في فقه الإصلاح الإسلامي

التيجاني عبد القادر*

مقدمة

إن ظاهرة الاستعمار الأوربي لأجزاء العالم الإسلامي الإفريقية، وظاهرة المقاومة الإسلامية الشعبية المناهضة لها قد حظيتا ببعض الاهتمام ولاسيما لدى المؤرخين - الأوربيين؛ ولكن قل ما نظر إليهما في إطار التآكل الداخلي الذي كان يمر به العالم الإسلامي لقرون متعددة سبقت الغزو الخارجي. كما أن حركة النهضة الدينية التي انتظمت العديد من الأقطار الإسلامية منذ الربع الأخير من القرن التاسعَ عشرَ الميلادي لم تحظ بتشخيص واف، ولاسيما فيما يتعلق بجهازها المفهومي الذي تتصل عبره بمصادر الإسلام الأساسية وبمصادر المعرفة الغربية الحديثة.

نفترض في هذه الدراسة أن إعادة بناء المجتمع المسلم المعاصر تقتضي إعادة النظر في جهازه المفاهيمي الذي هو نسيج مختلط من القرآن والتراث والفكر المعاصر، ولذلك فإن المحاولات المتكررة التي يقوم بها دعاة التجديد الديني لإعادة تفسير القرآن هي في اعتقادنا محاولات يقصد بها استخلاص عناصر الدين الخالدة من التجارب التراثية التاريخية وتعديتها - أي عناصر الدين -

---

* دكتوراه في العلوم السياسية، جامعة الخرطوم. أستاذ مشارك في جامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية.

للواقع المجتمعي الجديد عبر تربية عملية منظمة ومتواصلة لتنقية وإصلاح الجهاز المفاهيمي لعناصر الأمة المسلمة التي يراد النهوض بها. فالحضارة الإسلامية السابقة لا يمكن إحياؤها إلا برجعة للمنظومة المفاهيمية القرآنية الأولى التي بنيت على أساسها تلك الحضارة، وهذا يعني - ضمن أشياء أخرى - أن إعادة بناء المجتمعات الإسلامية المعاصرة تستلزم إعادة نظر في القاعدة الفكرية التي تركز عليها؛ وفي الطريقة التي تكوِّن بها جهازها المفاهيمي - مما يستدعي تفكيكاً وتركيباً كثيرًا يقع على عاتق "الثلة الفكرية" التي ستكوِّن "طليعة الإصلاح" الاجتماعي.

ويعني هذا من جهة أخرى أن البرامج السياسية - العسكرية المتعجلة التي لا تولي هذه الناحية اهتماماً كافياً، سيكون مصيرها الفشل.

تهدف هذه الدراسة إذن - وفي ضوء هذا الافتراض - إلى النظر في حركتين من حركات المقاومة المسلحة الفاشلة؛ أولاهما حركة المقاومة التي قادها الأمير عبد القادر في الجزائر (١٨٣٠م)، وثانيتهما حركة الثورة التي قادها عرابي باشا في مصر (١٨٨٢م)، باعتبار أن إخفاقهما لا يرجع إلى نقص في العداد الحربي فحسب بل يرجع إلى خلل في الإعداد الفكري والرُّوحي للقيادة وللمجتمع معاً.

هذا الافتراض - إن صح - سيساعدنا في فهم بعض التطورات اللاحقة في التاريخ الإسلامي، ونعني بهذه التطورات التي نحن بصدد الحديث عنها الآن ما يشار إليه أحياناً باسم حركة البعث الإسلامي أو حركة الإصلاح السلفية أو حركة الصحوة الإسلامية المعاصرة. هذه حركات كلها قد تيقظت بفعل الغارة الإمبريالية الأوربية على العالم الإسلامي في القرن التاسعَ عشرَ. وكلها تلتقي في إحساس عام وقوي بالخطر الخارجي، وفي إحساس آخر بأن مجتمعات المسلمين قد أخذت تنحط عن المثال الإسلامي من جهة، وتتخلف عن مستوى التقدم الحضاري الذي صار إليه الأوربيون من جهة أخرى. وإنه، بناء على ذلك، لابد من "رجعة" إلى المثل الإسلامية في القرآن ولابد من "نهضة" للّحاق بركب الإنسانية المتقدم. ولكن هل صحيح أن المجتمع الإسلامي قد انحط؟ ومنذ متى؟ وهل توجد مؤشرات موضوعية لذلك الانحطاط؟

(١) الانحطاط الداخلي وبوادر النهضة:

للإجابة على ما سبق من تساؤلات نورد شهادة للشيخ المؤرخ عبد الرحمن الجبرتي الذي شهد الحملة الفرنسية على مصر عام ١٧٩٨م مما مكنه أن يترك لنا صورة قلمية دقيقة للمفارقة الصارخة بين التقدم العلمي، ممثلا في فريق العلماء الذين صحبوا الجيش الفرنسي، مقارنا بالتخلف الاجتماعي للمسلمين يمثلهم جيش الطبالة والزمارة المتحلقين حول المساجد حيث يجتمع إليهم ما هو من أمثالهم من الحرافيش الذين "يقطع أحدهم ليلته سهران ... كسلان ويظن أنه بات يتعبد ويتهجد"[١].

قال الجبرتي في "**تاريخ عجائب الآثار**"، وهو يصف الجانب المضيئ من الصورة حيث إن قادة الجيش الغازي قد:

"أفردوا للمدبرين والفلكيين وأهل المعرفة والعلوم الرياضية، كالهندسة والهيئة والنقوشات والرسومات، والمصورين والكتبة والحساب والمنشئين حارة الناصرة حيث الدرب الجديد وما به من البيوت... (وفيها) جملة كبيرة من كتبهم عليها خزان ومباشرون يحفظونها ويحضرونها للطلبة، ومن يريد المراجعة فيراجعون فيها مرادهم، فتجتمع الطلبة منهم كل يوم قبل الظهر بساعتين ويجلسون في فسحة المكان المقابلة لمخازن الكتب على كراسي منصوبة... فيطلب من يريد المراجعة ما يشاء منها، فيحضرها له الخازن فيتصفحون ويراجعون ويكتبون حتى أسافلهم من العساكر، وإن حضر إليهم بعض المسلمين ممن يريد الفرجة لا يمنعون الدخول إلى أعز أماكنهم ويتلقونه بالبشاشة والضحك وإظهار السرور بمجيئه إليهم، وخصوصا إذا رأوا فيه قابلية لمعرفة أو تطلعا للنظر في المعارف... ولقد ذهبت إليهم مرارا وأطلعوني على ذلك.

ومن أغرب ما رأيت في ذلك المكان (يقصد المعمل الكيماوي الذي أسسته الحكومة الفرنسية) أن بعض المتقيدين لذلك أخذوا زجاجة من الزجاجات الموضوع فيها بعض المياه المستخرج، فصب فيها شيئا في كأس ثم صب عليها

---

[١] عبد الرحمن الجبرتي، **تاريخ عجائب الآثار**، تحقيق حسن محمد جوهر وعمر الدسوقي والسيد إبراهيم سالم، الطبعة الأولى، لجنة البيادر العربي، القاهرة، ج٢، ص٢٤٣.

شيئـًا آخر من زجاجة أخرى فَغَلى الماءان وصعِد منه دخان ملون حتى انقطع وجف ما في الكأس وصارا حجرًا أصفرَ فقلبه على البرجات حجرًا يابسًا أخذناه بأيدينا ونظرناه، ثم فعل كذلك بمياه أخرى فجمد حجرًا أزرق وبأخرى فجمد حجرًا أحمر ياقوتيـًا... وأخذ مرة شيئـًا قليلاً جدًا من غبار أبيض ووضعه على السندال وضربه بالمطرقة بلطف فخرج له صوت هائل كصوت القرابانة انزعجنا منه فضحكوا منا... ولهم فيه أمور وأحوال وتراكيب غريبة ينتج منها نتائج لا يسعها عقول أمثالنا[٢].

يمكن أن نستخلص من هذه الصورة المحزنة - المضحكة - ملاحظات عديدة عن النواتج النفسية للمواجهة بين حضارتين إحداهما في طور الرفعة والزهو والأخرى في مرحلة الاضمحلال والتراجع، فنلاحظ:

أولاً:

أن الغزو الفرنسي لمصر في نهاية القرن الثامن عشر لم يكن مجرد غزو عسكري بقدر ما كان غزوًا ثقافيـًا مقصودًا، يسير فيه بجانب الجيش جيش آخر من المفكرين والعلماء في شتى ضروب المعرفة.

ثانيـًا:

أن الحملة الثقافية تلك لم تكن تهدف إلى رفع المستوى العلمي للإنسان المصري أو لترقية ذوقه الفني، وإنما كان الهدف المباشر هو إحداث هزة نفسية عنيفة تساعد على خلخلة قناعاته الأولى وإضعاف ثقته بنفسه وتهيئته وجدانيـًا للإقرار بتفوق أوربة ولإتباع مشروعها الحضاري.

ثالثـًا:

أن الغزو الثقافي الفرنسي كان موجهـًا بصورة خاصة إلى الشريحة التي تمثل القيادة العلمية والثقافية في المجتمع، فكانوا يلتقون - كما قال الجبرتي - "كل من رأوا فيه قابلية أو معرفة أو تطلعـًا للنظر في المعارف..." وسنلاحظ فيما بعد كيف أن هذه السياسة قد نجحت في خلق انقسام جديد - في مجتمع

---

[٢] المصدر نفسه

يضج بالانقسامات - بين المثقفين الوطنيين دعاة الحداثة والتطور والمتعلمين المحليين من دعاة المحافظة والتراث.

رابعاً:

أن القيادة الفكرية الإسلامية (يمثلها في هذه الحالة الجبرتي" لم تكن راسخة الأقدام في الفكر الإسلامي أو مستوعبة لفلسفة الحضارات الإنسانية وأصولها أو مؤهلة لتحليل "الظاهرة الاستعمارية" بصورة تضعها في إطارها الموضوعي دون مبالغة في الانبهار بتفوقها الظاهري أو الإسراف في التقليل من شأنها، وإلا فما الذي يجعل الجبرتي مثلاً وهو عالم ابن عالم[٣] أن يذهب في الانبهار إلى حد القول بأن عقول أمثاله لا تستوعب التجارب المختبرية البسيطة التي كان يجريها العلماء الفرنسيون، مع أنه يشير في مكان آخر من تاريخه إلى أنه قد رأى كتاب الشفاء لابن سينا ضمن الكتب التي أتى بها الفرنسيون.

هذا، ولكي تكتمل جوانب الموضوع، لابد من النظر إلى الجانب الآخر من الصورة، جانب المجتمع الإسلامي العريض لنرى في أي اتجاه كانت تتجه اهتماماته، وفي أي شئ كانت تذهب طاقاته.

