

## مواقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من المذاهب الفرنسية/الغربية

1940-1925 / 1359-1345

بشير بلّاح

باحث/ جامعة الجزائر 2

### تمهيد

تميزت فترة ما بين الحربين بانهيار جزئي للثقافة الجزائرية (العربية الإسلامية)، وصعود نجم الثقافة الفرنسية الغربية المتغلبة، التي رامت الإجهاز على ما تبقى من ثقافة البلاد الأصلية المتقهقرة والحلول محلّها. وترتب عن ذلك صراع ثقافي لا هوادة فيه، وطرح تساؤلات كبيرة حول صياغة مشروع ثقافة جزائرية جديدة (أو متجددة)، يؤائم بين القديم الأصيل والجديد الوافد الذي أثبت نجاعته، ويتيح للمجتمع الجزائري تحديد وجهته وصنع مصيره؛ باعتبار أنّ الثقافة هي جوهر هوية الأمة، والمحرك الأساس الفاعل في حياتها، وفي علاقاتها كلّها<sup>1</sup>، وما سائر فعاليات ومظاهر حياتها-بما فيها السياسة-سوى فروغ منها وخادمة لها<sup>2</sup>.

وقد برزت في هذه الفترة حركة إحيائية-إصلاحية إسلامية في الجزائر، تجسّدت بالأساس في فريق مجلة "الشهاب" الباديسية منذ العام 1925 / 1345، ثم في "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" منذ العام 1931 / 1349، تصدّت بكل طاقاتها لصياغة وإنجاز مثل ذلك المشروع في حدود ما بلغها اجتهاؤها ومدى اتّساع أفقها، وحدّث لها ظروف أمتها ومجتمعها القاسية ومعطيات زمانها الحاسمة. كما تميزت بانخراطها العميق في نضال الشعب الجزائري وتضحياته في سبيل استعادة هويته واستخلاص حقوقه الأساسية.

ذلك أنّ الحركة الإصلاحية باستماتتها في إحياء الثقافة العربية الإسلامية، وإعادة بناء الشخصية الوطنية الجزائرية، مثّلت حصن المجتمع الجزائري في مواجهة جهود الإلغاء والمسخ والإدماج الفرنسية الحثيثة التي أصابته في الصميم، وكادت تذهب بهويته في ظل هيمنة ثقافية وروحية (وسياسية واقتصادية..) غربية مطلقة؛ يقابلها جمود وتفكّك وفوضى خلّقية واجتماعية وسياسية.. في عالم الإسلام،

وعجزاً وتقاعس عن تجديد كيان الإنسان طبقاً للتعاليم الإسلامية الحقّة - كما هو هدف الحركة الإصلاحية-، ومناهج العلم الحديثة الكفيل وحده بإعادة التوازن إلى حياته<sup>3</sup>، رغم أنّ المسلمين كانوا أصحاب الفضل في انتقال البشرية إلى عصر المنهج العلمي الدقيق<sup>4</sup>.

لم تستسلم الحركة الإصلاحية وهي تخوض غمار ذلك النضال غير المتكافئ لبوتقة الانصهار الثقافي قطعاً في تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الجزائر؛ لأنها لم تكن لترضى بالإحالة على القيم الفرنسية/ الغربية. لكن، هل تمكنت، وهي تواجه صدمة فرنسا/ الغرب- التي أيقظت المجتمع الجزائري ليجد نفسه في موقف المغلوب، وأمام ضرورتين لا مناص منهما، هما: ضرورة تجاوز الانحلال الداخلي الذي هو مطيّة التسلّط الخارجي؛ وضرورة التفاعل البناء مع روح العصر- هل تمكنت من الاستجابة الإيجابية المتبصرة لتلك التحديات؛ استجابةً تتمثل في تجديد كيان الإنسان الجزائري، بكيفية تراعي وتستوعب متطلبات العصر ومستجداته التي جسدها بالدرجة الأولى ذلك التحدي الذي مثّلته الثقافة الفرنسية كموردٍ ورافدٍ أساسٍ؛ وك رأس حربة أيضاً للثقافة/ الحضارة الغربية المتوسّعة؟

وكانت المذاهب والإيديولوجيات الفرنسية/ الغربية المتجدّدة، التي تتفاعل مع منابع وجذور الثقافة الفرنسية وتؤثّر فيها - من أبرز محاور التحدّي والصراع الثقافي في الجزائر إبان هذه الفترة، ومن المواضيع الفكرية والثقافية التي انشغل بها الإصلاحيون.

### الغزو المذهبي والإيديولوجي الغربي:

تدفّق على الجزائر (والعالم الإسلامي عموماً) -جزء الاستعمار وتفوق الغرب الحضاري المطلق في القرنين الـ19، والـ20- تيارٌ جارف من المذاهب والإيديولوجيات الفكرية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية الغربية، تحملها العلوم بأنواعها، والاقتصاد السياسي، والآداب والفنون، وتأثيرات التعليم العلماني على الحياة الاجتماعية القديمة، وكذلك انتشار وسائل النقل والصناعات، وأنماط العمران والمعيشة الحديثة وغيرها من النماذج الغربية. كانت تلك المذاهب قائمةً على نظرات ومفاهيم الحضارة الغربية عن الكون والحياة والمجتمع، وتمدّد الاستعمار بأمداد فكرية مثلّت أسلحةً ماضية في غزوه الفكري والثقافي للعالم الإسلامي<sup>5</sup>.

وأودّ في البداية التأكيد على أنّ الإصلاحيين- وقد حاصرتهم تيارات الحداثة، أو انفتحو على بعض جوانبها بوعي إلى حدّ معتبر- قد أبدؤا انفتاحاً متقدّماً، بل مدهشاً-مقارنةً بكثير من الاتجاهات الإسلامية الراهنة -على المفاهيم والمعاملات العصرية؛ كالإشادة بفلاسفة اليونان، وأرسطو، وابن رشد<sup>6</sup> (خلافاً في الظاهر للقاعدة السنيّة: "من تمنطق فقد تزندق")، والتنويه ببعض الكتاب والمفكرين "المثيرين للجدل" من وجهة نظر سنيّة، أو "سلفيّة"؛ كطنطاوي جوهرى<sup>7</sup> (صاحب تفسير "الجواهر"، الذي حشد فيه كل العلوم)، ومحمد المراغي<sup>8</sup> (شيخ الأزهر المجدّد)، وجبران خليل<sup>9</sup>، وبعض المفكرين والزعماء من حضارات مغايرة، كـ"العلامة" غوستاف لوبون<sup>10</sup> (G. Lebon)، وغاندي، والزعيمة الهندية "نيدو"<sup>11</sup>، ويستشهدون بمارتن لوثر (M. Luther)<sup>12</sup>، وفولتير<sup>13</sup> (Voltaire)؛ وكانوا ينشرون الصور بلا عقْد؛ ويتسامحون، بل يتعاطفون مع المذاهب الإسلامية "المخالفة"، وقد يبرزون مزاياها، كالشيعة<sup>14</sup>، فضلاً عن الإباضية وغيرهم.

وكانوا يتداولون المصطلحات المذهبية الحديثة كـ"الديمقراطية الإسلامية"، والرجعية، والوطنية، و"المفكر الوطني"، و"الفيلسوف"..وما إليها بلا حرج، بل في موارد التقدير والتعظيم؛ حتى أنّهم أجازوا "دواء منع الحمل" صراحةً في أيامهم<sup>15</sup>. وكل ذلك جدير بالملاحظة بالنسبة لعلماء دين مسلمين سنيين.

لكننا نلاحظ قلّة اهتمامهم بالمذاهب الغربية عموماً، والاقتصادية منها خصوصاً بالمفهوم العلمي الدقيق، نظراً لانصباب جهودهم على الإصلاح الديني والاجتماعي، باعتباره أولويةً في ظلّ تجذّر "مفاسد الطّرقية المشؤومة"، ومخاطر الفناء والاستلاب الثقافي المتربّصة، إضافةً إلى تكوينهم النّوعيّ، وأحاديثهم الثقافية (باستثناء العمودي، والمدني) التي حدّت من اطلاعهم على الفكر الحديث إلى حدّ يزيد أو ينقص، وحالت دون الترجمة من الآداب العالمية، فضلاً عن تركّز الموارد بأيدي الأوروبيين واليهود.

