتكاساً أو تقهقراً بالنسبة إلى التراث الإنساني ناهيك عن التراث العربي الإسلامي، بحيث لا تحتاج إلى التقويم في شيء قدر احتياجها إليه في هذا لمجال، بالنظر إلى الضرر البالغ الذي قد يأتي منه إلى النهوض الفكري العربي الإسلامي المبتغى، وبيان ذلك أنّ إحدى المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية والغيبية ومعلوم ان الأصل في القيمة هو العلو والسموّ، لأنّ الهدف منها هو ان ترفع همّة الإنسان إليها، كلّما ازدادت القيمة سموّاً، كان أدلّ على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها، ومن المعروف أيضاً أنّه ليس في القيم أعلى وأسمى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة ومن غيرها، ولما أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يفعل ذلك لا يأمن أن يضرّه الأدنى، ولا يبقى ما يمكن أن تدّعي الحداثة الاختصاص به إلاّ تقريرها بأنّ الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزوّد بأعلى القيم لا يكون فاعلاً في عصره بقدر ما يكون منفعلاً، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يُستدرج إلى ما يضرّه[409]

---

[406] عبدالرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص 35 – 38.

[407] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، ص 380.

[408] Habermas, Jurgen, Le Discours philosophique de la modernité, ed. Gallimard 1988, Paris, Préface.

[409] عبدالرحمن طه، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، مرجع سابق ، ص 75 – 76.

من جهة أخرى، إنّ كثيراً من المشتغلين على التراث العربي الإسلامي يأخذون بتصوّر ورؤية واحدة للمنهجية العلمية حيث تضيق هذه الرؤيا ضيقاً عن استيفاء المقتضيات التاريخية والواقعية لهذا التراث. إنّ تصوّرهم للمنهجية العلمية ينبني على أن العلم واحد، لا تعدد في طرائقه، وأنّه واجب لا جواز في أطواره، وأنّه ضروري لا إمكان في مناهجه، وأنّه مطلق لا نسبية في نتائجه، أليس هذا توهماً محظاً، فالعلم في جوهره متكوثر، أبوابه متعدّدة ومسالكه شتّى[410]

ثمّ هذا التصوّر الشائع ينظر إلى التراث كما لو كان حقيقة تاريخية محضة وإنسانية صرفة، لا غيب فيها ولا وحي وعليه فإنّ أصحاب هذا التصوّر ينزلون على التراث الإسلامي من المفاهيم والمناهج ما ينزل على التراث غير الديني.

ويتمثل عجز هؤلاء الدارسين للتراث الإسلامي عن طريق تقليدهم لمناهج الغرب في القدرة على الاستنباط المنهجي وفي تعديل المعارف ومناهجها عن طريق الإضافة أو الحذف أو التقابل في هذه المنهجية ثم عجزهم في استيعاب وهضم المناهج التي اختص بها هذا التراث والتي تخالف ما نقلوه عن الغرب، ذلك أنّ ما حصّلوه من المنقول الغربي،"ولو على تهلهله، حجبهم عن التفطن لما يمتاز به تراثهم ويضيق عليهم الانطلاق في آفاق التراث، ظانين أن باب العلم واحد لا يلجه إلا من استهلك المعقول استهلاكًا[411]

والواقع أنّ ما نقل عن الغرب نقلاً وأنزل على التراث الإسلامي إنزالاً تحت أسماء برّاقة مثل الموضوعية والنسبية والإجرائية والحداثة العالمية والمعاصرة ..إلخ، إن هو إلا إمكاناً واحداً تقابله إمكانات كثيرة متكاثرة قادرة على دراسة التراث الإسلامي بطريقة أفضل من طريقة المنهجية الغربية التي شاع استعمالها بين النقاد والمستشرقين.

وإذا كان من الضروري أن يُدرس التراث الإسلامي فالأولى أن نقتبس المنهجية التي انتهجها هذا التراث في عصور ازدهارها مع فتح باب الاجتهاد لتنقيحها وتطويرها بحسب الحاجة، بدل أن نقتبس غيرها لوجود أسباب الاتصال مع التراث مبثوثة فيها أولى من غيره، وعليه يجب أن يكون تقويم التراث العربي الإسلامي يقوم على الاشتغال بالمضامين والوسائل الخاصة بهذا التراث على حد سواء باعتبار أنّ المضمون والوسيلة متلازمان[412]."ثم إنّ كل نص حامل لمضمون مخصوص، وأنّ كل مضمون مبني بوسائل معيّنة، ومصوغ على كيفيات محدّدة بحيث لا يتأتّى استيعاب المستويات المضمونية القريبة والبعيدة للنّص إلاّ إذا أحيط علماً بالوسائل والكيفيات العامة والخاصة التي تدخل في بناء هذه المستويات المضمونية"[413]

---

[410] طه عبدالرحمن ، تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 19.

[411] المرجع نفسه، ص 11.

[412] طارق البشري، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة، دار الشروق، 1996، ص 13.

[413] عبدالرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، مرجع سابق ، ص 23.

فالعودة إلى التراث وإلى أصوله هي إذن امتلاك رؤية متكاملة وشاملة تكون مكتفية ذاتياً ولا تحتاج إلى التقليد أو الافتتان بالآخر، إنّه عبارة عن إصلاح ذاتي لا تقليدي ينصبّ أولاً على إصلاح العقل بإصلاح المعتقدات ثم بإصلاح النّفس ثانياً على أساس إصلاح الأخلاق وبناء الفضائل، فإنّ الباطن أساس الظاهر والعلم مبدأ العمل والباعث عليه.

فالإصلاح الذاتي إصلاح داخلي لا خارجي يقوم على مبادئ الإسلام أوّلاً وعلى تراث الإسلام ثانياً بشرط ألاّ يكون وراثياً أي عن طريق التقليد والجمود الفكري والانحراف الخلقي والتقوقع العلمي[414].فالعودة إلى الأصول هي سلوك طريق الإسلام الذاتي الذي يجمع جزئيات الإسلام في كليّات، ويربط الأحكام بالمقاصد والأهداف وتصنيفها بعد جمعها في ابواب تجمع المتجانسات، هذا النوع من الفهم الشامل والرؤية المتكاملة المدركة للمقاصد والبواعث والغايات والمتمكنة من الوسائل والمناهج كانت لا شك حاضرة في ذهن السلف الصالح – صراحة أو ضمناً–.

إنّ كلمة سلفية ،بمفهومها العام، تشير إلى عودة ما إلى التراث الإسلامي لاستئناف الإبداع والتأصيل، ذلك أنّ التأصيل أولى من التقليد سواء كان التقليد تقليداُ للغرب أم السلف وقيم تاريخ الأمّة التي تتم من خلالها عملية التأصيل ليست مودعة في اوعية محّددة يستردها صاحبها منها كما تسترد الودائع من مكامنها، وإنّما يستخلصها المجتهد من هذا التاريخ ويستنبطها من هذا التراث بمجهود فكري كثير أو قليل، وكل مجهود من هذا النوع هو اجتهاد صريح سواء كان صاحبه مصيباً أم مخطئاً.

إلاّ أنّ التقليد ليس فيه استنباط، فلا يكون اجتهاداً حتى ولو كان هذا الاتباع، والتقليد أحدث ما في الحداثة، ذلك لأنّ الأوّل اجتهاد حتى ولو أخطأ فيه صاحبه أمّا الثاني فهو اتباع ومحاكاة. فما يرجع إليه المجتهد هو خلفه أو بعيداً عنه، أمّا ما يتّبعه المقلّد فهو بين يديه أو قريب منه.

وخلاصة القول إنّ كلّ أمّة ينبغي أن يكون لها اتصال بماضيها وقيمها وصلة بتراثها وتاريخها وثقافتها، ثم إنّ البحث عن مستقبل أفضل لأية أمّة أو حضارة، لن يتحقّق إلا بتفحص الماضي الحضاري لهذه الأمّة، فالماضي يمثّل تيّاراً متدفقاً يصبّ دائماً في الحاضر، ويترفده بكل مكوناته الأساسية ويتدفق نحو المستقبل وهو يحمل الكثير من هذه المكونات والقيم[415]

إلاّ أنّ هذا الماضي الثقافي و العلمي والسلوكي للأمّة، أصابه الكثير من الآفات والبدع ولهذا اشترط أغلبية الإصلاحيين في العودة إلى الأصول وفي اتّباع السلف، على تنقية هذه الأصول من كل الشوائب والتبدعات التي لصقت بها خلال مسيرته التاريخية،« فاليقظة استئناف حياة ، و الحياة المستأنفة ليست وجودًا من عدم ، و إنما

[414] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، ص 241.

[415] مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة عبدالعظيم علي، مصر، مكتبة القاهرة، 1971، ص 49

هي تحديد لما انهدم، فلها تكاليف ثقيلة ولها صُعداء مطالبها طويلة .»[416] لقد استيقظت الأمة الإسلامية يقظة غير منتظمة، يقظة يصحبها دُوار و شتات في الأفكار و تذبذب في السلوك و المواقف « لأن الأحداث التي سببت لها النوم حقنتها بأنواع شتى من المخدرات ، منها ما يفسد الدين ومنها ما يشكك في اليقين ، و منها ما يزلزل العقل ، و منها ما يشل الإرادة ، و منها ما ينسي الماضي و منها ما يغير الاتجاه و منها ما يزيغ النظر إلى الخير و الشر فيغيّرُ مفهومهما ، و منها ما يُفسد الفطرة ؛ فلما أفاقت وجدت نفسها على مراحل من ماضيها ، و على قاب قوسين من الاضمحلال و التلاشي ؛ ووجدت من الدين عقائد لابسها الظلال في الفهم و الضلال في العمل [...] و من العلم ألفاظًا بلا معان ، و قشورًا بلا لباب .»[417]

وقد حدّدت الإصلاحية الجزائرية مصدر هذه الشوائب والتبدّع و الجمود في التقليد و الجهل و تغييب العقل التي تسببت فيه بعض الطرقية الصوفية واعتبرتها عنصر فساد وعرقلة للنهوض والإبداع. « ليس من العقوق أن نقول إن آباءنا لم يورثونا شيئًا نافعًا من هذه الأمتعة [...] بل من الإنصاف لهم أن نقول : إنهم ورثونا هذه الصفقة الخاسرة التي هي رأسُ مالنا اليوم ، من أخلاق لا تزنُ جناح بعوضة ، و آداب لا تستقيم عليها حياة ، و أفكار بدائية لا تجول في المدار الواسع من الحياة ، و عقول تقدّر فتخطئ ، و تدبِّر فتبطئ و إحساسات مذبذبة، و اتجاهات خاطئة مدبّرة ؛ و غير ذلك مما تركنا غرباءَ عن عصرنا و أهل عصرنا ، و صيّر الحياة منا في غير اقامة فهل يحسن بنا أن نورث بَنَينا هذا السقط من الأمتعة بعد شعورنا و يقيننا بعدم كفايتها للحياة ؟»[418] و من واجب علماء الإصلاح أن لا يورث هذه الآفات الموروثة إلى الأجيال اللاحقة فحرام علينا كما يقول البشير الإبراهيمي« أن نرضى للجيل الآتي بما لم نرض به لأنفسنا [...] السبيل القويم الذي يؤدي إلى حفظ الجيل الجديد من هذه الشرور المتوارثة ، و إلى توثيق عرى الأخوة بين أفراده ، و إلى توحيد أفكاره و مشاربه و اتجاهاته و إلى تصحيح فهمه للحياة ، و تسديد نظرته إليها ، و تشديد عزيمته في طلبها هو المدرسة العربية التي تصقل الفكر و العقل و اللسان و تسيطر عليها ، و توجيه الجيل الناشئ إلى الإسلام و العرب و إلى الشرق و الروحانية؛ فعلى المدرسة يتوقف جزء كبير من ذلك الواجب الثقيل .»[419]

فالمشروع النهضوي الذي حدّد معالمه الإصلاحيون الجزائريون بزعامة جمعية العلماء ينطلق من وعي كامل أن الجزائر تنتمي إلى الحضارة الإسلامية ، و أن في كل حضارة ثابتاً و متحولاً ، و أن المحافظة على الثابت هو حفظٌ للشخصية الوطنية من الاستلاب، ذلك أن « مشخصات الأمم منها جوهر و منها عرض ، و إن الجوهر منها هو الصالح للبقاء ، و إنه لا يَدٌ للفرد و للجماعة في تكييفه ما يشاء أو كما تشاء ، و أن تطوّره موكول إلى تدبير الاجتماع لا إلى تدبير الجماعات ؛ و أن العرض منها هو محل التبديل و التغيير ، يصلح لزمن فيُؤخذ ، و لا

---

[416] آثار الإمام محمد بشير الإبراهيمي ، ج3 ، ص. 260

[417] المرجع نفسه ، ج3 ، ص. 260

[418] المرجع نفسه ، ج3 ، ص. 273

[419] المرجع نفسه ، ج3 ، ص. 274

يصلح لآخر فيُنبذ ، فالمحافظة على جوهر المقومات ليست محافظة ، و إنما هو حفظ للقومية من الاندغام و التداخل و عمادٌ لها أن تتداعى و تسقط ؛ و أما الأعراض فهي قشور تتحول و تزول كأوراق الخريف توجد و تعدم ، و الشجرة شجرة»[420].

و قد حدد الشيخ الإبراهيمي معالم مشروع النهضوي المنشود في إطار المجال التداولي العربي الإسلامي و الذي يقوم على أعمدة ثلاثة : الدين و العلم و الأخلاق .فالدين : « هو دين الفطرة ، و لا يُرجَعُ في أحكامه إلا إلى النص القطعي من كتاب مُحكم أو سنة قولية أو عملية متواترة ، وأن كل ما ألصق بالدين من المحدثات فهو بدعة يجب اعتبارها ليست من الدين ، و إن تراءت في صورة ما يقتضيه الدين [...] إن المعاملة مبنية على مراعاة مصالح البشر و نظام اجتماعهم العمراني ، ولذلك كانت أغلب أحكام المعاملات المأخوذة من القرآن كليّة قلَّ أن نعثر فيها على التفصيل ، و إن الأنسب لسماحة الدين و بقائه و صلاحيته لكل زمان و مكان ، أن يكون للزمان والمكان و العُرف و العادة و البيئة مدخل في تكييف أحكام المعاملات و تطبيقها على الحوادث الجارية »[421].

أما العلم : وهو « البحث في أنواع العلوم التي تصلح لنهضتنا ، فهو معدود من لغو الحديث ، و احتياج الحي إلى العلم في هذا الزمن أصبح قرين احتياجه إلى الطعام »[422].فأما بخصوص الأخلاق فيقول : « و لنا أساس نبني عليه و لا يعسر جد العسر إحياؤه هو الأخلاق الإسلامية المتوارثة ، و التي نجد معظمها في القرآن في أوضح عبارة و أوضح بيان ، ثم الأخلاق العربية المأخوذة من آدابهم التي هي أنفس ما خلفوه من تراث .»[423]

و مع تحذيره من المشروع التغريبي ، و اتخاذه موقفًا واضحًا و صارمًا من الاستعمار و التبشير و الاستشراق و موجة الإلحاد ، و ما نتج عنها من أعمال الطرقية و الخرافات و الأمية و هو ما يقف حائل دون تحقيق المشروع الإصلاحي الإسلامي ، إلا أن الإبراهيمي يؤكد على « أن العلوم العصرية [و هي إحدى الدعائم لإنجاز المشروع النهضوي] يجب أن ننهل منها بدون عقدة ، لأن الحضارة هي في الحقيقة تراث إنساني تسلمه أمة إلى أمة ، و تأخذه أمة عن أمة فتزيد فيه أو تنقص منه بحسب ما يتهيأ لها من وسائل و ما يؤثر فيها من عوامل [...] و قد أصبح احتكار الغربيين المدنية لأمم خاصة تقليدًا شائعًا متعاصيًا عن التمحيص و النقد ، و من هذا الباب احتكار الغربيين للمدنية القائمة اليوم ، وما هي في الحقيقة إلا عصارة الحضارات القديمة ورثها الغربيون عمّن تقدمهم ، و قاموا عليها بالتزيين و التحسين و التلوين ، و طبعوها بالطوابع التي اقتضاها الوقت ، و انتحلوها

---

[420] المرجع نفسه، ج1، ص. 46.

[421] ا المرجع نفسه، ج1، ص 51-52

[422] المرجع نفسه، ج1، ص .54

[423] المرجع نفسه، ج1، ص .53

لأنفسهم أصلاً و فرعاً و لا تزال التقنيات عن مخلّفات الحضارات القديمة تكشف كل يوم عن جديد ، يفضح هؤلاء المحتكرين و يقلل من غرورهم »[424].

و المتطلع للتراث العربي الإسلامي و المتمعن فيه و المتتبع لأطوار العلوم الإسلامية من النقطة التي وصل إليها مداها في الاتساع إلى المنشأ الأصلي ، يتبيّن له بحسب الإبراهيمي « أن جميع علومنا الإسلامية في جميع أدوارها يعوزها الاختبار و النقد ، يعوزها الاستقلال في الرأي ، تعوزها الشجاعة إلى أن جاءت عصور الانحطاط فكان ذلك الأعوز بذرة فاسدة للتقليد في جميع علومنا حتى أصبحت أشباحًا بلا أرواح [...] العلوم الإسلامية موضوع تاريخي كسائر المواضيع التاريخية و الباحثون في هذا الموضوع ثلة من الشرقيين و قليل من الغربيين ، و جهات هذا الموضوع مترامية الأطراف و لا نعلم موضوعًا لقي في أثناء تكوينه من الفواعل الداخلية والخارجية ما لقيه هذا الموضوع لذلك قلّ من يجيد البحث فيه ، و قل في هذا القليل من تنتهي به أبحاثه إلى نتيجة يرتضيها التاريخ الصحيح» [425].

ولئن كانت المناهج التي يسلكها باحثي الغرب في هذا الموضوع «عقبات تقوم لهم بالعذر عن التقصير فيه ، فليس في طريقنا معشر الشرقيين من عقبة لولا تلك العلة المشؤومة التي هي عائقنا الأكبر عن الانتاج الفكري و الخصب العقلي ، بل هي السبب الوحيد في موت ملكة الابتكار فينا ، تلك العلة هي التقليد الذي أصبح ظاهرة من ظواهر العلوم الإسلامية و تاريخها »[426]؛ و ما ينشده المصلحون في نهاية المطاف إلا« نهضة تقضي على التقليد و تغرس ملكة الاستقلال في البحث التاريخي ، و إن بوادر هذه النهضة قد ظهرت من عهد غير بعيد »[427]، و لا يخفى على ذي لب أن العلوم الإسلامية نشأت في ظروف متفاوتة و أطوار متعدد و متقلبة « في أمم متفاوتة يجمعها الإسلام ، فكان للظروف أثر في تلك العلوم و لاختلاف الجنس أثر في تكوينها أيضًا ، و كانت منذ نشأتها خاضعة للدين ، فكان للدين أثره الأقوى فيها أيضا (تأثير مبدأ العقيدة و تحكمه في مبدأ المعرفة داخل المجال التداولي) ثم تطوّرت تلك العلوم تبعًا لتطوّر الحياة ، فكان للآداب الجنسية الخاصة و للآداب الدينية العامة أثر في ذلك التطوّر و أصبح تاريخ العلوم الإسلامية يتناول تاريخ رجالها و تاريخ انتقالها في ظل الإسلام من الشرق إلى الغرب ، و تاريخ أطوارها قوّة و ضعفًا [...] و إن ناشئتنا لفي شديد الحاجة إلى تلقين هذا النوع من العلم في مبدأ نهضتنا العلمية و إلى الانطباع بهذا الطابع ، طابع الاستقلال و النقد»[428] .

---

[424] المرجع نفسه، ج1، ص374

[425] المرجع نفسه ج 1 ، ص 47

[426] المرجع نفسه ج 1 ، ص 47

[427] المرجع نفسه ج 1 ، ص 47

[428] المرجع نفسه ج 1 ، ص48

المبحث الرابع : الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

المبحث الرابع : الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد

أ- الفكر الإسلامي من القوة إلى الضعف:

إذا كان الاجتهاد في الحضارة الإسلامية قد ارتبط بالفقه ذلك لأنه الحقل الذي ارتبطت به هذه الحضارة والتي أوْلته أكبر اهتمام، فهناك من وصفها بحضارة الفقه، ويُراد من لفظة الفقه هنا ما استعمله علماء الإسلام الأوائل بدلاً منه كلمة "علم" باعتبار أنّ الفكر لا يكون إلاّ علماً أي عبارة عن فكر له موضوع ومنهج وغاية ومقصد لذلك قامت الحضارة الإسلامية على تأسيس العلوم والمعارف، عقلية ونقلية على حدٍّ سواء.

ثمّ إنّ الفكر هو فكر إنساني مرتبط بحياة الإنسان في كلّ أبعادها، فهو يحمل جملة من العقائد والقيم والنظم والتشريعات، لقد نشأ هذا الفكر في ثنايا الإسلام، وهذا الأخير هو السبب التاريخي في تسميته بالإسلامي، أمّا السبب اللاتاريخي لهذا الاسم هو انتماؤه إلى نمط محدّد يقوم على خصائص معيّنة سواء من حيث صفات الفكر العامّة او العقائد النابعة منه أو القيم التي يقوم عليها أو النظم والتشريعات التي يسنّها، وعليه فإنّ الفكر الإسلامي يختلف عن الفكر المسيحي والفكر الأوروبي والفكر الصيني وهكذا. فكل فكر له طابعه ونمطه الخاصّين به، ولا يوجد فكر شامل لا طابع له يمثل الإنسانية جمعاء[429]

إلا أنّ هذا الفكر الإسلامي قد تغيّر عن أصله أو قل قد ابتعد عن خط الأصالة والاجتهاد، منذ زمن طويل إذ غطّته طبقة كثيفة من المعوّقات فأصابته بالجمود والتوقف وأدخلت عليه خرافات وبدع ونُحِل فيه تقديس الاولياء والعلماء والمذاهب والطرق، مما دفع به إلى الركود والتقهقر والتقليد والابتداع[430]

إنّ التقدّم والتخلّف يخضعان لقوانين طبيعية ذاتية في الأمم والشعوب والقبائل، ولا يرتدان إلى مجرد الانتماء إلى الدّين، وإن كان الدين هو السبب الأساسي والدافع الأبرز في سيادة المسلمين وسعادتهم وأنّ الإعراض عنه قد أوردهم أعظم المهالك، وأدّى بهم إلى التقهقر والانحطاط، فليس الإسلام "هو السبب في انحطاط البلاد الإسلامية بل الحقيقة عكس ذلك تماماً، فقد أفسد أهلها أصل الإسلام وهجروه دون أن يستطيعوا الاتيان بخير منه"[431]

المدلول العام الذي عبّر عنه القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[432]

وقوله أيضاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنَا الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾[433] يفقهون علم الأجنّة. والتفقه أو الفقه أعمق وأخص من العلم، فلفظ الفقه يفضل لفظة العلم من جهة أنّه

---

[429] حسن حنفي ، دراسات فلسفية في الفكر الإسلامي المعاصر ،مرجع سابق ،ص 173/171.

[430] ابن باديس، حياته وآثاره، ج (4)، ص 237.

[431] ابن باديس، حياته وآثاره، ج (4)، ص 237.

[432] سورة التوبة، الآية 122.

[433] سورة الأنعام، الآية 98.

أخص منه بزيادة قيد "التأمّل" فيه، ذلك أنّ كل فقه هو علم حاصل بإمعان في النظر، وهو مقتضى التأمّل، فقد ورد أنّ الفرق بين العلم والفقه، هو أن الفقه هو العلم بمقتضى الكلام على تأمّله، ولهذا لا يقال إنّ الله يفقه لأنّه سبحانه وتعالى لا يوصف بالمتأمّل وتقول لمن تخاطبه: "تفقه ما أقول أي تأمّله"[434]

والفقه في عرف علماء الإسلام هو الوقوف على المعنى الخفي الذي يتعلق به الحكم وإليه يشير قولهم: هو التوصّل إلى علم غائب بعلم شاهد. فالفقه هو المعرفة العميقة التي تتوسّل مناهج ومعارف مخصوصة للحصول على معرفة أوسع وأشمل، فلا يعني الفقه، إذن، مجرد معرفة الأحكام الشرعية التفصيلية، وإنما هو المعرفة التي تشمل كل المنظومة الإسلامية في أصولها وقواعدها العامّة وفي منظوراتها الشاملة التي ترتبط بالإنسان والمجتمع والحياة.

إنّ هذه المنظومة الإسلامية هي التي يُطلق عليها في العصر الحديث "بالفكر الإسلامي" وليس الفقه الإسلامي، ذلك أنّ كلمة فقه انتقلت من معناها العام إلى معناها الخاص بحيث يتقيّد هذا المدلول الخاص بالأحكام الشرعية في نطاق الأحوال الشخصية وفي دائرة السلوك الفردي. فالفكر الإسلامي هو كل ما أبدعه العقل في حضارتنا التي ورثناها منذ أكثر من أربعة عشرة قرناً. وهو لفظ لم يستعمله العلماء من قبل كمصطلح يدلّ على تلك المنظومة، بل لقد استعمل علماء الإسلام الأوائل مصطلح العلم ذلك أن الفكر لا يكون إلا علماً أي قطاع معرفي له موضوع و منهج و مقصد لذلك قامت الحضارة الإسلامية على تأسيس العلوم و المعارف ، عقلية و نقلية على حد سواء.

ثم إنّه من الأمر المؤكد أنّ الأرض يرثها عباد الله الصالحين كما ذكر القرآن الكريم، وأنّ الله حقّاً ناصر المؤمنين، فلا يمكن إذن أن يرث الأرض المفسدون ولا أن ينصر الله غير المؤمنين. وبالتالي فلا محال أن يهلك الله المفسدين وينصر المصلحين، فالعالم الذي نعيش فيه كما يقول ابن باديس هو "عالم الكون والفساد، فكلّ كائن معرّض للخروج عن حالته الأصليّة واختلال أصل نظامه، وتلك هي حالة الفساد، وإرجاعه إلى حالته الأصلية هي الإصلاح، فالمسلمون اليوم بما دانوا به من عقائد الإسلام وفضائله وأعماله ونظمه على خير، لكنّهم خرجوا عن أكثر ما دانوا به فكانوا بذلك الخروج في حالة فساد، فلا بدّ من إصلاحهم بإرجاعهم إلى ما خرجوا عنه"[435]

والسؤال المطروح بإلحاح هو ما الذي يرجعهم إلى ما كانوا عليه من قوّة و عدل وخير و مجد؟ يكاد الإصلاحيون يتفقون حول سبب الانحطاط والتخلّف؛ وهو أن المسلمين تخلّوا بطريقة أو بأخرى عن تعاليم دينهم وأصبحوا غير قادرين على إحياء القيم التي شيّد عليها السلف الصالح صرح الحضارة الإسلامية. ولهذا تساءل رجال الإصلاح و في مقدمتهم علماء الجمعية ، عن الأسباب التي أدّت إلى تخلّف وانحدار الامّة، كما تساءلوا عن العوامل التي يمكن الأخذ بها حتى تتمّ عملية النهوض بهذه الأمّة وإصلاحها.

---

[434] أبو هلال العسكري ، الفروق في اللغة، ، دار الآفاق الجديدة، لبنان،ط4 ،1980، ص 80.

[435] ابن باديس، حياته وآثاره، ج 3 ،ص 547.

لقد أدرك هؤلاء أن التقليد هو أخطر القلاع وأمنع الحصون يحبس فيهما أنصار الإسلام الوراثي – الفكر التقليدي – عامة النّاس، هؤلاء من أهل الجمود من طلاّب علوم الدين ومن على شاكلتهم قد أضفوا قداسة الدين على فكر العصور المظلمة، فمنعوا التفكير فيه والاجتهاد في قضاياه، ومن ثم أصبح التقليد حائلاً دون مجرد التفكير في التجديد. لقد« جهل المسلمون حقائق دينهم ، و جهلوا الحِكم المنطوية تحت أحكامه ، و من أسباب ذلك جفاف الفقه عند الفقهاء لأخذهم إياه من كتب تُعلم الأحكام و تُبيّن الحِكم ، فأثر ذلك في نفوس المتفقهة — و هم مرجعُ العامة في سياسة الإفتاء — أثارًا سيئة ، منها اعتبار تلك الأحكام تعبدية تحفظ ألفاظها ، و لا يتحرك الفكر في التماس عللها ، و طلب حكمها ، و تعرف مقاصد الإسلام منها و تصفُح وجوه المصلحة و المفسدة منها .»[436]

فالفكر التقليدي أو بتعبير ابن باديس الإسلام الوراثي "هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير، وإنّما يتبّع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء، ومحبّة أهله للإسلام إنّما هي محبّة عاطفية بحكم الشعور والوجدان [...] فالإسلام الوراثي هو إسلام معظم عوام الأمّة الإسلامية ولهذا تراها مع ما أدخلت على الإسلام من بدع اعتقادية وعملية، ومع ما أهملت من أخلاق الإسلام وآدابه وأحكامه، متمسكة به غاية التمسّك لا ترضى به بديلاً ولو لحقها لأجل تمسكها به ما لحقها من خصومة ومن بلاء وهوان"[437].إنّ هذا الفكر التقليدي لا يمكن له أن ينهض بالأمم "لأنّ الأمم لا تنهض إلاّ بعد تنبّه أفكارها وتفتّح أنظارها، والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد، فلا فكر فيه ولا نظر".[438] و لو أن فقهاء الأمة المعاصرون أخذوا العلم و الفقه — كما يؤكد الإبراهيمي – من القرآن« و من السنة القولية و الفعلية ، ومن عمل السلف ، أو من كتب العلماء المستقلّين التي تقرن المسائل بأدلتها و تبين حكمة الشارع منها، لكان فقههم أكمل ، و آثاره الحسنة في نفوسهم أظهر »[439] . و ما سوء الفهم إلا نتيجة سوء التفهيم التي تسبب فيها المتفيقه ،فهذا الفقيه الجامد مثلاً «لا يعرف إلا أن العصمة بيد الزوج، لأنه لا يجد في كتب الفقه إلا هذا و هو حق في أصل الشريعة ، و لكن الإسلام لا يُعطي هذه الحقوق أو هذه الامتيازات إلا للمسلم الصحيح الإسلام ، القوي الإيمان ، فهو يكل إليه عهدًا و يستحفظه على أمانة اعتمادًا على رشده ، و ثقة بإيمانه ، أما إعطاء هذه الامتيازات إلى الجاهلين المتحللين من قيود الإسلام فهو لا يقل شناعة و سوء أثر عن إعطاء السلاح للمجانين »[440].« ما ظَلَمَ الله العلماء ، و لكن ظلموا أنفسهم ؛ و لم يشكروا نعمة العلم ، فسلبهم الله ثمراته من العزة و السيادة ، و الإمامة و القيادة ؛ و كان

---

[436] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج 3 ، ص 298

[437] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 241.

[438] المرجع نفسه، ج 3، ص 241.

[439] آثار الإمام الإبراهيمي، ج 3 ، ص 298

[440] المرجع نفسه ،ج 3 ، ص 299

لخلوّ ميدان السلطة و الأمر منهم أثر فاتك في عقائد المسلمين و أخلاقهم »[441] فلا قيام لنهضة حقيقية إلا بإصلاح العلماء ولا ترجع للعلماء و المفكرين هيبتهم و مكانتهم في الأمة « حتى يقوموا بعهد الله في بيان الحق ، و يتضافروا على حرب البدع و الضلالات التي لابست الإسلام ، و لبست عقائده ففسدت و آدابه فكسدت »[442] فالقوة « إذا لم يزنها العقل ، ضُعفٌ ، و إن العلم إذا لم تَحِطه الحكمة جَهلٌ ، و إن الملك إذا لم يحمه العدل ، زائل »[443]

هذه حالة الفكر الإسلامي في العصور المتأخرة، فكيف الخروج من حالة الجمود في الفكر إلى حالة الإبداع والتجديد؟ لقد أدرك العرب« لأول عهدهم بالإسلام و بإرشاد القرآن أن هناك أممًا قد خلت ،عمرت الأرض و مكّن لها الله فيها ، و كانت أكثر أموالاً و أعز نفرًا و أثبت آثارًا ، و امتثلوا أمر القرآن بالسير في الأرض و النظر في آثار تلك الأمم و الاعتبار بمصائرها و عواقبها ، و نبههم القرآن إلى أن مساكنهم لم تسكن من بعدهم إلا قليلاً ، فكان هذا الإرشاد القرآني المتكرر حفَزًا إلى التنقيب عن آثار المدنيات القديمة ، و دراستها و الاطلاع على الصالح النافع منها و الأخذ به ، و كان من آثار هذا التنبيه القرآني أن تفتحت أذهان المسلمين إلى دراسة هذه المدنيات و احتباس المنافع منها ، و كان من فضل القرآن على العالم أنه أبقى بهذا الإرشاد على علوم كادت تندرس و على آثار مدنيات كادت تنطمس »[444].و الفائدة من السير في الأرض و الاطلاع على أحوال الأمم من صعود و انحطاط« هي الاعتبار بحال الظالمين و عقبى الظالمين ليعلم المعتبر أن الظلم هو سوس المدنيات ، فيقيم العدل ، و إذا جاء العدل جاء العمران و إذا جاء العمران قامت المدنية ، و كأن العدل سياجها و العلم سراجها و هذه هي مدينة الإسلام .»[445]

وفي خاتمة رسالته في الردّ على الدهريين، ردّ جمال الدين الافغاني شروط نيل الأمم سعادتهم إلى ثلاثة أسباب[446]:

أ– العقيدة: يقوم هذا السبب على تصفية العقول من لوث الأوهام وكدر الخرافات، و« تحرير العقول من الأوهام و الضلالات في الدين و الدنيا ،و تحرير النفوس من تأليه الأهواء و الرجال ؛ [..]لأساس لتحرير الأبدان و أصل له ، و محال أن يتحرر بَدن يحمل عقلًا عبدًا »[447] و بذلك التحرير (العقلي) « أراحت الأمة من أصنام كانت

---

[441] المرجع نفسه ،ج 3 ، ص 310

[442] المرجع نفسه نج 3 ، ص 311

[443] المرجع نفسه ،ج 3 ، ص 349

[444] المرجع نفسه ،ج 1 ، ص 375-376

[445] المرجع نفسه ، ج1 ، ص 376

[446] أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ،ص 169.

[447] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج3 ، ص 56

تتعبدها باسم الدين أو باسم السياسة ، و بذلك التحرير زرعت [الجمعية] البذرة الأولى لما يسمى الرأي العام في الجزائر ، و تكوُّن الرأي العام بمعناه الصحيح هو بلوغ الرشد بالنسبة إلى الجماعات »[448]

ب– العقل: يفضي العامل العقلاني بالتحرّر من التقليد والتعلّق بالدليل والاحتكام إلى العقل.

ج– الأخلاق والعامل التربوي: يوجّه عامل الأخلاق نفوس الأمم إلى بلوغ مراتب الكمال الإنساني ويخلّص النّفس من سلطان الشهوة ويهذبها بالمعارف الحقّة والفضائل السامية.

أما ابن باديس، فقد اعتبر أنّ إصلاح العقل الإسلامي يقوم على إصلاح التعليم لأنّ هذا الأخير هو الذي يطبع المتعلّم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل من عمله بنفسه وغيره[449].كما أنّه يعتبر أنّ عملية التغيير الاجتماعي ينبغي أن تنطلق من داخل الذات، من الضمير الإنساني لا من المؤسسات الاجتماعية وحسب، ذلك أن إصلاح الأفراد والذوات هو الذي يؤدي بالضرورة إلى إصلاح المجتمع، فالإصلاح هنا ينصبّ على العقل أوّلاً، أي إصلاح العقائد ثم على الأخلاق ثانياً أي تقويم النّفس وبناء الفضائل، فإنّ الباطن أساس الظاهر والعلم مبدأ العمل والباعث عليه[450].و قد تعهدت جمعة العلماء المسلمين بأن تدرس أحوال «المجتمع الجزائري ، من جميع جهاتها الدينية و الأخلاقية ، و الاجتماعية و الاقتصادية ، و تعهد إلى من فيه الكفاءة من أعضائها –واحدًا أو أكثر – بوضع برنامج واسع مفصّل وافٍ ببيان أصول العلل و كيفية معالجتها على وجه تألفه نفس الجزائري ، فلا ينفع الدواء إلا إذا عُرفت حقيقة الداء ، و لا تعرف حقيقة الداء إلا بمعرفة أسبابه و مناشئه ، و الحكيم من عالج المرض بإزالة أسبابه .»[451]، ليس كل دواء نجح استعماله في مكان ينجح في الأماكن الأخرى أهم الأسباب الداء بحسب البشير الإبراهيمي : انتشار البدع و الخرافات و الاعراض عن الكتاب و السنة [452] **و**ضعف الوازع الديني في نفوس المسلمين[453] .

الرّكن الأوّل للاجتماع و شرط النهوض الأول هو الدّين ، و هو أمر مسلما به ، و إنما يجب الرجوع بالدين إلى بساطته الأولى ، باعتباره دين الفطرة و أنه لا يرجع في أحكامه إلا إلى النص القطعي من كتاب محكم أو سنة قولية أو فعلية متواترة [454] ، ثم إن الدين الذي هو ديننا الإسلامي دين عملي و أن المعاملة مبنية على مراعاة مصالح البشر و نظام اجتماعهم العمراني (ابن خلدون) [455]

---

[448] المرجع نفسه ،ج3 ، ص 56

[449] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 217.

[450] المرجع نفسه، ج 1 ، ص 339.

[451] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج 1 ، ص86.

[452] المرجع نفسه ،ج1 ، ص 86.

[453] المرجع نفسه ،ج1 ، ص 91.

[454] المرجع نفسه ، ج1 ، ص 51

[455] المرجع نفسه ، ج1 ، ص 52

أما **الركن الثّاني** الأخلاق فالأمة بحاجة ماسة إليه في هذه الزمان الذي كثرت فيه التيارات العاملة على هدم الأخلاق الخيرية و كثرت فيه الأذواق المتطرفة التي تستمرئ الرذيلة على الفضيلة، ثم إن أغلب الأمم تشكو فساد الأخلاق، و عليه فإنه من واجبنا أن نبذل مجهودات قوية لرفع درجة الأخلاق عندنا و ذلك بتسيير الجهود الفردية في التربية المنزلية مستندين في ذلك إلى الأخلاق الإسلامية كما جاءت في القرآن الكريم، و ما توارثه العرب من مكارم الأخلاق المأخوذة من آدابهم.

