

جامعة الجزائر -2- أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار

(1898-1935م) والشهاب (1939-1929م)

—دراسة مقارنة—

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر

إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالب:

مولود عويمر

مراد قبال

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	الجامعة الأصلية	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الجزائر -2-	أ.د محمد القورصو
مقررا	جامعة الجزائر -2-	أ.د مولود عويمر
عضوا	جامعة الجزائر -2-	أ.د مصطفى نويصر
عضوا	المدرسة العليا للأساتذة -بوزريعة	أ.د عبد المجيد بن عدة
عضوا	جامعة زيان عاشور -الجلقة-	د. عبد القادر قوبع

السنة الجامعية: 1438-1439هـ / 2017-2018م

الإهداء:

إلى كل هؤلاء:

- روح والدي العزيز -رحمه الله-

- الوالدة الكريمة حفظها الله

- الزوجة، وأبنائي الأعزاء: محمد، عبد الله، عمر عبد الرحيم

- الأخ والأخوات وأزواجهم وأبنائهم وبناتهم

- كل الأقارب والأصدقاء، خاصا بالذكر: سعيد، سعد الدين، أحمد

أهدي هذا العمل المتواضع، مع خالص الشكر والتقدير.

مراد قبال

كلمة شكر وتقدير:

إلى أستاذي الكريم الدكتور مولود عويمر، الذي منحني من وقته الثمين القدر الكثير، والذي لم

يخل عليّ بنصائحه القيمة، وتوجيهاته السديدة، من أجل إخراج هذا العمل في أبهى مضمون

وشكل، أقدم خالص عبارات الشكر والثناء والتقدير.

مقدمة:

تعرض العالم العربي خلال القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، إلى هجمة استعمارية أوروبية شرسة، استهدفت الأرض والإنسان، من خلال نهب الثروات الطبيعية، واستعباد الشعوب، وتدمير المقومات الروحية والحضارية، حتى يبقى ذليلاً تابعاً لها، ولم يكن ذلك ليتحقق لولا انحطاط المسلمين وتخلفهم وتشتتهم.

وقد انتهجت الدول الاستعمارية سياسة شاملة لمختلف النواحي، السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، هدفها الأسمى الإبقاء على هيمنتها وسيطرتها على البلاد العربية إلى أجل غير مسمى. ونتيجة لهذه السياسة، زاد الضعف في كل المجالات، واشتد التخلف والانحطاط، وظهرت أمراض جديدة اجتماعية ودينية، لم تكن موجودة قبل مجيء الاستعمار.

في هذا الوضع السيء، والمليء بالآسى، وفي ظل السير في النفق الضيق المظلم، قيّض الله للأمة عدداً من المصلحين، الذين أرادوا إحياءها من سباتها الذي طال عهده، والنهوض بها للتحرر من قبضة المستعمر المتسلط على البلاد والرقاب، والسير بها لمواكبة الحضارة والمدنية الحديثة.

ولتحقيق هذه الأهداف كان لابد من انتهاج جملة من الوسائل والآليات، التي وإن اختلفت وتعددت ظاهرياً، وهذا لاختلاف الظروف والأوضاع من بلد إلى آخر، إلا أنها تشابهت وتماثلت باطنياً، لأن الهدف واحد، وهو تحقيق الإصلاح في كافة النواحي والمجالات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية.

ومن البلدان العربية الإسلامية التي استدعت أوضاعها الإصلاح، وإن كان في بعض الأحيان مرا طعمه، صعباً استساغته، إلا أن حال المريض كان يلزمه التقيد به، وهذا لخطورة الداء واستطالته، نجد بلدين عربيين مسلمين هما مصر والجزائر.

امتدت الهجمة الاستعمارية الأوروبية الهمجية إلى الجزائر من طرف فرنسا منذ سنة 1830م، تعرض خلالها الشعب الجزائري لأخطر عملية هدم وتخريب ومحو على يد الاحتلال، حيث فتكت هذه الآلية الوحشية بجميع مقومات المجتمع، من عنصر بشري، وموارد مادية، ومقومات روحية، وحياة ثقافية، بالهدم والإبادة دون كلل، طيلة فترة الاحتلال التي دامت 132 سنة، اعتقد خلالها العدو أنه قضى

على جميع منابع الحياة لمجتمعنا، وأعفى آثارها إلى الأبد، غير أن الحركة الإصلاحية بددت أحلامه ومزاعمه.

أما مصر، فقد خضعت للحماية البريطانية منذ سنة 1882-، تعرضت خلالها -ولو بدرجات مختلفة وجلية- لحملة تشويه وتدمير للقيم الروحية، واستنزاف حاد للثروات الطبيعية، مما دفع، بل عجل بالإصلاح.

وتؤكد الشواهد التاريخية بروز الفكر الإصلاحي في مصر قبل الجزائر، وهذا لأسباب عديدة، أهمها طبيعة الدولة الاستعمارية في كل بلد، فبينما كان الاستعمار البريطاني، سطحيًا، يهتم بالجانب المادي الاقتصادي بالدرجة الأولى، ولم يكن مباشرًا، كان الاستعمار الفرنسي مباشرًا، مخربًا، ومدمرًا للإنسان والأرض، واستبطنًا، عمد إلى اعتبار الجزائر مقاطعة فرنسية، وألغى الوطن والهوية في هذه الأرض.

ومنذ بداية عصر النهضة العربية في نهاية القرن التاسع عشر، والههم الرئيسي للنخب العربية هو الإصلاح، سواء الإصلاح السياسي، أم الإصلاح الديني، أما الإصلاح الثقافي، وقد نهض بذلك رجال مصلحون، من أمثال جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وعبد الرحمن الكواكبي. واستمرت شعلة الإصلاح يحملها مفكرون مستنيرون من أمثال محمد رشيد رضا في مصر، وعبد الحميد ابن باديس في الجزائر، وعشرات غيرهم في كل أنحاء العالم العربي.

اعتمد هؤلاء المصلحون على وسائل وآليات تمكنهم من تحقيق الهدف، وكانت من تلك الوسائل الصحافة، التي ظهرت في الوطن العربي نتيجة الحملة الفرنسية على مصر، ومن ثم امتدت وانتشرت في مختلف الأصقاع العربية.

ومن أشهر الصحف الإصلاحية، وأطولها عمرًا، وأعلاها صيتًا، مجلة المنار المصرية (1898- 1935م)، لصاحبها الشيخ محمد رشيد رضا، التي استهدفت الإصلاح الإسلامي العام، وأصبح لها مدرسة تسير على خطتها إلى يومنا هذا، ومجلة الشهاب الجزائرية (1939-1929م)، التي بدأت جريدة (سنة 1925م)، لتتحول نتيجة أزمة مالية إلى مجلة شهرية، تناولت في مادتها الإصلاح في الجزائر على وجه التحديد.

إن جملة من الأسباب والدوافع والاعتبارات شجعتني على اختيار موضوع: "قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار (1898م/1935م) والشهاب (1929م/1939م)" - دراسة مقارنة، والولوج في حيثياته، أهمها:

1- أهمية موضوع الإصلاح، وحاجة البشرية بمختلف مشاربها وأديانها إليه، في كل زمان ومكان، فالأمم والشعوب عبر مسيرتها عبر الأزمان، بحاجة ماسة إلى مراجعة نفسها ومسيرتها، وهذا لثمين الإيجابيات، ومعالجة النقائص والسلبيات، قصد الوصول إلى الكمال المنشود، فالانحراف عن الطريق، والتهيه عن الحق والصواب طبيعة في البشر، إذا طال عليهم الأمد، وغاب عنهم المصلحون، الذين هم بمثابة العقل من الجسم. بل الأكثر من ذلك أن الإصلاح رسالة ومنهاج رسل الله وأنبيائه، فهذا القرآن الكريم يقول على لسان أحد الأنبياء: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت" (الآية: 88 من سورة هود).

2- حاجة المسلمين في يومهم أو حاضرمهم المؤلم إلى الإصلاح، فالواقع اليوم -حتمًا- ليس هو الواقع بالأمس -أي أيام الاستعمار-، غير أن الأمة لا تزال تعاني اليوم -بالرغم من مرور عشرات السنين على نيل الاستقلال- من مشاكل وأزمات، جعلت منها متخلفة، ومستضعفة، بل هدفا لكل طامع أو ناهب، مما يستدعي استقراء التاريخ لاستنباط السبل والوسائل التي يمكن انتهازها وتوظيفها لتحقيق الأمل المنشود، وهو تعمير الأرض والسيادة عليها. فالتاريخ يجعلنا نفهم الحاضر، وإن كانت الظروف التي تحدث فيها الأفعال الإنسانية من النادر أن تتشابه بين زمان ومكان، بحيث يمكن تطبيق "دروس التاريخ"، تطبيقا مباشرا، لكن من الخطأ في مقابل ذلك أن نقول: إن الصفة المميزة للتاريخ هي أنه لا يفيد في شيء، ذلك أن له فائدة غير مباشرة، إن أحسنا استقراءه وفهمه.

3- الدور الكبير الذي لعبه الإصلاح بالأمس القريب في مواجهة خبث الاستعمار وحيله المتجددة، والمحافظة على كيان الشعوب من الذوبان والزوال، فالمخططات الاستعمارية كانت -بحق- ذكية رهيبية، لكن المصلحين كانوا أكثر وعيا، وأوسع علما، وأبصر نورا، لأنهم يرون الواقع والأشياء بنور الله.

4- غياب دراسة تاريخية شاملة مقارنة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي: "المنار" المصرية، و"الشهاب" الجزائرية، اللتان تعتبران من أهم وأبرز المجالات الإصلاحية التي ظهرت في القرن العشرين، بحيث نستطيع القول أن الموضوع لم يعالج إلا في جزء منه.

فالدراسات السابقة لم تتناول هذا الموضوع بالمقارنة، بل تناولت جزئيات منه، ولعل أقرب دراسية أكاديمية اقتربت من موضوعي هذا، هي دراسة الأستاذ الدكتور عبد الكريم بوصفصاف، والموسومة بـ "الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد عبدو وعبد الحميد بن باديس نموذجاً"، والتي تناولت الفكر الإصلاحى للرجلين، مقارنة نوعاً ما بينهما، غير أن ما يعاب عليها، أنها درست فكر شخصيتين بعيدتين نوعاً ما في المجال الزمني، فنشاط ابن باديس الإصلاحى، بدأ بعد ثمانية سنوات تقريباً من وفاة الشيخ محمد عبده.

أما باقي الدراسات الأخرى، فقد تناولت الفكر الإصلاحى لرشيد رضا، والفكر الإصلاحى لابن باديس كل على حدى.

فبخصوص الدراسات حول المنار، فهي كثيرة ومتنوعة، يأتي على رأسها كتاب الدكتور محمد صالح المراكشي: "تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935"، وكتاب الأستاذ انور الجندي: "تاريخ الصحافة الإسلامية 1- المنار - محمد رشيد رضا"، وكتاب الباحث أحمد صلاح الملا الموسوم بـ: "جنور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار"، وهي كتب قيمة، اتخذت المنار كمادة أساسية، غير أن قيمتها العلمية، وعلاقتها بموضوع بحثي تبقى جزئية.

كما أن الدراسات حول فكر ابن باديس، وهي كثيرة، فقد جاءت جزئية، أي أنها شملت مجالا من المجالات، دون المجالات الأخرى، كالفكر السياسي فقط، أو الديني والتربوي فقط، وهذا رغم اتخاذها الشهاب مادة أساسية في بعض الأحيان، يأتي على رأس تلك الدراسات: كتاب الأستاذ علي مراد المعنون بـ "الحركة الإصلاحية في الجزائر بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940"، والذي يعد من بين الدراسات الجادة، حيث تناول فيه الكاتب، مختلف الجوانب الخاصة بالحركة الإصلاحية الجزائرية، خاصة الجانبين الديني والاجتماعي.

فضلا عن هذه الدراسة، أنجز الدكتور تركي رباح عمامرة، عملاً موسوعياً أسماه "الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامى والتربية في الجزائر"، وهو كتاب قيم، اعتمد الكاتب في جزء كبير من مادته العلمية على الشهاب، ركز فيه بالأساس على الجانب التربوي للحركة الباديسية.

إضافة إلى هذين الكتابين، يجب علي أن أشير إلى تلك المقدمة والتصدير اللذين وضعنا لفهرسة الشهاب، والتي كتبت من طرف الشيخ عبد الرحمن شيبان، والأستاذ الدكتور أبو القاسم سعد الله، والتي عرفا فيها بالشهاب، من حيث أهدافه، ومجالات جهاده.

5- الميل الفطري الذي عرفته في نفسي اتجاه هذا النوع من المواضيع، وذلك لما فيها من الجدة، والارتباط بالواقع، بل الأكثر من ذلك، إمكانية الاستفادة من الرؤى المختلفة الهادفة إلى الإصلاح في شتى نواحي الحياة.

لذلك آليت على نفسي أن أبحث في مختلف جوانب تاريخ الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار والشهاب، وذلك لسد الفراغ الملحوظ في هذا الجانب. ولقد كان للأستاذ المشرف دور كبير في توجيهي وتشجيعي على طرق هذا الموضوع، والذي أعتقد أنه سيساهم، ولو بقسط ما في تحقيق هذا الغرض.

وأمام موضوع متعدد الأبعاد، ومتشعب الأوجه، مثل الموضوع الذي هو بين أيدينا، فإن الإشكالية الرئيسية هي: ما هي القضايا الإصلاحية التي تناولتها المنار في مصر والشهاب في الجزائر؟ وما أوجه الشبه والاختلاف فيما بينهما؟

كما تعددت التساؤلات التي تفرض نفسها، مشغلة للذهن، ومثيرة للفضول، وأخصها هنا على النحو التالي:

- 1- هل تأثرت الحركة الإصلاحية في الجزائر بالفكر الإصلاحي في مصر؟.
- 2- ما هي مختلف القضايا الإصلاحية التي تطرقت إليها كل من المنار المصرية، والشهاب الجزائرية؟، وكيف نظرت المنار والشهاب إلى سبل وإمكانيات إصلاح الأوضاع المزرية في مصر والجزائر؟.
- 3- ما هي العلاقة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر؟ أو بعبارة أخرى: ما هي أوجه الشبه والاختلاف بينهما؟.
- 4- إلى أي مدى نجحت المنار والشهاب، ومن ورائهما المصلحون في إصلاح الأوضاع المختلفة (السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والدينية) في مصر والجزائر؟.

ولقد سلكت في المقاربة والمقارنة بين قضايا الإصلاح في البلدين من منظور المجلتين، على مناهج علمية معروفة:

أولاً: المنهج التاريخي الوصفي: لقد اعتمدته في وصف واستعراض الأحداث التاريخية، والظواهر الاجتماعية والثقافية والسياسية، متدرجا معه حسب التسلسل الزمني في غالب الأحيان، مراعيًا في ذلك كل ما له علاقة بالموضوع الموصوف.

ثانياً: المنهج التحليلي: وقد سلكته في دراسة الوقائع ومناقشتها، وربطها ببعضها البعض، واستنتاج الأحكام منها، سواء كانت نهائية أو نسبية.

ثالثاً: المنهج المقارن: وقد استخدمته في المقاربة بين قضايا الإصلاح في البلدين من خلال المجلتين موضوعا الدراسة، وأفكار المجلتين والقضايا التي عالجتها كل مجلة.

ولما كنت أعرف أن المصادر هي أساس التاريخ، فقد عملت ما في وسعي للوصول إليها، والحصول عليها. ولقد بدأت عملية التفتيش، بل أحيانا التنقيب عنها في المكتبة الوطنية الجزائرية، وبعض المكتبات الجامعية الجزائرية والأجنبية، وهي تختلف من حيث قيمتها و صلتها المباشرة بالموضوع.

ولقد اعتمدت في إعداد هذه الأطروحة على مجموعة من المصادر والمراجع، على رأسها بحكم طبيعة الموضوع، مجلة المنار المصرية للسيد محمد رشيد رضا، والتي صدرت بمدينة القاهرة (عاصمة مصر) بين سنوات 1898-1935م، وهي تتألف من 34 مجلدا، تتراوح أوراق (صفحات) المجلد الواحد ما بين 900 إلى 1000 صفحة، وأيضا على مجلة الشهاب الجزائرية (1929-1939م) لعلامة الجزائرية وباني نهضتها الحديثة الإمام عبد الحميد بن باديس، والتي كانت تصدر بمدينة قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري، ومدينة العلم والعلماء، ومركز الحركة الإصلاحية الجزائرية، فصحيفة الشهاب (جريدة ثم مجلة) صدرت خلال الفترة (1925-1939م)، وقد تألفت من 34 مجلدا، تراوحت صفحات المجلد الواحد ما بين 402 (المجلد الخامس عشر)، إلى 1128 (المجلد الثاني) صفحة.

وكانت مادة المجلتين ثرية، ودسمة، تناولت مختلف جوانب الإصلاح، وكانت عميقة في أسلوبها، دقيقة في تحليلها، وهي في الحقيقة ثروة تاريخية وعلمية ولغوية ودينية، يجب الاستفادة منها، واستخراج ما فيها من كنوز.

إضافة إلى هذين المصدرين الأساسيين، اعتمدت على عشرات المصادر والمراجع التي اختلفت قيمتها وعلاقتها بموضوع البحث، من ذلك:

فيما يخص قضايا الإصلاح في مصر من منظور مجلة المنار (1898-1935م): اعتمدت على مصادر ومراجع كثيرة، جاء على رأسها كتاب الدكتور التونسي محمد صالح المراكشي الموسوم بـ "تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935"، وهو كتاب أكاديمي جاد، وضح فيه الباحث الجوانب المختلفة لتفكير الشيخ رشيد رضا، وقد استفدت منه كثيرا. وكتاب الأستاذ أنور الجندي الذي حمل عنوان: "تاريخ الصحافة الإسلامية -1- المنار -محمد رشيد رضا"، وهو كتاب موسوعي، استعرض فيه الكاتب مختلف المقالات التي صدرت عن المنار، مركزا على جوانب دون أخرى. فضلا عن هذين الكتابين، هناك كتب أخرى تحدثت عن صاحب المنار بشكل خاص، منها كتاب أمير البيان شكيب أرسلان "السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة"، وكتاب إبراهيم أحمد العدوي "رشيد رضا الإمام المجاهد"، وكتاب أحمد الشرباصي "رشيد رضا صاحب المنار عصره وحياته ومصادر ثقافته"، وهي أعمال تستحق الثناء، غير أن ما يغلب عليها الإكثار من لهجة المدح والإطراء لشخصية رشيد رضا وأعماله.

وفيما يخص الجزء الخاص بالجزائر: اعتمدت على آثار ابن باديس للدكتور عمار طالي، الذي جمع فيها تراث الشيخ عبد الحميد بن باديس المكتوب، وكذا آثار الإبراهيمي، التي جمعها نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، وقد أفادتني كثيرا في استكمال بعض الجوانب التي لم يشر إليها الشهاب، وغيرها من المصادر والمراجع الأخرى.

وللإلمام بالموضوع اعتمدت الخطة أساسا على دراسة قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلة المنار المصرية (1898/1935م)، ومجلة الشهاب الجزائرية (1929/1939م) من كل الجوانب السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والدينية، وذلك حتى يستوفي البحث المعالم المختلفة للإصلاح في البلدين الشقيقين، وبمنح بالفعل نظرة متكاملة عنها، ويجمع كل ما قيل عن الإصلاح، من حيث المنظور، والمأمول، والواقع، وكذا العوائق التي مورست ضده.

وعلى ذلك فإن الخطة التي رصدت لإنجاز هذا الموضوع هي كالاتي:

تطرقت في الفصل الأول إلى تعريف المصدرين الأساسيين للبحث، وهما مجلة المنار المصرية (1898-1935م) لمنشئها الشيخ محمد رشيد رضا، ومجلة الشهاب الجزائرية (1929-1939م) لصاحبها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وختمته بمحاولة لتعريف الإصلاح لغة واصطلاحاً.

وتناولت في الفصل الثاني قضايا الإصلاح في مصر، وذلك من منظور المنار، فقد تكلمت في قضايا الإصلاح السياسي في مصر زمن المنار، وتناولت فيه قضايا أساسية، كالجامعة الإسلامية، والأزمة الطائفية بين الأقباط والمسلمين، وموقف المنار من فكرة الوطنية المصرية، كما تطرقت فيه إلى الفكر الإصلاحي للمنار في الجوانب الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، حيث استهدفت هذه المجلة إصلاح البلاد والعباد، وبدونه -أي الإصلاح- يقع الخلل، ويحصل الفساد، هذا ما جعل المعاصرين للمنار يصفونها بأنها: "لسان حال الإصلاحيين المعتدلين"، وقد ترأسها اللبناني "محمد رشيد رضا"، حتى وافاه الأجل سنة 1935م.

وخصصت الفصل الثالث لدراسة قضايا الإصلاح في الجزائر، وذلك من منظور مجلة الشهاب (1929/1939م)، حيث تعرضت إلى جملة من القضايا الإصلاحية في الجزائر، من مختلف الجوانب: السياسية، الاقتصادية، الاجتماعية، الثقافية، والدينية، وذلك من منظور صحيفة الشهاب بصفة عامة، والرائد المصلح عبد الحميد ابن باديس بصفة خاصة.

أما الفصل الرابع فقد عالجت فيه بعض نقاط التقاطع في الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار والشهاب، حيث عقدت مقارنة بين بعض قضايا الإصلاح حسب المجلتين، وركزت في ذلك على مسألتين هما: مسألة الخلافة الإسلامية، ومسألة النظر إلى الاستعمار.

وبعد ذلك أنهيت البحث بـ خاتمة أو بملخص عامة، لخصت فيها أساسيات المذكرة، واستنتاجات (أو نتائج) البحث، وقيدت فيها النقاط التي يلاحظ عليها نقص، وتحتاج لبحث مستقل، أو زيادة في الشرح والتوضيح. كما أنني ألحقت بهذه الفصول عدداً من الصور والنصوص، وهذا للتوضيح أو الاستدلال.

ولقد اعترضت سبيلي كثير من الصعوبات والعراقيل، ولكنها لم تحط من عزمي وصبري، وهذا لأن أساتذتي الكرام -حفظهم الله- أعلموني، بل أكدوا لي مسبقاً، أن طريق البحث العلمي شاقة وطويلة،

بل هي أحيانا شائكة، ولكنها ممتعة، مما كان لنا عوناً ونبراساً، أضواء لنا أياماً كانت بحق سوداء ومظلمة.

وعلى الرغم من المجهودات الجادة التي بذلتها للإحاطة بالموضوع فإنني أشعر بعدم استيفاء كل ما كان يجب أن يكتب حول هذا الموضوع، وإن هي إلا لبنة، وعلى هذا فإن باب البحث ما يزال مفتوحاً، وأرجو أن يوفق غيري، إلى ما لم أستطع الوصول إليه.

الفصل الأول: التعريف بمجلتي المنار والشهاب وبصاحبيهما:

تعرض العالم العربي والإسلامي إلى هجمة استعمارية شرسة، استهدفت الاستيلاء على مقدراته الطبيعية، واستعباد شعوبه، ومحاربة الإسلام في عقر داره. وكانت الجزائر أول بلد عربي ابتلي بالاستعمار، وذلك بدءاً من عام 1830م، لتليه دول أخرى، كان من بينها مصر في عام 1882م.

وقد انجر عن هذا الاستعمار، تدهور شامل على كافة المستويات، مما استدعى الدعوة إلى الإصلاح، الذي دعى إليه ثلة من الرواد المصلحين في البلدين، كان من بينهم محمد رشيد رضا في مصر، وعبد الحميد بن باديس في الجزائر، اللذين وظفا عدة وسائل لتحقيق ذلك، كان على رأسها الصحافة، فأنشأ الأول مجلة المنار (1898-1935م) في مدينة القاهرة -عاصمة مصر-، بينما أنشأ الثاني صحيفة الشهاب (1925-1939م) في مدينة قسنطينة عاصمة الشرق الجزائري.

أولاً - نبذة عن تاريخ الصحافة في مصر والجزائر: ظهرت الصحف العربية في مصر والجزائر خلال فترة حكم استعماري أجنبي، وقد تم إنشاء الصحف بدوافع أدبية وتجارية وسياسية، أو حتى في بعض الأحيان شخصية.

وكانت هذه الصحف تميل إلى التطور إلى جانب الشعور القومي، وخط الحياة الاقتصادية، ولكن كان على مالكي الصحف ومحرريها، أن يضعوا في اعتبارهم الإدارة الاستعمارية، والحكومة المحلية دائماً. وهكذا فقد كان العاملان الرئيسيان في تلك الفترة هما: ظهور القومية التي دفعت الصحافة العربية إلى الأمام، والحكم الاستعماري الذي مال إلى تقييدها⁽¹⁾.

أ - الصحافة في مصر: كان أول عهد مصر بالصحف إثر مجيء الحملة الفرنسية إليها عام 1798م، وقد أمر قائدها الجنرال بوناپرت بوناپرت، بإصدار صحيفتين فرنسيتين، إحداهما بريد مصر (كورييه ديليجيت)، وكانت تعنى بأخبار مصر الداخلية، وهي الأخبار المحلية في القاهرة والأقاليم، وتوزع كل خمسة أيام، وكانت تتضمن أحياناً بعض الشعر والأدب، وكثيراً من الرحلات وأخبار الوفيات، وبعض الإعلانات المختلفة.

¹ وليم أيه. روو، الصحافة العربية الإعلام الاخباري وعجلة السياسة في العالم العربي، ترجمة الدكتور موسى الكيلاني، مركز الكتب الأردني، الأردن، 1988، ص ص 87 - 89.

والصحيفة الثانية هي العشرية المصرية "La Décade Egyptienne" (لا ديكا إيجيبيسيان)، وقد تخصصت لنشر بحوث أعضاء المجمع العلمي المصري، وهي دراسات في الزراعة والتعليم والأمراض، وكل ما يتصل بشؤون الحياة المصرية، إلى بعض البحوث العلمية، كأمثال لقمان الحكيم، وترجمتها إلى الفرنسية⁽¹⁾.

أما الصحيفة الثالثة فكانت بالعربية، وقد صدرت في 6 ديسمبر عام 1800م، حيث دعيت باسم "التنبيه"، وكانت تطبع بالمطبعة الأهلية، والغرض منها أدبي، وتوزع بالقاهرة والأقاليم، والاجتهاد في نشرها باليمن وسوريا وإفريقيا الوسطى⁽²⁾، لإذاعة المهمل مما يجري في ديوان القضايا والإدارة، ونشر أخبار مصر، وإذاعة أوامر الحكومة الجديدة بين الأهالي.

وقد عهد نابليون بالإشراف عليها إلى أحد أعوانه واسمه فورييه، الذي كلف بتحريرها كاتباً مصرياً قديراً في ذلك العهد، هو إسماعيل بن سعد الخشاب كاتب "سلسلة التاريخ" في ديوان الحكومة، وقد استمرت هذه الصحيفة في الصدور حتى انسحاب الفرنسيين من مصر في سنة 1801م، وبذلك تكون قد عاشت قرابة السنتين. فإذا صح إطلاق اسم الصحيفة على هذه النشرة، فإنها تكون أول صحيفة عربية صدرت في العالم على الإطلاق⁽³⁾. وقد توقفت هذه الصحف الثلاث، بخروج الحملة الفرنسية من مصر وعودتها إلى بلادها.

غير أن الصحافة المصرية شيء، والصحافة الفرنسية التي صدرت في مصر شيء آخر، حيث ولدت الصحافة المصرية في حجبور الحكام، وعاشت على أموالهم، ونمت وترعرعت بسلطانهم، وخضعت لتوجيهاتهم، ولم يكن لها بد من هذا الخضوع⁽⁴⁾.

¹ إبراهيم عبده، أعلام الصحافة العربية، الطبعة الثانية، المطبعة النموذجية، القاهرة، دون تاريخ، ص 08-09.

² سمير صبحي، الجورنال، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ، ص 33.

³ أديب مروة، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ص 148، و ص 189-190.

⁴ عبد اللطيف أحمد حمزة، الصحافة المصرية في مائة عام، دار القلم، القاهرة، مصر، دون تاريخ، ص 08-09.

ولقد قسم أحد الباحثين تاريخ الصحافة المصرية إلى أربعة أطوار: منها طور النشأة أو الظهور (1828/1876)، إذ لما فرغ محمد علي من تنظيم الحكومة، وإنشاء الدواوين في سنة 1813م، احتاجت الشؤون المالية والزراعية والتعليمية والعمرانية، إلى أن يكتب لها ملخص أو تقرير، يقدم إلى الوالي باسم "جورنال الخديوي" سنة 1827م⁽¹⁾.

وكان الوالي ينتظره مرة في الشهر على الأقل، ثم رأى أن هذه المدة أطول مما ينبغي، فطلب أن يقدم إليه هذا التقرير كل أسبوع، ثم أصدر أمره إلى المسئولين، أن يكونوا مستعدين لتقديمه في أي وقت يريده الباشا.

وأما الجهة التي يصدر عنها الجورنال، فكانت تعرف باسم "ديوان الجورنال"، وأما المطبعة التي تطبع فيها هذه الصحيفة فهي "مطبعة القلعة"، وهي واحدة من تسع مطابع، استطاع محمد علي أن ينشئها في مصر. وأما ناظر التقارير -أو بعبارة أخرى- رئيس التحرير فهو رجل يدعى "محمود أفندي"، وأما عدد النسخ التي كانت تطبع من "الجورنال"، فلم تكن تتجاوز المائة، وكانت تصدر باللغتين التركية والعربية، وتشتمل على الأخبار الحكومية، وبعض قصص ألف ليلة وليلة، بقصد تشويق القراء.

كانت هذه الصحيفة الرسمية التي هي أقدم الصحف المصرية على الإطلاق، خاصة بالباشا أو الوالي، وكان يسمح بأن يطلع عليها نفر قليل من كبار موظفي الحكومة، أما الشعب نفسه فلم يكن له بهذه الصحيفة صلة ما⁽²⁾.

بقي هذا الجرنال يصدر لمحمد علي وحده، وذلك بعد إنشاء الوقائع المصرية في 3 ديسمبر 1828م، وهي الجريدة الرسمية الثانية التي أصدرتها حكومة الباشا في مصر⁽³⁾، وكانت صحيفة الوقائع المصرية تحتوي على الأخبار الرسمية، والقضايا الهامة المتصلة بالشرع والعرف والآداب، وأخبار السياسة الخارجية⁽⁴⁾ إلى جانب نشرها أوامر الحكومة وأحكامها، والحوادث والأخبار الهامة، وتعالج طرفاً من

¹ مروة، مرجع سابق، ص 190.

² حمزة، مرجع سابق، ص 10 - 11.

³ عبده، مرجع سابق، ص 08.

⁴ عواطف عبد الرحمن، الصحافة العربية في مواجهة الاختراق الصهيوني، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، مصر، 1416هـ-1996م، ص 22.

الموضوعات الأدبية والاجتماعية⁽¹⁾، ولم تنس بالإضافة إلى كل ما تقدم، أن تحرص دائما على إذاعة أنباء الجيش، وترقيات الضباط، والإشادة بانتصاراتهم⁽²⁾.

ولقد كانت تصدر في البداية باللغتين العربية والتركية، ثم انفصلت الطبعتان، وأصبحت تصدر كل واحدة على حدة، في صورة منفصلة يوميا⁽³⁾، ولقد عين محمد علي باشا لتحريرها والإشراف عليها خيرة رجاله، ومن بينهم مختار بك مدير المدارس، وبغوص بك ثقته في المسائل العليا، وبعض كبار المعلمين الفرنجة، ويضع لنواحي التحرير العربية رفاة رافع الطهطاوي، أستاذ المدرسة الصحفية في عهده، وعهد خلفائه الأقربين⁽⁴⁾، والشيخ حسن العطار، والشيخ شهاب الدين، وقام بتحريرها بعد الطهطاوي أحمد فارس الشدياق اللبناني، والشيخ أحمد عبد الرحيم، والشيخ مصطفى سلامة، وصالح مجدي بك، والشيخ محمد عبده، وغيرهم⁽⁵⁾.

ولم تكن الوقائع المصرية هي الصحيفة الرسمية الوحيدة في مصر، بل تلتها عدة صحف أخرى، أبرزها الجريدة العسكرية، التي صدرت في بداية حملة الشام عام 1833م، وتخصصت في نشر الوقائع والنظم العسكرية التي استحدثها الوالي محمد علي، وفتوحاته في البلاد العربية والشام والسودان واليونان وكريت⁽⁶⁾، ونشر الجرائم التي تقع في الألايات، ونشر الأحكام التي توقع على أصحاب هذه الجرائم، وكانت تصدر خمس عشرة مرة في كل شهر، غير أنها لم تعش طويلا لعدم الحاجة إليها⁽⁷⁾.

وكانت هناك صحيفة وقائع كريديه، وهي صورة من الوقائع المصرية، ولكن كانت تصدر باللغتين التركية واليونانية، وأيضا جريدة التجارة والزراعة، التي صدرت عندما تولى إبراهيم أمور البلاد⁽⁸⁾.

¹ مروءة، مرجع سابق، ص 149.

² حمزة، مرجع سابق، ص 13-14.

³ عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 22.

⁴ عبده، مرجع سابق، ص 17.

⁵ مروءة، مرجع نفسه، ص 149-150.

⁶ عبد الرحمن، مرجع نفسه، ص 22.

⁷ حمزة، مرجع نفسه، ص 17-18.

⁸ عبد الرحمن، مرجع نفسه، ص 22-23.

وتتصدر التجربة المصرية في مجال الصحافة الشعبية، سائر التجارب العربية في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، إذ تتميز بالتنوع والاستمرارية. ورغم خروجها من عباءة السلطة، إلا أنها نجحت من خلال كتاباتها عن الحكم المطلق، وحكم الشورى، والمطالبة بالإصلاح الاجتماعي والسياسي، في بلورة دور الصحافة الشعبية⁽¹⁾.

ولقد اقترن ظهور الصحافة الشعبية في مصر، بظهور الخديوي إسماعيل، وهو الرجل الذي أحاطت به ظروف سيئة، بسبب الديون التي تورط فيها، وأصبحت سببا في تدخل الدول الأوروبية في شؤون مصر الداخلية، ووقوعها تحت رقابة مالية مشتركة بين إنجلترا وفرنسا⁽²⁾.

في ذلك الجو الملبد بالغيوم، فكر الخديوي إسماعيل في أن ينشئ صحافة شعبية، بالاسم رسمية بالفعل. ولا شك أن هناك جملة عوامل داخلية وخارجية، ساعدت على خلق المجال السياسي والفكري، الذي دفع تجربة الصحافة الشعبية في مصر إلى الأمام، ونذكر من هذه العوامل:

- عودة البعثات المصرية العلمية التي أرسلها محمد علي، والتي أنتجت جيلا من المثقفين، أسهموا في إحياء الثقافة المصرية.

- لا يمكن تجاهل أبرز إنجازات الخديوي إسماعيل في المجال السياسي، وأعني به إنشاء مجلس شورى النواب عام 1866م، وكان الخديوي يهدف إلى كسب طبقة الملاك الزراعيين وكبار التجار، كي يدعموه في مواجهة الأزمة المالية، والدعاية لنفسه في أوروبا إزاء البيوتات المالية هناك.