يقول الجبرتي في وصف حوادث عام ١٢١٣هـ / ١٧٩٨هـ، وهو نفس العام الذي أغار فيه الفرنسيون على مصر واحتلوها، واصفاً النشاط (الديني - العلمي) الذي تقوم به إحدى المجموعات الدينية (العيسوية) في داخل المسجد:

وطريقتهم أنهم يجلسون قبالة بعضهم صفين ويقولون كلاماً معوجاً بلغتهم بنغم وطريقة مشوا عليها، وبين أيديهم طبول ودفوف يضربون عليها على قدر النغم ضرباً شديداً مع ارتفاع أصواتهم، وتقف جماعة أخرى قبالة الذين يضربون الدفوف فيضعون أكتافهم في أكتاف بعض... ويتلون وينتصبون ويرتفعون وينخفضون ويضربون الأرض بأرجلهم، فيقع بالمسجد دوي عظيم وضجات من هؤلاء ومن غيرهم من جماعة الفقراء، كل أحد له طريقة وكيفية

---

[٣] كان والده عالماً له إلمام بعلم الفلك.

تباين الأخرى، هذا مع ما ينضم إلى ذلك من جمع العوام وتحلقهم بالمسجد للحديث والهذيان وكثرة اللغط والحكايات والأضاحيك والتلفت إلى حسان الغلمان الذين يحضرون للتفرج والسعي خلفهم والافتتان بهم، ورمي قشور اللب والمكسرات والمأكولات في المسجد... ثم زاد الحال على ذلك بقدوم جماعة الأشاير من الحارات البعيدة والقريبة وبين أيديهم مناور القناديل والجوامع العظيمة... ويتكلمون بكلام محرف يظنون أنه ذكر وتوسلات يثابون عليها وينسبون من يلومهم أو يعترض عليهم إلى الاعتزال والخروج والزندقة وغالبهم السوقة وأهل الحرف السافلة ومن لا يملك قوت ليلته، فتجد أحدهم يجتهد بقوة سعيه ويبيع متاعه أو يستدين الجملة من الدراهم ويصرفها في وقود القناديل وأجرة الطبالة والزمارة، وكل يجتمع عليه ما هو من أمثاله من الحرافيش ثم يقطع ليلته تلك سهران ويصبح دايخاً ويظن أنه بات يتعبد ويذكر ويتهجد، واستمر هذا المولد عشر سنين"[٤].

فهذه أيضاً صورة مضحكة - مبكية من صور الانحطاط الاجتماعي والعلمي - التي وصل إليها واحد من مجتمعات المسلمين، ولو كان هذا المشهد (من حيث المكان) في مسرح أو مقهى ليلي، ولو كان (من حيث الزمان) في أعقاب هزيمة الغزاة وطردهم من ديار المسلمين لوجد له مسوغ: أما أن ينعقد في مكان العبادة الخالصة وفي عشية الغزو الفرنسي فإن ذلك يشير بوضوح إلى أن هذا القطاع من جسم الأمة الإسلامية قد دخل في مرحلة "الغيبوبة الحضارية" فهو يلهو ويطرب في مواقف الحزن والكآبة، ويتمطى ويتسكع في مواقف الجد والجهاد.

إن مثل هذا الضعف العام الذي أصاب العالم الإسلامي، وهذا التفاوت الكبير بين الشعب المسلم المتخلف والشعوب الأوربية المتقدمة في مجال العلم والعمل ووسائلهما، هو الذي جعل الحاجة شديدة إلى التجديد، وهو تجدد لا ينهض بمثله - كما يقول الشيخ رشيد رضا - "أمثال أولئك المجددين القدماء بالوسائل القديمة وحدها، ولا يطمح إليه صوفي يستمد قوته من الأموات،

[٤] عبد الرحمن الجبرتي، مصدر سابق، ص٢٤٢-٢٤٣.

ويتكل على الكرامات ويغتر بالمنامات، ولا يطمع في تذليل صعابه واقتحام عقابه غريق في بحار النظريات العقلية، ومغترق الأفكار بنظريات الفلسفة، ولا يطّلع ثناياه ويتجلى خفاياه منقطع إلى كتب الشرائع واستنباط أحكام الوقائع، ولا يتسامى إليه من تعلم العلوم والفنون العصرية تعليماً آلياً ليكون أحد العمال في دائرة من دوائر الحضارة، أو ديوان من دواوين حكومتها... إن هذا لبدع من الخطوب الكبرى غير عادي، لا ينبعث إلى تلافيه إلا بدع من كبراء الرجال غير عادي"[٥].

إن هذه الخطوب الكبرى غير العادية هي التي جعلت صيحات المنادين بضرورة الرجعة للقرآن والنهضة بأمة المسلمين تتردد في جنبات العالم الإسلامي وتأخذ أشكالاً أكثر وضوحاً على يد السيد جمال الدين الأفغاني (وهو الذي عناه رشيد رضا بحديثه عن "كبراء الرجال"، ثم تبلور كل ذلك ليدفع إلى السطح بحركة إسلامية حديثة تمتاز في غالب صورها بنشاط (علمي) ينصب على تنقية وإعادة تركيب الجهاز المفاهيمي لأفراد الأمة من جهة، ونشاط (تنظيمي حركي) يتجه نحو (إعادة بناء المجتمع الإسلامي) من جهة أخرى. وبالطبع فإن عملية إعادة تركيب الجهاز المفاهيمي قد تتضمن إعادة تفسير القرآن وليس ذلك أمرًا جديدًا في ذاته، فقد ظل عشرات المفسرين يعيدون تفسير القرآن في شتى بقاع العالم الإسلامي، فما هو الجديد، قد يقول قائل: الجديد هو أن إعادة التفسير تجئ هذه المرة مقترنة بالعمل على إعادة البناء الاجتماعي - الجديد هو - بعبارة أخرى - أن البناء المعرفي قد صار يرتبط بالبناء الاجتماعي - خاصة في مجالي السلطة السياسية والثروة.

ولكن ما هذه الحركات النهضوية الحديثة التي تروم إعادة التركيب الفكري وإعادة البناء؟ إننا نستطيع أن نشير في هذا المجال إلى أربع حركات رئيسة ينطبق عليها القول السالف ويقتفي بعضها أثر بعض، تتفق في المضمون وتختلف في بعض التفاصيل. هذه الحركات هي:

---

[٥] محمد رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر سنة ١٣٥٠/١٩٣١، ص (د-هـ).

١ - جمعية العروة الوثقى بمصر (تفسير المنار).
٢ - جماعة العلماء في الجزائر (تفسير ابن باديس).
٣ - الجماعة الإسلامية في باكستان (تفسير المودودي - ترجمان القرآن)[٦].
٤ - جماعة سيد قطب في مصر (في ظلال القرآن).

ولا مجال هنا بالطبع لتفصيل واستقصاء القول في كل واحدة من هذه الحركات. فنحن إنما قصدنا أن نتحدث أساساً عن جمعية العروة الوثقى وعن جماعة العلماء في الجزائر باعتبار أنهما حركتان مغايرتان في المنهج لحركتي المقاومة المسلحة بقيادة الأمير عبد القادر وعرابي باشا.

(٢) جمعية العروة الوثقى:

إن الحركة الأولى ذات القدح المعلى في هذا المجال بلا ريب هي الحركة التي أسسها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده ودعم بنيانها على إثرهما السيد محمد رشيد رضا. إن جمال الدين الأفغاني لم يشتهر كأحد مفسري القرآن بحسب المواصفات التقليدية للمفسر، علماً بأنه قد أكمل تحصيل العلوم الإسلامية المختلفة من تفسير وحديث وأصول وعلم كلام منذ الصبا الباكر[٧] - تماماً كما كان يفعل معاصروه في الجامعات الإسلامية العتيقة

---

[٦] تستمد هذه الحركة قاعدتها الفكرية من آراء المودودي (١٩٠٣-١٩٧٩) الذي أرسى هو ومحمد إقبال قواعد الفكر الإسلامي في شبه القارة الهندية، وقد بدأ المودودي حياته العامة كاتباً وصحفياً ثم تولى في عام ١٩٣٣ رئاسة مجلة شهرية باسم "ترجمان القرآن" التي أصبحت فيما بعد القناة الرئيسة لنشر أفكاره، خاصة بعد أن قام بتأسيس الجماعة الإسلامية عام ١٩٤٠. يعدّ التفسير الذي كتبه بالأردية بعنوان (تفهيم القرآن) والذي استغرق تأليفه ثلاثين عاماً، أعظم مؤلفاته، أنظر خورشيد أحمد، "المعالم الرئيسية لحركة الجماعة الإسلامية في باكستان في ندوة اتجاهات الفكر الإسلامي المعاصر، البحرين ٣ - ١٤٠٥/٦/٦هـ-٢٢-١٩٨٥/٢/٢٥، مكتب التربية العربي لدول الخليج - الرياض، قدم البحث ونقله للعربية كمال توفيق الهلباوي.

وانظر كذلك:

Towards Understanding the Quran, vol. 1; English version of Tafhim al Quran, translated and edited by Zafr Ishag Ansari, The Islamic Foundation, 1988, see the foreword by Khurshid Ahmed.

[٧] ميرزا لطف الله خان، **جمال الدين الأسد أبادي المعروف بالأفغاني**، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧٣، ترجمة د. عبد المنعم محمد حسين، ص٦٠.

كالأزهر والزيتونة. صحيح أنه لم يترك شيئاً مدوناً في هذا المجال، إلا أن عدم تفرغه للتفسير لا يعني عدم انشغاله بالقرآن بل لقد كان المرتكز الأساسي لفكره هو الحقيقة القرآنية[٨]، التي يصوغها في معظم الأحيان صياغة فلسفية ليقرع بها أصحاب التقليد من المسلمين أو ليضاهي بها أرباب العقول من الملل الأخرى. وحينما التقى بتلميذه محمد عبده في القاهرة كانت تلك بداية طريقهما مع إعادة تفسير القرآن وإعادة بناء المجتمع.

لقد اعتلى المنبر ذات مرة عند انعقاد الجلسة الخامسة للحزب الوطني الذي أسسه قائلاً: "أيها السادة اعلموا أن المدينة الإنسانية الفاضلة وأن الصراط المستقيم للسعادة لا يتحققان إلا بالقرآن، فالقرآن الكريم هو الدستور المقدس، وهو خلاصة أشرف الأديان... فواه كيف غفلنا عن حقيقته!