أما **الركن الثالث** وهو العلم بمعناه العام ، فالحقيقة الواقعة أننا لا زلت الأمة العربية الإسلامية فيه في مؤخرة الأمم ، و غاية ما نبني عليه الأساس في هذا الباب هو الوعي الذي نجده عند جميع الطبقات و الفئات الاجتماعية بلزوم العلم[456] .إلا أن العلم يلزمه المال (و هو **الركن الرابع**) ، فمحاربة الجهل بالعلم و لا يتم ذلك إلا بالمال[457].

إذن، اعتمدت جمعية العلماء المسلمين برئاسة الإمام ابن باديس في عملية النهوض بالأمة الجزائرية في أسسها النظرية على أنّ العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان يبنى عليهما كمال الإنسان، وأنّ الإصلاح ذو شقين متلازمين: التعليم أي نشر العلم وبسطه بين النّاس، نبذ الجهل والجمود ومحاربة البدع والخرافات كنتيجة للعلم والتعليم من جهة ثانية، وبهذه الطريقة يمكن ترقية الإنسان الجزائري في حدود إسلاميته وعروبته ووطنيّته ذلك أنّ حدود الإسلام هي حدود الكمال الإنساني وحدود الوطن هي أن يكون مواطناً فعّالاً في حقل العمران الإنساني.

ب– التجديد في الفكر الإسلامي:

لقد وعى الإصلاحيون مدى الانحطاط والتأخر الفكري والعلمي والتهلهل الأخلاقي الذي أصاب الأمّة الإسلامية.

وقد عرف هؤلاء أنّ الفكر الإسلامي الذي هو مقياس الحضارة والذي قاد ووجّه الحضارة الإسلاميّة قروناً، قد توقف وجمُد منذ زمن بعيد، عندما انحصر الاجتهاد وغاب الإبداع، وغرق المجتمع الإسلامي في بحر التقليد، وصار الفقه هو فقه الفروع والطقوس والشكليات لا فقه الاجتهاد والنظر والتأصيل.

لقد قلّ العلم وتفشى الجهل وانكمش الإبداع وجمُد العقل وتقلّصت المعارف، وقد قام ابن باديس بتوصيف دقيق لمسيرة الفكر الإسلامي أو قُل الفكر الإنساني عامّة، كيف يكون هذا الفكر في قوّته وذروته ثمّ كيف ينحدر، فيضعف وينكمش ثم ينحطّ حيث قال: "بقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصّح إدراكه لحقائق تلك

[456] المرجع نفسه، ج1، ص 53

[457] المرجع نفسه، ج1، ص 53

المعلومات ولنسبها ويستقيم تنظيمه لها، تكثر اكتشافاته واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول ومجالات العلوم والآداب.

أمّا إذا قلّت معلومات الإنسان قلّت اكتشافاته، وإذا كثرت معلوماته وأهمل النظر فيها، بقي حيث هو، جامداً لا يلبث أن تتلاشى من ذهنه تلك المعلومات المهملة حتّى تقلّ أو تضمحل، لأنّ المعلومات إذا لم تتعاهد بالنظر زالت من الحافظة شيئاً فشيئاً وهذا طور الجمود الذي يصيب الأمم المتعلمة في أيامها الأخيرة.

أمّا إذا لم يصح إدراكه للحقائق أو لنسبها، أو لم يستقم تنظيمه لها، كان ما توصّل إليه بنظر خطأ في خطأ وفساداً في فساد، ولا ينشأ عن هذين إلا الضرر في المحسوس والضلال في المعقول وهذا هو طور انحطاط الأمم الانحطاط التام، وذلك عندما يرتفع منها العلم ويفشو الجهل وتنتشر فيها الفوضى بأنواعها"[458]

لقد رسم الإمام ابن باديس بقوله السابق طريق الإبداع وتطوير الفكر وتكثير العلم وتوسيع مجالاته مع الإدراك الصحيح لحقائق المعلومات التي تمّ تحصيلها، وإدراك نسبها من جهة وتنظيمها تنظيماً مستقيماً من جهة أخرى.

فتطوير الفكر وتجديده يتمّ عن طريق النظر في المعلومات التي أدرك الناظر حقائقها، وأدرك "نسب بعضها لبعض إيجاباً وسلباً وارتباطُ بعضها ببعض نفياً وإثباتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك امر مجهول".[459]

فالعلم لا يكون علماً حقيقياً إلاّ إذا اتّصف بالتطوّر والتقدّم أو قل بالزيادة ولا سبيل إلى ذلك إلاّ إذا بُني الدليل على الدليل، إمّا إبطالاً له فيأخذ مكانه وإمّا انتاجاً منه فينضاف إليه.

فالمعرفة في حقيقتها تنمو وتتطوّر بفضل إضافات منتظمة ومتوالية لحقائق جديدة إلى حقائق سابقة، كأنّما هذه الإضافات والزيادات عبارة عن طبقات يركب بعضها فوق بعض، مرتقية تدريجياً نحو تحقيق الكمال في المعرفة، وكلّ معرفة مضافة إلى معرفة سابقة تؤثر فيها إيجاباً وسلباً، زيادة ونقصاناً ذلك أن عناصر المعرفة الجديدة تؤثر في عناصر المعرفة السابقة إن تعديلاً أو تقويماً أو قلباً ممّا يجدّد في ترتيب مجموع العناصر كلّها بما يولد فيها أسباب التطوّر والزيادة والتكاثر[460]

وتكبير المعارف وتطويرها يتم عبر النظر في حقائقها والنسب التي تربط بينها. ومعلوم أن النظر هو الإقبال بالبصر نحو الشيء طلباً لرؤيته، واصطلاحاً هو الإقبال بالعقل نحو الشيء طلباً لمعرفته[461]

---

[458] ابن باديس، حياته وآثاره، ج (1)، ص 267- 268.

[459] المرجع نفسه، ج (1)، ص 267.

[460] طه عبدالرحمن ، اللسان والميزان، مرجع سابق، ، ص 25-26.

[461] العسكري أبو الهلال، الفروق في اللغة، مرجع سابق، ص 65.

وجاء في تعريف آخر "فكر القلب وتأمله في حال المنظور ليُعرف حكمه جمعاً أو فرقاً أو تقسيماً، وحقيقة هذا النظر هو التأمّل أو التفكّر أو الاعتبار أو الاستدلال، والفكر والتدبّر هو النظر".[462] ومفهوم الاعتبار يلازم معنى الفكر والنظر ثم إنّ الاعتبار هو إعمال النظر لا في معرفة الأسباب وإنما في معرفة المقاصد، وهذا هو المعنى الذي ينبغي أن يُفهم من الآيات القرآنية التي ذُكرت فيها لفظة التفكّر بدليل أنّه يجتمع فيها مع معنى التدبّر وهو النظر في المآلات، ومن المعروف أنّه لا مآل بغير مقصد. فيكون الاعتبار هو استدلال بواسطة المقاصد على الوسائل، وليس الاستدلال بواسطة الأسباب على الآثار[463]

فالاعتبار هو إذن انتقال وعبور مثله مثل الاستدلال إلاّ انّه يختلف عنه في طبيعة الطرفين اللذين يقع بينهما هذا العبور، فإذا كان احد الطرفين في الاستدلال سبباً والآخر مسبّباً، فإنّ أحدهما، في الاعتبار، وسيلة والآخر مقصداً. فمعنى الاعتبار هو انتقال بين الشيء والقيمة المقصودة من ورائه، فيكون الاعتبار عبارة عن التحليل الغائي[464]،من جهة أخرى، فإنّ النظر هو عبارة عن التوسل بالدليل أي "ترتيب المعقولات المعلومة طلباً لاستنتاج المعقولات المجهولة"[465]

فالنظر إذن، يجمع بين الاستدلال والاعتبار، بين علم الآلات وعلم المآلات وهذه حقيقة العلم الذي هو ثمرة النظر، فالعلم هو ذلك الإدراك "لحقائق الأشياء وصورها المجرّدة عن المواد بأعيانها وكيفياتها وجواهرها وذواتها"[466]

فالعالم أو الباحث مطالب في بحثه وفي إعمال نظره بإقامة البحث في المضامين على البحث في الوسائل، فيكون حينئذٍ ملزماً بأن يتبيّن خصائص هذه الآليات الإنتاجية، ويضع حدودها، ويعيّن شروطها، ويرتّب قوانينها ويتّبع آثارها في تشكيل المعرفة. وهذا هو معنى الاجتهاد الذي عرفه العلماء ببذل "وتفريغ الوسع في تحصيل المقصود، ولذلك لا يُقال لمن حمل خفيفاً اجتهد في حمله. ولذلك لم نقل لمن عرف الحكم بالنّص (أي بالظاهر) أنّه اجتهد"[467]

الاجتهاد هو إخراج الشيء إلى حيّز الوجود أي إحداثه على غير مثال سابق ويقابله معنى الاحتذاء والتقليد، فيكون الاجتهاد مرادفاً للابتكار والإبداع، والإبداع هو التأصيل بمعنى الإتيان بشيء ذي جِدّة وتميّز مستنداً إلى أصول وقواعد خاصة بالمجتهد لا يستعيرها ويتبنّاها من غيره، من هنا لا يمكن أن يطلق وصف الإبداع والتجديد والاجتهاد على شخص لا يستند في نظره إلى أصوله الثقافية ذلك أنّه بخروجه إلى أصول غيره يقع في التقليد والانمحاء في الآخر.فالتقليد نوعان: تقليد السلف وتقليد الآخر المغاير وكلاهما ضد التجديد والنظر.

---

[462] الجويني أبو المعالي، الكافية في الجدل، ، دار الكتب العلمية ،لبنان، ط 1، 1999، ص 16-17.

[463] طه عبدالرحمن ، فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي ،بيروت، دار البيضاء، 1995، ج 1، ص 471.

[464] المرجع نفسه، ج (1)، ص 503.

[465] سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان،ط1، 2001،، مجلد (1)، ص 86.

[466] أبو حامد الغزالي ، مجموعة رسائل الغزالي ،دار الفكر ، بيروت ،ط1، 1998، ص 90.

[467] الجويني، أبو المعالي، الكافية في الجدل، مرجع سابق ، ص 38

والتأصيل أولى من التقليد بشقيه: تقليد الغير او تقليد السلف، ذلك أن قيم تاريخ الأمّة التي يتم بها التأصيل والاجتهاد "ليست مودعة في أوعية محدّدة يستردها صاحبها منها كما تسترجع الودائع من مكامنها، وإنّما يستنبطها من هذا التاريخ بمجهود فكري، كثير أو قليل، كما تستنبط الحقائق من ظواهرها، وكل استنباط من هذا القبيل هو اجتهاد صريح سواءً كان صاحبه مصيباً أو مخطئاً، بينما التقليد ليس فيها استنباط، بهذا الطريق فلا يكون اجتهاداً، حتّى ولو كان تقليد أحدث ما في الحداثة لانّ هذا لا اجتهاد فيه، وذاك يثبت لصاحبه الاجتهاد حتى ولو اخطأ فيه"[468]

من المعلوم أنّ الإنسان أو المجتهد لا يبدأ من الصفر كما يقال وإنّما ينطلق من معلومات سابقة، فينظر فيها ويجتهد في استنباط معلومات جديدة. وقد نقلت الحضارة الإسلامية أصول المدنيات والحضارات السابقة، من فارسية وهندية ويونانية "نقل الأمين ونخلتها نخل الناقد البصير، وزادت عليها من نتائج أفكارها وثمار أعمالها ما كان الأساس المتين لمدنيّة اليوم ويمكن للمسلمين اليوم أن يجدّدوا الكرّة مرة ثانية حتّى يطوّروا أنفسهم وتستقيم نهضتهم"[469]

هذه هي الخطوات التي رسمها ابن باديس حتى يتمّ من خلالها التجديد في الفكر الإسلامي. وقد جعل من ذكرى مولد النبي محمد منطلقاً سنويّاً لعملية التجديد حيث قال: "فلنجعل يوم ولادته من كل عام يوماً نعزم فيه على تجديدنا تجديداً روحياً وعقليّاً وأخلاقيّاً، وعمليّاً وتاريخياً، تجديداً إسلامياً محمديّاً في جميع ذلك. لنولد في عامنا الجديد ولادة جديدة، وهكذا نجدد ونتجدّد في كل ذكرى مولده "[470]

فالمولد النبوي هو مناسبة عظيمة وذكرى جليلة لتجديد الأمّة في فكرها وأخلاقها وعلومها وتاريخها، والولادة هي رمز التجدّد، رمز الحياة واستمرارها ولا تكون حياة المسلمين حياة متجدّدة ومستمرّة إلاّ إذا تأصّلت بأصول النبي محمد صلى الله عليه و سلم وأصول الدين الإسلامي والحضارة الإسلامية.

[468] طه عبدالرحمن ، فقه الفلسفة، ج (2)، مرجع سابق ، ص45.

[469] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 508.

[470] المرجع نفسه، ج 3، ص 379.

الفصل الثالث: مجالات الإصلاح عند أعلام الجزائر في العصر الحديث

المبحث الأول : مجال التربية التعليم.

المبحث الثاني : مجال محاربة الطرقية المنحرفة.

المبحث الثالث : مجال إصلاح وضعية المرأة.

المبحث الرابع : مجال الإصلاح السياسي ومحاربة الاستعمار.

المبحث الأول

مجال التربية والتعليم

المبحث الأول التربية والتعليم:

1- التربية والتعليم بين الواقع والطموح:

إنّ حركة الإصلاح في الجزائر هي امتداد واستكمال واستئناف للجهود الجبّارة التي قام بها زعماء الإصلاح والنهوض منذ الشيخ محمد بن عبدالوهاب وإلى غاية رشيد رضا مروراً بجمال الدين الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده والكواكبي وغيرهم.

لقد اعتمدت تلك الحركة في أسسها النظرية والعملية على أنّ العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني علهما كمال الإنسان، وأنّ الإصلاح ذو شقين متلازمين: التربية والتعليم من جهة ومحاربة التخلّف والجمود والبدع والخرافات وتحرير العقل كنتيجة للعلم والتعليم من جهة ثانية.

وأساس الإصلاح عند الإصلاحية الجزائرية بقيادة جمعة العلماء ، هو العلم والتعليم وفهم العقائد الإسلامية ومبادئ الإسلام السمحة فهماً صحيحاً وسليماً بعيداً عن كلّ البدع والخرافات وتقليد المقلدة من أصحاب المذاهب، ثمّ إنّ التعليم في حدّ ذاته ليس ذا بال حتّى يقترن بالأخلاق، ذلك أنّ الامم تنهض بالأخلاق والتربية كما قال الشاعر[471]:

إنّما الأمم الأخلاق ما بقيت فإن هم ذهبت أخلاقهم ذهبوا

ولا تكون الأخلاق إلا بالتربية الدينية والتربية الوطنية معاً كما أنّه لا تربية إلا بالعلم والتعلّم والعمل بهما، ولا يكون هناك تعليم إلا بالعلماء، ذلك أنّ الأمم لا وجود لها إلا بعلمائها الذين يقومون على تربيتها وتهذيب أخلاقها وتوجيهها نحو الخير والكمال حيث قال النبيصلى الله عليه و سلم : "إنّما بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق"[472]وقوله أيضاً: "إنّما بعثت معلّماً".[473] كما أن التربية والتعليم هما وظيفتا الأنبياء والرسل عليهم السلام، وبالقيام بهما كان العلماء ورثة الأنبياء[474]

لا شك أن كلا من الإمام عبدالحميد ابن باديس و الشيخ الإبراهيمي مربيان عظيمان، فابن باديس يشبه في قدراته التعليمية والإقناعية كما وصفه تلامذته، السيّد جمال الدين الأفغاني، إلاّ أنّ هذا الأخير لم يمارس هذه الموهبة وكفاءته التربوية مثلما شهد بذلك رفيق دربه الإمام محمد عبده الذي قال فيها أنّه لو مارس تلك الموهبة وتلك القدرات لأخرج للأمّة الآلاف من العلماء والمصلحين.

---

[471] شاعر النيل حافظ إبراهيم .

[472] رواه البخاري في كتاب الآداب 78، باب39، مجلد 4دار الكتب العلمية ، بيروت ،ط1، 1992.

[473] رواه ابن ماجة في المقدمة (1)، باب (17)، من حديث عبدالله بن عمرو، دار الكتب العلمية، لبنان، د.ت، ج3، ص 83.

[474] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 217.

لقد استطاع علماء الإصلاح في الجزائر أن يربوا أجيالاً من الجزائريين، كانت أساساً لنهضة الجزائر العربية الإسلامية الحديثة، فقد أدرك هؤلاء العلماء منذ البداية أنّه ما من أمّة يمكن أن تنهض نهوضاً حقيقياً إلاّ عن طريق التربية والتعليم، وأنّ هذه التربية لا تكون مجدية إلاّ على أساس من العقائد وتقويم الأخلاق الذي يؤدي إلى تطابق الباطن مع الظاهر، فالأخلاق تنبع من أعماق الضمير المتديّن لا من قهر المجتمع، فصوت الضمير أقوى من مئات القوانين والأحكام[475].

وقد أدركت جمعية العلماء بزعامة ابن باديس أنّ القرآن الكريم هو مصدر الخلق العظيم، ولهذا سعى إلى تعليم القرآن وتفسيره لتحصين المجتمع الجزائري والمسلم وإعداده بتربية الناشئة والكبار على السواء تربية إسلامية كاملة أساسها القرآن وسنّة رسول الله ، ولتتحصّن هذه الأمّة وتتمسّك بأخلاقها وقيمها فلا سبيل إلاّ بالتعليم والتوعية وبثّ روح القرآن وأخلاقه في نفوس المتعلّمين.

وقد خاطب ابن باديس الشعب الجزائري مبيّناً مكانة التعليم في عملية المحافظة على الإسلام حيث قال: "أيّها الشعب الجزائري المسلم الكريم، تالله لن تكون مسلماً إلاّ إذا حافظت على الإسلام، ولن تحافظ عليه إلاّ إذا فقهته، ولن تفقهه إلاّ إذا كان فيك من يفقّهك فيه، ولهذا فرض الله على كلّ شعب إسلامي أن تنفر منه طائفة لتتفقه في الدين وترجع إلى قومها بالإنذار فبذلك يرجى لهم الرجوع إلى الله، وما هو إلاّ الرجوع من الضلال إلى الهدى، ومن الباطل إلى الحقّ، ومن الاعوجاج إلى الاستقامة"[476] يقول الله تعالى:

﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[477]

وإذا كان الفرد المسلم هو محور العملية التربوية – التعليمية والتي تعتمد في أساسها على التثقيف والتعليم الإسلاميين لمحاربة التغريب والتقليد، فإنّ صلاح المجتمع في رأي زعماء الإصلاح لا يكون إلا بصلاح الفرد، وإصلاح الفرد لايكون إلاّ بتطهير نفسه وعقله من البدع والخرافات وتأثيرات الغرب، وذلك بتعليم الإنسان المسلم علوم القرآن والسنّة والمعارف الصحيحة، وبتربيته بالأخلاق والقيم الإسلامية، فصلاح النّفس كما يقول ابن باديس: "هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع والعناية الشرعية متوجّهة كلها إلى صلاح النّفوس، إمّا مباشرة وإمّا بواسطة [...] فتكميل النّفس هو أعظم المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل وشرع الشرائع".[478]

---

[475] آثار الإمام الإبراهيمي ، ج1 ، ص144.

[476] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 230

[477] سورة التوبة، الآية 122

[478] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 1، ص 232.

إنّ نهوض الامم ورقيّها أو سقوطها وانحدارها منوط بالعلم والمعرفة والالتزام بالأخلاق السامية أي بالتربية والتعليم، فإذا نجح شعب في برامجه التربوية – التعليمية حقَّق أهدافه وغاياته الحضارية، وإن هو أخفق تراجع عن أهدافه.

والأمّة الإسلامية نموذج ساطع يشهد على صدق ذلك، فبالرغم من كثرة الموارد البشرية والمادية والعلمية التي تمتلكها الأمّة العربية الإسلامية وبرغم عظمة دينها وتاريخها، فإنّها في درك من السوء والانحطاط، والسبب الأساسي في ذلك هو انهيار دعائم نظم التربية والتعليم فيها، فلم تعد الأمّة في القرنين الماضيين قادرة على تكوين الإنسان المسلم الذي يقوم بمهام العمران، لا في المبادئ والأسس ولا في البواعث والغايات ولا حتّى في الاستعدادات[479]

ولم تختلف الجزائر في عهد ابن باديس عن باقي الدول العربية والإسلامية في درجةالانحطاط في مناهج التعليم وانكماش المعارف وتفشي التقليد وندرة العلماء.

وقد عمل الاستعمار الفرنسي على تكريس التخلف وتجهيل الشعب الجزائري حيث أغلق الكثير من المعاهد والمدارس وحوّل الكثير من المساجد إلى كنائس وثكنات عسكرية، حيث كانت عامرة بالمعلمين والمتعلّمين. وغرق الشعب الجزائري في الجهل والأميّة رغم المحاولات التي قام بها الاحتلال لتجنب هذه الكارثة الإنسانية وذلك ببنائه مدارس وكليّات إلاّ أنّ عددها لم يلب حاجات الشعب الجزائري لا من حيث العدد ولا من حيث منهج التعليم، ذلك أنّ التعليم الفرنسي لا يسمح للجزائريين بتعلّم لغتهم ولا دينهم وذلك محاولة منها لطمس هويّتهم وتغريبهم[480].

لقد جاءت فرنسا الاستعمارية « بالمعلم و الطبيب و الراهب ، بعد أن أجرت لهم عملية التلقيح بمادة الاستعمار و هي مادة من خصائص تعقيم الخصائص ، فلم يبق المعلم معلمًا علميًا ، و لا الطبيب طبيبًا إنسانيا ، و لا الراهب أبًا روحيًا ، و إنما جاءوا في ركاب الاستعمار ليخدموه و يثبتوا أركانه »[481]و مرّ قرن و نيف على الاستعمار ونظر الشعب إلى « هذه " الرحمات " الثلاث المرسلة إلى الجزائر من سماء فرنسا ، فإذا تسعة و تسعون في المائة من أبناء الأمة الجزائرية أميون ، لم يروا مدرسة و لم يسمعوا بمعلم [...] و إذا الطب الاستعماري لم يقضِ على المرض و إنما قضى على الصحة ، فأربعمائة ألف من مجموع الأمة مسلولون ، و الباقون معلولون و عشرات الآلاف من الأجنة تسقط لفقد العناية ، و مثلها من الصبيان يموت لسوء التغذية [...] و إذا الراهب المبشر ذئب فلاة ، يتربص اليتم لينصّر الأبناء و المجاعات ليفتن الآباء ، فكأن من وصايا المسيح عنده أن لا يطْعم البطن إلا إذا أخذ القلب و أن لا يكسوا الظهر إلا بالتجريد من الدين ، و لا ينشر تعاليم المسيح إلا

---

[479] كلمة التحرير، طه جابر العلواني، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8) صيف 2002،.

[480] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج 3، ص97.

[481] المرجع نفسه ،ج 3 ، ص 97

باستغلال أزمات الضعفاء و البائسين [...] إن المسيح كان عدوًا للظلم و الباطل ، و إن الاستعمار أقبح باطل و أشنع ظلم على وجه الأرض ، فهل يُعد من أتباع المسيح و ورثة هديه من ينصر الاستعمار »[482]

إلا أن المسؤولية لا تقع على الاستعمار بالدرجة الأولى بل تقع على عاتق علماء و مثقفين الأمة الذين تخلوا عن دورهم المنوط بهم ،فالشعوب في ساعة الحالكات و الأزمات ترجع إلى قادتها و مفكريها ؛« إن الأمم إذا اضطرم شعورها بالحاجة إلى الشيء اتجهت أنظارها إلى قادتها [من علماء و مثقفين] و تحركت ألسنتها بالتساؤل عن رجالهم ، فإذا كانت سعيدة مهيأة لبّها رجالها من أوّل دعوة و وجدت قادتها في مقدّمة الصفوف ، و إذا كانت شقية مقدرًا الذل و الخذلان وجدتهم لاهين لاعبين أو متنابذين مضطربين منعزلين في أخريات القوافل منتشرين على هوامش ركب الحياة [...] فتفوت الفرص و يفوز السابقون المبكرون و تقسم مغانم الحياة و تبدّل الأرض غير الأرض ، و الأمة و رجالها متباعدون مع قرب الدّار [...] يتصامون و الألم شامل و يتعامون و البلاء محيط ، و يتمارون و النذير عريان و يُمارون في الشمس و هي طالعة ، ثم يصبحون و قد فات العمل و خاب الأمل و حقت الكلمة ، و هذه حالتنا و حالة أمتنا معنا و الأمر لله»[483] .

لقد اعتبر الشيخ الإمام الابراهيمي أن اعتزال بعض العلماء و المفكرين و المتعبدين مشاغل الحياة العامة و مشاكل الأمة و همومها في عصرنا الحديث لأمر جلل زاد من غرقها ما لا يستزاد و ساهم بشكل كبير في تخلفها و تقهقرها في مصاف الأمم و قد نحلنا هذه الطائفة المنعزلة ما لا يستحق من الأسماء حتى أصبح المتصف بها يُسمى بيننا حكيمًا و عاقلًا و خيرًا و مسالماً و مُداريًا و متجنب الشبهات من فرط انعزاله و انكماشه و خموله ، و إذا كانت هذه الخصال موجودة في سلفنا في تاريخنا الإسلامي القديم ، و « كانت محمودة في عرفهم ، لأنها كانت من الكماليات في حياة الأمة ، لأن كلمة الأمة إذ ذاك مجموعة و جانبها عزيز و مقوماتها ثابتة و مكانتها محترمة و مقامها بين الأمم مرفوع و ميادينها عامرة بالرجال و خزائنها زاخرة بالأموال فماذا يضيرها بعد ذلك إذا جاءت منها طائفة مسالمة و طائفة متجنبة للشبهات و طائفة متصوّفة و طائفة متقشفة و طائفة متمزهدة و طائفة متعبّدة و طائفة تسكن الخلوات ، و طائفة تعمر حلق الذكر »[484].

وقد وصف ابن باديس واقع الشعب الجزائري آنذاك قائلاً: "إنّ الذي يعلم تاريخ الجزائر الحديث يعزم بأنّ هذا الشعب شعب حيّ لن يموت. لقد كان هذا العبد يشاهد قبل عقد من السنين هذا القطر قريباً من الفناء، ليست له مدارس تعلّمه، وليس له رجال يدافعون عنه ويموتون عليه. بل كان في اضطراب دائم ومستمر ويا ليته كان في حالة هناء، وكان أبناؤنا يومئذ لا يذهبون إلاّ للمدارس الأجنبية، التي لا تعطيهم غالباً من العلم إلاّ ذلك الفتات الذي يملأ أدمغتهم بالسفاسف حتّى إذا أخرجوا منها جاهلين دينهم ولغتهم وقوميتهم وقد ينكرونها

---

[482] المرجع نفسه ،ج3 ، ص 97

[483] آثار الإمام الإبراهيمي ج2 ،ص.123

[484] المرجع نفسه ج2 ، ص.123-124

" [485]؛ والعلوم والمعارف التي كانت منتشرة في العالم العربي والإسلامي على قسمين، علوم تؤخذ باللغة العربية وهي علوم الدين واللّغة، وعلوم تؤخذ باللّغات الاجنبيّة: الفرنسية والإنجليزية، وهي العلوم التي يطلق عليها بعلوم الأكوان والعمران.

وكان الذين ينتمون إلى علوم الدين واللّغة العربية على جمود تام وتقليد أعمى، كما كان الذين ينتمون إلى علوم الأكوان والعمران على تيهٍ وضلال. فالأوائل يعتبرون الآخرين أحجاراً من فرط تحجّرهم وجمودهم والآخرين يعتبرون الأوائل كفّاراً مارقين عن الدين من فرط ضلالهم وجهلهم بدينهم ولغتهم.

هذا هو حال الجزائر آنذاك في مجالي العلم والتعليم، إلى أن مرّ عليها قرن من الزمان وجاءت كوكبة العلماء والمثقفين الإصلاحيين وعلى رأسهم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فتولوا توعية الشعب وإفهامه المعارف الدينية والكونية معاً، وبيّنوا للنّاس أنّهم مهما نطقوا بأيّ لسان كان عربي أو أعجمي، فهم من الجزائر وإلى الجزائر، ولا تنهض الجزائر إلاّ بهم ولا ينهضون إلاّ بها[486]

وصف ابن باديس الشعب الجزائري عندما فُتحت له مجالات العلم والمعرفة وذلك عندما أنشأت جمعية العلماء العديد من المدارس والمكاتب لتعليم الصغار والكبار قائلاً: "الشعب الجزائري شعب مسلم طبّعه الإسلام على تعظيم العلم، وحبّ التعلّم واحترام المتعلمين، فلمّا دبّت فيه الحياة وهبّ للنهوض، اندفع للتعلّم اندفاعاً أدهش قوماً وحيّر آخرين [...] وكان ممّا ربَّى عليه الإسلام هذا الشعب الجزائري الكريم أن يطلب العلم للعلم، وأن يسعى إليه في كل أرض وأن يتعلّمه بكل لسان وأن يتناوله – شاكراً – من كل أحد، ولهذا ترى أبناء الجزائر يجمعون، إذا وجدوا السبيل، بين لغتهم العربية واللغة الفرنسية [...]، وإذا كنّا نصرف أكثر جهدنا للتعليم العربي فذلك لأنّ العربيّة هي لغة الدين الذي هو أساس حياتنا ومنبع سعادتنا، ولأنّها هي التي نحسن تعليمها، ولأنّها هي اللغة المهملة بين أبنائها، المحرومة من ميزانية بلدها، المطاردة في عقر دارها..."[487]

فالعلم هو الأساس عند ابن باديس، هو الأصل الذي تنبني عليه سعادة الدنيا والآخرة، فالأمم والممالك تبنى على المعارف والآداب والفنون، ولا تساس الحكومات والشعوب ولا تنظم إلا بالمعرفة، وإنّ كلّ ما لم يُبْنَ عليه فهو على شفا حفرة من النّار. فالعلم هو درع الأمم وحصنها المنيع وهو سلاحها الحقيقي وبه تدافع عن نفسها وعن دينها وتاريخها، وكلّ أمّة لم تَحْمِ به نفسها فهي عرضة للانقراض والانقضاض[488]

العلم كما يقول الغزالي: "شرف بذاته من غير نظر إلى جهة المعلوم، ذلك أنّ العلم ضد الجهل والجهل من لوازم الظلمة، والظلمة من حيّز السكون، والسكون قريب من العدم، والعلم حكمه حكم الوجود، والوجود خير

---

[485] ابن باديس، حياته وآثاره، ج 3، ص 266.

[486] ابن باديس، حياته وآثاره، ج 4، ص 332.

[487] المرجع نفسه، ج 4، ص 255 – 257.

[488] المرجع نفسه، ج 4، ص 16-17.

من العدم".[489] وقد بيّن علماؤنا الأقدمون أن شرف العلم وفضله مرتبطان بالنظر إلى شرف موضوع العلم وفضله، وموضوع العلم هو الإنسان وتزكيته وتطهيره عن طريق التربية والتعليم وتأهيله لآداء دوره في إعمار البلاد وتحقيق السعادة للعباد.

فالتعليم والتربية هما هدف وغاية في تكوين الشخصية عقلياً ونفسياً وسلوكياً، وهما وسيلة وآداة لتحقيق تلك الغاية وهما نهج وسبيل لا يمكن تجاوزهما لأولئك الذين يريدون بناء الأمم والحضارات أو تجديدها إذا أصابها التقادم والبلى[490]

التربية والتعليم هما صنوان العلم والعمل، فلا فائدة من العلم دون العمل كما لا فائدة من التعليم من دون التربية، فمنذ الأزل، التربية والتعليم متلازمان جنباً إلى جنب لتحقيق غاية الحق من الخلق، وقد طرح بعضهم رأياً طريقاً حول معصية آدم – عليه السلام – لله – عزّ وجلّ – وهبوطه من الجنّة إلى الأرض حيث قال أنّ الله سبحانه وتعالى علّم آدم الأسماء كلّها وقال له بصيغة الأمر الموجب للعمل ﴿وَلا تَقْرَبَا هَذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ ﴾ [491] فالأمر هنا يمثل التربية والعمل في مقابل تعلّم الأسماء وصيغة الامر أي عدم الاقتراب من الشجرة، إلاّ أنّه لم يلتزم آدم به فأخذ العلم دون العمل، ولم يتربّ على الالتزام بمقتضيات العلم، ولأنّ التربية انفصلت عن العلم لم يكن العلم وحده قادراً على الحيلولة بينه وبين الوقوع في الخطيئة[492]

والمقصود بالتربية هي جملة المبادئ والقيم التي تنتمي إلى ثقافة أو حضارة ما، والتربية غير التعليم، ذلك لأنّ التربية تعني عملية البناء العقلي والقلبي والسلوكي للإنسان، أي هي عبارة عن تنمية الشخصية لدى الإنسان المتعلم[493]

وقد كانت مهمّة الأنبياء بالدرجة الأولى هي مهمّة تربوية، فالنبي كان المربي الأوّل في الإسلام، فقد أخبرنا الله سبحانه وتعالى عن مهمّة الأنبياء في الأرض حيث قال عزّ وجلّ: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولاً مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾ [494]

وقوله أيضاً: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولاً مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلالٍ مُبِينٍ﴾[495]

---

[489] الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي ، مرجع سابق ، ص 224.

[490] مجلة إسلامية المعرفة، كلمة التحرير، العلواني، طه جابر، مرجع سابق .

[491] سورة البقرة، الآية 35.

[492] مجلة إسلامية المعرفة، كلمة التحرير، العلواني، طه جابر، مرجع سابق .

[493] علي سعيد إسماعيل ،مركزية القضية التربوية في فهم الأمّة وأسباب تخلّفها، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8)، صيف 2002، ص 12-13، ،.

[494] سورة البقرة، الآية 151.

[495] سورة آل عمران، الآية 164.

والذي ينبغي ملاحظته في الآيات السابقة هو اندماج العلم والعمل، التعليم والتربية، الحكمة والتزكية، حيث يقترن تعلّم الكتاب باكتساب الحكمة ومعلوم أنّ الحكمة هي المعرفة المتعلّقة بالعمل والخبرة والتجارب. فالغاية من التربية إذن، هي أن يكتسب الإنسان أفكاراً ومعلومات وقيماً وسمات الشخصية، تجعله أكثر قدرة على تحقيق ذاته وأكثر إسهاماً في تحقيق أهداف أمّته وإنجاز طموحاتها.

فتكون التربية على هذا الوجه مغايرة للنظرية المجرّدة ذات البنية المنضبطة على النحو الذي يجده في العلوم التطبيقية والبحتة كالفيزياء والرياضيات والكيمياء...، وإنّما هي علم بمعنى آخر، إنّها علم آداء أي أنّها عبارة عن سلوك وممارسة لمعارف وقيم وثقافة، فهي علم يشتقّ مبادئه عن طريق ممارسة المعارف واقتباسها من العلوم الأخرى.

هنا يأتي دور العلماء والمعلّمين حيث يختبرون هذه المعارف النظرية في المجال العملي، في مؤسسات التربية والتعليم، وتبدأ عملية التعليم كما يفهمها الجميع "وكما جاء بها الدين وكما كان عليه سلف المسلمين فهو نشر العلم لكلّ أحد، للكبير والصغير والمرأة والرجل: بِحِلَقِ الدرس ومجالس الوعظ وخطب المنابر وبكل طريق موصل"[496] فالمسؤولية التي تقع على العلماء في مهمّة التربية والتعليم، برأي ابن باديس، كبيرة جدّاً، وفي وقت الشدّة والبلاء وفي طور الانحطاط والتقهقر تكون المسؤولية أعظم، فمسؤولية «العلماء عند الله فيما أصاب المسلمين في دينهم لعظيمة، وحسابهم على ذلك لشديد طويل، ذلك بما كتموا من دين الله وبما خافوا في نصرة الحقّ سواه، ولما حافظوا على منزلتهم عند العامّة وسادة العامّة، ولم يحافظوا على درجاتهم عنده، وبما شحوا ببذل القليل من دنياهم في ما يرضيه، وبما بذلوا وأسرفوا في الكثير من دينهم فيما يغضبه [...] وإن راجعنا تاريخ المسلمين في سعادتهم وشقائهم وارتفاعهم وانحطاطهم وجدنا ذلك يرتبط ارتباطاً متيناً بقيام العلماء بواجبهم أو قعودهم عمّا فرضه الله وأخذ به الميثاق عليهم"[497]

يقول تعالى في هذا الشأن: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلاً فَبِئْسَ مَا يَشْتَرُونَ﴾[498]

وفي آية أخرى، يقول سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ . إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنُوا فَأُولَئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾[499]

---

[496] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، ص 289.

[497] المرجع نفسه، ج (3)، ص 115.

[498] سورة آل عمران، الآية 187

[499] سورة البقرة، الآية 160/159.

فالعلم إذن أمانة في عنق العلماء، وهم مطالبون بآدائها لمستحقيها، ذلك أنّ العلم هو هبة الله لهم وليس ملكاً لهم يفعلون به ما يشاؤون، ويستغلونه كيفما شاؤوا، فيكتمونه إن رأوا من مصلحتهم الشخصية إن خوفاً أو طمعاً، أنّ الكتمان أوفق لهم، أو ينشرون منه ما لا يصادم أهواء العامّة بل يزيدهم سلطة عليهم وجاه، ولا أبخس مِن مَن يشتري الحياة الدنيا بالآخرة[500] .