- هجرة بعض الصحفيين والكتاب الشوام إلى مصر، هربا من القيود العثمانية، وخصوصا في عهد السلطان عبد الحميد، وقد رحب بهم الخديوي إسماعيل، وشجعهم على إصدار الصحف.

- دور جمال الدين الأفغاني، الذي دعا وعمل على إحياء وحدة الشرق الإسلامي، على أسس سياسية وثقافية واجتماعية، -في إطار ما يعرف باسم الجامعة الإسلامية-، ووجدت دعوته صدى عميقا في

¹ عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 29.

² حمزة، مرجع سابق، ص 25.

مصر، ورحب به الخديوي إسماعيل، وحاول استثمار وجوده، للدعاية له في مواجهة تركيا، التي طرد منها الأفغاني عام 1871م⁽¹⁾.

ولقد حاول الخديوي إسماعيل، أن يعتمد على الصحافة الشعبية في الدفاع عنه، وعن سياسته، ضد السلطان العثماني من جهة، وضد الدول الأجنبية من جهة ثانية، ونسي أن الصحافة الشعبية سلاح ذو حدين، أما أحدهما فيمكن تصويبه نحو أعدائه، وأما الآخر فلا بد من تصويبه نحو اليد التي صنعتها، ولو كان ذلك بغير قصد منه.

والصحف الشعبية التي ظهرت على يد إسماعيل، كانت على ضربين: أولهما: الصحف الشعبية التي تولتها أقلام مصرية وعقول مصرية، وثانيهما: الصحف الشعبية التي تولتها أقلام سورية وعقول سورية. ومن الأمثلة عن الضرب الأول: صحف وادي النيل، ونزهة الأفكار، وروضة الأخبار، والوطن، ومن أمثلة الضرب الثاني: صحف الأهرام، ومصر، والتجارة، والمحروسة⁽²⁾.

وكان من الطبيعي أن تصدر صحيفة شعبية، لتعبر عن مجلس شورى النواب، فأصدر عبد الله أبو السعود، بإيعاز من الخديوي، صحيفة وادي النيل عام 1867م، وأصبحت لسانا يدافع عن الخديوي، ضد صحيفة الجوائب الصادرة في القسطنطينية. ولكن عندما أصدر إبراهيم المويلحي، وعثمان جلال، مجلة نزهة الأفكار عام 1869م، بادر الخديوي إسماعيل إلى إغلاقها بعد العدد الثاني، خوفا من تجاوزها الهامش المسموح به، فإسماعيل لم يكن يريد صحافة تعبر عن مصر، أكثر مما يعبر عنها مجلس شورى النواب⁽³⁾.

ومنذ نشأتها، حملت الصحافة المصرية على كاهلها القيام بعدة مهام، منها:

1- تنوير الأذهان: اضطلعت الصحافة المصرية بإيقاظ الشعور الوطني لدى المصريين، وتحملت عبء نشر الوعي وتنوير لأذهان، مستخدمة في تحقيق هدفها عدة أساليب منها:

¹ عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 29 - 30.

² حمزة، مرجع سابق، ص 26.

³ عبد الرحمن، مرجع نفسه، ص 30.

- الربط بين درجة تقدم المجتمع ومستوى الوعي الوطني لدى أفراد، مع التأكيد على أن السبيل إلى التقدم الحضاري، هو تضحية الأفراد من أجل رفعة الوطن.

- تعريف أفراد الشعب بحقوقهم وواجباتهم تجاه وطنهم.

- بعث المجد المصري القديم، وخاصة أن التنقيب عن آثار مصر، والوصول إلى مدلولات الكتابة الهيروغليفية، كشفا صفحة باهرة من تاريخها المشرق الطويل.

- المقارنة بين ما وصل إليه الوعي الوطني في دول أوروبا وأمريكا، وما هو عليه في مصر، مع حث المصريين على مزيد من الاهتمام بالوطن، والحرص على أداء حقوقه عليهم.

2- محاربة الاستبداد والتدخل الأجنبي: حيث ساهمت الصحافة المصرية، في رعاية وإنماء الحركة الوطنية في مصر، ونصبت من نفسها حاميا لحقوق الشعب، وحاميا لمصالح البلاد.

3- مساندة الثورة العربية: كانت أكبر الصحف المصرية تؤيد زعماء الحركة العربية من غير تحفظ، ودون أن يعاب عليها هذا الاتجاه الثوري، لأن أهداف الحركة كانت إنقاذ البلاد من سلطان الأتراك، وحماية الفلاح من الظلم، والعمل بالنظام الديمقراطي، الذي يحد من طغيان الحاكم.

4- مواجهة الاحتلال البريطاني: وبعد هزيمة العربيين في معركة التل الكبير، لم تستطع لغة الأقلام أن تصمد أمام نيران المدافع، فأنحازت بعض الصحف إلى صفوف البريطانيين⁽¹⁾.

وعلى العموم، فإن الصحافة المصرية انقسمت من حيث علاقتها بالاحتلال إلى ثلاثة أقسام:

- القسم الأول: صحف تؤيد الاحتلال، وتبرز سياسته، وفي مقدمتها المقطم.

- والقسم الثاني: يفضل الاعتدال في مواجهة الاحتلال، مراعيًا الأمر الواقع، وتتصدره صحف الجريدة، والأهالي، والمؤيد.

¹ رمزي ميخائيل، الصحافة المصرية والحركة الوطنية 1882-1922، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1996، ص ص 10-20.

- أما القسم الثالث: فهو يعارض الاحتلال بشدة وعناد، ويلح في إجلائه عن أرض الوطن، وتمثله صحف اللواء، العلم، والشعب، وغيرها من صحف الحزب الوطني⁽¹⁾.

وفي نفس الوقت، تعددت الاتجاهات السياسية التي اندمج فيها المصريون وصحفهم، بهدف الارتكاز إلى قوة تساندهم في محاربة الاحتلال البريطاني لبلادهم: فكان الاتجاه الأول: نحو الدولة العثمانية لاعتبارين، أولهما: أنها صاحبة السيادة الاسمية على مصر، بموجب معاهدة لندن سنة 1840م، ومن الطبيعي أن تناوئ الاحتلال البريطاني لمصر، الذي قضى على ما تبقى لها من سيادة عليها. وثانيهما: أنها مقر الخلافة الإسلامية، بما لها من علاقة روحية عتيقة مع الشعب المصري، الذي يعتنق أغلبه الدين الإسلامي. وتتألف صحف هذا الاتجاه من: الأهرام، ومرآة الشرق، والصادق، واللواء.

وكان الاتجاه الثاني نحو فرنسا، بصفتها أكبر الدول الأوروبية المناوئة لمطامع بريطانيا في الشرق، وصاحبة مبادئ الحرية والاستقلال، وتقدمت الأهرام صحف هذا الاتجاه. وقد اتجه مصطفى كامل بصحيفته اللواء نحو دول أوروبا، وخاصة فرنسا، ولكن أمله خاب فيها بعد حادثة فاشودة عام 1898م، والاتفاق الودي بين بريطانيا وفرنسا عام 1904م.

واعتمد أصحاب الاتجاه الثالث على الخديوي، وتصدرته صحيفة المؤيد، التي أصدرها علي يوسف سنة 1889م، وتبلورت سياستها في الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، وتأييد الخديوي ضد الاحتلال، ولو أنها مالت ابتداء من سنة 1903م إلى مهادنة بريطانيا.

أما الاتجاه الرابع فهو الاتجاه المصري، الذي تمثله صحيفة الجريدة، التي صدرت سنة 1907م، برئاسة أحمد لطفي السيد، وقوامه تهيئة الشعب المصري لنيل الاستقلال، دون الاعتماد على تركيا أو فرنسا⁽²⁾.

وإذا استعرضنا المقالات التي ظهرت في الصحف المصرية خلال النهضة، نجد أنها مرت في أطوار أربعة:

¹ ميخائيل، مرجع سابق، ص 69.

² نفسه، ص ص 69 - 71.

- الطور الأول: طور المدرسة الصحفية الأولى: ويمتد هذا الطور حتى الثورة العربية. ومن أشهر الكتاب الذين شاركوا في تحرير صحف هذا الفترة: رفاعه الطهطاوي، وعبد الله مسعود، وميخائيل السيد، ومحمد أنسي، وسليم عنجوري. وقد نشروا مقالاتهم في الوقائع المصرية، ووادي النيل، والوطن، والأخبار، ومراة الشرق على التوالي.

- الطور الثاني: وفيه ظهرت المدرسة الصحفية الثانية، التي تأثرت بدعوة جمال الدين الأفغاني، وبرز في هذه المدرسة أديب إسحق، وسليم النقاش، وسعيد البستاني، وعبد الله نديم، ومحمد عبده، وإبراهيم المولحي، ومحمد عثمان جلال، وعبد الرحمن الكواكبي، وبشارة تقلا، وغيرهم.

- الطور الثالث: وفيه طلائع المدرسة الصحفية الحديثة، ومنهم علي يوسف، ومصطفى كامل، وعبد العزيز جابر، وولي الدين يكن، وسليم سركيس، ومحمد رشيد رضا، وخليل مطران مسعود. وهذه المدرسة نشأت في عهد الاحتلال، وتأثرت بالنزعات الوطنية. فكان علي يوسف يمثل حزب الإصلاح، ويحمل جريدة المؤيد رسالته، وكان مصطفى كامل يمثل الحزب الوطني، وينشر مبادئه على صفحات اللواء، وكان لطفي السيد يمثل حزب الأمة، على صفحات "الجريدة".

- الطور الرابع: المدرسة الحديثة وتبدأ بالحرب العظمى الأولى⁽¹⁾.

ففي ذلك العهد، ظهرت نهضة قلمية جبارة، شجعها إهمال العمل بقانون المطبوعات، فلم يجد الكتاب ما يعرقل سبيلهم، فكثرت الصحف السياسية والاجتماعية والأدبية، وراجت الصحف الهزلية والقصصية، فكان لا يمضي شهر إلا وتظهر صحيفة أو صحيفتان أو ثلاث، من الصحف اليومية والأسبوعية، وذلك على الرغم من صعوبة توزيع الصحف، وقلة عدد القراء. وكانت أكثر الصحف انتشارا في مصر، لا تطبع غير ثلاثة أو أربعة آلاف نسخة، وكان توزيع الصحف يجري بطريق الاشتراكات، ولذلك كان لكل جريدة أو مجلة وكلاء ومحصلون، يقومون بتوزيعها، وجمع اشتراكاتها⁽²⁾.

وبلغ عدد الجرائد في القطر المصري سنة 1898م، على اختلاف أنواعها، 87 جريدة، ما عدا الجرائد الرسمية، منها 60 جريدة تطبع في القاهرة، و22 في الإسكندرية، و5 في بورسعيد، والجرائد

¹ محمد يوسف نجم، فن المقالة، الطبعة الرابعة، مطبعة سميان، بيروت، 1966، ص 65-66.

² مرة، مرجع سابق، ص 20.

العربية: 30 جريدة سياسية، و4 هزلية، و9 مجلات علمية أدبية صناعية، و3 زراعية، و3 قضائية، و3 طبية، و3 دينية، و2 نسائية، و1 مدرسية، ومن الإفرنجية: 21 سياسية، و1 هزلية، و3 مجلات علمية أدبية صناعية، و1 تجارية، و1 قضائية، و1 مدرسية، و1 خاصة بطوابع البوسطة، فمجموع الجرائد الإفرنجية: 29 جريدة⁽¹⁾، وازداد هذا العدد مع توالي الأيام، حيث أضيفت إليه الجرائد التي أنشأها الأحزاب المصرية، التي ستبدأ في الظهور مع مطلع القرن العشرين.

ويدل متوسط توزيع الصحف المصرية خلال سنة 1892م، على أن الأهرام كانت أكثرها انتشارا (2775 نسخة)، تلتها الأستاذ (2288 نسخة)، المقطم (1455 نسخة)، المقتطف (1300 نسخة)، المؤيد (1200 نسخة)، وتساوى توزيع الوطن والنيل والآداب فكان (1000 نسخة). أما توزيع المحروسة فهو (800 نسخة)، والهلل (740 نسخة)، والزراعة (600 نسخة)، وكانت الفلاح أقل الصحف انتشارا، فلم يزد متوسط توزيعها عن (545 نسخة).

وبعد نحو 22 سنة، اختلفت درجة انتشار الصحف، ففي سنة 1914م تصدرتها الصحف الهزلية: السيف -التي صدرت سنة 1910م- بلغ توزيعها 2500 نسخة، وطوابع الملوك -التي صدرت سنة 1906م- كان توزيعها 2000 نسخة، وتساوت معها المقطم صحيفة الاحتلال، التي تقدمت الصحف الإخبارية الجادة، تلتها الأهرام 1900 نسخة، وصحف الأحزاب الثلاثة: الشعب 1700 نسخة، المؤيد 1300 نسخة، والجريدة 700 نسخة، الأفكار 600 نسخة، المحروسة 450 نسخة، والصحيفتان اللتان أصدرهما اثنان من الأقباط: الوطن (250 نسخة)، ومصر (200 نسخة)⁽²⁾.

ويعصف المنار واقع الصحافة في مصر أواخر القرن التاسع عشر، على النحو التالي: "في مصر والإسكندرية جرائد كثيرة لا نعرف عددها، منها بضع جرائد معتبرة، تجري لمستقر لها معقول، وتستقي كل واحدة منها من مشرب مورود أو معلول، والبواقي يعشن بما يأكلن من العوارض، فإن لم يُتَخَ لهن منها شيء، أنشأن ينهشن الأعراض الطيبة، وبمألن مواضعهن بلحوم الميتة، إلا أن يفتدي صاحب

¹ المنار، "مقتطفات من الجرائد"، المجلد الأول، الجزء 21، 21 ربيع الأول 1316هـ-أوت 1898، ص 397.

² ميخائيل، مرجع سابق، ص 71-72.

العرض عِرضه بشيء من المال، يعرضن أولاً ببعض الوجهاء، فإن جاء التعريض بالعرض فذلك، وإلا صرحن بالقول، وإن كان تذقحًا وتجرحًا"(1).

ب- الصحافة في الجزائر: يرى الدكتور أبو القاسم سعد الله، أنه يمكن أن تكون الصحف الأوروبية قد دخلت الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي، رغم عدم وجود ما يؤكد ذلك، بحكم أن القنصليات الأجنبية في الجزائر، كانت تصلها الصحف من بلدانها، فيقول: "فقتصل أمريكا وفرنسا وبريطانيا وهولندا، كانوا بدون شك يتلقون بريدهم من الصحف، وكان عدد من الجزائريين يعملون في هذه القنصليات، ولكننا لم نقرأ أن بعضهم تحدث عن رأيه في هذه الصحف، أو حاول تقليدها، إن ذلك ممكن، ولكننا لم نطلع على مصدر يؤكد ذلك"(2).

وكانت الجزائر البلد العربي الثاني بعد مصر، التي شهدت دخول المطبعة، واستخدامها لأغراض صحفية، إذ حرصت الحكومة الفرنسية عندما أعدت العدة لغزو الجزائر عام 1830م، أن تضم حملتها العسكرية، بالإضافة إلى خبراء الحرب والمقاتلين، بعض رجال الإعلام والثقافة، للاستفادة بخبراتهم في إصدار صحيفة، تكون بمثابة الناطق الرسمي للاستعمار الفرنسي في الجزائر(3).

وأثرت الدعاية الصليبية تأثيراً كبيراً في أوساط المثقفين، فكانت تزيد في حماس المتطوعين، الذين استخدمتهم السلطات الفرنسية في ميادين تخصصهم، خاصة وأن تأسيس جريدة فوق الأراضي الجزائرية، كان الشغل الشاغل لقائد الحملة "دي برمون"(4) الذي كلف كاتبه "ميرل" بشراء لوازم مطبعة والاتفاق مع طباعين يرافقونه، وتجهيز كل ما يلزم لإنشاء جريدة تهتم بشؤون الحملة، حيث أن العدو الفرنسي استخدم الصحافة في الجزائر للتخدير لا للتثقيف(5).

¹ سليمان العبد، "حال الجرائد المصرية والعميزة بالشيخ محمد عبده"، المنار، المجلد 1، الجزء 18، 30 صفر 1316هـ - جويلية 1898م، ص 339.

² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس 1830-1954، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1998، ص 211.

³ عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 21.

⁴ الزبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982، ص 05.

⁵ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992، ص 91.

ومما يؤكد على الأهمية الكبيرة التي أعطيت لتأسيس هذه الجريدة، التي سوف تكون الناطق الرسمي للاستعمار الفرنسي في الجزائر، والمدافع عن مشاريعه التوسعية، تلك الدعاية الواسعة التي أقيمت لها في فرنسا، والمنشورات التي وزعت لهذا الغرض، والتي جاءت تعلن للفرنسيين عن قرب صدور جريدة على شواطئ الشمال الإفريقي، كما أعلن فيها عن الاسم الذي اختير لهذه الجريدة، التي كتب لها أن تكون أول جريدة فرنسية تأسست فوق تراب الجزائر، فكان عنوانها d'Alger Estafette أي "بريد الجزائر"، وكان شعارها: "جريدة تاريخية سياسية عسكرية"⁽¹⁾.

وابتداءً من 25 جوان 1830م، بدأ الإعداد لهذه الجريدة داخل البواخر الاستعمارية⁽²⁾، وكانت انطلاقاً توزيعها يوم الفاتح جويلية من نفس السنة⁽³⁾، وقد سميت المطبعة التي خرجت منها بالمطبعة الإفريقية⁽⁴⁾، وبهذا الحدث تكون الجزائر أول بلد في المغرب العربي، يعرف آلة الطباعة وصناعة الصحافة⁽⁵⁾.

وأما عن هدف فرنسا من إصدار هذه الصحيفة، فهو كسب تأييد الرأي العام داخل فرنسا، وإسكات صوت المعارضين للحملة، ولنظام حكم الملك شارل العاشر، والاهتمام بشؤون الحملة، وتغطية أخبارها، كانتصار الفرنسيين في معركة اسطوالي، وسقوط حكومة الداوي، ودخول الجيش الفرنسي إلى القصبة، ونحو ذلك⁽⁶⁾. وقد أسندت رئاسة تحريرها إلى السيد "ميرل"⁽⁷⁾.

وبعد توقف "بريد الجزائر"⁽⁸⁾، كانت الإدارة الاستعمارية تعتمد في نشر قراراتها وتعليماتها على النشريات العامة، إلى أن ظهرت صحيفة "المُرشد الجزائري" Le moniteur Algérien في 27

¹ سيف الإسلام، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 11-12.

² زهير إحدادن، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993، ص 91.

³ أحمد حمدي، دراسات في الصحافة الجزائرية، الطبعة الأولى، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 05.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الأول، ص 91.

⁵ عواطف عبد الرحمن، الصحافة العربية في الجزائر دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية 1954-1962، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 25.

⁶ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 213.

⁷ سيف الإسلام، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 16.

⁸ توقف صدور هذه الصحيفة مع عودة السيد ميرل إلى فرنسا، حيث صدر لها عددان فقط، الأول في الفاتح من شهر جويلية سنة 1830م، والثاني في الخامس من نفس الشهر والسنة.

جانفي 1832م، وجاءت مرفقة بعنوان فرعي مكتوب باللغة العربية: "ورقة أخبار الجزائر"، وتقرر أن تصدر أسبوعيا في أربعة صفحات⁽¹⁾، وكان مدير تحريرها شخص يدعى رولاند دوبوسي⁽²⁾.

واستمرت صحيفة "المرشد الجزائري" في الصدور لأكثر من أربعين سنة، حيث توقفت عن الصدور سنة 1871م، في بداية عهد الجمهورية الثالثة، وسيطرة أنصار الحكم المدني في الجزائر⁽³⁾، خدمت فيها الاستعمار الفرنسي، وسأيرت مراحلها المختلفة، وقامت بدورها في تشويش الرأي العام الجزائري، وخاصة أثناء فترة المقاومة الأولى، إذ أنها لم تجد أمامها من يفند كتاباتها، أو يوازن تأثيرها السيء على الشعب الجزائري⁽⁴⁾.

أما الصحيفة الاستعمارية الثالثة التي صدرت في الجزائر، فكانت تسمى: "النشرة الرسمية لعقود الحكومة" Bulletin officiel des actes du gouvernement، ويرجع تاريخ تأسيسها إلى عام 1834م، بعد القرار الذي أصدره الوالي العام الكونت ديرون يوم 20 أكتوبر من نفس السنة⁽⁵⁾، بهدف ضبط الطريقة التي تنشر بها القرارات، سواء من طرف الوالي العام، أو المصالح الأخرى التي تنسق إدارة البلاد، وقد أصبحت القرارات الرسمية تنشر في هذه الصحيفة باستمرار، حتى عام 1858م، حيث تغير اسمها إلى "النشرة الرسمية للجزائر والمستعمرات"، واستمرت هكذا حتى سنة 1861م، ثم صدرت بعد ذلك بعنوان "النشرة الرسمية للحكومة العامة"، واستمرت تصدر بهذا العنوان حوالي 66 عاما، وهي جريدة أسبوعية مقسمة إلى ثلاثة أقسام: جزء مخصص للقوانين والقرارات، وجزء للمراسيم والنصوص المختلفة، والجزء الثالث مخصص للنصوص العربية⁽⁶⁾.

وقد استمرت هذه الصحيفة تسير جنباً إلى جنب مع صحيفة "المرشد الجزائري"، تقومان بمهام إدارية، تحت وصاية الحكومة الفرنسية⁽⁷⁾، إلى أن استبدلت بالجريدة الرسمية سنة 1927م.

¹ عبد الرحمن، الصحافة العربية في الجزائر...، ص 26.

² سيف الإسلام، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 27.

³ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 215.

⁴ عبد الرحمن، مرجع نفسه، ص 26.

⁵ سيف الإسلام، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 41.

⁶ عبد الرحمن، مرجع نفسه، ص 26-27.

⁷ عبد الرحمن، الصحافة العربية في الجزائر...، ص 27.

أما عن الصحافة العربية في الجزائر، فإنها بدأت بداية استعمارية بحتة⁽¹⁾، فلكي تحقق فرنسا سيطرتها على الأرض والإنسان معا، قررت إصدار صحف عربية، تخدم ركاب المستعمر، وتشيد بمآثره، قصد تثبيت أقدام الاستعمار، وتضليل الجزائريين الذين ما انفكوا يقاومون المحتل، ويثورون ضد نفوذه في البلد⁽²⁾.

إن أول جريدة عربية أصدرتها السلطات الاستعمارية في الجزائر هي جريدة "المبشر"، التي ظهرت في سبتمبر 1847م، وهي جريدة رسمية نصف شهرية باللغة الفرنسية، مع ملخص عربي. وابتداءً من 15 سبتمبر من نفس العام⁽³⁾ تحول هذا الملخص إلى جريدة قائمة بحد ذاتها⁽⁴⁾، وبهذا تكون "المبشر" ثالث جريدة عربية في الوطن العربي، بعد جريدة "التنبيه" التي أصدرها الجنرال نابليون بونابرت في مصر سنة 1800م، أثناء الحملة الفرنسية عليها، وجريدة "الوقائع المصرية"، التي ظهرت على يد الوالي العثماني محمد علي الكبير سنة 1828م⁽⁵⁾.

وقد أمر بإنشاء "المبشر" "لويس فيليب" ملك فرنسا⁽⁶⁾، باللغة العربية المكسرة (الدارجة)، إلى جانب اللغة الفرنسية طبعاً، ولم يكن هذا التوجه محبة للغة العربية أو تقديراً لها، ولكن لكونها اللغة الوحيدة التي كان الشعب الجزائري يفهمها آنذاك⁽⁷⁾.

كانت "المبشر" في بداية أمرها تصدر مرتين في كل شهر، بحجم صغير في ثلاث صفحات، وفي كل صفحة أربعة أعمدة⁽⁸⁾، وبداية من سنة 1850م صارت أسبوعية تصدر بصفحات أكثر، وكان الذين

¹ محمد ناصر، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1427هـ/2007م، ص 14.

² مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، تحقيق أحمد حمدي، الطبعة الأولى، منشورات مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر، 2003، ص 33.

³ ناجي نعمان، دليل الصحافة العربية، الطبعة الأولى، دار نعمان للطباعة، لبنان، 1992، ص 467.

⁴ زكرياء، مرجع نفسه، ص 33.

⁵ مروة، مرجع سابق، ص 142-143.

⁶ الفيكونت فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الرابع، المطبعة الأمريكية، بيروت، 1933، ص 260.

⁷ ناصر، مرجع سابق، ص 14.

⁸ مروة، مرجع سابق، ص 150.

يقومون على إدارتها موظفون فرنسيون من الولاية العامة⁽¹⁾، لكن لم يعلن فيها عن رئيس تحريرها، ولا عن محرريها⁽²⁾.

وكانت جل موادها تعرب من اللغة الفرنسية، وكان هذا التعريب كافيا لأن يجعل أسلوبها ركيكا ضعيف⁽³⁾ التركيب واللغة، تطغى عليه الألفاظ العامية والأجنبية، مما جعل بعض معانيها غامضة في بعض الأحيان، والسبب راجع إلى أن هذه الجريدة كانت في أيامها الأولى، تكتبها أو تترجمها أقلام أجنبية عن اللغة العربية⁽⁴⁾، وقد ساهمت العناصر الجزائرية التي التحقت بالجريدة ابتداء من سنة 1852م، أمثال: سليمان بن الصيام، ومحمد السعيد علي الشريف، في تحسن أسلوب الجريدة⁽⁵⁾، حتى صارت صحيحة الإنشاء⁽⁶⁾.

إن هدف هذه الجريدة التي كان شعارها "ورود الأخبار من جميع الأقطار"⁽⁷⁾، هو نشر الأوامر والتعليمات التي يصدرها رؤساء المقاطعات إلى الموظفين، وتنقل إلى الأهالي الجزائريين تعليمات الحكومة الفرنسية⁽⁸⁾، ولكي تحذل بها فرنسا الروح الثورية المقاومة، التي ما نفكت تتقد بها قلوب المواطنين ضد عدوهم الصليبي⁽⁹⁾.

ويظهر توجه الجريدة، من خلال البيان التوجيهي الذي نشر في العدد الأول، وهذا نقل حرفي لبعض ما جاء فيه: "...وأیضا من فوايد هذا المبشر الذي أنعمنا عليكم بإنشائه، هو لما تعلموا بمقصودنا، وجميع ما يجب عليكم من إجراء (جرا) الحكم والتصرفات، وتضلعون (تطلعون) على هذا (هذه) الأخبار، يقضي عنكم بسبب ذلك كلام الوشاة أهل الشيطنة دمرهم الله⁽¹⁰⁾، الذين يسعون لكم في الهلاك، وجرّ البلاء إليكم منا سابقا، لتخليطهم وكذبهم، ونبيّن لكم طريق الشرع بالعدل التي نسيروا

¹ ناصر، مرجع سابق، ص 49.

² الزبير سيف الإسلام، "نشأة الصحافة الاستعمارية في الجزائر"، مجلة الجيش، العدد 50، الجزائر، ماي 1968، ص 32.

³ مروءة، مرجع نفسه، ص 150.

⁴ الزبير سيف الإسلام، رواد الصحافة الجزائرية، الطبعة الأولى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1401هـ - 1981م، ص 12.

⁵ سيف الإسلام، تاريخ الصحافة... الجزء الأول، ص 124.

⁶ الفيكونت فيليب دي طرازي، تاريخ الصحافة العربية، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913، ص 51.

⁷ نفسه، الجزء الأول، ص 51.

⁸ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 224.

⁹ ناصر، مرجع نفسه، ص 14.

¹⁰ تشير للذين يسعون للمقاومة، وعلى رأسهم الأمير عبد القادر وبوغلة... وغيرها.

نحن بها، كما نعلمكم بالفوايد التي تحصل لكم بها الألفة معنا، فهذا غرضنا ومقصودنا، والله هو المعين في أمورنا"⁽¹⁾.

ويرى بعض مؤرخي الصحافة، أن هذه الصحيفة تماثل كلا من صحيفة الوقائع المصرية، التي أصدرها محمد علي باشا عام 1828م، وصحيفة المرشد العثماني، التي أصدرها السلطان محمود الثاني عام 1831م، وأنها لم تكن صحيفة للدعاية الاستعمارية فحسب، بل كانت تشمل بعض المعلومات العامة، والجوانب الثقافية، وكانت موجهة إلى الأغلبية الجزائرية، التي كان من الصعب عليها الاستفادة من الصحف الناطقة بالفرنسية، والتي كانت مقصورة على الأقلية الجزائرية التي تجيد الفرنسية⁽²⁾.

وقد انتفعت هذه الصحيفة كثيرا بإسهامات المحررين الجزائريين الذين كتبوا فيها، لكن بعد ثورة المقراني، وإلقاء القبض على كثير من مثقفي العاصمة، الذين اتخذوا مواقف مشرفة للقضية الوطنية، حرمت "المبشر" من أعلامهم، يضاف إلى ذلك تغيير نظام الحكم في فرنسا، وتأثيراته على الجزائر، حيث استبدل نظام العسكري بالنظام المدني، الذي كان لفائدة المعمرين، وبدأت سياسة إبعاد الجزائريين عن كل شؤون البلاد، ومن جراء هذا كله، سقطت المبشر إلى الركافة الأولى التي بدأت بها حياتها، وصارت تترجم ما تنشره "مبشر" الطبعة الفرنسية، بعدما احتلت مكانة مرموقة بين الصحف آنذاك⁽³⁾.

هذا، وظلت "المبشر" لسان حال الإدارة الاستعمارية، توجه سياستها، وتنشر دعايتها، وتؤثر بها على الجزائريين⁽⁴⁾ إلى أن توقفت عن الصدور نهائيا سنة 1926م⁽⁵⁾، واستبدلت بالجريدة الرسمية.

إضافة إلى هذه الصحف الرسمية، التي كانت تصدرها الإدارة الاستعمارية، والتي كان الهدف منها إرهاب الجزائريين، وتخديرهم، وكسب تأييد أكبر عدد منهم، وتفريق شملهم، وتشويش عقائدهم الدينية والوطنية⁽⁶⁾، ظهرت صحافة المعمرين، وهي تلك الصحف التي يصدرها أوروبيو الجزائر، وتكتب من

¹ المبشر، "مقصود المبشر"، العدد الأول، 5 شوال 1263هـ - 15 سبتمبر 1847م، ص 3. وأنظر أيضا: الزبير سيف الإسلام، "نشأة الصحافة الاستعمارية في الجزائر"، مجلة الجيش، العدد 49، الجزائر، أبريل 1968، ص 48.

² عبد الرحمن، الصحافة العربية في مواجهة...، ص 36.

³ سيف الإسلام، تاريخ الصحافة...، الجزء الأول، ص 128.

⁴ أبو القاسم سعد الله، "من ذكرياتي مع الصحافة"، حولية المؤرخ، العدد 3-4، الجزائر، 2005، ص 347.

⁵ ناصر، مرجع سابق، ص 51.

⁶ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الأول، ص 254.

طرفهم، فكان للموظف جريدته، وللمعمر جريدته، وللتاجر جريدته، وللأحزاب جرائدها، وكان لكل مدينة جريدتها، وأحيانا جرائدها، وكانت كل جريدة من هذه الجرائد، تسعى للدفاع أولا عن مصالح أصحابها، وثانيا عن مصلحة "الجزائر الفرنسية". والملاحظ أن هذه الجرائد قد تختلف في كل شيء، إلا في شيء واحد، وهو إبقاء الجزائر وشعبها تحت هيمنة هذه الجالية اللقيطة، وخاضعة لاستغلالها في جميع الميادين⁽¹⁾.

ويعود ظهور أول صحيفة غير حكومية، إلى القرار الذي أصدرته السلطات الفرنسية عام 1839م، والذي يسمح لبعض المستوطنين الفرنسيين بطبع الجرائد، فصدرت صحيفة أسبوعية باللغة الفرنسية، اتخذت بعد ذلك اسما عربيا هو "الأخبار" Akhbar، التي ظهر أول عدد منها يوم الجمعة 12 جويلية 1839م⁽²⁾، وكانت تهتم بالأبحاث التاريخية، إلى جانب كونها جريدة سياسية إخبارية⁽³⁾.

ويتجلى هدف هذه الصحيفة من خلال السطرين المضافين للعنوان: "نشرة البيانات والإعلانات المختلفة"، وقد شرح البيان الذي جاء في افتتاحيتها ميدان نشاطها، ومما جاء فيه: "إن ارتفاع عدد السكان الأوروبيين بطريقة ملحوظة في الجزائر، وإن عدد وأهمية المصالح المجددة اليوم في هذا الجزء من إفريقيا، تطالب بإلحاح إنشاء نشرة إعلانية، تكون الوسيط بين المنتج والمستهلك، وإنه لمن المؤسف أن نلاحظ غياب جريدة، تبين حسب المعلومات المدققة، حركة ميناء الجزائر، التي صارت اليوم تستقبل عددا كبيرا من البواخر"⁽⁴⁾.

واستمرت هذه الجريدة في خدمة مصالح المستوطنين، فإضافة إلى الإعلانات التي كانت تنشرها، جاءت كل مقالاتها متحيزة للمعمرين، ومدافعة عن سياسيتهم اتجاه الجزائريين.

¹ سيف الإسلام، تاريخ الصحافة... الجزء الثاني، ص 20-21.

² عبد العزيز شرف، الجغرافيا الصحفية وتاريخ الصحافة العربية، الطبعة الأولى، عالم الكتب نشر - توزيع - طباعة، القاهرة، 1425هـ - 2004م، ص 203.

³ أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الأول، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007، ص 15.

⁴ سيف الإسلام، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 54.

ولعل هذه النزعة العنصرية للجريدة، هي التي دفعت بالدكتور "غروني"⁽¹⁾، إلى نشر مقال في الجريدة يوم 22 جانفي 1897م، يطالب فيه بإعطاء مكانة للأهالي الجزائريين في مجالس التمثيل النيابي، ومما جاء فيه: "... إنها حقيقة كبرى، بأن فرنسا لم تكن دائما معتدلة مع الشعب العربي، ولقد حصل الكثير من المظالم والاعتداءات والتقصير في حقه، ولكنه يجب أن نأمل خيرا في المستقبل، وأن الفرنسيين الطيبين سيسعون مثلي في الحياة المدنية، على التحام الأخوة التي وجدت منذ مدة بين العرب والفرنسيين... وإذا كان العرب صالحين لإرهاق دمائهم تحت أعلامنا، ألم يكن الأحسن أن ينتخب منهم ممثلون للشعب، إذا نحن نأمل أن يعطى حق الانتخاب للعرب، وأن المساواة السياسية بين العنصريين تتحقق، وأن يعطي الفرنسيون للعرب حضارتهم، وأن يعطي العرب الفرنسيين ديانتهم، والأخبار أقدم الجرائد الفرنسية، والتي تحمل بحماس عنوانا عربيا، فلماذا لا تكون الآلة لهذه الحضارة المطلوبة؟"⁽²⁾.