لقد أخذ هذا الدستور بيد أسلافنا إلى طريق السعادة والمجد، ورفعهم إلى السماكين رغم أنهم لم يكونوا في درجتنا من الحضارة، فكيف تركناه وراءنا ظهرياً، واكتفينا بتلاوته على القبور في ليالي الجمع، وجعلنا تلاوته وسيلة يشغل الصائمون بها أوقاتهم، ويتسلى بها الأطفال في المكاتب، واتخذنا منه التعاويذ والنذور والقرابين وجعلناه مطية للأيمان الكاذبة ووسيلة للتسول، وزينة لرقاب الأطفال، وقلائد العرائس، ومعاصم الجنّازين، وحماية للمسافرين، وسلاماً لمن أصابهم مس من الجن... وآلة في يد الشحاذين من أرذل الرجال والنساء في الطرق والشوارع... فوا أسفاه!

...سبحانك اللهم لقد قلت وقولك الحق {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم}[٩].

إن مثل هذه الزفرات الحرّى التي كان يطلقها الشيخ بين الحين والآخر على أسماع تلاميذه وأتباعه في القاهرة هي التي شملت في إطارها المنهجية الفكرية الجديدة التي يمكن أن تلخص في النقاط التالية:

---

[٨] يقال إنه قد حفظ القرآن في بضعة أشهر، المصدر نفسه.

[٩] المصدر نفسه، ص٧٥، ٧٧.

١ – إن منظومة المفاهيم القرآنية هي التي تقود الناس إلى النهضة الحضارية على أن تتوافر في هؤلاء الناس النية الصادقة والاستعداد التام للنظر في دواخلهم وتغيير أنفسهم، وإلا سيتحول القرآن إلى وسيلة للتسول والشعوذة.

ولذلك فعلينا – يقول الأفغاني – أن نرجع إلى قلوبنا ونمتحن مداركنا ونسبر أخلاقنا ونلاحظ مسالك سيرنا لنعلم هل نحن على سيرة الذين سبقونا بالإيمان، هل نحن نقتفي أثر السلف الصالح، هل غيّر الله ما بنا قبل أن نغير ما بأنفسنا[١٠].

٢ – إن العقيدة الدينية ينبغي أن تكون مبنية على البراهين القويمة والأدلة الصحيحة، مما يعني أن تتروي المؤسسات الدينية التي تكرس التقليد والتبعية وأن تحارب الطقوسية والشكلية التي تهيمن على مفاهيم العامة وتصرفهم عن جوهر القرآن وعن وظيفته الاجتماعية.

٣ – إعادة ربط علوم الوحي بعلوم الطبيعة، فالقرآن – كما يقول الأفغاني – قد وضع كليات العلوم وقواعدها[١١] "فكل شهود" يحدث فكرًا، وكل فكر يكون له أثر في داعية، وعن كل داعية ينشأ عمل، ثم يعود من العمل إلى الفكر، ولا ينقطع الفعل والانفعال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد[١٢].

٤ – تقليص المساحة التي يحتلها زعماء الطرق المزيفون ورجال المؤسسة الدينية المتبطلون والتركيز على مفهوم الأمة بدلاً عن ذلك.

٥ – الاعتزاز بالتراث العلمي للأمة الإسلامية لإعادة الثقة بالنفس من ناحية ولإعادة بناء نظرية للمعرفة تكون بمثابة أرض صلبة للأصالة العلمية التي تقطع التبعية للغرب وتدعم حركة النهضة الاجتماعية الجديدة للمسلمين.

---

[١٠] المقالة ١٨ نشرت في العدد ١٧ من جريدة **العروة الوثقى** بتاريخ ٢٥ سبتمبر ١٨٨٤، وأعيد نشرها في رشيد رضا، تفسير المنار، ج١٠، ص٤٦-٥٣.

[١١] محمد عمارة، **الأعمال الكاملة لجمال الدين الأفغاني**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر ١٩٦٨، ص٢٦٩.

[١٢] المصدر نفسه، ص٣٦٠.

٦ - الدعوة إلى رفض نقل التكنولوجيا الأوربية الحديثة نقلا آليا[١٣].

إنه لفي هذا الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد جمال الدين الأفغاني، وفي ظل المناخ الفكري الذي أشاعه في القاهرة، كان الشيخ محمد عبده يلقي دروسه في التفسير بالرواق العباسي[١٤] بالأزهر. وقد كان يؤم هذه الدروس العلماء وقادة الشعب، ثم جمعت هذه الدروس فكانت هي المادة الأساسية في تفسيره، وبعد وفاة الإمام محمد عبده تولى تلميذه رشيد رضا القيام بمهمة إكمال التفسير الذي عرف بتفسير "المنار" وقد جاء خلاصة وتجسيدا للآراء الأساسية لهذه المدرسة.

هذا، ولا يمكن أن ندعي بأن آراء المفكرين الثلاثة متطابقة في كل شئ أو أن الأخيرين - عبده ورشيد رضا - كانا مجرد تابعين أو شارحين لآراء أستاذهما إذ إنه - على العكس من ذلك - كان كل واحد من هؤلاء الثلاثة يكره التقليد ويعتز كثيرا باستقلاله الفكري. على أن كراهية التقليد والاستقلال الفكري لا يمنعان الإجماع على رؤية بعينها والاجتماع عليها. ولذلك فقد كانت معظم نقاط الإطار المفاهيمي الذي وضعه السيد الأفغاني (أوردناها آنفا) محل إجماع بينهم - النقطة الأخيرة وحدها والمتعلقة بالتقنية الأوربية وكيفية الاستفادة منها في إحداث النهضة الإسلامية هي التي اختلفت فيها آراؤهم. ففي الوقت الذي كان الأفغاني يركز على جانب الأصالة الإسلامية ويتوجس من محاكاة أوربة، كان محمد عبده أقل حذرا وأكثر إقداما على الأخذ من أوربة - سواءا كان ما أخذنا هو مناهجنا العلمية أم النواتج الحضارية لتلك المناهج، طالما أن هذه الأشياء تساعدنا في اللحاق بهم سياسيا وعسكريا. يقول الإمام محمد عبده في هذا الصدد:

"فعلينا جميعا أن نجد السير في اكتساب المعرفة الصحيحة من أي أفق بزغت شمسها، ونطرح كل ما يعده العقلاء عديم الفائدة أو موجبا للضرر، ولابد أن نرجع إلى تاريخ أمتنا القديم، وننظر إلى شؤون معاصرينا من الأمم،

---

[١٣] **العروة الوثقى**، ص ١٨، الطبعة الأولى، روما، تقديم سيد هادي، خسرو شاهي.

[١٤] محمد البهي، **الفكر الإسلامي الحديث**، ص ١٤٨.

ونطلب الوسائل المساعدة لنا في مظاهرهم ومباراتهم في القوة والشوكة والعزة والسطوة"[١٥]. أما رشيد رضا فهو أميل إلى مخالفة محمد عبده في هذا الاتجاه وأقرب إلى الروح التأصيلية التي بثها جمال الدين الأفغاني، إذ إنك تلاحظ بيسر مدى الإصرار الذي يبديه رشيد رضا في تفسيره على مسألة "إن العلوم الطبيعية تنبع من القرآن" وليس من أوربة، ويستدل بالآية (٦٥) من سورة الأنفال ليؤكد أنه "من شأن المؤمنين أن يكونوا أعلم من الكافرين وأفقه بكل علم وفن يتعلق بحياة البشر وارتقاء الأمم"[١٦].

ولكن رغم هذه الاستدراكات الأساسية، فإن هذه المدرسة لم تنج من انتقادات شديدة وجهها لها الأستاذ سيد قطب صاحب المدرسة الراديكالية في الفكر الإسلامي الحديث والمنهج الثوري - الانقلابي في التغيير الاجتماعي. يقول سيد قطب عن مدرسة عبده: "فقد كانت هذه المدرسة بجملتها متأثرة بمناهج تفكير وبأفكار غربية على منهج التفكير الإسلامي الخالص، وكان هذا التأثير يجعلها تنظر إلى كتاب أوربة المناهضين للكنيسة بوصفهم أحراراً، وكذلك الكتاب الذين يكتبون عن الديمقراطية والحرية الغربية، وكذلك إلى الأوضاع الأوربية نظرة استحسان، وكانت تدعو إلى الأخذ بما تسميه (الصالح من هذه الأفكار والأوضاع) بناءً على ذلك التأثير. وهذا مزلق خطر، كان يعطف عليه لورد كرومر وأمثاله من الصليبيين! والأمر في حاجة إلى نظرة أعمق وأوسع وإلى استقلال واستغناء بالمنهج الإسلامي"[١٧].

إن ما يمكن قبوله من هذا الانتقاد هو التنبيه إلى خصائص منهج الإسلام المعرفي، والتذكير بأنه منهج متميز لاعتماده على الوحي والكون معاً على عكس مناهج أوربة التي تسقط الوحي فتعتمد على الطبيعة وحدها، أما فيما عدا هذا فإنا لا نرى بأساً فيما ذهب إليه محمد عبده من "ضرورة أخذ المعرفة

---

[١٥] محمد عبده، مقال له نشر في **الوقائع المصرية** في ١٩ فبراير ١٨٨١ ثم أعيد نشره في: محمد عمارة، **الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده**، ج٢، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢.

[١٦] رشيد رضا، **تفسير المنار**، ج١٠، ص٨٩.

[١٧] سيد قطب، **في ظلال القرآن**، ج٣، الطبعة الشرعية الثامنة، دار الشروق، بيروت، ١٩٧٩، ص١٦٣٧، هامش رقم١.

من أي شمس بزغت" فذلك لا يخالف منهج الاستصحاب - وهو منهج إسلامي أصيل، كما لا نوافق على القول بأن هذا المذهب قد كان بتاثير كرومر وأمثاله من الصليبيين، إذ إن محمد عبده قد دون مثل هذه الآراء حينما كان محرراً متواضعاً في الوقائع المصرية عام ١٨٨١م قبل أن تتوطد صلته بكرومر أو بالأفغاني.

أيًا ما كان الأمر، فإن الآراء الأساسية التي أثارها مدرسة الأفغاني وتلميذيه حول منهجية تفسير القرآن وربطها بالوظيفة الاجتماعية له، قد صارت هي الرؤية المقبولة في أوساط حركة البعث الإسلامي الحديثة - بما فيها حركة سيد قطب ذاتها -ويجدر بنا أن نذكر أن حركة الإخوان المسلمين التي أسسها الشيخ حسن البنا في مصر في أواخر العشرينيات من هذا القرن والتي صارت أكبر الحركات الإسلامية في المنطقة العربية، كانت تسير على ضوء الرؤية التي وضعها الأفغاني ومحمد عبده فيما يتعلق بمكانة القرآن في عملية التغيير، بل نلاحظ أنه لا الشيخ حسن البنا ولا أحد من أتباعه المباشرين قد شغل نفسه بإعادة تفسير القرآن، لقد كانوا راضين عن المجهودات التي تقدمهم بها الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا في مجال التفسير فأرادوا أن يتوفروا على الجانب المتبقي من هذا الاتجاه - اتجاه "التنظيم الحركي" لنحو عشرين عاماً (١٩٢٨ إلى ١٩٤٨) حتى إذا وقعوا في الصدام الدموي الشهير بينهم ونظام جمال عبد الناصر (١٩٥٤-١٩٦٤) واستحال المضي في الاتجاه الإصلاحي القديم، انبعث التيار "القطبي" من خلف الزنازين رافضاً للتنظيم وللمجتمع معاً، وداعياً إلى إعادة تفسير القرآن وإعادة تركيب المجتمع، فاستحق سيد قطب أن يكون إماماً لمدرسة بديلة ليس هنا مجال نقاشها[١٨].