و السؤال هو كيف يؤدي العلماء و المثقفون واجبهم نحو الأمة ؟ إن كلمة المثقف : « آتية من تثقيف الرمح و هو تقويم قناته بغمزها و تشذين زوائدها الناتئة و إزالة الاعوجاج من كعوبها ؛ و يقولون للغلام المتدرب على اللعب بالسلاح و على الرمي بالحراب و التلاعب بالرماح ، غلام مثاقف و هو وصف قريب الصلة بكلمة التثقيف ، ولم تكن العرب تستعمل كلمة مثقف بالمعنى الذي نعرفه الآن ، و إنما كانوا يقولون في مثله رجل لقن و زكن ، و يقولون في معنى الثقافة عندنا اللقانة و الزكانة ، و لما جاءت نهضتنا الحاضرة اختارت للدلالة على هذا المعنى كلمة الثقافة و جعلتها ترجمة لكلمة افرنجية [(culture)][501]. فالمثقف هو الرجل المهذب صاحب الخُلق الحسن المستنير الفكر والمنفتح على الثقافات الأخرى، « المجوهر العقل المستقل الفكر في الحكم على الأشياء ، الجاري تفكيره على قواعد المنطق لا على أسس التخريف ، المطّلع على ما يمكن من شؤون العالم و تاريخه ، الملم بجانب من معارف عصره »[502].و قد يتسع مفهوم الثقافة ليشمل « وفرةالأخلاق و كثرة المعلومات و تضيق بقلتهما ، و قد تنقسم باعتبارات جنسية (اثنية) أو لغوية ، دينية ، فيقال الثقافة العربية أو الفرنسية و يقال الثقافة الإسلامية أو المسيحية مثلاً ».و الثقافة في الذوق العربي هي « حسن التربية و صحة الإدراك و التقدير للأشياء ، و سلامة التفكير و الاستنتاج العقلي و استقامة السلوك في معاملة الناس ، [و يرمي معنى الثقافة] كذلك إلى اعتبار الأخلاق الفاضلة قبل كثرة المعلومات ، و لعل هذه النقطة الأخيرة هي التي يختلف فيها الناظران الشرقي و الأوروباوي »[503].إن المثقفين في الأمم الحية هم « خيارها و سادتها و قادتها و حرّاس عزمها و محبها ؛ تقوم الأمة بواجب الاعتبار و التقدير ، و يقومون هم لها بواجب القادة و التدبير ، و مازالت عامة الأمم من أول التاريخ تابعة لعلمائها و أهل الرأي و البصيرة فيها ، تحتاج إليهم في أيام الأمن و في أيام الخوف »[504].

فالعلماء و المفكرون هم حفظة « التوازن في الأمم و هم القومة على الحدود أن تهدم و على الحرمات أن تنتهك و على الاخلاق أن تزيغ ، و هم الميزان لمعرفة كل إنسان حد نفسه ، يراهم العامي المقصر فوقه فيتقاصر

---

[500] ابن باديس حياته وآثاره، ج (2)، ص 311

[501] آثار الإبراهيمي ، ج2 ، ص125

[502] المرجع نفسه ج2 ، ص125

[503] المرجع نفسه ، ج2 ، ص. 126

[504] المرجع نفسه ، ج2 ، ص. 216

عن التسامي لما فوق منزلته [لا يتجرأ الكلام في مجالات لا يفقهها و لا يعلم منها الشيء الكثير] و يراهم الطاغي المتجبر عيونا حارسة فيتراجع عن العبث و الاستبداد ، إذا كانوا متبوعين فمن حق غيرهم أن يكون تابعًا، أو كانوا في المرتبة الأولى فمن حق غيرهم أن يكون في الثانية ؛ و لا أضر على الأمم من فوضى الاخلاق و الفوضى في مراتب الناس »[505].

إنّ العلم والمال والجاه في المنظومة الإسلامية ليسوا ملكاً لأحد من البشر على الآخرين، فالمطلوب ممّن وهبهم الله المال والعلم والسلطان أن يشاركوا غيرهم فيه حتّى تتحقّق العدالة والرحمة في الأمّة.

2- أهداف التربية والتعليم عندعلماء الإصلاح

إنّ الخطاب التربوي الإسلامي المتسم بالأصول الثقافية والحضارية التي اختصت بها الأمّة الإسلامية، يجب أن يغطي النقاط المفصلية في العملية التربوية والتي يمكن صياغتها على شكل أسئلة محورية:

لماذا نعلم؟ ماذا نعلم؟ كيف نعلم؟

والجواب عن السؤال الأوّل: لماذا نعلم؟ هو بالانصراف إلى تحديد أهداف التعليم المدرسي وغير المدرسي، ويجب أن تكون الصيغة الفكرية التي تحكم مجريات التعليم والتربية في الأمّة الإسلامية أن لا تتصادم أهداف التعليم في جملتها وتفاصيلها مع الهوية العربية الإسلامية، وأبرز مكوناتها: الدين، واللغة والتاريخ.

وبالتالي فإنّ الجواب عن السؤال لماذا نعلم؟ يجب أن يتمحور حول ترسيخ الأصول والثوابت في الثقافة العربية الإسلامية وتطوير متغيّراتها على نحو يكفل تجديدها ومواكبتها للتقدّم المعرفي، وإقدار الأجيال الناشئة فيها على المساهمة في مسيرة التقدم العلمي والفني والأدبي على نحو لا يفقد الأمّة خصوصياتها الثقافية والحضارية[506]

وقد كان الإمام ابن باديس كالطهطاوي[507]الذي يرى أنّ الثروة الوطنية إنّما هي إنتاج الفضيلة، إذ عندما كانت الفضائل الاجتماعية قويّة، كانت مصر مزدهرة، وأمّا مفتاح الفضيلة فهو التربية والتعليم. لقد صرف كلّ من الشيخين معظم حياته معلّماً، حيث أسّسا كلّ على طريقته المدارس والمعاهد والكليّات، وكانا يعتقدان أنّ التعليم يجب أن يكون متّصلاً بطبيعة المجتمع ومشكلاته، وأن يستهدف تغذية قلوب الصغار بالمشاعر والمبادئ الشائعة في بلدانهم، وأنّ الغاية من التربية والتعليم هي تكوين الشخصية العربية الإسلامية، لا مجرد حشد عقل المتعلّم بكميّة من المعارف، ويجب أن تحمل العملية التربوية المتعلّم على تقدير أهميّة الصحة والعائلة وواجباتها

---

[505] آثار الإبراهيمي ،ج2 ، ص.216

[506] عبدالحليم، أحمد المهدي ، السمات المنشودة في الخطاب التربوي الإسلامي ،مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8)، صيف 2002.

[507] الطهطاوي، رفاعة رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ،لبنان، 1974، ج 2، ص 279.

والصداقة والأخوّة، وفوق كل ذلك حبّ الوطن الذي هو الدافع الاكبر للنّاس على محاولة بناء مجتمع مزدهر ومتطوّر[508]

وقد بُني القانون الأساسي لجمعية التربية والتعليم الإسلامية في مدينة قسنطينة[509]من الناحية التربوية على تربية وتعليم أبناء المسلمين وبناتهم تربية عربية إسلامية وذلك بالمحافظة على دينهم ولغتهم وتثقيفهم بالعلم والمعارف وباللّغتين العربية والفرنسية وتعليمهم المهن والصنائع[510].

لقد تمحورت الأهداف التربوية، إذن، في نهج الجمعية بزعامة الإمام ابن باديس و الإمام البشير الإبراهيمي ونشاطها حول الإسلام والوطن واللّغة والإنسان الجزائري فقد اعتمد الإمامان في نشاطهما التربوي على تطهير النّفس، وذلك بإصلاح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، كما أنّ العمل التربوي عندهما استهدف تأهيل الشعب الجزائري وتنبيه قدراته الفعلية والاجتماعية والخلقية والاقتصادية والسياسية لكي يتوصّل بالنتيجة إلى حياة أفضل في مجتمع أفضل، ثم تستهدف هذه العمليّة التربوية، الدفاع عن الشخصية الجزائرية والحفاظ على خصوصية التشكّل التاريخي الجزائري الذي لا علاقة أصلاً لفرنسا به لا من قريب ولا من بعيد.

وفي مقال بعنوان "لمن أعيش" أجاب ابن باديس بطريقة بديهية: "أعيش للإسلام والجزائر"، بعيداً عن التعصّب لأنّ خدمة الإسلام هي السبيل لخدمة الإنسانية في جميع شعوبها، ذلك لأن الإسلام يُقرّ بالتساوي بين الأمم والشعوب والأجناس حيث يستشهد الإمام ابن باديس بقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُم﴾[511]

ثم يواصل قوله بأنّ الجزائر هي الوطن الخاص الذي يربط الإنسان الجزائري بأهله بروابط الماضي والحاضر والمستقبل، فهذا المواطن يشعر بأنّ كلّ مقوّماته الشخصية مستمدّة من هذا الوطن مباشرة[512]

أمّا الإنسان الجزائري فقد دعاه ابن باديس إلى إصلاح حاله الجسدي والروحي ونصحه بأن يهتم بصحته ونظافة جسمه والمحافظة على عقله، ذلك النور الإلهي، وأن يبتعد عن أشباه العلماء والمتصوفة الذين يريدون السيطرة على عقله وقلبه، ودعاه لأن يكون ابن وقته أي أن يكون معاصراً مرتبطاً بحياة أمّته وشعبه ووطنه ودينه، بعيداً عن كلّ أصناف التعصّب والتقوقع أو الانحلال والتسيّب[513]

---

[508] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 177

[509] المرجع نفسه، ج 3، ص 184-187،.

[510] المرجع نفسه، ج 3، ص 269.

[511] سورة الحجرات، الآية 13.

[512] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 233-237.

[513] المرجع نفسه، ج 3، ص 177-179.

وإذا كان الإنسان الجزائري هو محور العملية التربوية، فالعلم، إذن، يجب أن يكون للصغار والكبار، للبنين والبنات، فقد أولى ابن باديس اهتماماً كبيراً بتعليم المجتمع ككل، بكلّ فيئاته العمرية، وللجنسين معاً.

صحيح أنّ ابن باديس وقف من المرأة موقفاً محافظاً نوعاً ما واعتبرها أضعف من الرجل مستنداً إلى الفروقات الجسمية والبيولوجية، إلاّ أنّه اهتمّ بتعليمها بدواعٍ عائلية واجتماعية ووطنيّة، فالمرأة ربّة البيت، ولذلك وجب تعليمها كلّ ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها. فيجب على المرأة أن تعرف معالم دينها من عقائد وعبادات وأحكام وأن تتعلّم لغتها قراءة وكتابة وأن تعي قوميتها ووطنيّتها وذلك من أجل أن تلد أولاداً يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية وسبيل ذلك هو تعليم المرأة شرط أن تتحلّى بأخلاق المراة المسلمة وأن يتناسب التعليم مع خلقها ودينها وقوميتها لتلد للأمّة أبناءً صالحين[514]

وقد كان الطهطاوي من الاوائل الذين دعوا إلى تعليم المرأة وتثقيفها لتساهم في عملية النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي، وهو الذي رأى ما رأى في المجتمع الفرنسي من الأدوار والمهمّات التي اضطلعت بها المرأة في أوروبا وفرنسا خاصة.فتعليم المرأة باعتقاد الطهطاوي يحقّق ثلاثة أهداف: أوّلاً الزواج المتجانس، ثمّ تربية الأولاد تربية صالحة وسليمة وأخيراً تمكين المرأة من تعاطي العمل أسوة بالرجل، كلّ في نطاق مؤهلاته[515]وقد كان الشيخ ابن الخوجة من الأوائل الذين دعوا إلى تعليم المرأة وتثقيفها لتساهم في عملية النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي عامّة والجزائر خاصة، فألّف الكتب للدعوة إلى تحسين وضعية المرأة العربية المسلمة وتعليمها، حيث كتب كتابين في هذا الشأن: الاوّل هو: الاكتراث في حقوق الإناث سنة 1890[516]، والثاني اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب سنة 1907.

ولا شك أنّ ابن باديس و الشيخ الإبراهيمي قد تأثّرا بآراء من سبقوه في هذا المضمار سواء كان الطهطاوي او ابن الخوجة أو محمد عبده، ولهذا تحمّسا إلى تعليم المرأة الجزائرية من وجهة نظر الشرع الإسلامي لها ولدورها في المجتمع، ودورها في الحياة، لأنّ المرأة الجزائرية في عصرهما لا تخلو من أحد الامرين كما وصفها ابن باديس :إمّا محرومة نهائياً من التعليم بحيث لا تعرف القراءة ولا الكتابة وإمّا متعلّمة تعليماً أجنبياً سطحياً يعمل على استخفافها بعروبتها وإسلاميتها وتقاليدها الاجتماعية.

والواقع أنّ علماء الإصلاح كانوا واعين بأهميّة تعليم المرأة الجزائرية وإن كانوا قد اقتصروا في تعلّمها على العلوم الإسلامية، والدليل على اهتمامهم هذا أنّه عندما أنشأ جمعية العلماء جمعية التربية والتعليم الإسلامية في

---

[514] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 4، ص 202

[515] الطهطاوي، المرشد الأمين للبنات والبنين، ج 4، ص 393 – 395.

[516] ابن الخوجة ، الاكتراث في حقوق الإناث ، دراسة و تعليق ، زهير قوتال ، دار الكتب العلمية ، بيروت لبنان ، ط1 ، 2007.

قسنطينة أنشأت مكتباً لتعليم البنات والبنين، جاعلة تعليم البنات مجّاناً سواء للقادرات على دفع النّفقات أو العاجزات على حدّ سواء، أمّا الصبيان فلا يُعفى من النفقات إلا العاجزين عن دفعها[517]

3-إصلاح المناهج التعليمية

لقد نادت جمعة العلماء منذ نشاتها و عبر كل مراحلها بإصلاح التعليم كما كان ينادي أصحابها بإصلاح الدين، وضرورة تجديد مفاهيمه التي لا ينبغي أن تظلّ جامدة وبالية، بل يجب أن تساير العصر وتتمطط مع مصالح المسلمين تبعاً لتغيّر الزمان والمكان، لأنّ الإسلام دين عالمي، من رب العالمين، وإذا كان ذلك صحيحاً فمن الأولى أن ننظر إليه نظرة عميقة، واسعة وشمولية تجعله يستجيب لمصالح النّاس جميعاً، ويتّفق مع سائر المجتمعات بعد أن يكيّفها بكيفيته، ويطبّعها بطابعهن فما قيمة إسلام ترثه عن أبيك ثم لا تستطيع أن تصنع به شيئاً؟.[518]

ولا يتأتى لنا ذلك إلاّ بامتلاك منظومة علميّة سليمة وشاملة، وهذا هو مطلب الإسلام فيما يخصّ العلم، فمفهوم العلم في الإسلام مفهوم يتّسم بالشمول ويعني كل فكر منظّم يصل إليه الفكر الإنساني عن طريق الوحي والإلهام والنظر والتأمّل والملاحظة والتجريب وهو مصطلح يشمل علوم الدين وعلوم الدنيا أو ما يُسمّى بعلوم النقل وعلوم العقل، وهكذا معرفة تتطلّب منهجاً تربويّاً متكاملاً يجمع بين علوم النقل من فقه وحديث وتفسير وعلوم القرآن، وعلوم عقل تشمل كلّ من الأصول والكلام والفلسفة وعلوم الآلة كالمنطق واللّغة وعلوم الإنسان بجميع فروعها، فضلاً عن العلوم المحضة والتطبيقية كالرياضيات والفيزياء والطبّ والكيمياء وغيرها. ثمّ إنّ تحقيق أهداف التعليم المرجوّة يعتمد بالأساس على وسائل وطرق فعّالة ومتجدّدة تُلبّي حاجات المتعلّم والمعلّم، واكتساب الأساتذة والمعلّمين كيف يستثيرون في طلاّبهم الدافعية للتعليم، وكيف ينجحون في حفزهم للتعلّم من خلال جهدهم الذاتي واستغلال خبراتهم ومعارفهم السابقة في إثراء كلّ منهج تعليمي جديد يحتاجون إليه.

لهذا لم يكف ابن باديس عن تقديم طروحات جديدة في أساليب التعليم موجّهاً انتقادات بنّاءة للمعاهد والجامعات الدينية التي ما زالت تقليدية في أساليب تعليمها للعلوم الإسلامية، ففي سنة 1937 دعا ابن باديس إلى عقد مؤتمر للمعلمين المسلمين الأحرار يعقد في نادي الترقي في مدينة الجزائر، فنشرت صحيفة البصائر نص الدعوة التي وجّهها الشيخ ابن باديس للمعلّمين الأحرار.

وقد تضمّنت هذه الدعوة جدول الاعمال الذي ناقش الأمور التالية: وسائل توحيد التعليم، أسلوب التعليم، أسلوب تربية الناشئة، تجارب المعلّمين الأحرار في التربية والتعليم، دراسة الكتاب المدرسي وإمكانية تأليف كتب تتّفق وواقع الجزائر، التعليم المسجدي ووسائل تنظيمه وترقيته، البحث عن الوسيلة التي تستفيد بها المراة

[517] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 4، ص 186.
[518] المرجع نفسه، ج 3، ص 186.

المسلمة من سيرة سلفها في تلقي العلم، إعداد تقارير مفصّلة عن مدى إقبال الأمّة على التعليم بأقسامه السابقة[519]

إنّ الموضوعات التي يتناولها المؤتمرون تدلّ على أنّ ابن باديس رجل علم وتربية بامتياز ذلك لأنّ مثل هذه الطروحات والاشكالات ما زالت إلى يومنا هذا محل درس وبحث من أقطاب وأرباب العلوم التربوية والنفسية.

لقد اقترح ابن باديس لتغيير برامج التعليم جملة من التطويرات تضمّنت أفكاراً تتعلّق بمناهج التعليم وطرق التدريس وكذلك بعملية إعداد المعلمين ودور المسجد في تكميل النقص الذي لا يستطيع التعليم النظامي أن يستكمله.

أوّلاً: المواد العلمية التي يجب على كل طالب تحصيلها

يتميّز التعليم الذي نهض به ابن باديس بأنّه ذو طابع ديني ولغوي في الغالب، يقوم على دراسة العلوم الشرعية ومتعلّقاتها كاللغة والأدب والمنطق وغيرها مع شيء من التاريخ والجغرافيا والرياضيات[520].

أ- **اللّغة العربية وآدابها:** يشترط في تدريس اللغة العربية تطبيق قواعدها على الكلام الفصيح، أي مزاوجة القواعد النظرية بالأدب كالشعر والنثر العربي الأصيل حتّى يتحصّل الطالب الملكة في اللّغة ذلك أنّ قراءتها وتدريسها بلا تطبيق عملي على الأدب كما هو الحال في المعاهد والمدارس يعتبر تضييعاً وتعطيلاً وقلّة تحصيل. فالأدب العربي والإنشاء يعلّمان الطالب حسن الآداء في القراءة وقوّة التعبير في الكتابة وإلقاء الكلام والخطب وبالتالي الإبداع الأدبي والفنّي.

ب- العقيدة: يقترح ابن باديس أن تؤخذ العقائد مباشرة من الأدلة القرآنية لا من الأدلة الجافة التي استعملها علماء الكلام، فإنّه استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير.

ج- الفقه: يجب أن يقتصر الفقه في نظر ابن باديس على المسائل دون تشعباتها مع الارتقاء إلى ذكر الادلة وبناء الفروع على الأصول.

د- أصول الفقه: هي مسائل مجرّدة وقواعد مقرّرة يجب أن تطبّق على المسائل الفقهية حتّى يُحصّل الطالب من ذكر المسائل مع أدلّتها وأصولها ملكة النظر والاستدلال.

هـ- التفسير: اقترح ابن باديس أن يأخذ الطالب في بداياته كنقطة انطلاق "تفسير الجلالين" مع بعض الشروحات الضرورية فيما يتعلّق بالمفردات والمعاني الغامضة ثمّ يرتقي الطالب بعد ذلك إلى تفاسير أخرى.

---

[519] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3، ص 239.

[520] لقد كتب ابن الخوجة عن أهمية العلم في النهوض بالأمة الإسلامية و أنه سبب تمكينها أنظر الاكتراث في حقوق الإناث ، مرجع سابق ، ص82-99.

و– الحديث: تُعتمد الطريقة نفسها التي اعتمدت في تفسير القرآن أي بعيداً عن التعقيدات والمماحكات اللفظية.

ز– التربية الخُلقية: تتم من خلال القرآن والحديث وآثار السلف الصالح.

ك– التاريخ الإسلامي: يُدرّس باختصار.

ل– الحساب، الهندسة، الفلك ومبادئ الطبيعة

م– الجغرافيا: بشكل عام.

هذا فيما يخصّ التعليم المشترك للجميع، أمّا الطلاّب الذين يريدون التخصّص في مجال القضاء والفتوى، فيجب أن يتوسّع لهم في فقه المذاهب، والفقه العام – بداية المجتهد لابن رشد – وآيات الأحكام وأحاديثها وعلم الفرائض – المواريث – والحساب وعلم التوثيق كما يجب أن ينفتحوا على المذاهب الفقهية كلّها حتّى يكونوا فقهاء إسلاميين لهم رؤية واسعة لا ضيّقة جامدة على مذهب واحد[521]أمّا من حيث أساليب التعليم وطرقه، فقد انتقد الإمام ابن باديس في عدّة مناسبات المناهج التعليمية وطرقها في المعاهد الإسلامية كالأزهر والزيتونة والقرويين حيث عاب عليهم جفاف أسلوبهم واشتغالهم بالمماحكات الكلامية واللفظية، كما عاب عليهم مبالغتهم في العناية بالفروع وإهمالهم للأصول، وانتقد اهتمامهم الزائد بتحصيل علوم الوسائل من نحو وصرف ومنطق وجدل، وإغفال علوم المقاصد من قرآن وفقه وحديث وتفسير وأخلاق.ومعلوم أن علماء الإسلام قسّموا العلوم إلى علوم آلات أو وسائل وعلوم مقاصد.فعلوم المقاصد هي "تلك العلوم التي تقصد لذاتها لشرفها كالعلوم الشرعية والحكمة.أمّا علوم الوسائل أو العلوم الآلية، فهي عبارة عن علوم لا تكون مقصودة لذاتها، فعلم الآلة لا يطلب إلاّ من أجل آخر، كالنّحو بالنسبة للشرعيات والمنطق بالنسبة للحكمة.

و قد اعتبر الشيخ الإبراهيمي أن تعلُّم العلوم الإنسانية أمر ضروري للنهوض بالأمة العربية الإسلامية « ومن المؤسف حقًا أن أبناءنا في التعليم الجامعي انكبّوا على الجانب المادي أكثر من الروحي ، و الأخلاقي ، فتخرج في جيلين بضع عشرات تناهز المائة من الأطباء و الصيادلة و مثلها من المحامين ، و دون العشرة من المهندسين ، و إلى جانب ذلك كله دون العشرة في الآداب ، و لم نر إلى جانب هذا العدد واحدًا تخصص في الفلسفة أو في علم النفس ، أو في الأخلاق أو في فلسفة الاجتماع و التشريع ، و تعليل هذا الاتجاه معقول من روح الأمة (الجزائر) و حالتها المادية [...] إن للتقليد أثرًا كبيرًا في هذا الاتجاه شأن الأمم التي تكون في درجتنا من الانحطاط »[522]. إن الأدباء و الفلاسفة ، و علماء النفس و الاجتماع و المرشدين الدينيين إذا ما قاموا بدورهم ،

[521] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 180-183.

[522] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج2 ، ص129

فإنهم بأعمالهم يرتقون بالأمة في مصاف الأمم المتقدمة فيهذبون أخلاقهم و أذواقهم و يقوّمون أعمالها و يطهّرون نفوسها ،فهم أطباء الحضارة كما قال الفيلسوف الألماني نيتشه [523].

وقد ضرب الشيخ ابن باديس مثلاً على عقم أساليب التعليم في جامع الزيتونة آنذاك، بحالته هو شخصياً عندما كان طالباً فيه بين سنتي 1908 و 1912، فذكر أنّه نال شهادة العالمية من الزيتونة ومع ذلك لم يدرس آية واحدة في تفسير القرآن الكريم وأنّه لم يكن يميل إلى تعلّم التفسير لعدم تشجيع أساتذته وتوجيههم له نحو دراسة التفسير[524]

كما اعتبر طريقة المشايخ والمعلّمين في جامع الزيتونة والتي كانت في أكثرها تعتمد على المماحكات اللفظية والخلافات الجزئية، بحيث يُفني الطالب زهرة شبابه في دراسة علوم الآلة ومحاولة التوفيق بين رأي هذا العالم وبين ذاك العالم، وبين الشارح والحاشية، وبين التعليق وتعليق التعليق إلى آخره، دون أن يكون هذا الطالب قد اطّلع على تفسير من التفاسير البسيطة والمفيدة، كتفسير الجلالين مثلاً.

ومع أن القرآن العظيم هو أساس الشريعة الإسلامية وروح التربية والأخلاق الإسلامية الصحيحة، وبالتالي فإن اتّباع هذا الأسلوب في التدريس هو هجر واضح لقرآن الكريم وإعراض صريح عن السنّة النبويّة وانحراف عن أهداف التربية الإسلامية[525]

ربما يكون للشيخ عبدالحميد ابن باديس مبرراته التي تدفعه إلى التركيز على علوم المقاصد دون علوم الوسائل إلاّ أنّ المعرفة لا تكون إلاّ باجتماعها معاً، فإن كانت المعاهد والمدارس قد غلبت علوم اللآلة فيها على علوم المقاصد، فإنّه لا يمكن أن نزيل علوم الوسائل من مجال التعليم ذلك أنّ علم الآلة هو عبارة عن آليات وأساليب يتوصّل بها العالم إلى تقرير أحكامه واستخراج مسائله، وكل ما كان آلة لغيره يكون متعلّقاً بكيفيات عمل، وهذا الاقتران بين الكيفيّات والعمل يدلّ على أنّ هذه الآلية ترتبط أساساً بالإجراءات وكلّ إجراء تتحدّد قيمته بالنتائج التي تترتّب عليه والفوائد التي يأتي بها، من هنا يجب الاهتمام بعلوم الآلة بقدر اهتمامنا بعلوم المقاصد[526]

ثمّ إنّ التعليم المدرسي غير التعليم الثانوي وغير التعليم العالي – الجامعي، ففي التعليم المدرسي لا يحتاج الطالب إلى تعلّم علوم الوسائل بالقدر الذي يتعلّمه في التعليم الثانوي وكذلك الحال بالنسبة إلى التعليم العالي.

---

[523] المرجع نفسه ،ج2 ، ص 308-310

[524] ابن باديس: حياته وآثاره، ج3، ص 219.

[525] المرجع نفسه، ج 1، ص 408-409.

[526] عبدالرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث ،مرجع سابق ، ص 86.

ففي هذا الأخير يكون الطالب قد استكمل وحصّل الكثير من المعارف والعلوم التي يمكن أن نصفها بعلوم المقاصد، أمّا في المعاهد والكليّات العليا فإنّ المطلوب من الطالب أن يتقن وسائل الإنتاج والإبداع لا أن يحصّل المعارف من دون وسائلها، فيتعلّم الطالب كيف يعمل بالوسائل للحصول على المقاصد.

ثانياً: إعداد المعلّمين

إنّ صلاح العلماء والمعلّمين عند ابن باديس هو أمر ضروري، لأنّ فساد العلماء أخطر وأسوأ بكثير من فساد المناهج وقلّة الموضوعات التي يتلقاها الطالب ذلك أنّه "لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم فإنّما العلماء من الأمّة بمثابة القلب إذا صَلُحَ، صَلُحَ الجسد كلّه وإذا فسد، فسد الجسد كلّه، وصلاح المسلمين إنّما هو بفقههم الإسلام، وعملهم به، وإنّما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل فكذلك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم".[527] وعليه فإنّ ابن باديس اقترح بالإضافة إلى المواد التي تدرّس للجميع في المراحل كلّها من الابتدائي والثانوي ثم التوسع في المرحلة العليا (الجامعية) مرحلة التخصص، حيث أضاف مواد أخرى مثل مناهج التربية والتعليم وعلم النفس.

وكان يؤكد على المعلّم أن يتعلّم "أساليب التفهيم وفهم نفسية المتعلّمين حسب درجتهم واستعداداتهم"[528] ذلك لأنّ التعليم "صناعة تحتاج إلى معرفة ودُربة ولطف، فإنّه كالرياضة للمهر الصعب الذي يحتاج إلى سياسة ولطف وتأنيس حتّى يرتاض ويقبل التعليم"[529]

وقد اقترح ابن باديس إدخال إصلاحات على المنهج المتّبع في جامع الزيتونة وذلك بتقسيم التعليم إلى قسمين اثنين: قسم المشاركة وقسم التخصص.

1- قسم المشاركة الذي يمكن أن يطلق عليه اسم الجذع المشترك، حيث يشترك المتعلّمون (التلاميذ) في المعلومات ويُمتحن بعد تمام مدّة التعلّم لا تقل عن ثماني سنوات والتي يحصل فيه التلميذ الناجح على شهادة عالم مشارك.

2- قسم التخصّص: وهو بعد مرحلة المشاركة ويجب تقسيمه إلى عدّة اختصاصات: كالقضاء والإفتاء، والخطابة والإمامة (إمامة المساجد)، والتعليم، ولكلّ اختصاص من هذه الاختصاصات مواد ومنهج خاص لتحصيل الكفاءة فيه والاضطلاع به، فما يحتاج إليه القاضي أو المفتي من سعة الاطلاع على الأحكام وتمام الخبرة بتطبيقها على النوازل (الحوادث) غير ما يحتاج إليه خطيب المسجد وإمامه من قدرة على إنشاء الخطب وإلقائها حسب الموضوعات والمواقيت، وغير ما يحتاج إليه المعلّم من معرفة

---

[527] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 217.

[528] ابن باديس: حياته وآثاره،، ج 3، ص 181.

[529] ابن عبدون ، رسالة ابن عبدون، نشر بروفنسال المجلّة الآسيوية، عدد 224 القاهرة سنة1934 ، ص 215.

أساليب التفهيم وفهم نفسية المتعلّمين والطلاّب وحسن التعامل معهم وتوصيل أفهامهم إلى المراد المطلوب، حسب درجتهم وقدراتهم واستعداداتهم[530]

وبعد تمام المدّة التي لا تقلّ عن أربع سنوات في فرع القضاء والإفتاء، وعن سنتين في فرعي الخطابة والتعليم، حيث ينال الناجحون في الامتحانات شهادة التخصص بالعالمية فيما نجحوا فيه.

ولما كان ابن باديس مربيّاً بالدرجة الأولى فإنّه لم يكتف فقط بتقديم المقترحات المنهجية من الجانب النظري للمعاهد والمدارس، بل كان يمارس العمل التربوي بنفسه مبدانياً، فقسّم هذا العمل التربوي التعليمي إلى قسمين أو بالاحرى مستويين:

1- مستوى ديني لغوي في مسجد الجامع الأخضر بمدينة قسنطينة.

2- مستوى مدرسي ممزوج بصبغة دينيّة لغويّة في المدارس وخاصّة مدرسة جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة.

كما قسّم ابن باديس المتعلّمين إلى جيلين:

1- جيل الصغار: وهو على نوعين:

أ- النوع الأوّل: وهو الذي يتابع تعليمه اليومي في المدارس الفرنسية صباحاً، ثم يأتي إلى الإمام ابن باديس بعد انتهاء دروسه ليتعلّم مبادئ اللغة العربية والعلوم الإسلامية.

ب- النوع الثاني: وهو النّوع الذي لا يذهب إلى المدارس الفرنسية، وهم كثر، فيتلقى كلّ تعليمه على يد الشيخ عبدالحميد ابن باديس ومعاونيه من المتعلّمين السابقين.

2- جيل الكبار: هو الجيل الذي يذهب إل المساجد لتلقي الدروس الإسلامية واللغة العربية، حيث كان يعلّمهم ابن باديس القرآن، التفسير، التجويد، الحديث النبوي، الفقه، الأخلاق، اللغة العربية وآدابها، المنطق والحساب.

مما سبق، يتبيّن لنا مدى أهمية المسجد في الإسلام لدى الإمام ابن باديس، فقد اعتبره مكاناً مميّزاً يجمع بين العبادة والعلم ذلك أن المسجد والعلم في الإسلام صنوان منذ نشأة هذا الدين، فقد بنى النبيّ يوم وصوله إلى المدينةالمنوّرة مهاجراً من مكة، المسجد قبل أن يبني بيته، فقد جعل النبيّ بهذا الحدث العظيم، من المسجد، مركزاً للتجمعات واللقاءات، حيث كان يقيم الصلاة كما كان يقيم مجالس العلم والتفقه في الدين.

وعليه فقد تكرس إسلامياً تلازم المسجد والتعليم، فلا مسجد دون علم كما أنّه لا مسجد دون صلاة.

[530] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 181.

ولما كان القرآن الكريم هو كتاب الإنسان وكتاب الأكوان والعمران لما يحتوي من علوم وخبرات وعبر، وكتاب الدنيا والآخرة، كانت العلوم التي تخدم ذلك كلّه هي جزء ضروري من علوم الإسلام ومن علوم المسجد[531]

هذا رأي جمعية العلماء ،برئاسة ابن باديس و من بعده البشير الإبراهيمي ،في العملية التربوية و قد اعتبرها ابن باديس أساس الإصلاح حيث قال: "ولا أدلَّ على وجود روح الحياة في الأمّة وشعورها بنفسها ورغبتها في التقدّم من أخذها بأسباب التعليم: التعليم الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على العمل ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني ويطهر كيانها بين الأمم"[532].

[531] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 4، ص 225- 226.
[532] المرجع نفسه، ج 4، ص 359

المبحث الثاني

محاربة الطرقية المنحرفة

المبحث الثاني محاربة الطرقية المنحرفة:

1- التصوّف:

إنّ شأن التصوّف شأن كل ظاهرة تنشأ وتنمو ولا يكاد يشعر بها أحد من النّاس على اختلاف مستوياتهم العلمية والثقافية إلى أن تستوي هذه الظاهرة على سوقها، فيلتفت إليها الناس محاولين رصد منابعها وبداياتها، وقد اعتمدت كل هذه المحاولات فيما اعتمدت على الحدس والاجتهاد التقريبي أكثر من اعتمادها على الواقع الفعلي.

والواقع أن الاختلاف حول نشأة التصوّف وبداياته وحول من أوّل من لُقّب بالمتصوف، وأوّل من استخدم في مؤلفاته العلمية كلمة التصوّف، ما زال هذا الاختلاف حيث هو، ففي كلّ دراسة متجدّدة حول التصوّف، يبقى الأمر هو ذاته حيث لا يُعرف حتى الآن بشكل يقيني أوّل من أطلق هذه الكلمة وأوّل من استعملها، ولماذا استُعملت وما مصدرها: أهو عربي او أعجمي، وإذا كان مصدرها عربي أهي مشتقّة من الصوف أو من الصفا والصفوة أو من الصفّ الاوّل؟!

وعليه فإنّه من الأفضل ألاّ ينشغل الباحثون والدارسون حول نشأة التصوّف وما هي أسبابه وظروفه، بل يجب أن يتوجّه الباحث نحو التصوّف ذاته، ذلك أنّ البحث عن أسباب الشيء ومنشؤه تُنسينا الشيء المراد بحثه. وإذا كان التصوّف في أكبر جزء منه يقوم على الزهد في الدنيا والنسك والانصراف إلى العبادة، فإنّ الحياة الروحية الإسلامية تمثل البذور الأصلية للتصوف الإسلامي. ويمكن استخلاص عناصر هذه الحياة الروحية من حياة الرسول □ ومن حياة صحابته والتابعين لهم بإحسان، ناهيك عن روحية القرآن الكريم، ففي القرآن الكريم آيات كثيرة تثير الهمم وتحثّ على الخشية والوجل والخنوع والبكاء والتفوّق في الإيمان.

وكل ذلك يرتبط بالمعرفة حيث يقول سبحانه وتعالى:

﴿وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِ﴾[533]؛وقوله تعالى: ﴿إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَاناً﴾[534] ؛ وقوله: ﴿لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعاً مُتَصَدِّعاً مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ﴾[535]؛وقوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَاباً مُتَشَابِهاً مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ﴾[536]

---

[533] سورة المائدة، الآية 83.

[534] سورة الأنفال، الآية 2.

[535] سورة الحشر، الآية 21.

[536] سورة الزمر، الآية 23.

يتّضح من هذه الآيات الكريمة أنّها تتناول طائفة من المؤمنين يتّسمون بتأثرهم بآي القرآن أو بطريقة التعبير عن هذا التأثر عند سماعه. ومن المعلوم أن النبي (صلى الله عليه و سلم)كان يبكي إذا سمع قوله تعالى: ﴿إِنْ تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[537]

وقد عُرف التصوّف بالحياة التي يخضع فيها الإنسان لألوان مختلفة من مجاهدة النفس وكشف حجاب الحسّ وتصفية القلب وتنقيته من أدران الشهوة والهوى وقطع العلائق المادية التي تفسد صلة العبد بربّه سبحانه وتعالى، ثم هي تأمّل في الكون ومشاهدة لمبدع الكون مشاهدة خاصة وتحقّق بمعرفته معرفة يقينية.

لقد نشأ التصوّف في الإسلام من حياة الزهد والتقشف والورع والتقوى والخوف والبكاء وكل مظاهر الانصراف عن الدنيا والإقبال على عبادة ربّ العباد.

وإذا كان الأمر كذلك، فممّا لا شك فيه أنّ الحياة الروحية كانت استجابة لإنعاش القرآن الكريم للتيقظ الفطري في الإنسان، ذلك أنّ القرآن قد أثار حماساً كبيراً عند نفر من المسلمين، فقد قال الله عزّ وجلّ في هذا السياق" ﴿وَمِنَ اللَّيْلِ فَتَهَجَّدْ بِهِ نَافِلَةً لَكَ عَسَى أَنْ يَبْعَثَكَ رَبُّكَ مَقَاماً مَحْمُوداً ﴾[538]؛وقوله: ﴿كَانُوا قَلِيلاً مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ . وَبِالْأَسْحَارِ هُمْ يَسْتَغْفِرُونَ . ﴾

وقول رسول الله (صلى الله عليه و سلم) عندما سأله جبريل عليه السلام عن الإحسان فقال: «الإحسان أن تعبد الله كأنّك تراه فإن لم تكن تراه فإنّه يراك».[539]وفي حديث للسيدة عاشة (رضي الله عنها) قالت: «إنّ النبيّ (صلى الله عليه و سلم) كان يقوم الليل حتى تتفطّر قدماه، فقلت له: لم تصنع هذا يا رسول الله وقد غفر الله لك ما تقدّم من ذنبك وما تأخّر؟ قال أفلا أحبّ أن أكون عبداً شكوراً»[540]

ومن ذلك قوله (صلى الله عليه و سلم) فيما رواه عن ربّه عزّ وجلّ: «إنّ الله تعالى قال: «من عادى لي وليّاً، آذنته بالحرب وما تقرّب عبدٌ بشيء أحبّ إليّ مما افترضته عليه، ومايزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها وإن سألني أعطيته ولئن استعاذ بي لأعذته»[541]

---

[537] سورة المائدة، الآية 118.

[538] سورة الإسراء، الآية 79.