وكان رد الجريدة على هذا المقال كالاتي: "... إن فرنسا لم تعد تخاف من المسلمين، أما المسيو "غروني"، فيلبس بنوسا أو لا يلبس، فلن يكون في الوجود نبيا جديدا، أما ما يطالب للعرب من تمثيل نيابي، فهذا غير ممكن، لأننا إذا فتحنا لهم الباب، لا بد أن نخرج نحن من النافذة، إننا نعيش معهم قوة، وإذا لم نأكلهم يأكلونا..."⁽³⁾.

وفي عام 1903م، أصدر الصحفي "فيكتور باروكان" صاحب جريدة الأخبار، ملحقا لجريدته باللغة العربية⁽⁴⁾، وقد عاشت الأخبار قرنا من الزمن، إذ توقفت عن الصدور سنة 1938م، خاضت خلالها مع الإدارة الفرنسية والشعب الجزائري، كل التقلبات التي عرفت البلاد منذ ظهورها⁽⁵⁾.

¹ الدكتور غروني مواطن فرنسي، قرأ القرآن ثم اعتنق الديانة الإسلامية، كان نائبا في دواب بجيرا إحدى المقاطعات الفرنسية، وكان يلبس لباسا عربيا في بلاده، وحتى داخل البرلمان، وكان يعتز بالدين الإسلامي. للمزيد أنظر: الزبير سيف الإسلام، "نشأة الصحافة الاستعمارية في الجزائر"، مجلة الجيش، العدد 47، الجزائر، فيفري 1968، ص 34.

² سيف الإسلام، تاريخ الصحافة... الجزء الأول، ص 59.

³ نفسه، الجزء الأول، ص 60.

⁴ رابح عمامرة تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، الطبعة الخامسة، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، 1422هـ - 2001م، ص 137.

⁵ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 215.

بعدها، صدرت صحيفة "صدى وهران" (Echo D'Oran) يوم 12 أكتوبر 1844م، تحت شعار "جريدة إعلانات القضائية والإدارية والتجارية"، وكانت أسبوعية⁽¹⁾.

وقد ارتبط تاريخ هذه الجريدة بأسرة "بيرري" Perrie، حيث أسسها وسيّرها أدولف بيرري إلى غاية عام 1879م، أين وافته المنية، وتسلمها منه ابنه بول، وأدراها مدة 58 سنة، إلى أن مات عام 1937م، فخلفه ابنه لوسيان، واستمر على رأسها مدة 19 سنة، إلى أن توفي سنة 1956م. وفي تلك الأثناء، كان حفيده بيير لافون مدير أعمالها، وقد كانت الأسرة بيرري، من أكبر غلاة المستعمرين في الجزائر⁽²⁾.

وكانت "صدى وهران" تحتوي على كثير من المنوعات الإخبارية، كالإعلانات، وأسعار السوق، وحركة المرسى، وتنقلات السفن، والوفيات، وكل هذه المواد، خاصة بالجالية الأوروبية المستوطنة في مدينة وهران وضواحيها. ومع مرور الوقت، توسع نشاط الجريدة، لتصبح من أكبر الجرائد الاستعمارية في الجزائر، وتعدى نفوذها حدود عمالة وهران والغرب والوسط الجزائري، وشمل جميع مدن الشرق الجزائري، ثم وصولا لمدينة فاس بالمغرب الأقصى بعد احتلاله⁽³⁾.

وقد لاقت هذه الجريدة راجا كبيرا بين المستوطنين، حيث بلغ سحبها 80000 نسخة سنة 1936م، و93500 نسخة سنة 1938م، وهو ما يجعلها تحتل المرتبة العشرين، من ضمن جرائد الأقاليم الفرنسية مجتمعة، وعمرت مدة 119 سنة، حيث توقفت في العدد 17800 بتاريخ 17 سبتمبر 1963م⁽⁴⁾.

¹ شارل رويير أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصر (1871-1945)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر، 2008، ص 613.

² سيف الإسلام، تاريخ الصحافة...، الجزء الأول، ص 87.

³ الزبير سيف الإسلام، "نشأة الصحافة الاستعمارية في الجزائر"، مجلة الجيش، العدد 48، الجزائر، مارس 1968، ص 56.

⁴ أجبرون، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 613.

وأصدر المعمرون صحفا أخرى في الجزائر، منها: جريدة النصيح لإدوار غسليين عام 1899م، وجريدة المغرب لبطرس فونتانا عام 1903م، ومجلة الإحياء لجان ديريوي⁽¹⁾ يوم 14 فيفري 1907م، وجريدة الهلال لأندراوس لنغوا عام 1911م.

وبين 1913-1914م، خلقت فرنسا صحيفة جديدة باسم "فرنسا الإسلامية"، التي أنشئت لأغراض دعائية، والتي كانت تهدف إلى إعداد الرأي العام الجزائري للحرب العالمية الأولى. ومن سنة 1914 إلى 1918م خلقت فرنسا أيضا، صحيفة "أخبار الحرب"، التي كانت، كما هو متوقع، للدعاية أيضا⁽²⁾، حيث كانت توزع في مختلف أنحاء البلاد الجزائرية أسبوعيا، كي تجعل المسلمين الجزائريين على علم بأخبار الحرب، حسبما ترويه التقارير الرسمية الفرنسية⁽³⁾.

ولما كانت الصحافة لسان الأمة⁽⁴⁾، وهي بهذه الأهمية البالغة، فقد استخدمها الجزائريون منذ مطلع القرن العشرين، وذلك لإبلاغ صوتهم، والتعبير عن مطالبهم، فمع مرور الأيام، وتغلغل الاستعمار داخل البلاد، بدأت نخبة الأعيان المثقفين من أبناء الجزائر، الاحتكاك بهذا الفن⁽⁵⁾، وبهذه الطريقة ظهرت الصحافة الوطنية، التي اختلف الكتاب والمؤرخون الجزائريون في إعطاء تعريف شامل لها⁽⁶⁾.

حيث يعرفها الدكتور "زهير إحدادن"، على أنها تلك الصحافة التي تتوفر فيها شروط معينة، مثل الاستنكار العلني والصريح للوجود الفرنسي في الجزائر، مع الاستعداد لمحاربته بحد السلاح إن اقتضى الأمر، فيقول: "لا نقصد بالصحافة الوطنية كل صحيفة نشأت وتطورت في الوطن الجزائري، كيف كان

¹ جان ديريوي، هذه السيدة الفرنسية الأصل، هي منشئة باكورة المجلات العربية في عاصمة الجزائر، وتُعرف في كتاباتها ومؤلفاتها باسم (جمانة رياض) أو (فاطمة الزهراء)، وقد أحرزت الجائزة الأولى في آداب اللغة العربية عام 1911 بين جميع طلبة مدرسة اللغات الشرقية الحية في باريس. توفيت بالعاصمة المذكورة سنة 1914م. أنظر: دي طرازي، مصدر سابق، الجزء الرابع، ص 350-351.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 134.

³ أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، دون تاريخ، ص 369.

⁴ كاتب كبير، "ما تعانيه الصحافة من قرائها في هذه البلاد"، الشهاب، المجلد السادس، الجزء العاشر، غرة جمادى الثانية 1349هـ - نوفمبر 1930م، ص 673. وقد نظم الشيخ أبو اليقظان في شأن الصحافة شعرا جاء فيه:

إنّ الصحافة للشعوب حياة***والشعب من غير اللسان موات

أنظر: محمد ناصر، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، الطبعة الثانية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 20.

⁵ سيف الإسلام، رواد الصحافة...، ص 10.

⁶ عبد القادر كركيل، "تطور الصحافة الوطنية (1919-1939)"، مجلة المصادر، العدد 13، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2006، ص 96.

نوعها واتجاهها، ولكن نقصد بذلك نوعا من الصحافة الجزائرية لم تعترف بالوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر، بل أخذت تحاربه بشدة، وتنشر كل ما يقوي الوعي السياسي بوجود أمة جزائرية، وبضرورة استرجاع الاستقلال للوطن الجزائري، حتى لو كان ذلك بالعنف وإراقة الدماء، وسواء كانت هذه الصحافة تنطق بالعربية أو الفرنسية، وسواء ظهرت فوق التراب الجزائري أو خارجه⁽¹⁾.

وهناك من ينسب الصحافة الوطنية، إلى جميع الأحزاب السياسية الجزائرية، الموجودة على الساحة السياسية دون استثناء، لكون كل حزب يعمل طبقا لبرنامج، سعيا لاستقطاب الرأي العام الجزائري بجميع فئاته، وليس لفئة دون الأخرى، أو لمنطقة جغرافية خاصة⁽²⁾.

وفي هذا الإطار، يعرف أحد الباحثين المتخصصين الصحافة الوطنية على أنها: "تلك الصحافة التي أثمرها ميلاد الأحزاب السياسية في الجزائر، بمختلف تياراتها السياسية الناطقة باسمها، مستقلة في التسيير والتمويل والتوزيع عن السلطات الاستعمارية، وتسعى جاهدة إلى لم شمل شعبها دون إقصاء، طبقا لما سطر في برامج أحزابها، من عمل ونضال في جميع المجالات، سياسيا واقتصاديا واجتماعيا وثقافيا، إلى جانب دفاعها وحمايتها لمبادئ أحزابها، ونبذها ومحاربتها لكل وجود استعماري، مهما كان شكله وصفته"⁽³⁾.

ويعرفها الشيخ المولود بن الصديق الحافظي الأزهرى، على أنها مجموعة من الجرائد والصحف، التي "تخدم الأمة والوطن، وهي لسان الشعب، تعبر عن الفكر العام، وتكشف الغطاء عن الخفايا، وتبين الحقائق بإيضاح، وترفع اللثام عن الحوادث المتجددة، وتنبه الجمهور إلى الواجبات الوطنية في الداخل والخارج، تدعو إلى تثبيت روابط الحياة القومية، ودواعي النهضة الوطنية، في تأسيس وحدتها وتأليف جماعتها حول مصالحها، وتعليم أبنائها سبيل رشد، على أيادي خيرة الكاتبين"⁽⁴⁾.

¹ زهير إحدادن، الصحافة المكتوبة في الجزائر، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ، ص 40.

² كركيل، مقال سابق، ص 96-97.

³ نفسه، ص 98.

⁴ المولود بن الصديق الحافظي الأزهرى، "في عالم الصحافة"، المنتقد، السنة الأولى، العدد 4، 3 محرم 1343هـ-23 جويلية 1925م، ص 1.

وحسب أحد المهتمين، فإن عبارة الصحافة الوطنية في العهد الاستعماري، تعني الصحافة المعبرة عن الاتجاهات الوطنية، سواء منها المتطرفة، أم المعتدلة، وسواء باللغة العربية، أم باللغة الفرنسية⁽¹⁾، وسواء كانت حزبية أو غير حزبية، طرقية أو إصلاحية أو مستقلة⁽²⁾.

ولا شك أن تأخر ظهور الصحافة الوطنية بالجزائر، يعود إلى سياسة التسلط الاستعماري التي مارسها المحتل، قصد إخماد كل جذوة يمكنها أن توقف الحس الوطني، فضلا عن أن الجزائريين كانوا غير قادرين على إنشاء الجرائد عندئذ من الناحية المادية، كما أنهم لم يكونوا متعودين على فنيات الصحافة، كما أن إنشاء صحيفة، كان يتطلب الدخول في عالم المعاملات مع الإدارة، ومع الصحف الأخرى، والحسابات والمراسلات، ومعرفة القوانين الجارية، وهذا ما لم يكن متيسرا عندئذ للجزائريين⁽³⁾.

ورغم المراقبة الشديدة المفروضة على الصحافة الوطنية، إلا أنها استطاعت أن تشق طريقها إلى الوجود، حتى وإن كانت توأد وهي لا تزال فتية، فقد كانت تعوض بأخرى، تحمل المشعل وتواصل المسيرة الإصلاحية والنضالية، وهذا بفضل عزيمة الوطنيين وصمودهم⁽⁴⁾.

فالاحتكار الفرنسي للصحافة انتهى، عندما خلق بعض الرواد الجزائريين صحافة وطنية في فاتح القرن الماضي، وقد كان هؤلاء الرواد من مختلف الاتجاهات - كان بعضهم ليبراليين ينتمون إلى النخبة، وبعضهم تقليديين مرتبطين بالطبقة القديمة -، ولكن جميعهم كانوا يريدون استعمال الصحافة كوسيلة للتعبير عن مطالبهم الوطنية⁽⁵⁾.

وقد ظهرت الجرائد الوطنية ابتداء من عام 1908م، وذلك عندما أصدر عمر راسم صحيفة "الجزائر" بتاريخ 27 أكتوبر 1908م، لكنها لم تعمر طويلا، إذ صدر منها عددان فقط، بعد تعرضها للمنع من النشاط بقرار من الإدارة الفرنسية⁽⁶⁾.

¹ سعد الله، أبحاث وآراء...، الجزء الثالث، ص 87.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 250.

³ نفسه، الجزء الخامس، ص 242.

⁴ صالح خرفي، المدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983، ص 64.

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 134.

⁶ أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص 71-73.

كما ظهرت كذلك صحيفة "الإسلام" في أكتوبر 1912م بعنابة، لمؤسسها الصادق دندان، ثم تحولت إلى الجزائر العاصمة في جانفي 1913م، وكانت تصدر في أول أمرها باللغة الفرنسية، وبداية من جويلية 1913م، بدأت تصدر نسخة أخرى باللغة العربية، أما أهدافها فتمثلت في الدفاع والمطالبة بحقوق الجزائريين، وقد توقفت بسبب قيام الحرب العالمية الأولى⁽¹⁾.

ويضاف إلى هذا، جريدة وطنية أخرى، هي جريدة "الفاروق" لعمر بن قدور، وقد صدرت بالعاصمة في 18 فيفري 1913م، وتجلّت نزعتها الإسلامية من خلال افتتاحية العدد الأول، التي جاء فيها: "جريدة إسلامية بكل معاني الكلمة، تبحث في شؤون المسلمين، مع مراعاة الاعتدال الذي انتقته مشربا لها"، ومن هنا كانت تتوج صفحاتها بهذا البيت:

"قلمي لساني ثلاثة بفؤادي*** ديني ووجداني وحب بلادي"

وبعد أن صدر منها خمسة وتسعين عددا، منعتها السلطات الاستعمارية من الصدور⁽²⁾.

والملاحظ أن الصحافة الوطنية قبل الحرب العالمية الأولى، قد تميزت بضعف الإخراج وكاكة الأسلوب، غير أنها اهتمت بالقضايا الوطنية، فكانت صحافة نضال مستمر، ضد الفساد والاضطهاد، والقوانين الاستثنائية الظالمة⁽³⁾، مثل قانوني الأهالي والتجنيد الإجباري.

وعلى الرغم من صدور قانون حرية الصحافة سنة 1881م، الذي نص على "أن كل جريدة أو نشرة دورية يمكن أن تكون موزعة على الجمهور بدون رخصة مسبقة، أو كفالة مادية"⁽⁴⁾، إلا أن الصحافة العربية اللسان، الوطنية القلب والاتجاه في الجزائر، لم تنشط سوى في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وهذا يعود إلى أن الإدارة الاستعمارية شنت عليها حربا شعواء، متسلحة بقوانين "الأنديجينا الصارمة"، فقصبت عليها الواحدة تلو الأخرى، وكتمت أنفاسها جميعا.

¹ ناصر، الصحف العربية...، ص 71-72.

² نفسه، ص 73-75. وأنظر أيضا: عبد المالك مرتاض، أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النشر الفني، الجزء الأول، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 85.

³ سيف الإسلام، تاريخ الصحافة...، الجزء الرابع، ص 94-95.

⁴ ناصر، مرجع نفسه، ص 15.

ويصور لنا هذا الكبت العنيف، والتعسف الكبير، السياسي المصري الكبير محمد فريد، الذي قام بجولة سياحية في الجزائر عام 1901م، والذي قال: "كما لا يجوز لهم (الجزائريين)، تأسيس مطبعة أو جريدة، فلا يوجد في جميع إقليم الجزائر إلا جريدة المبشر، وهي جريدة رسمية، تنشر الأوامر، وبعض الفصول في بيان فضل فرنسا على العرب، والحض على التعامل بالولاء لها، وقد منعت عنهم الجرائد العربية"⁽¹⁾.

ومنذ 1919م بدأت مرحلة جديدة في حياة الصحافة الجزائرية، عندما أوجد بعض الرواد الجزائريين صحافة وطنية، في ظل ما اكتسبوه من مهارة في فن الصحافة، وزادتهم الحرب تمرسا واطلاعا على مجريات الأمور السياسية، ولذلك نشأت بعد الحرب صحف ذات طابع نضالي في أغلبه، على أن هذا لم يمنع من ظهور صحف أخرى، ظلت على الخط القديم، كالندوة إلى الاندماج، والتقارب بين الجزائريين والفرنسيين⁽²⁾.

وخلال هذا المرحلة، ظهرت في عام 1919م جريدة الإقدام⁽³⁾ للأُمير خالد، وجريدة النجاح⁽⁴⁾ لصاحبها عبد الحفيظ ابن الهاشمي، وفي سنة 1924 أصدر عمر بن قدور الجزائري مرة ثانية صحيفة الفاروق، كمجلة أسبوعية بالعاصمة.

فبعد الحرب العالمية الأولى لم يكن هناك بدّ لكل هيئة دينية أو إصلاحية أو سياسية أو صوفية، من إصدار جريدتها الخاصة بها، وأحيانا جرائد متعددة في وقت واحد، للتعبير عن آرائها في القضايا التي تعنيها⁽⁵⁾.

وقد شهد الفن الصحفي، ومستوى الكتابة بعض التحسن، وتميزت صحافة جمعية العلماء بمستوى أكثر دقة وعناية، من ناحية الأسلوب واللغة، كما تميزت الصحف الوطنية في تلك الفترة أيضا، بعدم

¹ تركي، مرجع سابق، ص 139.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 250.

³ كانت تصدر باللسانين العربي والفرنسي، وكانت أول جريدة عربية تكلمت بلهجة حارة، وعبرت عن عواطف الجزائريين، بدون وجل ولا اكتراث. أنظر: المدني، مرجع سابق، ص 370.

⁴ كان الشيخ ابن باديس مساعدا في تأسيسها، مشاركا في تحرير مقالاتها في أول العهد بها، ولكنه ما لبث أن تخلى عنها لخلاف حول نهجها الإصلاحي، إذ صارت لسانا من ألسنة الإدارة الاستعمارية في الجزائر، واستمر صدورها حتى بعد قيام الثورة الجزائرية (1956م). أنظر: ناصر، الصحف العربية...، ص 82.

⁵ شرف، مرجع سابق، ص 204.

الانتظام في الصدور، حتى أن فترات تعطيلها كانت أطول من فترات صدورها، وذلك لأنها كانت مهددة دائما بالتوقف، بسبب تعسف السلطات الفرنسية، والصعوبات المادية⁽¹⁾.

واشتكت الصحافة العربية في الجزائر من المعاملة الجائرة الصارمة، فالجريدة التي لا تسبح بحمد فرنسا، ولا تصور الخيال حقيقة، ولا تعرض عما يرتكبه الظلمة، من حيف وخراب وإرهاق في حق الأهالي المسلمين، فإنها توأد وهي في مهدها، بينما كانت الصحافة الفرنسية تتمتع بكامل الحرية، وتنتقد أعمال الحكومة بشدة، حيث "لا تتمتع صاحبة الجلالة المسكينة بأي حق، ولا بأي حرية في الجزائر، إذا كانت لغتها عربية"⁽²⁾.

ومن الدلائل التاريخية المثبتة لذلك، أنه لما حلت لجنة مجلس الشيوخ الفرنسية بالجزائر سنة 1931م، كان من جملة ما قدم إليها، تقريراً يشكو من سوء معاملة الصحافة العربية في الجزائر، ومما جاء فيه: "ولا ننسى أن نشكو لكم، من المعاملة الجائرة الصارمة التي تعامل بها الصحافة العربية في بلادنا، بحيث أنها تعتبر صحافة أجنبية، يكفي لتعطيلها مجرد قرار من وزير الداخلية، بدون محاكمة ولا إنذار، ولا تكاد تمر مدة وجيزة، حتى تسمع بأن الإدارة عطلت واحدة منها"⁽³⁾.

وقد عبّر محمد السعيد الزاهري، عن الأفكار التي باتت تراود الصحفيين والكتاب نتيجة التضيق والتنكيل والتعطيل بقوله: "إما أن نكسر أقالمنا، ونريح أنفسنا من هذا العناء، وإما أن نصبر ونحتمل، ونستعد لكل ما يصيب صحافتنا من الخراب، ويصيبنا ويصيب عيالنا من المحنة والبلاء"⁽⁴⁾.

ويبدو أنّ من الأسباب الأخرى، التي جعلت الجزائريين يعاملون صحافتهم بهذا البرود، شيئان: الأمية المتفشية في جميع الأوساط، ونفوذ رجال الطرق والجامدين المتزمتين، الذين كانوا يُجرّمون قراءة الجرائد، ويخذلون الناس عن مساندتها وتأييدها، وهم يحاربون بذلك الحركة الإصلاحية، إذ كانوا يعتبرون

¹ لنضرب مثال عن ذلك بجرائد الصباح (1905)، و الجزائر لعمر راسم (1908)، وذو الفقار التي اختفت بعد العدد الثالث مدة ثمانية شهور.

² المدني، مرجع سابق، ص 368.

³ نفسه، ص 367.

⁴ محمد السعيد الزاهري، "في الموقف الحاضر"، الشهاب، المجلد التاسع، الجزء التاسع، غرة ربيع الثاني 1352هـ - أوت 1933م، ص 407.

"علم الجرنال" -على حد تعبير الشيخ الطيب العقبي-، علما محرما، لا يقل جُرم صاحبه عن جُرم لاعب القمار، وكل من دفع معلوم اشتراكه في الجرائد والمجلات، فهو عاص لا تقبل معذرتة⁽¹⁾. وقد كانت هذه الصحف سواء الناطقة باللغة العربية أو باللغة الفرنسية، تظهر وتختفي لعدم استنادها إلى تنظيمات سياسية أو اجتماعية، بل كان معظمها مشروعات فردية، وقد أدت هذه الاعتبارات، إلى ظهور ما لا يقل عن ستين صحيفة جزائرية، في الفترة ما بين 1919-1939م، ليس بينها سوى اثنا عشر صحيفة فقط، هي التي كانت لها أهمية، وتأثير على الحياة الفكرية والسياسية للجزائريين.

وبالرغم من هذا، إلا أنها شهدت بعد ذلك تطورا في شكلها ومضمونها، بفضل الكتاب الذين تخرجوا من المعاهد المشرقية، والمدارس الحديثة، أمثال عبد الحميد ابن باديس، ومحمد الأمين العمودي⁽²⁾، وغيرهما، وتبين ذلك بوضوح، في العديد من الجرائد التي ظهرت بعد الحرب العالمية الأولى، مثل الإقدام، والإصلاح، وميزاب، وغيرها.

كما نجد كذلك مجلة "الشهاب" التي كانت تصدر في قسنطينة سنة 1925م، والتي كان لها تأثير هائل على الأوساط المثقفة، وجريدة "البصائر" التي كانت هي الأخرى منبر من منابر الإصلاح. لقد شهدت فترة ما بين الحربين العالميتين (1919-1939م)، نشاطا صحفيا لم تشهده الجزائر من قبل، فتعددت اتجاهات الصحف الوطنية، كصحف التيار الاستقلالي (نجم شمال إفريقيا، ثم حزب الشعب الجزائري)، ونذكر منها "إقدام الشمال الإفريقي" سنة 1927م، التي كانت تصدر باللغتين العربية والفرنسية بباريس، وجريدة "الأمة" (1930-1939م)، وكذلك جريدة "البرلمان الجزائري" 1939م⁽³⁾.

¹ ناصر، الصحف العربية...، ص 25.

² محمد الأمين العمودي، ولد سنة 1890م بمدينة واد سوف، درس بالكتاب، وتخرج من قسنطينة بشهادة في المحاماة والترجمة. كان صحفيا بارعا مارس الكتابة في الصحافة الجزائرية بالعربية والفرنسية، حيث كتب في العديد من الجرائد مثل "النجاح" و"الإقدام"، عين كاتباً عاما لجمعية العلماء، وعمل وكيلاً شرعياً ما بين بسكرة والعاصمة. وفي سنة 1934م أنشأ جريدة أسبوعية بالفرنسية أسماها "الدفاع". أنظر: محمد ناصر، الصحف العربية...، ص 434. وأنظر أيضاً: محمد صالح رمضان، شخصيات ثقافية جزائرية، الطبعة الأولى، دار الحضارة، الجزائر، 2007، ص 25-26.

³ للمزيد أنظر: عبد الحميد زوزو، الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919-1939)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص ص 103-113.

كما قامت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كذلك بإصدار بعض الصحف منها: جريدة "السنة المحمدية" سنة 1933، و"الشرعية" في نفس السنة، والصرط (1934-1933م)، و"البصائر" سنة 1935م، فضلا عن صحف ومجلات بعض أعضائها من رجال الحركة الإصلاحية، كجريدتي "الجزائر" (1925)، والبرق (1927) لمحمد سعيد الزاهري، وجريدة وادي ميزاب (1926-1928) للشيخ أبي اليقظان، وجريدة الإصلاح (1927-1930) للشيخ الطيب العقبي، وجريدة الدفاع (لاديفانس) (1934-1939م) للأمين العمودي⁽¹⁾.

ومن خلال ما صدر من صحف في فترة ما بين الحربين، يتضح أن الصحافة الوطنية كانت مهتمة بتوعية الشعب وتثقيفه، وإطلاعه على ما يجري في الداخل والخارج، كما اهتمت بالدفاع عن المصالح الوطنية، والمطالبة بحقوق الجزائريين.

وإذا كانت وظيفة الصحف، عرض رغائب الأمة على الحكومة، وتشخيص حالتها وآلامها، فإن المساوئ التي تناولتها الصحافة الجزائرية عموما، والإصلاحية خصوصا، يمكن تحديدها في نقاط رئيسية واضحة، اعتبرها أحد الكتاب البرنامج الذي يجب أن تناضل في إطاره الصحافة الجزائرية، وهي:

- المسائل الإسلامية العمومية، وفي مقدمتها مسألة الخلافة الإسلامية، وتأبيدها.
- المسائل الإسلامية المركزية: كمحاربة البدع، والانتقاد على العاكفين عليها، ومقاومة دعاة الباطل، والنهي عن تقليد ما لا فائدة فيه.

- المسائل الوطنية: وهي أعظم المسائل، مثل إلغاء التجنيد الإجباري على الأهالي، وجعله اختياريا، وقضية إلغاء الانتخاب، وإبطاله على الأهالي، وإلغاء القوانين الاستثنائية، ومنع المسلمين من شرب المسكرات، ومعاقبة البائع والشارب، وإجبارية التعليم باللغتين، ونشره بين جميع الطبقات، وتعميمه بين الذكور والإناث، والمساواة في الوظائف، وحرية التعبير، والتنقل⁽²⁾.

¹ بشير بلح، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989، الجزء الأول، دار المعرفة، الجزائر، 2006، ص 273.

² خديم الأمة ابن الجزائر، "البرنامج الجزائري"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 16، 12 شعبان 1344هـ- 25 فيفري 1926م، ص 326-327.

هذا، ورغم العراقيل والصعوبات، عرفت الصحافة إقبالا متزايدا من طرف القراء، ففي سنة 1914م، قبل الحرب كانت أمة الجزائر برمتها تقرأ 8000 عدد من الفاروق وذي الفقار في الشهر، أما في سنة 1930 فقد أصبحت تقرأ شهريا 184000 عددا من الصحف والمجلات، هذا تفصيلها:

- النجاح: 5000 يوميا، 150000 في الشهر.

- البلاغ: 2500 أسبوعيا، 10000 في الشهر.

- المغرب: 2500 أسبوعيا، 10000 في الشهر.

- الشهاب: 2000 شهريا.

- الإصلاح: 3000 أسبوعيا، 12000 في الشهر⁽¹⁾.

ولعل سبب هذا الارتفاع، يعود إلى إدراك الجزائريين لقيمة الصحافة من جهة، ولتحسن المستوى الثقافي نتيجة الجهود التعليمية التي قامت بها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وغيرها من المنظمات الجزائرية الأخرى، من جهة أخرى، ولتقلص حجم التأثير الطرقي على الأتباع والمريدين وعموم الشعب.

نستخلص مما سبق: أن الصحافة الوطنية لم تر من الاستعمار الفرنسي إلا وجها عابسا، وقوانين جائرة، واضطهادا مستمرا لا يتوقف، وظلما مبرحا، يصعب تفصيله في كلمات قليلة، حيث عمل الفرنسيون جهدهم على طمسها، وإضعافها قدر المستطاع⁽²⁾، فكانت الحرب مستعرة بين الصحفيين الجزائريين والاستعمار الفرنسي في هذه الأرض: يتفنن الجزائريون في التحايل على الاستعمار حتى لا تعطل صحفهم، ولا يحذف قلم المراقبة مقالاتهم، أو كانوا ينشؤون صحفا أخرى، في حال تعطيل صحفهم، فكانوا يُؤفّقون أطوارا، ويحرمون أطوارا أخرى من هذا التوفيق.

ثانيا- نبذة تعريفية لمجتي المنار والشهاب: تعد مجلتا المنار القاهرية، والشهاب القسنطينية، من أبرز الصحف الإصلاحية في العالم الإسلامي، حيث كان لهما صدى وتأثير بالغ في الأثر في داخل بلديهما، وخارجه، بل أن الأولى أصبحت لها مدرسة فكرية ممتدة على طول البلاد الإسلامية، وقد خلف لنا

¹ المدني، مرجع سابق، ص 237-372.

² مروءة، مرجع سابق، ص 396.

كتاب المجلدين، وعلى رأسهم صاحبها رشيد رضا للأولى، وابن باديس للثانية، تراثا فكريا وأديبا ودينيا، لا تزال الكتابات والأبحاث حتى الآن، لم توفه حقه من البحث والدراسة.

أ- **التعريف بمجلة المنار**: يمثل ظهور مجلة المنار في الخامس عشر من شهر مارس من سنة 1898م⁽¹⁾، حدثا صحافيا وفكريا وعقائديا هاما للغاية، ليس في تاريخ الصحافة المصرية فحسب، بل حتى في تاريخ الصحافة العربية عموما، إذ كثرت المجالات المصرية الثقافية، ذات النزعة اللائكية أو المسيحية البحتة، يتزعمها مسيحيون عرب، مثل مجلة المقتطف (1876م) لصاحبها يعقوب صروف (توفي 1927) وفارس نمر (توفي 1951)، أو جريدة الأهرام (1875) للأخوين بشارة وسليم تقلا (ت 1892)، أو مجلة الهلال (1892) لصاحبها جرجي زيدان (ت 1914)، أو الصحافة السياسية الحزبية الإسلامية التي لا تعنى بشؤون الفكر الإسلامي والإصلاح الديني إلا لماما، مثل صحيفة المؤيد (1889) لصاحبها علي يوسف (ت 1913)، أو جريدة اللواء (1900) الناطقة باسم الحزب الوطني، الذي كان مصطفى كامل (ت 1908) يرأسه، أو صحيفة الجريدة (1907)، وقد كانت تتحدث باسم حزب الأمة الذي يتزعمه لطفي السيد (ت 1963)، وغيرها.

ولقد ظهرت مجلة المنار، لتملأ فراغا بسبب غياب الصحافة الدينية، وتلعب دور رصيفتها السابقة، مجلة العروة الوثقى، بعدما احتكر الصحفيون السوريون والمسيحيون النشاط الصحافي في مصر، وأشاعوا الفكر الأوروبي والثقافة الغربية، وأصبحوا يدعون إلى العروبة والتحرر، ولكنهم ذاهبون في الوقت نفسه إلى التمغرب واللا دينية، فقد أتت مجلة المنار لتشيع تيارا فكريا موازيا، ومنافسان ومناهضا لنشاط هؤلاء، ولفرض الثقافة العربية والاتجاه الإسلامي، ضمن حلبة الصراع الفكري والثقافي، التي شهدتها مصر منذ أواخر التاسع عشر وبداية القرن العشرين⁽²⁾.

صدرت المنار من 22 شوال 1315هـ الموافق لـ 15 مارس 1898م، واستمرت إلى 29 ربيع الآخر 1354هـ الموافق لـ 30 جويلية 1935م، في 34 مجلدا وجزءان، خلال سبعة وثلاثين عاما،

¹ دي طرازي، مصدر سابق، الجزء الثالث، ص 284.

² محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985، ص 57-58.

أصدرها السيد محمد رشيد رضا في القاهرة، وظل يصدرها إلى حين وفاته، وقد نوّه على صدر صفحتها الأولى، على أنها "مجلة شهرية، تبحث في فلسفة الدين، وشؤون الاجتماع والعمران"⁽¹⁾.

بدأت المنار في أول أمرها مجلة أسبوعية، ثم تحولت إلى مجلة نصف شهرية، ثم آلت في النهاية إلى مجلة شهرية، وصدرت أعداد كل سنة في مجلد واحد، تتراوح صفحاته في الغالب ما بين ثمانمائة وتسعمائة وستين صفحة، ويبلغ مجموع صفحات المنار الخمسة والثلاثين مجلداً، تسعة وعشرين ألفاً وستمائة وستين صفحة، يمكن تصنيفها على النحو الآتي:

المجلدات:	الأعداد:	السنة:
1	49	1899-1898
2	48	1900-1899
3	32	1901-1900
8-4	24	1906-1901
17-9	12	1914-1906
35-18	10	1935-1915

وقد أحصيت مقالات مجلة المنار، من فهرس مجلداتها الخمسة والثلاثين مجلداً، فوجدتها أربعة آلاف وأحد عشر مقالا، منها ألفان وتسعمائة وثمانية وثلاثون مقالا بقلم الشيخ محمد رشيد رضا، وألف وسبعمائة لكتاب آخرون، ومعنى هذا أن أكثر من 70% من مادة المجلة، كتبها السيد رشيد رضا وحده.

1- بطاقة فنية تعريفية لمجلة المنار (15 مارس 1898 - 1 جويلية 1935م)⁽²⁾:

*مؤسسها ورئيس تحريرها: محمد رشيد رضا الحسيني، لبناني الأصل، مصري المهجر والجنسية.

*نوع المجلة: سياسية دينية علمية، تبحث في فلسفة الدين وشؤون العمران.

¹ أنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية، الجزء الأول (المنار)، دار عطوة للطباعة، مصر، 1983، ص 30.

² محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 55-56. وأنظر أيضا: أنور الجندي، مرجع سابق، ص 30. وأنظر أيضا: الملحق رقم 1، ص 651.

* صدورها: شهري.

* شعارها: الحديث الشريف: "إن للإسلام صوى⁽¹⁾ ومنارا كمنار الطريق".

* إدارتها: وكيل المنار: عبد الرحمن عاصم رضا.

* المحررون القارين: صالح رضا، وصفي رضا، وجميعهم من أقارب الشيخ رشيد.

* مكان صدورها: مطبعة المنار، وهي ملك المؤلف، شارع درب الجماميز، القاهرة، مصر.