كما يبدو أنّ الإصلاحيين لم يتأثّروا كثيراً بالتحوّلات الإيديولوجية والاجتماعية الأوروبية في الثلاثينيات، ولم يكن لهم أثر معتبر في المجال الاقتصادي لا من الناحية التنظيرية ولا من الناحية العملية، باستثناء التوجيه الشرعي، والوصايا العامّة بالالتزام الأخلاقي والتضامني في المعاملات<sup>16</sup>، واتخذت مواقفهم حول قضايا المجتمع والاقتصاد الحديث طابعاً تقليدياً عموماً؛ بفعل:

- شدة وطأة التقاليد المتحكمة في كل جوانب الحياة الجزائرية، وانحطاط أحوال المجتمع الجزائري الذي بدأ لتوّه بالكاد في التفتّل من عصره الوسيط الثقافي<sup>17</sup>؛ الأمر الذي حرّمه من مسابرة التحوّلات العالمية، وأخّر انفتاحه على شروط الحياة المعاصرة، وتبلّور المتطلّبات والمشاكل الاجتماعية والاقتصادية الجديدة في إطار يسمح بمراجعة ونقد البنى التقليدية، وتكتيل الطاقات، وتجديد الوعي، وتفعيل الإبداع، وترشيد الممارسات بشكل منهجيّ ومتكامل<sup>18</sup>؛ ما حثّم على الإصلاحيين إيلاء الجانبين الديني والتربوي معظم العناية.

- ضغوط النظام الاستعماري الثقافية والاقتصادية والاجتماعية والإدارية، التي ردت المجتمع المسلم إلى أضعف مواقف الحفاظ على الرّمق.

- افتقار الإصلاحيين إلى الأدوات المعرفية والمنهجية التي تمكّنهم من تناول القضايا الاجتماعية والاقتصادية بالعمق والحدّاث المطلوبين.

وهكذا لم تتجاوز تصوّراتهم حول العمل والاقتصاد<sup>19</sup>، والاستثمار والإنتاج والشركات والمصارف<sup>20</sup>، والتخطيط والتنمية والمجتمع والدولة والثقافة..حدود الأفكار التقليدية والمذاهب السلفية إلّا قليلا، ومحاولة الاستعارة الاصطلاحية الحديثة أحيانا، ولم تستوعب حقيقة مشاكل الواقع الجزائري ذلك الاستيعاب المنهجي الحديث؛ بالرغم من تأثير الأجواء الفرنسية على أفكارهم، وإدراكهم قيمة الوقت والعمل وأهمية دور المال والاقتصاد<sup>21</sup>، وسعيهم إلى اعتماد لغة عصرية في مواجهة المسائل الاجتماعية والاقتصادية.

لذلك بدت كثير من المصطلحات الحديثة دخيلة على خطابهم، وغير منسجمة تمامًا مع بنيته التقليدية العامة، وغير مندرجة في نسق منطقي، ما يعكس عجز المسلمين عن تجديد مختلف آلياتهم المعرفية والمنهجية والإنجازية، وتفاهم "مديونيتهم الحضارية"، ويبرئ الإصلاحيين من مسؤولية القصور في هذا الجانب إلى حد بعيد، باعتبارهم لبننة واحدة في هيكل الحركة الإصلاحية الإسلامية العام.

وقد نتج عن ضعف محاولاتهم في مجالات التنظير والتنظيم الاجتماعي والاقتصادي الحديث، وتواضع مبادراتهم للخروج من بُنى الماضي أن ظهرت قلة تجربتهم في هذا الباب، وبدت الحركة الإصلاحية في هذا المجال وكأنّ مسافة ما تفصل واقعها عن خطابها المتفائل بالانفتاح على الحضارة والعالم المعاصرين<sup>22</sup>.

لكن ذلك لا يُضيرهم، لأنهم لم يدّعوا أنهم منظرّو أو موجّهو تنمية اقتصادية واجتماعية بالمفهوم العصري المُمنهج، بل علماء دين مصلحين ومُربّين بالمعنى الذي فرضته ظروف الأمة الإسلامية والمجتمع الجزائري في أيامهم؛ فركّزوا على معالجة الجوانب العقدية والتربوية من المنظومة الجزائرية، كما تستلزمه إدارة معركة الحفاظ على هوية المجتمع الحضارية من الامحاء بفعل الجمود، وبتأثير الاستلاب الفرنسي، رغم طموحهم إلى تناول كل جوانب الحياة الإسلامية من حولهم.

ممّا يترجم ذلك؛ ما كان يبدر -خصوصًا- عن ابن باديس والإبرهيمي بين الفئنة والأخرى في هذا الباب؛ وعلى سبيل المثال أخذ ابن باديس على المفسرين قصرهم لفظ "المصانع" في قوله تعالى (وتتخذون مصانع لعلكم تخلدون) الآية (الشعراء: 129) على القصور أو مجاري المياه..، فيؤكد وجهته التجديدية بقوله "والذي أفهمه ولا أعديل عنه أنّ المصانع جمع مصنع، من الصنع، كالمعامل من العمل، وأنها مصانع حقيقية للأدوات التي تستلزمها الحضارة، ويقتضيها العمران... وأنّ المصانع لأوّل لازم من لوازم العمران، وأوّل نتيجة من نتائجه...، ولا يقولنّ قائل: إذا كانت المصانع ما فهمتم، فلماذا يقبّحها لهم وينكرها عليهم؟ فإنه لم ينكرها عليهم لذاتها، وإنما أنكر عليهم غاياتها وثمراتها، فإنّ المصانع التي تشيّد عل القسوة لا تُحمّد في مبدأ ولا غاية... ومن محامد المصانع أن تشاد لنفع البشر ولرحمتهم، ومن لوازم ذلك أن تُراعى فيها حقوق العامل على أساس أنه إنسان لا آلة"<sup>23</sup>.

لكنهم ثمنوا وعُثوا من جهة أخرى بالمفاهيم والخطوط الاجتماعية والاقتصادية التقليدية، كالزكاة<sup>24</sup>، التي طالبوا بتوظيفها في ترقية المجتمع وتحقيق مقاصده الكبرى بدلاً من الاقتصار على أوجه الصرف التقليدية، وتحقيق التضامن الاجتماعي<sup>25</sup>؛ ومكافحة الأفات المالية، كالربا<sup>26</sup>، والقمار<sup>27</sup>، والتبذير<sup>28</sup>؛ وبحثوا في المزارعة، والقراض، والأوراق المالية، والروائح، واللحوم والشحوم الأجنبية<sup>29</sup>.

ومع ذلك فنحن واجدون عديدًا من الإشارات التي تعكس مواقف اجتماعية أو سياسية أو فكرية، سلبية أو إيجابية من هذا المذهب أو ذاك، أو من بعض الخطوط أو الرموز من بعض المذاهب التي قد تحيل أو تستحضر هذا الجانب أو ذاك من الجوانب التي تطابقها من الثقافة الإسلامية؛ مما قد يعيّر عن موقف فكري أو فقهي.. يتطابق بحكم وحدة المفهوم أو الموضوع-مع هذه الوجهة المذهبية أو تلك من طريق منطقي، أو من طريق المشتركات الإنسانية، أو التحليل الهادف المقصود.

## مواقف الإصلاحيين:

سأعرض باختصار لمواقف الإصلاحيين من أربعة مذاهب؛ هي الاشتراكية من بين المذاهب الاقتصادية والاجتماعية، والوطنية كمذهب سياسي-إنساني، والعقلانية من المذاهب الفكرية، والاستشراق من المذاهب الثقافية. وسأذكر في ثنايا البحث مبررات هذا الاختيار.

### 1. موقف الإصلاحيين من الاشتراكية:

تعتبر مشكلة النظام الاجتماعي الكفيل بإسعاد البشر في عصرنا أساس الفكر الفلسفي وما يصدر عنه من مذاهب وإيديولوجيات، لذلك كانت أهم المذاهب التي سادت النصف الأول من القرن العشرين هي الاشتراكية والشيوعية والليبرالية (فضلاً عن الفاشية).