---

[١٨] من المؤكد أن سيد قطب قد مر بتطورات فكرية مهمة، ولذلك فهو قد تخلى عن بعض أفكاره واضطر إلى إعادة بعض كتاباته وتفسيره، هذا لأنه كان يكتب في ظروف اضطرارية قاسية لم تمكنه من الإفصاح عن كل ما يريد أن يقوله، ولذلك فعلى القارئ أن يقدر كل هذه الملابسات وهو يقرأ سيد قطب. على أن الكتب التي تعطي صورة عن الأفكار التي تحدثنا عنها هي: خصائص التصور الإسلامي - طبعة الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية، بيروت، ١٩٧٨، وكذلك في ظلال القرآن، ج١، دار الشروق، ١٩٨٧.

(٣) الجزائر: التخلف الداخلي والمقاومة الفاشلة

لقد رأينا فيما مضى - عبر رواية الجبرتي - صورة من صور التخلف الحضاري في واحد من مجتمعات المسلمين، كما رأينا الهجمة الخارجية - حملة نابليون على مصر عام ١٧٩٨ - التي استدعاها ذلك الانحطاط و لم يقو على صدها، ثم تتبعنا بوادر النهضة التي ابتدأها السيد جمال الدين الأفغاني والتي تجسدت في محاولات متصلة لإعادة ترتيب القاعدة المفاهيمية ولإعادة بناء المجتمع.

ونود الآن أن نضيف أن الانحطاط الحضاري الذي حكاه الجبرتي لم يكن قاصرًا على مصر وإنما كان يمتد ليشمل بقية أقطار العالم العربي الإسلامي ومن بينها الجزائر التي نحن بصدد الحديث عنها فيما يلي. وكما سهلت الأحوال الداخلية في مصر الهجمة الفرنسية في عام ١٧٩٨م، فقد سهلت الأحوال الداخلية في الجزائر[١٩] مهمة الحملة الفرنسية في عام ١٨٣٠، و لم تكن الفترة الزمنية بين الهجومين تزيد على الثلاثين عامًا إلا قليلاً. صحيح أن استجابة المجتمع الجزائري لتحدي الغزو الأجنبي كانت أكثر رفضًا وأعنف قتالاً[٢٠] ولكنا إذا تجاوزنا سطح المجتمع قليلاً بدت لنا صورة أخرى وهي أن المجتمع الجزائري التقليدي - بثقافته ومؤسساته وقياداته - قد انحط عن مثال الإسلام وتخلف عن ركب التطور قبل دخول الفرنسيين بمدة طويلة بحيث لم يعد مهيئًا للمقاومة أو قادرًا عليها. ونحن لا نملك أدلة تؤكد صحة ما ذهبنا إليه أنصع من الأدلة التي تضمنتها رسالة بعثها الأمير عبد القادر وهو يخوض الحرب

---

[١٩] أنظر الأستاذ عمار الطالبي، **آثار ابن باديس**، ج١، دار مكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة والطبع والتوزيع والنشر، الطبعة الأولى ١٩٦٨، ص١٨، حيث يقول واصفًا الحالة الاجتماعية في الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي وأثناء بقائه: "وخيم الجمود، وكثرت البدع واستسلم الناس للقدر، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حالة أجاب (نأكل القوت ونستنى في الموت) وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر وشل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى".

[٢٠] أنظر السلاوي (شهاب الدين أحمد بن خالد)، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**، ج٤، ص١٩٢ حيث يصف المعارك الشرسة التي خاضها الجزائريون بقيادة الأمير عبد القادر ضد قوات الاحتلال الفرنسية.

- إلى علماء فاس يشرح لهم صورا من الانخذال عن الجهاد ومما لأة الأعداء وتفسخ الجبهة الداخلية ويطلب منهم المعالجات الفقهية التي تناسب تلك الأوضاع.

يقول الأمير عبد القادر في رسالته الحزينة لعلماء فاس:

"الحمد لله، سادتنا الأعلام، أئمة الهدى ومصابيح الظلام، فقهاء الحضرة الإدريسية ومرمى المطالب ومحط الرحال العيسية، أطباء أدواء الدين ومحققين حقه، ومبطلين باطله، جوابكم أبقاكم الله فيما عظم به الخطب، واشتد به الكرب بوطن الجزائر الذي صار لغربال الكفر جزائر، وذلك أن العدو الكافر يحاول ملك المسلمين مع استرقاقهم بالسيف، وتارة بحيل سياسية، ومن المسلمين من يداخلهم ويبايعهم ويجلب الخيل إليهم، ولا يخلو من دلالتهم على عورات المسلمين، ويطالعهم . ومن أحياء العرب المجاورين لهم من يفعل ذلك، ويتمالؤون على الجحود والإنكار، فإذا طولبوا بتعيينه جعجعوا، والحال إنهم يعلمون منهم الأعين والآثار:

١ - فما حكم الله في الفريقين، في أنفسهم وأموالهم، فهل لهم من عقاب أم يتركون على حالهم؟

٢ - وما الحكم في من يتخلف عن المدافعة عن الحريم والأولاد إذا استنفره نائب الإمام للدفاع والجهاد؟

٣ - وهل يعاقبون وكيف عقابهم ولا يتأتى بغير قتالهم.

٤ - وهل تؤخذ أموالهم وأسلابهم؟

٥ - وكيف العمل في من يمنع الزكاة أو يمنع بعضها مع التحقق بعمارة ذمته في الحال، فهل يصدق مع قلة الدين في هذا الزمان، أم يكون للاجتهاد فيه مجال؟

٦ - ومن أين يرزق الجيش المدافع عن المسلمين، الساد ثغورهم عن المغيرين، ولا بيت مال، وما يجمع من الزكاة لا يفي بشبعهم فضلا عن كسوتهم وخيلهم ومؤونتهم وزيهم.

٧ - فهل تترك فيستبيح الكافر الوطن، أم يكون ما لا يلزمهم على جماعة المسلمين؟

٨ - وإذا كان فهل على العموم أم على الأغنياء فقط؟ ولا يمكن اختصاص الأغنياء لجفوة الأعراب وجهلهم.

٩ - هل يعدّ مانع المعونة باغيـاً أم لا؟

١٠ - وما حكم أموال البغاة؟ وهل القول بعدم ردها يجوز العمل به أم لا؟

أجيبوا عما ذكرنا وعما يناسب المقام والحال مما لم يحضرنا، داووا عللنا أبقاكم الله، فقد ضاق من هذه الأمور الذرع وكاد القائم بأمر المسلمين لضيق الأسباب أن يتخلى عن الأمر، ويطرح ثوب الإمارة والدرع مأجورين، والسلام. في تاسع عشر من ذي الحجة من السنة المذكورة - صورة من إذن الحاج عبد القادر بن محيي الدين لطف الله به"[٢١].

لقد استطاع الأمير عبد القادر في رسالته القصيرة هذه للفقهاء أن يطرح الأسئلة الجوهرية التي فجرتها حركة الجهاد التي كان يقودها ضد الاستعمار الفرنسي، إذ لولا حركة الجهاد لما برز مثل هذا النوع من التساؤلات والتي لا نتوقع أن يجد لها الفقهاء "القاعدون" من أتباع المدرسة المالكية أو الطريقة الإدريسية أجوبة، إن الأمير عبد القادر كان مجابهاً بمشكلة إعادة ترتيب أوضاع المجتمع الجزائري بحيث يكون مؤهلاً للقيام بمهمة الدفاع عن وجوده وعقيدته التي يتهددها الخطر الاستعماري، غير أن إعادة ترتيب المجتمع الإسلامي تقتضي - ضمن أشياء أخرى - إعادة ترتيب الفقه الذي قام عليه ذلك المجتمع وهذا ما لا يستطيعه الأمير عبد القادر ولا يستطيعه المقلدة من حوله، وهذا هو الذي حفز الأمير عبد القادر لتحرير رسالته - وهي رسالة كما ترى لم تكن فقط من أجل الاستفهام البريء، وإنما كانت ترمي للتحريض على

---

[٢١] أنظر نص الرسالة في السلاوي، المصدر السابق، ص١٩٣-١٩٤، وقد كتبت الرسالة في عام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م، وقد أجاب علماء فاس على الرسالة بإشراف السلطان الفقيه أبي الحسن علي بن عبد السلام مديدش التسولي بجواب طويل - كما ذكر السلاوي - يشتمل على خمس كراريس وزيادة وهو موجود بأيدي الناس. ولكن السلاوي لم يورد نص الإجابة و لم نعثر عليه في مصدر آخر.

التفكير من جديد، وللتذكير بأن الأجوبة الفقهية "الجاهزة" التي حررها الأولون لأوضاع مغايرة قد لا تصلح لمعالجة الوضع الاستعماري الجديد وما أفرزه من علاقات، وما أقامه من مؤسسات.

فالأمير يواجه مثلاً بمشكلة "الطابور الخامس" الذي ينتمي ظاهرياً للمسلمين ولكنه يداخل الإدراة الاستعمارية ويتجر معها ويوفر لها بعض الإمدادات وبعض المعلومات عن المجاهدين، فهل يقتل مثل هؤلاء بوصفهم محاربين وتصادر أموالهم (كما رأينا في الحالة الأفغانية المعاصرة)؟ ولكن إذا قتلوا وصودرت أموالهم ألا يؤدي ذلك إلى بلبلة في أوساط العامة من الأعراب الذين لم تفارقهم روح القبيلة وتقل لديهم المعرفة بأحكام الدين، فيصرفهم ذلك عن حركة الجهاد، والحركة أحوج ما تكون إلى هذا الكم البشري المسلم؟

والأمير يواجه أيضاً مشكلة "القاعدين" الذين يستنفرون للمدافعة عن العقيدة والعرض فلا ينهضون، هل يعاقبون، ولكن عقوبتهم قد تعني مقاتلتهم، فهل تجوز حينئذ مقاتلتهم ومصادرة أموالهم؟ ثم ألا يخشى بهذه الطريقة أن ينقسم المسلمون على أنفسهم ويقتتلوا فيما بينهم فيوفروا على عدوهم المعركة ويمهدوا له سبيل احتلال بلاد المسلمين (كما رأينا في الحالة الأخيرة في الجزائر المعاصرة).