* حجمها: معدل المجلد الواحد: 800 صحيفة، يزيد أو ينقص قليلا.

* قياسها: 23 سم طولا، و15 سم عرضا.

* فقراتها الثابتة:

-باب تفسير القرآن.

-باب المقالات.

-باب التربية والتعليم.

-باب الفتاوى.

-باب الأخبار والآراء.

-باب آثار علمية وأدبية (تقديم المطبوعات الجديدة والتعريف بها).

* تاريخ صدور آخر عدد لها في حياة المؤلف: العدد 2 من المجلد 35، 29 ربيع الآخر 1354هـ

الموافق لـ 30 جويلية 1935م.

¹ صوى: جمع صوة، والصوى هي الأعلام المنصوبة من الحجارة في المفازة يستدل بها على الطريق، وقال الأصمعي: "هو ما ارتفع عن الأرض، ولم يبلغ أن يكون جبلا". أنظر شرح الحديث كاملا في: المنار، "حديث: إن للإسلام صوى ومنارا في طرة المنار"، المجلد 10، الجزء 8، شعبان 1325هـ-أكتوبر 1907م، ص 626.

*عدد الأجزاء الصادرة في حياة المؤلف: 522 عدداً أو جزءاً، أغلبها أجزاء تصدر مرة كل شهر (ابتداء من المجلد 9: 1906/1907م)

2- الغرض من إنشائها: لا شك في أن العنوان العريض لخطة مجلة المنار كان "الإصلاح"، إصلاح الخلل الكامن داخل الأمة الإسلامية، واقتلاعه من جذوره، ولأن ذلك الخلل والوهن لم يكن محصوراً في مجال واحد معيّن، بحيث تثب الأمة قائمة صحيحة بمجرد إصلاحه، فإن المنار -وفي أعدادها الممتدة عبر أكثر من ثلاثة عقود من الزمن- حاولت معالجة كثير من العضلات والإشكالات، في مختلف المجالات والميادين، وتقديم الإجابات الوافية عنها، هذا بخصوص الخطة العريضة للمجلة⁽¹⁾.

أما أهدافها المسطرة، وأغراض الشيخ رشيد رضا الدقيقة التي كان ينشدها من إنشائه لمناره، فقد أبان عنها في افتتاحية عدد المجلة الأول، فيقول: "وغرضها الأول: الحث على تربية البنات والبنين، لا الحط في الأمراء والسلطين، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، لا الاعتراض على القضاة والقانون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، والتنشيط على مجاراة الأمم المتقدمة في الأعمال النافعة، وطروق أبواب الكسب والاقتصاد، وشرح الدخائل التي مازجت عقائد الأمة، والأخلاق الرديئة التي أفسدت الكثير من عوائدها، والتعاليم الخادعة التي لبست الغي بالرشاد، والتأويلات الباطلة التي شبّهت الحق بالباطل، حتى صار الجبر توحيداً، وإنكار الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراً وإلحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والذلة والمهانة تواضعاً، والخنوع للذل والاستبسال للضيم رضى وتسليماً، والتقليد الأعمى لكل متقدم علماً وإيقاناً"⁽²⁾.

ثم يصف أهداف مجلته بأنها: "تُشخص هذه الأمراض الروحية وأشباهها، وتوضح عللها وتصف علاجها، وتجتهد في تأليف القلوب المتنافرة، ووصل العلائق المتقطعة، وجمع الكلمة المتفرقة ما استطاعت، وتحاول إقناع أرباب النحل المتباينة، والمذاهب المختلفة، أنّ الله تعالى شرع الدين للتحاب والتوادّ، والبر والإحسان، وأن المعارضة والمناهضة، والمناصب والمواثبة، تُفضي إلى خراب الأوطان، وتقضي

¹ محمد بن رمضان رمضاني، آراء محمد رشيد رضا في قضايا السنة النبوية من خلال مجلة المنار: دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الأولى، مجلة البيان، الرياض، 1434هـ، ص 55.

² المنار، "فاتحة السنة الأولى للمنار"، المجلد 1، الجزء 1، شوال 1315هـ -فيفري 1898م، ص 11-12.

على هدي الأديان، وتحت على التمسك بالدين، وتبين أنه أساس السعادة، وأن الكفر فساد العمران، وتدرأ الشبه الواردة على الشريعة الإسلامية، وتدحض مزاعم من قال: أنها حجاب كثيف، وسد حائل، بين الآخذين بها، وبين المدنية الصحيحة، لجهلهم بما انطوت عليه من الحكم الرائعة، والأحكام العادلة، وترشد العاملين إلى أن محاولة الطغور غرور، وأن طلب الغاية في البداية جهل وحرمان، وأن مراعاة السنن الإلهية، ومسايرة النواميس الطبيعية، كافية بتوفيق الله لبلوغ كل مقصد، ونيل كل مرام، وتنبه العثمانيين، على أن الشركات المالية هي مصدر العمران، وينبوع العرفان، وأن عليها مدار تقدم أوروبا في الفنون والصنائع، لا على الملوك والأمراء، فهي التي تنشئ المكاتب والمدارس، وتشيد المعامل والمصانع، وتسير المراكب والبواخر، ونموذج ذلك بين أيديهم، وتحت مواقع أبصارهم، وتنتشر محاسن اللغة العربية، بالتخلي بفرائدها، واقتناص أوابدها، وتقييد شواردها، على سبيل التدرج في الاستعمال⁽¹⁾.

قضى السيد رشيد جلّ حياته في سبيل تحقيق هذه الأهداف السامية، وكتب بيده آلاف المقالات والأبحاث والمحاضرات والدروس، بثّها في مناره، ورام من خلالها إنجاز ما من أجله أنشأه.

3- مجالاتها: صحيح أن الشيخ رشيد رضا رحمه الله، كان في المقام الأول عالما في الشريعة، متضلعا في مختلف فنونها، وصحيح أيضا أن مجلة المنار، تصنف ضمن المجالات العلمية الإسلامية، لكونها أنشئت أساسا لأجل الإصلاح الديني، لكن يجب أن لا يغيب عن البال، أن نظرية منشئ المنار رشيد رضا في الإصلاح، قائمة على الجمع بين التربية الإسلامية الصحيحة، والأخذ بأكبر قدر من العلوم العصرية والمعارف المدنية، من أجل مجارة الأمم غير المسلمة، التي قطعت مراحل وأشواط كبيرة في هذا الميدان.

لأجل هذا، حفلت المنار بأبحاث ومقالات عاجلت مختلف القضايا، اجتماعية كانت، أو سياسية، تربوية، أو اقتصادية، وعلى أكثر من صعيد، وخاضت في مختلف الميادين والعلوم والمسائل العصرية، كالطب، والعمران، والفلك، وغيرها. وسرّ هذا التنوع - كما لا يخفى - أن الأمة كانت في تلك الفترة - ولا تزال اليوم - تعاني الخلل والوهن في شؤون الحياة الإنسانية جميعها، فاقترضت الحال أن يكون الإصلاح شاملا وكاملا⁽²⁾.

¹ نفسه، ص 12-13.

² رمضان، مرجع سابق، ص 57. وأنظر أيضا: الملحق رقم 2، ص 652.

وسأحاول بإيجاز، ذكر أهم الميادين التي اقتحمتها أقلام المنار، مدللاً على كل مجال، بذكر بعض المواضع في المجلة، والقصد في ذلك كله التمثيل لا الحصر:

أولاً: الجانب الديني: تناولت المنار الكثير من المواضيع الدينية، بل الغالب على مواضيعها ومادتها هذا الجانب، باعتبارها مجلة دينية إصلاحية في الدرجة الأولى، ومن المسائل التي تناولتها نجد: نبذ التقليد والتصوف الخاطئ، القبورية والشرك، انتشار الإلحاد ومحاربه، الدعوة إلى إصلاح المحاكم الشرعية، السعي لإحياء الخلافة الإسلامية، وغيرها⁽¹⁾.

ثانياً: المجال السياسي: خاضت المنار في كثير من فصولها في الأوضاع السياسية، التي كانت تسود أقطار العالمين العربي والإسلامي في تلك الفترة، وتنوعت مقالاتها بين التوصيف، والتشخيص، والعلاج، وتقديم الحلول، ومن مواضيعها السياسية: الدولة العثمانية والإصلاح، الاستبداد الحميدي، الجامعة الإسلامية، الاستعمار والمسألة الشرقية، وغيرها⁽²⁾.

ثالثاً: المقالات التاريخية: اهتمت ببيان أهم محطات التاريخ الإسلامي، واستخراج العبر من حوادثه، والدعوة لامثال الماضي العتيد في الحاضر المأساوي⁽³⁾.

رابعاً: التربية والتعليم: شملت طرائق التعليم الصحيحة، وما في مناهج التدريس في البلاد العربية عامة، وفي مصر خاصة، من الخلل، وكيفية إصلاحه، وإصلاح الأزهر⁽⁴⁾، وغير ذلك مما له علاقة بهذا الشأن.

خامساً: الجانب الاجتماعي: مثل بيان دور ومكانة المرأة في المجتمع الإسلامي، والطرائق الصحيحة لتربية الأولاد، وكيفية حل النزاعات والخصومات بين الأفراد والأزواج، والسبيل إلى تعزيز القيم فيه، كالتكافل والتعاون، والرفق به إلى المدنية الحديثة المنضبطة بضوابط الشرع⁽⁵⁾، وما إلى ذلك.

¹ أنظر على سبيل المثال: المنار، المجلد 1، ص 25، 79/1، 45/2، 20/3، 21/4، 353/8، 78/14، 625/28، 673/31.

² وهذه بعض مواضع ما كتب في هذا الخصوص في مجلة المنار: في مصر: 931-932/1، 319-320/7، 111-114/10، 540-541/21، 62/23. في الجزائر: 292-298/5، 79/6.

³ أنظر كنماذج لذلك في المنار: 626-631/8، 616-621/10، 64-72/11.

⁴ ينظر المنار: المجلد 1، 436-438/1، 49-53/3، 846-841/4، 757-758/13، 233-234/18.

⁵ ينظر مثلاً: 100-92/8، 149-141، 130-120/9، 586-573/12.

وكان للشعر الاجتماعي في مجلة المنار مكانته بين اتجاهات الشعر الأخرى فيها، إذ تكمن قيمته في تناوله لأدواء المجتمع وسلبياته، من خلال إحساس الشعراء بهذه الأدواء، التي انتشرت في المجتمع آنذاك، وقد أجاد الشعراء تجسيد الأمراض، وكشفوا عنها في براعة وحذق. كما حدد الشعر الاجتماعي في المنار، كافة مظاهر الحياة الاجتماعية، وكشف الصلة بين العلاقات الاجتماعية والاقتصادية، وكافة العلاقات الأخرى⁽¹⁾.

وفي هذا الإطار، قامت بنشر قصائد لكبار شعراء العصر، أمثال أحمد شوقي، وحافظ إبراهيم، ومعروف الرصافي، وأحمد محرم، وغيرهم، كما أفسحت صفحاتها للعديد من الشعراء المغمورين، الذين لم تعرفهم الساحة الأدبية، برغم أن لهم شعرا جيدا مؤثرا، أمثال: حسين الجسر، وأحمد الهراوي، والشنقيطي، ومحمد توفيق علي، وعبد الحميد الرافعي، وأحمد جيتيكر، وإسماعيل حافظ، وغيرهم⁽²⁾.

سادسا: الجانب الاقتصادي: ركزت مكتوبات المنار على إبراز محاسن النظام الاقتصادي الإسلامي، وإعجاز تشريعاته المتعلقة بشؤون المال، وبيان مفاصد بعض الأنظمة الاقتصادية السائدة كالاشتراكية، وإيضاح الحكم الشرعي في بعض المسائل الاقتصادية الحادثة، كالسندات، واليناصيب، وبعض المعاملات البنكية، ومحاولة التكييف بينها وبين الشرع الحنيف، وغيرها⁽³⁾.

هذا غيض من فيض ذاك البحر الزاخر بالمعارف والفنون، والذي جعل المنار تتبوأ المكانة المشرفة، في سماء الصحافة العربية والإسلامية، حتى غدت أشهر من علم في رأسه نار، وتربعت على عرش المجلات والصحف الدينية، لاستيعابها وشمولها كل ما يتصل بحياة الفرد والمجتمع المسلم، فيما يهيمه من أمر دينه ودنياه⁽⁴⁾.

¹ علاء الدين محمد أحمد خضر، "الشعر الاجتماعي في مجلة المنار دراسة في الرؤى والمضامين"، مجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق، جامعة الأزهر، مصر، العدد 21، 1421هـ-2001م، ص 428.

² نفسه، ص 429.

³ ينظر كمثال: 949-945/1، 588-592/8، 430-434/10، 92-93/12.

⁴ رمضان، مرجع سابق، ص 59.

4- أبرز من كتب فيها: بينما كانت المنار في سنواتها الأولى تنشر البرقيات وبعض الأخبار، بالإضافة إلى المقالات، وكان الشيخ رشيد رضا يكثر فيها من الخطيبات، ويكتفي في أكثر المسائل بالإجمال، ولا يخوض في المسائل السياسية، باتت تخوض بعدها في تفاصيل المسائل، وتهتم بقضايا الإصلاح الديني والتربوي والاجتماعي، كما أصبحت منبرا علميا وأديبا رصينا، لكبار أصحاب الأقلام في عصرها، من أمثال عبد الرحمن الكواكبي، ورفيق العظم، ومحمد توفيق صدقي، وبهجت البيطار، وكذلك أمير البيان شكيب أرسلان، الذي نشر كتابه (لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم) في مجلة المنار، استجابة لاقتراح ورد إلى الشيخ رشيد رضا، من تلميذه الشيخ محمد بسيوني إمام مهراجا بجزيرة جاوة⁽¹⁾.

فقد ضمت الهيئة المحررة للمجلة، نخبة من ألمع المثقفين والعلماء والكتاب العرب، وتنوعت مقالاتهم وكتاباتهم، حسب تخصص كل واحد منهم، ووفق ما يتلاءم ومنهج المجلة العام، وخطتها الرئيسية، ولا بأس بذكر عدد من هؤلاء مع ذكر بعض من عناوين مقالاتهم، والإحالة إلى مواضعها في المنار:

أ- في اللغة والأدب:

- **مصطفى صادق الرافعي**⁽²⁾: عدد المشاركات سبعة، منها: "ذم الهوى" (المجلد الثاني، الجزء 46، 26 رمضان 1317 هـ - 27 يناير 1900 م، ص 734)، قصيدتان: "استنهاض همم"، و"القمر" (المجلد الرابع، ج 19، غرة رمضان 1319 هـ - 12 ديسمبر 1901 م، ص 749)، "أفكوهة أدبية" (قصيدة شعرية) (المجلد الخامس، ج 10، 16 جمادى الأولى 1320 هـ - 20 أغسطس 1902 م، ص

¹ أحمد علي سالم، "الاجتهاد والإرشاد والاتحاد في فكر الشيخ محمد رشيد رضا وحركته الإصلاحية"، مجلة ركائز معرفية، مجلد 2، العدد 1، 2014م/1436هـ، ص 5.

² هو مصطفى صادق بن عبد الرزاق بن سعيد بن أحمد الرافعي، الكاتب والشاعر والأديب المشهور، أصله من طرابلس الشام، ومولده بالقلوبية في مصر سنة 1880 م، درس الابتدائية في دمنهور وطنطا، ثم عين كاتباً في محكمة طنطا الأهلية، وانتخب عضواً في الجمع العلمي العربي بدمشق، وأصيب بالصمم فكان يكتب له ما يراد مخاطبته به، توفي في طنطا سنة 1937 م، من آثاره: تاريخ آداب العرب، تحت راية القرآن، رسائل الأحزان، على السفود، وحي القلم... وغيرها كثير. أنظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، الجزء السابع، الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ماي 2002 م، ص 235. وأنظر أيضاً: عمر رضا كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ-1993 م، ص 867. وأنظر أيضاً: مصطفى نعمان البديري، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، دار الجيل، بيروت، دار عمار، عمان، الأردن، دون تاريخ، ص ص 39-42.

(392)، "حقيقة الإعجاز" (نشر) (المجلد السابع عشر، ج 5، جمادى الأولى 1332 هـ - أبريل 1914، ص 343)، "رأي في الجديد ومدعي التجديد" (نشر) (المجلد السابع والعشرون، ج 3، ذو القعدة 1344 هـ - يونيو 1926 م، ص 205).

-محمد الخضر بن الحسين⁽¹⁾: عدد المقالات 13، منها: "المشورة" (المجلد 13، الجزء 2، صفر 1328 هـ - مارس 1910 م، ص 120)، "أطوار اللغة العربية" (المجلد 13، الجزء 3، ربيع أول 1328 هـ - إبريل 1910 م، ص 205)، "القياس في الاشتقاق" (المجلد 22، الجزء 9، المحرم 1340 هـ - أكتوبر 1921 م، ص 683).

-عبد القادر المغربي⁽²⁾: له مقالتان: "مناظرة عالمين في مجلس المأمون" (المجلد 11، الجزء 9، رمضان 1326 هـ - أكتوبر 1908 م، ص 697)، "نزويج المسلم بغير المسلمة" (المجلد 25، الجزء 2، رجب 1342 هـ - فبراير 1924 م، ص 120).

- أحمد الإسكندري⁽³⁾: مقالتان: "إمامة بكتاب تاريخ العرب قبل الإسلام لحضرة الفاضل جرجي أفندي زيدان (1)" (م 11 ج 9، رمضان 1326 هـ - أكتوبر 1908، ص 681)، "إمامة بكتاب

¹ هو محمد الخضر حسين (1875-1958 م)، عالم، أديب، أصله من الجزائر، ولد في قصبة بتونس، ونشأ بها، وتلقى العلم بجامع الزيتونة، وأحرز الشهادة العالمية منه، ودرس، وأنشأ مجلة، هاجر إلى دمشق، ثم إلى مصر، أين ألف جمعية الهداية الإسلامية، وأنشأ مجلة سميت باسمها، كان من المساهمين البارزين في تأسيس جمعية الشبان المسلمين في القاهرة في مارس 1927 م، بل كان واضع لائحتها مع صديقيه أحمد باشا تيمور، ومحب الدين الخطيب. وُلِّي في أواخر حياته مشيخة الأزهر، توفي بالقاهرة. من تصانيفه: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، نقض كتاب في الأدب الجاهلي لطف حسين، رسالة في السيرة النبوية، موجز في آداب الحرب في الإسلام، والقياس في اللغة العربية، الذي نشر بعض أجزائه في مجلة المنار (أنظر نموذجاً لذلك في: المنار، المجلد 22، الجزء 8، ذو الحجة 1339 هـ - سبتمبر 1921 م، ص 602). للمزيد أنظر: كحالة، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 273. وأنظر أيضاً: مولود عويمر، العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق العربي في القرن العشرين، دار الهدى، للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2016 م، ص 37.

² هو عبد القادر بن مصطفى بن أحمد بن عبد القادر بن عبد الرحمن المغربي، من أسرة عريقة في الدين والفضل، ولد في اللاذقية بسوريا سنة 1867 م، وتوفي يوم 7 جوان 1956 م، مصلح وصحفي ولغوي وفقه، حمل القلم مجاهداً ومصلحاً، وله عشرون سنة، هاجر إلى القاهرة سنة 1905 م فراراً من اضطهاد الحكومة الحميدية للأحرار، وأصحاب الأقلام والأفكار، أنشأ في عام 1911 م جريدة باسم البرهان في طرابلس الشام، له مؤلفات عديدة منها: كتاب الاشتقاق والتعريب، كلمتان في السفور والحجاب، كتاب جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث، وغيرها. للمزيد أنظر: محمد أسعد طلس، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، مؤسسة هنداي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014 م، ص ص 9-77.

³ هو أحمد بن علي عمر الإسكندري، ولد بالإسكندرية سنة 1875 م، وبها تعلم، ثم التحق بالأزهر ودار العلوم، حيث تخرج منها سنة 1898 م، وعمل بعد ذلك مدرساً بالمدراس الأميرية، عيّن في سنة 1934 م أستاذاً للأدب العربي بقسم اللغة العربية بكلية الآداب

تاريخ العرب قبل الإسلام لحضرة الفاضل جرجي أفندي زيدان (2) " (م 11 ج 10، شوال 1326هـ - نوفمبر 1908، ص 780).

ب- السياسة والتاريخ والاجتماع:

- عبد الحميد الزهراوي⁽¹⁾: عدد المقالات 20: منها: "كيف يكون النقد" (م 9 ج 10، غرة شوال 1324هـ - نوفمبر 1906م، ص 788)، "السوسية والجامعة الإسلامية" (م 10 ج 8، شعبان 1325هـ - أكتوبر 1907م، ص 583)، "تعريف وكلام عام في العربية والاستعراب والتعريب والإعراب" (م 10 ج 12، ذو الحجة 1325هـ - فبراير 1908م، ص 929)، "تاريخ العرب والإسلام في سلك القصص والروايات" (م 11 ج 1، المحرم 1326هـ - مارس 1908م، ص 64).

- عبد الرحمن الكواكبي⁽²⁾: مقال واحد: "تجارة الرقيق وأحكامه في الإسلام" (م 8 ج 22، 16 ذو القعدة 1323هـ - 11 يناير 1906م، ص 841).

بالجامعة المصرية، وفي فيفري سنة 1935م أحيل إلى التقاعد، فندبه وزير المعارف عضواً بالمكتب الفني للوزارة. أَلَّف عدة كتب منها: تاريخ الأدب العربي في العصر العباسي، انتقاد كتاب تاريخ العرب قبل الإسلام، نزهة القارئ في المطالعة الثانوية. توفي سنة 1938. للمزيد أنظر: محمد مهدي علام، **مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاماً -2- المجمعيون**، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1386هـ-1966م، ص 16-17.

¹ هو عبد الحميد بن محمد شاكِر إبراهيم الزهراوي، من زعماء النهضة السياسية في سورية، ولد بجمص سنة 1855م، وقاوم السياسة الحميدية قبل الدستور العثماني، وأصدر جريدة المنير، ثم سافر غلى الأستانة فساعد في إنشاء جريدة المعلومات التركية، فنفي إلى دمشق ففر منها إلى مصر، وعمل في الصحافة إلى أن أعلن الدستور العثماني سنة 1908م فعاد إلى سورية، واشترك في تأسيس حزب الحرية والاعتدال، وحزب الائتلاف، وبعد الحرب العالمية الأولى قبض عليه، وأعدم شنقا سنة 1916م، ومن آثاره: الفقه والتصوف، خديجة أم المؤمنين. أنظر: الزركلي، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 288، وأنظر أيضاً: كحالة، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 65.

² عبد الرحمن الكواكبي (1848-1902م)، من بيت في حلب يعتز بنسبه وحسبه وعلمه وجاهه وماله، تعلم كما يتعلم ناشئة زمانه اللغة العربية والدين، ثم انغمس في الحياة العملية، وتنوعت أعماله، وتباينت اتجاهاته، فمن محرر لجريدة رسمية، إلى رئيس كتاب المحكمة الشرعية، إلى قاض شرعي في بلدة من البلاد السورية، إلى رئيس بلدية. أنشأ جريدة في مدينة حلب اسمها "الشهباء"، سافر إلى مصر فرار من الاضطهاد الحميدي، له مؤلفات أشهرها: كتاب طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، وكتاب "أم القرى". وبعد وفاته أثبت الشيخ رشيد رضا في المنار فقال: "أصيب الشرق بفقد رجل عظيم من رجال الإصلاح الإسلامي، وعالم عامل من علماء العمران، وحكيم من حكماء الاجتماع البشري، ألا وهو السائح الشهير، والرحالة الخبير، السيد الشيخ عبد الرحمن الكواكبي الحلبي مؤلف كتاب (طبائع الاستبداد)، وصاحب (سجل جمعية أم القرى) الملقب فيه بالسيد الفراقي. اختلطت المنية منا بغتة هذا الصديق الكريم، والولي الحميم، بل هدمت منا الركن الركين، وقوضت أقوى الدعائم والأساطين، فلا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم". للمزيد أنظر: المنار، المجلد 5، الجزء 6، 16 ربيع الأول 1320هـ-23 جوان 1902م، ص 237. وأنظر أيضاً: ماجدة حمود، عبد الرحمن الكواكبي فارس النهضة والأدب - دراسة، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م، ص 9-16. وأنظر كذلك: محمد عمارة، الشيخ عبد الرحمن الكواكبي

- شكيب أرسلان⁽¹⁾: عدد المقالات 36، منها: "الشعر العصري" (شعر) (م 1، الجزء 38، 26 رجب 1316هـ-ديسمبر 1898م، ص 759)، "سورية عربية أولا وآخرا" (نثر) (م 22، الجزء 8، ذو الحجة 1339هـ-سبتمبر 1921م، ص 624)، "العرب في إيطاليا في القرون الوسطى" (م 24، ج 9، محرم 1342هـ-سبتمبر 1923م، ص 717)، "السفور والحجاب" (م 26، ج 3، ذو الحجة 1343هـ-جويلية 1925م، ص 206).

- رفيق العظم⁽²⁾: عدد المقالات 13، منها: "من المسئول الحكومة أم الشعب؟" (م 1، ج 45، 16 رمضان 1316هـ-فيفري 1899م من ص 866)، "الإصلاح الإسلامي بعدل القوام أو التكافل العام" (م 2، ج 6، 5 ذو الحجة 1316هـ-15 أفريل 1899م، ص 81)، "الحكومة الإسلامية" (م 26، ج 7، جمادى الآخرة 1344هـ-جانفي 1926م، ص 512).

هل كان علمانيا؟!، الطبعة الأولى، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006، ص ص 6-9. وأيضا: محمد عمارة، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1408هـ-1988م، ص ص 16-42.

¹ ولد شكيب أرسلان يوم 25 ديسمبر 1869م ببلدة الشويفات (الواقعة على بعد عشرة كيلومتر جنوب بيروت)، نشأ في بيئة مثقفة واعية، وثقافة شكيب أرسلان كانت من الاتساع بحيث وُجد له في كل ميدان من ميادين العلوم سهم كبير، فكتب في اللغة والجغرافيا والتاريخ والأدب، وكان دائرة معارف حيّة، ضالعا في السياسة، وقد عُرف عند الشرقيين والغربيين على حد سواء. وتعود معرفة شكيب أرسلان بصديقه الشيخ رشيد رضا إلى سنة 1895م، عندما اجتمع به أول مرة في فندق كوكب الشرق في بيروت، وجرت بعد ذلك بينهما مراسلات في الفترة الواقعة ما بين (1921-1935م)، تناولت الشؤون العامة التي تهم الأمة الإسلامية. توفي يوم 9 ديسمبر عام 1946م، بعد حياة طويلة حافلة. للمزيد أنظر: أحمد الشرياصي، شكيب أرسلان داعية العربية والإسلام، مؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ، ص ص 11-59. وأنظر أيضا: محمد شفيق شيا، شكيب أرسلان، مقدمات الفكر السياسي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983م، ص 50.

² هو رفيق العظم ابن محمود بك خليل العظم من أسرة آل العظم السورية العريقة في المجد، عالم ومؤرخ، وكاتب اجتماعي، وعامل سياسي، ولد الفقيه في دمشق سنة 1282هـ، ونشأ كما كان ينشأ أمثاله من أبناء الوجهاء المترفين في ذلك العهد، فلم يُعن والده بتعليمه في مدارس العلم العربية؛ لأنها خاصة برجال الدين، ولا في مدارس الحكومة العثمانية الإعدادية والعالية؛ لعدم شعوره بالحاجة إلى تخريجهم فيها، أو عدم رغبته بجعله من عمالها وموظفيها، على أنه هو لم يتعلم تعلّمًا منظّمًا، وإنما أخذ بعض المبادئ عن بعض شيوخ عصره، وكان يعاشر العلماء والأدباء والمتصوفة، ويطالع الكتب ودواوين الشعر لأجل التسلية، فكان بذلك شاعرًا و مؤلفًا في الأدب والتصوف. ولما اشتد السلطان عبد الحميد في مطاردة السياسيين العثمانيين طلاب الدستور؛ أزمع الفقيه المهجرة إلى مصر، وكان ذلك سنة 1894م. وبعد استقراره في مصر واتخاذها دار هجرة ومقامة، طفق ينشر المقالات السياسية والاجتماعية في أشهر جرائدها اليومية: الأهرام، فالمقطم، فالملوك، فاللواء، وفي أشهر مجلاتها: كالمقتطف، والهلل، والمنار، والموسوعات، كما كان يختلف إلى مجالس الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. توفي يوم عرفة 9 ذي الحجة سنة 1343هـ، الموافق ل 30 جوان سنة 1925م. أنظر: المنار، "رفيق العظم وفاته وترجمته"، المجلد 26، الجزء 4، محرم 1344هـ-أوت 1925م، ص ص 288-290.

ج- من المقربين والإخباريين وكتاب التعاليق الصحافية والقصيرة: وصفي وصالح رضا.

5- المنار في نظر العلماء والمفكرين: حظيت مجلة المنار بالإعجاب والإجلال، ونالت من المدح والثناء والإطراء، ما تقصر عن حصره هذه العبارات، بل من عجيب أمرها، أنها نالت الإشادة والتنويه، من الموافق والمخالف، المسلم وغير المسلم، المعاصر والمتأخر.

يقول عنها الأمير شكيب أرسلان: "وأجدر بمجموعة المنار أن تكون المعلمة الإسلامية الكبرى التي لا يستغني مسلم في هذا العصر عن اقتنائها"⁽¹⁾.

أما معلم رشيد رضا الأول الشيخ حسين الجسر، فعند أول ظهور لمجلة المنار كاتب تلميذه قائلاً: "وصلني كتابكم الكريم بعد مضي أشهر من وصولكم لمصر معتذراً عن تأخره، فقبلت العذر ودعوت لكم بالتوفيق، وأعقب وصوله ظهور المنار ساطعاً بأنوار غريبة مرغوبة، إلا أنها مؤلفة من أشعة قوية كادت تذهب بالأبصار"⁽²⁾.

ويقول عنها مؤرخ الصحافة العربية "الفيكونت فيليب دي طارزي"⁽³⁾: "يعد المنار -بقدماء عهده واستمرار نشره منذ نشأته حتى الآن- رابع المجلات العربية في العالم وهي: أولاً: "المقتطف" في بيروت ثم في القاهرة، ثانياً: "الهلال" في القاهرة، ثالثاً: "المشرق" في بيروت، رابعاً: "المنار" في القاهرة، وهو يعتبر من هذا القبيل في طليعة جميع المجلات الدينية الإسلامية، بعناية منشئه العلامة الشيخ محمد رشيد رضا،

¹ لوثرروب ستودارد، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربية الأستاذ عجاج نويهض، تعليق: الأمير شكيب أرسلان، المجلد الأول، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ، ص 284. وأنظر أيضاً: المنار، "كلمتان في الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا لأمر البيان الأمير شكيب أرسلان"، المجلد 33، الجزء 8، رمضان 1352هـ-ديسمبر 1933م، ص 635.

² المنار، "مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الأول من المنار"، المجلد 1، الجزء 1، شوال 1315هـ-فيفري 1898م، ص 2.

³ هو فيليب بن نصر الله بن أنطوان دي طرازي، مؤرخ، وأديب لبناني، من أعضاء الجمع العلمي العربي، ولد ببيروت سنة 1865م، وتعلم في المدرسة البطريركية، ثم بكلية الآباء اليسوعيين، اشتغل بالتجارة، وانتحل في الكثير من البلاد، وكتب في كثير من المجلات والصحف إلى أن توفي سنة 1956م، من أبرز آثاره: تاريخ الصحافة العربية، خزائن الكتب العربية في الخافقين، عصر العرب الذهبي. أنظر: الزركلي، مرجع سابق، الجزء الخامس، ص 196، وأنظر أيضاً: كحالة، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 635.

ولا نعلم مجلة إسلامية سواه بلغت هذا الشوط الطويل من حياتها، وبعدها صدر المنار في أول عهده بشكل جريدة، حوّل صاحبه إلى مجلة شهرية لها شأنها ومقامها في المحيط الإسلامي⁽¹⁾.

وقال الشيخ محمد عبد الظاهر أبو السمح في (نونيته)، مادحا المنار:

نور يشع من المنار بحكم

فيضيء ليل جهالة العميان

وتراه يحیی ما ألمات أولو الهوى

بمعارف كالعارض الهتّان⁽²⁾

ويقول الأستاذ أنور الجندي: "وكانت المنار رائدة حقاً في رسم الطريق الصحيح للصحافة الإسلامية من حيث عنايتها بالجوانب المختلفة"⁽³⁾.

أما الشيخ الألباني فبعد أن ذكر جميل الشيخ رشيد رضا عليه في توجيهه لعلم الحديث، عطف ذلك بالثناء على مجلة المنار واصفا إياها بأنها "أصبحت نواة طيبة لفتت أنظار المسلمين للعناية بأحاديث الرسول عليه السلام"⁽⁴⁾.

6- المنار بعد وفاة صاحبها: تعرضت المنار إلى هزة قوية بعد وفاة صاحبها الشيخ رشيد رضا عام 1935م، حيث توقفت عن الصدور سبعة أشهر، فلم يصدر منها بعد ذلك إلا تسعة أعداد على فترات متفرقة، كان آخرها في سبتمبر 1940م، وقد أسندت رئاسة تحريرها إلى أحد علماء سوريا المعروفين، وهو بهجت البيطار، فقام بتحريرها، وحاول إكمال التفسير الذي كان ينهض به رشيد رضا، فأتم تفسير سورة يوسف.

¹ دي طرازي، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 174-175.

² رمضاني، مرجع سابق، ص 62.

³ الجندي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 32.

⁴ محمد بن إبراهيم الشيباني، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، الجزء الأولى، الطبعة الأولى، مكتبة السراوي للنشر والتوزيع، القاهرة، 1407هـ-1987م، ص 401.

ثم توقفت المنار مرة أخرى لمدة ثلاث سنوات، لتعود ثانية، بعد أن أسندت أسرة الشيخ رشيد رضا إصدار المجلة، إلى الأستاذ حسن البنا، مؤسس جماعة الإخوان المسلمين. ولم يكن الأستاذ المرشد غريبا على أسرة الشيخ رشيد، فلقد كان على صلة وثيقة بالشيخ منذ كان طالبا بدار العلوم، وكانت دار مجلة المنار ملتقاه بأكثر من التقى بهم من رجالات الحركة الإسلامية في ذلك العهد، واتخذت أكثر القرارات في مواجهة المؤامرات ضد الإسلام في هذه الدار، وظل الأستاذ على اتصال بالشيخ بعد قيام دعوة الإخوان، وكان يستشيريه في كثير من الأمور⁽¹⁾.

وبعد تردد، أشرف البنا على أعداد المنار الستة الأخيرة، حيث رأى فيها معلما بارزا من معالم الدعوة إلى الإصلاح في العصر الحديث، يصعب أن تجد له نظيرا، وأنها أسهمت بما لم يقدر عليه غيرها في تنبيه الأذهان وإعادة فتح باب الاجتهاد والدعوة إلى الوحدة والنهضة، على أساس إسلامي، مع الانتفاع بالمدنية الغربية⁽²⁾.