والاشتركية: مجموعة المذاهب الرامية إلى إصلاح أوضاع المجتمعات البشرية جذرياً، من خلال القضاء على الطبقة، بواسطة جماعة الملكية والتبادل<sup>30</sup>، أشهرها المذهب القائم على النظرية الماركسية، أو المادية الجدلية (الديالكتيكية). وهي كذلك "مرحلة مهّدة للشيوعية، ريثما تتطوّر الإنسانية في أفكارها ودوافعها ونزعاتها، وتموت فيها الدوافع الفردية لصالح العقلية والنوازع الجماعية، وعندئذ تطبّق الشيوعية"<sup>31</sup>.

وقد تسرّبت الاشتراكية والشيوعية إلى الجزائر-خاصّةً منذ نهاية الحرب العالمية الأولى- من خلال تأثير الوجود الأوروبي بمختلف صوره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية؛ كتأثير التعليم الثانوي والعالي؛ وأنشطة الأحزاب السياسية والنقابات؛ ومواقف اليسار الفرنسي-خاصة الشيوعيين- من قضايا المسلمين وعلاقاته بالحركة الوطنية الجزائرية، في تعاطفه مع مطالبها الاجتماعية والاقتصادية، وتوفيره لغطاء لمناضليها، ورعايته كثيراً من نشاطاتها (كتأسيس حزب الشعب الجزائري في محفل "الشرق الكبير" Le Grand orient الماسوني<sup>32</sup>، وطباعة صحيفة "الأمة" الاستقلالية على مطابع الأُمّية الرابعة التروتسكية بباريس<sup>33</sup>)، دون أن يتخلّى عن مبدأ تبعيّة الجزائر لفرنسا؛ وإشعاع

الصحف ومختلف المطبوعات اليسارية (ك"الإنسانية" L'Humanité، و "الصراع الاجتماعي" La Lutte social)، مما لا مجال لاستقصائه هنا. لكنّ حصيلة انتشارها كان ضئيلاً<sup>34</sup> رغم صوتهما العالي. كما ساهمت الهجرة الجزائرية في جلب الأفكار الاشتراكية والشيوعية إلى الجزائر.

كانت نظرة الإصلاحيين إلى الاشتراكية مختزلة ومنحصرة في خطوط عريضة وأفكار عامة؛ ومقاربتهم لها نابعة من الصورة النمطية المتداولة التي تطبقها عموماً بالشيوعية، والتي كوّنتها وسائل الإعلام، وتلك المقتطفات المشرقية في مجالي السياسة الدولية والاقتصاد السياسي، وكذلك الخبرة المباشرة، وخاصةً موقفها التقليدي المعادي للدين الذي أكّده في حينه أحداثٌ روسيا والحرب الأهلية الإسبانية<sup>35</sup>. وعليه؛ سجّلنا لهم موقفان: موقف مبدئي رافض، وموقف ظرفي مُهادن أو متعاطف.

#### أ-الرفض المبدئي:

تحدّر معظم الإصلاحيين من أوساط ميسورة، وكان ازدهارُ أنشطتهم منوطاً بسخاء أغنياء المسلمين أكثر منه بمساهمات الجماهير، وغلبَ على تكوينهم الطابع اللغوي- الشرعي، وتأثّروا بالنظرة السائدة عن معاداة الاشتراكية للدين؛ لذلك تميّز موقفهم المبدئيّ منها بالنفور، رغم تطابق بعض المفاهيم لدى الجانبين في الظاهر، كاعتبار "الفقر مصدر الشرور والبلايا" والتّنديد بالاستغلال<sup>36</sup>، وتثمين العمل الجماعي والتضامن الاجتماعي<sup>37</sup>.

وقد عبّر كبار الإصلاحيين عن هذا الموقف صراحةً، في مقدمتهم ابنُ باديس كما في معرض تقييمه لموقف الصحابي أبي ذرّ الغفاري من المال. فبينما يصفه بـ"أول اشتراكي في المال من المسلمين"؛ نراه يرفض موقفه المعارض لاكتناز المال من قبل الأغنياء، قائلاً "فأبو ذرّ بمذهبه هذا في المال، كان شاذاً بين الصحابة (ض)، مخالفاً لإجماعهم، ولم يتعرّضوا له في نظره واجتهاده إلاّ عندما خشوا من بثّه الفتنة على الناس"<sup>38</sup>. والشاهدُ هنا ليس استدلالُ ابنِ باديس على "شدوذ" موقف أبي ذرّ، بل في ما أضفاه على الاشتراكية من ظلال قاتمة وتقييم سلبي.

كما يرفضُ في سياقٍ آخر-وهو يردّ على دعوى غوستاف لويون Gustave Lebon بأنّ البلشفية الروسية ما تزال رغم عُقم أفكارها الاقتصادية وتعاसे أتباعها

تنتشر استنادًا إلى عقيدة صوفية كذلك التي استطاع الإسلام بها أن يؤسس مملكته العظيمة وإقامة حضارة جديدة-يرفض المقارنة بين البلشفية والإسلام رفضًا قاطعًا، مستندًا إلى حقائق التاريخ، وإلى الموازنة بين النظامين في قيام الأولى على الإكراه والظلم، والثاني على سلطان العقل والعدل، مع الإقرار بأستاذية "الوبون"<sup>39</sup>، التي تعكس سعة أفق ابن باديس، وانفتاحه على الفكر الحديث وحوار الحضارات.

ويضع الإبراهيمي-في معرض إنكاره تفسير البعض ثقة الجزائريين في الجبهة الشعبية بالميل إلى الاشتراكية أو الشيوعية-يضع الاشتراكية والإسلام في دائرتين منفصلتين، معًا على ذلك بأنه "تفسير خاطئ بعيد عن الحقيقة. فإنّ المسلم الجزائري قد أقام الأدلة التاريخية على تصلّبه في جزائريته وإسلامه، وعلى أنه ليس من السهل على الأحداث أن تكتفه بغير كفيته التي طبعها عليه دينه ومقوماته"<sup>40</sup>.

والشواهد على هذا الموقف كثيرة؛ كاعتبار أنّ "الشيوعية تسخر البشر في تنفيذ مذهبها كالأنعام والدواب، وترمي إلى زعزعة عقائد المسلمين"<sup>41</sup>؛ و "إننا لسنا منهم (أي الشيوعيين) بسبب، ولا معهم في وفاق"<sup>42</sup>؛ و "الشيوعية الملعونة ضدّ الإسلام"<sup>43</sup>.

لكنّ بعض الظروف السياسية الطّائرة دفعت إلى تقارب مرحلي تكتيكي بين اليساريين والإصلاحيين، نتج عنه تغيير هؤلاء لهجتهم مؤقتًا.

### ب-التقارب التكتيكي:

رغم تطابق بعض العناوين، وتقاطع كثير من جوانب الاشتراكية مع أهداف الإصلاحيين العامة في المجال الاجتماعي، كمناهضة الفقر والاستغلال والاحتكار؛ إلا أنّ هدف الإصلاحيين كان في سعيهم إلى التّماهي بالسلف الصالح أساساً، لا إلى تحقيق "العدالة الاجتماعية" كما يفهمها المعاصرون؛ كما كانوا لا يحددون عن احترام الملكية الخاصة؛ ولم يركّزوا على مشاكل الطبقة العاملة الصغيرة، ولا على أوضاع الفلاحين والخمّاسين؛ ممّا يمكن تبريره إلى حدّ ما باعتمادهم على البورجوازية، ومداراتهم للإدارة، أو اعتقادهم أنّ بعض هذه القضايا أكبر منهم، أو خارجة عن مهمتهم، وأنّ إصلاحهم كفيلٌ بحلّ كافة المشاكل القائمة في النهاية.