[539] رواه البخاري في كتاب الإيمان، (2) باب (38)، مجلد 1، ص 22. ومسلم كتاب الإيمان.

[540] رواه البخاري في باب التهجد، (19) باب (6)، مجلد 1، ص 243. وكتاب التفسير (65) باب (2)، مجلد (4) ص 347. ومسلم في كتاب المنافقين، وصفة القيامة (50)، باب (18) إكثار الأعمال، مجلد (4)، ص 308.

[541] رواه البخاري في كتاب الرفاق (81)، باب التواضع (38)، مجلد (4)، ص 243.

إنّ كثرة ملازمة المتصوّفة، إذن، للقرآن الكريم وإطالة التأمّل فيه وفي النّفس وفي الكون أثمرت حياة روحية راقية ومعرفة حدسية عميقة، وكلّما طال العكوف والتأمّل كلّما زادت المعرفة والتي بدورها تحفّز على المزيد من العكوف والتأمّل وهكذا.

ولقد كان أكثر ما يميّز هؤلاء حفظ جوارحهم الظاهرة والتشدّد في مراقبة بواطنهم، يقول ابن خلدون: "جميع التكاليف الشرعية التي تعبّد بها الإنسان في خاصة نفسه ترجع إلى نوعين: أحكام تتعلّق بالأعمال الظاهرة وهي أحكام العبادات والعادات والمتناولات، وأحكام تتعلق بالأعمال الباطنية وهي الإيمان وما يتصرف في القلب ويتلوّن به من الصفات الباطنة إمّا المحمودة كالعفّة والعدل والشجاعة والكرم والحياء والصبر، وإمّا المذمومة كالعجب والرياء والحسد والحقد، وهذا النّوع أهم من الأوّل عند الشارع وإن كان الكلّ مهمّاً لأنّ الباطن سلطان الظاهر المستولي عليه.

وأعمال الباطن مبدأ لأعمال الظاهر، وأعمال الظاهر آثار عنها، فإن كان الأصل صالحاً كانت الآثار صالحة وإن كان فاسداً كانت فاسدة"[542]

ثم يستشهد ابن خلدون بحديث رسول الله حيث(صلى الله عليه و سلم) يقول:

«إنّ في الجسد مضغة، إذا صلحت صلح الجسد كلّه وإذا فسدت فسد الجسد كلّه ألا وهي القلب»[543]

مما سبق، يتّضح أن الشريعة تنقسم إلى قسمين:

• قسم يدلّ ويدعو إلى الأعمال الظاهرة التي تجري على الجوارح والأعضاء الجسديّة وهي العبادات كالطهارة والصلاة والصوم وأحكام المعاملات كالبيع والفرائض والزواج والطلاق والقصاص، ويُسمّى العلم الذي يشتغل بهذا المجال بعلم الفقه، وسمّي من يشتغل به فقيهاً وجمعه فقهاء.

• قسم ثانٍ يدلّ ويدعو إلى الأعمال الباطنة وهي أعمال القلوب، وسُمّي العلم الذي يشتغل بهذا المجال بعلم التصوّف والمتصوّف هو من يشتغل به.

وقد أطلق المتصوّفون على أنفسهم: أرباب الحقائق وأهل الباطن، وأطلقوا على الفقهاء اسم أهل الظواهر وأهل الرسوم[544]

---

[542] عبد الرحمن ابن خلدون، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، سوريا، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، لبنان، 1996، ص 38.

[543] رواه البخاري في كتاب الإيمان (2)، باب (40)، مجلد (1)، ص 23. ومسلم في كتاب المساقاة (22)، باب أخذ الحلال (20)، مجلد (3)، ص 57.

[544] ابن خلدون ، شفاء السائل وتهذيب المسائل ،مرجع سابق ، ص 44.

ويعتبر القرن الثالث الهجري قرن التدوين لأشهر وأهم المدونات الصوفية، إذ عكف المتصوفة في تلك الفترة على تدوين أسس طريقتهم وعلى تفسير تجاربهم الروحية والنفسية وأحوالهم الوجدانية، وتسجيل مواقفهم من القضايا الكبرى.

وقد كان المتصوفة قبل ذلك القرن، لا يحبذون كتابة وتسجيل تجاربهم وأحوالهم باعتبارها تجارب خاصة ومشاهدات معيشة، ثم تغيّرت نظرتهم بعد أن خاف علماءهم من أن تضيع معارفهم وتندرس تجاربهم، وقد تميّز علم التصوّف عن غيره من العلوم الإسلامية في المنهج والغاية والموضوع، وقد صار يملك لغته العلمية الاصطلاحية الخاصة به. يقول ابن خلدون في هذا المضمار: "فلما كُتبت العلوم ودوّنت، وألّف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير واللغة والادب وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة في طريقتهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاقتداء والترك [...] وصار علم التصوّف في الملّة علماً مدوّناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط"[545]

وممّا لا شك فيه أنّ تجارب وأحوال أهل التصوّف كانت هي موضوع الكتابة الصوفية، ولقد عبّر عنها أصحابها "بالطريقة" وهو اللفظ الذي يدلّ على الطريق إلى الحقّ وهي بهذا المعنى أقرب إلى الموقف من الحياة والسعي نحو عالم خاص هو عالم الشعور والوجدان.وليست الطريقة هي مجرد قواعد صّماء يطبّقها المتصوف في موضوعه دون أن يلزم حياته بها[546]

ولقد عبّر المتصوّفة عن أحوالهم ووجدانهم ومشاعرهم باللّغة، التي يُعاد بفضلها إنتاج وتمثيل ونمذجة الواقع والحدث أيّاً كان مصدر تلك الواقعة، وتوسّعوا في أشكال التعبير التي سمحت بها اللغة وشكّلوا نسقاً خطابياً مختلف المكونات والظواهر النصّيّة من شعر وقصص وأدعية ومناجاة، وحكم وأخبار تنتظمها مجموعة من القوانين التي تحكم العلاقات والتفاعلات فيما بينها قصد بلوغ هدف معيّن، هو التعبير عن تجربتهم في الاتصال بالله، وهي تجربة معرفية وعاطفية كما أنّها تجربة في الكتابة وفي الإبداع[547]

وفي مرحلة التدوين كانت النّفس أولى محطّات الوعي عند المتصوّفة وطريقاً للوصول إلى الله تعالى في الوقت ذاته حيث بدأت تجربة الوعي حيث ضمن هذا الوعي أولى قواعد الطريقة وهي: "الأخذ بالحقائق واليأس ممّا في أيدي الخلائق"، وهي القاعدة التي تمّت بواسطتها عملية الوعي، وتتمثّل في التوقف على الحكم الذي لا يعني كما هو معروف عند الفلاسفة وضع العالم بين قوسين وإخراج الواقع المادي من دائرة الاهتمام كما توهّم البعض، وإنّما هو تجربة حيّة ومعاناة صميمية يعيشها المتصوّف من أجل قلب النظرة من الخارج إلى الداخل، واستبطانه لما يدور داخل وجدانه وإدراك الموضوعات المستقلّة في الشعور، وهو الموقف الصوفي بامتياز حيث يتخلّى المتصوّف عن

[545] ابن خلدون عبدالرحمن، تاريخ ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، دار الفكر،ط3 ، ج 1، ص 613.
[546] آمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي، الجزائر، منشورات دار الاختلاف، ط1، 2002، ص 21.
[547] آمنة بلعلى ، تحليل الخطاب الصوفي، ص 20، وابن خلدون، المقدّمة، ص 611 – 612.

الواقع المادي، ويبحث عن الحقائق المستقلّة في الشعور والوجدان، وذلك من أجل الحصول على الحقيقة الخالصة دون شوائب، ولا يتمّ ذلك إلاّ عبر طريق المجاهدة[548]

لقد وصل التصوّف مرحلة مزدهرة ومتقدّمة برغم كلّ الخصومات التي حيكت ضدّه. صارت الطرقية عبارة عن تجمّعات وعلى رأس كل فئة او طريقة شيخ عارف وحوله مريدون يقوم بتربيتهم وإرشادهم وتعليمهم أحكام العبادات والمعاملات ويقوم على تربيتهم أخلاقياً وترويضهم على الزهد والتنسّك.

وقد كان هذا الشيخ العارف المربّي هو القدوة العملية والعلمية التي يشاهدها المريد ويعيشها يومياً. وبمجرد ما ينتقل هذا الشيخ إلى ربّه فإنّ المريدين مطالبون بتغيير شيوخهم، فالقاعدة الأساسية في الطريقة الصوفية هو اتّباع شيخ على قيد الحياة، ويمنع تقليد الميّت.

إنّ هذه المرحلة التي وصل إليها أهل الطريقة يمكن تسميتها بالمرحلة التعريفية وهي تمتاز كما ذكرنا بوجود شيخ عارف متعبّد ومربٍّ على قيد الحياة، يقوم برعاية المريدين والتلاميذ بالتربية والتوجيه والتعليم وفق منهج السلف الصالح ووفق تعاليم القرآن الكريم وإرشادات النبوّة. يقول أبو حامد الغزالي:

"فاعلم أنّه ينبغي للسالك شيخ مربّي ليخرج الأخلاق السيئة منه بتربيته ويجعل مكانها خلقاً حسناً، ومعنى التربية يشبه فِعل الفلاّح الذي يُقلع الشوك، ويُخرج النباتات الأجنبية من بين الزرع ليحسن نباته ويكمل ريعه، ولا بد للسالك من شيخ يؤيّده ويرشده إلى سبيل الله تعالى لأنّ الله أرسل للعباد رسولاً للإرشاد إلى سبيله، فإذا ارتحل فقد خلف الخلفاء في مكانه حتّى يرشدوا إلى الله تعالى، وشرط الشيخ الذي يصلح أن يكون نائباً لرسول الله وأن يكون عالما، ولكن لا كل عالم يصلح للخلافة".[549]

وعلامة الشيخ "أن يعرض عن حبّ الدنيا وحبّ الجاه، وكان محسناً رياضة نفسه من قلّة الأكل والقول والنوم، وكثرة الصلوات والصدقة والصوم وكان بمتابعته الشيخ البصير، جاعلاً محاسن الأخلاق له سيرة كالصبر والصلاة والشكر والتوكّل واليقين والقناعة وطمأنينة النّفس والحلم والتواضع والعلم والصدق والحياء والوفاء والوقار والسكون والتأنّي وأمثالها، فهو إذاً نور من أنوار النبيّ يصلح للاقتداء به، ولكن وجود مثله نادر أعزّ من الكبريت الأحمر".[550]

وبالتالي يكون الشيخ هو القدوة والأسوة الحسنة علماً وعملاً، وتجربة لكلّ مريديه فيشاهدونه رأي العين، مشاهدة حيّة تبعث فيهم روح المجاهدة والترويض، فتتهذب نفوسهم وتصفا روحهم وتتفتّق مداركهم ويقوى إيمانهم

---

[548] المرجع نفسه، ص 21.

[549] الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مرجع سابق ، ص 262.

[550] المرجع نفسه، ص 263.

وتنهض همهم للعلم والعمل به، وتتولّى الصوفية في هذه المرحلة التعبئة للجهاد وردّ المظالم وحسم النزعات وإغاثة المنكوبين وإطعام الجائعين، فضلاً عن بثّها لأشرف الأخلاق الإسلامية وأسمى المعاني الروحية بين الناس[551]

ثم جاءت مرحلة فقد المريدون شيخهم أو قل شيوخهم حيث يصعب عليهم إيجاد شيخ عارف ومربٍ وقائد روحي، وفي هذه الحالة لا يسع المنتسبين إلى طريقته والمتبركين بها إلا الوفاء بعدّة شروط علّهم يحافظون على تربيتهم وإرشادات شيخهم حتى يجدوا شيخاً مربياً آخر ينوب مكانه وهذه الشروط تتمثّل فيما يلي:[552]

أ/ المحافظة على تطبيق التوجيهات التربوية التي تركها الشيخ العارف.

ب/ نقل هذه التوجيهات التربوية نقل الرواية والمقال لا نقْل المعاينة والمشاهدة إلى غيرهم من رغب في الالتحاق بهم.

ج/ عدم ادّعاء الاستحقاق بأن يكون سلوكهم قدوة للغير في تحصيل التربية الروحية.

وفي هذه الفترة تتعرض الطريقة إلى مظاهر من التبدّع تزداد حدّة كلما طال الأمد بينها وبين فقدان الشيخ المربّي، لأنّه هو وحده القادر، بتجربته وعلمه وعمله، على تقويم سلوك المريدين، ورعاية نهج السلف فيهم، فما أن يتهاون المريدون والمقلّدون في الوفاء بهذه الشروط حتى تتسرّب البدع إلى الطريقة وتنحرف عن أهدافها التربوية والاخلاقية والثقافية، ويصيبها ما يصيب كل جمعية أو مذهب أو حزب، فيغلب على أصحابها طلب الدنيا على طلب الآخرة، وطلب السلطة على طلب العبادة، ولا أضرّ بالمقلّد المريد من أن ينحرف إلى متاهة السياسة وحبّ السلطة، وما يجرّه هذا على المريدين من ضعف في الإيمان وفتور في الدين، وانتكاس في العلم والعمل، ذلك أنّ المريد يدخل على الطريقة ما لم يكن من اهتماماتها ولا من مقاصدها ولا حتى من مبادئها التربوية والأخلاقية وهذا غاية الخروج والتيه عن مبادئ وأصول الصوفية[553]

إذن سبب الابتداع والضلال اللذين أصابا الطرق الصوفية في مرحلة التبرّكية هو تقلد أمر تلك الطرق، بعد موت مؤسسيها الأوائل خلفاء لهم، لم يكن معظمهم على جانب من الاستقامة الخلقية ولا المعرفة المتعمّقة بأصول الدين الإسلامي ولا بضوابطه ولا بأوامره ولا بنواهيه.

فقد خلط هؤلاء الأمور وجمعوا البدعة والضلالة مع العبادة، فأكثروا من البدع، وادّعى بعضهم لنفسه صفات لا تليق إلا بالله عز وجلّ مثل علم الغيب وإحداث المعجزات وغيرها من الخزعبلات وامام العامّة الساذجة من أتباعهم، ادّعوا بأنّهم قادرون على المنح والعطاء كما انّهم قادرون على المنع والحرمان.

---

[551] عبدالرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق ، ص 97.

[552] المرجع نفسه، ص 92.

[553] المرجع نفسه، ص 92-93.

فانغمس الكثير من هؤلاء في ملذات الدنيا وإغراءاتها، وساعد هذا الانحدار والتبدّع والجمود وتفشّي الخرافات الذي انتهت إليه الطرق الصوفية، كثرة انتشار الجهل والأميّة بين الناس وخاصة في الجزائر التي كانت أكثر عرضة للجهل والفقر بعد ان قضت الحروب الكثيرة بعد غزو الاستعمار الفرنسي للجزائر سنة 1830، على زهرة العلماء المتنورين وعلى المدارس والمعاهد العلمية والمساجد ومعظم التراث الفكري العربي الإسلامي.[554]

ثم وصل ببعض الطرق الصوفية ابتداءً من منتصف القرن (18) أن أصبحت ألعوبة في يد الاستعمار يسخّرها لخدمة مآربه، وهي تحذير الجزائريين السُذج من الجهاد وطلب الحريّة لبلادهم، فعمدت بعض الطُرق إلى نشر أفكار التواكل والكسل بين النّاس وتثبيط هممهم في الاستعداد للكفاح من أجل استقلال الجزائر وطرد الاستعمار الغاصب منها، وذلك بدعوة أنّ وجود الاحتلال هو من باب القضاء والقدر الذي ينبغي التسليم به والصبر عليه فخلطوا بذلك بين التسليم والاستسلام.

لقد أصبحت الطرق الصوفية المنتشرة في الجزائر والتي بلغ عدد زواياها في القرن التاسع عشر حوالي 349 زاوية، كما وصل عدد اتباعها ومريديها حوالي 300 ألف تابع ومريد، تشكّل قوّة كبيرة تقف بالمرصاد لكل فكر أو فعل يُراد منه التغيير، وأصبحت كلّ محاولة تريد الإصلاح في المجتمع الجزائري تصطدم برجال الطرقية ومؤسساتهم التقليدية، وتلقى هذه المحاولة مقاومة شديدة منهم وذلك خوفاً على مصالحهم أن تنهار بعد أن أصبحوا طلاّب سلطة ورئاسة لا طلاّب إيمان وعبادة[555]

2- جمعية العلماء والطرقيّة:

وفي هذه الأجواء والظروف المتردّية التي أصابت الشعب الجزائري وأصابت أكبر مؤسساته الدينية والثقافية من فتور ديني وجمود فكري وتبدّع عقدي وانحراف سلوكي وتفشي الجهل والخرافات في أوساط العامّة ومن كان يؤطرها، ظهرت جمعية العلماء الجزائريين وعلى راسها ابن باديس الذي أدرك منذ اليوم الاوّل الذي رجع فيه بعد رحلته العلمية أن الطرق الصوفية هي من أكبر أسباب التخلّف والجمود وتغلغل الاستعمار في الجزائر.

فعملت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على محاربة الطرقية بشتّى الوسائل والسبل الفكرية والصحافية وعن طريق الندوات واللقاءات والحوارات، وعن طريق المنافسة الميدانية بالانتشار في المدن والقرى والأماكن النائية، حتّى أنّ الجمعية استعارت بعض وسائل الطرقية نفسها في تعبئة الشباب والتلاميذ وتأطير المعلمين والمشايخ، وذلك عن طريق القراءة الجماعية للقرآن الكريم وتنظيم المواسم وتوزيع الخلايا بحسب أسماء الزوايا والمدن والقرى.

وقد اعتبر ابن باديس "أنّ الأمّة الوحيدة من بين شعوب العالم الإسلامي وعلمائه التي حاربت الطرقية والبدع والضلالات، هي الأمّة الجزائرية المتمثلة في علمائها الأحرار المستقلين الذين لا يعيشون على

---

[554] تركي رابح عمامرة ، الشيخ عبدالحميد بن باديس: رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، مرجع سابق ، ص 124.

[555] المرجع نفسه ، ص 125.

التوظيف".[556]كما أنّه اعتبر مصر بلد ومبعث الطرقية "من يوم انتصبت فيها دولة الفاطميين، فرسخت فيها البدع الطرقية وغير الطرقية – والطرق حيثما كانت فهي تَكَأَةٌ وملجأ البدع والخرافات، وصارت الخطّة الطرقية من الخطط الإسلامية في الحكومات المصرية التي تحميها وتؤيّدها، فصارت البدع والضلالات رسمية في نظر المسلمين وغير المسلمين، وجاء الأزهر وأهل الأزهر – إلا قليلاً – على دين الدولة وهوى العامّة يقرّون تلك البدع والضلالات بسكوتهم بل بمشاركتهم العملية وتأييدهم الفعلي والقولي وما ينشر عنهم من كتب وتلاميذ".[557]

لم يكن، إذن، ابن باديس و لا أخوه البشسر الإبراهيمي العالمان المهادنان للطرقية ولمن كان يحميها من رجال السياسة ومن علماء ومشايخ، وقد قدّم ابن باديس انتقاداً لاذعاً للشيخ القاضي والمفكّر المجدد الطاهر ابن عاشور ،ومعلوم أنّ هذا الأخير كان احد الأشخاص الذين نوّروا ابن باديس وبعثوا فيه فكرة وروح التجديد، إلاّ أنّ الشيخ ابن باديس لم يتهاون في توجيه الانتقادات إليه وذلك لأنّه – أي الشيخ الطاهر بن عاشور –كتب مقالاً بجريدة "الزهرة" التونسية، أيّد فيه – برأي ابن باديس– البدعة على حساب السنّة، فقد سُئل الشيخ الطاهر بن عاشور عن حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة وحول الميت وقبره عند دفنه فأجاب الشيخ ابن عاشور: "السنّة في المحتضر وفي تشييع الجنازة والدفن هو الصمت للتفكّر والاعتبار، فإذا نطق الحاضر فليكن نطقه بالدعاء للميّت [...] وأمّا قراءة القرآن عند الميّت حين موته وحين تشييع جنازته وحين دفنه، فلم يكن معمولاً بها في زمن رسول الله...".

فالقراءة على الميّت إذن بدعة لم تكن معروفة لا في زمن النبي (صلى الله عليه و سلم) ولا في زمن صحابته، ولا يكون الإقدام على إحداث شيء للتقرّب به إلى الله مع ترك النبي (صلى الله عليه و سلم) له مع وجود سببه إلاّ افتراء عليه وتشريعاً من بعده وادّعاءً (ضمنياً) للتفوّق عليه في معرفة ما يتقرّب به.فلم يكن فعل ما تركه الرسول(صلى الله عليه و سلم) من المباحات أبداً بل لا يكون إلا من البدع المنكرات، ولا يمكن أن يقبل من الشيخ بن عاشور قوله أنّها مندوبة في جميعها وإمّا مندوبة في بعضها.

ثمّ ردّ الشيخ بن باديس على الشيخ بن عاشور في قوله بالندب معتبراً أنّ الندب كما هو معروف عند الفقهاء عبارة عن عمل مرجّحٍ عن المباح في حين أنّ قراءة القرآن على الميّت بدعة وأقلّ ما يقال فيها أنّها مكروهة ومذهب مالك – الذي ينتمي إليه كلٌّ من الشيخين – مشهور في ذلك، ثمّ يسوق ابن باديس سيلاً من الآراء والأدلّة حول الكراهة، وهل هي كراهة تنزيهية ام هي كراهة تحريمية، مرجّحاً في الأخير قول صاحب الاعتصام الإمام الشاطبي أنّها كراهة تحريم[558].

---

[556] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 67.

[557] المرجع نفسه، ج 3، ص 66.

[558] المرجع نفسه ، ج 3، ص 73- 92.

والسؤال المطروح: ما هي الآفات والأضرار التي تحدثها قراءة القرآن على الميّت وحول القبر وعند الجنازة مما دفع الشيخ عبدالحميد ابن باديس إلى الثورة على هذا الموضوع وما يتّصل به؟ وكيف نوفق بين موقفه من هذه القراءة وهو الذي يعتبر "قراءة القرآن أفضل الأذكار وهو مذهب الأئمة والسلف والخلف".[559] وأنّ القرآن الكريم هو أفضل الأدعية كما روى السلف الصالح.

لقد رأينا أنّ الشيخ عبدالحميد بن باديس كان يعارض قراءة القرآن على الموتى على أنّها بدعة والبدعة ضلالة لم يقم بها لا النبي (صلى الله عليه و سلم) ولا صحابته ولا يجوز إحداث أمر في الدين، وهذا موقف السلفية بجميع اتجاهاتها، ثم إنّ الآفات التي تسبّبها قراءة القرآن على الأموات في عصر ابن باديس كانت ضارة ومخرّبة للبيوت، ذلك أنّ القراءة "تجمع النّاس فتنفق على أكلهم وشربهم الأموال وتبذّر الثروات وتثقل الكواهل بالديون ويُتعدى على أموال الأيتام ويتحمّل الضعيف المحال ما يتركه على أسوأ حال".[560]

ثمّ إنّ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت تعتبر الطرق الصوفية وفرنسا استعماريين متحالفين ضد الشعب الجزائري، ففرنسا هي استعمار مادي وظاهري أو قل خارجي يعتمد على الحديد والنّار والبطش، أمّا الطرقيّة فهي استعمار روحي وباطني أو قل داخلي متغلغل في جميع أوساط الشعب الجزائري ومتعاون مع الدولة الفرنسية ، زد على ذلك وقوف الكثير من الطرق الصوفية إلى جانب الاستعمار ضد كلّ الحركات الجهادية، وقد كانت الطرقية التيجانية متعاونة مع دولة الاحتلال ضد مقاومة الامير عبدالقادر الجزائري وجيوشه وهو الذي كان من اتباع الطريقة القادرية[561]

وتنفيذاً لمشروعها الإحيائي – الإصلاحي واستجابة لأحد مبادئها الأساسية وهو تطهير وتنقية الممارسة الدينية، اتجهت الحركة الإصلاحية إلى محاربة الطرق الصوفية ومن خلالها التصوّف، حيث اتّخذت هذه المحاربة ثلاث مراحل أو ثلاثة أطوار: طور التبديع وطور الجمود وطور موالاة الاستعمار.

فمرحلة التبديع ابتدأت مع السلفية الوهابية ومرحلة الجمود مع مرحلة الإصلاح النهضوي مع محمد عبده ورشيد رضا ومن دار في فلكهما وقد حمّلت الحركة النهضوية الطرقية مسؤولية كبرى فيما آلت إليه الأمّة الإسلامية من تخلّف وجمود فأقامت ضدّها حملات شديدة وشاملة وبكلّ الوسائل الكتابية وغير الكتابية من تشهير ومنافسة.

أمّا مرحلة موالاة الاستعمار فقد عُرفت مع ظهور السلفية الوطنية أو حركة الإصلاح الوطنية مع ابن باديس وعلاّل الفاسي وقد ورّثت الحركة الإصلاحية الوطنية من سابقاتها من الإصلاحيات اتهام الطرقيّة بالتبديع،

---

[559] المرجع نفسه، ج3 ص 143.

[560] المرجع نفسه ، ج 3، ص 95.

[561] المرجع نفسه، ص 199.

واتهامهم بالجمود فضلاً عن اتهمامهم بموالاة الاستعمار وعليه فإنّ الحركة الإصلاحية الوطنية تمثّل مرتبة قصوى في تصعيد المواجهة ضد الطرق الصوفية[562]

3- نقد وتقويم محاربة الطرقية:

لا يمكن لأيّ عاقل أن ينفي أنّ لبعض الطرق الصوفية في الجزائر دوراً فعّالاً لا يمكن إنكاره، في المحافظة على الثقافة العربية الإسلامية وعلى اللغة العربية، بعد أن طردت الدولة الاستعمارية تلك الثقافة وحاربتها داخل مراكزها الكبرى.

فكانت الزوايا والمعاهد الدينية هي الحصن الحصين لتلك الثقافة العربية الإسلامية رغم اضطهاد وتعجرف وبطش الاستعمار: ثمّ إنّ بعض الطرق الصوفية كان لها السبق في الجهاد ضد الاحتلال وعلى رأسهم الطريقة الرحمانية التي شارك قادتها في ثورة (1870-1871)، والطريقة القادرية التابعة لأسرة الأمير عبدالقادر الجزائري رضى وطواعية مما دفع الاستعمار الفرنسي إلى التحالف مع هذه الطرق وحمايتها من كل الهجمات التي واجهتها من خصومها الإصلاحيين[563]

إنّ انصراف معظم الطرقية الصوفية في الجزائر عن جادة الإسلام القويمة ودخولهم في طور الجمود والبدعة ساعد على نشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر وعلى رأسها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي عملت بقيادة ابن باديس ورفاقه، على مكافحة الخرافات والبدع وكلّ الأفكار والأفعال التي رأتها شاذة وغريبة عن الدين، والّتي لصقت بالدين الإسلامي في عصور الجهل والجمود. وقد اعتبرت الجمعية تلك الأعمال الغريبة والدخيلة على الدين والمخالفة لما جاء به السلف، عبارة عن شرك سواء كان هذا الشرك علنيّاً أو خفيّاً كإشراك الأولياء الصالحين وأضرحتهم مع الله سبحانه وتعالى في طلب المنافع ودفع المضار.

بطل الجهاد الجزائري المعروف[564]ثمّ إنّ الشيخ عبدالحميد ابن باديس كان تلميذ الشيخ أحمد أبو حمدان لونيسي وهو شيخ متصوّف وينتمي إلى طريقة صوفية، وكان الشيخ الأستاذ المربي المفضل لدى ابن باديس ذلك أنّه استطاع أن ينفذ إلى أعماقه النفسية فطبع حياته العلمية والعملية بطابع روحي وإيماني عميق لم يفارق ابن باديس طوال حياته. لقد كان هذا الشيخ العالم الصوفي زاهداً في الدينا وفي إغراءات المستعمر، لذلك أوصى تلميذه ابن باديس أن يتعلّم للعلم لا للوظيف ولا للرغيف كما كان يكرر ابن باديس في كلّ مرّة يتذكّر بدايته[565]

---

[562] عبدالرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، مرجع سابق ،ص 92.

[563] عمامرة تركي رابح، ابن باديس: رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر ،مرجع سابق ، ص 125- 126.

[564] المرجع نفسه ، ص 126.

[565] المرجع نفسه، ص 157.

من جهة أخرى، إنّ أيّ باحث أو دارس مطلوب منه أن يُسائل الأحداث والوقائع، ويطلب فيها جادة النزاهة والإنصاف ذلك لأنّ هذا الباحث لم يكن طرفاً مشاركاً في أحداث التصادم والتخاصم بين السلفية الإصلاحية وطرق الصوفية.

ليس مطلوباً من الباحث أن يدخل في صراعات ليست صراعاته ولا هي من زمانه ولا هو من زمانها، فتلك أمّة خلت لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت على حد تعبير القرآن الكريم.

إن وصف الطرقية بالتبدّع وتجميد الامّة وموالاة الاستعمار هو وليد مشاركة الواصفين الفعلية في الأحداث، ومن المعروف أن المشارك في الأحداث قد تذهب به هذه المشاركة مذهباً يبعده عن النزاهة والانصاف.

ثم إنّ وصف الطرقية بالتبدّع والتجميد وموالاة الاستعمار ليس صادراً عن مشاركين في هذه الأحداث ومعاصرين لها وحسب، بل مشاركين خصوماً صرحاء للطرق الصوفية.

أضف إلى ذلك أن أحداث هذه المرحلة التاريخية للأمّة الإسلامية قد وجّهتها أكبر هواجس الانبعاث والتجديد والرقي والإصلاح، ومَن كانت هذه هواجسه وهمومه من أبطال هذه الاحداث، فقد يميل إلى تعيين وتحديد جهة وبنية اجتماعية تقليدية معيّنة يحمّلها أكبر نصيب من المسؤولية في انتكاس وانحطاط المجتمع[566]

إنّ صفات التبدّع والانحطاط والانحراف والخرافات وموالاة الاستعمار صارت لدى الكثير من الكتّاب المعاصرين وقبلهم من المحدّثين، من المسلّمات حيث يبنون عليها تصوّراتهم في تصنيف الطرق الصوفية ومن ثَمَّ التصوّف ويضعونه في رتبة اللامعقول أو العقل الخرافي أو العقل المستقيل وغيرها من التصنيفات التي تدلّ على إخراج التصوّف من كلّ صفة حسنة أو نافعة[567] إلاّ أنّ التأمّل في طبائع الحركات الدينية والفكرية بما فيها الطرق الصوفية والحركات الإصلاحية، يكشف – هذا التأمّل – عن وجود سنن عامّة تتحكّم في مسيرة هذه الحركات صعوداً وهبوطاً:

• **السنّة الأولى**: هي سنّة التحوّل وهي القانون الذي يفسّر ظاهرة البدعة، ومقتضى هذه السنّة أنّ ما من فكرة أو عقيدة أو مذهب إيديولوجي إلا وهو معرّض مع عامل التغيير والتطوّر الزماني واختلاف المحيط البيئي والمكاني وعامل التكوين الشخصي لأن تُحدث فيه تغييرات ما تبتعد به كثيراً أو قليلاً عن مبادئه وأصوله.

وبموجب هذه السنّة فليس غريباً أن تتعرض الطرقية لمثل هذه التغييرات، وقد تكون هذه التغييرات حسنة وقد تكون سيئة وقد تدوم وقد تزول، فما كان منها سيّئاً ووجب إزالته سُمّي بالبدعة، ولا تختلف الحركة الإصلاحية عن الطرقية في ذلك، فقد تحدث فيها هي الأخرى بدع وسيئات تبتعد بها عمّا سنّه لها مؤسسوها وشيوخها الأوائل.

---

[566] عبدالرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل ،مرجع سابق ، ص 95.

[567] انظر أعمال الجابري وحسن حنفي على سبيل المثال: بنية العقل العربي وتكوين العقل العربي ونحن والتراث للجابري.

• **السنّة الثانية:** وهي سنّة الدور وهي التي تفسّر ظاهرة الجمود والتوقف، وتقتضي هذه السنّة أنّه ما من فكرة أو مذهب أو عقيدة إلاّ وله عُمْرٌ أو مدّة زمنيّة يمر فيها بمرحلتين متقاربتين أو متباعدتين أو متناوبتين تختص إحداهما بالاجتهاد والتأصيل والتجديد، والأخرى بالتقليد والجمود والاتّباع.ولا عجب أن تمرّ الطرقية بهذه الظروف كأن يتحوّل مثلاً التوكّل إلى تواكل، والزهد إلى تكاسل والتسليم إلى الاستسلام وهكذا.وليس بمستغرب أن تمرّ الحركة الإصلاحية بالمراحل ذاتها وتنقطع عنها في مراحل جمودها الشروط والأسباب التي تمنعها من تحقيق المزيد من التجديد والإصلاح والنهوض.

• **السنّة الثالثة:** سنّة الغلبة والتغلّب التي تفسّر دعوة موالاة الاستعمار ومقتضاها هو ما من فكرة أو عقيدة أو مذهب أو حزب إلاّ ويحقّق لنفسه أكبر إمكان للغلبة على الخصم بأن ينسب إلى خصمه أشنع نقص يمكن أن يوجّه إليه في ظروف المواجهة، ولا عجب بموجب هذه السنّة أن ينسب إلى الطرقية التعامل مع الاستعمار بحقّ أو بغير حقّ لأن هذا التعامل أكبر إدانة تضمن القضاء على الخصم لما يشكّله الاستعمار وقوى الاستكبار العالمي من ضرر ما بعده ضرر بمصالح العباد والبلاد، وحال الحركات الإصلاحية والحركات الدينية والإسلامية لا تخرج عن هذا القانون، وأكبر قدح في إمكان الخصم اليوم أن يلجأ إليه لينتقص من دور تلك الحركات أو المجموعات هو أن ينسب إليها خدمة مصالح القوى الرجعية أو صفة الأصولية والعصبية أوصفة الإرهاب – ومثال الإخوان المسلمين مع جمال عبدالناصر أكبر مثال – وهكذا يتبيّن ممّا سبق أنّ ما أخذ على الطرق الصوفية من لدن الحركات السلفية الإصلاحية يدلّ في الواقع وفي ظل سنن عامّة تتحكّم في الصيرورة الطبيعية لكلّ حركة أو جماعة أو حزب، ولما فات الحركات النهضوية إدراك هذه السنن ومجرياتها على كل حركة بما فيها حركتهم، انساقوا إلى إطلاق أحكامهم وتصنيفاتهم من تقييد ولا تخصيص ولا تعيين، وخرجوا بالإدانة الشاملة لرجال التصوّف أجمعين، مخالفين بذلك سنّة التمييز بين المتبدعين والمتأصلين من الصوفية، هذه السنّة التي جرى عليها كبار أئمة الإصلاحية الأولى أو قل السلفية الأولى[568] من أمثال ابن تيمية والطرطوشي[569] وابن قيّم الجوزية والشاطبي.

---

[568] عبد الرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل،مرجع سابق ، ص 93- 94.

[569] الطُرطوشي (451هـ/ 520 / 1059 – 1126م)، هو محمد بن الوليد بن محمد بن خلف القرشي الفهري الأندلسي أبو بكر الطُرطوشي، ويقال له ابن أبي رندقة: أديب وفقيه من فقهاء المالكية، الحافظ من أهل طرطوشة بشرقي الأندلس حيث نشأ وتعلّم، رحل إلى المشرق سنة 476هـ للحجّ والسفر، فزار العراق ومصر وفلسطين ولبنان، أقام مدة في الشام، وسكن الإسكندرية، فتولّى التدريس واستمرّ فيها إلى أن توفي. أهمّ مؤلفاته: سراج الملوك، التعليقة (في الخلافيات) 5 أجزاء، برّ الوالدين، الفتن، الحوادث والبدع، الكتاب الكبير يعارض به إحياء علوم الدين للغزالي. [الزركلي، الأعلام ، مرجع سابق، ج (7)، ص 134].

المبحث الثالث

إصلاح وضعية المرأة

المبحث الثالث :إصلاح وضعية المرأة:

لقد شاءت إرادة الله أن يكون الإنسان هو خليفته في الأرض حيث قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [570]

واستفسر الملائكة من الله جدوى خلق الإنسان وجعله خليفة على الأرض وهو الذي يفسد في الأرض ويسفك الدماء، طالبين منه – عزّ وجلّ – أن يجعلهم خلفاء للأرض باعتبارهم أولى منهم في عمارة الأرض وخلافتها ذلك لأنّهم أكثر منه تسبيحاً وإيماناً وتقديساً لله سبحانه وتعالى: فجاء جوابه – تعالى – ﴿إِنِّي أَعْلَمُ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾.

فعلّم آدم الأسماء كلها وعرضهم (الأشياء) على الملائكة وطلب منهم أن ينبئوه بأسماء تلك الأشياء التي عرضها عليهم، فعجزوا عن الإتيان بها واعترفوا بعجزهم لله سبحانه وتعالى ﴿قَالُوا سُبْحَانَكَ لا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا إِنَّكَ أَنْتَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ﴾[571]ثم عرضها على آدم قائلاً: ﴿قَالَ يَا آدَمُ أَنْبِئْهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ فَلَمَّا أَنْبَأَهُمْ بِأَسْمَائِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنِّي أَعْلَمُ غَيْبَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَأَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ﴾.[572]

ثمّ خلق الله حواء من آدم حتى تملأ عليه وحدته وتعمّر له وجوده وتنجب له ذريّته لتحمل الأمانة، أمانة الخلق مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالاً كَثِيراً وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾[573]

فاستخلف الله آدم وحواء – الرجال والنساء – في الأرض حتّى يعمّروها بالخير والمعرفة والجمال، فقد فوضهما الله معاً وهو خالقهم لخلافة الأرض وإعمار العالم، قال تعالى: ﴿يَا قَوْمِ اعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُجِيبٌ﴾[574]

فإذا كان الرجل هو الأقوى فإنّ المرأة هي الموطن الذي يحنّ إليه المرء وهو الحضن الذي يأوي إليه الرّجل، إنّها مسكنه الذي يسكن إليه، ليبني ويعمّر الأرض بمشاركتها "وهي تعمر قلبه بالفرح وتغمر حياته بالسعادة، والرّجل إذ يخلد إلى المرأة، إنّما ليسكّن ميوله، ويطفئ شهوته ويفرّج همومه، فينبسط بعد قبض، ويأنس بعد وحشة، ويطمئن بعد قلق"[575]

---

[570] سورة البقرة، الآية 30.

[571] سورة البقرة، الآية 32.