ولأن البنا رجل مثقل بالمسؤوليات الكثيرة، لم يتمكن من الاستمرار في إصدارها، وإعطائها الوقت اللازم، فتوقفت المجلة نهائيا عن الصدور شهر سبتمبر 1940م⁽³⁾.

ب- التعريف بصحيفة الشهاب: آمن العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس، بدور الإعلام في نشر الوعي الوطني، وإحياء التراث، وتثبيت الهوية، ومصارعة الخصوم. وسواء كان ذلك تقليدا لمسيرة جديده "المكي وحيدة"، أو كان بدافع الظروف التي عاشها في الجزائر وتونس والمشرق، فإن إنشاء مؤسسة إعلامية، يعتبر في حد ذاته، تعبيرا واعيا عن طموحاته، وإيمانه بقيمة هذه الوسيلة الفعالة، لخدمة القضية الوطنية من جهة، وعن استعداداه لمصارعة الإدارة الفرنسية والخصوم، بنفس الوسيلة التي يتقنونها.

وقبل أن يبدأ ابن باديس في إصدار "الشهاب"، أسس المطبعة الإسلامية الجزائرية، وهي التسمية التي تعبر في حد ذاتها عن برنامج له أبعاد⁽¹⁾.

¹ محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، الجزء الأول 1928-1948، الطبعة الخامسة، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1414هـ-1994م، ص 246.

² سالم، مقال سابق، ص 5.

³ أنظر: المنار، المجلد 35، الجزء 10، شعبان 1359هـ-سبتمبر 1940م.

ولما كان القانون الفرنسي يجيز حق إصدار الصحف، ظهرت عدة جرائد تحمل وجهات نظر الحركة الإصلاحية ومبادئها، وتنشر دعوتها، استخدمتها سلاحاً خطيراً ضد خصومها من الإدارة الاستعمارية، ورجال الطريقة، وضد كل من أصبح يسير في ركاب المحتلين، ومن أوائل هذه الصحف صحيفة الشهاب.

وقد عرفت هذه الصحيفة مرحلتين في الشكل، غير أن المضمون وخط السير والمنهاج كان واحداً:

1- الشهاب جريدة (1925-1929): ما إن عطلت السلطات الاستعمارية جريدة "المنتقد"⁽²⁾، حتى خلفتها جريدة الشهاب لمؤسسها الشيخ عبد الحميد ابن باديس، وذلك بعد اتجاهه إلى "عالم الصحافة العظيم"⁽³⁾ حسب تعبيره، وقد صدر العدد الأول منها يوم الخميس 25 ربيع الثاني 1344هـ الموافق لـ 12 نوفمبر 1925م⁽⁴⁾، وذلك في مدينة قسنطينة مسقط رأسه، ومركز حركته الإصلاحية والتربوية.

وإن الذي يقدم اليوم الشهاب للقراء، يختلط عليه الأمر فيحتار، هل يقدم لهم فعلاً الصحيفة، أو صاحبها عبد الحميد بن باديس، وفي نظرنا أنهما شيء واحد. فالشهاب صورة لفكر وتفكير ابن باديس، وابن باديس هو روح وعمق مجلة الشهاب، إذ لا يمكن الفصل بين الوالد والولد، بين الذات وجوهرها، وإذا كان ابن باديس عملاقاً بين المصلحين في العصر الحديث، فإن مجلة الشهاب عملاقة بالتبعية بين المجالات العربية المعاصرة، وربما يزيد فضلها على أخواتها، أنها ولدت في بيئة معادية للحرف العربي، واللسان العربي، والإنسان العربي، لصلة هذه الثلاثة بالقرآن والإسلام⁽⁵⁾.

¹ أبو القاسم سعد الله، **تصدير الشهاب**، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2001م، ص 142.

² ما أشبه جريدة المنتقد بجريدة العروة الوثقى للسيد جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، حيث توقفت بفعل الدسائس الاستعمارية عن الصدور بعد ثمانية عشر عدداً ظهرت منها للوجود، والشيء نفسه وقع لصحيفة ابن باديس الأولى المنتقد، إذ لم يظهر منها سوى 18 عدداً (التي صدرت في الفترة الممتدة ما بين 2 جويلية 1925م، إلى غاية 29 أكتوبر 1925م)، حينما صادرتها الإدارة الفرنسية. أنظر: مولود عويمر، **أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر**، دار الخلدونية، الجزائر، 2007، ص 96.

³ النخبة، "خطتنا مبادينا وغايتنا وشعارنا"، **المنتقد**، السنة الأولى، العدد 1، 11 ذي الحجة 1343هـ-2 جويلية 1925م، ص 01.

⁴ أنظر: **الشهاب**، السنة الأولى، العدد 1، 25 ربيع الثاني 1344هـ-12 نوفمبر 1925م، ص 1. وأنظر: الملحق رقم 3، ص 657.

⁵ سعد الله، **تصدير الشهاب**، ص 146.

كان الشهاب عند بداية ظهوره، وإلى غاية غرة رمضان 1347هـ الموافق لـ فيفري 1929م، عبارة عن جريدة أسبوعية، عدد صفحاتها بلغ في غالب الأعداد 22 صفحة، مدير شؤونها وصاحب امتيازها السيد "أحمد بوشمال"⁽¹⁾، تبرز صبيحة يوم الخميس من كل أسبوع، وقد تضمن عددها الأول، مقال افتتاحي طويل، فيه بيان عن تعطيل المنتقد الشهيد، وإصدار الشهاب.

ومما ورد في هذا المقال: "وقف المنتقد، فها هو أخوه الشهاب، شهاب في سماء الحرية والأخوة والمساواة... شهاب تنجلي بنوره ظلمات الجهل والخرافات والأوهام... شهاب رصد على الدين الصحيح، من أن تلمسه أيدي دجاجلة السوء، وأنصار البدعة بأذى. شهاب ثاقب، يقذف به كل شيطان رجيم، وأفك أثير، ودجال مارق، وقات منافق، فيحترق من عاند واعتدى..."⁽²⁾.

ولم يكن الشهاب ليختلف في شيء عن سلفه المنتقد، لا من حيث الشعار والمبدأ والغاية، ولا من حيث الحجم، حيث يقول صاحبه: "صدرت جريدة الشهاب إثر تعطيل المنتقد، على مبادئه وخطته، فلاقت ما لاقت في سبيلهما من العناء والبلاء، فثبتت وصبرت، وصابت وثابتت على العمل، تشتد مرة، وتلين أخرى"⁽³⁾.

وبداية من العدد (32)، الصادر في 11 ذي الحجة سنة 1344هـ الموافق لـ 24 جوان 1926م، أصبح الشهاب يصدر مرتين في الأسبوع (يومي الإثنين والخميس)⁽⁴⁾.

¹ أحمد بوشمال، أحد أنصار وأتباع الشيخ عبد الحميد بن باديس المخلصين، وأحد أعيان مدينة قسنطينة، كان ضمن عصابة (المطبعة الإسلامية الجزائرية)، وكان من نخبة الشبان التي التفت بالشيخ ابن باديس، وكان ينوب عنه في كل المشاكل التي تعرض له، فلما أسس ابن باديس جريدة الشهاب كان هو المدير، ولما أسس من بعد (جمعية التربية والتعليم) كان بوشمال رئيس قسم الشبان، فلما توفي الشيخ ابن باديس تولى رئاسة الجمعية، وبقي يتحمل هذه المسؤولية حتى أوقفت فرنسا نشاطها عام 1957م، أي قبل استشهاد بسنة واحدة، كان محل ثقة ابن باديس في حياته، كما كان كذلك من بعده محل الثقة لخليفته الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، انتخب عضواً في المجلس الإداري لجمعية العلماء عام 1946م، وقام بتنظيم شؤونها المالية مع الشيخ خير الدين، ثم مع الشيخ عبد اللطيف سلطاني، اعتقل ثلاث مرات خلال الثورة التحريرية، كانت آخرها يوم 13 سبتمبر 1958م، وكان ذلك آخر العهد به، حيث تعرض للموت نتيجة التعذيب الشديد. أنظر: أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسلطان الإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس، الجزء الأول، دار البعث، قسنطينة، 1984، ص 114-115.

² النخبة، "الشهاب والمنتقد"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 1، 25 ربيع الثاني 1344هـ-12 نوفمبر 1925م، ص 3.

³ الشهاب، "بعد عقد من السنين"، الجزء الأول، المجلد الحادي عشر، غرة محرم 1354هـ-5 أبريل 1935م، ص 6.

⁴ أنظر: الشهاب، السنة الثانية، العدد 32، 11 ذو الحجة 1344هـ-24 جوان 1926م، ص 1.

ثم عاد الشهاب، ومنذ العدد (75) المؤرخ في 11 جمادى الثانية سنة 1345هـ، الموافق لـ 16 ديسمبر 1926م، ليصدر مرة في خميس كل أسبوع، حيث اضطرته ظروف خاصة لذلك، يقول عنها الشيخ ابن باديس ما يلي: "قضى علينا القيام بالخدمة الدينية أن ننشر مقالات للإصلاحيين وخصوصهم، وهي ملأى بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، مما يقضي بجلبه الإرشاد والاستدلال، وكان عزيزا علينا أن نراها ملقاة كسائر أوراق الصحف، وكنا نتلقى من ذلك رسائل الاستياء من كثير من القراء، وهم في نظرنا محقون. وللسلامة من ذلك أصدرنا الشهاب في هذا الشكل مرة في الأسبوع، مشتملا على ما كان يصدر على مرتين، ليكون ذلك أقرب إلى صونه والاحتفاظ به"⁽¹⁾.

وكان الشهاب يطبع بالمطبعة الجزائرية الإسلامية، التي أسسها ابن باديس بماله الخاص ومال المحسنين، وكان أعضاء المطبعة الإسلامية الجزائرية هم: عبد الحميد بن باديس، وأحمد بوشمال، و خليل (الزواوي) بلقشي، وإسماعيل الصحرأوي، وعبد الحفيظ الجنان، ثم انسحب هذا الأخير لضيق ذات يده. وقد استعان الشيخ ابن باديس بذهب زوجته وابنة عمه، التي تبرعت به عليه لأنه لم يكن ثريا، وقدمته له عن طيبة نفس وإيمان بعظمة مقاصده.

ولما عزم الشيخ على إنشاء الصحافة الوطنية الصادقة، وإعداد مطبعة لضمان سيرها المنتظم، قدم له السيد أحمد بوشمال خدمة جليلة، حيث تبرع أن يكون محله التجاري مكانا للمطبعة الإسلامية الجزائرية، وهو الكائن اليوم بنهج عبد الحميد بن باديس بجي الأربعين شريفا (بمدينة قسنطينة)، وكان يدعى من قبل نخب "أليكسيس لامبير"⁽²⁾.

وكانت المطبعة الجزائرية الإسلامية لا تطبع الشهاب والبصائر -فيما بعد- فقط، ولكنها كانت تطبع أيضا الكتب، مثل كتاب تاريخ الجزائر للشيخ مبارك الملي، ورسالة الشرك له، وتقويم الأخلاق لمحمد بن العابد الجلاي، وكذلك الكتب الدينية، مثل المنظومة الرحمانية وغيرها⁽³⁾، كما تعاملت مع زبائنها على أساس تجاري من ناحية أخرى، فطبعت الكتب والبطاقات والدعوات⁽⁴⁾.

¹ الشهاب، "الشهاب هل يرضي قراءه شكله الجديد؟"، السنة الثانية، العدد 75، 11 جمادى الثانية 1345هـ-16 ديسمبر 1926م، ص 642-643.

² هاني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 112، وص 238.

³ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الخامس، ص 309-310.

⁴ أنظر: الشهاب، السنة الرابعة، العدد 171، 26 جمادى الأولى 1347هـ-8 نوفمبر 1928م، ص 425.

وكان صاحب الشهاب يصطنع في تحريره نوعاً من المرونة السياسية، فكان يلين القول ويخفف اللهجة مع السلطات الحاكمة الفرنسية، بينما يغلظه ويحتد فيه مع أقطاب الاستعمار، من معمرين ومستشرقين، ومن لف لفهم من المتفرنسين⁽¹⁾.

2- الشهاب مجلة (1939-1929م): استمر الشهاب في الصدور كجريدة مرة كل أسبوع، ثم تحوّل إلى مجلة شهرية منذ غرة رمضان 1347هـ الموافق لشهر فيفري 1929م⁽²⁾، وذلك بعد أن صدمته في السنة الرابعة أزمة مالية كادت أن تقضي عليه.

ويعلل صاحب الشهاب الظروف والدوافع التي اقتضت هذا التحول، بقوله: "ولقد غالبته الظروف بما لها من قوة وسلطان، ولقد قاومها بما له من حق وإيمان، ولو حاربت به غير المال لخرج كعادته غالباً منصوراً. أجل، قد قهرته الظروف، فغيرته من صورته الأسبوعية إلى هيئته الشهرية، و لكنها لن تستطيع -بإذن الله- أن تمس ضميره بسوء، فتصيب منه من شيء"⁽³⁾، ليتقدم الشهاب بذلك في حلته الجديدة (مجلة شهرية) لأنصاره ومريديه، وأعدا إياهم بأن يكون على ما عرفوا منه في دعوة الحق، غير مفرط ولا غال.

وقد كتب الأستاذ ابن باديس على غلاف المجلة الخارجي ما يلي: "مجلة إسلامية جزائرية شهرية تبحث في كل ما يرقى المسلم الجزائري"، ثم كتب في نصف الغلاف مبدأ المجلة الذي ستسير عليه في تأدية رسالتها للأمة والإصلاح الديني والدنيوي، قول إمام دار الهجرة "مالك بن أنس" رضي الله عنه: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"، وكتب تحته مباشرة الشعار التالي: "الحق والعدل والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات"⁽⁴⁾.

أما أركان غلاف المجلة الأربعة في صفحتها الخارجية الأولى فقد كتب فيها الكلمات الأربعة: "الحرية، العدالة، الأخوة، السلام"، وهذه الكلمات الثلاث الأولى استوحاها صاحب المجلة - من شعارات الثورة الفرنسية (1789)، وقد أضاف إليها ابن باديس كلمة رابعة من عنده وهي "السلام"،

¹ زكرياء، مرجع سابق، ص 88.

² أنظر الملحق رقم 4، ص 658.

³ الشهاب، "الشهاب الشهري بعد الأسبوعي"، الجزء الأول، المجلد الخامس، غرة رمضان 1347هـ-فيفري 1929م، ص 3.

⁴ أنظر الملحق رقم 5، ص 659.

لكي يوضح أن شعار الثورة الفرنسية المعروف، والذي يتمثل في الحرية الأخوة العدالة أو المساواة، إذا طبق في الجزائر على الجزائريين كما هو مطبق على المستوطنين الأوروبيين حقيقة، فإنه بدون شك سوف يساوي "السلام"، أما إذا بقي عبارة عن شعار نظري مطبق على فريق من السكان الجزائريين الذين يقومون بجميع الواجبات التي تفرضها عليهم فرنسا، ومع ذلك لا يتمتعون بأية حقوق التي يتمتع بها المستوطنون الأوروبيون، فإن السلام لن يتحقق في الجزائر، حتى وإن بقي سيف الإرهاب المادي والنفسي مسلطا على رقاب الجزائريين بكل قوة وعنف⁽¹⁾.

أما الصفحة الأولى الداخلية، فقد كتب ابن باديس في أعلاها الآيتين الكريمتين: "قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني وسبحان الله وما أنا من المشركين"⁽²⁾، و"أدع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن"⁽³⁾.

وقد ورد في أول افتتاحية كتبها ابن باديس في الشهاب الشهري الحكمة التالية: "تستطيع الظروف تكييفنا ولا تستطيع -ياذن الله- إتلافنا"⁽⁴⁾.

إن بعض هذه الشعارات كانت تقصد بها التخفيف من غلواء النقمة عليها بدعوى أنها تعالج القضايا السياسية والاجتماعية بأسلوب الإثارة والتهريج والتشوير (كما تتهمها الإدارة والخصوم)، وذلك ما تعبر عنه الآيات القرآنية، ولكنها في نفس الوقت كانت تنشر الوعي بين المواطنين بالتركيز على عدم الخوف وإعلانها بأن الحق فوق كل أحد، وعلى حب الوطن والتضحية في سبيله، والفصل بين فرنسا والجزائر، وهي التي تشير إليها الشهاب بعبارة (الوطن قبل كل شيء)، وهذه الفكرة (الوطنية) التي أعلنتها صراحة عندما ردت على منكري وجود الوطن الجزائري عبر التاريخ⁽⁵⁾.

غير أن شعارات الشهاب كانت تتغير وتتطور بتغير الظروف، وتبدل المعطيات السياسية، فعندما أخذت فرنسا تكشف عن أنيائها، وتكشف القناع عن حقيقتها، وبداية من الجزء الأول من المجلد الحادي

¹ رابح تركي، "الشهاب لسان العروبة والوطنية والإسلام في الجزائر 1925-1939"، الثقافة، العدد 81، 1984، ص 179.

² الآية 125 من سورة النحل.

³ الآية 108 من سورة يوسف.

⁴ الشهاب، الشهاب الشهري بعد الأسبوعي، ص 3.

⁵ سعد الله، تصدير الشهاب، ص 143.

عشر الصادر بتاريخ غرة محرم 1354 هـ الموافق لـ 5 أفريل 1935م، حذف ابن باديس الكلمات الأربع المكتوبة على أركان الغلاف الخارجي⁽¹⁾.

وابتداءً من الجزء الثامن من المجلد الثالث عشر، الصادر شهر شعبان 1356 هـ الموافق لـ أكتوبر 1937م، وبعد رجوع وفد جمعية العلماء من فرنسا، بدون أن يحصل من السلطات المسؤولة على أي حق، غيّر ابن باديس شعار المجلة المكتوب في أسفل الغلاف الخارجي بما يلي: "لنعوّل على أنفسنا ولنتكل على الله"⁽²⁾. وجاء العدد السابع من المجلد الثالث عشر مليئاً بالمواضيع الوطنية، وشرح فيه ابن باديس الشعار: "الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء"⁽³⁾.

يقول الشيخ أحمد حماني معلقاً على هذا المقال: "والذي نلاحظه نحن أن خطة الشهاب كانت أهم أهدافها: إيقاظ الشعب، وبث الوعي الديني والسياسي في الجماهير، فالشعب وحده -إذا استيقظ- هو الذي يستطيع أن يصلح ما فسد فيه من عقائد، ويقوم ما اعوج من عبادات وأعمال في الدين، ويستطيع أن يفتك ما اغتصب من حقوقه في الحياة، ولا رجاء في المستغلين أن يتنازلوا من أنفسهم عما استغفلوه عنه، ولا طمع في المغتصبين أن يعيدوا إليه ما اغتصبوه منه"⁽⁴⁾.

وقد صدر الشهاب (جريدة ومجلة) بانتظام دون تخلف أو توقف من سنة 1925م، حتى إذا قامت الحرب العالمية الثانية سنة 1939 صدر أمر الوالي العام بتعطيل عدد شهر أوت 1939م وهو آخر عدد صدر من مجلة الشهاب⁽⁵⁾.

¹ أنظر الملحق رقم 6، ص 660.

² أنظر الملحق رقم 7، ص 661.

³ أنظر: عبد الحميد بن باديس، "الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد الثالث عشر، رجب 1356 هـ - سبتمبر 1937م، ص ص 341-344.

⁴ حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 313.

⁵ ناصر، الصحف العربية...، ص 106، أما علي مرحوم فيقول أنها توقفت من تلقاء نفسها في 1939/9/2، أنظر: "نظرة على تاريخ الصحافة العربية الجزائرية"، الثقافة، عدد 43، 1978م، ص 36، وهو الأصوب، وهذا كي لا تضطرها ظروف الحرب العالمية الثانية على كتابة ما لا يتفق مع خطتها ومبادئها السياسي.

وتعليقا على توقف الشهاب عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية (1939-1945م)، كتب المدني في مذكراته يقول: "وهكذا فقدت الآلة الصالحة التي كنت أستعملها في حفل الوطنية والسياسة، فقدت أبواب الشهاب التي كانت وسيلتي للاتصال المباشر مع الشعب، ومع الطبقة الواعية فيه"⁽¹⁾.

وإذا كان يظهر أن الشهاب قد اتخذت شكل مجلة المنار، وأفكارها الإصلاحية، فإنها في الواقع كانت مجلة جزائرية صميمة في موضوعاتها وتبويبها وأسلوبها الكتابي ولهجيتها⁽²⁾.

أ- أبواب المجلة: تتابعت أبواب مجلة الشهاب كالتالي:

1- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير وحديث البشير النذير: ويحررها ابن باديس دائما، يشرح فيه القرآن الكريم، والأحاديث النبوية الشريفة، على طريقة الشيخ رشيد رضا في المنار، وهي في الغالب افتتاحيات لمجلة الشهاب، ينشر فيها "ما فيه تبصرة للعقول، أو تهذيب للنفوس، من تفسير آية كريمة، أو حديث شريف، أو توضيح مسألة في أصول العقائد، أو أصول الأعمال، اعتمادا على فقه أئمة السلف، الذين لا يرتاب في رسوخ علمهم، وكمال إيمانهم، وأئمة الخلف الذين درجوا على هديهم، في نمط وسط، بين الاستقصاء والتقصير"⁽³⁾.

2- رسائل ومقالات: ينشر في هذا الباب ما يرد على المجلة من رسائل ومقالات، من داخل الجزائر وخارجها، من حضرات العلماء والأدباء، مما هو موافق لخطة الشهاب في ترقية المسلم الجزائري.

3- مجتنيات من الكتب والصحف: وفي هذا الركن، يعرض ابن باديس أهم ما يكتبه المفكرون والمصلحون والأدباء، في البلاد العربية بصفة خاصة، مثل مصطفى صادق الرافعي، ومحمد حسين هيكل، وزكي مبارك، وغيرهم، وأكثرها مقالات منقولة عن الصحف والمجلات الإصلاحية الكبرى، مثل مجلة المنار للشيخ محمد رشيد رضا، والأمة العربية للأمير شكيب أرسلان، والفتح لمحج الدين الخطيب، وغيرها من الصحف المشرقية والمهجرية الأخرى، مثل أدباء الرابطة القلمية في أمريكا⁽⁴⁾.

¹ أحمد توفيق المدني، حياة كفاح، الجزء الثاني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 396.

² سعد الله، تصدير الشهاب، ص 144.

³ الشهاب، "أبواب المجلة"، الجزء الأول، المجلد الخامس، غرة رمضان 1347هـ-فيفري 1929م، ص 37.

⁴ تركي، مقال سابق، ص 181-182.

4- في المجتمع الجزائري: يعرض فيه أهم ما يتعلق بالوطن الجزائري من جميع نواحيه، ما جد و ما استجد من مجريات أحواله، مع ما يتبع ذلك من بيان بالحق، و معالجة بالحكمة و الإنصاف، وأكثر ما ينشر في هذا الباب بدون إمضاء هو من تحرير الشيخ ابن باديس، ومن الإماءات المعروفة الشهيرة في هذا الباب "كاتب كبير" وهو الشيخ العاصمي، و "الفتى الزواوي" وهو باعيز بن عمر، و "بيضاوي" للشيخ مبارك الملي، و "المنصور" لأحمد توفيق المدني.

5- المباحثة والمناظرة: وهو ركن يفسح فيه ابن باديس مجالا لتبادل الآراء والأفكار، والبحث والمناظرة، حول بعض المسائل الفقهية أو الحضارية أو اللغوية، وغيرها من المسائل، شريطة أن يكون ما ينشر فيه موافقا لخطة المجلة، التي ترمي إلى "استجلاء الحقيقة من طريق الدليل"⁽¹⁾.

6- قصة الشهر: وهي بدون إمضاء دائما، وهي ليست من القصص الفني في شيء، لأنها تنقل عادة من الكتب القديمة، وهي قصص واقعية، تحكي سيرة بطل من أبطال التاريخ الإسلامي، أو موقف من المواقف الإنسانية الخالدة، بهدف استخلاص العظة والعبرة لقراء الشهاب، وتوجيههم إلى قراءة أبطال التاريخ أبطال الإسلام، والمجاهدين في سبيل الدين والوطن، في مختلف عصور التاريخ الإسلامي، مثل قصة أباب الضيم (وهم الممتنعون من الذل، يختارون المنية على الدنية، يستطيون الموت في العز، على الحياة في الذل، يعلمون أن الموت في العز راحة وشرف، وأن الحياة في الذل عذاب و مهانة)⁽²⁾، وأصحاب هذه القصة هما علي والحسين رضي الله عنهما. وقصة الشيخ طاهر الجزائري⁽³⁾، وغيرها، وقد يشفعها الشهاب تعليقا أو تصديرا، بما يزيد القارئ خبرة، بما فيها من فائدة وعبرة⁽⁴⁾.

7- نظرة عالمية: وهو ركن سياسي محض، يجعل قراء الشهاب على اطلاع بمجريات الأحداث العالمية خلال شهر، يحررها توفيق المدني، وانقسم هذا الركن إلى فصل السياسة الخارجية، وفيه تصوير الحياة العامة لسير الأمم السياسي، تصويرا يكسب القارئ الخبرة والعبرة، ويجعله في وقت قصير وكلام قليل،

¹ نفسه، ص 181-182. وأنظر أيضا: ناصر، الصحف العربية...، ص 104. وحول شروط الكتابة والنشر في هذا الباب أنظر:

الشهاب، "كلمة إلى الكتاب الكرام"، السنة الرابعة، العدد 162، 22 ربيع الأول 1347هـ-6 سبتمبر 1928، ص 244-245.

² الشهاب، "أبابة الضيم"، الجزء الثالث، المجلد السابع، غرة ذي القعدة 1349هـ-مارس 1931م، ص 201.

³ أنظر نموذجا للقصة في: الشهاب، "الشيخ طاهر الجزائري"، الجزء الخامس، المجلد الخامس، غرة محرم 1348هـ-جوان 1929م، ص 233-239.

⁴ الشهاب، أبواب المجلة، ص 37.

كأنه عاشر أهما، وتنقل في أوطان، وفصل السياسة الداخلية، وفيه وصف وتحليل للأوضاع الخاصة بالجزائر، وهذا قصد إنارة السبل للقائمين بها⁽¹⁾، ثم انقسم الركن السياسي "نظرة عالمية" إلى عنوانين ثابتين في المجلة، هما: "في الشمال الإفريقي"، و"الشهر السياسي في عالمي الشرق والغرب"⁽²⁾، وكان محررهما أيضا أحمد توفيق المدني.

يقول المدني بخصوص هذه المسألة: "صلت وجلت في الشهاب صولات عميقة، وجولات عريقة، ما يزيد عن العشرة أعوام، منذ الشهاب الأسبوعي إلى نهاية الشهاب الشهري، وما كنت أكتب في الشهاب إخباريا، إنما كنت أكتب توجيهيا، فما ذكرت قضية من قضايا العالم، وما أشدت بكفاح شعب يحاول فك الأغلال وكسر القيود، إلا كنت أفكر في الجزائر، أقول لها من طرف خفي: إياك أعني فاسمعي يا جارة!. أما في السياسة الداخلية فكنت أكثر الناس صراحة، وأشد هم جراءة، وأقدرهم على محاربة الظالمين والخائنين والمفسدين"⁽³⁾.

8- أخبار وفوائد: ويهتم بنشر بعض الأخبار المتنوعة، في شتى مجالات الثقافة الإنسانية.

9- ثمار العقول والمطابع: يعلن فيه ابن باديس أهم ما يستجد في ميدان الإنتاج الفكري، سواء كتباً، أو جرائد، أو مجلات، في جميع أنحاء العالم العربي، كما ينشر فيه أيضا ما يكتب على المؤلفات والإنتاج الفكري عامة، من بيان وتقريض ونقد، مثل تقريره كتاب "العواصم من القواصم"⁽⁴⁾ للإمام ابن العربي، وكتاب كلبلة ودمنة⁽⁵⁾، لعبد الله بن المقفع، وغيرهما.

10- الفتوى والمسائل: وهو ركن يجيب فيه الشيخ ابن باديس عادة على أسئلة القراء الفقهية، ولم يكن دائم الانتظام.

¹ الشهاب، "السياسة في الشهاب"، السنة الرابعة، العدد 158، 15 صفر 1347هـ- 2 أوت 1928، ص 178.

² ناصر، الصحف العربية...، ص 104-105.

³ المدني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 397.

⁴ أنظر: الشهاب، "كتاب العواصم من القواصم"، السنة الرابعة، العدد 162، 22 ربيع الأول 1347هـ- 6 سبتمبر 1928، ص 255-257.

⁵ أنظر: الشهاب، الجزء العاشر، المجلد السادس، غرة جمادى الثانية 1349هـ- نوفمبر 1930، ص 693-694.

هذا إلى جانب عناية مجلة الشهاب بالإنتاج الأدبي نشرًا وشعرا، يجيء أحيانا تحت ركن "حديقة الأدب"، وهو مجال للأدباء العرب شرقا وغربا بل ومن المهجر أيضا⁽¹⁾.

ب- قالوا عن الشهاب: كتب مشاهير الأعلام، في الإصلاح والأدب والفكر كلمات في الشهاب، تنم كلها عن إعجابهم وتقدير للصحيفة وصاحبها.

1- الشيخ محمد رشيد رضا: " (الشهاب) صحيفة تصدر في مدينة قسنطينية، من قطر الجزائر، في المغرب الإسلامي، وهي إصلاحية تحيي مذهب السلف، وتقاوم الخرافات والبدع، يصدرها الأستاذ الفاضل الناصح عبد الحميد بن باديس، وقد أتمت العام الرابع، وصدرت في أول الخامس بشكل مجلة شهرية، يتألف كل جزء منها من 44 صفحة من قطع المنار...، فنتمنى لها طول العمر ودوام النفع، ونتمنى مع ذلك أن يعرف المسلمون لها قيمة خدمتها، فيؤدوا لها حقها"⁽²⁾.

2- الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي: "جريدة الشهاب -وأيام الله- نعمة من نعم الله على شمال إفريقيا عمومًا والجزائر خصوصًا، يجب أن تؤدي الشكر عليها لله خالصًا، وتشكر لمن كان أبا بجدة هذه اليد البيضاء، حتى تستحق المزيد. وجريدة الشهاب ظاهرة من ظواهر الحياة، نرجو منها أثرًا طيبًا في حياة الجزائر الدينية والأدبية، وفي سمعة الجزائريين، الذين لا يكاد يظن أن فيهم من هو بمثل هذه الصحيفة جدير. وجريدة الشهاب كنز من كنوز السنة، ينقل إلى قرائه ما لذ وطاب، مما تقطع الأعمار قبل الوصول إليه، ليقبس منها من يريد الله به خيرًا. وجريدة الشهاب مدرسة شعبية عصرية، على أحدث نظام، وأشهى أسلوب، فيما تلتقي الديانة الإسلامية، بالمدنية الصحيحة العصرية"⁽³⁾.

3- الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: "مجلة الشهاب لسان الحركة الإصلاحية، التي قرّبت ما بين الأمة وبين قرآنها من بُعد، وأزالت ما بينهما من جفاء"⁽⁴⁾. وقال عنها أيضا: "ولم تكن لمجلة الشهاب في حرب

¹ ناصر، الصحف العربية...، ص 105.

² المنار، "تقريظ المطبوعات: الشهاب"، المجلد 29، الجزء 10، شوال 1347هـ -أفريل 1929م، ص 794.

³ العربي بن بلقاسم التبسي، "أريد حياته ويريد قتلي"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 83،7 شعبان 1345هـ -10 فيفري 1927م، ص 802.

⁴ الإبراهيمي، "تمهيد"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1357هـ -جوان جويلية 1938م، ص 172.

الباطل وأهله، ولم تفل لها شبة، وكم لها من مواقف شريفة في خدمة الحركة الإصلاحية، وكم لها على النهضة العلمية والأدبية من أياذ، وها هي ذي لم تنزل ثابتة القدم، واضحة النهج مرفوعة الرأس، ولو اتسع وقت الأستاذ مؤسسها، لكتابة مباحث التفسير بصورة منتظمة، ومع توسع في طريقته البديعة، لكانت خير خلف للمنار، ولو أعطاها حملة الأقلام العالية، ما يجب لها من حق، لاتسع نطاقها، وكثرت أوراقها، ولو قام أغنياؤنا بما لها عليهم من واجب، لشبت عن الطوق الذي هي فيه"⁽¹⁾.

4-الدكتور زكي مبارك: "وصل إلى يدي عدد من مجلة الشهاب، وهو العدد الخاص بالاجتماع السنوي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وهو عدد طريف، يشتمل على فوائد كثيرة، تصور الحياة العلمية في الجزائر. ومن أدق ما فيه ما قرأته، من إصرار العلماء هناك على إلقاء عظامهم باللغة الفصيحة، واحتجاجهم بأن البلاغة تلقن عن طريق السماع، كما تُكتسب بالدرس، ومعنى ذلك أن العامة يكتسبون الذوق الأدبي، بفضل الإكثار من سماع الكلام الفصيح، كما يكتسبه المعلمون بكثرة الاطلاع على الكلام الفصيح... وفي ذلك العدد من الشهاب قصائد تدل على أن هناك نهضة شعرية...، وحرص أهل الجزائر على اللغة العربية، هو من أظهر ما هم عليه من الشهامة والرجولة والإباء"⁽²⁾.

5-الشيخ حسن البنا: -بعد أن ذكر ما قامت به المنار من جهاد في خدمة الإسلام-، قال: "كما قامت مجلة الشهاب الجزائرية، التي كان يصدرها الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله في الجزائر، بقسط كبير من هذا الجهاد، مستمدة من هدي القرآن الكريم، وسنة النبي العظيم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم. وإنا لندرجو أن تقفوا الشهاب المصرية الناشئة أثرهما، وتجدد شبابهما، وتعيد في الناس سيرتهما، في خدمة دعوة القرآن، وتجليه فضائل الإسلام، على أن الفضل للمتقدم، وفضل السبق ليس له كفاء"⁽³⁾.

6-الدكتور أبو القاسم سعد الله: "إن البعض قد يدرس الشهاب على أنها مدرسة في السياسة الجزائرية، في مواجهة السياسة الفرنسية الاستعمارية، وقد يدرسها البعض على أنها مدرسة في الإصلاح الديني

¹ محمد البشير الإبراهيمي، "تصدير"، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، دون تاريخ، ص 41.

² الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الحادي عشر، غرة صفر 1354هـ-5 ماي 1935م، ص 113-114.

³ الشهاب (المصرية)، الافتتاحية، العدد الأول، السنة الأولى، 1 محرم 1367هـ، ص 1.