وعلى العموم، فقد قرّبت ظروف نضال الاشتراكيين والمسلمين الجزائريين المشترك ضدّ "الهيمنة اليمينية" و"الامبريالية العالمية"، و مناهضة الاستعمار،

وكذلك المصالح الانتخابية في أواسط الثلاثينيات بين الإصلاحيين واليساريين الفرنسيين والمسلمين<sup>44</sup>. وكانت أبرز مظاهر ذلك التقارب التكتيكي: تحالف الطرفين إبان مرحلة نضال المؤتمرين الإسلاميين: الأول 1936، والثاني 1937، مما يندرج في باب السياسة أكثر منه تحت عنوان الثقافة، لكنني عرّجت عليه لما ترتّب عنه من تهذّب ومجاملات فكرية، كالإشادة الصريحة أو الضمنية ببعض الشخصيات اليسارية؛ أمثال موريس فيوليت الذي خاطبه ابن باديس بقوله "يا أيها الرجل الحرّ!"<sup>45</sup>، وهيريو<sup>46</sup> (Herriot)، و"ألبن روزي" (Albin Rozet)، "باعتبار أنه أول من رفع صوته من السياسيين بحقّ الجزائر"<sup>47</sup>، أو نشر بيانات بعض النقابات<sup>48</sup>، والتنديد بتعطيل جريدة "تونس الاشتراكية" لسان الحزب الاشتراكي التونسي عام 1938<sup>49</sup>، وإسداء ابن باديس الشكر-على لسان الشعب الجزائري-للسيوعيين على عطفهم وتضامنهم معه، رغم تعقيبه على ذلك بقوله: "لكنّ الاعتراف بالجميل شيء، والتأثر بالمبادئ والانقياد للحزب (الشيوعي) شيء آخر"<sup>50</sup>.

ولم تقوّت الصحافة الاستعمارية وأبواق الإدارة هذه الفرصة، فراحت تضخّم هذا التقارب، وتبالغ في إدانة العلاقات "الخطيرة" بين الشيوعيين والإصلاحيين حتى قبل 1936<sup>51</sup>، وتحاول نسبها إلى تهديد الوجود الفرنسي في شمال إفريقيا.

لكنّ هذا التقارب لم يثمر أيّ نقاش إيديولوجي كفيّل بتقريب وجهات النظر المذهبية، نظراً للبؤن الشاسع بين منطلقات وأهداف الطرفين.

ولئن كانت الاشتراكية أشهر المذاهب الاجتماعية التي تفاعل معها الإصلاحيون؛ فإنّ الوطنية مثّلت-لاعتبارات محلية، وبفعل نزعة الفرنسيين الوطنية- أهمّ المذاهب السياسية (والإنسانية) التي حظيت بعنايتهم.

## 2. موقف الإصلاحيين من الوطنية:

الوطنية Nationalism: هي المذهب الذي يطالب بحقّ الأمة في تطبيق سياسة لا تمليها سوى مصالحها وتحزّي عظميّتها وقوتها، ويرفض كلّ شراكة يمكنها أن تحدّ من حرية حركتها<sup>52</sup>؛ فتكون مطابقة للقومية؛ ذلك الشعور بالأخوة والتكامل بين أفراد الأمة الواحدة، لا اشتراكهم في الحضارة والوطن والتاريخ والمصير.

والوطنية/القومية نوعان: وطنية ضعيفة، ووطنية واسعة؛ تضع الأولى نفسها فوق كل شيء، وتتعصب لجنسها وسائر خصوصياتها تعصباً أعمى؛ وتمتد الثانية بصرها إلى العالم للاقتباس منه أو للإسهام في تقدمه الحضاري. وبين هذه القومية الواسعة والإنسانية الكاملة وحدة عميقة<sup>53</sup>.

أما الوطنية Patriotism: التي تعني محبة الوطن والتفاني في خدمته<sup>54</sup>؛ فتدل على الوطنية القطرية.

وقد لعب الاستعمار الفرنسي دوراً هاماً في إذكاء النزعة الوطنية-ببعديها السياسي والعاطفي- في الجزائر؛ بحكم جهوده الحثيثة لطمس الهوية الجزائرية التي استثارت ردود أفعال معاكسة، كرّست بغض الجزائريين للاستعمار، وارتباطهم العاطفي ببلادهم، والتزام قطاع منهم عملياً بتحريرها؛ ومن طريق الأدبيات الغربية التي تعلي شأن الوطن، من تاريخ، وأدب، وفن، واقتصاد سياسي، وقانون...؛ وكذلك اعتراز الفرنسيين بوطنهم ومقوماتهم<sup>55</sup>.

اشتهرت الحركة الإصلاحية بشعاراتها الوطنية، فحملت أولى صفحاتها "المنتقد"-مثلاً-شعار "الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء"، وعملت مدارسها تحت شعار "الإسلام ديني-العربية لغتي-الجزائر وطني"، كما تخللت الروح الوطنية أناشيدها وسائر أدبياتها. وناضلت في سبيل الاعتراف بشخصية الجزائر الوطنية العربية الإسلامية، وفي سبيل بعث الثقافة والروح الوطنية في أوساط الجزائريين، بواسطة التعليم، والصحافة، وإحياء التاريخ الوطني، والنضال السياسي (رسمياً منذ 1936)..التي تضمنت شحداً لوعي الجزائريين بخصوصياتهم، وحثاً لهم على استعادة هويتهم وأمجادهم، وبعثهم على التضحية وتنسيق الجهود، والتضامن في سبيل دعم البنى التحتية الاجتماعية والثقافية والتربوية المسلمة، وصولاً إلى تطوير المهارات الإنجازية، والتحول من مجرد رعايا مقهورين إلى أعضاء في جماعة وطنية حرة فعالة ومتضامنة.

بل كانت وطنيتها سياسية أيضاً بمآلاتها، لأنها أتها-كما يرى الإصلاحيون- من أبوابها الحقيقية والمحورية، وهي التركيز على المجالات الفكرية والثقافية والتربوية والاجتماعية، التي لا يتحقق من دونها أي إصلاح أو تجديد أو تطور أو انعتاق سياسي معتبر وبنّاء وبعيد المدى، خاصة في ضوء الأخطار الثقافية والفكرية الماحقة التي كانت تهدد كيان المجتمع الجزائري وهويته الحضارية برمتها. لذلك

أدرجها المؤرخون تحت عناوين "القوى السياسية"<sup>56</sup>، وقدمها أندري جوليان على نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب من فصائل "الحركة الوطنية"<sup>57</sup>.

لكنّ الإصلاحيين لم يعتبروا الوطنية أولويّة مطلقة كما هي عند الفرنسيين، لأنها كانت بالنسبة إليهم وعاءاً للقيم والمبادئ التي لا يكون للوطن معنى دونها؛ كما أنها مندرجة في الدين كما فهموه من أحاديث، كـ "حبّ الوطن من الإيمان". وهي وطنية إسلامية إنسانية، عبّر عنها ابن باديس في شرحه شعار المنتقد بأنها "... الوطنية الإسلامية العادلة. إذ هي التي تحافظ على الأسرة بجميع مكوناتها، وعلى الأمة بجميع مقوماتها، وتحترم الإنسانية في جميع أجناسها وأديانها... وهذه هي وطنيتنا معشر المسلمين الجزائريين الأفارقة، ووطنية كل مسلم صادق في إسلامه ووطنيتّه"<sup>58</sup>.

أمّا إذا كان لا بدّ من الموازنة في النهاية بين الوطن والدين عندهم؛ فإنه يتوقّف على مفهوم الحقّ في شعار "المنتقد" مثلاً. فإذا كان معناه: الله، أو فعل الله، أو القرآن ، أو الدين الحقّ<sup>59</sup>؛ فعندئذ يكونون قد وضعوا الإسلام قبل الوطن، باعتباره الحقّ، كما تنصّ مرجعيّتهم: (إنّا أرسلناك بالحقّ) الآية (فاطر: 24) ؛ و (والذي أنزل إليك من ربك الحقّ) الآية (الرعد: 1) مثلاً.

وقد يتأكد ذلك باستقراء بعض النصوص الدالة على أن الوطن عندهم خادم للدين؛ كما في إحدى خطب ابن باديس "...نعم لنا وراء هذا الوطن الخاصّ أوطاناً أخرى عزيزة علينا، هي منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاصّ نعتقد أنه لا بدّ أن نكون قد خدمناها..."<sup>60</sup>.

وكما كانت الوطنية-بقطع النّظر عن شدّة احتياج الجزائريين إليها- هي النعمة السياسية المفضّلة لدى الفرنسيين؛ كانت العقلانية أساساً اتجاهاتهم الثقافية، فظهر تأثيرها جليّاً على الإصلاحيين.