[572] سورة البقرة، الآية 33.

[573] سورة النساء، الآية 1.

[574] سورة هود، الآية 61.

[575] علي حرب ، الحبّ والفناء ، دار المناهل،ط1، 1990لبنان، ، ص 23.

قال تعالى: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[576]

وإذا كانت المرأة قد خلقت من آدم، وأنّها تشبهه بكونها صورته فإنّها في الوقت نفسه مختلفة عنه، فصورة الشيء ليست الشيء ذاته ذلك أنّ الذكر ليس كالأنثى والاختلاف هو آية الخلق ودليل الإبداع الإلهي وعلامة الوجود، ثمّ إنّ الاختلاف يسمح للمختلفين أن ينجذب الواحد منهم للآخر ويُتيح لهم التعرّف على بعضهم البعض. فلولا الاختلاف بين الشيء والشيء لاستوت الأشياء وتطابقت كلّها ولما كان ثمّة معنى للخلق وللوجود، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوباً وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[577]

ويتمثّل اختلاف المرأة عن الرجل في كينونتها، وهويّتها، وميولها، واستعداداتها، وفي صفاتها، ومواهبها، وفي جسدها وروحها.فالمرأة تمثّل الأنوثة والأمومة والداخل والرقّة، والرجل على عكسها يمثّل الذكورة والأبوّة والخارج والخشونة. فلكلّ واحد منهما خصائصه ومميّزاته، ومواهبه وفضائله، وما يستعدّ له الرجل لا تستعدّ له المرأة وما يصلح لها ليس بالضرورة يصلح له. فالمرأة تستعدّ للحضانة وتتّصف بالرّقة والحنان، بالمقابل يستعدّ الرجل للنجدة ويتّصف بالقوّة والشدّة[578].قال تعالى: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِمَّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾[579]

وإذا كانت المرأة هي زوجة الرجل وبهما يقوم الاجتماع وتعمر الأرض فإنّه لا استقامة لزواج من دون قيمومة، أي لا تستقيم العلاقة الزوجية ولا تؤسس العائلة من دون قيام أحدهما على الآخر، ولا مُراء أنّ الرّجل هو القيّم والمسؤول عن المرأة وعن العائلة.إذن، لا يستقيم اجتماعهما إلا بقيمومة الرجل على المرأة ذلك لأنّ الاجتماع البشري لا يقوم إلا على التراتب.

إلاّ أنّ قيمومة الزوج لا تعني تشريفاً للرجل واحتقاراً للمرأة بل هي تكليف ومسؤولية يتحمّلها الزوج وتساعده زوجته في ذلك إذا تعثّر أو عجز عن ذلك، قال تعالى:﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾[580]؛والعلاقة بين الرجل والمرأة لا تُبنى على التفاوت والتراتب

---

[576] سورة الروم، الآية 21.

[577] سورة الحجرات، الآية 13.

[578] علي حرب ، الحب والفناء، ص 27 – 28

[579] سورة النساء، الآية 32.

[580] سورة النساء، الآية 34.

والتفاضل وحسب، بل يمكنها أن تقوم على التكاتف والتعاون والتكامل الناشئ عن اجتماعهما مصداقاً لقوله تعالى: ﴿هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ﴾[581]

1- تهلهل وضعية المرأة ومحاولات الإصلاح في العالم الإسلامي:

تلك هي وضعية المرأة في الشريعة الإسلامية وفي عهد الرسالة المحمّديّة، بعدها انحرف المسلمون عن تعاليم دينهم وأصابهم ما أصابهم من انحطاط وتقهقر ،وانعكس ذلك على وضعية المرأة المسلمة وشاعت بين المسلمين روايات مظلمة وأحاديث ضعيفة أو منتزعة عن سياقها ومقامها، فانتهت بالمرأة إلى الجهل الطامس والغفلة البعيدة عن الإسلام وعن تعاليمه، فانعزلت عن الحياة وشؤونها فصار تعليم المرأة معصية لا تُغتفر وذهابها إلى المسجد ممنوعاً! أمّا اطّلاعها على شؤون الدنيا وأمورها واشتغالها بحاضر النّاس ومستقبلهم فهو شيء لا يخطر على بال! وكان احتقار الأنوثة خلقاً شائعاً، والسطو على حقوقها المادية والمعنوية هو العرف المستقر[582]

إنّ قضية المرأة في عالمنا العربي والإسلامي لشاهد بارز يجسّد موقفي الغلو والتقصير أو قل الإفراط والتفريط، فالمقصّرون في حقّ المرأة ينظرون إليها نظرة ازدراء واستعلاء، فهي عندهم أحبولة الشيطان، وشبكة إبليس في الإغواء والتضليل، كما أنّها ناقصة عقل ودين، ومنقوصة الأهلية، أمّا عند الرجل فهي أمة أو كالأمة يتزوجها لمتعة إن شاء، ويمتلك بعضها بما ينتفع من مال، ويطلّقها متى أراد دون أن تملك له دفعاً، ولا تستحق عن ذلك متاعاً ولا تعويضاً وقد قال بعضهم في حقّها أنّها كالنّعل يلبسها متى أراد ويخلعها متى شاء!...

لقد حُرمت المرأة من الخروج لطلب العلم، وادّعوا أنّ أباها أو زوجها هو الذي يفقّهها ويعلّمها أمور الدين، فلم يعلّمها الأب ولا فقّهها الزوج، وحكموا عليها بالبقاء في دهاليز الجهل وعتمة الأمّيّة، ذلك لأنّ الأب او الزوج نفسه بحاجة لمن يعلّمه ويرشده، وأنّ فاقد الشيء لا يعطيه كما يقول المثل[583]

علماً أنّ طلب العلم فريضة على كلّ مسلم ومسلمة وأنّ من أمّهات المؤمنين ونساء الصحابة والسلف من بلغن مكاناً عظيماً في مجال العلم والفقه ورواية الحديث، كما مُنعت المرأة من ارتياد المساجد وحضور الصلاة ومجالس الذكر والمواعظ، علماً أنّ النبيّ قال بصريح العبارة: "لا تمنعوا إماء الله مساجد الله".[584]

كما حرمت من مشاركة الرّجل الأب أو الزوج فيما تستطيع المشاركة فيه من أعمال الحياة المشروعة وقد صحّ عن بعض الصحابيات مثل أسماء ذات النطاقين أنّها كانت تساعد زوجها الزبير بن العوّام، كما انّ القرآن الكريم أخبرنا عن ابنتي شعيب عليه السلام في سورة القصص حيث كانتا ترعيان الغنم:﴿ وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ

---

[581] سورة البقرة، الآية 187.

[582] انظر مقدمة يوسف القرضاوي للكتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة، عبدالحليم أبو شقّة، دار القلم، الكويت،ط1، 1990.

[583] ابن الخوجة محمد بن مصطفى، الاكتراث في حقوق الإناث، مرجع سابق ،109-111.

[584] رواه مسلم في كتاب الصلاة (4)، باب خروج النساء إلى المساجد (30)، مجلد (1)، ص 268. والبخاري في كتاب الجمعة (11)، باب (13)، مجلّد (1)، ص 269.

وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمُ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ . فَسَقَى لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّى إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنْزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ . فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقَصَصَ قَالَ لا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ . قَالَتْ إِحْدَاهُمَا يَا أَبَتِ اسْتَأْجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرْتَ الْقَوِيُّ الْأَمِينُ﴾[585]

وفي مقابل هؤلاء الذين فرّطوا وقصّروا في حق المرأة وجاروا عليها نجد الآخرين الذين أفرطوا في شأنها وتجاوزوا حدود الله وحدود الطبيعة والفطرة وحدود الفضيلة. فإذا كان الأوّلون أسرى تقاليد وعادات شرقية موروثة، فالآخرون أسرى تقاليد غربية وافدة، لقد نسي هؤلاء أنّ فطرة الله التي فطر النّاس عليها فرّقت بينهما في التكوين الجسدي لحكمة بالغة، ذلك لأنّ لكلّ واحد منهما دوراً ورسالة في الحياة تليق به وبطبيعته ومؤهلاته، فالأمومة بكل خصائصها وفضائلها ومتاعبها هي عمق رسالة المرأة ومركزيّتها ممّا جعل قرار المرأة في البيت أكثر من الرّجل، وإذا كان هذا تفريق للطبيعة والفطرة، فلا ينبغي أن نخالف سنّة الله – فطرة الله – في الخلق والكون وبالتالي يجب مراعاة المرأة في كلّ ذلك عن طريق وضع القوانين والشروط التي تحمي حقوقها وتساعدها في خدمة بيتها ومجتمعها[586]

إنّ هذه الوضعية المتردّية التي وصلت إليها المرأة المسلمة في العالمين العربي والإسلامي دفعت الكثير من رجال الإصلاح إلى التفكير في قضية المرأة ،ثم محاولة تصحيح تلك الحالة بإرجاع المرأة إلى وضعها الطبيعي والشرعي.

لقد مرّت قضية المرأة في القرنين الماضيين بثلاث محطّات أساسية هي: المحطة الأولى تدعو إلى تربية المرأة وتعليمها؛ والمحطة الثانية تدعو إلى تحرير المرأة من الجهل ومن سطوة الرجل؛أماالمحطة الثالثة: تدعو إلى إصلاح وضعية المرأة[587].إلاّ أنّ هذه المحطّات لم تكن بالضرورة محطّات متتالية بل كانت في الغالب متداخلة ومتزامنة بعضها مع بعض تبعاً لدرجات المحافظة والتجديد في الفكر الإسلامي.

ترجع قضية تعليم المرأة وتربيتها إلى عهد مبكر نسبياً إلى أيام الطهطاوي، فقد كان صاحب كتاب المرشد الأمين أوّل من لمس الحاجة إلى تعليم المرأة متأثراً في ذلك بما عايشه في اوربا وفرنسا خاصة، وقد كرّس الرّجل الكثير من وقته وأعماله في محاولة إصلاح وضعية المرأة بتعليمها وتثقيفها كي تساهم في عملية النهوض بالمجتمع العربي الإسلامي، وقد حشد الطهطاوي الكثير من الأدلة النقلية والعقلية، ودعم آراءه باقتباسات كثيرة من كتب التراث الإسلامي بالإضافة إلى أقوال بعض المفكرين الأوروبيين وبعض الأشعار المختارةكلّ ذلك من أجل التدليل

---

[585] سورة القصص، الآيات 23/ 26.

[586] مقدمة يوسف القرضاوي لكتاب: تحرير المرأة في عصر الرسالة.

[587] شكري غالي، النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، الدار العربية للكتاب، مصر، 1983، ص 156.

على وجوب تعليم المرأة وتربيتها[588] .ثمّ أولى كلّ من الشيخ محمد عبده ورشيد رضا وعلي مبارك[589] ،وبعض الناشطات في حقل تحرير المرأة من أمثال عائشة التيمورية[590] وزينب فوّاز[591] أولوا أمر تربية المرأة وتهذيبها وتقرير حقوقها أهميّة بالغة.

فمحمد عبده يعتبر أنّ إصلاح الأسرة وإقامتها على أسس سليمة هما الضمان لتكوين المجتمع والأمّة على النحو الذي تريده وتتطلبه عملية الإصلاح، ذلك أن الأسرة هي اللّبنة الأولى في هذا البناء الكبير حيث قال: "فالأمّة تتألف من البيوت (الأُسر)، فصلاحها صلاحها، ومن لم يكن له بيت لا تكون له أمّة [...] الرجل والمرأة متماثلان في الحقوق والأعمال والذات والشعور والعقل [...] أمّا الرجال الذين يحاولون بظلم النّساء أن يكونوا سادة في بيوتهم فإنّهم إنّما يلدون عبيداً لغيرهم"[592]

ومن جملة القضايا التي ناضل من أجل حلّ إشكالات المرأة الفقهية والاجتماعية: التعليم، الطلاق، وتعدّد الزوجات.

فنفى الإمام محمد عبده أن يكون جهل المرأة يرجع إلى التزامها بالعفّة والحياء كما ادّعى الخصوم، بل إنّ الذي يحفظ أخلاقها وعفّتها هو العلم والفقه، أمّا الجهل فقد جعل من المرأة معقل الخرافات وأصبح كلامها ومجالسها عبارة عن ترّهات إلاّ فيما ندر[593]

وقد دعا الإمام عبده منذ شبابه إلى تعليم المرأة، فتمنّى على بعض النّساء المتعلّمات أن يقمن بإنشاء جمعيات نسائية تقام فيها مجالس للعلم والأدب، وأن ينشئن المدارس لتعليم المرأة الجاهلة بدل أن تشتغلن بأمور السياسة وتستقبلن غَلَبَةُ القوم في الصالونات!

---

[588] المرشد الأمين للبنات والبنين، ضمن كتاب الأعمال الكاملة، والنهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، ص 156.

[589] علي باشا مبارك (1239-1311هـ/ 1824-1893م)، وزير مصري من المؤرخين والعلماء العصاميين النوابغ، وُلد في قرية برتبال من الدقهلية بمصر، سافر إلى باريس عام 1260 هـ مع بعثة مصرية، فتعلّم فني الاستحكام والمفرقعات والحركات الحربية، ولما عاد إلى مصر تقلّب في الوظائف العسكرية، وبلغ رتبة أميرالاي، ونُصّب ناظراً للأوقاف المصرية، وأنشأ الكثير من المدارس ودار الكتب المصرية في القاهرة. له عدّة مؤلفات منها: – الخطط التوفيقية (في التاريخ)، –علم الدين (3 مجلدات، في الدين والحياة الاجتماعية)، – حقائق الأخبار في أوصاف البحار (كتاب مدرسي)، – خاص الأعداد (كتاب مدرسي). [الزركلي، الأعلام، ج 4، ص 322].

[590] عائشة التيمورية (1256 – 1320هـ/ 1840 – 1902م) هي عائشة عصمة بنت إسماعيل باشا ابن محمد كاشف تيمور، شاعرة أديبة من نوابغ مصر، كانت تنظم الشعر بالعربية والتركية والفارسية، وُلدت وتوفيت في القاهرة. من أهم مؤلفاتها: – ديوان شعر حلية الطراز، (في الأدب)، – نتائج الأحوال (ديوان شعر باللغة التركية). [الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 240].

[591] زينب فواز (1860 – 1914) هي زينب بنت علي بن حسين بن عبدالله بن حسن بن إبراهيم بن محمّد بن يوسف فواز العاملي، أديبة ومؤرخة من أشهر الكاتبات، ولدت في تبنين من قرى جبل عامل، تعلّمت بالإسكندرية وانتقلت إلى القاهرة حيث تزوجت بالأديب نظمي الدمشقي، إلا أنهما ما انفكا أن انفصلا فغادرت القاهرة. أهم مؤلفاتها: – الدرُّ المنثور في طبقات ربّات الخدور،– الرسائل الزينبية، – ديوان شعر، ثلاث روايات: – حسن العواقب،– الهوى والوفاء، – الملك قورش. [الزركلي، الأعلام، ج 3، ص 67].

[592] محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ج 4، ص 225 – 226.

[593] المرجع نفسه، ج 3، ص 299.

فيما يتعلّق بالطلاق، فقد تناول الإمام بحث هذه القضية الخطيرة في كثير من كتاباته، فقد وضع سلطة الطلاق في يد القاضي في عدد من الحالات وذلك في حالة تضرر المرأة من غياب زوجها كالهجر بغير سبب شرعي، وتعرّض الزوجة للضرب والشتائم بدون سبب شرعي، وحدوث النزاعات بين المرأة وزوجها ولتلافي فوضى الطلاق في المجتمع وكثرته وضع الإمام محمد عبده عدّة شروط على شكل مواد قانونية لضبطه ووضعه في نصابه وهي:

المادة الأولى: كل زوج يريد أن يطلّق زوجته فعليه أن يحضر أمام القاضي الشرعي أو المأذون الذي يقيم في دائرة اختصاصه.

المادة الثانية: يجب على القاضي أو المأذون أن يرشد الزوج إلى ما ورد في القرآن الكريم والسنّة النبوية مما يدل على أن الطلاق ممقوت عند الله وأن يقدّم له النصيحة ويأمره أن يتروّى مدة أسبوع.

المادة الثالثة: إذا أصرّ الزوج بعد مضي الأسبوع، على نيّة الطلاق، فعلى القاضي أو المأذون أن يبعث حكماً من أهل الزوج وحكماً من أهل الزوجة أو عدلين من الأجانب إذا لم يكن لهما أقارب ليصلحا بينهما.

المادة الرابعة: إذا لم ينجح الحكمان في الإصلاح بين الزوجين فعليهما أن يقدما تقريراً للقاضي وعند ذلك يأذن القاضي أو المأذون للزوج في الطلاق.

المادة الخامسة: لا يصح الطلاق إلاّ إذا وقع أمام القاضي أو المأذون وبحضور شاهدين ولا يقبل إثباته إلا بوثيقة رسمية[594].

امّا مشكلة تعدّد الزوجات فقد تناولها الإمام عبده بصرامة وحسم ويتمثّل رأيه في انّ تعدّد الزوجات أمر لا يجوز إلاّ للضرورة القصوى والمتمثّلة في عجز الزوجة عن الإنجاب، وبشرط أن تتحقق العدالة بين الزوجات، وما دام هناك ظن بعدم تحقيق العدالة بين الزوجات فإنّ الزوج تجب في حقه زوجة واحدة لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾[595]

ذلك لأنّ الزوج إذا لم يستطع إعطاء كل واحدة منهنّ حقّها اختل نظام الأسرة وساءت معيشة العائلة[596].

أمّا كتابات زينب فواز (1846 – 1914) فتعتبر أبرز الأعمال النسائية في القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، وقد انتشرت تلك الأعمال في معظم الأقطار العربية والإسلامية آنذاك، وأشار إليها أحد

---

[594] محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ج (2)، ص 125 – 126.

[595] سورة النساء، الآية 3.

[596] محمد عبده ، الأعمال الكاملة، ج (2) ، ص 78 – 83.

معاصريها وهو محمد بن مصطفى ابن الخوجة الجزائري إلى جانب نساء أخريات[597] و لا يخفى أن ابن الخوجة، و هو من أبرز رجالات الإصلاح في الجزائر،قد عكس أكثر من غيره من الإصلاحيين الصورة العامة لقضية المرأة في تلك الفترة، لقد كان حريصاً على تطوير المرأة المسلمة وإصلاح وضعيتها عبر إصلاح بعض الآراء الفقهية وتطويرها والابتعاد عن التقاليد والعادات المخالفة لمبادئ الإسلام، والجدير بالذكر أنّ ابن الخوجة كان يدور في فلك الإصلاحيين من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا، وهو الذي أدخل مجمل أفكار محمد عبده الإصلاحية إلى الجزائر بالإضافة إلى انفتاحه على ثقافة عصره واطّلاعه الواسع على كتب التراث الإسلامي.

لقد اعتبر ابن الخوجة أنّ الرجل والمرأة كلاهما يرضخان تحت وطأة الجهل والأميّة، جهل الدين وتعاليمه، وجهل الحياة وشؤونها، والعلم هو خير سبيل لتبديد الجهل وتحقيق الرّقي الذي يمثل تلك الصورة المشرقة لتاريخ الإسلام والمتجسّد في العلم الواسع والشرف الشامخ والعزّ الباذخ والثروة التامّة والسطوة العامّة والفتح المبين والعمران والتمدين[598]

وقد اعترض ابن الخوجة على قول الذين يحتجّون بالحديث المنسوب زوراً إلى النبيّ □ والذي يقول: «لا تنزلوهنّ الغرف ولا تعلّموهنّ الكتابة وعلّموهنّ سورة النّور والغزل»، معترضاً على صحته سَنداً ومتناً، وكيف يؤخذ بمثل هذه الأحاديث الموضوعة وقد كان عهد الرسالة يعجّ بالمعلّمات والمتعلّمات اللاتي يُعلّمن الأخريات الكتابة والقراءة[599]

ثمّ يرى على تقدير صحة الحديث فإنّ الضرورات تبيح المحظورات، وانّ بعض الأحكام تتغيّر بتغيّر الزمان، كما أنّه قد تقرّر في الأصول أنّه إذا تعارضت مفسدتان روعي أعظمها ضرراً بارتكاب أخفّها.

ثمّ هاجم بشدّة المتسمكين بالحديث السالف بقوله: «بودي لو أعلم ما المحرّض للمتمسكين بالحديث السالف في أن يعملوا ببعضه ويهملوا باقيه حيث أنزلوا النّساء في الغرف ولم يعلّموهنّ سورة النّور، وحظروهنّ عن تعلم الكتابة، وهل هذا إلاّ تحكم نشأ عن غرض نفساني أو وسواس شيطاني! ويا ليتهم إذ منعوهنّ من تعلّم الكتابة أدّبوهنّ وفقهوهنّ امتثالاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً﴾[600] أي احفظوا ذاتكم ونساءكم وأولادكم وأقاربكم من النّار بالنّصح والتأديب والتعليم»[601]

---

[597] ابن خوجة، محمد بن مصطفى، الاكتراث في حقوق الإناث، مرجع سابق، ص105-106.

[598] المرجع نفسه ، ص96 .

[599] المرجع نفسه، ص102

[600] سورة التحريم، الآية 6.

[601] ابن خوجة، محمد بن مصطفى، الاكتراث في حقوق الإناث، مرجع سابق، ص 99-100.

إلاّ أنّ ابن الخوجة يرجع جهل المرأة الذي هوى بها في مهاوٍ مخيفة وجرّها إلى مفاسد كثيرة وحملها على الاعتقادات الفاسدة، إلى جهل الرّجل فلولا جهله وغباوته لما وصلت المرأة إلى هذه الدرجة من الأميّة والزيغ والضلال وكل المفاسد الخلقية والاجتماعية ترجع إلى فساد الرّجل نفسه أو إلى إهماله[602]

2 – تصحيح وضعية المرأة لدى جمعية علماء المسلمين :

لم تختلف جمعية العلماء بقيادة الإمام ابن باديس عن زعماء الإصلاح السابقين لها ولا سيّما الطهطاوي ومحمد عبده وابن الخوجة في أنّه "لا بقاء لأمّة من الأمم إلاّ بانتظام أسرها وحفظ نسلها وقد خصّ الله المرأة للقيام بهذين الأمرين العظيمين وزوّدها من الرحمة والشفقة ما يعينها عليهما"[603]

لقد انطلق ابن باديس في معالجته لقضية المرأة من التوفيق بين موقف الرجل السلفي وموقف رجل العصر ابن وقته، فاهتمامه بالمرأة جاء استجابة إصلاحية لتأكيد الهويّة العصريّة لحركته التجديديّة، إذ إنّ حركة تحرير المرأة في عصره لاقت التشجيع من العلمانيين والأجيال الشابّة وطرحت نفسها بقوّة على المجتمع العربي والجزائري على وجه الخصوص، حيث ظهرت الدعوة إلى السفور وإلى خروج المرأة إلى طلب العلم في المدارس الفرنسية ممّا دفع ابن باديس للمشاركة في هذا الموضوع مبيّناً وجهة نظره اتّجاه قضيّة من أخطر القضايا المعاصرة، وكرجل دين وسلفي فإنّه بدون شك تأثّر بكتابات وأطروحات رجال الإصلاح من أمثال محمد عبده، رشيد رضا وابن الخوجة، فقد نشرت الشهاب آراء رشيد رضا حول هذا الموضوع، كما نجد صدى أقوال وآراء ابن الخوجة في أقوال ابن باديس نفسه.

اعتمد الإمام ابن باديس في معالجته لقضية المرأة على نموذجين لتكوين وجهة نظره: زوجات النبيّ□ وبعض الصحابيات إضافة إلى كتاب حسن الأسوة لصديق خان[604]

فحاول من خلال تراجم بعض الصحابيات وأمّهات المؤمنين، زوجات النبيّ (ص)، حلّ بعض القضايا العملية الحرجة لإيجاد حلّ لها من الناحية الشرعية والفقهية، فاستشهد في قضية خروج المرأة للتعلّم بقصّة الشفاء بنت عبدالله التي كانت تتقن الكتابة وقد استعان بها عمر ابن الخطاب في بعض المهام مبرزاً قدرتها المهنيّة والعقلية[605].

---

[602] ابن خوجة، محمد بن مصطفى، الاكتراث في حقوق الإناث، مرجع سابق ، ص111.

[603] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 222.

[604] صدّيق حسن خان (1248 – 1307هـ/ 1832 – 1890م) هو محمد صدّيق خان بن حسن بن علي لطف الله البخاري القنوجي أبو الطيب: من رجال النهضة الإسلامية المجددين. وُلد ونشأ في قنوج بالهند وتعلم في دلهي. له نيف وستون مصنفاً بالعربية والفارسية والهندية: منها: حسن الأسوة في ما ثبت عن الله ورسوله في النسوة، – أبجد العلوم، – فتح البيان في مقاصد القرآن (10 أجزاء)، – لف القماط (اللغة)، – عون الباري (في الحديث)، – الطريق المثلى (في ترك التقليد). [الزركلي، الأعلام، ج 6ص 168،].

[605] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 199 – 209.

لكن وعلى الرغم من حماس ابن باديس لتصحيح وضعية المرأة، ظلّ تحت مظلة السلف ناظراً إلى المرأة نظرة تقليدية، باعتبارها ضعيفة، دائمة الحاجة إلى وليّها مستنداً إلى الفروقات الجسمانية والبيولوجية.

وإذ أوجب تعليم المرأة فذلك لدواعٍ عائلية واجتماعية ووطنية، فالمرأة ربّة البيت وراعيته، لذلك وجب تعليمها كلّ ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها، فيجب أن تتعلّم المرأة دينها ولغتها وأن تتعرّف إلى قوميّتها لتلد اولاداً يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولما خُلقت المرأة "لقسم الحياة الداخلي، أعطيت من القوّة القدر الذي تحتاج إليه وهو دون ما يحتاج إليه الرجل الذي خلق للقيام بالقسم الخارجي من الحياة. ولو أعطيت المرأة ما أُعطي الرجل من القوى لما صبرت على البقاء في قسمها فأخلّته، فاختلّ النظام وحصل الفساد"[606]

لقد دعا، إذن، ابن باديس إلى تعليم المرأة حتى يتسنّى لها القيام بواجباتها الدينية والأسرية والوطنية، ذلك لأنّ النّساء شقائق الرجال في المسؤولية والتكليف وعليه وجب تعليمهنّ، وقد ثبت في السيرة النبويّة الشريفة أنّ النبيّ (ص) "خرج ومعه بلال، فظنّ أنّه لم يسمع النّساء فوعظهنّ بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القراط والخاتم، وبلال يأخذ في طرف ثوبه"[607] ويستنتج ابن باديس من هذا الحديث أنّ اختلاط النّساء بالرجال أمر لا يجوز، فإمّا أن يخصص لهنّ أوقات خاصة بهنّ وإمّا أن يتأخرن عن صفوف الرجال[608]

ويحمّل الشيخ ابن باديس أهل العلم والفقهاء مسؤولية الوضع الذي آلت إليه المرأة من جهل وأميّة، فهم المسؤولون بالدرجة الأولى عن الأمّة جميعاً نساءً ورجالاً! فعليهم أن يقوموا بهذا الواجب العظيم في حقّ المرأة بتعليمها وبتخصيص أيّام وأماكن معيّنة لتتمكّن من أن تحصل على المعرفة[609].

إلاّ أنّ الإمام ابن باديس في معرض دفاعه عن المراة وعن حقّها في التعليم أدرك أنّه لا إصلاح لوضعية المرأة إلاّ بإصلاح وضعية الرّجل، إذ وقف هذا الرجل امام الشيخ ابن باديس قائلاً: "أنتم تفكرون في تعليم المرأة فلمن تعلمونها؟ لي، أنا الرجل الجاهل! ليَقَعَنّ لها ما يقع للعالم الضعيف المغلوب من الجاهل القوي الغالب، ومن يعلّمها؟ أنا الجاهل! كيف أترك نفسي وأعلّمها؟ [...] إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج ففكروا بي قبلها، فأنا أبوها وزوجها ووليّها ومصدر خيرها وشرّها"[610]

فالاهتمام بالرجل، إذن، جاء نتيجة لمكانته ودوره في المجتمع، فالرجل كما يراه ابن باديس خُلق قويّاً، متهيّئاً بما مُنح من القوّة للقيام بما يقتضيها من عظائم الأمور وجلائل الأعمال في خدمة الإنسانية وفي سبيل

---

[606] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 209.

[607] رواه البخاري في كتاب العلم (3)، باب (33)، المجلّد (1)، ص 40. كتاب العيدين (13)، باب (19)، المجلد (1)، ص 295. ومسلم في كتاب صلاة العيدين (8)، باب (1)، المجلّد (2)، ص 24.

[608] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 199.

[609] المرجع نفسه، ج 2، ص 200.

[610] المرجع نفسه، ج 3، ص 464.

الوطن ومن أجل البيت الذي هو رئيسه يقول تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾[611]،فهو المسؤول عن الرعاية العائلية وذلك بالسعي والتكسّب، وأن يقوم بتهذيب المرأة وعائلته وأن يعلّمهم. فمن واجبه أن يساعد أهله على عبادة الله والتحلّي بالخلق العظيم، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَاراً وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ﴾ [612]وللرجال حقّ الولاية والرعاية: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾[613]درجة الولاية بالنظر والتدبير والتنظيم والتسيير، فهو السيّد في بيته ليكون سيّداً في قومه، والسيادة الحقيقة إنّما هي بالنّفع والعمل المنتج، فسيّد البيت هو الأكثر عملاً والأجلب نفعاً له، وسيّد الوطن هو الأعمل والأنفع في سبيله، فالسّيادة حظ العاملين على درجاتهم في الأعمال[614].

إلاّ أنّ العناية بالرجل تستدعي العناية بالمرأة فهي شقيقته في الخلق والتكليف، وشريكته في البيت والحياة فهما اللذان تكمل بكمالها الوحدة البشرية: ﴿وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[615]

وعلى الرغم من التلازم والتلاحم والاتّصال بين الرجل والمرأة، فإنّ الرجل هو المقدّم عليها في نظر ابن باديس، فهو القيّوم على شأنها والمسؤول على إنهاضها، ذلك ما تشهد به فطرة الله ويشهد به التاريخ البشري وشهدت به كلّ الحضارات والأمم، فقد قامت كل المدنيّات على كواهل الرجال[616]

أمّا المرأة فقد خلقت لحفظ النسل وتربية الإنسان في أضعف أطواره، فالمرأة هي ربّة البيت وراعيته والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام به، من هنا وجب تعليمها كل ما تحتاج إليه لتقوم برسالتها التي وُكّلت إليها وأن نربيها على الأخلاق الإسلامية وعلى الأخلاق الخاصة بالنّساء التي بها تكون امرأة حقيقية لا نصف رجل ونصف امرأة فالتي تلد لنا رجلاً يطير خير من التي تطير بنفسها[617].

أمّا موضوع الحجاب والسفور، والذي حاولت الدولة المستعمرة أن تلعب على حباله لإنشاء بعض الخلل في التركيبة الاجتماعية للشعب الجزائري[618]فقد كان موقف ابن باديس واضحاً حيث تبنّى مقولة ذلك الرّجل الخيالي الذي خاطبه سابقاً بقوله: «إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج ففكّروا بي قبلها، فأنا أبوها، وزوجها، ووليّها، ومصدر خيرها وشرّها. وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي، فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها قبل أن

---

[611] سورة النّساء، الآية 34.

[612] سورة التحريم، الآية 6.

[613] سورة البقرة، الآية 288.

[614] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 466.

[615] سورة الروم، الآية 21.

[616] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 466

[617] المرجع نفسه، ج 3، ص 468 – 470.

[618] فرانز فانون ،سوسيولوجيا الثورة، ترجمة ذرقان قرقوط، بيروت، دار الطليعة، 1970، ص 28.

ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإنّ حجاب الجهل هو الذي أخّرها وأمّا حجاب الستر فإنّه ما ضرّها في زمان تقدّمها، فقد بلغت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية مكاناً عالياً في العلم وهنّ متحجّبات فليت شعري ما الذي يدعوكم اليوم إلى الكلام في كشف الوجوه قبل كلّ شيء»[619]

فابن باديس، إذن، لا يختلف عمّا كان عليه الرأي السلفي والفقهاء عموماً :مفاده أنّ الحجاب أمر شرعي يجب على المرأة المسلمة أن تلتزم به، إلاّ انّ ابن باديس زاد على ذلك بجواز غطاء الوجه حتى وقت الإحرام مخالفاً بذلك رأي جمهور الفقهاء القائل بكشف الوجه والكفين[620].

وقد استدلّ ابن باديس بحديث عاشة (رضي الله عنها) التي قالت فيه: «كان الركبان يمرون بنا ونحن مع رسول الله (صلى الله عليه و سلم) محرمات، فإذا حاذوا بنا أسدلت إحدانا جلبابها من رأسها على وجهها، فإذا جاوزونا كشفناه»[621].وقد ذهب ابن باديس مذهباً يخالف فيه جمهور الفقهاء وما كانت عليه الصحابيات في عهد الرسالة والداعي إلى عدم تغطية الوجه والكفين، وأعتبر أن ستر وجه المرأة مشروعٌ راجحٌ ويجوز كشفه فقط عند أمن الفتنة، وعند تحققها واجب معتبراً أن الفتنة تختلف باختلاف الزمان والمكان وباختلاف الأشخاص والأحوال وبالتالي يختلف حكمها باختلاف ذلك[622].

أما الأمام البشير الإبراهيمي اعتبر أن الإسلام هو أول من حرر المرأة من ظلم الرجال و تحكمهم ، فقد كانت المرأة ،بحسب الشيخ « في العلم كله في منزلة بين الحوانية و الإنسانية ، بل هي إلى الحيوانية أقرب ، تتحكم فيها أهواء الرجال و تتصرف فيها الاعتبارات العادية المجردة من العقل ، فهي جيتا متاع يُتخطف ، و هي تارة كرة تتلقف ، تعتبر أداة للنسل أو مطية للشهوات »[623] .

لقد حضيت المرأة ،بحسب الإبراهيمي، لدى العرب بمنزلة لابأس بها عكس ما نجده عند الأمم الأخرى في العصور السابقة ،لقد كان العرب «يرون فيها عاملاً من عوامل ترقيق العواطف و إرهاف النفس ، و دواء لكثافة الطبع و بلادة الحس ، و يجدون فيها معاني جليلة من السمو الإنساني ، و أشعارهم – على كثرتها – عامرة بالاعتراف بسلطان المرأة على قلوبهم و بشرح المعاني التي يجدونها فيها ، ولا عبرة بما شاع عنهم من وأد البنات ، فإنّه لم يكن عاما فاشيا فيهم ، و تعليله عند فاعليه يُشعر أنّه نتيجة حب طغى حتى انحرف ، و أثر

---

[619] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 465.

[620] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 205.

[621] رواه أحمد في مسنده وأبو داوود في كتاب المناسك (5)، باب (33)، بيروت، دار الجنان، 1988، ط (1)، المجلد (1)، ص 568.

[622] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 206.

[623] آثار الإمام الإبراهيمي ، ج4 ، ص360.

عقل أسرف في تقدير العواقب ، لا نتيجة كراهية لنوع الأنثى ، وعلى كل حال فالوأد خطأ كبير ، و جريمة شنيعة ، وشذوذ في أحكام الرجال خارج عن نطاق الإنسانية » [624].

و نبّه الدين الجديد ، الذي حلّ على البشرية في أحلك مراحلها ، على «منزلة المرأة و شرفها و كرم جنسها و أعطاها ما يناسب قوتها العقلية و تركيبها الجسمي و سوى بينها و بين الرجل في التكاليف الدينية و خاطبها بذلك استقلالاً تشريفا لها ، و ابرازاً لشخصيتها، و لم يجعل للرجال عليها سبيلاً في كل ما يرجع إلى دينها و فضائلها، وراعى ضعفها البدني بالنسبة للرجل فأراحها من التكاليف المادية في مراحل حياتها الثلاثة من يوم تولد إلى يوم تموت، بنتاً و زوجاً و أماً فأوجب على أبيها الإنفاق عليها و تأديبها ما دامت في حجره إلى أن تتزوج ، و هذا حق تنفرد به البنت على الإبن الذي يسقط الإنفاق عليه ببلوغه قادراً على الكسب ، فإذا تزوجت انتقل كل ما لها من حق أدبي أو مادي من ذمة الأب إلى ذمة الزوج ، فتأخذ منه الصداق فريضة لازمة ، و نحلة مسوغة و تستحق عليه نفقتها و نفقة أولادها منه بالمعروف ، فإذا خلت من الزوج و لها أولاد مكتسبون و جبت الحقوق على أولادها[625]»

لقد أعطى الدين الإسلامي ، بحسب الإبراهيمي ،المرأة من الإعزاز و التكريم ما لم يعطها دين أخر و لا قانون وضعي ، فقد سبق الإسلام كل التشريعات في إعطاء المرأة حق التصرف في أموالها ، و حق التملك من دون أن يجعل للزوج عليها سبيل[626] . لقد سلّح الدين الإسلامي وضعية المرأة و معاملتها بأحكام قطعية ، وحماها بتشريع سماوي عادل و لم يتركها إلى الآباء الذين يتأرجحون بين اللين و الشدة، ولا إلى أهواء الأزواج الذين يرضون أحيانا و يغضبون أحيانا أخرى ، و لا إلى نزعات الأبناء الدين يبرون مرات و يعقون مرات أخرى «و إنما هي أحكام إلهية واجبة التنفيذ لا تدور مع الأهواء و العواطف و النزعات وجودا و عدما[627]»

هذه هي حقيقة وضعية المرأة في الإسلام و لا عبرة بمن ينقض هذه الأصول من شذاذ العصور الذين تجاوزوا حدود الله و الذين تنكروا للفطرة السليمة كما هو الشأن لدى الكثير من مسلمي عصور الانحطاط ، الذين منعوا المرأة أغلب حقوقها ، و بفعلتهم تلك لم يظلموا إلا أنفسهم ،بحسب الإبراهيمي، فبإفسادهم لوضعية المرأة و هضم حقوقها قد أفسدوا أحوالهم و واقعهم و واقع و حال أبنائهم [628] .

إنّ وضعية المرأة المسلمة في الجزائر الحديثة كما قال الإبراهيمي هو موضوع ذو شعب جهلها ،تربيتها ،تعليمها، حجابها ،وظيفتها في بيتها، لقد كانت المرأة الجزائرية محرومة من التعليم منذ قرون و هي حالة جميع

---

[624] المرجع نفسه ، ج4 ، ص 360.