والأخلاقي والاجتماعي على الطريقة السلفية، التي تحمل شعار (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها). ولكن الشهاب في نظرنا، يمكن أن تدرس أيضا على أنها مدرسة أدبية، ففي الوقت الذي حوصرت اللغة العربية في مجالات عقود الزواج والطلاق، وكتابة الأحجية والتمايم، وبعض المقالات المكتوبة بأسلوب المستشرقين هنا وهناك، ظهرت الشهاب لتكون أول مجلة عربية وطنية في الجزائر، وأول صورة للأسلوب العربي المبين، بشعره ونثره، وقد ربطت القارئ الجزائري بالأدب العربي في مشرقه ومهجره، وفي تراثه القديم وأشكاله الجديدة، فلم يعد الجزائري المتطلع للثقافة العربية الحية، ينتظر ترخيص الإدارة بدخول مجالات مثل الرسالة والثقافة والمنار ونحوها إلى الجزائر، بل إنه أصبح وهو في وطنه يقرأ مجلة عربية راقية الأسلوب والأفكار، ومعبرة عن مشروع وطني وحضاري كبير⁽¹⁾.

7- مؤرخ الصحافة العربية في الجزائر الأستاذ محمد ناصر: "تعد مجلة الشهاب من أهم المراجع التي تؤرخ للنهضة الفكرية الحديثة في الجزائر ما بين الحربين العالميتين، ولها الفضل في بعث الثقافة العربية الأصيلة في الجزائر، وحماية المقومات الذاتية بها"⁽²⁾.

ج- أهم محرري الشهاب: إن لكل صحيفة يومية أو أسبوعية أو شهرية كتابها المعروفون، ومحرروها المرموقون، وإنما تتفاوت قيمة هذه الصحيفة عن تلك، بتفاوت قيمة الكتاب الذين يكتبون فيها، أو يشرفون عليها، ولهذا استقطبت الشهاب من حولها نخبة ممتازة من ذوي العلم، وأحرار الفكر، وأصحاب الأقلام الجريئة، وهم كثيرون يصعب إحصاؤهم عددا، حيث كان يكتب في الشهاب فطاحل العلماء والكتاب المفكرين وخصوصا من أهل الجزائر والمغرب الأقصى. ولم تكن لأهل المغرب -آنذاك- صحيفة حرة يتنفسون فيها، فاتخذوا من الشهاب متنفسا لهم⁽³⁾.

ولا شك أن هذه الصحيفة، كانت تشكو من قلة الكتاب باللغة العربية، في الموضوعات التي تريد طرقها، إذ كان متعلمو العربية لا يخرجون عن طلبية الزوايا المحلية، وجامع الزيتونة، أو المدارس الحكومية الثلاث، وكانت الكتابة عند هؤلاء هي بالأساس "فن الإنشاء"، بالمعنى الذي تطور عليه عندئذ في

¹ سعد الله، تصدير الشهاب، ص 145 - 146.

² ناصر، الصحف العربية...، ص 106.

³ حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 179.

المؤسسات المذكورة، والذي يعني تحرير مقالة بسيطة في وصف الطبيعة، أو حدث ديني، أو نعي عزيز، أو تمجيد زعيم، أو مدح شيخ.

وهذه الموضوعات لا تستجيب لمشروع الشهاب الكبير، ولذلك اعتمدت الشهاب على قلم ابن باديس نفسه، وعلى قليل من خريجي المشرق، مثل الإبراهيمي والحافظي والعقبي، وعلى قلم أحمد توفيق المدني، الذي جمع بين ثقافة الزيتونة والخلدونية، وأمثالهم. ولذلك أيضا لجأت الشهاب إلى النقل عن الصحف والمجلات العربية، ولو كانت تصدر في المهاجر الأمريكية، بالإضافة إلى اعتمادها على كتب التراث، في القضايا الدينية والأخلاقية والتربوية⁽¹⁾.

وإن الذين كانوا يكتبون في الشهاب باستمرار معروفون، بحيث نستطيع أن نحدد بعض أسماءهم كالتالي:

1 . الشيخ محمد البشير الإبراهيمي (1889-1965م)، وهو رفيق الشيخ عبد الحميد بن باديس، وزميله في قيادة الحركة الإصلاحية السلفية في الجزائر، ونائبه في رئاسة جمعية العلماء، ثم قاد جمعية العلماء بعد وفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس في عام 1940م⁽²⁾.

يعطينا شيخنا طرفا من مسار حياته فيقول: "أنا محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر بن محمد السعدي بن عبد الله بن عمر الإبراهيمي، نسبة إلى قبيلة عربية ذات أفخاذ وبطون تعرف بـ"أولاد ابراهيم"⁽³⁾. ولدت يوم الخميس الرابع عشر من شوال عام 1306هـ، الموافق للثالث عشر جوان 1889م، قام على تربيتي وتعليمي عمي شقيق والدي الأصغر، الشيخ محمد المكي الإبراهيمي، عالم إقليمنا المعروف بوطن ريغة. حفظت القرآن حفظا متقنا في آخر الثامنة من عمري، وحفظت معه وأنا في تلك السن ألفية ابن مالك وتلخيص المفتاح، رحلت من الجزائر إلى الحجاز سنة 1911م، وعمري إحدى وعشرون سنة، فمررت على القاهرة، وأقمت بها ثلاثة أشهر، طفت فيها بحلق الدروس في

¹ سعد الله، تصدير الشهاب، ص 144.

² تركي، مرجع سابق، ص 170.

³ الواقعة بإقليم قرية رأس الوادي، التابعة لدائرة سطيف آنذاك.

الأزهر، وزرت شوقي وحافظ...، والشيخ رشيد رضا في دار الدعوة والإرشاد، ثم أُلقيت الرحال بالمدينة حيث استقر والدي، وعكفت على القراءة والإقراء.

كنت أنا ووالدي من المرحلين من المدينة إلى الشام (بسبب ثورة الشريف حسين بن علي التي كنت من المقاومين لها بقلملي ولساني)، في النصف الأخير من سنة 1916م، فاستقررت بدمشق في حالة يرثى لها، واتصل بي كثير من أصحاب المدارس الأهلية العربية، فقبلت التعليم... رجعت إلى الجزائر في أوائل سنة 1920 على نية القيام بعمل علمي عام، يعقبه عمل سياسي⁽¹⁾.

كان مقام الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في الحجاز وسوريا، نقطة تحول خطير في اتجاهه العلمي والسياسي معاً⁽²⁾، ففي المدينة ودمشق، نهل الشيخ من منابع الثقافة العربية الإسلامية، والمثاليات الشرقية، التي دعا إليها جمال الدين الأفغاني، والشيخ محمد عبده في القرن التاسع عشر، وكوّن منها رصيда علميا لإصلاح بلاده، التي كانت ترزح تحت الجمود الفكري، والزحف العقائدي الأجنبي⁽³⁾.

كما أن في المدينة المنورة، تم أول لقاء بينه وبين الشيخ عبد الحميد بن باديس، وذلك أثناء موسم الحج لعام 1913م، تلت لقاءات أخرى بشكل يومي عقب صلاة العشاء، التي كانا يؤديانها في المسجد النبوي الشريف، ليستمر سمرهما في بيت الإبراهيمي، وهذا طيلة ثلاثة أشهر، وهي الفترة التي أقام فيها ابن باديس بالمدينة المنورة.

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الخامس (1954-1964)، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م، ص ص 163-167.

² محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1415هـ - 1995م، ص 260.

³ عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945م دراسة تاريخية وإيديولوجية مقارنة، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الرويبة، الجزائر، 1996، ص 67.

وقد مهدت تلك اللقاءات الثنائية، إلى وضع تصور مشترك لمشاريعهما المستقبلية في الجزائر، في ميادين التربية والتعليم والإصلاح، ومقاومة الاستعمار الفرنسي، أثمرت فيما بعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالجزائر العاصمة، بتاريخ 5 ماي 1931م⁽¹⁾.

عين الشيخ الإبراهيمي نائبا لابن باديس، وقد كلف بتأمين الدعاية الإصلاحية في الغرب الجزائري، ومركزه العلمي مدينة تلمسان.

اكتسب الشيخ سريعا شهرة في تلمسان وما جاورها، بفضل موهبته الخطابية والدعوية، وحبه للغة العربية التراثية، وأسلوبه الأنيق والأكاديمي، ولطف حديثه المفعم بالأمثال والحكم الجميلة، وارتجالاته الشعرية (بالعربية الفصي والدارج)، وهزله وموارد ذاكرته المذهلة.

وبعد وفاة ابن باديس، عين رئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وذلك بالرغم من الإقامة الجبرية التي فرضت عليه في مدينة آفلو بالأغواط، خلال الحرب العالمية الأولى.

وبحلول سنة 1952م، قرر الشيخ الإبراهيمي شد الرحال مرة أخرى، إلى المشرق العربي وبعض البلدان الإسلامية، طلبا للمساعدة من الأشقاء العرب والمسلمين، لدعم النهضة العلمية والثقافية الناشئة في الجزائر، بقبول بعثات طلابية من تلاميذ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تدرس بمعاهد وجامعات تلك الأقطار على نفقاتها الخاصة، ولتقديم المساعدة المالية للجمعية، حتى يتسنى لها الاستمرار في نشاطها التربوي والإصلاحي بشكل منتظم⁽²⁾.

وبمجرد وصول أخبار اندلاع الثورة التحريرية المباركة إلى مسامعه، سارع الإبراهيمي إلى تأييدها عبر سلسلة من البيانات، كان أولها بيان أصدره مكتب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالقاهرة في اليوم الثاني من شهر نوفمبر 1954م⁽³⁾.

¹ محمد البشير الإبراهيمي، في قلب المعركة (1964-1954م)، جمع وتصدير أبو القاسم سعد الله، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر، دون تاريخ، 216.

² للمزيد أنظر: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الرابع، ص ص 29-58.

³ نفسه، الجزء الخامس، ص ص 37-44.

وعلاوة على أن الإبراهيمي كان وطنيا مصلحا، دافع في أخرج الظروف عن الشعب الجزائري، ودينه، ولغته، فقد كان فقيها لغويا أديبا⁽¹⁾، وبحرا في العلوم الإنسانية، حتى أنه نال شهرة واسعة بين أساتذة وطلاب مصر، الذين وضعوا برنامجا خاصا لزيارته في كلية الآداب في اللغة، والتاريخ، وعلم الاجتماع، فكان كلما دخل قسما، وطلب منه أن يقول كلمة، يأخذ رأس موضوع الدرس من الأستاذ المحاضر، ويتحدث فيه بعذوبة واستفاضة، كمن يغرف من بحر، ويخوض في المحاضرة بقوة العالم المتعمق، مما حيرّ وأدهش الأساتذة والطلبة الذين تعودوا على التخصص الضيق⁽²⁾.

ونتيجة هذه البلاغة والفصاحة، اختير الشيخ الإبراهيمي لعضوية مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة 1961م، ضمن الأحد عشر عضوا الذين عينوا من الأقطار العربية، وقد ناب عنهم في الكلمة التي ألقاها في جلسة افتتاح مؤتمر الدورة الثامنة والعشرين⁽³⁾.

ولئن كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يمثل بالنسبة للجزائر، قمة الفكر الإسلامي المعاصر، فإنه بإمكاننا أن نعدّ الشيخ البشير الإبراهيمي بالنسبة إليها قمة الثقافة الوطنية ذات التعبير العربي، فبقدر ما كان الأول مجددا للعلوم الدينية، يمكن اعتبار الثاني مجددا للغة العربية في هذا الجزء من المغرب⁽⁴⁾.

وهكذا عاش الشيخ الإبراهيمي، أستاذا، وصحافيا، وأديبا، وداعية إسلاميا طيلة حياته، مجاهدا الاستعمار، ومحاربا الطرق الفاسدة⁽⁵⁾، حتى توفي ظهر يوم الخميس التاسع عشر ماي 1965م، عن عمر يناهز السادسة والسبعين عاما، بمنزله بحي "حيدرة" بالجزائر العاصمة، وقد صلي على جثمانه في المسجد الكبير، وسط حضور جماهيري كبير، تقديرا لمنزلته الدينية والأدبية⁽⁶⁾، ودفن بمقبرة سيدي احمد بالعاصمة، يوم الجمعة من نفس الشهر والسنة.

¹ علام، مرجع سابق، ص 156.

² بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 71.

³ علام، مرجع نفسه، ص 156.

⁴ علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ترجمة محمد بحيان، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص 105.

⁵ بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 67.

⁶ الطاهر فضلاء، الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في ذكراه الأولى، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1967، ص 65.

وقد رثاه الشاعر محمد العيد آل خليفة بقصيدة طويلة، عنوانها: "أبت النفس أن تراك عديما"، مما جاء فيها:

قم بحق الإخاء وارث حميما راحلا مخلص الولاء صميما
صدّ عنك الذي دنا منك ودا وحنا عاطفا عليك كريما
صدّ عنك "البشير" شبّ حنايا الصم مدر نارا وهدها تحطيما
حمّ موت البشير فاكتب الشعب وأصغى إلى النعي كطيما
فجعت أمة العروبة في الها دي لمن ظلّ نهجها مستقيما⁽¹⁾

أما فيما يتعلق بالتأليف، فإن البشير الإبراهيمي لم يوليه اهتماما، فالمسؤوليات التي كان يضطلع بها على رأس الحركة الإصلاحية الجزائرية، جعلته ينحو صوب المهام الاجتماعية، أكثر من الكتابة⁽²⁾، كما أنه كرس جل أوقاته وحياته لتربية النشء وتعليمه، وللإشراف على الشؤون الإدارية لجمعية العلماء، خاصة بعد أن استلم إدارتها في النصف الثاني من أفريل 1940م.

فقد كان النشاط الإصلاحي للشيخ الإبراهيمي كبيرا، حيث إنه كان يلقي عشرة دروس في اليوم الواحد، يبتدئها بدرس الحديث بعد صلاة الصبح، ويختتمها بدرس التفسير بين المغرب والعشاء، ثم ينصرف بعد الصلاة الأخيرة إلى بعض النوادي الجامعة ليلقي محاضرات في التاريخ الإسلامي، أما أيام العطل الدراسية فكانت جولات سياحية في القرى، تنشط العزائم، وتبعث الهمم⁽³⁾.

وأوضح الإبراهيمي ذلك قائلا: "لم يتسع وقتي للتأليف والكتابة مع هذه الجهود التي تأكل الأعمار أكلا، ولكنني أتسلى بأنني ألّفت للشعب رجالا، وعملت لتحرير عقوله، تمهيدا لتحرير أجساده،

¹ محمد العيد آل خليفة، ديوان محمد العيد آل خليفة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2010، ص ص 442-444.

² مراد، مرجع سابق، ص 104.

³ البيومي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 266.

وصححت له دينه ولغته، فأصبح مسلما عربيا، وصححت له موازين إدراكه، فأصبح إنسانا أيبا، وحسبي هذا مقربا من رضا الرب والشعب"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس كانت مساهمة البشير الإبراهيمي في الشهاب تحريرا، قليلة جدا، لم تتجاوز إثنا عشرة مقالا، ذلك أنه لم ينشط في مجال الكتابة والصحافة والنشر في الجزائر بشكل بارز، إلا في العقد الثالث من القرن العشرين، وذلك خلاف بعض زملائه من العلماء، أمثال العلامة ابن باديس، والشيخ الطيب العقبي، والأستاذ مبارك الملي، وغيرهم ممن كانوا يكتبون في الشهاب، وكان لا ينشر له إلا النزر القليل جدا من خطب المناسبات، التي كانت تنشر له بموافقة.

وتعود أولى مقالات الإبراهيمي المنشورة في الشهاب إلى شهر ماي من سنة 1929م⁽²⁾، وبالرغم من ذلك يعتبر الإبراهيمي بحق من أبرز كتاب الشهاب خلال عقد الثلاثينات، أين دخل حسب تعبيره، مرحلة جديدة من حياته دفاعا عن الدين والوطن ضد المستعمر، وقد كان من أقطاب المؤتمر الإسلامي الجزائري 1936م، وكتب عن المؤتمر وبرنامجه وأهدافه الكثير في مجلة الشهاب⁽³⁾، وقد كانت مقالاته الصحفية، ومحاضراته العامة، دعوة إلى الجهاد واليقظة، وإحياء الإسلام والعروبة في الجزائر⁽⁴⁾.

2 . الشيخ الطيب العقبي (1890-1960م): كاتب، وصحفي قدير، وثاحب جريدة الإصلاح، كان شخصية علمية ممتازة، كما كان خطيبا مصقعا، يستطيع أن يحرك أوتار قلوب الجماهير وعواطفهم، بقوة بيانه، وفصاحة لسانه، ويوجههم إلى حيث يريد⁽⁵⁾.

كان يعتبر الشخصية الثالثة (بعد ابن باديس والإبراهيمي) في جمعية العلماء، قبل أن ينفصل عنها سنة 1938م.

¹ الإبراهيمي، في قلب المعركة، ص 229-230.

² أنظر: محمد البشير الإبراهيمي، "الخطبة التي ألقاها البشير الإبراهيمي"، الشهاب، المجلد الخامس، الأجزاء 4، 5، 6، 7، 8، الصادرة سنة 1929م.

³ أنظر: الشهاب، "يوم الجزائر"، ملحق الجزء الرابع، المجلد الثاني عشر، ربيع الثاني 1355هـ-جويلية 1936م، ص 231-254.

⁴ بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 67-68.

⁵ تركي، مرجع سابق، ص 171.

ولد هذا العلامة المصلح ببلدة سيدي عقبة (قرب مدينة بسكرة)، كما ذهب أكثر الباحثين، وكما ذهب هو نفسه، حيث يقول: "ولدت ببلدة سيدي عقبة ليلة النصف من شوال سنة 1307م، حسب ما استفدته من مجموع القرائن الدالة على تعيين هذا العام، ويحتمل أن تكون ولادتي بعد ذلك التاريخ بنحو العام، لأني لم أجد قيما صحيحا لسنة ولادتي"⁽¹⁾.

ولما بلغ العقبي السادسة من عمره، هاجر صحبة أسرته إلى الحجاز سنة 1895م، وبالمدينة المنورة نهل من المعارف العربية المختلفة، وتشبع بمبادئ الإسلام الصحيحة الصافية، وعاش أيام الثورة العربية هناك، واتهم من قبل الأتراك بالاشتراك في هذه الثورة، فنفي إلى تركيا، ثم رجع على مكة ليدير جريدة القبلة، والمطبعة الأميرية⁽²⁾.

عاد العقبي إلى الجزائر في 4 مارس 1920م، وفي مدينة بسكرة، سعى وهو محاط بوالديه وأصدقائه، إلى نشر المذهب الديني الذي تلقاه في المدينة، وهو المذهب الذي أُول وفُسر بوصفه اقتباسا أميناً للوهابية، والتي هي بمثابة المذهب الإسلامي الصافي الأصل على حدّ تعبير العقبي نفسه⁽³⁾.

أخذ العقبي بمبادئ الشيخ محمد بن عبد الوهاب، التي تركز أساسا على أخذ الأحكام من الكتاب والسنة⁽⁴⁾، وقد عبّر بنفسه على المفهوم الوهابي الذي آمن به، والذي يدعو إليه بقوله: "وإذا كانت الوهابية هي عبادة الله وحده بما شرّعه لعباده فإنها هي مذهبنا وديننا وملّتنا السمحة، التي ندين الله بها، وعليها نحى وعليها نموت ونبعث إن شاء الله من الآمنين. وإن تكن الوهابية شيئا آخر غير هذا فإننا منها بريئون وعننا بعيدون"⁽⁵⁾.

¹ محمد الهادي الزاهري، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، المطبعة التونسية، تونس، 1344هـ-1926م، ص 125.

² بالصفصاف، مرجع نفسه، 72.

³ علي مراد، مرجع سابق، ص 108.

⁴ أحمد مريوش، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، دار هوميه للطباعة، النشر والتوزيع، الجزائر، 2012م، ص 38.

⁵ الطيب العقبي، "فخضة الجزائر اليوم ودعوتنا الإصلاحية"، السنة، السنة الأولى، العدد 2، 22 ذي الحجة 1351هـ-17 أبريل 1933م، ص 7.

ومما لا ريب فيه، أن العقبي قد أثرت عليه البيئة الحجازية، واتضح ذلك فيما بعد في سلوكه ولباسه، وحتى في أدبه وأشعاره⁽¹⁾، وقد أبرز ذلك بقوله:

بل أنا مسلم نشأت بأرض***هي خير البلاد بالإطلاق⁽²⁾

وعلى هذا الأساس، اهتم بتفسير القرآن الكريم، وأسس جريدة الإصلاح، في يوم 8 سبتمبر 1927م، التي قال عنها الشيخ البشير الإبراهيمي: "ثم أسست جريدة الإصلاح ببسكرة، فكان اسمها أخف وقعا، وإن كانت مقالاتها أسدّ مرمى، وأشدّ لذعا"⁽³⁾.

ففي إطار الحملة الإصلاحية ضد الخرافات والبدع، أصدر الشيخ الطيب العقبي جريدة الإصلاح، التي جاء على صدر عددها الأول، أنها أنشأت "للعمل على تخطيم الخرافات، وهدم الأوهام كواجب أول لتنوير الأفكار، وتهذيب الرأي العام"⁽⁴⁾.

وتعد مقالات الشيخ الطيب العقبي في مجال ملاحقة الخرافات والأوهام، وفضح ما في الزوايا من خبايا، أصدق تعبيران وأبلغ تصويرا، ولا بدّ أن تكون كذلك، فقد عُرف العقبي في الأوساط الإصلاحية بمواقفه الثابتة، ولهجته الصادقة في دعوته التي لم تتغير لحظة واحدة، إلى تطهير عقيدة الجزائريين من رواسب عهد الانحطاط، وتصفيتها مما أشاعته الطريقة في قلوب الناس وأفكارهم، من وساوس التصوف الابتداعي⁽⁵⁾.

وسرعان ما تناهت إلى الشيخ العقبي أصداء من المدينة الفكرية الأم "قسنطينة"، حيث بادرت ثلة من الشبان المعربين، ينشطهم ابن باديس، بإصدار جريدة صغيرة ذات نزعة إصلاحية، تدعى المنتقد،

¹ مريوش، مرجع سابق، ص 33.

² الطيب العقبي، "يقولون وأقول - الجزء الثاني -"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 9، 21 جمادى الثانية 1344هـ - 7 جانفي 1926م، ص 197.

³ الإبراهيمي، تصدير...، ص 40.

⁴ ناصر، الصحف العربية...، ص 138.

⁵ نفسه، ص 141.

وذلك في بداية جويلية 1925م، وقد توسم الطيب العقبي فيها توافقا مذهبيا بين فريق المنتقد ونزعته الشخصية⁽¹⁾.

وتعود أول مساهمة للشيخ العقبي في هذه الصحيفة إلى العدد الخامس منها⁽²⁾، ثم توالى وتتابعت مشاركاته ومساهماته في مختلف المواضيع، حتى قررت الإدارة الاستعمارية تعطيلها.

وبعد إقامة العقبي في بسكرة بضع سنين، انتقل إلى مدينة الجزائر، وهناك نصب نفسه لمكاتبة الصحف العربية الداعية إلى الإصلاح، فكان الشهاب جريدة ومجلة، لا يقع في يد القراء، إلا وعلى أعمدته مقالة أو قصيدة للعقبي، تفيض بالأفكار الحية، والانتقادات البناءة، التي تنبعث من صميم الإصلاح الإسلامي الصحيح⁽³⁾.

وبعد تعطيل المنتقد وصدور الشهاب، وجهت الدعوة من جديد للعقبي حتى يساهم بدوره في إثراء هذا المولود الجديد، وقبل العقبي بذلك، وأصبح القارئ لا يصل إليه عدد من الجريدة إلا وبه مقال أو قصيدة للعقبي تنير بنورها طرق الحق، ووجد العقبي رغبته من جديد في جريدة الشهاب⁽⁴⁾ بقوله: "ودعني جريدة الشهاب التي برزت موافقة لمشربي العلمي الديني باسم الدين والوطن إلى مناصرتها، ووجدت في الوقت فراغا وفي الزمن متسعا، لبيت دعوتها وأجبت ندائها الذي لا أزال أعتبره صوت حق وداعية صدق"⁽⁵⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 108.

² أنظر: الطيب العقبي، "جريدة المنتقد في نظر الكتاب"، المنتقد، السنة الأولى، العدد 5، 11 محرم 1344هـ-30 جويلية 1925م، ص 1.

³ بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 72.

⁴ مريوش، مرجع سابق، ص 95.

⁵ الطيب العقبي، "يقولون وأقول -3-"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 8، 14 جمادى الثانية 1344هـ-31 ديسمبر 1925م، ص 173.

ويعد العقبي من الأقلام الأولى التي كتبت في الشهاب، حيث نجد له مقالا في العدد الأول منه، والذي جاء تحت عنوان: "حول القصيدة العاشورية"، الذي أبان فيه العقبي عن فصاحة نثرية وشعرية بليغة⁽¹⁾.

وكان ابن باديس دوما إلى جانب العقبي في عمله الإصلاحية خصوصا وأن العقبي قد زادت شهرته وناصرته المناطق العديدة، ولذلك بارك ابن باديس أعماله ومجهوداته، وعبر عن امتنانه وإعجابه والعمل في اتجاهه⁽²⁾ بقوله: "حيّاك الله وأيدك يا سيف السنة وعلم الموحدين، وجازاك الله بأحسن الجزاء عن نفسك وعن دينك وعن إخوانك السلفيين المخلصين، ها نحن كلنا معك في موقفك صفا واحدا، ندعو دعوتك ونباهل مباهلتك، ونؤازرك الله وبالله"⁽³⁾.

وكان موضوع العقبي المفضل هو الدعوة إلى الدين الصافي، ومحاربة الطرقية، ونسف خرافاتها، والدعوة السافرة لمحاربتها ومحقها، وقد عاهد الله على الجهاد في هذا السبيل إلى آخر رمق من حياته، ومن أبرز مقالاته في الشهاب كانت في ركن "يقولون وأقول"⁽⁴⁾، التي امتدت على 18 عددا كاملا.

وعقب انتقاله إلى مدينة الجزائر حوالي 1930م، أصبح الشيخ العقبي نقطة ارتكاز في نادي الترقى، وذلك بطلب من المجلس الإداري لجمعية النادي، ليتولى منصب المحاضر الدائم فيه، فمن حين وصوله إلى العاصمة، وشروعه في إلقاء محاضراته ودروسه في هذا النادي، عرفت الأمة الجزائرية وجهها جديدا للحياة الفكرية والثقافية لم تألفه من قبل، ولم تعرف له مثيلا من قبل⁽⁵⁾.

¹ أنظر: الطيب العقبي، "حول القصيدة العاشورية"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 1، 25 ربيع الثاني 1344هـ-12 نوفمبر 1925م، ص 5.

² مريوش، مرجع نفسه، ص 81.

³ عبد الحميد، "سيهزم الجمع ويولون الدبر"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 97، 17 ذي القعدة 1345هـ-2 ماي 1927م، ص 1075.

⁴ أنظر الشهاب، من المجلد 1، العدد 5، ص 104، إلى المجلد 3، العدد 124، ص 484.

⁵ محمد الطاهر فضلاء، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007، ص 54.

ولما تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931م، أصبح العقبي من بين أعضائها المساعدين -عين نائب الكاتب العام-، وكان ممثلها في عمالة الجزائر، وتولى تحرير جرائدها العربية⁽¹⁾، السنة والشرعية والصرط، ثم جريدة البصائر فترة من الوقت⁽²⁾، وتحديدًا من أول عدد لها الصادر في 27 سبتمبر 1935م، إلى العدد 83 الصادر في 30 سبتمبر 1937م، حيث انتقلت إدارتها إلى قسنطينة، وأشرف عليها المليي، إلى أن توقفت بسبب الحرب العالمية الثانية، في العدد 180 الصادر في 25 أوت 1939م.

وبالرغم من أن العقبي لم يصل إلى مستوى ابن باديس، فقد كان مجدا في عمله، فصيحًا في خطبه، غزيرًا في أسلوبه، وقطبا من أقطاب الإصلاح وجمعية العلماء، ولا غرابة أن يستهدفه منشور ميشال سنة 1933م، وأن تدبر مؤامرة ضده سنة 1936م، وهو الذي تولى الدعوة إلى تطهير مدينة الجزائر من الخرافات، وإنقاذها من الانحطاط الخلقي، والفساد الاجتماعي⁽³⁾.

وبعد أن وقع الشيخ العقبي في قبضة العدالة، نتيجة اتهامه في قضية اغتيال الإمام والمفتي المالكي لجامع الجزائر الشيخ محمود بن دالي، المدعو كحول، تأزمت علاقاته مع الزعماء الإصلاحيين، غير أن هؤلاء كانوا مجمعين على التصريح ببراءته، والدفاع عنه ضد خصومه، حيث سخر ابن باديس خاصة كل حماسه ونشاطه الصحفي لخدمة رفيقه القديم، ولم يدخر جهوده ووقته للدفاع عن قضية الشيخ العقبي⁽⁴⁾.

وقد تجلّى هذا الخلاف بشكل واضح في اجتماع الدورة الثامنة لمجلس العلماء سنة 1938م، حيث طلب العقبي من الرئيس أن توجه الجمعية برقية ولاء وتأييد للحكومة كسائر الجمعيات الأخرى في موقفها من الحرب المنتظرة، فعارض الشيخ ابن باديس ذلك معارضة شديدة، فكان ذلك سببا مباشرا لاستقالته من جمعية العلماء.

¹ بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 72.

² تركي، مرجع سابق، ص 171.

³ بوالصفصاف، مرجع سابق، ص 73.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 117.

توفي الشيخ الطيب العقبي في 21 ماي 1960م، بحي "سانت أوجين" بالعاصمة، بعد أن ظل مدة طريح الفراش بسبب مرض السكري⁽¹⁾.

3 . الشيخ مبارك المليي (1898-1945م): هو العالم والأديب والمؤرخ الكبير الشيخ مبارك بن محمد إبراهيمي المليي⁽²⁾، من مواليد سنة 1316هـ / 26 ماي 1898م، في دوار أولاد مبارك، من قرى المليية من أحواز قسنطينة، في أسرة متوسطة الحال، تدعى عائلة الحاج رابح⁽³⁾.

يقول مبارك المليي عن نفسه أنه ينحدر من أولاد مبارك بن حباس من الأتبع العرب الهلاليين، وهم من القبائل العربية في نواحي جيجل⁽⁴⁾.

نشأ الشيخ مبارك المليي يتيما بعد وفاة والديه، وهو في سن الرابعة من عمره، فشبّ على الاعتماد على النفس، والصبر على المكاره. كفله جده (الحاج رابح)، ثم عمه (سي علاوة وسي أحمد)⁽⁵⁾.

بدأ تعليمه بدوار أولاد مبارك بالمليية، تحت رعاية الشيخ أحمد بن الطاهر مزهود، فتلقى مبادئ القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم، ولما بلغ من العمر 14 عاما، شعر بفراغ كبير في عقله النهم، المتطلب للعلوم والمعارف، ترك قريته وسار راجلا نحو ميله لا يلوي على شيء، يريد التعلم ويريد الحياة، وفي ميله تلقى طيلة ست سنوات العلوم العربية والشرعية⁽⁶⁾، بجامعة سيدي عزوز، على يد الشيخ المعلم المليي بن معنصر.

وبعدما أتى على جميع ما يمكنه أخذه والتحصيل عليه بميله، عزم على مغادرتها، فتوجه إلى قسنطينة، وانخرط في سلك تلامذة الشيخ عبد الحميد بن باديس بالجامع الأخضر، فكان من أنجب

¹ نفسه، ص 119.

² نور الدين مسعودان، أعلام الجزائر، دار النون للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 158.

³ أحمد بوزيد قصيبة، "حياة رجل الإرادة مبارك المليي 1898-1945م"، البصائر، العدد 26، السنة الثانية من السلسلة الثانية، 8 مارس 1948م، ص 2.

⁴ مسعودان، مرجع سابق، ص 159.

⁵ قصيبة، مصدر سابق، ص 2.

⁶ الخطيب، مرجع سابق، ص 163.

تلاميذه، ولم يطل به المقام في قسنطينة أكثر من سبعة أشهر، بحيث أرسله الشيخ عبد الحميد إلى تونس، فزاول بها دروس جامع الزيتونة مدة ثلاث سنوات، إلى أن نال شهادة التطويع سنة 1924م.

ولما عاد إلى قسنطينة، اشتغل في التعليم الحر، مساعدا لابن باديس في عمله التربوي، حيث أسس سنة 1925م قسمين للتعليم على النمط العصري، غير أن إقامته لم تطل بقسنطينة، التي مكث فيها أربعة عشر شهرا، فقرر الهجرة من جديد في سبيل التعليم والإفادة، بعدما كان يهاجر في سبيل التعلم والاستفادة.

وبإشارة من بعض أصدقائه، قصد مدينة الأغواط، فأتمها بحلول سنة 1927م، ممضيا فيها سبع سنين (1927-1933م)⁽¹⁾، معلما ومبشرا بالإصلاح الديني والتربوي، مؤثرا في هذه الواحة أيما تأثير، حيث كان للشيخ مبارك الفضل في كونه أهم داعية للحركة الدينية في الجنوب الجزائري، في منطقة لم تكن مجال الطريقة التيجانية فحسب، بل أيضا معقل أسرتين متنافستين لقادة اهليين: أسرة بن سالم، التي كانت ذات تقاليد حضرية، وأسرة فرحات التي كانت ذات تقاليد قبلية⁽²⁾.

ولقد استعان الملي بسكان الأغواط على تأسيس "مدرسة الشبيبة الأغواطية"، وهي من أولى المدارس العصرية النادرة في ذلك الوقت، حيث كانت متحررة من الطريقة التي دخلت عليها الشعوذة والخرافات السائدة في ذلك العصر.

وكان رحمه الله يكثر من الدروس الليلية في الوعظ والإرشاد، يلقيها بالمسجد خمس ليال في الأسبوع، في التفسير والحديث والفقه والسيرة والأخلاق، فكان لها تأثير بالغ في النفوس، شبابا وشيبا وكهولا، كما كان يخرج إلى الجلفة شمالا، وبوسعادة شرقا، وآفلو غربا، لإلقاء مثل تلك الدروس من حين إلى آخر على أهلها، فيدعوهم للإصلاح، والتمسك بحبل الله، ويذكرهم ويرشدهم، ويحرضهم على نفص غبار الجهل والكسل والخمول⁽³⁾.

¹ قصيبة، مصدر نفسه، ص 3.

² مراد، مرجع سابق، ص 105.

³ قصيبة، مصدر سابق، ص 3.

كما قام بتأسيس أول نادي لكرة القدم بالمدينة، بالإضافة إلى جمعيات خيرية تهتم بالشباب⁽¹⁾.

ونتيجة تلك الأعمال الجليلة، تعرض الميلي إلى ضغوطات الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وتهديداتها، كما تعرض لمحاولة اغتيال فاشلة من قبل الطريقين، مما أرغمه على الانتقال إلى ميله، ليتابع منها نشاطه الإصلاحي⁽²⁾، وكان ذلك في سبتمبر 1933م.

وفي ميله، أمسى الشيخ مبارك الميلي مصدر إشعاع ثقافي، حوّل حياة الناس الاجتماعية، رغم العقبات التي كان الإمام الرسمي يضعها في سبيله⁽³⁾، حيث واصل بها ما كان يقوم به من الأعمال، من تدريس وتعليم، فأسس مدرسة لتعليم البنين والبنات⁽⁴⁾، وبنى مسجدا للصلاة، كان يخطب ويلقي دروسه فيه، ثم أسس جمعية إسلامية، توسّع نشاطها إلى حد أزعج سلطات الاحتلال، وحتى العلماء المرسمين من قبل فرنسا، وأثار تخوف الصوفيين.