والأمير يواجه (ثالثاً) بمشكلة توفير الميزانية اللازمة لأعباء الجهاد والمجاهدين في ظرف لا توجد فيه دولة إسلامية كاملة السيادة على أرضها وشعبها ومن ثَمّ لا يوجد فيه بيت للمال ولا موارد مالية أياً كان نوعها، هل تؤخذ ميزانية الجهاد من أموال الزكاة، وإذا كانت الزكاة لا تفي بإطعام الجنود وكسوتهم فضلاً عن خيلهم ومؤونتهم الحربية فهل يجوز أن تفرض أموال إضافية على جماعة المسلمين، وهل تفرض على العامة أم على الأغنياء فقط، علماً بأنه من الصعب اختصاص الأغنياء "لجفوة الأعراب وجهلهم" كما يقول الأمير. هذه الأسئلة ومثلها تصعب الإجابة عليها في إطار مجتمع "ما بعد

الموحدين" كما يسميه مالك بن نبي[٢٢] – أي أن المجتمع الذي خرج من دورة الحضارة وتفكك إنسانه، وفقد الروح التي تصنع التماسك الاجتماعي، مثل هذا المجتمع لا يمكن أن ينهض بأعباء الجهاد أو يغالب العدو الغازي أو يحول بصورة من الصور بينه وبين التمكن في ديار الإسلام واسترقاق المسلمين. إلا أن هذا الواقع لا ينبغي أن يبرر به القعود والاستسلام، أو أن ينتقص به من شأن المقاومة الإسلامية المسلحة أو الانتفاضة الشعبية المتمردة، فإن العدو إذا داهم ديار المسلمين، يصير الجهاد فرض عين بأي أدوات تيسرت وبأي سلاح وجد، كما يجمع على ذلك جمهور الفقهاء.

ولكنا رغم ذلك نعود لنؤكد أن الأسئلة التي طرحها الأمير عبد القادر لا يمكن أن توجد أجوبة لها في إطار مجتمع ما بعد الموحدين ونقصد بذلك أن حركة المقاومة الإسلامية – في أي زمان ومكان كانت – لا يمكن أن تقوم بأعباء الجهاد وظهرها مستند على "الفتاوى" المثلّجة التي يمدها بها فقهاء انقطعوا عن الحياة، أو معتمدة على الصدقات التي يمدها بها جفاة الأعراب وهم كارهون. إن حركة "المقاومة" المسلحة تحتاج إلى "مجتمع المقاومة" وإلى ثقافة المقاومة، فإذا وجد المجتمع الذي تحركه دوافع النهضة وإرادة البقاء فإن بعض الأسئلة التي كانت تقلق بال الأمير عبد القادر ستختفي تلقائياً.

هذا الوجه من النظر بالذات هو الذي ارتآه الشيخ عبد الحميد بن باديس، وهذا الوجه من النظر هو الذي يميز بين منهجه في الإصلاح ومنهج الأمير عبد القادر. إذ كان ابن باديس يرى أن التصدي للغارة الاستعمارية الأوربية على ديار المسلمين له شروط نفسية – مجتمعة إذا لم تتوافر فإن عملية التصدي ستبوء بالفشل، وكأن ابن باديس هنا يعود بالمشكل الإسلامي إلى حيث تركه عليه

---

[٢٢] يعتقد الأستاذ مالك بن نبي أن الانكسار الأخير الذي حدث في منحنى التطور التاريخي للأمة الإسلامية، حيث تحلل التركيب الإسلامي للقيم وتحللت معه الحياة الاجتماعية هذا الانكسار يمكن أن يؤرخ له بسقوط دولة الموحدين في المغرب العربي والذي كان في حقيقته "سقوط حضارة لفظت أنفاسها الأخيرة" انظر كتابه: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع بدمشق، الطبعة الخامسة ١٩٨٦م، (الطبعة الأولى، ١٩٥٩)؛ انظر الفصل الأول خاصة ص٢٣-٤٣.

ابن خلدون قبل بضعة قرون – أي أن التآكل الداخلي هو الذي يمهد للغـــزو الخارجي، ولا يمكن لمجتمع باخت العقيدة في نفســه وتفككــت أوصالــه أن يتصدى لمدافعة العدو، والمعركة الأساسية إذن ليست في الجبهة الخارجية وإنمــا هي معركة في الداخل – في داخل المجتمع المسلم وفي داخل النفس المسلمة، أمــا إذا تيسرت الظروف وصاحبتها نجاحات في الجبهة الخارجية فلا بأس ما دامــت الأولويات معروفة ومرعية. فمن هو ابن باديس وما منهجه في التغيير؟

(٤) التفسير والتنظيم أساس للنهضة:

ولد عبد الحميد بن محمد بن مكي بن باديس عام ١٣٠٨هـــ/١٨٨٩ في قسطنطينية[٢٣] وذلك بعد ست سنوات فقط من وفاة الأمير عبد القادر. وقــد ولد في أسرة عريقة اشتهرت بالعلم والثراء والجاه واشــتغل بعــض أفرادهــا بالسياسة والحكم زمنــا طويلا.

هذا، وقد حفظ ابن باديس القرآن في سن مبكرة وأخذ يتلقى العلم علــى الشيخ حمدان لونيسي الذي تبرم بوجود الاستعمار الفرنسي فهاجر إلى المدينــة المنورة متعللا بالمرض فارتحل ابن باديس إلى تونس في عام ١٩٠٨م وقضى نحــو تسعة عشر عامــا منتسبــا إلى جامعة الزيتونة حيث اتصل بأكابر العلماء مثل محمد النخلي القيرواني والشيخ محمد الطاهر بن عاشور الذي كان من أنصــار مدرسة الأفغاني. و لم يعد ابن باديس لبلده بعد الفراغ من الدراسة إلا ريثمــا يشد الرحال إلى مكة حاجــا ثم عاد عن طريق مصر والشام إلى الجزائر عــام ١٩١٣م منقطعــا لتعليم القرآن وعلوم العربية لأبناء المسلمين.

يقول الشيخ عن نفسه: "وأذكر أنني لما زرت المدينة المنورة واتصلت فيــها بشيخي أحمد الونيسي وشيخ أحمد الهندي أشار إلي الأول بالهجرة إلى المدينــة وقطع كل علاقة بالوطن، وأشار علي الثاني بالعودة للوطن، فحقــق الله رأي

[٢٣] انظر عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٧٢-٧٦، حيث أخذنا كل المعلومات المتعلقة بترجمته.

الشيخ الثاني ورجعنا إلى الوطن بقصد خدمته - فنحن لا نهاجر، نحن حـــراس الإسلام والعربية والقومية في هذا الوطن"[٢٤].

فنحن هنا كما ترى أمام عالم وطن نفسه منذ البدايـــة علـــى "المرابطـــة" ووظف طاقاته لخدمة اللغة العربية والعقيدة الإسلامية وترســـيخها في نفـــوس الناشئة باعتبار أن نقطة البداية في طريق النهضة الجزائرية هو إرجـــاع الأمـــة الجزائرية إلى منظومة المفاهيم القرآنية، وفي هذا الصدد يقول: "فإنا والحمـــد لله نربي تلاميذنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القـــرآن في كـــل يوم"[٢٥] وقد كان همه بالفعل هو أن يكون رجالا قرآنيين يغيرون واقـــع الأمـــة الجزائرية ويعدلون اتجاه التاريخ في المنطقة، ومثل هذه الدعوة لا يمكن أن نـــدرك أهميتها إلا حينما ننظر إلى استراتيجية الاستئصال الثقافي التي كـــانت تنفذهـــا الإدارة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر. فقد كان الاستعمار الفرنسي يـــهدف أولا نحو محو الذاتية العربية المسلمة لدى الشعب الجزائري وذلك عن طريق محو اللغة العربية والعقيدة الإسلامية اللذين يمثلان العمود الفقري الذي يقوم عليـــه المجتمع ويحصنانه ضد الذوبان. وكان الاستعمار الفرنسي يهدف ثانيـــا لدمـــج الشعب الجزائري في الحضارة الأوربية لســـانـــا وثقافة، وكان يهدف ثالثـــــا لتكوين كيانات اجتماعية منفصلة عن الكيان العربي الإسلامي ومناوئـــه لـــه، كسعيه للتفرقة بين العرب والبربر، ومحاولته لإقناع البربر بـــأنهم مـــن ســـلالة أوربية، وأن لهم لغة متميزة لا ينبغي التفريط فيها من أجل اللغة العربية. فكـــان من نتائج ذلك أن ظهرت طبقة (مفرنسة) من العلمانيين الجزائريـــين تطغـــى الفرنسية على صحافتها وجمعياتها وصداقاتها ومطالبها "التقدمية"، معتمدة علـــى مساندة بعض الأحرار الفرنسيين... وهذه الفئة لم تطالب بمجرد المساواة مـــع الفرنسيين في الحقوق المدنية، بل طالبت بالاندماج التـــام فيـــهم - سياســـة

---

[٢٤] عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس: **في مجالس التذكر من كلام الحكيم الخبير**، جمع وترتيـــب وإعداد محمد صالح رمضان وتوفيق محمد شاهين، دار الفكر، الطبعة الثانية، ١٩٦٤، ص٧١٣.

[٢٥] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٨٠.

وحضارة[٢٦]. وفي قمة هذه النجاحات التي حققتها استراتيجية الدمج أعلن الكاردينال لافيجري عام ١٩٣٠ "أن عهد الهلال في الجزائر قد غبر وأن عهد الصليب قد بدأ وإنه سيستمر إلى الأبد[٢٧]، فأعلن ابن باديس في العام التالي عن قيام جمعية العلماء المسلمين، ولما هدده الفرنسيون بقولهم "إن لدى فرنسا مدافع طويلة"، رد عليهم بأن لدينا مدافع أطول، إنها مدافع الله"[٢٨].

إن ابن باديس لم يكن متهورا كمجموعة عرابي باشا[٢٩] ولم يكن فدائيا كمجموعة عبد القادر، بل كان له مذهب خاص في التغيير خلاصته أن نهضة المسلمين تقتضي أن تكون لهم (قوة)، وأن هذه القوة لن تكون إلا في وجود (تنظيم) يقوم بعملية التخطيط المتروي والتدبر الرشيد. فشروط النهضة عنده تبدأ بإيجاد هذه الجماعة (التنظيم) القائدة المفكرة التي تقود المجتمع إلى الحضارة، وعمله التربوي يهدف إلى إعداد هؤلاء الرجال، يقول: "فإننا نربي والحمد لله تلاميذنا على القرآن، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها"[٣٠].