[625] المرجع نفسه ج4 ،ص361,

[626] المرجع نفسه ج4 ،ص361.

[627] المرجع نفسه ، ج4 ،ص361.

[628] المرجع نفسه ، ج4 ،ص361.

الأقطار العربية و الإسلامية و هي حالة راجعة بحسب الإبراهيمي إلى نزعة قديمة خاطئة راجت بين العرب و المسلمين و هي أن تعليم البنت مفسدة لها استند أصحاب هذه النزعة إلى جملة من الآثار المقطوعة السند و مخالفة تماما لما جاء به الإسلام من أحكام قطعية و مقاصد عامة و سيرة نبوية شريفة[629] وهنا نلاحظ تقارب أفكار الإبراهيمي مع سلفه ابن الخوجة في دحض ونقد كل الآثار التي استند إليها بعض فقهاء عصر الانحطاط الإسلامي الذي أفض بفكره هذا إلى ما وصلت إليه المرأة المسلمة من جهل و تأخر و ظلم و عطالة ،و هو ما انعكس بدوره على الرجل و على المجتمع بصفة عامة، فإذا تعطلت المرأةعطلت الرجل و إذا تأخرت أخرته كذلك ، ولا سبب لانحطاط المراة عند المسلمين إلا هذا الضلال الذي شوه الدين و قضى على المرأة المسلمة الجزائرية بالخمول فقضت على الرجل و على المجتمع بالفشل و كانت بذلك نكبة على أمة الإسلام [630].

إلا أن هذا الوضع تغير بمجئ زعماء الإصلاح و في مقدمتهم جمعية العلماء المسلمين التي جعلت من إصلاح وضعية المرأة المسلمة من أولوياتها سواء في ما يخص التعليم أو وضعيتها الاجتماعية المتعلقة بحقوقها و واجباتها تجاه مجتمعها الذي تنتمي إليه ؛ فقد جاءت الجمعية و أذابت الجمود الذي كان واقفا في سبيل المرأة مانعا من تعليمها، فخرجت المرأة من سجن الجهل إلى فضاء العلم في دائرة التربية الإسلامية و المنزلة التي وضعت المراة فيها ، لقد أدركت الجمعية أن المجتمع كالطائرة لا تطير إلا بجناحين [631].

لقد« ألزم الإسلام المرأة بأن تتعلم كما ألزم الرجل أن يتعلم ، لأنّه سوّى بينهما في التكاليف ، و التكاليف لا تؤدى إلا بالعلم ، و أوجب عليها العشرة و العشرة لا تصلح إلا بالعلم [...]فإذا جهلت المرأة أتعبت الزوج و أفسدت الأولاد و أهلكت الأمة[632]» لقد تعرضت جمعة العلماء لهجومات واسعة من فقهاء الظلام و حراس التقليد فيما يخص تعليم المرأة متصنعة الغيرة على أعراض المسلمات أن تنتهك و عن حرمات الإسلامية أن تهان[633] ، و الواقع أن الجمعية حاربت الرذائل في السر و العلن و حاربت دعاة التحلل الأخلاقي كفاحا لا هوادة فيه ، و ما تعليمها للمرأة إلا رفع حجاب الجهل عنها و تنوير عقلها و تربيتها على القيم النبيلة و تهذيب أخلاقها و رفع الغبن عنها كل ذلك على أساس الدين الإسلامي دين مكارم الأخلاق وسمو الفضائل[634] .

---

[629] المرجع نفسه ، ج4 ، ص 264.
[630] المرجع نفسه ، ج4 ، ص 264.
[631] المرجع نفسه ، ج4 ، ص 170.
[632] المرجع نفسه ، ج4 ، ص 50.
[633] المرجع نفسه ، ج3 ، ص383
[634] المرجع نفسه ، ج3 ، ص384.

3- تقييم وتقويم رأي ابن باديس حول المرأة:

إنّ رأي ابن باديس من رأي عموم الفقهاء أنّ الأصل في خطاب الشارع – قرآناً وسنّة – موجّه للرجال والنّساء على السواء، والخطاب بصيغة المذكر شامل للنّساء إلاّ إذا خَصّص بمخصّص يخرجهن من نص أو إجماع أو بضرورة طبيعية[635]

فقد جمع الخطاب الإلهي في كلامه المرأة والرجل بدءاً من تقدير الكرامة الإنسانية إلى تقرير المسؤولية الجنائية، لكن هناك فوارق محدودة قرّرها الشارع بوضوح وجلاء.

الأصل، إذن، هو المساواة والعدل، والفوارق استثناء من الأصل، فمن الخطأ الفادح والعدوان على شرع الله أن يضيع هذا الأصل، والأصل أنّ حكمهما – أي الرجل والمرأة - واحد إلاّ إذا ثبت في ذلك فارق شرعي[636]

فإحقاق الحق في قضية المرأة مثل إحقاق الحق في أي جانب من جوانب الشريعة هو انتصار لشرع الله، وانتصار بعض المجتهدين والمفكرين للمرأة المسلمة هو انتصار للإنسان المسلم بشقيه، للمظلوم بإنصافه وللظالم بردّه عن ظلمه.

ثمّ إنّ المرأة نصف المجتمع ورئته المعطّلة كما يقال؛ معطّلة عن تخريج جيل مؤمن ومجاهد وعالم مستنير، ومعطّلة عن المشاركة في مسيرة النهوض بالأمّة وعن قيامها بواجباتها الاجتماعية والسياسية. بالتالي، فإنّ إصلاح وضعية المرأة المسلمة هو إصلاح لنصف المجتمع المسلم، ولن تصلح المرأة إلاّ مع إصلاح الرجل ولن يصلح الفريقان إلاّ باتّباع هدى الله المبين.

من هنا كانت مسؤولية المرأة في النهوض بالأمّة ومشاركتها الرجل، شقيقها في التكليف، في الشأن العام والحياة الاجتماعيةومساعدتها للرجل لبناء مجتمع أفضل وخير امّة أخرجت للنّاس.

فلا معنى لمن يرى أن خروج المرأة ومشاركتها الرجل في العلم والعمل والجهاد والبناء هو عمل غير مقبول ولا مشروع باستنادهم لأحاديث ضعيفة كحديث فاطمة بنت رسول الله (ص) الذي يقول: «قال رسول الله (ص) لابنته فاطمة عليها السلام "أيّ شيء خير للمرأة؟" قالت: "ألاّ ترى رجلاً ولا يراها رجل"، فضمها إليه وقال: ذرية بعضها من بعض».

فهذا الحديث ضعيف[637] بل موضوع على الأرجح فلا يؤخذ به من حيث السند، أما المتن فهو مخالف صراحة للواقع، وللمعقول، وللفطرة ناهيك عن مخالفته للنهج الذي سار عليه الصحابة والصحابيات في عهد

---

[635] حياة و آثار ابن باديس، ج 3، ص 202.

[636] أبو الوليد ابن رشد ، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، كتاب الأقضية، بيروت، دار الفكر، 1995، ج (2)، ص 377.

[637] رواه البزّار كما قال الحافظ الهيثمي في مجمع الزوائد، وقال الحافظ العراقي في تخريجه لأحاديث كتاب إحياء علوم الدين: رواه البزّار والدار قطني من حديث علي رضي الله عنه بسند ضعيف، انظر تحرير المرأة في عصر الرسالة ،مرجع سابق .ج 1، ص 36.

رسول الله (ص) فقد شاركت المرأة في الحياة الاجتماعية ولاقين الرجال في مناسبات كثيرة جداً ونعرض بعضها كالآتي:[638]

أ– طلب العلم: إنّ الله فرض طلب العلم على كل مسلم ومسلمة بما تستقيم به دنياهما وتصلح به آخرتهما وحكم المسلمة في ذلك حكم المسلم والدنيا هي مزرعة المؤمن للحياة الأخرى فمن زرع خيراً وجده ومن زرع شراً وجده، قال رسول الله (ص) في حديث رواه أنس بن مالك:«طلب العلم فريضة على كل مسلم"[639]وعن أبي الدرداء قال رسول الله(ص) : "من سلك طريقاً يطلب فيه علماً سلك الله به طريقاً من طرق الجنّة، وإنّ الملائكة لتضع أجنحتها لطالب العلم رضاً بما يصنع"[640]

وإذا كان الأمر كذلك فهل من سبيل إلى طلب العلم من غير خروجها في طلبه ومن غير لقاء العلماء والعالمات.

في حديث رواه أبي سعيد الخدوي حيث قال: "جاءت امرأة إلى رسول الله (ص) فقالت: يا رسول الله ذهب الرجال بحديثك، فاجعل لنا من نفسك يوماً فقال: اجتمعن في يوم كذا وكذا، فاجتمعن فأتاهن"[641]

وطلب النساء ليومٍ خاص بهنّ لم يك إعراضاً منهنّ عن تلقي العلم في مجلس الرجال كما فهم ابن باديس، ولكن حرصاً منهنّ على أن ينعمن بفرصة أوسع ومجال أرحب.

أمّا في المسجد فإنّ النّساء يجلسن خلف صفوف الرجال ممّا يصعّب سماعهنّ سماعاً جيّداً حديث رسول الله (ص) وهذا هو الذي يفهم من سياق الحديث، فما معنى أن يجتمعن مع الرجال للصلاة ولا يجتمعن معهم للعلم.

ب– عمل المعروف: لقد نصّ القرآن الكريم على وجوب قيام المرأة كالرجل بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر حيث قال: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[642]

وقوله أيضاً: ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾[643]

---

[638] أبو شقة، عبدالحليم، تحرير المرأة في عصر الرسالة، مرجع سابق ، ص 115 – 128

[639] رواه ابن ماجة في المقدمة، سنن ابن ماجة

[640] رواه البخاري في كتاب العلم (3)، باب (11)، مجلّد (1) ص 30. ومسلم في كتاب الذكر (48)، باب (11) مجلّد (4)، ص 233.

[641] رواه البخاري في كتاب العلم (3)، باب (36) مجلّد (1) ص 42.

[642] سورة التوبة، الآية 71.

[643] سورة آل عمران، الآية 195.

ج– العمل المهني: ومن دواعي المشاركة ولقاء الرجال هو خروج المرأة للعمل المهني بقصد معاونة زوجها أو لكسب مال تبذله في وجوه الخير أو لأداء بعض فروض الكفاية المتعينة على النّساء في مجتمعاتنا المعاصرة مثل التعليم والطبابة وغيرهما دون نسيان أو تهاون في مسؤوليتها الأساسية.

عن سعيد ابن معاذ أنّه قال: "جارية لكعب بن مالك كانت ترعى غنماً بسَلْع (جبل بالمدينة)، فأصيبت شاة منها فأدركتها فذبحتها بحجر، فسئل النبي (ص) فقال: كلوها"[644]

فكان هذا الحديث بمثابة تقرير لعمل المرأة خارج بيتها، وعن عائشة (رضي الله عنها) قالت: "أصيب سعد يوم الخندق، فضرب النبي خيمة (صلى الله عليه و سلم) في المسجد ليعوده من قريب"[645]،وكانت هذه الخيمة لرفيدة الأسلمية وكانت امرأة تداوي الجرحى[646]

وفي حديث آخر عن جابر بن عبدالله قال: "طلّقت خالتي فأرادت أن تجد نخلها – أي تجمع ثمار نخلها – فزجرها رجل أن تخرج وهي في فترة العدّة، فأتت النبي(ص) فقال: بل فجدي نخلك فإنّك عسى أن تصدقي أو تفعلي معروفا"[647]

د– الجهاد في سبيل الله والعمل السياسي: لقد كانت نساء المؤمنين يتطوعن للعمل الجهادي، فحظين بشرفه مرّات عديدة في غزوات رسول الله (ص) حتى آخر غزوة غزاها (ص)، وهنالك الكثير من الآيات والأحاديث الدّالة على ذلك منها:

﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقَاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئَاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ثَوَاباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوَابِ﴾ [648] وفي حديث روته الربيع بنت معوذ قالت: "كنّا نغزو مع النبيّ (ص) ونرد الجرحى والقتلى إلى المدينة"[649] وفي حديث أنس بن مالك: "أنّ أم سليم اتّخذت يوم حنين خنجراً، فقال لها رسول الله: ما (صلى الله عليه و سلم) هذا الخنجر؟، قالت: اتّخذته إن دنا مني أحد من المشركين بقرت به بطنه، فجعل رسول الله (ص) يضحك."[650]

---

[644] رواه البخاري في كتاب الذبائح والصيد (72)، باب ذبيحة المرأة والأمة (19)، مجلّد (3)، ص 579

[645] رواه البخاري في كتاب المغازي (64)، باب (32)، مجلّد (3)، ص 62.

[646] العسقلاني ابن حجر، فتح الباري على شرح البخاري، القاهرة، مكتبة الحلبي، ج (8)، ص 419.

[647] رواه مسلم في كتاب الطلاق (18)، باب خروج المتوفى عنها زوجها (7)، مجلّد (2)، ص 404.

[648] سورة آل عمران، الآية 195.

[649] رواه البخاري في كتاب الجهاد، (52)، باب ردّ النساء الجرحى والقتلى (68)، مجلّد (2)، ص 301.

[650] رواه مسلم في كتاب الجهاد (32)، باب غزوة النساء مع الرجال (47)، مجلّد (3)، ص 213.

وفي حديث ابن عباس قال: "كان رسول الله (ص) يغزو بهنّ ... ويحذين من الغنيمة".[651]

لقد كان الدخول في الإسلام بالنسبة للمرأة والرجل في عصر النبوّة مع معارضة الأهل والقبيلة والسلطة الحاكمة وما تبعه من تشنيع وترهيب وتعذيب يؤدّون إلى الهجرة من الوطن، وهذا يُعتبر نوع من النشاط النّضالي والسياسي بالتعبير المعاصر، وكان وراء ممارسة المرأة المسلمة لكلّ هذه الصور من النشاطات السياسية والنضالية، عقيدة وإيمان راسخين يدعوانها إلى مشاركة الرجل في نصرة الدين الجديد، فقد ثبت أن الكثير من النّساء هاجرن إلى الله ورسوله سواء إلى الحبشة أو إلى المدينة المنوّرة مثل أسماء بنت عميس التي هاجرت إلى النّجاشي فيمن هاجر[652]

وعن مروان والمسور بن مخرمة رضي الله عنهما: "... جاء المؤمنات مهاجرات وكانت أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط ممن خرج إلى رسول الله، يومئ(صلى الله عليه و سلم) ذ وهي عاتق – غير متزوجة- فجاء أهلها يسألون النبي أن يُر(صلى الله عليه و سلم) جعها إليهم فلم يرجعها إليهم"[653]

بالإضافة إلى هذا الكم الهائل من الأحاديث الذي يقرر خروج المرأة للجهاد والمشاركة في العمل السياسي والشأن العام الذي يخصّ المسلمين والمسلمات، فهنا آية المبايعة حيث يقول سبحانه وتعالى:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾[654]

لقد كانت مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعية ولقاؤها الرجال أمراً مألوفاً وصفة عامّة للمجتمع الإسلامي في المجالات العامّة والخاصّة، ابتداءً من المسجد وصولاً إلى البيوت ومروراً بمجالس العلم ولقاء العلماء، وساحة القضاء والجهاد والاحتفالات والأعياد.

ولما كانت مجالات الحياة بطبيعتها لا تخلو من وجود الرّجال بل للرّجال في معظمها الدور الأكبر، لم تحرج شريعة الله أن يلتقي الرجال بالنّساء، فيروا بعضهم البعض ويتبادلون الحديث والأعمال، ويتعاونون فيما بينهم تحت مظلة الآداب الشرعية والأخلاق الإسلامية دون تكلّف ولا تعقيد كالجدية والرصانة، يقول تعالى: ﴿وَقُلْنَ قَوْلاً مَعْرُوفاً﴾[655] وغض البصر في قوله تعالى: ﴿قُلْ لِلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّوا مِنْ أَبْصَارِهِمْ وَيَحْفَظُوا فُرُوجَهُمْ ذَلِكَ أَزْكَى لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا يَصْنَعُونَ . وَقُلْ لِلْمُؤْمِنَاتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَارِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ

---

[651] رواه مسلم في كتاب الجهاد (32)، باب النساء الغازيات (48)، مجلّد (3)، ص 214-215.

[652] رواه مسلم في كتاب فضائل الصحابة (44)، باب (41)، مجلّد (4)، ص 141.

[653] رواه البخاري في كتاب شروط الإسلام والأحكام والمبايعة (54)، باب (1)، مجلّد (2)، ص 237.

[654] سورة الممتحنة، الآية 12.

[655] سورة الأحزاب، الآية 32.

مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ أَوْ آبَائِهِنَّ أَوْ آبَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ أَبْنَائِهِنَّ أَوْ أَبْنَاءِ بُعُولَتِهِنَّ أَوْ إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي إِخْوَانِهِنَّ أَوْ بَنِي أَخَوَاتِهِنَّ أَوْ نِسَائِهِنَّ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُنَّ أَوِ التَّابِعِينَ غَيْرِ أُولِي الْإِرْبَةِ مِنَ الرِّجَالِ أَوِ الطِّفْلِ الَّذِينَ لَمْ يَظْهَرُوا عَلَى عَوْرَاتِ النِّسَاءِ وَلا يَضْرِبْنَ بِأَرْجُلِهِنَّ لِيُعْلَمَ مَا يُخْفِينَ مِنْ زِينَتِهِنَّ وَتُوبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾[656] وقبل كلّ شيء التزامها بالزي الإسلامي ألا وهو الحجاب، قال تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَى جُيُوبِهِنَّ وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُن﴾ [657] وقوله أيضاً: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ ذَلِكَ أَدْنَى أَنْ يُعْرَفْنَ فَلا يُؤْذَيْنَ وَكَانَ اللَّهُ غَفُوراً رَحِيما﴾ [658]

أما مسألة النقاب وتغطية الوجه والذي مال إليه ابن باديس لاعتبارات دعوية وظروف اجتماعية قاسية وربّما أدرك الشيخ ابن باديس بحسّه الاجتماعي والنّفسي أنّ الدعوة إلى سفور وجه المرأة قد يعطّل خروجها إلى العلم وارتياد المساجد وبذلك يضيّع عليه فرصة لإصلاح وضعيتها.

إلا أنّ الآيات التي نزلت في الغض من البصر، وفي الحجاب، والآداب الإسلامية العامّة، إضافة إلى الأحاديث التي أباحت النظر إلى المخطوبة وحديث أسماء بنت أبي بكر – رضي الله عنهما – الذي روته عائشة (رضي الله عنها) حيث قالت: «إن أسماء بنت أبي بكر – رضي الله عنهما – دخلت على رسول الله وعليها(صلى الله عليه و سلم) ثياب رقاق، فأعرض عنها رسول الله وقال لها(صلى الله عليه و سلم): يا أسماء، إنّ المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يُرى منها إلا هذا وهذا وأشار إلى وجهه وكفيه»[659]

كل الأحاديث المذكورة أعلاه تدلّ على أنّ الأصل هو سفور وجه المرأة المسلمة دون حرج، أمّا حديث عائشة (رضي الله عنها) الذي استدلّ به ابن باديس في قضية تغطية الوجه، فإنّ هذا الحديث خاص بنساء النبيّ، ونساء النبيّ لسن كأحد من النّساء ولهنّ أحكام خاصة بهنّ كالقرار في البيوت والتكلم مع الأجانب من وراء حجاب وغيرها من الأحكام التي لا تنطبق على نساء العالمين.

ثمّ إنّ ابن باديس اعترف بأنّ السفور هو ما كان عليه الصحابيات في عصر النبوّة وأنّ تغطية الوجه يخضع لمدى خطورة الفتنة، وهذه الأخيرة تختلف بحسب الزمان والمكان وبحسب الأشخاص والأحوال.

---

[656] سورة النور، الآية 30 – 31.

[657] سورة النور، الآية 31.

[658] سورة الأحزاب، الآية 59

[659] رواه أبو داوود في كتاب اللّباس، (26)، باب (31)، مجلّد (2)، ص 460. وصحّحه الألباني، انظر حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنّة، محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، لبنان، سوريا، 1987، ص 23 – 25.

وبالتالي فإنّ أحكامها تتغيّر بتغيّر ذلك، وهذا دليل على أن حكم تغطية الوجه ليس بواجب وأما الاستناد إلى قاعدة سدّ الذراع التي اعتمدها ابن باديس فإنّها تعتمد بطريق الجواز والأفضلية لا بطريق الحتم والضرورة[660]

أخيراً يجب أن لا يتوهّم البعض أنّ الدعوة إلى تصحيح وضعية المرأة المسلمة ودعوتها إلى القيام بواجباتها والمشاركة في الحياة الاجتماعية والمجال العام، هي من قبل الاعتباط ومسايرة التغريب والحداثة، بل إنّ هذه الأمور الخطرة المتعلّقة بالمرأة والتي تطرقنا إليها في هذا الحديث، هي من الأصول الإسلامية ومستندة إلى القرآن الكريم وإلى ما صحّ عن رسول الله من أق(صلى الله عليه و سلم) وال وأفعال وتقريرات.

أمّا إذا تشابهت بعض هذه الطروحات أو المفاهيم مع ما طرحه الغرب من خلال مفكريه وفلاسفته فإنّها من قبل الفطرة والطبيعة البشرية ثمّ إنّ المهمّة الأساسية والمركزية للمرأة تبقى رعاية المرأة لبيتها ذلك لأنّه لا غِنى للفرد ولا للمجتمع عن أسرة متآلفة ومتعاونة وسعيدة ممّا يعني أن تتكاتف جهود جميع الأفراد والمؤسسات الاجتماعية والأهلية والحكومية على تحقيقها، وبقدر هذا التحقيق يكون نهوض المرأة والرّجل ونهوض المجتمع كما كان يحلم ابن باديس ومحمد عبده وابن الخوجة.

[660] الألباني، محمد ناصر الدين، حجاب المرأة المسلمة، ص 25.

المبحث الرابع

مجال الفكر السياسي و محاربة الاستعمار

المبحث الرابع : مجال الفكر السياسي و محاربة الاستعمار.

–الفكر السياسي :

يعرّف الإمام ابن باديس نظام الحكم أو الملك على أنّه ولاية على المجتمع لحفظ نظامه، تقتضي هذه الولاية «عموم النظر وشمول التصرّف في روابط الناس ومعاملاتهم وتصرفاتهم، وتسييرهم في ذلك كلّه على أصول عادلة توصل كلّ أحد إلى حقّه وتكفّه عن حقّ غيره ليعيشوا في رخاء وسلام ويبلغوا غاية ما يستطيعون من نعم الحياة»[661]

ثمّ يقسّم ابن باديس الملك إلى قسمين:

- **القسم الأول:** الملك الذي يستمدّ أصوله من أوضاع البشر – السياسة الوضعية – لحفظ مصالح البشر في الحياة الدنيا فيكون بذلك مُلكاً بشرياً.
- **القسم الثاني:** الملك الذي تكون أصوله مستمدّة من وحي الله بما فيه حفظ مصالح العباد في الدنيا وتحصيل سعادتهم فيها وفي الآخرة وهذا الملك يطلق عليه ابن باديس اسم ملك النبوّة[662]

ثم ينتقل ابن باديس بعد ذلك لتحديد مواصفات كلّ من الملكين، فطبيعة ملك النبوّة هو أن يلتزم الحق وينصره أينما كان وحيثما كان وذلك بإقامة العدل – قولاً وحكماً وشهادة – بين النّاس أجمعين سواء أكانوا موالين أو معارضين وذلك لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَى﴾ [663] وقوله أيضاً: ﴿وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى﴾[664] وقوله سبحانه: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾[665]

ومن خصائص ملك النبوّة أيضاً، الوفاء بالعقود والعهود بين الأفراد والجماعات مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾[666] وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا وَقَدْ جَعَلْتُمُ اللَّهَ عَلَيْكُمْ كَفِيلاً إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا تَفْعَلُونَ . وَلا تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثاً

---

[661] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 9.

[662] ملك النبوة: المقصود به الأحكام السياسية الشرعية.

[663] سورة الأنعام ، الآية 152.

[664] سورة المائدة ، الآية 8.

[665] سورة النّساء ، الآية 135

[666] سورة المائدة ، الآية 1.

تَتَّخِذُونَ أَيْمَانَكُمْ دَخَلاً بَيْنَكُمْ أَنْ تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَى مِنْ أُمَّةٍ إِنَّمَا يَبْلُوكُمُ اللَّهُ بِهِ وَلَيُبَيِّنَنَّ لَكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ ﴾[667]

أما صفات الملك البشري حتّى وإن استند إلى بعض الأصول النبويّة، فإنّ هذا النظام أو هذه السياسة لا تقيم ميزان العدل بين أبناء الوطن الواحد وبين غيرهم، فتراها تكيل لهؤلاء بمكيال ولهؤلاء بمكيال- يقصد هنا الدولة المستعمرة- ولا ترعى من العهود في الغالب إلاّ ما لا تعارض مصلحتها أو تلزمها بمراعاتها قوّة خصمها[668]

كما أنّها تكاد تقتصر خيرها وإحسانها فقط على أبناء جلدتها ومن كانوا من جنسها ولونها، كما إنّ هذه السياسة تبني أمرها على القوّة المطلقة فتندفع مع رغباتها إلى أقصى ما يمكنها أن تصل إليه فيكون بذلك البغي والتسلّط والعدوان، ثمّ إنّ هذا الحكم «تستهويه زينة الحياة الدنيا وزخرفها فتمتدّ يده إليها حيثما وجدها فتنازعها الأيدي بالقوّة والحيلة وتذهب في أفانينها الشهوات بالنّاس إلى النقص والرذيلة»[669] إلاّ أنّ التاريخ الإسلامي يشهد أنّ أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشرّ والهلاك كلّه جاءها على يد الخلفاء والملوك والسلاطين منها ومن غيرها[670].

ولم يختلف الإمام الإبراهيمي عن صديقه و أخي ابن باديس ، فقد اعتبر نظام الملكية لا يعتز به الإسلام ، و لا يحيا عليه المسلمون ، و لا يستطيعون مجاراة به الأمم في عصرنا الحاضر ، وقد انتحل بعضهم لنفسه صفات و حقوق لم يأذن بها الله ، و استمسكوا بها في عصر الدساتير المسنونة بإرادة الأمم ، فلا يحاكمون ، وإن خربوا الدين و الدنيا و لا يعاقبهم الشعب حتى و لو أهلكوا الحرث و النسل و لا يحاسبهم برلمان و لا هيأت على ما اقترفوه من منكرات و ما تسببوا فيه من مفاسدة [671]

إنّه من أعظم الفتن أن يسلّط على الأمّة حاكم جائر مستبد، ذلك أنّ جور هذا السلطان في تدبير الأمّة والتصرّف في شؤونها يفسد كلّ شيء، القلوب والعقول والأخلاق والأعمال والأحوال، فتنحطّ الأمّة في دينها ودنياها إلى أسفل السافلين ويلحق بها من جرّائه كلّ شرٍّ وبلاء .ويتفاوت ذلك الفساد بحسب درجات الجور، وقدره، وسعته، ومدّة بقائه، هذا إذا كان ذلك الجائر من جنسها ويدين في الظاهر بدينها فكيف إذا لم يكن من جنسها ولا من دينها في شيء؟[672]

---

[667] سورة النحل، الآية 91 – 92.

[668] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 2، ص 13.

[669] المرجع نفسه، ج 2، ص 14.

[670] المرجع نفسه، ج 1، ص 375.

[671] آثار الإمام الإبراهيمي ، ج3 ، ص 585.

[672] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 1، ص 375.

في هذه الحالة يرى ابن باديس أنّه كما لا تجوز طاعة الكافرين في شيء ممّا يمليه عليهم كفرهم فكذلك لا تجوز طاعة العصاة والمستبدين في شيء ممّا تمليه عليهم معصيتهم لأنّ الكفّار والعصاة جميعاً مخالفون لدين الله وشريعته وكما يجاهد أهل الكفر بالقرآن العظيم الجهاد الأكبر فكذلك يجاهد به أهل المعصية لأنّ القرآن كتاب هداية لكلّ ضال وكتاب دعوة لكلّ مرشد.[673]

وعلى هذا الأساس لا يرى ابن باديس في الخلافة منصباً مقدّساً، وقد استنكر صراحة الوضعية التي انتهت إليها الخلافة مع العثمانيين، كما استنكر نداء بعض المشايخ وعلماء الأزهر بالخلافة لملك مصر. فإذا كانت الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى الذي يقوم على تنفيذ الشرع الإسلامي و حياطته بواسطة الشورى من أهل الحلّ والعقد من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوّة من الجنود والقوّاد[674].

إنّ هذا النظام قد انسلخ عن معناه الأصلي، وبقي رمزاً ظاهرياً تقديسيّاً ليس من أوضاع الإسلام في شيء. فعندما ألغى مصطفى كمال أتاتورك الخلافة فإنّما ألغى نظاماً حكومياً خاصاً بالأتراك، وأزال رمزاً خيالياً لا واقعية فيه، ولقد افتتن المسلمون به بغير جدوى، ثم لاحظ ابن باديس أنّ تعصّب بعض المشايخ، وبعض السياسيين بهذا الرمز يرجع إلى الدّور الذي لعبته بعض السياسات والمخطّطات البريطانية في محاربتها الدولة العثمانية، وقد حذّر ابن باديس المشايخ والمسلمين عموماً ممّا يحاك لهم من هذه الخدعة والتي تبنّاها وانخدع بها بعض مشايخ الأزهر.

ثم يعلن صراحة أن الإسلام لا يعترف بعد محمد بشخص مقدّس الذات والقول تُدّعى له العصمة، ذلك أنّ الأمّة وجماعة المسلمين والمتمثّلة في علمائها ومفكريها من أهل العلم والفقه والخبرة هي التي يحقّ لها إدارة شؤون البلاد ومصالح العباد، وقد دعا ابن باديس الشعوب الإسلامية شرقاً وغرباً أن تسعى لتكون هذه الجماعة من ذاتها بعيدة كلّ البعد عن السياسة وزواريبها ويخالف ابن باديس رأي علي عبدالرزاق[675]في الخلافة والذي يذهب إلى أنّ الإسلام ليس ديناً سياسياً، بل العكس من ذلك يرى ابن باديس أنّ الإسلام دين ودنيا، عبادات ومعاملات، بل هو نظام اجتماعي وسياسي واقتصادي فضلاً عن كونه عبادة وشعائر[676]

وإذا كانت دعوة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دعوةً دينية تهذيبية لا تتدخّل في السياسة فذلك لكي لا تتدخّل الدولة المستعمرة في الأمور الدينية الخاصة بالشعب الجزائري كالأحوال الشخصية والأوقاف وغيرها.

كانت للشيخ ابن باديس آراء ومواقف شخصية حاسمة من النظام والحكم السياسي الذي كان يمارسه الاستعمار وبعض دعاة الاندماج والتجنيس، أمّا بصفته رئيساً للجمعية فقد حاول إبعاد يد الاستعمار عن الإدارة الدينيّة والأدبيّة للجزائر حتّى تحافظ الجزائر على هويّتها العربية والإسلامية، ولكي تكون أمور المسلمين

---

[673] المرجع نفسه، ج 1، ص 428.

[674] المرجع نفسه، ج 1، ص 410.

[675] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 1، ص 410.

[676] المرجع نفسه ، ج3، 342.

الجزائريين بأيديهم لا بأيدي المحتلين وعليه فقد حاول هو ورفاقه من أعضاء الجمعية الابتعاد بهذه الجمعية عن السياسة في كلّ خطاباتهم وممارساتهم التعليمية والتربوية والإصلاحية فـ"جمعية العلماء المسلمين وهي الدينيّة التهذيبيّة البحتة، وهي البعيدة كل البعد عن السياسة والسياسيين وهي التي لا علاقة لها مع الشعب إلا في ميدان الإصلاح الديني والتهذيب الاجتماعي ورفع الأميّة عن القوم"[677] إلاّ أنّ ابن باديس، كما ذُكر أعلاه، يرى أنّ المسلمين كغيرهم من الأمم، لهم طابعهم الديني والثقافي ولهم طابعهم السياسي والاجتماعي.

أمّا وأنّ الجزائر كانت تحت نير الاستعمار الفرنسي الذي كان يهدف إلى مسخ الهوية الجزائرية و طمس معالم شخصيتها الوطنية [678] فلا سياسة لها في هذه الحالة، أمّا الجانب الثقافي والديني فهذا من حقّ الشعب الجزائري وحده لا دخل للاستعمار فيه من بعيد أو قريب.

ومقارنة لرأي الشيخ ابن باديس في قضية الخلافة برأي الشيخ محمد رشيد رضا، فالملاحظ أنّ الشيخين مختلفان في نظرتهما لنظام الحكم في الإسلام، فرشيد رضا يعتبر الخلافة واجب شرعي بشكلها المتعارف عليه منذ الخليفة الأوّل أبو بكر الصديق –رضي الله عنه – ، وتنصيب الخليفة موكل لأهل الحل والعقد أي زعماء الأمّة وأولوا المكانة من علماء وفقهاء وأهل الثقة[679]

ومن الناحية السياسية، يعتبر الشيخ رشيد رضا أنّ نهضة المسلمين وتقدّمهم في ضوء واقع العالم الإسلامي الحديث، وعلى جميع الأصعدة تتوقف على إقامة الخلافة وتدعيمها، فإحياء الخلافة الصحيحة المستوفية لشروطها الشرعية هو العلاج الشافي للمسلمين[680]

أمّا ابن باديس فإنّه لا يرى الخلافة واجباً شرعياً ولا أمراً مقدساً أو دينيّاً بحتاً كما رآها الشيخ رشيد رضا، بل الخلافة بشكلها المعروف والتقليدي عبارة عن نظام سياسي يخضع للظروف والمتغيرات المكانية والزمانية وبالتالي ليست ضرورية[681]

أمّا الشيخ علي عبدالرزاق فقد ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير باعتباره السياسة والقضاء ليسا من الدين الإسلامي في شيء، بل هما عبارة عن خطط ونظم دنيوية صرفة لا شأن للدين بها، فهو (أي الدين) لم يعرفها ولم ينكرها، ولا أمر بها ولا نهى عنها، وإنّما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة[682]

---

[677] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 302.

[678] محمد زرمان ، معالم الفكر السياسي و الاجتماعي عند الشيخ البشير الإبراهيمي ،مرجع سابق ،ص 13.

[679] رضا رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، ضمن كتاب الدولة والخلافة في الخطاب العربي، وجيه كوثراني، دار الطليعة، لبنان ،ط (1)، 1996، ص 54.

[680] المرجع نفسه، ص 121 – 123.

[681] ابن باديس: حياته وآثاره، ج (3)، ص 410.

[682] علي عبدالرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دار المعارف ،تونس، سوسة، د.ت، ص 19 – 28 – 29 – 58 – 121.

إلاّ أنّ هذا الرأي بالغ التفريط، فإذا كانت الخلافة أمر دنيوي أي نظام سياسي في شكله، ويخضع لمتغيّرات الظروف واختلافات العصور، فإنّ جوهر الحكم الذي هو إقامة شرع الله والعدل والمحافظة على الدين والمال والنّفس والعرض والعقل، لا يتمّ إلا على أساس أصول إسلامية: دينيّة – عقدية، فلا يكون المسلم مسلماً وهو لا يلتزم بالعبادات والمعاملات التي أمر بها الشرع، ثمّ إنّ من واجب الدولة المحافظة على قيام الشرع وحماية العبادات وأماكنها وضمانه تطبيق أحكام المعاملات، وإذا كان النظام السياسي الإسلامي لا يمتاز بالنمطيّة ولا بالثبات والقدسية فإنّه لا يجب أن يناقض مبادئ الدين والشريعة وأحكام الإسلام وأصوله، وعلى هذا الأساس لا يمكن إخراج القضاء وأحكام المعاملات وأصول العقود والعهود من دائرة الإسلام، ذلك أنّ القرآن يحتوي على الكثير من الآيات التي تنصّ على أحكام المعاملات، كما أنّ السنّة قولاً وفعلاً تقريراً فصّلت وشرحت ومارست تلك الأحكام المتعلّقة بالشأن العام.

فالزكاة مثلاً، هي ركن أساسي من أركان الإسلام، كما أنّها عبادة ومعاملة في الوقت نفسه:: عبادة لأنّها واجب شرعي، يجب إخراجها لمن يستحقونها، ومعاملة لأنّها تؤخذ من الأغنياء وتوزع على الفقراء والمحتاجين، فمن الذي يأخذها ومن يوزعها على مستحقيها؟ والزواج و الطلاق هي أفعال اجتماعية ودينيّة، من ينظمها ومن يحلّ النّزاعات بين الأزواج أليس القضاء؟ فالقضاء هيئة شرعية وفقهية يجب أن تتوافر فيها الشروط الشرعية والعلمية والأخلاقية.

أمّا إذا كان مقصد علي عبدالرزاق من وضع كتابه هذا، هو فصل الدين عن الدولة، فهو أمر محال ذلك أنّ أيّ محاولة لتجريد الإسلام من مضمونه السياسي لا يمكن أن تمثّل في النهاية إلاّ عملية بتر وتشويه واضحة يُمتنع قبولها ابتداءً من النّصوص الشرعية نفسها.

إلاّ أنّ المسألة تكمن في الاعتقاد بأنّ الجانب السياسي قد تسبّب إلى حدّ بعيد في انحطاط الأمّة وانحدارها دينياً وأخلاقياً وعلمياً، وجلب لها الفتن والمفاسد من كلّ نوع ومن كلّ الاتّجاهات، وبالتالي فإنّ إصلاح وضع الأمّة في كليّة يرجع إلى حدّ كبير إلى إصلاح نظامه السياسي، ذلك أنّ الفاعلية السياسية لا محيص عنها.

ثمّ إنّ طبيعة العمل السياسي لا بدّ أن يتّخذ صوراً متباينة بتباين الوقائع التي يُحيل إليها وتُحيل إليه، فالفكر السياسي هو أقلّ الأفكار الإنسانية خضوعاً لقوانين الثبات والأحكام الصارمة النهائية وأكثرها قلقاً وتقلّباً[683]

فما هو نظام الحكم الذي يستمدّ أصوله من الإسلام في تصوّر ابن باديس؟ لقد استنبط ابن باديس مبادئ الحكم في الإسلام[684] من خلال خطبة أبي بكر الصدّيق ،عندما بايعه المسلمون لتولي الخلافة حيث قال في

[683] فهمي جدعان ، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق ، ص 260.

[684] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 401 – 405.