### 3. الموقف من العقلانية (ف) Intellectualisme/ (ك) Rationalism:

تدلّ العقلانية عموماً على الإيمان بالعقل، وبقدرته على إدراك الحقيقة، وتطلّق بوجه خاص على المذهب الذي يؤكّد أولوية العقل والذكاء على العواطف والإرادة<sup>61</sup>. ويمكن تعريفها عموماً بأنها "مجموعة من الأفكار تقضي إلى الاعتقاد بأنّ الكون يعمل على نحو ما يعمل العقل حين يفكر بمنطقيّة وموضوعيّة، وبذلك

يستطيع الإنسان -بما أوتي من قدرات عقلية- أن يفهم في النهاية كل ما يدخل خبرته وكل شيء عن الموجودات، مثلما يفهم على سبيل المثال مشكلة رياضية أو ميكانيكية بسيطة<sup>62</sup>. وهو مذهب ديكارت، واسبينوزا، وليبنتر، وهيغل<sup>63</sup>، الذي ظهر كرد فعل على التحجر العقلي والتخبط الفكري في صلب الفلسفة المدرسية<sup>64</sup> (Scholasticism) المسيحية التي سادت في العصر الوسيط. وسرعان ما غدا هذا المذهب قاعدة لمعظم الاتجاهات الفكرية والثقافية الحديثة، وعنواناً وعلماً على الحضارة الغربية.

يجب التأكيد في البداية على أن الإصلاحيين استمدوا تقدير العقل أساساً من قراءتهم الواعية للقرآن والسنة-بقطع النظر عما إذا كان إلهام الثقافة الفرنسية دافعا ميدئياً مجدداً لتلك القراءة أم مدعماً فقط؛ فقد قال ابن باديس مثلاً "حافظ على عقلك، فهو النور الإلهي الذي منحته لتهتدي به إلى طريق السعادة في حياتك..<sup>65</sup>".

وقد تأثر الإصلاحيون بالعقلانية الغربية من طريق مباشر، مثله الحضور الفرنسي الثقافي والاجتماعي الفعال، وتفوقه المادي والاقتصادي الساحق، وتأثيرات الحداثيين الجزائريين المتخرجين من المدارس الفرنسية؛ أو من طريق غير مباشر مثله إشعاع الحركة الإصلاحية المشرقية (أفكار الأفغاني، ومحمد عبده، وشكيب أرسلان، والكواكبي)، وانعكاسات التيارات التحديثية المشرقية، الأدبية والفكرية والاجتماعية، وكذلك تأثير بشير صفر (من التيار العصري التاريخي) على (تلميذه) ابن باديس، وجميعها مترتبة جزئياً على الأقل عن تحديات وتأثير حضارة الغرب.

وقد تجلّت عقلانية الحركة الإصلاحية-مثلاً-في تسامحها، بل تثمينها للفلسفة والفلاسفة، حتى أن نائب رئيسها (وهو عالم الدين الذي لا تخفى عليه التناقضات الحقيقية والمصطنعة في هذا المجال) لا يتردد في الإشادة بدور الفلاسفة في إقرار وتمكين حقوق الإنسان، والدعوة إلى الأخوة بين البشر<sup>66</sup>.

كما تتجلى على وجه الخصوص في تسليم زعيمها باطراد وعموم النظام الكوني، الذي يطلق عليه علماء العصر "مبدأ العلّية" أو "السببية" (Causality)، الذي كان أساس تطوّر العلم الحديث<sup>67</sup>؛ باعتبار العالم كلاً عقلانياً متناسقاً، وقدرة العقل على فهم الطبيعة وتفسيرها<sup>68</sup>، ولا يسلم بها مع ذلك كل المسلمين كما سيأتي. لكنّ ابن باديس يتمييز عن أولئك العلماء باعتباره الله خالقاً وحافظاً وواضعاً للكون ونظامه.

وتأسيساً على ذلك، لا يلحّ ابنُ باديس كثيراً في إرجاع تأخّر المسلمين على "البعد عن الدين"؛ تلك الصيغة العامة الجاهزة التي ابتذلها المسلمون، وجادل بها جُزافاً كثير من المتبطلين، وافترقت عند متبنيها إلى الرواية الكليّة المتناسقة في فلسفة التاريخ والحضارة، حتى غدت حجّةً على الدين؛ وإنما كثيراً ما أرجعها إلى عواملها المنهجية المباشرة كالجُمود الفكري، والانحطاط الذّهني، والتأخّر العلمي، والقصور السلوكي والإنجازي التي يُلخّصها في إهمالهم لـ "العلوم والصناعات"<sup>69</sup>، التي قد يرفعها الإسلام إلى مستوى الواجب العيني، ولا تنفكّ عن البعد التربويّ ذي العلاقة الجوهرية بالتجديد الحضاري<sup>70</sup>.

وقد بدا لي في هذا الإطار وكأنّ الحركة الإصلاحية-وقد غمرها طوفان الحضارة الغربية المنهجية العمليّة، وأحبطها واقع المسلمين -تبتعد- في أشخاص بعض قادتها على الأقل- عن نظرية "الاكتساب" الأشعرية الغامضة، التي تنفي مبدأ العليّة الطبيعية؛ أي نفي ارتباط المسبّبات بأسبابها، وإرجاع صلة الحوادث ببعضها إلى القدرة الإلهيّة الساقفة، التي هي العلّة المباشرة لجميع التغيّرات، لأنّه لا توجد- بمقتضاها- قوانين للطبيعة، وفحواها: أنّ أفعال الإنسان من خلق الله، ومن اكتساب البشر؛ أي أنّ "الله هو فاعل أفعال البشر في الحقيقة، والبشرُ وسائلُ فعلها في الواقع"<sup>71</sup>. فشرعت (الحركة الإصلاحية) بإطلاق إشارات تحبيذ مبدأ الضرورة والمعقوليّة في الطبيعة (أي ارتباط المسبّبات بالأسباب) الذي قامت عليه حركة الاعتزال<sup>72</sup>، وهو المبدأ المرتبط عضويّاً بمبدأ الحُسْن والقُبْح العقليين، المترتّب بدوره عن "قاعدة العدل الإلهي": القاعدة الثانية عند المعتزلة<sup>73</sup>.

ونلمس تغلُّل ذلك المبدأ في منهج ابن باديس العقدي والاجتماعي في تفسيره القرآن وفي ثنايا كتاباته التربوية والاجتماعية؛ حيث كتب على سبيل المثال-وفي مورد التعريض بنُكول المسلمين عن الأخذ بالأسباب-بهذا الخصوص، وهو يفسّر قوله تعالى (كُلًّا نُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا) (الإسراء: 20): "...وقد أفادت الآية أنّ أسباب الحياة والعمران والتقدّم فيهما مبنولةٌ للخلق على السّواء. وأنّ من تمسك بسببٍ؛ بلغ بإذن الله إلى مُسبّبه، سواءً أكان برّاً أو فاجراً، مؤمناً أو كافراً"<sup>74</sup>.

كما أنهم كثيراً ما نحّوا منحى المعتزلة في القول بأهلية العقل للحكم على الأفعال بالحُسْن أو القُبْح، باعتباره وسيلة التمييز التي أُقيمت بها الحجّة على الخلق، بما هم

أحراراً مختيرين (تبعاً لمبدأ العدل الإلهي)، كما في قوله تعالى: (وقالوا لو كنّا نسمع أو نعقل ما كنّا في أصحاب السعير) (المُلْك:10)؛ (ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدّمت أيديهم فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا) (القصص:47)؛ حيث كتب ابن باديس: "ومن رحمة الله تعالى بخلقه أن ركز في فطرهم إدراك أصول القبايح والمحسنات، ليسهل انقيادهم للشّرع عندما تدعوهم الرّسل إلى فعل المحاسن وترك القبايح، وتأتيهم بما هو معروف في الحُسن أو القُبْح لهم"<sup>75</sup>. وقال أيضاً: "وأمرُ الشّرع ونواهيهِ على مقتضى العقل الصحيح والفطرة السليمة، وأنّه تعالى لا يأمر بقبیح، ولا ينهى عن حسن"<sup>76</sup>، مخالفاً رأي الأشاعرة في عدم أهلية العقل للتحسين والتقييح، واختصاص الشّرع وحدَه بذلك، رغم تنفيره من علم الكلام الذي اعتبر طُرْقَه وأدلّته "من الهجر لكتاب الله"<sup>77</sup>.