إن هدف ابن باديس الرئيس كان هو "إيجاد الرجال القرآنيين" وهو هدف لا يمكن الوصول إليه إلا بإعادة اكتشاف الرؤية القرآنية من جهة وإعادة تركيب المجتمع من جهة أخرى. وبذا فإن ابن باديس سيكون رجل تفسير ورجل تنظيم في آن واحد، رجلا يتوحد فيه الفكر والعمل - وذلك هو مصدر قوته وأهميته في تقديرنا. وفي داخل هذا الإطار يمكن أن نقدر الإنجازات

---

[٢٦] المصدر نفسه، ص٤٨-٥١.

[٢٧] المصدر نفسه.

[٢٨] المصدر نفسه.

[٢٩] القول بتهور حركة عرابي هو رأي عبد الرحمن الرافعي الذي أرخ لتلك الفترة، ولمزيد من التفاصيل عن الحركة العرابية ١٨٨٢م، انظر عبد الرحمن الرافعي بك، **الثورة العرابية والاحتلال الإنجليزي**، مطبعة النهضة بشارع عبد العزيز بمصر خلف عمر أفندي، الطبعة الأولى ١٣٣٥-١٩٣٧م.

[٣٠] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص١٠٦-١٠٧.

(التنظيمية) التي قام بها في مجال الطلاب والمرأة والعامة من خلال المسجد والصحافة وأخيرا من خلال جمعية العلماء المسلمين[٣١]، كما يمكن أن نقدر الإنجازات (الفكرية) التي عرضها في "مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير" والذي استغرق ربع قرن من الزمان.

إذن فإن الابتداء (بالتفسير) و (بالتنظيم) لم يكن انصرافا عن المقاومة أو جريا وراء الأسهل من الحلول، وإنما كان مذهبا قاده إليه التأمل في وسائل وطرائق المقاومة، وينبغي أن نتذكر هنا أن ابن باديس كان يكتب في أعقاب فشل المقاومة الإسلامية المسلحة التي قادها الأمير عبد القادر، ولذلك فهو لم يشأ أن يكرر الأخطاء أو أن يفوت فرصة الاعتبار، مثله في ذلك تماما مثل الشيخ محمد عبده الذي كان هو أيضا يكتب آراءه في الإصلاح الإسلامي على أعقاب فشل المقاومة المسلحة التي قادها أحمد عرابي باشا والتي كانت بمثابة الجناح العسكري لحركة الرفض الوطني والتي شارك فيها الإمام محمد عبده – بعد تردد[٣٢].

---

[٣١] أسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عام ١٩٣٢م وصار ابن باديس رئيسا لها وكانت هذه الجمعية تقوم بنشاط ثقافي – سياسي كبير تمثل في الصحف العديدة التي أنشأتها مثل صحيفة السنة والشريعة والصراط والبصائر ومعظمها كان يتوقف بسبب الإدارة الاستعمارية. انظر عمار الطالبي، المصدر السابق، ص٨٧.

[٣٢] فيما يتعلق بعلاقة محمد عبده بحركة عرابي يقول رشيد رضا بأن الشيخ محمد عبده كان ساخطا على عرابي وجماعته، منكرا عليهم افتياتهم على حكومتهم وأميرهم، محذرا إياه من سوء العاقبة بانتهاء فتنة باحتلال عسكري يوجب بسببه لعنة التاريخ إلى يوم القيامة، ومنكرا عليهم التعجيل بطلب الحكومة النيابية قبل إعداد الأمة لها، على أنه كان هو وأستاذه السيد جمال الدين أول من نبه الأفكار ووجه القلوب إليها، ثم لما آل الأمر إلى تدخل الأجانب في أمر البلاد بطلب الخديوي اضطر إلى أن يكون مع الأمة عليه، رشيد رضا، **تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده**، الطبعة الأولى في مطبعة المنار بمصر، ١٣٥٠هـ/١٩٣١م، ج١، ص٢٦٢، انظر مذكرات محمد عبده نفسه عن المسألة العرابية في المصدر نفسه ص٢٣٥-٢٦١.

فقد أدرك محمد عبده - بعد الهزيمة العسكرية - أن القوة الحقيقة للأمة لا تكون بامتلاكها السلاح وإنما تكون بالتئام أفرادها، والتحام آحادها[٣٣]. كما أدرك أن المقاومة المسلحة التي لم تتوفر شروطها ستكون عديمة النفع كالحركة العرابية العشواء[٣٤] وليقرر أن دفع الكوارث الخارجية "يلزم له التمسك ببعض الأصول التي كان عليها آباء الشرقيين وأسلافهم، وهي ما تمسكت به أعز دولة أوربية وأمنعها. ولا ضرورة في إيجاد المنعة إلى اجتماع الوسائط وسلوك المسالك التي جمعها وسلكها بعض الدول الغربية الأخرى، ولا ملجأ للشرقي في بدايته أن يقف موقف الأوربي في نهايته، بل ليس له أن يطلب ذلك، وفيما مضى أصدق شاهد على أن من طلبه فقد أوقر نفسه وأمته وقرا أعجزها وأعوزها"[٣٥].

فكأن محمد عبده قد لاحظ "المأزق" الذي وقع فيه الأمير عبد القادر في الجزائر، وأحمد عرابي في مصر، أي المازق الذي يتمثل في محاولة مغالبة الأوربيين وهزيمتهم عسكريا دون اعتبار للفجوة التكنولوجية الهائلة التي تفصل بين الجندي الأوربي والجندي المسلم، ودون ملاحظة للفجوة الأخرى الأكثر خطورة التي تفصل بين الجندي المسلم والعمق القرآني. وإذا كانت ثمة إمكانية لانتصار المسلمين، فلابد لهم أن يبدأوا طريق النهضة من بدايته - أي إصلاح نفوسهم ومجتمعهم قبل البحث عن السلاح للدخول في معارك مع العدو في غير مواقيتها وبغير عدتها.

وواضح هنا أن كلا من ابن باديس ومحمد عبده يرتابان في جدوى الثورة العشواء ويميلان نحو العمل الإصلاحي الدؤوب الذي يلاحظ طبائع الأشياء ويتواءم مع سنن الاجتماع دون شطط أو تعجل، وهما في هذا يقتربان من التفكير الخلدوني، فابن خلدون يسخر - كما هو معلوم - من "الموسوسين"

---

[٣٣] انظر المقال الافتتاحي لجريدة **العروة الوثقى**، ص٣٥، العروة الوثقى للإمامين الحكيمين السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، عني بنشرها محمد جمال صاحب المكتبة الأهلية في بيروت، الطبعة الثالثة، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.

[٣٤] المصدر نفسه، ص٣٧.

[٣٥] المصدر نفسه، ص٤٥.

الذين يطلبون الرئاسة مع عجزهم عن التوصل إليها بشيء من أسبابها العادية[٣٦] ويضرب مثلا بما وقع في بغداد من هرج عام (٢٠١هـ) حينما بويع إبراهيم بن المهدي، وكيف أن رجلا من سواد أهل بغداد يعرف بسهل بن سلامة الأنصاري علق مصحفا في عنقه ودعا الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والعمل بكتاب الله وسنة نبيه (ص) فاتبعه الناس كافة من بين شريف ووضيع[٣٧] ولكنه على الرغم من ذلك سرعان ما انحل أمره أمام العساكر التي جهزها له إبراهيم بن المهدي، ففر ناجيا بنفسه تاركا المجال للمقتدين به من الموسوسين الذين يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون إليه في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة إن كانوا من أهل الجنون وإما التنكيل بالقتل والضرب إن أحدثوا هرجا"[٣٨].

فابن خلدون هنا لا يخفي تذمره وضجره بالحركات العشوائية التي يريد أصحابها إقامة الحق ولكن دون معرفة بالأسباب التي تؤدي لإقامته (وهي العصبية في اعتقاد ابن خلدون) ودون حساب دقيق لمآلات أفعالهم وآثارها المضرة بالمجتمع، ولا سيما في حالة فشلهم. ولئن قلنا إن محمد عبده وابن باديس نظرا فيما توصل إليه ابن خلدون في مجال السلطة والتغير الثوري، واعتمدا كثيرا من آرائه، فإنه ينبغي أن نتذكر أن ابن خلدون نفسه – قاضي المالكية وفقيههم – قد نظر في ما انتهى إليه الإمام مالك بن أنس – رضي الله عنه – في مسألة الخروج على الإمام الظالم. فقد كان مالك يرى أن الخروج ينبغي ألا يترتب عليه فساد أكثر من فساد الولاة الظالمين[٣٩]. ونحن ندرك بالطبع أنه لا توجد مقارنة بين حكام المسلمين الظلمة الذين يتحدث عنهم مالك ويدعو للصبر عليهم وبين المؤسسة الإمبريالية الفرنسية التي تعمل على استئصال شأفة

---

[٣٦] ابن خلدون (عبد الرحمن)، **مقدمة العلامة ابن خلدون**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة (بدون تاريخ)، ص١٦١.

[٣٧] المصدر نفسه، ص١٦٠.

[٣٨] المصدر نفسه.

[٣٩] محمد أبو زهرة، **تاريخ المذاهب الإسلامية**، ج٢، دار الفكر العربي، بيروت، ص٢٠٤.

الإسلام، ولكن الإشارة في حديثنا إلى الروح المالكية التي تأبى الخروج العشوائي والمغامرات الطائشة، هذه الروح هي التي تشربها ابن خلدون فيما نعتقد وهي التي سرت في الحركات الإصلاحية التي نتحدث عنها...

(٥) تفسير ابن باديس: نماذج وتعليق:

لقد قيل إن ابن باديس قد شغل بتأليف الرجال عن تأليف الكتب[٤٠] ولكن ما حفظ من كتاباته يدلل بصورة كافية على مدى اهتمامه بالكتاب كدافع ومحرك للحياة الفكرية. واللافت للنظر أن تفسيره للقرآن الذي بين أيدينا لم يكتب الصورة التي كتبت بها التفاسير القديمة، وإنما كان صاحبه يكتبه كافتتاحيات صحفية ترد في مطلع كل عدد من مجلة "**الشهاب**" تحت عنوان (مجالس التذكير)، ولقد استمرت هذه المقالات من عدد كانون الثاني (يناير) ١٩٢٩م إلى عدد أيلول (سبتمبر) من سنة ١٩٣٩ على أبواب الحرب العالمية الثانية. وهذا المفسر الصحفي يذكرنا بمفسر صحفي آخر هو المودودي الذي كان يحرر مجلة شهرية باسم (ترجمان القرآن) ينشر فيها تفسيره الذي استغرق ثلاثين عاما...

على أن الطابع الصحفي لهذا التفسير ليس هو أهم سماته، وإنما السمة الأساسية فيه هي الطابع التعليمي العملي، فهو بعد أن يوضح التركيب اللفظي للآية القرآنية والأحكام الشرعية التي وردت فيها، يواصل تشريحها إلى عناوين فرعية عديدة قد تبلغ في بعض الآيات خمسة عشر عنوانا كما يلي:

الألفاظ – التراكيب، المعنى، الأحكام، إيضاح وتحليل، توجيه، استنتاج وتطبيق، إرشاد واستنهاض، رجاء وتفاؤل[٤١].