وفي هذه المدينة أيضا، استطاع الشيخ الإصلاحي أن يحرك الخمول التقليدي، ويلقن الميليين حب العمل، والحرص على النظافة، والاجتهاد في الدراسة، وفي الوقت عينه، وضع مصنفه الأساس "رسالة الشرك ومظاهره"، وهو الكتاب العقائدي الوحيد الذي وضعته المدرسة الإصلاحية الجزائرية⁽⁵⁾.

غير أن مهامه هذه لم تستأثر بكل وقته، فقد وجد الشيخ مبارك الميلي في الأغواط الوقت والهدوء الضروريين لكتابة تاريخ وطني للجزائر -سنة 1928-، سماه "تاريخ الجزائر في القديم والحديث"، في ثلاثة أجزاء، ظهرت على مراحل.

لذلك صح القول أن مؤلف الميلي يعتبر بادرة جديدة في مجال التوعية التاريخية، لأنه ترك الآثار الإيجابية في نفسية الجزائريين، وحتى المشاركة أيضا، حيث عمد الميلي من خلاله، إلى تحصين وبعث

¹ مسعودان، مرجع سابق، ص 160.

² الخطيب، مرجع سابق، ص 164.

³ مراد، مرجع نفسه، ص 106.

⁴ قصيبة، مصدر سابق، ص 4.

⁵ الخطيب، مرجع سابق، ص 164.

جذور مقومات الشخصية الجزائرية، ولذلك فلا غرابة أن نجد الدكتور أبو القاسم سعد الله يرد على من لقبوه بشيخ المؤرخين بقوله: "إن هناك من هو أجدر مني بهذا اللقب، وهو مبارك المليلي"⁽¹⁾.

وقد وقف ابن باديس وقفة إعجاب من مؤلف المليلي، فأقرضه بقوله: "وقفت على الجزء الأول من كتابك -تاريخ الجزائر في القديم والحديث-، فقلت لو سميت (حياة الجزائر) لكان بذلك خليقا، فهو أول كتاب صوّر الجزائر في لغة الضاد صورة تامة سوية، بعدما كانت تلك الصورة أشلاء متفرقة هنا وهناك... جازاك الله خير ما جازى به العاملين المخلصين للدين والوطن"⁽²⁾.

كما أبدى أمير البيان شكيب أرسلان إعجابه هو الآخر بعمل المليلي وكتابه، فقال: "وأما تاريخ الجزائر، فوالله ما كنت أظن في الجزائر من يفري هذا الفري، ولقد أعجبت به كثيرا"⁽³⁾.

لم يكتف المليلي بكل هذه النشاطات، بل اشتغل في الحركة الصحفية، حيث كان يحرر في جرائد الحركة الإصلاحية، كالمنتقد والشهاب والبصائر، مقالات قيمة، في مختلف المواضيع والأغراض الدينية والاجتماعية، حيث تميز بأسلوبه القوي الواضح، ذو النزعة المحددة المناهضة للأحوال المزرية للجزائريين خصوصا في الجانب الديني/ الاجتماعي⁽⁴⁾، فكان ينشر بالبصائر الأولى مقالات الشرك ومظاهره⁽⁵⁾ تباعا⁽⁶⁾. وقد كسرت هذه المقالات شوكة الطريقة والتوجه المبني على الاعتقاد دون الانتقاد⁽⁷⁾.

¹ أحمد مريوش، "مبارك المليلي شيخ المؤرخين الجزائريين"، مجلة إتحاد المؤرخين الجزائريين، الطبعة الأولى، وسام ربراس للإعلام والنشر والإشهار، الجزائر، 1998، ص ص 120-124.

² عبد الرحمن شيبان، مقدمة الشهاب، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001، ص 120.

³ عبد الرحمن الجيلالي، "من وحي ذكرى مرور أربعة عقود سنوية على وفاة العلامة النابغة الشيخ مبارك المليلي"، الثقافة، العدد 80، (مارس - أفريل 1984)، الجزائر، ص 193.

⁴ مسعودان، مرجع سابق، ص 161.

⁵ نشرت بعض هذه المقالات في: الشهاب، الجزء الحادي عشر، المجلد الثاني عشر، (1355هـ/1936م)، ص 456. وأيضا: الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثالث عشر، (1356هـ/1937م)، ص 61.

⁶ قصيدة، مصدر سابق، ص 4.

⁷ مريوش، مقال سابق، ص 119.

وحسب الميلّي، فإن مؤلفه هذا، هو "الكتاب الوحيد الذي يجد فيه المسلم ما يحتاج إلى تصحيح عقيدته، فيه من مسائل النزاع بين المصلحين والطريقين، وما يتصل بها مثل الشرك، والعبادة والبركة والولاية، والكرامة والكهانة والسحر، والتميمة والرقية والعزيمة، والدعاء والوسيلة والشفاعة، والحب والزينة، والزرقة والوعدة والنشرة، والغفارة، والحلف، إلى ما اقتضاه الحال، وإن لم يشتهر فيه جدال"⁽¹⁾.

كما نشر عدة مقالات في الشهاب، حيث كان من الأقلام السباقّة في تحريره، والمواظبة في المشاركة في أعداده، وذلك منذ العدد الثاني من المجلد الأول منه.

وفضلاً عن مهامه المهنية، كان مبارك الميلّي يساهم في حياة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أصبح أمين المال فيها منذ عام 1931م، حيث يمثل مع ابن باديس والإبراهيمي الثلاثي الأقوى والأنجح للحركة الإصلاحية الجزائرية.

وأوكلت له جمعية العلماء إدارة لسان حالها البصائر، التي كان على رأسها الطبيب العقبي، الذي وقع آنذاك تحت قبضة العدالة، فقام بواجبه خير قيام، رغم مصاعب الصحافة وتكالييفها، ورغم المرض المزمن المضني الذي أهلك قواه، ونغص عليه حياته.

وفي سنة 1940م، عند وفاة ابن باديس، كلف مبارك الميلّي بمواصلة التدريس والدعاية الإصلاحية بالجامع الأخضر بقسنطينة، الذي كان آنذاك المركز الفكري الأول للحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر⁽²⁾، حيث أسند إليه منصب كرسي الأستاذ⁽³⁾، وقد تولى هذه الخلافة إلى غاية وفاته.

وبعد تشييع جنازة ابن باديس، كان الجميع يتوقعون تولية المهام الإدارية في الجمعية من طرف الكاتب العام العربي التبسي، أو الشيخ مبارك الميلّي⁽⁴⁾، وذلك لكون نائب الرئيس الإبراهيمي كان في السجن، ولكن الميلّي آثر إلا أن يتولى الإبراهيمي رئاسة الجمعية، فكان ذلك.

¹ الشهاب، "رسالة الشرك ومظاهره"، الجزء الأول، المجلد الثالث عشر، 1 محرم 1356هـ-14 مارس 1937م، ص 61.

² مراد، مرجع سابق، 105-106.

³ عبد الكريم بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، الطبعة الأولى، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، 1981، ص 309.

⁴ نفسه، ص 305.

وهكذا ظل الشيخ مبارك المليلي وفيما لمبادئ الجمعية وأهدافها، حتى لفظ أنفاسه الأخيرة يوم 9 فيفري 1945م⁽¹⁾، عن عمر يناهز الثامنة والأربعين⁽²⁾، أي قبيل تلك الحوادث الدامية، حوادث 8 ماي 1945م، فأنست مصائبها الأمة في مصيبتها، وغطت أهوالها عن هول مصابها فيه⁽³⁾، وبفقدته "فقدت الجزائر مؤرخها الحريص على تجلية تاريخها المغمور، وإنارة جوانبه المظلمة، ووصل عراه المنفصمة، وفقدته المحافل الإصلاحية، ففقدت منه عالما بالسلفية الحققة، عاملا بها، صحيح الإدراك لفقه الكتاب والسنة، واسع الاطلاع على النصوص والفهوم، دقيق الفهم لها، والتميز بينها، والتطبيق لكلياتها، وفقدته دواوين الكتابة، ففقدت كاتبها فحل الأسلوب، جزل العبارة، لبقا بتوزيع الألفاظ على المعاني، وفقدته مجالس النظر والرأي، ففقدت مدرها لا يبارى في سوق الحجة، وحضور البديهة، وسداد الرمية، والصلابة في الحق، والوقوف عند حدوده"⁽⁴⁾.

4. الشيخ العربي التبسي (1957-1895م): هو: العربي بن بلقاسم بن مبارك بن فرحات التبسي، أبو القاسم، أحد رجال الفكر الإصلاحي، ومن أبرز أعضاء جمعية العلماء. ولد بقرية أسطح⁽⁵⁾ النموشية (نسبة إلى قبيلة النمامشة الأمازيغية) جنوب غرب تبسة، وذلك في سنة 1895م، من عائلة فلاحية فقيرة، وكان والده إلى جانب عمله في الزراعة، يتولى تحفيظ القرآن لأبناء القرية في الكتاب⁽⁶⁾.

حينما بلغ سن العاشرة من عمره بعثت به أمه إلى مدينة نفطة بالجريد بالجنوب التونسي، حيث درس هناك على مشائخها، خاصة على يد الشيخ بن أحمد الذي كان عالما متضلعا في فقه اللغة العربية، والفقه الإسلامي في نفطة⁽⁷⁾.

¹ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها...، ص 83.

² الخطيب، مرجع سابق، ص 165.

³ قصيبة، مصدر سابق، ص 4.

⁴ محمد البشير الإبراهيمي، "مبارك المليلي"، البصائر، السنة الثانية من السلسلة الثانية، العدد 26، 8 مارس 1948م، ص 1.

⁵ عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، الطبعة الثانية، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، لبنان، 1400هـ-1980م، ص 61.

⁶ رابح عمارة تركي، "الشيخ العربي التبسي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1956-1944)"، أشغال الملتقى الوطني للفكر الإصلاحي في الجزائر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، أبريل 2003، ص 32.

⁷ نفسه، ص 29.

وفي سنة 1913م، التحق العربي التبسي بجامع الزيتونة بتونس، وهناك وجد ضالته، حيث تفتحت أبواب العلم، فأقبل على الدرس والتحصيل ومطالعة الكتب والصحف، إلى أن تحصل على الشهادة الأهلية، واستعد لنيل شهادة التطويع، ولكنه لم يتقدم إلى الامتحان، بل رحل إلى القاهرة سنة 1920م⁽¹⁾، ومكث فيها يطلب العلم في حلقات جامع الأزهر، ومكتباتها الغنية مدة سبع سنوات، تأثر خلالها بالفكر الثقافي والسياسي بمصر والمشرق آنذاك.

ثم انتقل من مصر سنة 1927م إلى تونس، وحصل فيها على شهادة التطويع، ليعود في السنة نفسها إلى الجزائر ليشغل بالتعليم العربي الإسلامي⁽²⁾، وذلك حين سمع باستفحال الحركة الإصلاحية عن طريق الرسائل والصحف، التي كانت تنقل إليه نشاط العلماء الذين رجعوا إلى أرض الوطن، وأخذوا يؤسسون المدارس والنوادي، وينشرون الصحف.

وكان قد شارك مع جماعة الشهاب، وهو في القاهرة، منذ شهر جانفي 1927، وفي نفس السنة (1927)، نزل في مدينة تبسة، وشرع في ميدان التعليم على المنهج الإصلاحي، الذي نال رضاء الشيخ ابن باديس في قسنطينة⁽³⁾.

وقد بدأ نشاطه الدعوي في هذه المدينة، التي أصبح ينسب إليها، وذلك في مسجد صغير يعرف بـ "مسجد أبي سعيد"، الذي لم يعد يتسع للمقبلين على دروس الشيخ التبسي، لينتقل بعدها إلى الجامع الكبير الذي تشرف عليه الإدارة الاستعمارية، ولكنه سرعان ما منع من تقديم الدروس فيه، بتحريض من بعض الطرقيين الذين حارب بدعهم ونبه الناس إلى فسادها، وأعوان الإدارة لدى سلطات الاحتلال، ليعود من جديد إلى حيث انطلق (مسجد أبي سعيد)⁽⁴⁾.

¹ سعيد بورنان، شخصيات بارزة في كفاح الجزائر (1830-1962)، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 165.

² نويهض، مرجع سابق، ص 61.

³ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها...، ص 88.

⁴ تركي، الشيخ العربي التبسي...، ص 33.

وكان الشيخ يمتاز بقوة الشخصية وصلابتها، والشجاعة في إبداء الرأي والدفاع عنه والثبات عليه، مهما كانت الظروف، هذا إلى جانب ثقافة واسعة في العلوم الإسلامية والأدب العربي⁽¹⁾.

وقد استحسن الشيخ عبد الحميد بن باديس عمله ونشاطه الإصلاحية، ونصحه بالانتقال إلى مدينة (سيق)، بعد تزايد مضايقة الإدارة الاستعمارية له ولأنصاره، فأقام بها سنتين واعظا معلما (من أول سنة 1930 إلى نهاية 1931م)⁽²⁾.

كان العربي التبسي ممن هياؤا الأجواء لتأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وذلك بمجموعة من المقالات نشرت له في الشهاب، فقد نشر فيها سنة 1926م مقالا دعا فيه إلى تشكيل حزب إصلاحي يحفظ على الأمة الجزائرية دينها ولغتها، مما جاء فيه: "فإن هذا عصر عطل الفرد ونبد حكمه وأمات مفعوله وتجاهل وجوده، فأينما أملت سمعك أو أرسلت نظرك في الشرق والغرب لم تجد إلا أمة فحزبا فهيئة منها وإليها كل شيء، فهي التي تذب عن الهيئة الاجتماعية وتحرس الأمة من نواب الدهر وعادية الأيام"⁽³⁾.

وظل الشيخ العربي التبسي بعد تأسيس الجمعية ملتزما بمواقفها، مؤيدا لها، منفذا لمنهجها، وكان له فضل كبير في إيقاظ الوعي الإسلامي الصحيح⁽⁴⁾، وقد برز ابتداءً من سنة 1932م على المنبر الرسمي للحركة الإصلاحية، فأسس في السنة ذاتها -بعد عودته إلى مدينة تبسة- "مدرسة تهذيب البنين والبنات"، التي تمكنت من تأسيس مدرسة كبيرة، بلغ عدد تلاميذها سنة 1934م: 500 تلميذ وتلميذة، وإلى جانبها مسجدا لا يخضع للرقابة الاستعمارية، وفي سنة 1935م تم تعيينه كاتباً عاماً للجمعية⁽⁵⁾.

¹ تركي، مرجع سابق، ص 171.

² تركي، مقال نفسه، ص 33.

³ العربي بن بلقاسم التبسي، "أزفت ساعة الجماعة وتصرم عصر الفرد"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 31، 6 ذو القعدة 1344هـ - 17 جوان 1926م، ص 618.

⁴ بسام العسلي، عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1403هـ - 1983م، ص 187.

⁵ تركي، الشيخ العربي التبسي...، ص 34.

وفي عام 1940م، انتخب نائبا لرئيس جمعية العلماء المسلمين الجديد⁽¹⁾ الشيخ البشير الإبراهيمي، وابتدأ التدريس في الجامع الأخضر في السنة نفسها، وفي سنة 1942م، قررت جمعية التربية والتعليم نقل نشاطها الذي كان بالجامع الأخضر إلى تبسة نقلا مؤقتا، ليشرّف عليه الإمام العربي التبسي عن قرب. وبعد افتتاح معهد عبد الحميد بن باديس عام 1947م، انتقل إلى قسنطينة لتولي مهمة إدارته، وقد بقي على رأسه على يوم غلقه سنة 1956م، من طرف إدارة الاحتلال، عندها انتقل إلى العاصمة.

وفي خلال هذه الفترة، قال الشيخ الإبراهيمي عنه: "الأستاذ الشيخ العربي التبسي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومدير معهد عبد الحميد بن باديس، وصاحب الآثار الجليلة في العلم، والإصلاح، والآراء السديدة في السياسة، والاجتماع، والمواقف الجريئة في تمكين الإسلام والعروبة بالقطر الجزائري. والأستاذ العربي التبسي عالم عريق النسبة في الإصلاح، بعيد الغور في التفكير، سديد النظر في الحكم على الأشياء، عزوف المهمة عن المظاهر والسفاسف"⁽²⁾.

ونظرا لما كان يتمتع به الشيخ العربي التبسي من شهرة ووقار وشعبية كبيرة، باعتباره المسؤول الأول عن جمعية العلماء المسلمين في الجزائر، وأنه كان مؤيدا للجهاد، وأحد محركي القواعد الخلفية له، قامت السلطة الفرنسية بعدة محاولات لحمله على رفض الخيار الثوري لحل القضية الجزائرية، والدعوة إلى التبرؤ من كفاح جبهة التحرير الوطني، واعتباره مغامرة خطيرة لا مستقبل لها، واستعانت على ذلك بكل إمكانياتها وحيلها⁽³⁾.

وكان جواب الشيخ العربي التبسي قويا ثابتا، حيث قال لرسل الاستعمار: "إذا أرادت فرنسا إيقاف الحرب، فلتتفاوض مع جبهة التحرير الوطني، أما العربي التبسي وغيره، فليس لهم أن يتكلموا باسم

¹ نويهض، مرجع سابق، ص 61.

² محمد البشير الإبراهيمي، "حيا الله تونس"، البصائر، السنة الثانية من السلسلة الثانية، العدد 60، 20 ديسمبر 1948م.

³ مولود عويمر، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مسارات وبصمات، الطبعة الأولى، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، 2016، ص 183.

الشعب وثورته، ولا يستطيعون إيقاف ثورة الأمة كلها". وقد تطفن الشيخ العربي إلى هدف الاستعمار من هذا الأمر، وهو تفكيك صفوف الجزائريين، وريح الوقت، والحد من حدة المواجهة العسكرية⁽¹⁾.

ولعل موقفه هذا هو الذي دفع سلطات الاحتلال إلى تدبير عملية اختطافه، واغتياله في ظروف غامضة، ففي مساء يوم الخميس 4 رمضان 1376هـ - 4 أبريل 1957م، وعلى الساعة الحادية عشر ليلاً، اقتحم جماعة من الجند الفرنسي التابعين لفرق المظلات سكنى فضيلة الأستاذ الجليل الشيخ العربي التبسي⁽²⁾، بحي بلكور بالعاصمة، وقد وجدوا الشيخ التبسي طريح فراش المرض الذي اشتد عليه منذ أوائل مارس 1957م، فلم يراعوا حرمة الدينية، ولا سنه المتقدمة، ولا مرضه الشديد، وانتزعوه من فراش المرض بكل وحشية وفضاعة، وأخرجوه حافي القدمين، حاسر الرأس وكانت المفاجأة أكبر عندما سئل عنه في اليوم الموالي والأيام التالية، في الإدارات الحكومية المدنية والعسكرية والعسكرية والشرطية، فتبرأت كل إدارة من وجوده عندها، أو من مسؤوليتها عن اعتقاله، أو من العلم بمكانه⁽³⁾.

ثالثاً- التعريف بصاحبي المجلتيين: قيس الله عز وجل لمصر والجزائر مصلحين عظيمين، عملاً للنهوض بهما من كبوتهما وتحلفهما، من خلال نشاطهما الإصلاحية الذي كان شاملاً ومتنوعاً، من حيث المجالات، أو من حيث الوسائل المستخدمة، والتي كانت من بينها وسيلة الصحافة.

أ- التعريف بصاحب المنار: هو محمد رشيد بن علي رضا بن محمد شمس الدين بن محمد بهاء الدين بن منلا علي خليفة، القلموني البغدادي الأصل⁽⁴⁾ الحسيني العلوي⁽⁵⁾.

¹ الخطيب، مرجع سابق، ص 171-172.

² علي مرحوم، "من وثائق الثورة. حول استشهاد الشيخ العربي التبسي"، الأصالة، السنة الثامنة، شوال-ذو القعدة 1399هـ-سبتمبر/أكتوبر 1979م، ص 154. وأنظر أيضاً: أحمد الرفاعي الشرقي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، القسم الثاني، الطبعة الأولى، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، 1404هـ-1984م، ص 150.

³ العسلي، مرجع سابق، ص 189.

⁴ زكي محمد مجاهد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة الهجرية، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994م، ص 1075.

⁵ عبد المتعال الصعيدي، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر 100 هـ - 1370 هـ، المطبعة النموذجية، مصر، دون تاريخ، ص 539.

1-مولده ونشأته: ولد السيد محمد رشيد رضا في 27 من جمادى الأولى سنة 1282هـ (الموافق لـ 1865م)، وتوفي في 23 من جمادى الأولى سنة 1354هـ (الموافق لـ 22 أوت 1935م)⁽¹⁾.

وقد جاءت بياناته في آخر جواز سفر له هكذا: "جواز سفر مصري باسم الشيخ محمد رشيد رضا، مصري بالتبعية، تاريخه: 4 يوليو 1930م، ينتهي العمل بالجواز في: 3 يوليو 1935م. المهنة: صحفي، مكان الميلاد: القلمون - طرابلس - سورية 1865م، الإقامة: القاهرة، الطول: 165 سم، لون العيون: سوداء، لون الشعر: أسود"⁽²⁾.

يقول رحمه الله عن مرحلة حياته الأولى: "ولدت ونشأت في قرية تدعى القلمون"⁽³⁾ على شاطئ البحر المتوسط من جبل لبنان تبعد عن مدينة طرابلس الشام زهاء ثلاثة أميال، وقد كان جميع أهل هذه القرية من السادة الأشراف المتواتري النسب، وقد اشتهروا بالشرف وحسن السيرة، فلما يعرف عنهم منكر من الكبائر، إلا قليلا، وأهل بيتنا ممتازون فيهم بأنهم من أهل العلم والإرشاد والرياسة، ويلقبون بالمشايخ للتميز"⁽⁴⁾.

وكلمة (شيخ) ليست في لبنان لقبا يطلق فقط على رجال الدين المسلمين، بل هي لقب وراثي، يطلق أيضا على من بايعهم الشعب بالرياسة والزعامة، فلا فرق بين رجل الدين ورجل الدنيا، وبين المسلم والمسيحي، وبيت آل الرضا من البيوتات القليلة في لبنان، التي تحمل أبنائها لقب المشيخة مزدوجا، أي أنهم من رجال العلم والإرشاد، ومن رجال الرياسة والزعامة⁽⁵⁾.

¹ عبد الرحمن عاصم، "السيد محمد رشيد رضا"، المنار، المجلد 35، الجزء 6، رجب 1358 هـ - أوت 1939 م، ص 480.

² شكيب أرسلان، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، قرأه وعلّق عليه: مدحت يوسف السبع، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 2006، ص 4-5. وأنظر أيضا: الملحق رقم 8، ص 662.

³ القلمون: بفتح أوله وثانيه، بوزن قريوس، وهو فعلول، قال الفراء: هو اسم، وأنشد:

بنفسي حاضر بجنوب حوضي وأبيات على القلمون جون

وهي بلدة بنواحي دمشق. أنظر: شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، 1397 هـ - 1977 م، ص 391.

⁴ محمد رشيد رضا، المنار والأزهر، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر، شعبان سنة 1353 هـ، ص 133.

⁵ المنار، "خطبة الأستاذ حبيب جاماتي"، المجلد 35، الجزء 3، المحرم 1354 هـ، مارس 1936 م، ص 208.

تربى السيد رشيد رضا تربية عالية، لم تتحكم في نفسه عادة من العادات السيئة المضرة، كالتدخين وإدمان شرب القهوة والشاي⁽¹⁾، حيث كتب عن هذه الفترة من حياته بقوله: "كنت من الصغر قليل الرغبة في اللعب، شديد الحياء، وهذا الأمر نفعتني من ناحية الأدب وصيانة العرض واللسان، فلم أنطق بشيء من كلام المجون والفحش، ولم أجهر بقراءة شيء مما في الكتب منه، ولم أسمح لأحد أن يتكلم معي بشيء مما يتسامح به الأدباء من ذلك، وأضرني هو وحسب العزلة مما جعلاني كثير النسيان لأسماء الناس لعدم عنايتي بمعرفتهم"⁽²⁾.

ويتابع قائلا: "وكننت أوصف بالذكاء النادر، وأسمع العلماء والوجهاء يحثون والدي على العناية بتعليمي ويبشرونه بما يرجون لي من النجاح والنبوغ في العلم.. وكننت قوي الذاكرة والاستحضار لما أقرأ أو أسمع.. ولكنني ضعيف الاستعداد لحفظ الجزئيات كالأعلام والأرقام والحوادث التي لا تضبطها قاعدة كلية أو غرض عام، وكذلك حوادث التاريخ الجزئية، وإنما أعني بفلسفتها وأسبابها ونتائجها العامة، وزادني ضعفا على ضعفي في هذا قلة العناية بمعرفة الناس، وكل ما أعتقد أن ليس لي فيه فائدة، علمية أو دينية، ولذلك لم أعن باللغة التركية ولا الفرنسية، وإن حفظت كل ما فرض علي من دروسهما في المدرسة الوطنية، ثم ندمت على الثانية بعد أن علمت أن لها فوائد كثيرة في خدمة الإسلام. فجملة القول في استعدادي للعلم أنني كنت سريع الفهم، قوي الحفظ للمعاني والمقولات، وما له ترتيب معقول.. وعנית بحفظ القرآن وحدي.. فحفظت البقرة وآل عمران والنساء والمائدة، ثم شغلت عن إتمام حفظه بطلب العلم"⁽³⁾.

2-نشأته العلمية: قال محمد رشيد رضا في هذا الشأن: "تعلمت في كتاب قريتنا (القلمون) قراءة القرآن والخط وقواعد الحساب الأربع، ثم أدخلت في المدرسة الرشيدية في مدينتنا (طرابلس الشام)، وهي مدرسة ابتدائية للدولة يدرس فيها الصرف والنحو والحساب ومبادئ الجغرافيا وعلم الحال (العقائد والعبادات)، واللغة التركية واللغة العربية، ولكن جميع التدريس فيها باللغة التركية، فأقمت فيها سنة ثم لم أعد إليها لأنني لم أحب أن أخدم الحكومة.

¹ عاصم، مصدر سابق، ص 480.

² رضا، مصدر نفسه، ص 137.

³ رضا، مصدر سابق، ص 137-138.

ثم دخلت المدرسة الوطنية الإسلامية وهي أرقى من المدرسة الرشيدية، وجميع التعليم فيها باللغة العربية إلا اللغتين التركية والفرنسية، وتدرس فيها العلوم العربية والشرعية والمنطق والرياضيات والفلسفة الطبيعية⁽¹⁾.

وكان أستاذه في العلوم العربية الشيخ حسين الجسر مدير المدرسة، وأخذ عن غيره من العلماء، كالشيخ محمود نشابة الشافعي، ومحمد القاوقجي الكبير، وعبد الغني الرافعي⁽²⁾.

ويواصل رشيد رضا القول: "ولكن الحكومة العثمانية لم تقبل أن تعدّها من المدارس التي يعفى طلابها من الخدمة العسكرية، فكان ذلك سبباً لإلغائها.. وتفرق طلبتها، فذهب بعضهم إلى مدارس بيروت المختلفة، وانقطع بعضهم للطلب في المدارس الدينية في طرابلس وأنا منهم.

ولم يرض لي والدي بالإقامة في المدينة لطلب العلم إلا بعد بلوغي سن الرشد وثقته بديني وأخلاقي، لأنه كان يخاف علي من معاشرّة أهل المدينة. وكنت من قبل طلب العلم شديد العناية بمطالعة كتب الأدب وكتب التصوف، وكان أعجب كتب التصوف إلي إحياء علوم الدين لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، فهو الذي طالعته كله، وكنت أكثر من مراجعته وقراءة بعض أبوابه عوداً على بدء، ثم صرت أقرأه للناس وكان له أكبر التأثير في ديني وأخلاقي وعلمي وعملي⁽³⁾.

وقد جعل هذا الكتاب رشيد يأخذ بشيء من التصوف، ويقوم ببعض رياضات الصوفية، ولكنه عالج الضرر منه، فلم يأخذ به، مثل عقيدة الجبر، والتأويلات الأشعرية والصوفية، والغلو في الزهد، وبعض العبارات المبتدعة، ومع هذا بقي تأثيره الوجداني فيه إلى آخر حياته⁽⁴⁾.

ويضيف قائلاً: "وكان يعجبني من كتب الشعراي اليواقيت والجواهر لقلة الخرافات فيه، وكثرتها في سائر كتبه، ولا سيما الطبقات، وكان يعجبني من الميزان مسائل الإجماع في الأحكام فيه، وجعل الخلاف دائراً على الفرعية والرخصة، ولم يكن لي مرشد في ذلك إلا الاستعداد الفطري، فكنت أول النشأة صوفياً

¹ نفسه، ص 139 - 140.

² مجاهد، مرجع سابق، ص 1075.

³ رضا، مصدر سابق، ص 139 - 140.

⁴ الصعدي، مرجع سابق، ص 539.

عبادة وتخلقاً، مع ميل شديد إلى الأدب، فطالعت بعض كتبه، وحفظت كثيراً من الشعر بغير تعمد ولا قصد⁽¹⁾.

فقد كان فقيده الإسلام السيد محمد رشيد رضا محيطاً بعلوم القرآن، وقد رزقه الله عقلاً راجحاً في فهمه ومعرفة أسرارهِ وحكمه، واسع الاطلاع على السنة وأقضية الصحابة وآراء العلماء، عارفاً بأحوال المجتمع، والأدوار التي مر بها التاريخ الإسلامي . وكان شديد الإحاطة بما في العصر الذي يعيش فيه، خبيراً بأحوال المسلمين في الأقطار الإسلامية، ملمّاً بما في العالم من بحوث جديدة، وبما يحدث من المعارك بين العلماء وأهل الأديان، فهو ممن أوتي الحكمة، ورزق الخير الكثير⁽²⁾.

نشأ الشيخ رشيد رضا ونشأ معه الميل إلى وعظ العامة وإرشادهم، بما كان يتصدى له أولاً في صدر شبابه من قراءة الدروس في قريته القلمون، ثم بما كان من إنشائه المنار ثانياً، واستهدفه بالإجابة على الأسئلة التي كانت تنحدر إليه من الشرق والغرب في المسائل المتنوعة، وجرأته وصراحته في تقديم النصيحة للملوك والأمراء وكبار الحكام والعلماء -إحياء لسنة السلف- مما جعله أندى العلماء صوتاً، وأبعد المصلحين صيتاً، وأسير المجتدين ذكراً، وأكثر الكتاب أثراً⁽³⁾.

3- هجرته إلى مصر: أحس رشيد رضا بعد فراغه من كتاب "الحكمة الشرعية في محاكمة القادرية والرفاعية"، أن وطنه في بلاد الشام لم يعد ملائماً لجهاده في سبيل الإصلاح العام، ذلك أن وطنه، باعتباره مفتاح البلاد العربية، من وجهة نظر العثمانيين، لم يتعرض للرقابة الشديدة من جانب السلطان عبد الحميد فحسب، وإنما صار كذلك مسرحاً للجواسيس ووسائل الرعب الخفية التي ابتكرها نظام الحكم الحميدي المتحمسين من أبناء العرب، ولذا أخذ الأحرار في بلاد الشام، وكذلك في البلاد العربية

¹ رضا، مصدر نفسه، ص 139 - 140.

² المنار، "خطبة الأستاذ الأكبر شيخ الجامع الأزهر"، المجلد 35، الجزء 3، المحرم 1354 هـ - مارس 1936 م، ص 186.

³ عبد السمیع البطل، "فقيده الإسلام الشيخ محمد رشيد رضا ومدرسة دار الدعوة والإرشاد"، المنار، المجلد 35، الجزء 3، محرم 1354 هـ - مارس 1936 م، ص 195.

الأخرى الخاضعة لسيادة العثمانيين يتطلعون إلى أماكن بعيدة عن قبضة السلطان عبد الحميد، يتابعون منها نشاطهم وجهادهم⁽¹⁾.

اتجهت أنظار رشيد رضا كما اتجهت أنظار أقرانه من الأحرار العرب نحو أرض مصر، التي رحل وصل إلى ثاني أكبر مدنها (الإسكندرية) مساء الجمعة 8 رجب 1315هـ/ 3 جانفي 1898م، فلامم الإمام محمد عبده، وتلمذ عليه، بعد أن اتصل به من قبل في بيروت، أثناء نفي الإمام، وكان شديد التأثر به والوفاء له⁽²⁾، وكان من أول آثار السيد رشيد رضا في موطنه الجديد إصداره للصحيفة الإصلاحية التي كان يستمد روحها من الأستاذ الإمام⁽³⁾.

4-رحلاته: زار السيد محمد رشيد رضا دمشق حين أعلن الدستور العثماني سنة 1326هـ، وفي أثناء خطبة له في الجامع الأموي اعترضه أحد أعداء الإصلاح فكانت فتنة عاد على إثرها إلى مصر، ثم زارها مرة ثانية في أيام الملك فيصل، وانتخب رئيسا للمؤتمر السوري فيها، وغادرها عند دخول الفرنسيين إليها سنة 1920م، للإقامة في مصر. كما رحل إلى الهند والحجاز وأوروبا، واستقر أخيرا في مصر⁽⁴⁾.

5-وفاته: كانت آخر آية فسرهما الشيخ محمد رشيد رضا هي قوله تعالى: "ربّ قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث فاطر السموات والأرض أنت وليي في الدنيا والآخرة توفني مسلما وألحقني بالصالحين" [سورة يوسف: الآية 101]، قال في نهاية تفسيره لها: "فنسأله تعالى أن يجعل لنا خير حظ منه بالموت على الإسلام".

¹ إبراهيم أحمد العدوي، رشيد رضا الإمام المجاهد، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأبناء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دون تاريخ، ص 116.

² بسام عبد السلام حميدة البطوش، "مجلة المنار (1898-1935) مصدرا تاريخيا"، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، 2015م، جامعة الزرقاء الخاصة، الأردن، ص 134.

³ الشهاب، "حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا -3"، الجزء التاسع، المجلد الحادي عشر، غرة رمضان 1354هـ-ديسمبر 1935م، ص 570.

⁴ أدونيس وخالد سعيد، ديوان النهضة: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983م، ص 235. وأنظر أيضا: محمد رشيد رضا، رحلتان إلى سورية 1908-1920، حررها وقدم لها: زهير أحمد ظاظا، الطبعة الأولى، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.

دعاء استجاب له ربه فكانت خاتمة الحسنى، حيث توفي فجأة في سيارة، كان راجعا بها من السويس إلى القاهرة، وهو يقرأ القرآن الكريم، وذلك يوم الخميس 23 جمادى الأولى سنة 1354هـ، الموافق لـ 22 أوت سنة 1935م، ودفن في القاهرة⁽¹⁾.

وقد أصيب العالم الإسلامي بفقد رجل عظيم من رجال الإصلاح الإسلامي، وعالم عامل من علماء العمران، وحكيم من حكماء الاجتماع البشري، ونعى الفقيد بعض الأقطار الإسلامية على المآذن، وصلى عليه كثير منها صلاة الغائب⁽²⁾، ولاسيما في المساجد الثلاث: مكة المكرمة، والمدينة المنورة، وبيت المقدس.