خطبته: "أيّها النّاس قد وُلّيت عليكم ولست بخيركم، فإن رأيتموني على حقّ فأعينوني، وإن رأيتموني على باطل فسدّدوني، أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم.

ألا إنّ أقواكم عندي الضعيف حتّى آخذ الحقّ له، وأضعفكم عندي القوي حتى آخذ الحق منه. أقول قولي هذا وأستغفر الله لي ولكم[685] انطلاقا من هذه الخطبة وضع ابن باديس تصوّره للمبادئ الكبرى للولاية في الإسلام أو لنظام الحكم في الإسلام وجعلها في ثلاثة عشر أصلاً يمكن إيجازها فيما يلي:

الأصل الأوّل: الولاية للأمّة، فالأمّة هي صاحبة الاختيار وهي صاحبة الحقّ والسلطة في الولاية، أي في تنصيب ولي الأمر وعزله، و رضاها شرط لاستمرار من يقع عليه الاختيار، فلا يورّث شيء من الولايات ولا يستحقّ الاعتبار الشخصي.

فجمهور علماء المسلمين اتّفق على أنّ طريق ثبوت الإمامة هو الاختيار[686] خلافا للشيعة، فمصدر السيادة هو الأمّة وحدها لا الخليفة ولا الحكام، لأنّه وكيل عنها في أمور الدين وفي إدارة شؤونها بحسب شريعة الله ورسوله (ص)، فهو يستمدّ سلطانه منها وبالتالي فإنّ السلطة في هذه الحالة هي سلطة مدنية منتخبة من الأمّة أو عبر ممثليها، والتزام هذه السلطة بالإسلام وشريعته لا يحوّلها بالضرورة إلى سلطة دينيّة Un état – Théocratique – بالمفهوم السائد في التجربة الأوروبية الذي يقترن بادّعاء التفويض الإلهي واستمرار احتكار السلطة، فالدين الإسلامي هو مصدر القانون والقيم وليس مصدر السلطة السياسية بأيّ حال من الأحوال وهذا يستفاد من قول أبي بكر: "وُليت عليكم".

الأصل الثاني: إنّ الذي يتولّى أمراً من أمور المسلمين هو أكفؤها فيها لا خيرها في سلوكه، فالكفاءة تسبق الخيرية، فإذا كان هناك شخصان تقدّما إلى ولاية أمر من أمور المسلمين، واشتركا في الخيرية والكفاءة، وكان أحدهما أرجح في الخيرية والآخر في الكفاءة لذلك الأمر، قدّم الشخص الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية، كما أنّ الخيرية لا تنال إلا بالسلوك والأعمال وليس لمجرد الولاية وهذا يستفاد منه من قوله: "ولست بخيركم".

الأصل الثالث: حقّ الأمّة في مراقبة أولي الأمر لأنّها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم، فإقامة الدين وعمارة الأرض ورعاية المصالح العامّة من مسؤولية الأمّة وليست من مسؤولية السلطة حصراً، ذلك أنّ الخطاب القرآني يتوجه لخطاب التكليف إلى الأمّة حيث يقول عزّ وجّل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللَّهُ أَوْلَى بِهِمَا فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ [687] وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا

---

[685] الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، لبنان ،ط 1، 2001، ج 2، ص 237 – 238.

[686] أبو المعالي الجويني، الغياثي، دار الكتب العلمية ،لبنان، ط 1، 1997، ص 25/13.

[687] سورة النساء، الآية 135.

بِالْعُقُودِ أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ غَيْرَ مُحِلِّي الصَّيْدِ وَأَنْتُمْ حُرُمٌ إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ . يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تُحِلُّوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلا الشَّهْرَ الْحَرَامَ وَلا الْهَدْيَ وَلا الْقَلائِدَ وَلا آمِّينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلاً مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَاناً وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [688] وقوله أيضاً: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [689]

إنّ من شأن هذا الخطاب أن يقرّر مجتمعاً ساهراً على مصالحه، مستنفراً لكافة خلاياه الحيّة للتقويم والإصلاح من خلال الالتزام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي اعتبره الإمام أبو حامد الغزالي قطب الدين وجوهره، فلو "طُوِيَ بساطه، وأهمل علمه وعمله لتعطّلت النخوة واضمحلّت الديانة وعمّت الفوضى وفشت الضلالة، وشاعت الجهالة واستشرى الفساد واتّسع الخرق وخربت البلاد وهلك العباد"[690] وهذا هو معنى قول أبي بكر الصدّيق: "إذا رأيتموني على حقّ فأعينوني، وإذا رأيتموني على باطل فسدّدوني".

الأصل الرابع: على من تولّى أمراً من أمور الأمّة الإسلامية أن يبيّن لهم الخطة التي يسير عليها أي أن يطلعهم على برنامجه السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي حتى يكونوا على بصيرة ويكون الوليّ سائراً في تلك الخطّة وعلى ذلك البرنامج عن رضى الأمّة وهذا ما استفاده ابن باديس من قول أبي بكر الصدّيق: "إذا رأيتموني على حقّ فأعينوني، وإذا رأيتموني على باطل فسدّدوني".

الأصل الخامس: لا تحكم الأمّة إلاّ بالقانون الذي رضيته لنفسها وعرفت فيه فائدتها، وما الولاة إلاّ منفذون لإرادة الأمّة فهي تطيع القانون لأنّه قانونها لا لأنّ سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها، وشرعية السلطة في الدولة الإسلامية مرهونة في قيامها وفي استمرارها بالتزامها بالعمل بين أحكامه المنظمة لسلوك المسلم كمواطن وكحاكم.

إنّ سيادة الشريعة وخضوع الجميع لها حكّاماً ومحكومين من شأنه أن ينصّب قانوناً أعلى فوق القانون، كما يقيم سقفاً يُتعذّر اختراقه والعبث به ويسمح باستقلال مرجعية التشريع عن السلطة الحاكمة السياسية ونزوات الحكّام، وهذا يستفاد من قول أبي بكر: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم".

الأصل السادس: النّاس كلّهم أمام القانون سواء، لا فرق بين قويّهم وضعيفهم، حيث يطبّق القانون على القوي دون رهبة لقوّته، وعلى الضعيف دون رقّة لضعفه وذلك حتّى تُصان حقوق الأفراد وحقوق الجماعات فلا يضيع حقّ لأنّه ضعيف ولا يذهب قويّ بحق أحد لقوّته عليه.

---

[688] سورة المائدة، الآية 1، 2.

[689] سورة آل عمران، الآية 104.

[690] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ،، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1 ،1998، ، المجلد الثاني ص 403.

فقد روي أن بعض الصحابة حاولوا أن يدفعوا أسامة بن زيد بما له من مكانة في قلب رسول الله (صلى الله عليه و سلم) فيشفعوه في امرأة من بني مخزوم، سرقت فاستحقّت أن يقام عليها حدّ السرقة، فجاء أسامة إلى رسول الله (صلى الله عليه و سلم) وكلّمه في ذلك، فغضب النبي (صلى الله عليه و سلم) غضباً شديداً، وقال كلمته التي خلدّها التاريخ «إنّما هلك من كان قبلكم أنّهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق الضعيف أقاموا عليه الحدّ، وأيّم الله، لو سرقت فاطمة بنت محمد لقطع محمد يدها»[691] و قد استفاد ابن باديس هذا من قول أبي بكر «ألا إنّ أقواكم عندي الضعيف حتّى آخذ الحقّ له، وأضعفكم عندي القويّ حتى آخذ الحقّ منه».

الأصل السابع: شعور الراعي والرعيّة بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع وذلك من قوله: «أقول قولي هذا واستغفر الله لي ولكم».

هكذا فهم الشيخ ابن باديس الحكم في الإسلام وأصوله وقد عقّب ابن باديس على هذه الأصول معتبراً أنّ الديمقراطيات الحديثة والتي توصّل إليها الغرب في عصوره الأخيرة، لم تبلغ ما بلغته أمّة الإسلام في وضع أحكامها منذ أكثر من أربعة عشرة قرناً.

وقد كانت الأمم آنذاك غارقة في ظلمات من الجهل والانحطاط، تُرسف[692] في قيود الذلّ والاستعباد تحت نير الملوك والكهّان (الكهنة)، وعليه فإنّ تلك الأصول التي لخّصها أبو بكر الصدّيق في خطبته لم تكن من وضعه هو ولا من وضع الأمم السالفة وإنّما هي أصول وُضعت على مقتضى أمر الله الحكيم الخبير[693]

ولا يمكن أن نفهم من قول الإمام ابن باديس أنّ نظام الحكم الذي مورس في التاريخ الإسلامي وخاصّة بعد الخلافة الراشدة والذي استمدّ أحكامه وبعض أصوله من الدين الإسلامي، هو نظام دينيّ أقرّه الشرع والإسلام، لأنّ هذا يخالف ما قاله في تعريفه للخلافة ورأيه في ممارستها، وإنّما المقصود من رأيه أن هنالك أصولاً عامّة لخّصها أبو بكر في خطبته، تجسّد الخطوط العريضة لنظام الولاية في الإسلام. وقد تنبّه ابن قيم الجوزية في معرض تحليله لمقولة: "لا سياسة إلاّ ما وافق الشرع" إلى خطورة الخلط بين مقولة: "ما وافق الشرع" ومقولة: "لا سياسة إلاّ ما نطق به الشرع" حيث قال:

"السياسة ما كان فعلاً يكون معه النّاس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرسول ولا نزل به وحي، فإن أردت بقولك "إلاّ ما وافق الشرع" أي لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح، وإذا أردت لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلط تغليط للصحابة، فقد جرى من الخلفاء الراشدين من القتل والتمثيل ما لم يجده عالم بالسنن، ولو لم يكن إلا تحريف المصاحف فإنّه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمّة"[694]

---

[691] رواه مسلم في كتاب الحدود، (29)، باب (1)، مجلّد (3)، ص 129.

[692] تُرسِفُ = تمشي مقيّدة.

[693] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 405.

[694] ابن القيم الجوزية ، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية ،لبنان، ط1، 1995م، ، ص 10 – 11.

كما ذهب ابن خلدون في مقدّمته إلى "أنّ الاجتماع البشري ضروري، وهو معنى العمران الذي نتكلم فيه، وأنّه لا بدّ لهم في الاجتماع من وازع حاكم يرجعون إليه، وحكمهم فيه، تارة يكون مستنداً إلى شرع منزّل من عند الله، يُوجِب انقيادهم إليه إيمانهم بالثواب والعقاب عليه، الذي جاء به مبلّغه، وتارة إلى سياسة عقلية يُوجب انقيادهم إليها ما يتوقعونه من ثواب ذلك الحاكم بعد معرفته بمصلحتهم"[695]

لقد كانت إذن السلطة الناشئة والتي حدّد أبو بكر الصدّيق، الخليفة الأوّل في التاريخ الإسلامي، مهامها فسلبها حقّ الادّعاء لوراثة النبوّة عندما اعتبر الجماعة – الأمّة هي المرجع والحكم حيث قال: "إن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوّموني".

وقد حاول البعض من بعد الخلافة الرّاشدة وعلى امتداد التاريخ الإسلامي أن يكون المؤسّسة البديلة، فسمّى بعضهم نفسه: "خليفة الله" أو "قدر الله" أو "ظلّ الله على الأرض"[696]وغيرها من الأسماء والصفات التي توحي بالقداسة والتفويض الإلهي، إلاّ أنّ التجربة التاريخية للأمّة والجماعة في تواصلها مع النّص الإسلامي من بعد وفاة الرسول (صلى الله عليه و سلم) أزاحت ذلك كلّه باعتباره عبثاً بل عدواناً صريحاً على القرآن والسنّة النّص الشائع في الأمّة والمتبلور فيها وحدها[697].

2–محاربة الاستعمار

أولاً: مبدأ جمعية العلماء السياسي:

من أبرز الجوانب التي تلفت انتباه الباحث في تركيبة جمعية العلماء بالإضافة إلى نشاطها وإرادتها ونفاذ بصيرة زعماءها و قادتها هو الجانب السياسي فيه أو بالأحرى الوعي السياسي لديه، فقد كان قادتها و في مقدمتهم الشيخ ابن باديس يهتمّون بالمشكلات السياسية ويناقشون فيها ويتحدّثون إلى الجماهير عنها، إلاّ أنّهم

---

[695] ابن خلدون، تاريخ ابن خلدون، المقدمة، مرجع سابق، فصل في أن العمران لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره، ص 377.

[696] خليفة الله: لعلماء الإسلام السنّة في الخلافة مذاهب منها:

1- أنّ الخلافة تكون عن الله تعالى، فيقال في الخليفة خليفة الله استناداً لقوله تعالى في سورة الأنعام الآية 165: ﴿وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلائِفَ الْأَرْضِ)

2- أن الخليفة هو خليفة رسول الله (ص)، وهذا ما ذهب إليه الجمهور رافضين المذهب الأول مستندين في ذلك على عمل أبي بكر الصديق حين رفض أن يقال له خليفة الله بل أن يقال له خليفة رسول اللهَ (ص). [الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دون مكان ودون تاريخ، ج 1، ص 80-81].

ظل الله في الأرض: لقد لُقّب السلطان مراد الأول (بن أورخان غازي 1326-1389)، في خطاب أرسله له أمير "كرمانيا" سنة 761هـ-1361، بلقب خليفة الله المختار. كما أن السلطان مراد الأول لقّب نفسه بلقب خليفة الله، وكذلك الشأن بالنسبة لولده السلطان يلدرم بن بايزيد (1389-1421)، والسلطان محمد الأول بن بلدرم بايزيد (1360-1403). كما أنّ سليم الأول لقب نفسه بلقب خليفة الله في طول الأرض وعرضها منذ عام 1514م، وكذلك استُعمل لقب ظل الله، وظل الله في الأرض، وظل الله الظليل في العالم. [مصطفى بركات ، الألقاب والوظائف العثمانية ، دار غريب، مصر، 2000م، ص 18، ص 26، ص 27، ص 46]، وكذلك :

E. J. Brill, Encyclopédie de l'Islam Paris, et Maisonneuve et larousse 1978 Tome IV, p 971, 977 et 978.

[697] فهمي جدعان ، السلفية ، مقال سابق ،ص 63.

لم يقتصروا في حديثهم السياسي على الجانب الآني والذي يشترك في تصويره السياسيون وبعض المثقفين آنذاك، بل كانوا يتجاوز ذلك إلى تحليل كلّ الأبعاد العميقة التي لا تظهر للعيان في الحال مختفية في ثنايا المستقبل، وكان الشيخ ابن باديس – و الأمر نفسه مع الشيخ الإبراهيمي – وهو يعرض لقضية قائمة لا يفوته أن يستخلص المبادئ العامّة التي تقوم عليها، ويصوغها صياغة تصلح معها لأن تكون منهجاً متكاملاً وليس مجرّد مقال عابر أو خطبة حماسية، ولا عجب في ذلك فابن باديس شخصية عالمة متخصّصة في التربية والتعليم، ومعلوم أنّ التعليم والتربية يقومان على مبادئ ومناهج وخطط وأهداف خاصّة، ومن كان هذا شأنه فإنّه لا محال يملك قوّة في التحليل والتركيب تسمح له بفهم الواقع فهماً سليماً ودقيقاً.

وكان الاحتجاج السياسي للشيخ عبدالحميد بن باديس يتأرجح بين الحنكة والتشدّد حيث يتعامل مع المستعمر بطريقتين:

أ– طريقة رسمية بصفته رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين حيث لا يتعدّى احتجاجه حدود القانون والدبلوماسية والحنكة و(التكتيك) السياسيين حتى يضمن الحماية والمحافظة على الجمعية من غطرسة المستعمِر.

ب– طريقة شخصيّة بصفته عبدالحميد بن باديس، صاحب جريدة المنتقد ثم من بعدها الشهاب، وتتمحور هذه الطريقة حول الاحتجاجات اللاذعة التي ينعت فيها الاستعمار بكلّ النّعوت، إذ كان ينادي إلى الوحدة بين صفوف الشعب الجزائري الذي مزّقه الاستعمار كما كان ينادي بالمساواة في المجالس النيابية والتمثيل النيابي رافضاً الشروط التي وضعها المحتلّ بخصوص هذا التمثيل والداعي إلى التخلّي عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي.

لقد تمكّن الشيخ عبدالحميد بن باديس بحنكته ووعيه السياسي وبعد نظره أن يهتدي إلى شعارات متميّزة، تعبّر عن طبيعة المرحلة ومُحرجة للمحتلّ، واضعة إيّاه في دائرة التسلّط والاستبداد، فقد كان شعار الشّهاب في بداية الثلاثينات على غلاف الجريدة هو: "الحقّ، العدل، المؤاخاة"، وقد كان هذا الشعار يعبّر عن مرحلة من مراحل النّضال السياسي والمتمثّل في نضال المجتمع الجزائري للحصول على جميع حقوقه الدينيّة والمدنيّة والسياسية، وإلغاء كلّ الفروق التي كانت تجعل من الجزائري مواطناً من الدرجة الثانية.

لقد آثر ابن باديس العمل السياسي البطيئ متأثّراً بفكرة محمد عبده الإصلاحية حين قدم إلى الجزائر ونصح الجزائريين عامّة وعلماء الجزائر ومصلحيهم خاصة بسلوك طريقته ونهجه في تعاملهم مع المحتلّ، والمتمثّل في غرس جذور التربية والتعليم وتحرير العقل، كطريق طويل للحرية، وقد كتب ذلك صراحة في نصيحة موجّهة إلى صديقه عبدالحليم ابن سماية إذ قال له: "وإنّي وإن كنت على ثقة من كمال عقلك، ومعرفتك بما إليه حاجة المسلمين اليوم، فإنّي لا أجد مندوحة عن التصريح بالتحذير من النظر في سياسة الحكومة أو غيرها من الحكومات، ومن الكلام في ذلك، فإنّ هذا الموضوع كبير الخطر، قريب الضرر، وإنّما النّاس محتاجون إلى نور العلم،

والصدق في العمل، والجدّ في السعي، حتّى يعيشوا في سلام وراحة مع من يجاورهم من أهل الأمم الأخرى، ولا يتعلّقوا من الوهم بحبال تتقطّع في أيديهم متى جذبوها، فيسقطوا – والعياذ بالله – فيما لا منجاة منه"[698].

والذين يدرسون حياة ابن باديس و الإبراهيمي ومسيرتهما الإصلاحية يعلمون كيف خطّطا لمشروعهما النهضوي حيث آثرا محاصرة فرنسا ومشروعها الاستعماري برفق ولكن بعزم صارم متفادين السقوط الذي ينتج عن التسرّع [699]، لقد تعاون رئيس الجمعية الشيخ ابن باديس مع جماعة من شباب الجزائر الواعين، فأصدر صحيفته الأولى "المنتقد" متحدّياً الطرق الصوفية التي اتّخذت لها شعاراً: "اعتقد ولا تنتقد"[700]

كان الإمام ابن باديس يهدف من وراء عمله هذا إلى إصلاح الوضع الاجتماعي بلهجة احتجاجية، موجهة بالدرجة الأولى ضد الطرقية ومعاقلها ثم ضد الكهنوتية الفقهية الرسمية التي أقامتها الإدارة الفرنسية، واضعاً في قفص الاتّهام الطبقة البرجوازية الجزائرية، على تهاونها الديني وبرودتها السياسية، وعدم اهتمامها بالطبقات الشعبيّة من فلاحين وعمّال والذين أصابهم الفقر والجوع والجهل فضلاً عن الظلم والقهر.

فأنشأ "الشهاب" بعد أن عطّل الاستعمار "المنتقد" سنة 1926، وهكذا بدأت حركة الإصلاح البادسيّة، وبعد مرور خمس سنوات، أسّس عبدالحميد بن باديس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مع إخوانه ورفاق دبره سنة 1931 موسعاً وسائله الإعلامية والكتابية والتي شملت مختلف المناطق الجزائرية.

ونجاحه هذا دليل على قوّة شخصيته وعزمه وفطنته وثقابة فكره، طالما اعتبر الإمام ابن باديس من طرف خصومه قبل رفاقه ومناصريه بأنّ له روحٌ فوق العادة وأنّه معين لا ينضب من الذكاء والنشاط والحماسة[701]

وفي صيفيّة 1925 كتب ابن باديس مقالاً في "المنتقد" يعلن فيه موقفه السياسي تجاه الدولة المحتلّة حيث قال: "نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسوية، فلأنّنا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كلّ كمال إنساني، ونحرص على الأخوّة والسلام بين شعوب البشر وفي المحافظة على هذه التقاليد، المحافظة على أهمّ مقوّمات قوميّتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا لأنّنا نعلم أنّه لا يقدر النّاس أن يعيشوا بلا دين، وأنّ الدّين قوّة عظيمة لا يستهان بها، وأنّ الحكومة الفرنسية التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب"[702]

ثم يستدرك أنّه لا يخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤونه ولكن الدين هو قوام الأمّة، وسبيل شرعي لسلوك الشعب، ونظام محكم تعمل عليه الأمّة في دنياها، وقوّة معنوية وروحية تلتجئ إليها في تهذيب أخلاقها

---

[698] محمد عبده، الأعمال الكاملة، ج 1، ص 707.

[699] محمود قاسم ، الإمام عبدالحميد بن باديس، دار المعارف، مصر، 1968، ص 15.

[700] محمد الميلي ، ابن باديس وعروبة الجزائر، دار العودة، لبنان، 1973، ص 13.

[701] Murad, ali, **le réformisme musulman en Algérie 1925 – 1940,** edition Mouton, Paris – Lahay, 1967, p 87.

[702] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 277.

وتقويم سلوكها، وقتل روح الإغارة والفساد منها، وإماتة الجرائم من بينها، ولهذا لا يوفر علماء هذه الأمّة جهداً في خدمة هذا الدين بنشر مبادئه الحقّة وتطهيره من كلّ ما أحدثه فيه المحدثون من أصحاب الطرق والبدع[703]

ثم يحدّد طبيعة علاقته مع الآخرين في موضوع الوطن قائلاً: "نحبّ من يحبّ وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغضه ويظلمه، فلهذا نبذل غاية الجهد في خدمة وطننا الجزائري وتحبيب بنيه فيه، ونخلص لكل من يخلص له، ونناوئ كلّ من يناوئه من بنيه ومن غير بنيه"[704]

وإذا كانت الجزائر هي مستعمرة من مستعمرات الجمهورية الفرنسية، فإنّ أبناء الشعب الجزائري يسعون لربط أواصر المودّة والأخوّة بين الأمّتين الفرنسية والجزائرية وتحسين العلاقات بينهما بروابط المصلحة المشتركة والمنافع المتبادلة من الطرفين. لقد ظهرت دلائل تلك الروابط وثمراتها في كثير من المواقع سواءً في الحرب أو في السلم وعلى هذا الأساس فإنّ الشعب الجزائري يطالب فرنسا وانطلاقاً من مبادئ الجمهورية: "الحريّة، المساواة، والأخوّة" بتحسين وضعيته العلمية والأدبية وذلك عن طريق تعميم التعليم، ثم تشركه شراكة حقيقية في السياسة والاقتصاد وفي إدارة شؤون وطنه الجزائر[705]

ثانيا: الأمّة الجزائرية وحقوقها:

من هي الأمّة الجزائرية؟

إنّها أمّة متكونة موجودة كما هو شأن كلّ الأمم والشعوب التي تمتلك تاريخاً حافلاً بعظائم الأمور وجلائل الأعمال، لها وحدتها الدينية واللغوية كما لها ثقافة وعادات وتقاليد منها القبيح والحسن شأن كلّ أمم الدنيا.

إنّ هذه الأمّة بمواصفاتها الخاصّة بها ليست فرنسا ولا يمكنها أن تكون كذلك ولا تستطيع أن تكون فرنسا حتّى ولو أرادت ذلك لأنّ الأمّة الجزائرية لها مقوّماتها من دين ولغة وتاريخ تتميّز بها عن فرنسا، فلا تقبل الأمّة أن تندمج مع الأمّة الفرنسية، ثمّ إنّ هذه الأمّة لها وطن معيّن ومحدّد وهو الوطن الجزائري بحدوده المعروفة لدى الجميع[706]

لقد كان هذا الوطن الجزائري الإسلامي ولا زال صديقاً لفرنسا، مخلصاً إخلاص الصّديق لا إخلاص التابع لمتبوعه، إنّه يطالب الدولة الفرنسية أن تحترم دينه ولغته وتمهّد له الطريق ليرتقي ويتطوّر ضمن مقوّماته الأساسية: الدين واللغة والأخلاق والتاريخ، ويطالب الجمهورية الفرنسية أن تسبغ عليه من نِعم الحرية والعدل والمساواة[707]

---

[703] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 278.

[704] المرجع نفسه، ج 3، ص 279.

[705] المرجع نفسه، ج 3 ص 279.

[706] ابن باديس، كلمة مُرّة، نوفمبر 1937، ج 3، ص 383.

[707] المرجع نفسه، ج 3، ص 309.

إنّ الشعوب تختلف عن غيرها بما يميّزها من مقوّمات ومواصفات ولا بقاء لشعب أو أمّة إلا ببقاء مقوّماته، فالهويّة الجزائرية هي جملة المقومات من لغة ودين ووطن وتاريخ.

إنّ الهويّة القوميّة للجزائر هي على حد قول الشيخ ابن باديس: "اللغة التي يُعرب بها ويتأدب بآدابها، والعقيدة التي يبنى حياته [الشعب] على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها وينظر لمستقبله من خلالها والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقوّمات والمميّزات"[708] و هو الأمر الذي نبّه إليه الإبراهيمي و حذر منه بشدة عندما قال أنّ :« الأمة الاسلامية الجزائرية تعتقد أن ادخال طائفة منها في الجنسية الفرنسية هو خطوة إلى إدماجها في جنس غير جنسها ، و هي لا ترضى بجنسها بدلاً و لا بدينها بديلاً ، و تعتقد أن هذا الاندماج محو لشخصيتها العربية و ذاتيتها الاسلامية ، و أنه مخالف لسنة الله الذي خلق الناس أجناسًا لكل جنس خصائص و مميزات ، و مخالف لسنن الاجتماع البشري و مخالف للتاريخ و للاعتبارات الجغرافية المبنية عليه ، و مخالفة لمصلحة فرنسا نفسها التي جربت هذا الاندماج مع غيرنا فلم يأتها بالفائدة المطلوبة .»[709]

و يعتقد الإمام الابراهيمي أن المصلحة المشتركة بين جميع المتساكنين بالقطر الجزائري (المواطنين) و النظر السديد في بناء مستقبله على أساس تؤمن معه غائلة استعمار جنس لجنس و امتياز عنصر على عنصر و استعباد طائفة لطائفة ، كل ذلك يقتضي بناء هيكل الإصلاح الجديد على الأسس الآتية :

أوّلاً : انشاء جنسية جزائرية تشمل الجميع من غير تمييز بين أصولهم و أديانهم يتساوون بموجبها في الحقوق و الواجبات .

ثانياً : تستبدل جميع التشكيلات الاستعمارية بحكومة تُسمى الحكومة الجزائرية تكون مسؤولة أمام مجلس تشريعي جزائري (البرلمان) [710].

ثالثًا : تعطى الوظائف الادارية لجميع الجزائريين على أساس الكفاءة وحدها

رابعًا : تعتبر اللغة العربية بجانب اللغة الفرنسية ،لغة رسمية في الإدارة و التعليم

خامسًا : المحافظة على حرية الاعتقاد و حرية اقامة الشعائر الدينية مكفولة للجميع مع حرية تصرف كل طائفة في معابدهم و أوقافهم بواسطة تشكيلات (تنظيمات) حرة يرتضونها لأنفسهم .

سادسًا: الأحوال الشخصية للمسلمين خاصة [711].

---

[708] المرجع نفسه، ج 3، ص 352 – 267.

[709] آثار الإمام الإبراهيمي ،ج 2 ، ص 137

[710] المرجع نفسه، ج 2، ص 137

[711] المرجع نفسه، ج 2، ص 137

إنّ الإسلام بحسب الإبراهيمي يعتبر« تدخل غير المسلم في شؤون الدين الإسلامي ظلمًا و تعديًا كذلك يعتبر تدخل المسلمين في شؤون الدين الموسوي أو العيسوي تعديًا و ظلمًا »[712].و قد ميّز ابن باديس بين الهويّة القومية للجزائريين والهويّة السياسية في ظل الاستعمار الفرنسي على شرط المساواة في الحقوق والواجبات حيث يقول: "أن يكون لشعب ما لشعب آخر من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية مثل ما كان على الآخر من واجبات اشتركا في القيام بها لظروف ومصالح ربطت بينهما"[713]

لقد قضى قانون 1865 والذي بموجبه اعتبر الجزائريون فرنسيين إلاّ أنّ هذا القانون طبّق تطبيقاً جائراً حيث فرض على الشعب الجزائري جميع الواجبات الفرنسية دون حقوقها ومنافعها[714]وعلى هذا الأساس وهذه المقوّمات الذاتية للأمّة الجزائرية، رفض الإمام ابن باديس كلّ محاولات التجنيس، الفرنسية والاندماج في الأمّة الفرنسية باعتبارها محاولات لهدم القومية واللغة والدين، كما رفض الابتزاز الذي فرضته سلطة الاستعمار عندما طالبت الشعب الجزائري بالتخلي عن حقوقه الدينية التاريخية في مقابل حقّ الانتخاب، حيث قال ابن باديس مخاطباً مناصري الاندماج والتجنيس: "إنّكم عندما تسمعون لسياسة الاندماج، وتحبذون التجنيس وترضون ضياع حقوقنا الإسلامية مقابل حقّ الانتخاب، وتريدون – خلافاً للطبيعة – أن يصير جمهور المسلمين بهذه البلاد جمهوراً فرنسيا بحتاَ، لا يختلف عن الجماهير الفرنسية في شيء، إنّكم عندما تسمعون وتحبّذون هذا لا تمثلوننا ولا تتكلمون باسمنا، إنّكم في وادٍ والأمّة في وادٍ آخر"[715]

إنّ السياسة في جميع بلاد الله و عند جميع خلقه بحسب الإبراهيمي لها معنى محدود قارٌ في حيّزه من الادراك « إلا في هذا البلد [الجزائر] و عند حكومته الاستعمارية و ساسته المقلدين ، فإن معناهما غير محدود و لا مستقر ، فيتسع إلى أقصى حدود الاتساع [...] و يضيق إلى أقصى حدود الضيق [...] كل بالتبع لأهواء الاستعمار المتباينة [...] و الاستعمار كله رجسٌ من عمل الشيطان ، فغير غريب أن يكون من خصائصه تغيير الأوضاع و المعاني ، ليصحح لنفسه الألوهية المزورة ولو إلى حين »[716].

إن نظام الحكم الاستعماري على المسلمين في الجزائر « حكومة لائكية في الظاهر، مسيحية في الواقع ، جمهورية على الورق ، فردية في الحقيقة ، تجمع يديها على دين المسلمين و دنياهم ، و تتدخل حتى في كيفية دفن موتاهم؛ و مادامت هذه السيادة سائدة ، و مادامت العنصرية موجودة ، [فإن لفظ السياسة] تبقى ذليلة مهينة مجرّدة من

---

[712] المرجع نفسه، ج 2، ص 138.

[713] ا بن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 352.

[714] المرجع نفسه ، ج3 ص 253.

[715] المرجع نفسه، ج 3، ص 317.

[716] آثار الإمام الإبراهيمي ج 3 ،ص.56

جلالها و سُموها »[717].هكذا يفضح الإبراهيمي سياسة الاستعمار الفرنسي و يعري مقاصده و خططه فيقول : « إن الاستعمار القائم على الجندي و المعلّم و الطبيب و الراهب ، هيكل حيواني يمشي على أربع ، و إن الاستعمار قد قضى بواسطة هؤلاء الأربعة على عشرة ملايين من البشر ، فرمى مواهبهم بالتعطيل ، و عقولهم بالخمود ، و أذهانهم بالركود و أفكارهم بالعقم فما أشأم الاستعمار على الإنسانية .»[718] فالاستعمار بعيش فِصَاماً une schizophrénie لا يشفى منه فهناك المظهر و هنا المخبر « هناك يقولون إن فرنسا حاملة لواء الحرية و هادية الأمم إليها ، و إنها حامية حقوق الإنسان ، و إنها زعيمة التحرير في العالم ، و إنها أستاذة المثل العليا للإنسانية ، و إنها منارة العدل التي يهتدي بها المظلومون ، يبدِئون القول في ذلك ويعيدونه و ينشرونه في العالم ، و يكتبونه في كل سطر من صحفهم و مؤلفاتهم ، و يفرضون علينا العبودية ، و يمنون بها علينا ، و يريدون منا أن نسميها بغير اسمها ، و أن نكافئهم عليها حمدًا و شكرًا »[719]و هل اعداد الرهبان و الاعتماد عليهم يجعل من الاستعمار دولة لائكية[720]

إلا أنّ أعلى « معاني السياسة عند الحاكمين هو تدبير الممالك بالقانون و النظام ، و حياطة الشعوب بالإنصاف و الإحسان ، فإذا نزلوا بها صارت إلى معنى التحيل على الضعيف ليؤكل ، و قتل مقوّماته ليهضم ، و الكيد للمستيقظ حتى ينام ، و الهدهدة للنائم حتى لا يستيقظ .»[721].

أما السياسة- يتابع الإبراهيمي- عند المحكومين « فأعلى معانيها إحياءُ المقومات التي ماتت أو ضعفت أو تراخت ، من دين ولغة و جنس و أخلاق و تاريخ و تقاليد ، و تصحيح قواعدها في النفوس ، ثم المطالبة بالحقوق الضائعة في منطق و إيمان ، ثم الإصرارُ على المطالبة في قوّة و شدّة ، ثم التطلب في الإصرار في استمالة و تضحية [...] فإذا نزلوا بها صارت إلى هذا التحاسد على الرئاسة ، و هذا التهافت على كراسي النيابة ، و هذه المناقشات الفارغة في القشور ، و هذا الجدل الشاتم السباب ، و هذا الافتتان المزري بالأشخاص ، و كل ذلك نراه على أقبح صوّره في المجتمع الجزائري ، في حين أن ذلك كله ليس من مصلحة الأمة الجزائرية ، و لا في فائدة قضيتها ، بل هو كله في مصلحة الاستعمار .»[722].فرجال السياسة معظمهم يتسابقون إلى هدف واحد

---

[717] المرجع نفسه ج3، ص.60

[718] المرجع نفسه ج3، ، ص 98

[719] المرجع نفسه ج3، ، ص 99

[720] المرجع نفسه ج3، ،ص 99

[721] المرجع نفسه ، ج3 ، ص 60

[722] المرجع نفسه ، ج3 ، ص 60

و يتنافسون على همّ واحد هو الكراسي إن سياسينا كلهم يتسابقون إلى غاية واحدة ، هي كراسي الحكم و النيابة و الألقاب و الزعامات و المراتب ، «و إذا كل شيء مبدأهُ السياسة فنهايته التجارة و الأعمال بخواتمها »[723].

هكذا يصور الإبراهيمي السياسة في الجزائر بين الحاكم و المحكوم « ، يجعلها الأوّل- الحاكم – أداة مساومة وفخ اقتناص للمذبذبين ، و سلاح ترهيب و تخويف للمخلصين ، و يجعلها الثاني – المحكوم – وسيلة جاه ، و ذريعة تضليل للأمة »، و هو أمر اختبرته الجمعية و رجالاتها ، و حاولت اصلاحه في رجال السياسة من هذا الوطن ، إشفاقًا على هذه الأمة الصالحة ،« فبحّت الأصوات و أكْدَت الوسائل ، فلا يقولن قائل و فينا غير هذا فأهل مكة أدرى بشعابها »[724].

و يتهم الاستعمار الفرنسي جمعية العلماء بأنها « جمعية سياسية في ثوب ديني و أنها تستر القومية بستار الدين، و تخفي الوطنية بخِفاء العلم و العربية ، بل يتهمها بأنها « تخدم سياسة أجنبية [...] و أنها تعمل للجامعة العربية أو الإسلامية» و أحيانًا يقدّم لها النصائح و المواعظ بقوله : إن جلال العلم لا يتفق مع أوساخ السياسة »[725]. فعقلية الاستعمار الذي يحكم الجزائر و « الذي بلينا به –حين تتصل بالإسلام – عقلية لاتينية أولاً ، صليبية ثانيا ، فهي تتخبط بين لجتين ، لا تنحسرُ إحداهما حتى تجلّل الأخرى و ترين ، و تتغذى من عنصرين ، لا نضب أحدهما حتى يثرُ الآخر و يفور ، و هو بهذين الدافعين احتل الجزائر ، و هذين الباعثين عامل الإسلام فيها هذه المعاملة الشنيعة »[726].

فالسياسة بالنسبة للإبراهيمي « لباب و قشور [...] أمّا لباب السياسة بمعناها العام عند جميع العقلاء فهو عبارة واحدة : إيجاد الأمة ، و لا توجد الأمة إلا بتثبيت مقوماتها من جنس و لغة ، و دين ، و تقاليد صحيحة ، وعادات صالحة ، وفضائل جنسية أصيلة ، و بتصحيح عقيدتها و إيمانها بالحياة ، و بتربيتها على الاعتداد بنفسها [...] و ترى أن وجود تلك المقومات شرط لوجودها ، فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط ، ثم يفيض عليها من مجموع تلك الحالات إلهام لا يغالب و لا يرد ، بأن تلك المقومات متى اجتمعت تلاحقت ، ومتى تلاحقت

[723] المرجع نفسه، ج3 ، ص 61
[724] المرجع نفسه ، ج3 ، ص 61
[725] المرجع نفسه، ج3 ، ص 61
[726] المرجع نفسه ،ج 3 ، ص 177

ولدت وطنًا»[727] أمّا جمعية العلماء ،من جهتها ،فقد حددت مهمتها و هي أن تقوم ببناء «المقومات التي لا تكون الأمة أمةً إلا بها ، أو لا تكون وحدة متماسكة الأجزاء إلا بالمحافظة عليها .»[728].