فهو لا يشرح الآية فحسب، وإنما يحولها إلى برنامج عمل، يستخدم في ذلك كل معارفه اللغوية والشرعية ومعارفه الأخرى بعلم النفس وعلم

---

[٤٠] توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان في: عبد الحميد ابن باديس، **تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير**، دار الفكر، الطبعة الثانية، بدون تاريخ، ص١٦.

[٤١] عبد الحميد بن باديس، **تفسير ابن باديس**، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص ١٩١-١٩٧.

الاجتماع والسياسة، أي يشرح القرآن عن طريق توضيح الإجراءات العملية الممكنة لتلاوته، في الظرف النفسي - الاجتماعي الذي يمر به الإنسان الجزائري. إنه شرح يفحص المجتمع ليعرف إمكانية الإطلاق والتقييد لآيات القرآن.

ولكن فحص المجتمع الجزائري والاستعمار الفرنسي صارا يضغطان على ذهنه بصورة تقارب ضغط الزنازين الناصرية على سيد قطب وهو يكتب تفسير الظلال. يقول ابن باديس في تفسير آية الفرقان.

{وجعلنا بعضكم لبعض فتنة أتصبرون وكان ربك بصيرا}.

وكما يفتن الفرد بالفرد، كذلك تفتن الأمة بالأمة، من ذلك أننا معشر الأمة الإسلامية، قد فتنا بغيرنا من أمم الغرب وفتنوا هم أيضا بنا. فنحن ندين بالإسلام وهو دين السعادة الدنيوية والأخروية، لكن حيثما كنا - إلا قليلا - لسنا سعداء لا في مظاهر تديننا ولا في أحوال دنيانا... فلما يرانا الغربيون على هذه الحالة ينفرون من الإسلام ويسخرون منه، إلا من نظر منهم بعين العلم والإنصاف، فإنه يعرف ما نحن عليه هو ضد الإسلام، فكنا فتنة عظيمة عليهم وحجابا كثيفا لهم عن الإسلام، فكنا - ويا للأسف - فتنة للقوم الظالمين، وهم من ناحيتهم نراهم في عز وسيادة، وتقدم علمي عمراني فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كل شئ حتى مصائبهم ومفاسدهم ونزدري كل شئ عندنا حتى أعز عزيز إلا من نظر بعين العلم فعرف أن كل ما عندهم من خير هو عندنا في ديننا وتاريخنا[٤٢].

فنلاحظ (أولا) أن وجود الحضارة الأوربية (الفرنسية خاصة) كقوة مهيمنة على العالم الإسلامي، هذا الوجود المؤلم هو الذي يضغط على تفكير ابن باديس ويستحثه على إعادة قراءة القرآن للتعرف على كيفية يرتب بها مجتمع المسلمين بإزاء المجتمع الأوربي الناهض حتى يتم الخروج من "الفتنة" المجتمعية. وتفسيره لمفهوم الفتنة جيد ويدل على وعي اجتماعي متقدم. فهو يدرك ويقر بأن بعض انتقادات الغربيين الموجهة ضد سلوك المسلمين انتقادات صحيحة في

[٤٢] عمار الطالبي، مصدر سابق، ص٣٩٩.

جوهرها، ولكنه "يعتذر" بأن الأوضاع التي يمر بها المسلمون الآن وينتقدهم الأوربيون من أجلها هي أوضاع مخالفة للدين أصلا، فهناك فرق بين الدين وأحوال المتدينين، ومع أن الأصل أن تكون هذه الأحوال مطابقة أو مقاربة لأوامر الدين، إلا أنه إذا وقعت "المفارقة" بينهما فليست تلك هي مسؤولية الدين - وإلى هنا فالمحاججة وجيهة ولكنها تتقدم خطوة أخرى ليقال أن ما لدى الأوربيين من علم وقيم مكنتهم من إحراز قدر كبير من التقدم العمراني والرقي الاجتماعي هي ذاتها موجودة لدى المسلمين في دينهم وتاريخهم، وبالطبع فالمسلمون ليسوا (الدين) وليسوا (التاريخ) وأي امتداح لهما لا ينسحب عليهم بالضرورة، وخير لهم أن يواجهوا أنفسهم من أن يفتخروا بماضيهم على أنه - علاوة على ذلك - كيف يقال لنا مرة إن تقدم أوربة لا علاقة له بقيم الدين، ثم يقال لنا مرة أخرى إن القيم التي مكنتهم من التقدم قيم موجودة في ديننا وتاريخنا؟

ونلاحظ (ثالثا) خروج ابن باديس في تفسيره على المهنية في التفسير والتي كانت تسير عليها معظم معاهد العلم التقليدية في العالم الإسلامي (مشرقة ومغربة على السواء) ودعوته إلى تجاوز الأساليب المدرسية الشكلية ذات الاهتمام المتعاظم بالألفاظ وعلوم الآلة والنفاذ للعمق القرآني: انظر إليه ينحي باللائمة على أساليب القدماء:

"فنرى الطالب يفني حصة كبيرة من عمره في العلوم الآلية دون أن يكون طالع ختمة واحدة في أصغر تفسير كتفسير الجلالين مثلا، بل يصير مدرسا متصدرا و لم يفعل ذلك"[٤٣].

هذه الروح المتبرمة بالشكلية وبالمماحكات والخصومات اللفظية تذكرك بالثورة العلمية التي ابتدأها الإمام الغزالي بالدعوة لإحياء علوم الدين وإلى تجاوز علوم القشور والآلة إلى علم اللباب. يقول الغزالي: (وقد انتهى الجهل بطائفة إلى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة، وما أجدر هؤلاء بأن يرجموا أو ترجم عقولهم...

[٤٣] المصدر نفسه، ص١٠٨.

فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يلح لهم من عوالم القرآن وطبقات سمواته إلا القشر الأفقي)[٤٤]...

والدعوة إلى تجاوز القشور والنفاذ إلى جواهر القرآن هي بالطبع ذات الدعوة التي سار عليها فيما بعد جمال الدين الأفغاني وتلميذاه محمد عبده ورشيد رضا كما أوضحنا سابقا. فقد كان هؤلاء يتبرمون من حرفية رجال الأزهر ومن أساليبهم النمطية في التعبير والتفسير[٤٥] فلا غرو إن اتهم ابن باديس بأنه من مقلدة محمد عبده.

ونلاحظ (رابعا) اهتمامه بعلم السنن الكونية كأنه يعده واحدا من أدوات المفسر، وهو لا يفتأ يكرر في تفسيره أن "الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبباتها، موصلة - بإذن الله تعالى - من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسننه في نظام هذه الحياة والكون ولو كان ذلك المتمسك لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ويصدق المرسلين)[٤٦].

هذا القول ينبغي في تقديرنا أن يقترن بقول آخر وهو أن النتائج التي يتوصل إليها الكافرون حين تمسكهم بقانون السببية هي "نتائج دنيا" ولكنهم فيما عدا ذلك هم ضالون عن النتائج العظمى التي ستقع في الآخرة. ولا يستطيع أحد بالطبع أن يجزم بأن هذا "الضلال" لا يؤثر سلبا على النتائج الدنيا التي قادت إليها سببية الكافرين - كما يفهم من قول ابن باديس السابق. إذ إن القرآن يؤكد في غير موضع أن الذين يعرضون عن الله وآياته سيتخلى الله عنهم - أي سيكلهم إلى أنفسهم - ألا يعني ذلك "التخلي" شيئا؟ ألا يشير مثلا إلى ظاهرة السببية المغلقة حيث تصير النتائج الدنيا التي يتوصل إليها

---

[٤٤] أبو حامد الغزالي، **جواهر القرآن**، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٩٨١م، ص١٩.

[٤٥] لقد كانت نفرة السيد جمال الدين الأفغاني من رجال الدين الأزهريين ومن أساليبهم في التفكير واضحة ومما يشير إلى ذلك أنه قد أقام مدرسته في بيته ولم يذهب إلى الأزهر إلا زائرا، كما حكى ذلك رشيد رضا، انظر ترجمة السيد جمال الدين الأفغاني في رشيد رضا، مصدر سابق، ص٢٧.

[٤٦] عبد الحميد بن باديس، مصدر سابق، ص٦٧-٦٨.

الكافرون عن طريق قوانين السببية هي مجرد وسائل صغيرة غير نهائية لن يصبروا عليها إلا ريثما يجعلونها وسائل جديدة لنتائج أخرى ولا تدوم هي أيضا حتى تصبح وسائل، في سباق لا ينتهي نحو هدف لا يعرف، فتفضي سببية الكافرين إلى قطع الطريق إلى الآخرة وإلى العبث المفضي للشقاء والدمار وهو الأمر الذي أشار إليه القرآن في سورة النور:

{والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب. أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب ظلمات بعضها فوق بعض إذا أخرج يده لم يكد يراها ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور} (النور: ٣٩-٤٠).

أما من الناحية الأخرى، فإن القول بأن المؤمنين بالله وباليوم الآخر لن يصلوا إلى نتائج إلا إذا تمسكوا بأسباب الطبيعة، فهو قول حسن على أن يضاف إليه معنى آخر هو أن الإيمان بالله وبالآخرة يهدي إلى الأخذ بالأسباب ويبارك نتائجها - أي أن الإيمان بالآخرة يستوعب ويستثمر قانون السببية، فإذا وجد مؤمنون بالآخرة تخلفوا في الدنيا فإن الاتهام لا يتجه فقط لإغفالهم لقانون السببية وإنما يتجه أيضا لحقيقة إيمانهم بالآخرة.

وعموما فنحن لا نعرف سببا لتمسك ابن باديس بالصورة الصارمة لقانون السببية في مجال الاجتماع، وما إذا كان متفطنا إلى الاتجاه (الحتمي) الذي سار نحوه ابن خلدون نتيجة لتمسكه بقانون السببية الطبيعي ومحاولة تطبيقه في مجال النفس والمجتمع[٤٧].

---

[٤٧] إن ابن خلدون يتحدث في بعض الأحيان عن التغييرات الاجتماعية والسياسية وكأنها تتبع قانونا طبيعيا حتميا، انظر إليه مثلا وهو يقول في مقدمته "فصل في أن طبيعة الملك الانفراد بالمجد" ويقرر جازما "أنه أمر لابد منه في الدول سنة الله التي خلت في عباده" فيجعل انفراد الحاكم قانونا حتميا وسنة ماضية من سنن الله، انظر ابن خلدون، مصدر سابق، ص١٦٦-١٦٧. وهنالك عدد من الدارسين الغربيين لاحظوا هذه المسألة وامتدحوه على أساسها، انظر علي عبد الواحد وافي، عبد الرحمن بن خلدون، مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٥، ص٢٢١.