ويفضي كلُّ ذلك بابن باديس في النهاية إلى تقرير حرّية إرادة الإنسان، وهي مناطُ خلاص البشر أو شقائهم؛ تبعاً لمدى استثمارهم لها من عدمه؛ خاصّة بالنسبة لمجتمع ظلّ يعيش على هامش التاريخ حتى الحرب العالمية الأولى-كما يرى مالك بن نبي-؛ يتجلّى ذلك-مثلاً-في تفسيره قول الله تعالى (لقد حقّ القول على أكثرهم فهم لا يؤمنون) بقوله: "ولله المثل الأعلى، فقد أحاط بكلّ شيء علماً، فعلم من سيّطعُه ومن سيعصي. ولكنه لم يكن ليجازيهم على سابق علمه فيهم الذي لا دخلَ لهم فيه، بل جعل جزاءهم بعد إقامة الحجة عليهم بما يكون من اختيارهم، ليكون جزاؤهم على ما عملوا وما قدّمت أيديهم"<sup>78</sup>.

وعليه، كان الأثرُ الفرنسي/ الغربي ظاهراً في حثّ الإصلاحيين ودفعهم إلى عقلانية مطّردة، لكنها لم تكن عقلانيةً ماديةً متأثرةً بالماركسية بداهةً، ولا ملحدةً كعقلانية الإنسانيين الأوروبيين قطعاً؛ بل عقلانيةً ملتزمةً بالإسلام؛ تستلهم الخبرة التاريخية، والثقافة السُنّية، وتعتبر العقلَ نعمةً إلهيةً، وتستثمره ما أمكن في بناء الوعي السُنّي في الاستخلاف في الأرض والتداول فيها (على الأقلّ بالنسبة لابن باديس والإبراهيمي على وجه الخصوص)، ولا تتردّد في استخدامه لتصحيح المفاهيم التي انحرفت بها الاتجاهات والآراء المذهبية عن حقائقها الأصلية، وألبستها لباسَ المعتقدات الثابتة.

وإذا كانت العقلانية الطابع الغالب على الثقافة الفرنسية؛ فقد مثّل الاستشراق أحدَ أهمّ جوانب هذه الثقافة المكرّسة لاستكناه الشرق واختراقه، وربّما كانت الجزائر أهمّ أهدافه.

#### 4. الموقف من الاستشراق:

الاستشراق حركة ثقافية أوروبية، تمحورت حول بحث ودراسة كلّ ما له علاقة بالشرق من فكر ودين وثقافة.. ظهرت في القرن الثاني عشر، وبلغت أوج تطورها بموازاة تفوّق الغرب المطلق وطغيان مدّه الاستعماري في القرنين الـ 19، والـ 20. فكانت نتاجاً لهيمنة الغرب، ووسيلة لتكريسها، ومرآة لصراع الشرق والغرب منذ بداية انتشار الإسلام؛ كما تدلّ عليه زعامة الدول الاستعمارية للاستشراق، حتى غدا نافذة الغرب على الإسلام، واعتبره شكيب أرسلان "الترجمان الذي يُلقِي إلى ستمئة مليون أوروبي وصف أحوال الإسلام والمسلمين"<sup>79</sup>.

كانت فرنسا أسبق أمم الغرب وأكثرها اشتغالاً بالاستشراق<sup>80</sup>، نظراً لعوامل تاريخية ودينية لا مجال لاستقصائها. وأنجبت بعض كبار المستشرقين<sup>81</sup> كـ"سلفستر دو ساسي" (S. De Sacy)-الذي وصفه إدوار سعيد بالجامع بين طريقة العالم وطريقة معلّم الكتاب المقدّس، وكان عميد المستشرقين المرافقين لحملة نابليون على مصر-في القرن الـ 19؛ و ماسينيون (Massignon)-مرجع سياسة بلاده الشرقية، الذي زار القدس 18 مرة، وكاد يخلف دو فوكو (De Foucault) في مهمته التنصيرية بالصحراء- في القرن العشرين.

ركّز الاستشراق الفرنسي بصورة أساسية على المظاهر الوسيطية للفكر والحضارة الإسلاميين، تمثّلت في إبراز الجانب القدري في معتقدات المسلمين، و"التعصّب الديني"، و"كره الأجنبي"، و"الخمول العقلي"<sup>82</sup>. لكنه ساهم أيضاً في بعث وتنظيم جانب كبير من التراث الإسلامي.

وقد لعب المستشرقون أدواراً بعيدة المدى في خدمة سياسات دولهم وعلاقاتها بالشرق، مثاله تنقيبهم في حاضر الجزائر وماضيها عن كل المبررات الأخلاقية للاستعمار. وبلغ الاستشراق الفرنسي في الجزائر ذروة مجده وإشعاعه ما بين 1880 و 1905 على يد أمثال: هوراس، وفانيان، و بيل، وروني باسي، وماسكري، وموتيلانسكي، وميرسبي، وجورج مارسلي، ووليام مارسلي، وغوتيي..، يعاونهم أمثال محمد بن أبي شنب وبن سديرة، وبوليفة.

وشهدت مدينة الجزائر في شهر أبريل من العام 1905 في هذا الإطار-حدثاً ثقافياً عالمياً بارزاً، هو انعقاد مؤتمر المستشرقين الـ (14) بإشراف روني باسي (R.Basset)، ورعاية الحاكم العام "جونار" (Jonart)، بحضور 500 شخصية من مختلف البلدان، في مقدّمهم زير التعليم العمومي الفرنسي، وأرسلت إليه العديد من البرقيات من عدد من الرؤساء والملوك. وكان منبراً لدعاية صريحة لـ"رسالة فرنسا الحضارية في الجزائر"، حيث افتتحه "جونار" بكلمة أشاد فيها ببطولات جنود الاحتلال، وإنجازات المستوطنين الأوروبيين، الذين "حوّلوا الجزائر إلى جنة، وغدّوا أسياد هذه الأرض إلى الأبد"، متجاهلاً واقع ملايين الجزائريين المعذّبين. ونسج على منواله وزير التعليم، ضارباً بدوره بحقائق الواقع والتاريخ عُرض الحائط<sup>83</sup>.

لكنهم ساهموا أيضاً في كشف وتنشيط جوانب مهملة أو مجهولة من الثقافة الإسلامية، ونفض الغبار عن تراث الإسلام. واستثاروا بكلّ ذلك ردود فعل متفاوتة في أوساط المسلمين تجاه التوجيه الثقافي الذي أراد فرضه أولئك المستشرقون والأمم التي ترعاها. ونظراً لازدواجية دوره؛ فقد أبدى الإصلاحيون منه موقفاً؛ موقف معارض، وموقف مثنى.

#### أ-موقف المعارضة:

لم يكتفِ الإصلاحيون إنكارهم للجوانب "الدّسيّة والتأمريّة" التي انطوى عليها الاستشراق وكثير من المستشرقين في نظرهم. وأبرز من تنبّه إلى دخائل ذلك (وإن لم من يكن تنظيمياً من الإصلاحين): مالك بن نبي، الذي كانت له خبرة شخصية مع ذلك "الرقيب العقائدي"، وخبير الصراع الفكري "ماسينيون" (Massignon) في هذا المجال<sup>84</sup>.

أمّا الإصلاحيون بالمعنى الحصريّ؛ فأهمّ من خبر منهم تلك الجوانب وأولاها جانباً من عنايته، فهو البشير الإبراهيمي. وعلى سبيل المثال تنديده بالمستشرق "ماسينيون" الذي اعتبره مستشاراً لحكومته الاستعمارية<sup>85</sup>. واحتزن ماسينيون مواقف الإبراهيمي الصريحة-وخاصةً تحميله مسؤولية مواقف الإدارة من الأوقاف والتعليم العربي-؛ فلم يصبر عن التصريح في أواخر الخمسينيات بقوله عن الإبراهيمي "إنّ هذا الرجل من ألدّ أعدائي"<sup>86</sup>.

لذلك، لم يكن غريباً اختياراً تلمسان مركزاً للإصلاح في الغرب الجزائري (1933-1940)، بالنظر إلى احتضانها إحدى المدارس "الشرعية" الثلاث، التي كان جلّ مديريها مستشرقين؛ ولا دفع عالم كالإبراهيمي إلى مواجهة تأثيرات الفكر الاستشراقي المحتملة هناك. ومن اللافت أن يختار الإبراهيمي لمدرسة الحديث موقعاً مقابلاً لثانوية "دوسلان" (De Slane) (وهو بالمناسبة أكثر المستشرقين اهتماماً بتاريخ البربر في شمال إفريقيا ورائدهم).