لقد حدّدت الجمعية حقوق الامّة الجزائرية السياسية وغير السياسية كالآتي:

أ/ الحقوق المدنية والسياسية:

1-حقّ الجنسية الفرنسية مع البقاء على الجنسية القوميّة للأمّة الجزائرية بجميع مقوّماتها ومميّزاتها[729]

2-التساوي التّام في الحقوق والواجبات دون تخصيص لحقّ دون حقّ آخر ولا تمييز لطبقة عن طبقة أخرى[730]

3-تسوية النوّاب الجزائريين بالنوّاب الفرنسيين في جميع المجالس النيابية[731]

4-توحيد النيابة البرلمانية بكلا المجلسين بحيث يشارك في انتخاب النوّاب مشاركة فعلية جميع السكان الجزائريين[732]

5-اعتبار اللغة العربية اللغة الرسمية مثل اللغة الفرنسية ويُكتب بها مع الفرنسية في جميع المناشير الرسمية وتعلّم في المدارس الحرّة مثل اللغة الفرنسية تماماً.

6-معاملة الصحافة العربية الجزائرية مثل الصحافة الفرنسية في الحرّيات وحقّ التعبير والنشر.

ب/ الحقوق الدينيّة:

1-تُسلّم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها، وتتولى أمر إدارتها جمعيات دينيّة مؤسسة على منوال القوانين المتعلّقة بفصل الدين عن الحكومة.

2- تؤسس كليّة لتعليم الدين واللغة العربية لتخريج الأئمة والخطباء والمدرسين والمؤذنين والقيّمين على المساجد.

3- يُنظم القضاء بوضع مجلّة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينيّة المشار إليها في الفصل السابق، وإدخال إصلاحات على

---

[727] المرجع نفسه ، ج3 ، ص 64

[728] المرجع ، ج3 ، ص 61

[729] ابن باديس: حياته وآثاره ، ج 3، ص 353.

[730] المرجع نفسه،، ج 3، ص 384.

[731] ،المرجع نفسه ج 3، ص 325.

[732] المرجع نفسه، ج 3، ص 325.

المدارس التي يتخرج منها رجال القضاء، منها تدريس تلك المجلة والتحقّق بالعلوم الشرعية الإسلامية، وطبع التعليم بطابعها لتكوين رجال يكونون أصدق الممثلين لها.[733]

ثالثاً: جمعية العلماء والمؤتمر الإسلامي

ولتحقيق المطالب السابقة للشعب الجزائري، قامت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بتنظيم مؤتمراً إسلامياً دعت إليه كلّ فعاليّات الشعب الجزائري لتقرير برنامج موحّد للمطالبة بالحقوق الوطنية والدينية للشعب الجزائري.

قام ابن باديس بتوجيه دعوة إلى كافة التنظيمات السياسية وغير السياسية وإلى فعاليّات الأمّة من علماء ومثقفين وسياسيين في البلاد لكي تُطرح داخل هذا المؤتمر كلّ مشكلات وهموم الأمّة الجزائرية واقتراح الحلول الناجحة لتخليص الأمّة من مشاكلها وأوجاعها، ذلك أن المرجع في شؤون الأمّة هو الأمّة ذاتها والمتمثّلة في علمائها وسياسييها ومثقفيها لا المستعمر وسياسته[734].

انعقد المؤتمر في السابع من شهر تموز – جويلية سنة 1936 في نادي الترقّي بالجزائر العاصمة بمشاركة أغلب التنظيمات السياسية وغير السياسية وبعض الشخصيات العلمية وغير العلمية كما شارك بعض أعضاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ولكن بصفتهم الخاصّة، وقد قاطعت المؤتمر جمعية نجم شمال أفريقيا لأنّه لم يتبيّن صراحة قضية الاستقلال عن فرنسا[735]

وتضمّنت توصيات هذا المؤتمر مختلف مجالات حياة الشعب الجزائري حيث جسّدت كلّ طموحات الأمّة الجزائرية ورغباتها ومن هذه المطالب:

- إلغاء القوانين الاستثنائية.
- إلغاء الولاية العامّة.
- المحافظة على الشخصية الجزائرية.
- فصل الدين الإسلامي عن الحكومة الفرنسية.
- إلغاء التعسّفات المجحفة ضد اللغة العربية وتعليمها، واعتبارها لغة رسمية للجزائريين.
- حريّة التعليم وحريّة الصحافة.
- تسوية النوّاب الجزائريين بالنوّاب الفرنسيين.
- إعطاء حقّ الانتخاب لجميع الجزائريين.

ثمّ توجّه وفد من المؤتمرين إلى فرنسا لإبلاغ الحكومة الفرنسية وأحزابها وصحافتها بمطالب الشعب الجزائري، لكن الشيخ ابن باديس لم يكن متفائلاً بنتائج هذه الزيارة لمعرفته بالحكم في فرنسا.

---

[733] المرجع نفسه، ج 3، ص 326.

[734] أنظر محمد زرمان ، معالم الفكر السياسي و الاجتماعي عند الشيخ البشير الإبراهيمي، مرجع سابق ، ص26-و ص55.

[735] المرجع نفسه، ج3، ص 329 – 331.

فالجبهة الشعبيّة Le Front populaire، تعتمد في حكمها على الراديكاليين وهؤلاء ما يزال فيهم بحسب ابن باديس، نزعة الاستعمار والاستعباد والازدراء للشعب الجزائري حيث قال في هذا الشأن: "نحن نعرف المبادئ قبل كلّ شيء، ورأينا في مبادئ الواجهة الشعبيّة (الجبهة الشعبيّة) هو رأينا، ولكن رجال تلك المبادئ الحقيقيين رغم ما كان عندهم في أيّامهم الأولى من قوّة، كانوا ضعفاء، كانوا صغاراً في السياسة أو على الأقلّ كانوا جُدداً في كراسي الحكومة، فهاهم اليوم، الحكومة حكومتهم، ولكن روحها غير روح مبادئهم، اسمها لهم ومسمّاها في يد غيرهم ولم يبق لهم إلاّ النّصح والقول تقدّمه – باحتراس كثير – صحفهم أو بعض صحفهم".[736]

جاء هذا التصريح بعد عام من تلك الزّيارة التي قام بها الوفد إلى فرنسا حيث تحقّق حدس ابن باديس وعدم تفاؤله وتحمّسه لتلك الزّيارة. فأراد بقوله هذا أن يُطلع الشعب الجزائري الذي من حقّه معرفة كلّ شيء فيما يتعلّق بمصيره ومطالبه أن لا يعتمد إلاّ على الله ثمّ على نفسه.

ولما أدرك ابن باديس أنّ فرنسا تَعِدُ ثم تخلف لأنّها رأت من مصلحتها الإخلاف، وأنّ الأمّة الجزائرية تنخدع وتطمع، أعلن أنّ الأمّة لا يمكن أن يدوم انخداعها وأن يستمر طمعها، ويمكن في أيّ لحظة من لحظاتها العصيبة أن ينجلي لها سراب الغرور، فتُقلع عن الانخداع وتقطع حبل الطمع وتتصل باليأس وما ينتجه اليأس ويقتضيه[737]

ذلك أنّ الحكومة الفرنسية في النهاية لا يهمّها إلاّ المحافظة على الجزائر ولا تذكر أبداً المحافظة على الجزائريين، بل لا تفتأ تذكر الشدّة والقسوة على الشعب الجزائري ووسائل الشدّة والقسوة على هذا الشعب، ولكن من هي الجزائر؟ وما الجزائر؟! إلاّ الجزائريين فإذا أرادت السلطة الفرنسية المحافظة على الجزائر فلتحافظ على قلوب الجزائريين وتخشى غضبهم ويأسهم.

قال ابن باديس: "تالله إذا ضيّعتم قلوبنا فقد ضيّعتم الجزائر ولا محالة، ولا ينفعكم في ذلك اليوم العصيب شيء ممّا تقدرون اليوم".[738]

لقد زرع ابن باديس بذور الثورة ونشوة الاستقلال في صفوف الأمّة وعلمائها ومثقفيها بعد أن دبّ اليأس في قلوب الشعب المقهور والمستعبد في أرضه وعلم أنّ السياسة وزواريبها لا تجلب له حقوقه، فقال ابن باديس معبّراً عن رأي الأمّة في ذلك:

"كذب رأي السياسة، وساء فألها، كلاّ والله لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر الذي يقعدنا عن العمل وإنّما تدفعنا إلى اليأس الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية"[739]

وبعد مرور عشرين سنة من وفاة ابن باديس سنة 1940، حقّق الشعب الجزائري انتصاره العظيم وأخذ حرّيته بيده وتحقّق حدس ابن باديس وحُلمه سنة 1962 بعد ثورة دامت سبع سنوات ونيّف دفعت الأمّة الجزائرية

---

[736] ابن باديس: حياته وآثاره، ج 3، ص 386.

[737] المرجع نفسه، ج 3، ص 364.

[738] المرجع نفسه ، ج 3، ص 362.

[739] المرجع نفسه، ج 3، ص 365.

ثمناً باهظاً، أكثر من مليون ونصف مليون شهيد، رحمهم الله ورحم ابن باديس وكلّ من عمل لتحقيق مطالب الشعب الجزائري.

خـــاتـمـــــــة

خاتمـــــة:

يقع هذا البحث ضمن إطار الاهتمام بالفكر العربي الإسلامي الحديث والمعاصر ومن ثم بالإشكاليات المركزية فيه. وهو – أي البحث – محاولة للغوص في أعماق الأفكار الإصلاحية الجزائرية كما صيغت في بواكيرها الأولى في القرن الماضي التاسع عشر ومطالع القرن العشرين.

وإذا كان هذا البحث قد نشأ عن فكرة ضمنية مفادها أنّ الفكر الإسلامي الحديث في المغرب العربي والجزائر، وخاصة عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تداول إشكالية الإصلاح والنهوض بكيفيات متقاربة مع تلك التي تداولتها الحركات الإصلاحية في المشرق الإسلامي. كما توسلت بالعُدة المعرفية ذاتها التي اشتغل بها النهضويون في مصر والشام والحجاز؛ فقد أتت نتائج هذا البحث والمقارنات التي ضمها على طول صفحاته تؤيد تلك الفرضية وتعزز فكرة ووحدة الخطاب الإسلامي الحديث وإلى حدٍ ما المعاصر.

لا شك أنّ أفكار زعماء الإصلاح في الجزائر متأثرة بشكل من الأشكال بأفكار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، ورشيد رضا، من المشرقيين وبأفكار الطاهر بن عاشور، ومحمد النخلة، ومحمد الخضر بن الحسين، ومحمد الصادق النيفر، والبشير صفر من المغاربة، إلا أنّ الحركة النهضوية الجزائرية و خاصة ما قامت به جمعية العلماء بقيادة ابن باديس لا يمكن إرجاع طروحاتها وأعمالها لهؤلاء المصلحين وحدهم، ذلك أنّ الواقع الجزائري –منذ قبل الاستعمار وخلاله– كان يشهد حالة علمية وفكرية لا يستهان بها، ولا تختلف عن نظيراتها في المناطق الإسلامية الأخرى– ولمن أراد أن يطلع على تلك الحقبة، فليرجع إلى الكتاب القيم الذي ألّفه المؤرخ الجزائري الكبير أبو القاسم سعدالله، تحت عنوان «**تاريخ الجزائر الثقافي**» والذي جاء في تسعة أجزاء. كما تجدر الإشارة إلى كتاب أبي القاسم الحفناوي تحت عنوان «**تعريف الخلف برجال السلف**» حيث أحصى فيه الحفناوي جمع غفير من العلماء والمفكرين منذ العصور الأولى للفتح الإسلامي وإلى غاية الاستعمار الفرنسي. وعليه فإن الحركة النهضوية الجزائرية لم تكن متأثرة بشكل مباشر ومطلق بأفكار المشرقيين بل كانت في منطلقها وأساسها نتيجة الواقع والظروف التاريخية التي مرّت بها المنطقة المغاربية قبل وبعد الاستعمار.

إلا أنّ الإصلاح في العالم الإسلامي يضرب بجذوره في المنابع الأولى للإسلام، ولذلك لا يمكن دراسة الحركة الإصلاحية في علاقتها بالتيارات والأفكار التي ظهرت في العالم الإسلامي في العصر الحديث وحسب، بل ينبغي الانتباه إلى هذه السلطة المرجعية – الدينية والتراثية التي تؤسس إجرائية الإصلاح وشرعيته في التداول الإسلامي الحديث والمعاصر، فتجعل من الفعل النهضوي فعلاً متجهاً إلى تصويب صورة الحاضر على مثال الماضي – الأصل.

إلا أنّ النهضة العربية الإسلامية ما تزال بعد مرور قرنين كاملين، تراوح مكانها دون تقدّم كيفي يُذكر، وقد أصبحت هذه النهضة في الكثير من مشروعاتها ورجالاتها تحت ضغط النموذج الغربي مبتعدة بذلك عن مجال التداول الإسلامي.

من جهة ثانية، لقد انصب عمل زعماء النهضة، ابن الخوجة و ابن باديس و الإبراهيمي ومن ورائهما جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وبسبب ظروف الاستعمار —كما أسلفنا– على التربية والتعليم على أساس أخلاق الإسلام باعتبار أنّ العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان، وأنّ الإصلاح لا يتم إلا بالتعليم من ناحية، ونبذ الجمود والأوضاع الطرقية كنتيجة للعلم والتعليم من ناحية ثانية. وبهذا يظل الفكر الإصلاحي الجزائري وبسبب الظروف التاريخية والحالة الاستعمارية ذا بُعد أحادي، رهين التفكير العلّي الأحادي ألا وهو العلم والتعليم.

وإذا كان لابن باديس و للإبراهيمي عذرهما في ذلك الوقت، فإن جمعية العلماء المسلمين والكثير من الحركات الإصلاحية لم تتطور بعد وفاة مؤسسيها، وبقيت تحت تأثيرهم إلى يومنا هذا. فلم تحاول جمعية العلماء أن تطور من أفكارها سواء من حيث المضامين أو المناهج والوسائل، وإنما أبقت طابعها الأول. كان يجب عليها أن تحافظ على روحية ابن باديس الاجتهادية والجهادية، وعلى عزيمته وإصراره على العمل الإصلاحي والاجتهاد. فتطوّر من عملها، ونهجها، وأفكارها، وتنوع وسائلها مبتعدة بذلك عن التفكير العلّي الأحادي المتمركز حول التعليم وحسب. كان يجب أن توسع الجمعية من اهتماماتها بمجالات أخرى على غرار الكثير من الدعوات الإسلامية التي اقتحمت مجالات متعددة، أو قل كان يجب أن تكمل مسيرة النهوض على أساس تعدّد العلل، فإلى الجانب العامل الديني العقدي، والعامل التربوي، والعامل الأخلاقي، كان ينبغي لها أن تهتم بالعامل المعرفي، والفكري، والعامل الاجتماعي، والعامل الاقتصادي.

يكاد يكون البحث في تاريخ الفكر في المغرب العربي والجزائر على الخصوص بكراً بسبب قلة الاهتمام الذي حظي به، وندرة الدراسات التي أنجزت فيه، فهناك الآلاف من الكتب، والرسائل، والمقالات، في غياهب النسيان المعتم، التي تنتظر التحقيق، والنشر، ومن ثمّ الدراسة والتحليل، وعليه فإنّ المطلوب من الجامعات ومراكز البحوث الجزائرية والعربية والإسلامية أن تتناول هذه الكنوز الدفينة بالدرس والتحليل، وذلك بالقيام بورشات عمل علمية تحتية تأسيسية يجري فيها نشر ذلك التراث وتحقيقه أولاً، ثم القيام بدراسته وتحليله وتقويمه. ففي غياب عملية التحقيق والنشر . تلك الحلقة الموضوعية الضرورية– أصبح على الباحث في هذا التراث الفكري أن يسبح ضد تيار التراكم العلمي الموضوعي، فلم يكن في إمكانه غير أن يقوم هو نفسه ببعض الترميمات لهذا الصدع على الرغم من أنّه شأنٌ يقع في مدار اهتمام المحقق ومؤرخ الفكر لا محلله ودارسه.

أما قضية التراث –تراث الأمة الإسلامية– والذي كان الغالب على الأبحاث التي تناولته بالدرس والتحليل من أجل تحديثه، أو عقلنته، أو استصلاحه، أو تنقيته تحت ضغط الاستعجال الثقافي والسياسي الظرفي، فإنّ المطلوب من الباحثين المبدعين هو معرفة التراث من حيث محدداته الموضوعية ومقوماته الذاتية، بالاستناد إلى

الكشوفات العلمية في مجال العلوم الإنسانية وخاصة اللسانيات والمنطقيات منها، فلا يجوز الاشتغال بتلك الأهداف [التحديث، والعقلنة، والاستصلاح، والتنقية] إلا بعد تمام المعرفة بهذه المحددات والمقومات التراثية.

وما دام المسلم والعربي يحمل في صدره همّ الهوية أو قل همّ الذات فلا بدّ أن يرجع إلى تراثه طالباً فيه ما يُقيِّم أو يُقوِّي به بنية هذه الهوية، أما دعوة البعض إلى التخلي عن التراث –كله أو جزئه– بالدعوة التي ستحمل هذا المسلم أو هذا العربي على طلب هوية أجنبية عن تراثه، لأنّ علاقته بهذا التراث ليست علاقة نظرية مجردة، يكتفي فيها بعقله المجرد، وإنما هي علاقة عملية ووجدانية يحياها بكليته، ولا هي علاقة اختيارية يدخل فيها متى يشاء ويخرج منها متى يشاء، وإنما هي علاقة اضطرارية لا بد له من الدخول فيها لا الخروج منها.

هبْ أنّ أحداً ترك الاهتمام بتراثه الأصلي، فلا يلزم من ذلك أنّه يصير إلى الانقطاع عن كل تراث، بل يلزم منه، على العكس من ذلك، أن يتجه إلى الاهتمام بتراث غيره، لافتقاره إلى مستند لذاته. وكما هو معلوم فإن تراث الغير يحمل مبادئ وقيماً أنتجها هذا التراث، وليس لهذه المبادئ والقيم من الشمولية أو العالمية إلا ما لهذا التراث نفسه. ليس المطلوب التعامل مع تراثنا الإسلامي بالحفاظ على كل ما فيه على الوجه الذي كان به من غير اعتبار لمقتضى الماضي، ولا لمقتضى الحاضر، نظراً لأنّ هذه العملية التي تسعى إلى حفظ هذا التراث –حتى ولو سعينا إلى ذلك ما سعينا– يظل عملاً متعذراً، ذلك لأنّه لا يستطيع أحد أن يقطع صلته بحاضره قطعاً، وأن يعود إلى الماضي ليعيش بقيمه مثلما عاش بها أجداده، فمن يدّعي ذلك فهو إما مغتر أو غافل، لأنّه ليس في وسعه أبداً أن ينزع من جوانحه وجوارحه كلّ تأثيرات الحاضر المختلفة.

أما التجربة الروحية — الصوفية على خلاف ما انغرس في العقول منذ عهود، فلا تتعارض أبداً مع المعرفة العقلية، بل إنها قد تكون سبباً من أسباب إثراء هذه المعرفة والتغلغل فيها، صحيح أنّ التجربة الصوفية لا تمدنا بخصائص موضوعية للأشياء، ولا بآليات إجرائية، ولا بقواعد مقررة، ولا بقوانين ثابتة كما تمدنا بها ممارسة عقلنا النظري قبل دخولنا في هذه التجربة، ولكنها مع ذلك تمدنا بشيء آخر لا يقل فائدة ولا تأثيراً عما يمدنا به النظر، وهذا الشيء هو بالذات مجموعة من القيم والمقاصد والمعاني المستمدة من الممارسة العملية، ومتى تزود الإنسان المسلم بهذه القيم الروحية انفتحت له، في هذه الخصائص، والآليات، والقواعد، والقوانين الموضوعية التي يمده بها النظر، إمكانات مختلفة في توظيفها وتوجيهها وإعادة تشكيلها وترتيبها.

و أخيراً فإن الهدف من الإصلاح والنهوض، هو إيجاد "العقل" المسلم المستنير القادر على ممارسة دوره في الإبداع، والاجتهاد، والعمران الإنساني، لتأهيل المسلم لدور الاستخلاف، والقيام بحق التسخير، والوصول إلى هدف التمكين، والقيام بحق الأمانة. و لتحقيق ذلك يجب سلوك طريقين اثنين بالاستناد إلى المجال التداول الإسلامي، الذي يقوم على مبدأ العقيدة أو الدين، ومبدأ اللغة العربية، ومبدأ المعرفة الإسلامية.

وهذان الطريقان هما:

1- إعادة بناء منظومة الفكر الإسلامي.

2- بناء النسق المعرفي والثقافي الإسلامي الشامل.

ويستلزم ذلك العمل على عدة محاور أساسية منها:

محور الفكر: باعتباره حدثاً مرتبطاً بالمحدث، أي المفكر، أو قل الذات المفكرة، فكلما كان هناك فكر كان هناك مفكر، أو ذات مفكرة.

محور المنهج: ذلك أنّ المنهج هو عبارة عن منظومة منطقية، فالمنطق عمل اضطراري لكل ذي عقل، لأنّ العقل لا يكون بغير منطق، فكل شيء نفكر فيه أو نعبّر عنه نحتاج فيه إلى طريقة يتم بها هذا التفكير، وهذه الطريقة لها قوانين تضبطها حتى إذا توسل بها المتوسل، جاء تفكيره أو تعبيره مستقيماً، وإذا خرج عنها، جاء معوجاً.

إضافة إلى المحاور التالية: العلم والمعرفة، الثقافة والحضارة، التراث الإسلامي والإنساني، وذلك بقراءته قراءة نقدية وتقويمية.

والله أعلم.

قـــائمـــة المـــراجع

قائمة المراجع:

1-القرآن الكريم

2-الحديث النبوي

قائمة المراجع بالعربية :

1- أبو شقة عبدالحليم ،تحرير المرأة في عصر الرسالة، ، دار القلم، الكويت،ط1، 1990

2- الألباني محمد ناصر الدين حجاب المرأة المسلمة في الكتاب والسنّة، المكتب الإسلامي، لبنان، سوريا، 1987،

3- أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولية الوطنية، المركز الثقافي العربي،ط1، 1985.

4- الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ، جمع و تقديم أحمد طالب الإبراهيمي ، دار الغرب الإسلامي ، بيروت،ط1، 1997،

5- أجريتو مارسيل، الوطن الجزائري، تر ،عبدالله نوار، (د.د)،مصر، (د. ت،)

6- أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، لبنان، دار الكتاب العربي (د. ت).

7- الأفغاني جمال الدين ،الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ،المؤسسة المصرية العامة ،القاهرة د.ت.

8- أنيس محمد، الدولة العثمانية و الشرق العربي 1514 – 1914 ، القاهرة ،مكتبة الانجلومصرية د.ت

9- ابن باديس، عبدالحميد، **حياته وآثاره**، تحقيق وجمع عمار طالبي، دار الغرب الإسلامي ، لبنان،ط1، 1983

10- باشا خيرالدين ، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، الدار التونسية، 1972.

11- بركات، مصطفى، الألقاب والوظائف العثمانية ، دار غريب،مصر، 2000م،

12- البشري طارق، الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة، دار الشروق، 1996

13- البغدادي عبد القاهر ، الفرق بين الفِرَق، دار الأفاق الجديدة بيروت ، ط5 ،1982

14- بلعلى آمنة، تحليل الخطاب الصوفي، الجزائر، منشورات دار الاختلاف، ط1، 2002

15- بنعبد العالي عبدالسلام، التراث والاختلاف: هيدغر ضد هيغل، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1985.

16- بن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة عبدالعظيم علي، مصر، مكتبة القاهرة، 1971،

17- بيرم محمد ، صفوة الاعتبار بمستودع الأمصار والأقطار، الطبعة الاعلامية، مصر، 1894 الجزء (2)،
18- ابن تيمية تقي الدين أحمد ، اقتضاء الصراط المستقيم دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980،
19- تركي رابح، الشيخ عبدالحميد ابن باديس، الجزائر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر ،ط5، 2001،
20- التفتازاني سعدالدين، شرح المقاصد، تقديم وتعليق إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان،ط1، 2001.
21- الجاحظ أبو عمر ،رسائل الجاحظ ، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي ، القاهرة ،1967.
22- جيب، ه. أ. و، الاتجاهات الحديثة في الإسلام، تر: هاشم الحسيني، مكتبة الحياة، لبنان،1966.
23- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام، في العالم العربي الحديث، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط4 ،2010
24- جدعان فهمي الطريق إلى المتقبل ، المؤسسة العربية للدراسات و النشر ، بيروت ، ط1، 1996.
25- جدعان فهمي، الخلاص النهائي، درا الشروق، عمان الأردن، ط1، 2007.
26- جغلوا عبد القادر، الاستعمار و الصراعات الثقافيةفي الجزائر، ترجمة قسطول، دار الحداثة، بيروت، 1984.
27- جانسون كوليت ،فرنسيس، "الجزائر الثائرة"، تر، علوي الشريف وآخرين، دار الهلال مصر، 1958م
28- الجويني أبو المعالي، الكافية في الجدل، ، دار الكتب العلمية ،لبنان، ط1 1999.
29- الجويني، أبو المعالي، الغياثي، دار الكتب العلمية،لبنان، ط 1، 1997،
30- الجوزية ابن قيّم، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، دار الكتب العلمية ،لبنان، ط1، 1995م
31- الجيلالي عبد الرحمن بن محمد، تاريخ الجزائر العام، ديوان المطبوعات الجزائرية، الجزائر، ط1، 1994
32- الجيلالي عبد الرحمن، محمد بن أبي شنب، حياته وآثاره، المؤسسة الوطنية للطتاب، الجزائر، 1983.
33- جَهَّامِي جيرار، مصطلحات الفلسفة عند العرب، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان، ط 1، 1998
34- حرب علي، الحبّ والفناء، دار المناهل، ط1، 1990لبنان،
35- حنفي حسن، دراسات فلسفية (1) في الفكر الإسلامي المعاصر، دارا لتنوير، لبنان، ط2، 1995.
36- حنفي حسن، من العقيدة إلى الثورة، دار التنوير، بيروت، ط1، 1988، ج1.
37- حوراني، ألبرت، الفكر العربي في عصر النهضة، (1798-1939)، لبنان، دار نوفل، 1997،
38- ابن خلدون، عبد الرحمن، شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق محمد مطيع الحافظ، سوريا، دار الفكر، ودار الفكر المعاصر، لبنان، ط1، 1996
39- ابن خلدون عبد الرحمن، تاريخ ابن خلدون، المقدّمة، بيروت، دار الفكر، ط3، 1996م

40- ابن الخوجة، الاكتراث في حقوق الإناث، دراسة وتعليق، زهير قوتال، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2007

41- ابن الخوجة، الأعمال محمد بن مصطفى ابن الخوجة، منشورات خمسينية جامعة الجزائر، ط1، 2012.

42- دبوز محمد علي، نهضة الجزائر الحديثة وثورتهاالمباركة، المطبعة التعاونية، دمشق، 1965

43- ابن رشد أبو الوليد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، بيروت، دار الفكر، 1995

44- رضا، محمد رشيد، الخلافة أو الإمامة العظمى، ضمن كتاب: الدولة والخلافة في الخطاب العربي، دراسة وتقديم وجيه كوثراني، ، دار الطليعة ،لبنان، ط1، 1996.

45- زرمان ، محمد ، معالم الفكر السياسي و الاجتماعي عند الشيخ البشير الإبراهيمي ، منشورات جامعة باتنة ، الجزائر ، 1998.

46- الزركشي، بدر الدين، التذكرة في الأحاديث المشتهرة، ، دار الكتب العلمية ،لبنان ، ط1، 1986.

47- عبدالرحمن طه، العمل الديني وتجديد العقل، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي، وبيروت، ط 2، 1997.

48- عبد الرحمن طه ، الحقّ العربي في الاختلاف الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،بيروت ،ط1، 2002.

49- عبدالرحمن طه ،فقه الفلسفة، الفلسفة و الترجمة، المركز الثقافي العربي ،بيروت، دار البيضاء، 1995

50- عبدالرحمن طه، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء،بيروت ، ط 3، 2007.

51- عبد الرحمن طه، فقه الفلسفة، القول الفلسفي، دار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ط 1 1999

52- عبد الرحمن طه ، دين الحياء ، المؤسسة العربية للفكر و الإبداع ،ط 1، 2017 ،ج1

53- عبدالرحمن طه، اللسان والميزان، التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي،.، بيروت، دار البيضاء، ط1، 1998،

54- – ابن عاشور محمد الفاضل، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، تونس، الدار التونسية للنشر، ج3، 1983.

55- ابن عبدالوهاب محمد، كشف الشبهات، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، (د. ت)،

56- عبدالرزاق، علي، الإسلام وأصول الحكم، تونس، سوسة، دار المعارف، د.ت،

57- عبده، محمد، رسالة التوحيد، دار المعارف ،مصر، ط (4)،1979

58- عبده محمد ، الإسلام و الرد على منتقديه ، ، القاهرة ، 1928،
59- عبده، محمد، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، 1972
60- عبده محمد، الإسلام و النصرانية بين العلم والمدنية، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1988،
61- العسكري أبو الهلال، الفروق في اللغة، ، دار الآفاق الجديدة، لبنان ،ط4 ،1980.
62- العروي عبدالله، مفهوم العقل، مقالة في المفارقات، بيروت، دار البيضاء، المركز الثقافي العربي ،ط1، 1996.
63- العقاد صلاح، المغرب العربي ، مكتبة الأنجلو المصرية، مصر، ط2 ،1977.
64- عميراوي حميدة، دور حمدان بن الخوجة في تطور القضية الجزائرية، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1987.
65- ابن العناني محمد بن محمود، السعي المحمود في نظام الجنود، ت. محمد بن عبد الكريم الجزائري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط1، 1983.
66- عوض محمود، متمردون لوجه الله، دار الشروق، لبنان، (ط1)، 1981
67- الغزالي أبو حامد ، المنقذ من الضلال، دمشق،ط6 ،1960
68- الغزالي أبو حامد، مجموعة رسائل الغزالي ،دار الفكر ، بيروت ،ط1، 1998
69- الغزالي، أبو حامد، إحياء علوم الدين، ،، دار الأرقم بن أبي الأرقم، بيروت، ط1 ،1998،
70- صيد سليمان صلح، بن مهنا القسنطيني، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1984
71- الطبري أبو جعفر محمد بن جرير، تاريخ الطبري، دار الكتب العلمية، لبنان ،ط 1، 2001
72- طلس محمد أسعد، تاريخ العرب، دار الأندلس، لبنان ،(ط2)، 1979،مج2، ج8
73- الطهطاوي، رافع رفاعة ،الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 1973.
74- الطهطاوي، رفاعة رافع ،تخليص الإبريز في تلخيص باريز، دار التقدم ، القاهرة ،1905
75- الطهطاوي، رفاعة رافع، المرشد الأمين للبنات والبنين، مصر، (1872-1873)
76- الطهطاوي رفاعة رافع، مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية، مطبعة شركة الرغائب ، القاهرة، 1912.
77- سعد الله أبو القاسم ، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت،ط4، 1992،
78- سعد الله أبو القاسم ، تاريخ الجزائر الثقافي ،دار الغرب الإسلامي ، بيروت، ط1 ، 1998.
79- سعد الله أبو القاسم، أبن العنابي رائد التجديد الجزائري، دار الغرب الإسلامي،ط2، 1990.
80- السيد رضوان ، سياسات الإسلام المعاصر ، دار الكتاب العربي ، ط1 ، 1997،

81- شرابي هشام، المثقفون العرب والغرب، دار النهار، لبنان ،ط1، 1971.
82- ابن شعيب محمد مهدي، أم الحواضر في الماضي و الحاضر، قسنطينة، 1980
83- شكري غالي، النهضة والسقوط في الفكر العربي الحديث، الدار العربية للكتاب، مصر، 1983
84- كرو أبو القاسم محمّد، خير الدين التونسي، سلسلة كتاب الشعب، تونس، 1958
85- الكواكبي عبد الرحمان ، الأعمال الكاملة ، تحقيق محمد عمارة ، الهيئة المصرية العامة ، القاهرة ، 1970
86- كوثراني، وجيه، مشروع النهوض العربي، دار الطليعة، لبنان ،ط 1، 1989.
87- مبروك مهدي، هل نحن أمة؟ دار البراق للنشر، تونس ط1، 1989.
88- الماوردي، أبو الحسن علي بن حبيب، الأحكام السلطانية، دار الاعتصام، دون مكان ودون تاريخ،
89- المتّقي علاء الدين بن حسام الدين الهندي وكنز العمّال في سنن الأقوال والأفعال ، مؤسسة الرسالة ، بيروت،ط3 1989.
90- المجاوي عبد القادر، اللمع على نظم البدع شرح على منظومة البدع للعالم محمد المولود بن مهوب، مطبوعة فونتانا، 1912.
91- المخزومي محمد ، خاطرات جمال الدين، لبنان، 1931.
92- المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1987.
93- المغربي عبد القادر، جمال الدين الأفغاني ، أحاديث و ذكريات، دار المعارف، القاهرة،1948 .
94- الميلي محمد، ابن باديس وعروبة الجزائر، دار العودة، لبنان، 1973
95- الفاسي علال ، النّقد الذّاتي ، المطبعة العالمية ،القاهرة، 1952.
96- فانون فرانز، سوسيولوجيا الثورة، ترجمة ذرقان قرقوط، بيروت، دار الطليعة، 1970
97- قاسم محمود، الإمام عبدالحميد بن باديس، دار المعارف، مصر، 1968.
98- بن قنة عمر، أعلام وأعلام في الفكر و الثقافة والأدب، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، ط1، 2000.
99- هراس، محمد خليل، الحركة الوهابية، دار الكاتب العربي، لبنان ،(د. ت)
100- اليافي، نعيم، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، ، مركز الإنماء الحضاري ،سوريا، ط1، 2000.

1- المراجع باللغة الأجنبية

1-B, Leuris, the impact of the French revolution, J, Word hist, 1953,

2-N. Berkes, Historical Bakground of turkish Secularism, in R. Frye, ed, Islam and the West, 1957

3-Murad, ali, **le réformisme musulman en Algérie 1925 – 1940,** édition Mouton, Paris – Lahay, 1967,.

4-Montesquieu, C, de. Considerations sur les causes de la grandeur des Romains! Et de leur decadence, ed. C. Jullien. Paris. 1918.

5-Montesquieu, C, DE L'Esprit des lois, ed. C. Jullien. Paris, 1918

6-Monchicourt, C. Document historiques sur la Tunisie: relations inédites de Nyssen, Filippi et Calligaris. Paris, 1929,

7-Didier Julia Dictionnaire de la philosophie - - la rousse Paris 1984 .

8-Habermas, Jurgen, Le Discours philosophique de la modernité, Ed. Gallimard 1988, Paris, Préface

9-E. J. Brill, Encyclopédie de l'Islam Paris, et Maisonneuve et larose 1978 Tome IV.

2- الدوريات

1- العروة الوثقى، عدد (1)

2- مجلة الشهاب، عدد أفريل (نيسان) 1936،

3- محمد رشيد رضا ، المنار ، الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية ،دار الوفاء للطباعة والنشر مصر، ط2، 1316/ 1898.

4- الزاوي، الحسين، الصراع اللغوي وخطاب الهويّة في الجزائر، مجلّة دراسات عربية، العدد المزدوج (5، 6)، السنة 1999، شهر مارس (آذار) أفريل/ نيسان)، بيروت لبنان.

5- الفضل شلق : الانخراط في العالم –مشروع لأمة غير قومية ، مجلة الاجتهاد ، عدد 27/26 بيروت لبنان.

6- فهمي جدعان، السلفية ، مجلة عالم الفكر، العددان (3،4)، 1998 الكويت

7- حيدر إبراهيم علي ،الاتجاه السلفي،.مجلة عالم الفكر، العددان (3، 4)، 1998، الكويت

8- كلمة التحرير، العلواني، طه جابر مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8) صيف 2002،

9- علي سعيد إسماعيل ،مركزية القضية التربوية في فهم الأمّة وأسباب تخلّفها، مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8)، صيف 2002

10- عبدالحليم، أحمد المهدي ، السمات المنشودة في الخطاب التربوي الإسلامي ،مجلة إسلامية المعرفة، العدد 29، السنة (8)، صيف 2002

11- ابن عبدون ، رسالة ابن عبدون، نشر بروفنسال المجلّة الآسيوية، عدد 224 القاهرة سنة1934 ،

3- الموسوعات و المعاجم

1– التهانوي، محمد علي، موسوعة كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، لبنان،ط 1، 1996

2– الموسوعة العربية الميسرة، ج1،ج2،

3– لجرجاني علي بن محمّد الشريف، كتاب التعريفات ، مكتبة لبنان، لبنان، 1990،

4– خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس، الزركلي الأعلام، دار العلم للملايين الطبعة: 15،2002 ج 3

5– والموسوعة العربية العالمية، مؤسسة أعمال الموسوعة للنشر والتوزيع، ، المملكة العربية السعودية ، ط 2، 1999.

6– ومحفوظ محمد، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي ،لبنان، 1982.

4–رسائل جامعية

–بن عدة عبد المجيد، الخطاب النهضوي في الجزائر من 1925–1954، أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر، اشراف ناصر الدين سعيدوني، جامعة الجزائر 2004–2005

فـهـرس المـوضـوعـات

فهرس الموضوعات

الإهداء..... ...ص2

كلمة شكر..... ..ص3

مـقـدمـــة..... .....ص4

الفصل الأول: هاجس النهوض..... .....ص11

المبحث الأول: إرهاصات النهوض في العالم الإسلاميفي القرن الثامن عشر والتاسع عشر الميلاديين/الثاني عشر والثالث عشر الهجريين..... .ص12

المبحث الثاني :رواد النهضة في الشرق الإسلامي.....ص26

المبحث الثالث في مفهوم النهضة و الإصلاح و التقدم ص62

الفصل الثاني : محددات النهوض لدى أعلام الجزائر.....ص101

المبحث الأول : الأوضاع العامة في الجزائر خلال القرن 14ه/ 19م.....ص102

المبحث الثاني: الهويّة ومقوّمات الشخصيّة الجزائرية لدى زعماء الإصلاح الجزائرين.....ص109

المبحث الثالث : العودة إلى الأصول.....ص121

المبحث الرابع : الفكر الإسلامي بين الأصالة والتجديد.....ص137

الفصل الثالث: مجالات الإصلاح عند أعلام الجزائر في العصر الحديث.....ص147

المبحث الأول مجال التربية التعليم..... .ص148

المبحث الثاني محاربة الطرقية المنحرفة.....ص167

المبحث الثالث إصلاح وضعية المرأة.....ص180

المبحث الرابع مجال الفكر السياسي ومحاربة الاستعمار.....ص200

خـــاتـمـــــة.....ص221

قائمة المراجع.....ص226

فهرس الموضوعات.....ص234