والذي نظنه أيضا أن ابن باديس لم يكن له إلمام كاف بالقضايا والانتقادات التي أثارها سابقا ديفيد هيوم وأتباعه الحسيون حول مسألة السببية ومسألة القانون الطبيعي[٤٨] - ولاسيما تشككهم حول وجود "قوة" ما في الطبيعة تجعل النتائج تترتب على مقدماتها[٤٩] وتشككهم الآخر والأكثر أهمية حول المشروعية المنطقية للاستقراء إلى غيرها من القضايا التي تشير كلها - على غير ما قصده الشكاك - إلى أن استقلال الحياة الدنيا (بقوانينها ونظمها وحضاراتها) عن الآخرة غير ممكن.

ونلاحظ (خامسا) أن ابن باديس يبرز في تفسيره وبصورة متكررة أن تقدم أوربة التكنولوجي لم يكن بسبب كفرها أو تخليها عن رسالة الدين (أي أن الكفر لم يسبب التقدم ولكنه في نفس الوقت لم يمنعه، وإن تأخر المسلمين لم يكن بسبب تمسكهم بدينهم أي أن التدين لم يسبب التأخر ولكنه في نفس الوقت لم يمنعه) إذ أن التقدم والتأخر عنده يرجعان للتمسك أو عدم التمسك بالقوانين والأسباب الطبيعية المفضية للتقدم. وهذا منطق له بعض الوجاهة الظاهرية ولكنه - بكل أسف لا يقوى على الاستمرار، إذ كيف يمكن أن نقول إن التخلي عن الدين في أوربة أو غيرها لم يعق عملية التقدم، وإذا كان الإنسان يستطيع أن يتقدم في الحياة الدنيا ويبني حضارة عظيمة بلا عون من الدين، فما هي إذا وظيفة الدين في حياة المجتمع الإنساني؟

الذي نعتقده أن نهضة أوربة الأخيرة كانت لها في بداياتها علاقة وطيدة بالدين، بل إنها لم تنهض إلا على أثر حركة الإصلاح الديني التي قادها لوثر وكالفن، فمعاني الدين وقيمه الأساسية هي التي أحدثت النهضة ولو استمر

---

[٤٨] انظر:

David Hume, A Treatise of Human Nature, Book Two and Three, Fontana Philosophy Classics, first Publised 1739, pp. 150-152. And see also A. J. Ayer, Language, Truth and Logic, Penguin Book 1972, p. 72-74.

[٤٩] hانظر أيضا:

A. J. Ayer, the Central Questions of Philosophy, Penguin Book Ltd. first Publised by Weidenfeld and Nicolson 1973, p. 147.

الأوربيون على هذه القيم ووثقوا صلتهم بالآخرة لزادت فرص البقـــاء أمـــام الحضارة الأوربية، ولكنا ندرك أن تلك المعاني الدينية قد أصابها فيما بعد تشـوه وتخليط على ما بها من ضعف أولي، فانعكس ذلك تخليطـا وتشويهـا علـى حضارة أوربة. فالتقدم الذي نراه الآن على أوربا ليس تقدمـا "مطلقـا" كما أن المفارقة بين أوربة والدين ليست مفارقة مطلقة.

أما إذا نظرنا بذات المنظار إلى الجانب الآخر - جانب مجتمعات المسـلمين - فسنجد أن تأخر المسلمين يرجع إلى تمسكهم بمعان ومفاهيم دينية مخلطـة لم تساعدهم في الاندفاع لاستقلال الطبيعة والتكيف مع الأسباب التي أودعـها الله فيها وجعلها مفضية إلى التقدم، فكسب المسلمين من الدين هو الذي لم يؤهلهم للتقدم، فالعلة تكمن في تدينهم وليس في دينهم، على أن تدينهم هذا - بما فيـه من تخليط وتشويه - قد أفادوا منه خيرا غير قليل علـى المسـتوى الفـردي والاجتماعي، إذ إن مجتمعات المسلمين في أسوأ حالات انحطاطهم لم تبلغ فيـها الوحشية وسفك الدماء والتهتك والانهيار الخلقي إلى الحد الذي نـراه يـهدد حضارة أوربة الآن.

هذا، ولا يسعنا أن نختم هذه المناقشة دون أن نشير إلى أن تسليط الضـوء على إخفاق الثورات المسلحة لا يعني أن مشاريع الإصلاح الفكري قد نجحت؛ إذ يكفي أن نشير إلى أن قادة هذه المشاريع ظلوا يعملون نحو الإصلاح الفكري منذ مطلع هذا القرن، ولكن المشكلة ما تزال قائمة - بل إنها قد تفـاقمت في بعض الأحيان؛ مما يعني أن عملية إعادة البناء الفكري وما يتصل بها من عمليات تحويلية أخرى في مجالي النفس والمجتمع قد لا تبلغ تمامها بمنأى عن مراكز القـوة ومواردها أو في مأمن منها. فكيف سيتم - إذن - إدراج هذه الأخيرة (القـوة) في سياق الأولى (المعرفة)؟ لقد حاول الأفغاني أن يتصدى لهذا المشكل ولكنه قد انجذب - كما هو معلوم - بآمال الوحدة الإسلامية الشاملة، وراوده الحلـم الأفلاطوني القديم، فظن أنه بإمكانه أن يجعل السلطان العثمـاني فيلسوفـا مسلمـا، وأنه من خلال إصلاح الباب العالي سيتم إصـلاح المجتمـع الأدنى. ولكن تجربة الأفغاني في هذا المجال كانت أفشل من تجربة الأمير عبـد القـادر

وعرابي ومثلت حلمـــا غير قابل للتحقيق فلا يوجد في جدول أعمال السلاطين مكان للفلسفة أو الأمة أو الوحدة أو الإصلاح - طالما أن هناك السلطان يريـد لذاته أن تضخم لتكون هي الأمة والدولة معـا، وما على أصحاب المشـاريع الفكرية إلا الإخراج الشرعي والفني؛ فلا عجب أن ظل الأفغـاني حبيسـا بالأستانة يداعب حبات مسبحته حتى توفي (أو قتل)، وظلت القضية تـواوح في مكانها.

خاتمة:

لقد قدمنا لبحثنا هذا بحديث في العلاقة بين إعادة ترتيب القاعدة الفكريـة وتغيير المجتمع المسلم توطئة لحديث آخر عن ظاهرة الانحطاط الداخلـي الـتي تصيب مجتمعات المسلمين وظاهرة النهضة والتجديد التي تتبعها، ولأننا لم نـرد ولن نستطيع أن نتحدث عن جميع مجتمعات المسلمين، فقد اكتفينا بذكر بعـض الظواهر السالبة في المجتمع المصري والمجتمع الجزائري عشية الاحتـلال الأوربي لأول القرن الثامن عشر الميلادي، ثم قارنا ذلك بالحديث عن بـوادر النهضـة الإسلامية الحديثة ممثلة في مدرسة جمال الدين الأفغاني ورافديها المصري (بقيـادة محمد عبده) والجزائري (بقيادة ابن باديس)...

لقد رأينا من خلال هذا البحث أن عملية إعادة قراءة القرآن الكريم لإيجـاد منظومة مفاهيمية بديلة تجيء مرتبطة بعملية إعادة ترتيب البناء الاجتماعي، وأن العمليتين معـا لا تمثلان هروبـا من المقاومة، وإنما تمثلان ضربـا من ضروب المقاومة العقلانية الراشدة لظاهرة الاستعمار والقهر الخارجي - الفرق الوحيـد بينهما وبين نمط المقاومة العسكرية المباشرة هو كالفرق بين من يريد أن يبـدأ طريق النهضة من بدايته ومن يريد أن يبدأه من حيث وقف التدخـل الأوربي الحديث.

ولكن هذا فرق غير هين. فالأمير عبد القادر مثلا قد بدأ حركة المقاومة بمـا تيسر من آلة ومن رجال ولكنه لم يتبين إلا أخيرا أن بعض رجاله قـد كـانوا "خواء" تستميلهم الدنيا فيقاتلون في صف العدو خيانة للوطن وللعقيدة، ومثـل

هذه المقاومة وإن انتصرت عسكريا على الإدارة الاستعمارية الفرنسية فسوف لن يمثل انتصارها إضافة حقيقية على سبيل النهضة الإسلامية. وعرابي باشا قد بدأ أيضا حركة المقاومة بعد خمسين عاما من إخماد مقاومة الأمير عبد القادر بالجزائر، ولكن عرابي لم يستفد شيئا من تجربة عبد القادر، بل لعل حركته كانت معرضة للفشل بدرجة أكبر، حتى إن بعض مناصريه ومعاصريه وصفوها بالحركة العشوائية المتهورة، لقد أخطأ عرابي حينما ظن أن الصراع ضد الاستعمار الأوربي يمكن أن يحسم في معركة عسكرية محدودة.

غير أن تجربة الأمير عبد القادر وعرابي باشا لم تذهبا سدى، إذ أكدتا بصورة عملية أن آخر الأمة الإسلامية لا يصلح إلا بما صلح به أولها، وأن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم، وتلك هي المبادئ التي دعا إليها السيد جمال الدين الأفغاني وسارت عليها حركات الإصلاح والبعث الإسلامي اللاحقة سواء في شمال إفريقية أو في آسيا.

هذه المبادئ التي تدعو "للرجعة" إلى القرآن من أجل "النهضة" بالأمة الإسلامية أخذت تتجسد في شكل برنامج عمل موضوعي يقوم على نشاط فكري (ينصب على إعادة ترتيب الجهاز المفاهيمي للأمة) ونشاط تنظيمي (ينصب على إعادة بناء المجتمع). لقد تغير نمط القيادة الإسلامية وتغير هدف المقاومة الإسلامية، إذ لم يعد القائد هو ذلك المجاهد العجول الذي يشهر سيفه من الوهلة الأولى، و لم يعد الهدف هو الدخول في معركة عسكرية خاطفة مع الاستعمار الأوربي. لقد صار القائد الجديد إماما للمسلمين يربطهم بالقرآن ويرشدهم لطريق الآخرة، ويوقظ في نفوسهم معاني النهضة، ومفاهيم الاستقلال والتحرر، وطرائق التنظيم ووسائل القوة ومراحل الجهاد.

إن هذه المنهجية الحركية الجديدة نمت بفعل المناخ الذي أحدثته مدرسة جمال الدين الأفغاني سواء كان ذلك في مصر أو في الجزائر أو غيرها من بلاد المسلمين، وهي منهجية يمكن أن تصل إلى غاياتها إذا تفطنت إلى كيفية التعامل مع منهجية الإمبريالية الأوربية المستندة على تجزئة الإسلام وتفتيت المسلمين، وقطع الطريق بينهم وبين القرآن من جهة، وبينهم وبين التكنولوجيا الحديثة من جهة أخرى.