وقد حرص الإبراهيمي على تأدية ذلك الدور، كما يظهر-مثلاً-من نشاطه المكثف لتأصيل الوعي الديني والتربوي الكفيل بتهيئة الشروط الموضوعية لأصالة وفعالية الأداء والتجديد الحضاري، ممّا لا يرضى عنه-بل يعارضه- المستشرقون الأمناء على "رسالة فرنسا"؛ وفي تنديده ببعض المستشرقين "المحليين" وأنشطتهم المعادية للإصلاح، كذلك المستشرق (ألفرد بل A. Bel ؟)، الذي توسّل إلى حرب الإصلاحيين بالطُرقيين، وحثّهم على إذكاء نار الخلاف بين الطرفين، ولزوم التمسك بأساليبهم، حيث "أوحى إليهم أن يجتمعوا لميقات يوم معلوم في صعيد واحد على اختلاف نحلهم، ويمثلوا بغاية الدقة أمام آلة التصوير السينمائي كلّ ما في الطُرق من مهازل ومخازٍ على أنها شعائر إسلامية، ففعلوا..<sup>87</sup>

وله رجزٌ يتهكّم فيه على أحد المستشرقين "المدّعين" الإحاطة:

"مستشرقٌ يعرف أنّ الصّادا إن نُقطت من فوق صارت ضادا"<sup>88</sup>...

وكثيراً ما اعتنض الإصلاحيون في هذا المجال بآراء أقطاب الإصلاح المشاركة الرّاسخين في أحوال أوروبا وعلاقتها بالعالم الإسلامي، كشكيب أرسلان الذي اعتبر-في مقال نقلته الشهاب عن المنار في جانفي 1934- أنّ معظم المستشرقين ينطلقون من خلفية حاقة سلبية، هدفهم خدمة المسيحية، وتشويه الإسلام، وتضخيم نقائص المسلمين؛ منهم من لا يُخفي عداوته الصريحة، طالب بتنفير الناس منهم؛ ومنهم من يدسّ السمّ في العسل تحت غطاء العلم (ذكر منهم "ماسينيون")، نصح بالترام الحذر الشديد منهم، بينما لا توجد سوى فئة قليلة منصفة<sup>89</sup>.

لكنّ الاستشراق الفرنسي لم يكن كلّهُ "رامادياً" كما ذكرْتُ، بل كانت له أوجه مشرقة حظيت بتقدير الإصلاحيين.

**ب- التثمين:**

أقرّ الإصلاحيون بأفضال الاستشراق على الثقافة الإسلامية، ولم يتردّدوا- وهم المسكونون بهمّ الثقافة- في إبرازها. وأكتفي هنا بمثالين: أوّلهما مقال أرسلان أنف الذكر الذي يعكس وجهة نظر الإصلاحيين، وفيه (67/10) تنويهً بتلك الأقلية النزيهة من المستشرقين الذين أنصفوا الإسلام والمسلمين، في طليعتهم المجريّ غولدزيهر (Goldziher)، وذكر من الفرنسيين: "غودفروا" (Gaudefroy) (صاحب مفكري الإسلام)، وغروسّيه (Grousset)، و"رينه"، الذي اعتنق الإسلام.

وثانيهما مقالُ سعد الدين بن أبي شنب الذي نشرته الشهاب في أوت 1938، أثنى فيه على مساهمة المستشرقين في تقدّم الأدب العربي في نهضته الأخيرة، من خلال تحقيق وطباعة التراث العربي، والبحث في مختلف جوانب الحياة الثقافية والاجتماعية العربية والإسلامية، فعزّف المسلمين بالكثير من خبايا تراثهم؛ ضارباً على ذلك أمثلةً بأعمال هنري بيريس (Pérès) (المعروف بتعصّبه ضدّ الجزائريين!)، وليفى بروفنسال (Lévi-provençal)، وبرونشفيغ (Brunschvig)، دون أن يفوته نقدُ بعض آرائهم<sup>90</sup>.

وأعتقد أن أيّ إصلاحي لم يكن ليتردّد في الترحم على تلك الثلّة من المستشرقين التي أنجزت تلك الموسوعة الفريدة "المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي"<sup>91</sup>، التي لا غنى للباحثين في ثاني مصادر الديانة الإسلامية (السنة النبوية) عنها.

**الخلاصة**

وعليه؛ فقد تأثّرت الحركة الإصلاحية بالمذاهب الفرنسية/ الغربية معرفياً ومنهجياً إلى حدٍّ معتبر؛ فاستعارت جانباً من مصطلحاتها ومفاهيمها، وأدرجت كثيراً من نماذجها في سياقاتها الدّعوية والثقافية والاجتماعية.

لكنّها حاولت- في سياق التّأصيل الفكريّ والروحيّ المُمَهّد للتّجديد والإصلاح- ردّ قيمها الإيجابية إلى الموروث الإسلامي، باعتباره مخزناً لكل القيم الفكرية والإنسانية والاجتماعية السّامية، التي عملت على بعثها وتثمينها وتمثّلها على الصّعيدين الفرديّ والجماعي، وبيان قدرة الإسلام على تقديم البديل من خلال

توجيهات عامة بالرجوع إلى الشريعة، تستند إلى الحجة الإيمانية في الغالب، وأحياناً إلى الحجة العقلية والمنطقية التي تستثمر نظرية المعرفة؛ والمفهوم الفلسفي للعالم.

وربما كان هذا الأسلوب العقلي لو تعمّم كفيلاً بدعم وسائل المجادلة الفلسفية مع الغرب (وأنصاره) والحدّ من نزعه الاستعلائية، ودعم القاعدة الفكرية للحركة الإصلاحية في معركة القيم والمفاهيم التي كانت تعمّ الجزائر (والعالم)، خاصةً أمام تحديات استقطاب النخبة المفرنسة، وتفنيد الاتهامات المباشرة والضمنية لها بعدم استطاعتها تلبية تطلّعات مجتمع حديث.

### الهوامش:

1. الطيّب برغوث، مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السّنيّة (دار قرطبة، الجزائر، 2004/1425)، ص 18.
2. حسين مؤنس، الحضارة (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1998/1419)، ص 66.
3. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين (دار الفكر، بيروت، 1986/1406)، ص 32.
4. توبي أ. هفت، فجر العلم الحديث، ترجمة جابر عصفور (المجلس الوطني للثقافة وف. آ، الكويت، 2000/1421)، ص 7، 171.
5. محمد باقر الصدر، فلسفتنا (دار التعارف، بيروت، 1989/1410)، ص 6.
6. الشهاب، رمضان 1348/ فيفري 1930، م 6، ص 23.
7. نفسه، جمادى الأولى 1350/ سبتمبر 1930، م 7، ص 556.
8. نفسه، ربيع الأول 1354/ جوان 1935، م 11، ص 170.
9. نفسه، ربيع الأول 1350/ جويلية 1931، م 7، ص 373، وترجمت عليه، وهو المسيحي الأصل، اللأندري المذهب (347/7).
10. نفسه، رمضان 1348/ فيفري 1930، م 6، ص 12.
11. نفسه، محرم 1349/ جوان 1930، م 6، ص 321.
12. نفس العدد، ص 317، وغيره.
13. الشهاب، جمادى الثانية 1357/ أوت 1938، م 14، ص 331.
14. نفسه، ربيع الثاني 1357/ جوان 1938، م 14، ص 133-135؛ أوت 1938، م 14، ص 332.
15. نفسه، صفر 1349/ جويلية 1930، م 6، ص 235.
16. أنظر مثلاً: "رقي الفرد ورقي الجماعة"، الشهاب، محرم 1349/ جوان 1930، م 6، ص 303.

17. علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ترجمة محمد يحياتن (دار الحكمة، الجزائر، 2007)، ص 357.
18. الشهاب، ذو الحجة 1348/ماي 1930، م 6، ص ص 213-218.
19. نفسه، ربيع الأول 1351/جويلية 1932، م 8، ص ص 341-348.
20. نفسه، ربيع الأول 1348/أوت 1929، م 5، ص 329.
21. أنظر مثلاً: "قيام كل بلاد بمشاريعها"، الشهاب، ربيع الثاني 1349/سبتمبر 1930، م 6، 507؛ "الصناعات وما لها من الأثر الفعال"، الشهاب، جمادى الأولى 1349/أكتوبر 1930، م 6، ص 568.
22. ص 373.
23. الإمام ابن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير (من مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1402/1982)، ص 432.
24. الشهاب، ربيع الأول 1351/جويلية 1932، م 8، ص ص 341-349.
25. نفسه، صفر 1349/جويلية 1930، 6/334؛ جمادى الأولى 1349/أكتوبر 1930، م 6، ص 540.
26. نفسه، ربيع الأول 1351/جويلية 1932، م 8، ص 346.
27. نفس الموضوع.
28. مثلاً: الملي، "محاضرة في السرف المالي"، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين السنوي الخامس (دار الكتب الجزائرية، الجزائر، 1982)، ص ص 157-172.
29. الشهاب، 3 ديسمبر 1925، م 1، ص 88.
30. Grand Larousse encyclopédique, 10 Tomes (Paris, 1962), T. 9<sup>ème</sup>, p. 870.
31. باقر الصدر، مرجع سابق، ص ص 24-25.
32. مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، (دار الفكر، الجزائر، 1404/1984)، ص 246.
33. نفسه، المصدر، ص 401.
34. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء 2 (الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983)، ص 357.
35. أنظر مثلاً: الشهاب، ذو الحجة 1348/ماي 1930، م 6، ص 265؛ ربيع الثاني 1355/جويلية 1936، م 12، ص 177.
36. الشهاب، صفر 1350/جوان 1931، 7/357.
37. نفسه، صفر 1349/جويلية 1930، م 6، ص 336؛ 3/13.
38. نفسه، ربيع الثاني 1354/جويلية 1935، م 11، ص 211.
39. نفسه، شوال 1348/مارس 1930، م 6، ص 101.

40. نفسه، ربيع الثاني 1355 / جويلية 1936، م 12، ص 196.
41. نفسه، ربيع الأول 1351 / جويلية 1932، م 8، ص ص 344-345.
42. المنتقد، عدد 1، 11 ذي الحجة 1343 / 2 جويلية 1925، ص 5.
43. الشهاب، ربيع الأول 1349 / أوت 1930، م 6، ص 443.
44. أنظر مثلاً: A. G. Bouvreuil, « Agitation politique et religieuse chez les musulmans d'Algérie », Bulletin du comité de L'Afrique française, Nov. 1936., pp. 580-590.
- نفسه، 9 شوال 1344 / 22 أبريل 1926، م 5، ص 222.
45. الشهاب، ربيع الأول 1351 / جويلية 1932، م 8، ص 390.
46. محمد البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي (دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997)، ج 1، ص 237.
47. الشهاب، جمادى الثانية 1358 / جويلية 1939، م 15، ص ص 311، 332.
48. نفسه، ربيع الثاني 1357 / جوان 1938، م 14، ص 141.
49. نفسه، رمضان 1356 / نوفمبر 1937، م 13، ص 399.
50. Bulletin du comité de L'Afrique française, Mars 1935, p. 151.
51. Grand Larousse encyclopédique 10 Tomes, T. 7<sup>ème</sup>, p. 678.
52. جميل صليبا، المعجم الفلسفي (دار الكتاب العربي، بيروت، 1982)، ج 2، ص 205.
53. Grand Larousse encyclopédique, T. 8<sup>ème</sup>, p. 239.
54. أنظر مثلاً: "القومية في نظر الفرنسيين"، الشهاب، م 11، ص 571.
55. راجع مثلاً: Charles-Robert Ageron, Histoire de l'Algérie . contemporaine 1871-1954 (P.U.F, Paris, 1979), Livre I : Les Forces politique.
56. Charles-André Julien, L'Afrique du Nord en marche, (Paris, Julliard, 1972), pp. 101 et suite.
57. الشهاب، رجب 1356 / سبتمبر 1937، م 13، ص ص 306-307.
58. أنظر: سميح عاطف الزين، تفسير مفردات ألفاظ القرآن الكريم (دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1984/1404)، ص 248.
59. آثار الإمام عبد الحميد بن باديس (من منشورات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 2002) ج 5، ص 427.

\* وجد في أحد قلاع مدينة الرشيد الواقعة غرب النيل  
 \*\* ج خرطوش ، أشقت من كلمة فرنسية تعني لوحا زخرفيا للكتابة، وقد استخدمت هذه الكلمة أسما للشكل البيضاوي الذي يضم أسماء وألقاب  
 فراعنة مصر القديمة  
 \* - عبارة عن كتاب لغوي يضم مجموعة قواعد اللغة المصرية القديمة

60. Grand Larousse encyclopédique, T. 6<sup>ème</sup>, p. 184.
61. كرين برينتون، تشكيل العقل الحديث، ترجمة جلال شوقي ((م.و.ث.ف.أ.، الكويت، 1984/1405)، ص 124.
62. جميل صليبا، مرجع سابق، ص 91.
63. اعتمدت على سلطة الآباء اللاتنيين وأرسطو والشارحين لفلسفته، وعكف رجالها على تقديم البراهين النظرية لإثبات العقيدة الدينية ونظرة الدين إلى العالم.
64. الشهاب، 15 صفر 1345 / 23 أوت 1926.
65. "الإنسان أخو الإنسان"، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 1، ص 59.
66. أنظر: محمد باقر الصدر، مرجع سابق، ص ص 284-261.
67. توبي أ. هف، فجر العلم الحديث، مرجع سابق، ص 122.
68. تفسير ﴿كَلَّا نَمَدُّ هُوْلَاءِ وَهَؤْلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ﴾ الإسراء: 20، مجالس التذكير..، مصدر سابق، ص 91.
69. أنظر الطيب برغوث، مرجع سابق، ص ص 34 وما بعدها.
70. أنظر: محمد علي أبو ريان، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (دار النهضة العربية، بيروت، 1976)، ص ص 208-206.
71. نفسه، ص 205.
72. نفسه، ص ص 169-165.
73. مجالس التذكير، مصدر سابق، ص 91.
74. نفسه، ص 128.
75. نفسه، ص 147.
76. نفسه، ص 142.
77. نفسه، ص 377.
78. "المستشرقون في موقفهم الخطير إزاء الإسلام"، الشهاب، شوال 1352/جانفي 1934، م 10، ص 64.
79. جرجي زيدان، تاريخ آداب اللغة العربية (موقف للنشر، الجزائر، 1993)، ج 4، ص 266.
80. راجع: محمود المقداد، تاريخ الدراسات العربية في فرنسا (المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1992/1413).
81. علي مراد، شارل دي فوكو في نظر الإسلام، ترجمة علي مقلد (المنشورات العربية، بيروت، 1980)، ص ص 77-78.
82. أنظر: Revue Africaine, N° 49 (1905), pp. 260 à 265.
83. راجع مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص ص 242-239، 332، 381.

84. آثار الإمام الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 3، ص 351.
85. جميل صليبا، "مقتطفات من مذكرات الدكتور جميل صليبا عن الشيخ الإبراهيمي"، الثقافة، عدد 87، رمضان 1405/ ماي 1985، ص 57 .
86. آثار الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 1، ص ص 218-219.
87. نفسه، ج 1، ص 431.
88. الشهاب، شوال 1352/جانفي 1934، ج 10، ص ص 63-71.
89. "على هامش الكتب الجديدة"، الشهاب، جمادى الثانية 1357/أوت 1938، 14 / 324-318.
90. رتبّه ونظّمه لفيف من المستشرقين عن الكتب الستة (صحيح البخاري- صحيح مسلم- سنن أبي داود- جامع الترمذي- سنن النسائي- سنن ابن ماجّة)، ومسند الدارمي، وموطأ الإمام مالك، ومسند الإمام أحمد. ابتدأ ترتيبه وتنظيمه ونشره الدكتور "ارنت يان ونسِنك" (Winsink) أستاذ العربية بجامعة ليدن (Leiden) الهولندية عام 1936، بمعاونة "مَنسِنغ" (J. P. Mensing)، وأتمّه "بروخمان" (Brugman). دام العمل فيه 50 سنة.