6-آثاره الفكرية: محمد رشيد رضا واحد من مفكري الأمة العربية والإسلامية الذين شغلوا بمهمها الحضارية ماضيا وحاضرا ومستقبلا، مما يكسب نظراته طابعا ثقافيا وفكريا يتسم بالكلية والشمول، بحيث لا يتوقف أمام جزئية من الجزئيات إلا بقدر دلالتها على اتجاه عام، ويقدر ما تشير إليه من مسارات⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، جاء إنتاجه غزيرا في كميته، متينا في مادته، تنوع في المجالات المختلفة، ومن أهم أعماله: مجلة المنار (34 مجلدا)، تفسير القرآن الكريم (12 مجلدا ولم يكمله)، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده (ثلاثة أجزاء)، نداء للجنس اللطيف، الوحي المحمدي، يسر الإسلام وأصول التشريع العام، الخلافة، الوهابيون والحجاز، محاورات المصلح والمقلد، ذكرى المولد النبوي، شبهات النصارى وحجج الإسلام⁽⁴⁾.

7- ثناء العلماء والمفكرين عليه: شهد لرشيد رضا ثلة من العلماء والفقهاء وأصحاب الرأي من شتى الاتجاهات، والعجب أنه اجتمع للشهادة له المنتمون إلى الفرق المتباينة والمذاهب المختلفة، فقد أثني عليه

¹ الزركلي، الأعلام، الجزء السادس، ص 126. وأنظر أيضا: كحالة، معجم المؤلفين، الجزء الثالث، ص 293.

² عبد الله أمين، "نعي فقيد الإسلام والمسلمين السيد الإمام محمد رشيد رضا منشئ المنار (رضي الله عنه)"، المنار، المجلد 35، الجزء 2، ربيع الآخر 1354هـ -جويلية 1935م، ص 153.

³ سعيد إسماعيل علي، "محمد رشيد رضا مربيا"، مجلة دراسات تربوية، المجلد الخامس، العدد 12، مصر، 1989م، ص 21.

⁴ السيد يوسف، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف الصالح، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2000، ص 152. وأنظر أيضا: منير البعلبكي، معجم أعلام المورد، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1992، ص 206.

الكثيرون، من سلفيين وشيعية وصوفية ووطنيين، وغيرهم، ولهذا الأمر دلالة واضحة، وهي أن الرجل كان جامعاً وليس مفرقاً، موضوعياً في نقده، وليس ذاتياً، محباً لخير وهدى الجميع، إلى الحق والصواب، وإني سأسرد هنا قليلاً مما قيل فيه أو أسطر عنه، جامعاً في ذلك بين آراء معاصريه ومن جاؤوا من بعده مباشرة، ثم آراء بعض العلماء والمفكرين المحدثين.

أولاً - ثناء العلماء المعاصرين لرشيد رضا:

- محمد عبده: والأجدر بي أن أبدأ بالأستاذ الإمام محمد عبده، الأقرب إليه، والذي أثر رشيد رضا لخلافته في الدعوة إلى الإصلاح، وكان سبباً في أن رشحه إلى ذلك في مرضه الذي مات فيه في الإسكندرية حيث قال له: لقد جاش في نفسي الشعر في غيبتك، كأني لا أقول الشعر إلا في الحبس أو المرض (يشير إلى قصيدة نظمها في السجن عقب الحوادث العراقية)⁽¹⁾، حيث أنشد فيه أبياتاً تغني عن كل مدح وثناء واعتراف، وهي أبيات قالها الأستاذ الإمام محمد عبده في آخر أيامه عبارة عن دعاء لأن يكون رشيد رضا خليفته من بعده، فقال:

ولست أبالي أن يقال محمد أبل أم اكتظت عليه المآتم

ولكنه دين أردت صلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمائم

وللناس آمال يرجون نيلها إذا مت ماتت واضمحلت عزائم

فيا رب إن قدرت رُجعى قريبة إلى عالم الأرواح وانفض خاتم

فبارك على الإسلام وارزقه مرشداً (رشيداً) يضيء النهج والليل قائم

بمثالني نطقاً وعلماً وحكمة ويشبه مني السيف والسيف صارم

¹ المنار، "ملخص سيرة الأستاذ الإمام (5)"، المجلد 8، الجزء 23، غرة ذو الحجة 1323هـ-26 جانفي 1906م، ص 900.

ويخرج وحي الله للناس عاريا عن الرأي والتأويل يهدي ويلهم⁽¹⁾

- شكيب أرسلان: "السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار، وخالد الآثار، فسح الله في أجله، وكافأه أحسن ما يكافئ عبداً على عمله، فمن بعد أن نعرف أن هذا السفر الجليل (يقصد كتاب تاريخ الأستاذ الإمام) هو من قلم هذا الحبر الحاحل، ومن فيض هذا البحر الذي ليس له ساحل، أصبح التفنن في وصفه من قبيل تحصيل الحاصل، والبديهيات التي لا تحتاج إلى الدلائل... والأستاذ صاحب المنار - كما يعلم كل من عرفه - سالك طريق المحدثين في التدقيق والتمحيص، فلا يبلغ أحد من التحري والتثبت ما يبلغه، بما غلب عليه من خُلق علماء الأثر... فارس الحلبة الذي لا يجاريه مجار، وإمام المحراب الذي يصلي وراء الكبار والصغار"⁽²⁾.

وقال فيه أيضاً: "ويطول العهد بعدُ بالأستاذ الأكبر السيد رشيد فسح الله في أجله حتى يقوم في العالم الإسلامي من يسد مسده، في الإحاطة والرجاحة، وسعة الفكر، وسعة الرواية معاً، والجمع بين المعقول والمنقول، والفتيا الصحيحة الطالعة كفلق الصبح في النوازل العصرية، والتطبيق بين الشرع والأوضاع المحدثّة، مما لا شك أن الأستاذ الأكبر فيه نسيج وحده، انتهت إليه الرئاسة، لا يدانيه فيه مدان، مع الرسوخ العظيم في اللغة والطبع الريان من العربية، والقلم السيال بالفوائد في مثل نسق الفرائد، والخبرة بطبائع العمران، وأحوال المجتمع الإنساني، ومناهج المدنية وأساليبها، وأنواع الثقافات وضروبها، إلى المنطق السديد الذي لم يقارع به خصماً مهما علا كعبه إلا أفحمه وألزمه، ولا نازل قرناً كان يستطيل على الأقران إلا رماه بسكاته وأجمه"⁽³⁾.

- الشيخ مصطفى صبري: الذي أثنى على الشيخ رشيد رضا بالرغم من أن الشيخ مصطفى صبري والذي يلقب بشيخ الإسلام لكونه آخر من تولى مشيخة الإسلام في الدولة العثمانية، وبالرغم من أنه هاجم بعض آراء السيد رشيد رضا في كتابه (موقف العلم والعقل من رب العالمين)، إلا أنه اختبر الشيخ

¹ أحمد الشرباصي، رشيد رضا صاحب المنار عصره وحياته ومصادر ثقافته، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الثامن والخمسون، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1389هـ-1970م، ص 263-264.

² أنظر: المنار، "تاريخ الأستاذ الإمام تفريظه ونقده"، المجلد 32، الجزء 2، شوال 1350هـ-فيفري 1932م، ص 133.

³ المنار، "كلمتان في الشيخ محمد عبده والسيد محمد رشيد رضا"، المجلد 33، الجزء 8، رمضان 1352هـ-ديسمبر 1933م، ص 635.

رشيد رضا عن قرب، وذلك بعد هجرته هو الآخر إلى مصر، فرف قدره وعلمه وفضله، فنراه يتكلم عن كتاب رشيد رضا "الخلافة أو الإمامة العظمى"، فيقول: "أما كتاب صاحب المنار، ففي غاية الإفادة والإجادة ما يتوقع من مؤلفه الذي هو فارس خطير في أمثال هذا الميدان، وقد وجه إلى الحكومة التركية الحاضرة، انتقادات ووصايا، ودعاهم إلى الإصلاح والإصلاح، وقدمهم في الاستعانة والاستخدام لرقى الإسلام، فلله دره في تحقيق المقام، واجتهاده في إحياء منصب الخلافة الصحيحة، مع قطع النظر عن آرائه ومذاهبه التي تدور حول الأشخاص والأسماء، وموازنة بعضهم على بعض، لكن المهم المقدم على كل شيء، وما يليق أن أقول في كتابه، وألفت الأنظار إليه أنه لم يصرح أصل الداء حق صراحته، وإن بالغ في تعريف الدواء"⁽¹⁾.

- مصطفى المراغي⁽²⁾: كان "السيد رشيد رضا - رحمه الله - رجلاً عالماً عاملاً غيوراً مخلصاً للإسلام، محباً لكتاب الله وسنة رسوله وآثار السلف الصالح، وقف حياته لخدمة دينه والأمم الإسلامية، وكان شجاعاً في الحق، لا يهاب أحداً، ولا يجامل، ولا يجابي، نشأ على هذا واستمر فيه إلى أن لقي ربه"⁽³⁾.

كما قال عنه في كلمة ألقاها في الإذاعة المصرية سنة 1940م جاء فيها: "لقد ترك بذور الإصلاح للتعليم الديني، وتعليم علوم العربية، وبذور إصلاح القضاء الشرعي، وبذور إصلاح المجتمع الإسلامي والأمم الإسلامية، وليس في رجال تفسير كتاب الله تعالى من يضارع الشيخ أو يقاربه في تطبيق آي القرآن على سنن الاجتماع، وفي تصوير هدي القرآن، وفي فهم أغراض الدين العامة"⁽⁴⁾.

¹ مصطفى صبري، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، دون تاريخ، ص 113.

² هو محمد ابن مصطفى بن محمد بن عبد المنعم المراغي، ولد في قرية (المراغة) من مديرية جرجا في صعيد مصر في شهر ربيع الآخر سنة 1298هـ الموافق لـ 9 مارس سنة 1881م، ومن مؤلفاته: بحث في ترجمة القرآن وأحكامها، بحوث في التشريع الإسلامي، تفسير سورة الحجرات، تفسير جزء تبارك، وغيرها. توفي في الإسكندرية ليلة الأربعاء 14 رمضان 1364هـ الموافق لـ 22 أوت 1945م. للمزيد أنظر: فهد بن عبد الرحمن بن سليمان الرومي، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، الجزء الأول، الطبعة الثانية، رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1403هـ، ص ص 188-193.

³ محمد مصطفى المراغي، "تصدير"، المنار، المجلد 35، الجزء 5، جمادى الآخرة 1358هـ - جويلية 1939م، ص 01.

⁴ فتحي أمين عثمان، "السيد الإمام محمد رشيد رضا منشئ المنار 1282-1354هـ"، مجلة التوحيد، السنة الخامسة والعشرون، العدد الثاني عشر، جماعة أنصار السنة المحمدية، مصر، ذو الحجة 1417هـ - 1997م، ص 64.

- عبد الحميد بن باديس: الذي خصه بترجمة شاملة في أعداد مجلة الشهاب⁽¹⁾، أوضح فيها جوانب عظمة الأستاذ رشيد رضا، والجوانب التي تأثر بها، فيقول: "لقد كان الأستاذ نسيح وحده في هذا العصر فقها في الدين، وعلمًا بأسرار التشريع، وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، ذا منزلة كاملة في معرفة أحوال الزمان، وسر العمران والاجتماع"⁽²⁾.

- حسن البنا: من حبه وإعجابه برشيد رضا كان أول من أراد أن يبعث المنار من بعده فقال: "لقد كافح وجاهد في سبيل الدعوة إلى الإسلام، والدفاع عنه، وجمع كلمة المسلمين، وإصلاح شئونهم الروحية والمدنية والسياسية، وهي الأغراض التي وضعها أهدافاً لجهاده الطويل... وكان صادق العزم، مخلص النية في آماله هذه، فاستجابها الله له"⁽³⁾.

ثانياً - ثناء العلماء المحدثين:

- الشيخ ناصر الدين الألباني: أثنى عليه بقوله: "السيد محمد رشيد رضا - رحمه الله - له فضل كبير على العالم الإسلامي بصورة عامة، وعلى السلفيين منهم بصورة خاصة، ويعود ذلك إلى كونه من الدعاة النادرين الذين نشروا المنهج السلفي في سائر أنحاء العالم بواسطة مجلته المنار، وقد جاهد في سبيل ذلك جهداً يشكر عليه، ويرجى أن يكون مدخراً له عند ربه"⁽⁴⁾.

- الشيخ محمد الغزالي: اعتبر محمد الغزالي نفسه أحد تلامذة مدرسة المنار، التي يرى أنها هي المهاد الأواحد للصحة الإسلامية الحاضرة، وأن الرجال الثلاثة: جمال الدين، ومحمد عبده، ومحمد رشيد رضا هم قادة الفكر الواعي الذكي في القرن الأخير⁽⁵⁾. وقال أيضاً: "إن صاحب المنار استوعب مذاهب

¹ أنظر نماذجاً لذلك في: الشهاب، "حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا"، الجزء السابع، المجلد الحادي عشر، غرة رجب 1354هـ - أكتوبر 1935م، ص 463-467. وأنظر أيضاً: الشهاب، "الاعتبار بما كنا نشرناه من القسم الأول من حياة حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا 2-"، الجزء الثامن، المجلد الحادي عشر، غرة شعبان 1354هـ - نوفمبر 1935م، ص 507-511.

² مصطفى محمد حميداتو، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، كتاب الأمة، السنة السابعة عشرة، العدد 57، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، محرم 1418هـ، ص 70-71.

³ حسن البنا، "في الميدان من جديد"، المنار، المجلد 35، الجزء 5، جمادى الآخرة 1358هـ - جويلية 1939م، ص 03.

⁴ الشيباني، مرجع سابق، ص 400.

⁵ محمد الغزالي، علل وأدوية، شركة الشهاب، الجزائر، 1986، ص 78، وص 102-103.

المفسرين، من تفسير بالأثر إلى تفسير فقهي، إلى تفسير بلاغي إلى تفسير كلامي، ومن المختصرات إلى المبسوطات، ثم ضم إلى ذلك علما بآراء المذاهب الفقهية الكثيرة إلى تفصيلات الأصوليين الذين نبغوا في شتى العصور، إلى ما جدّ في العالم الإسلامي بعد احتكاكه بالمجتمعات الحديثة⁽¹⁾.

- الشيخ يوسف القرضاوي: "السيد محمد رشيد رضا كان أقرب إلى الانضباط بمحكمات الشرع بما له من سعة إطلاع على كتب السنة والآثار... وهو الذي شن حملاته القوية من مجلته العتيدة المنار على الجمود والتقليد"⁽²⁾.

ب-التعريف بصاحب الشهاب: ولد عبد الحميد بن باديس ليلة الجمعة 11 من شهر ربيع الثاني من سنة 1307هـ الموافق لـ 4 ديسمبر 1889م، في مدينة قسنطينة، وكان الابن البكر لوالديه⁽³⁾ الكريمين.

وجاء مولده وسط أسرة من أكبر الأسر القسنطينية، يمتد نسبها إلى أسرة مالكة هي أسرة المعز بن باديس الصنهاجي، مؤسس الدولة الصنهاجية التي حكمت مملكة القيروان في شمال إفريقيا بعد دولة الأغالبة ودولة الفاطميين⁽⁴⁾، وابن باديس المعتز بعروبته المتمسك بإسلامه لا يحاول إخفاء هذا الأصل الأمازيغي، بل هو يعلنه ويعتز به⁽⁵⁾.

فوالد عبد الحميد هو السيد مصطفى بن مكّي بن باديس، من حملة القرآن الكريم، عارفا بالضرورة من علوم الدين، وكان يشتغل بالتجارة والفلاحة، ويعد من أعيان قسنطينة وسراة أهلها، وكان ذا وجهة سياسية، عضوا بالمجلس الجزائري الأعلى والمجلس العمالي لعمالة قسنطينة⁽⁶⁾، وكان محافظا في مظهره

¹ نفسه، ص 102.

² عمر عبيد حسنة، حوارات مع الشيخ يوسف القرضاوي، فقه الدعوة ملامح وآفاق، كتاب الأمة، العدد 19، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1408هـ.

³ تركي، مرجع سابق، ص 153. أنظر صورة صاحب الشهاب في الملحق رقم 9، ص 663.

⁴ مجاهد، مرجع سابق، ص 1039.

⁵ محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980، ص 9.

⁶ تركي، مرجع نفسه، ص 153.

وملبسه، يحب العلم والعلماء، وكان رحمانى الطريقة. أما أمه فهي السيدة زهيرة بنت علي بن جلول، من أسرة اشتهرت بالعلم والتدين⁽¹⁾.

حفظ ابن باديس القرآن الكريم وسنه ثلاثة عشر عاما، كما لم يلتحق بالمدارس الفرنسية، إذ اختار له والده علماء قسنطينة لتلقيه مبادئ العلوم العربية والإسلامية⁽²⁾، ولا ريب أن والده وجد في ابنه من الفضائل ما بعث فيه الأمل "ببعث أمجاد البيت الباديسي الشهير في التاريخ بتأسيس الدولة الصنهاجية"، فقال له منذ أول عهده بتلقي العلم: "يا عبد الحميد، أنا أكفيك أمر الدنيا، أنفق عليك، وأقوم بكل أمورك، ما طلبت شيئا إلا لبيت طلبك كلمح البصر، فاكفني أمر الآخرة، كن الولد الصالح العالم الذي ألقى به وجه الله"⁽³⁾.

فقد تتلمذ في البداية على يد الشيخ المقرئ "محمد المداسي"، فحفظ عليه القرآن وأتقن تجويده، ولما رأى الشيخ ابن المداسي ما أبداه تلميذه من نجابة وذكاء مميزين، قدّمه لإمامة الناس في صلاة التراويح لمدة ثلاث سنوات في الجامع الكبير بمدينة قسنطينة.

وفي سنة 1903م وجهه والده إلى المربي الكبير والعالم الجليل الشيخ حمدان لونيسي⁽⁴⁾، فتلقى عنه العلوم العربية والإسلامية ومكارم الأخلاق، وقد تجاوز به هذا الشيخ حد التعليم المعهود من أمثاله إلى التربية والتثقيف، والأخذ بيده إلى الغايات المثلى في الحياة.

¹ مسعود بن موسى فلوسي، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006، ص 13.

² تركي، مرجع سابق، ص 155.

³ العسلي، مرجع سابق، ص 95.

⁴ حمدان لونيسي، عالم، من زعماء الحركة الإسلامية في الجزائر، كان أستاذا في المدرسة الرسمية الفرنسية في الكتانية بقسنطينة، كان منتما إلى الطريقة التيجانية، سالكا منهجها، لازمه ابن باديس خمسة أعوام كاملة، تحصل فيها منه على جانب وافر من العلوم والتوجيه الحسن، وكان مسجد سيدي محمد النجار مكان التلقي والدرس، هاجر إلى الحجاز سنة 1908م، واستقر بالمدينة المنورة متبرما من الاستعمار الفرنسي، وسلطته، مجاورا بها، مدرسا للحديث، إلى أن توفاه الله سنة 1920م، ودفن بالمدينة. ويروى أنه حين عزم على الهجرة تعلل لدى السلطات الاستعمارية بأنه يسافر لمعالجة بصره. أثني عليه مفتي الديار المصرية الشيخ بخيت، وقال عنه: "ذلك الرجل العظيم"، وقال عنه أستاذ الجيل في مصر الأستاذ لطفي السيد لما أدى فريضة الحج عام 1911م: "أما نحن فقد كنا نغشى الوقت بعد الوقت درس الأستاذ الكبير الشيخ حمدان لونيسي مدرسا الحديث والبيان بالحرم الشريف". للمزيد أنظر: حماني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 231. وأنظر أيضا: سعد الله، أبحاث وآراء...، الجزء الثاني، ص 193. وأنظر أيضا: آثار ابن باديس، المجلد الأول، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الطبعة الثالثة، الشركة الجزائرية، الجزائر، 1417هـ-1997م، ص 74.

التحق ابن باديس بجامع الزيتونة بتونس في سنة 1908م، وظل بها مدة ثلاث سنوات ينهل من علم شيوخها، إضافة إلى ما كان يحصله من علم خارج أوقات الدراسة إلى أن تشبّع بمختلف فروع العلوم الإسلامية، حتى نال شهادة التطويع سنة 1911م، إذ حصل على الرتبة الأولى ضمن قائمة الناجحين في تلك الدورة.

وقد كان من عادة الخريجين في ذلك الوقت، أن يمكث الواحد منهم سنة أخرى في جامعته يدرّس فيها سنة كاملة بعد تخرجه، بحيث بقي ابن باديس في تونس سنة أخرى يلقي فيها خلالها دروس العلم بجامع الزيتونة إلى جانب أساتذته⁽¹⁾، أمثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور⁽²⁾، الذي أخذ عنه الأدب العربي وديوان الحماسة لأبي تمام، والأستاذ البشير صفر⁽³⁾ السياسي والمؤرخ التونسي المعروف، والأستاذ محمد الخضر بن الحسين الجزائري الأصل التونسي المولد، المصري الموطن والمدفن، عالم الأزهر السابق⁽⁴⁾،

¹ عبد الرشيد زروقة، **جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913-1940)**، الطبعة الأولى، دار الشهاب، بيروت، لبنان، 1420هـ-1999م، ص ص 86-90.

² محمد الطاهر بن عاشور (1879-1973م)، الرجل والقاضي والعلامة، شيخ الإسلام، الإمام العلامة في العلوم الشرعية واللغوية، من مشاهير علماء تونس، اشتهر بالبحث والتنقيب والمؤلفات الضخمة الثرية بقضايا اللغة والدين والفكر، واعترف له الجميع بالتبحر والتبصر والدقة ونفاذ البصيرة وكانت حياته مليئة بالمآثر العلمية والاجتماعية، من مؤلفاته: التحرير والتنوير، مقاصد الشريعة الإسلامية، أليس الصبح بقريب. للمزيد أنظر: الصادق الزمرلي، **أعلام تونسيون**، تقديم وتعريب حمادي الساحلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م، ص 361. وأنظر أيضا: محمد بوذينة، **مشاهير التونسيين**، الطبعة الثانية، المطابع الموحدة، تونس، 1992م، ص 535.

³ البشير بن مصطفى صفر (1856-1917م)، الكاتب المؤرخ الأديب، أبو النهضة التونسية، أصله من أسرة شهيرة بالمهدية، ووالده كان من كبار الضباط في عهد الصادق باي، أسس الجمعية الخلدونية عام 1897م، التي قامت بمهمة بالغة الأثر في تاريخ الثقافة بالبلاد التونسية، من مؤلفاته: كتاب مفتاح التاريخ. للمزيد أنظر: بوذينة، مرجع نفسه، ص 141-142.

⁴ محمد الخضر حسين (1876-1958م)، عالم إسلامي، أديب باحث، يقول الشعر، من أعضاء المجمعين العربيين بدمشق والقاهرة، ومن تولوا مشيخة الأزهر، ولد في قفصة من مقاطعة الجريد بالبلاد التونسية، ويقال: إن أصله من الجزائر، درس في جامع الزيتونة، وتخرج به، وتولى التدريس به بعد تخرجه، أنشأ مجلة السعادة العظمى سنة 1321هـ، رحل إلى دمشق والقاهرة، حيث نال شهادة العالمية من الجامع الأزهر، ثم درّس فيه، وزار الجزائر بلده الأصلي عام 1904م. من مؤلفاته: نقض كتاب الإسلام وأصول الحكم، الحرية في الإسلام، السعادة العظمى. للمزيد أنظر: محمد الخضر حسين، **الدعوة إلى الإصلاح**، حققها وعلق عليها علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد، الطبعة الأولى، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ، ص ص 11-14. وحول زيارته للجزائر أنظر: محمد صالح الجابري، **خمس رحلات إلى الجزائر 1904-1932**، الطبعة الأولى، در السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004، ص ص 27-44.

والأستاذ محمد النخلي القيرواني⁽¹⁾، الذي درس على يديه التفسير.

وفي يوم من الأيام قال هذا الأخير لابن باديس، الذي كان متبرما بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، فسأل شيخه الذي نصحه فقال: "اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء المضطربة، يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح"⁽²⁾.

وقد سمحت له هذه الفترة، بالاطلاع على العلوم الحديثة، وعلى ما يجري في البلدان العربية والإسلامية من إصلاحات دينية وسياسية، مثل حركة جمال الدين الأفغاني، والشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا في مصر، وشكيب أرسلان والكواكبي في الشام، وغيرهم، فكان لهذا المحيط العلمي والبيئة الاجتماعية، والملازمات المستمرة لرجال العلم والإصلاح الأثر البالغ في تكوين شخصيته ومنهجه في الحياة⁽³⁾.

ظل الشيخ عبد الحميد بن باديس معترفا بفضل من كان له فضل عليه، وجميل صنعهم معه، إذ يقول في إحدى خطبه بمناسبة الاحتفال بجنته تفسير القرآن: "أيها الإخوان، أنا رجل أشعر بكل ما له أثر في حياتي، وبكل من له يد في تكويني، وإنّ من الإنصاف الذي هو خير ما ربّي عليه امرؤ نفسه، ليدعوني أن أذكر في هذا الموقف التاريخي العظيم بالتمجيد والتكريم كل العناصر التي كان لها الأثر في تكويني حتى تأخذ حظها مستوفى من كل ما أفرغتم على شخصي الضعيف من ثناء ومدح بالقول والفعل... إن الفضل يرجع أولاً إلى والدي الذي رباني تربية صالحة ووجهني وجهة صالحة ورضي لي العلم طريقة... ثم لمشائخي الذين علموني العلم وخطوا لي مناهج العمل في الحياة ولم يبخسوا استعدادي حقه، وأذكر منهم رجلين كان لهما الأثر البالغ في تربيتي وفي حياتي العلمية، وهما من بين مشائخي

¹ الشيخ محمد النخلي (1867-1924م)، الأستاذ العلامة، رائد النهضة الفكرية بجامع الزيتونة، ولد بالقيروان، وتعلم بجامع الزيتونة، اشتهر بالذكاء والصراحة في أقواله تولى خطة التدريس من الطبقة الأولى، وتخرج عليه كثيرون، كان يقول الشعر ويجيده، له تأليف ودراسات لم تنشر، منها: رسالة في المرأة المسلمة، رجز في العروض والقوافي. للمزيد أنظر: بوذينة، مرجع سابق، ص 595-596.

² الشهاب، "كلمة المختفل به"، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1354هـ-جوان جويلية 1938م، ص 308-309.

³ محمد علي فركوس، الإعلام بمنشور تراجم المشاهير والأعلام، الطبعة الأولى، دار الموقع للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 1432هـ/2011م، ص 185.

اللذان تجاوزا بي حد التعليم المعهود من أمثالهما لأمثالي، إلى التربية والتثقيف والأخذ باليد إلى الغايات المثلى في الحياة. أحد الرجلين الشيخ حمدان الونيسي القسنطيني نزيل المدينة المنورة ودفينها، و ثانيهما الشيخ محمد النخلي المدرس بجامع الزيتونة⁽¹⁾.

عاد عبد الحميد إلى قسنطينة سنة 1912م، وشرع على الفور في ممارسة العمل الإصلاحي الجهادي، من خلال إلقاء دروسه العلمية في الجامع الكبير، وبدأ بالموازاة مع ذلك تعليم أطفال الكتاتيب القرآنية بعد انتهاء فترتي الدوام الصباحية والمسائية في كتاب "سيدي فتح الله" الذي يعلم فيه محبه ومريده "صالح الجنان"، وفي كتاب الزاوية القادرية (جامع سيدي عبد المؤمن) الذي تعلم فيه سابقا⁽²⁾.

غير أن الدسائس بدأت تحاك حوله من خصوم الإصلاح والتجديد، بإيعاز من الإدارة الاستعمارية، حتى حيل بينه وبين التدريس في الجامع الكبير، لذلك فكر في القيام برحلة طويلة لأداء مناسك الحج، وزيارة أقطار المشرق العربي⁽³⁾، مغتنما الفرصة في رحلته المشرقية للاتصال بجماعة العلماء من مختلف أنحاء العالم الإسلامي، الأمر الذي يسمح له بالاحتكاك المباشر وتبادل الرأي معهم، والتعرف على مواقع الإصلاح الديني، فضلا عن الاطلاع على حقيقة الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية السائدة في المشرق العربي⁽⁴⁾.

والتقى ابن باديس في البقاع المقدسة بأستاذه الشيخ "حمدان لونيبي"، الذي أوصاه وهو في الجزائر، "أن يقرأ العلم للعلم لا للوظيفة ولا للرغيف"، وأخذ عليه عهدا غليظا ألا يقرب الوظائف الحكومية عند فرنسا أبدا، حتى لا تكبله بقيودها الثقيلة⁽⁵⁾. كما التقى بعالم الهند الكبير الشيخ "حسين

¹ الشهاب، كلمة المحتفل به، ص 307-308.

² فلوسي، مرجع سابق، ص 18.

³ رابح تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الطبعة الثالثة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 170-171.

⁴ فركوس، مرجع سابق، ص 185.

⁵ تركي، مرجع نفسه، ص 164.

أحمد الهندي"، هذا الأخير الذي نصحه بالعودة إلى وطنه الجزائر، وخدمة الإسلام والعربية فيها، بقدر الجهد، ومحاولة إنقاذ ما يمكن إنقاذه.

وقد مكث بالمدينة المنورة ثلاثة أشهر كان يلقي فيها دروسا في مسجد رسول الله (ص)، كما كانت له لقاءات مع المفكرين والعلماء الذين تحاور معهم، واطلع منهم على أحوال المسلمين في البلاد الإسلامية الأخرى، فقد استفاد الشيخ عبد الحميد بن باديس من مختلف مدارس الإصلاح الديني بالشرق التي ظهرت في العالم الإسلامي على يد الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" المتوفى سنة 1206هـ، والإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة 1354هـ، وغيرهم، وليس التجديد والإصلاح الديني وليد العصر الحديث فحسب، وإنما يضرب بجذوره في أغوار الماضي الإسلامي العريق⁽¹⁾.

والتقى في الحجاز أيضا برفيق دربه بعد ذلك الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، حيث كانا يتناقشان حول البرامج والوسائل الكفيلة لتحقيق نهضة وصحوة الجزائر، فيقول الإبراهيمي في ذلك: "وأشهد الله على أن تلك الليالي من عام 1913م هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في عام 1931م"⁽²⁾.

انتقل ابن باديس بعد انتهاء موسم الحج إلى بعض دول المشرق العربي، فزار فلسطين ومنها إلى دمشق ولبنان، ثم سافر إلى مصر حيث زار الأزهر الشريف، وكانت رحلته هذه قد وسّعت أفقه وفتحت آفاقه الفكرية، وبصرته بطريق الخلاص مما كانت تعانيه الجزائر، ليعود بعدها إلى بلده، ليكرس فيه ربع قرن من حياته في محاولة إرجاع الأمة الجزائرية إلى القرآن، هذا المصدر والنبع الرباني بما يحمله من حقيقة توحيدية وهداية أخلاقية، وهو طريق الإصلاح والنهوض الحضاري⁽³⁾.

ولما رجع إلى الجزائر استكمل عمله في التدريس والوعظ والإرشاد بالجامع الأخضر، وسيدي قموش بقسنطينة، حيث كثّف من نشاطه التعليمي الإصلاحي دون كلل أو ملل، فكان يقدم أكثر من ثلاثة عشر درسا في اليوم الواحد، بمعدل 18 ساعة عمل، ليزداد حيوية ونشاطا خلال شهر رمضان، كما

¹ فركوس، مرجع سابق، ص 185 - 186.

² زروقة، مرجع سابق، ص 97.

³ فركوس، مرجع نفسه، ص 184.

كان يقوم بجولات استطلاعية في القطر الجزائري ليتعرف على أحوال البلاد والعباد، ويلقي خلالها الدروس في المساجد والزوايا حيثما تيسر له ذلك⁽¹⁾.

وقد شرع الإمام ابن باديس -رحمه الله تعالى- في العمل التربوي، وانتهج في دعوته منهجا يوافق الإصلاح الديني في البعد والغاية، وإن كان له طابع خاص في السلوك والعمل يقوم على ثلاثة محاور أساسية: يظهر أعلاها في إصلاح عقيدة الجزائريين بالدرجة الأولى، ببيان التوحيد الذي يعد عمود الدعوة السلفية، وما يضاده من الشرك، ذلك لأن التوحيد هو غاية إيجاد الخلق، وإرسال الرسل، ودعوة المجددين في كل العصور والأزمان، لذلك كان دعوته قائمة على أخذ العقيدة، من الوحيين وعلى فهم الأولين، والتحذير من الشرك ومظاهره، ومن بدعة التقليد الأعمى، ومن علم الكلام وجنائته على الأمة، ذلك لأن من أهم أسباب ضياع التوحيد ابتعاد الناس عن الوحي وفشو علم الكلام والخوض فيه، وإتباع طرق أهله الضالة عن سواء السبيل، ومرض الجمود الفكري، والركون إلى التقليد والزعم بأن باب الاجتهاد قد أغلق في نهاية القرن الرابع⁽²⁾.

ودعوة ابن باديس لم تكن سلفية مستوحاة من كتب الأقدمين، بل كانت دعوته عصرية أيضا، اعتمدت على كتب المعاصرين، حيث أنه ربط في فكره بين الأصالة والمعاصرة، وتماشى مع الحداثة النابعة من التراكم الحضاري الإسلامي، وكان يوصي طلبته بقوله: "فالتفكير التفكير يا طلبة العلم، فإن القرآن بلا تفكير لا يوصل إلى شيء من العلم، وإنما يربط صاحبه بصخرة الجمود والتقليد"⁽³⁾.

ونتيجة حربه التي لا هوادة فيه ضد الخرافات الطرقية، تعرض لمحاولة اغتيال على يد أحد أتباع الطريقة العليوية المدعو "ميمي محمد الشريف"، في مساء يوم 9 جمادى الثاني عام 1345هـ الموافق لـ 14 ديسمبر 1926م، حوالي الساعة السابعة ليلا، بعد خروج الشيخ من درس التفسير في الجامع الأخضر، حيث كمن له الجاني في ممر مظلم بمدخل منزله، فأصابه بضربتين على رأسه وضدغه من هراوة

¹ فلوسي، مرجع سابق، ص 23.

² فركوس، مرجع سابق، ص 186-187.

³ أحمد مريوش، "دراسة النزعة العقلانية والوطنية في منظومة ابن باديس الإصلاحية 1912-1940"، مجلة المصادر، العدد 7، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، رمضان 1423هـ/ نوفمبر 2002، ص 94.

وأدماء، وحاول أن يسلم موسى من نوع (بوسعادي) ليجهز عليه، ولكن عناية الله تعالى بهذه الأمة كانت أقوى من كيد الكائدين، فنجاه الله، وأبطل كيده، رغم ضعف الشيخ ونخافة جسمه، وقوة الجاني وضخامة بدنه نسبياً⁽¹⁾، وقبض أنصار ابن باديس على المحرم وكادوا يفتكون به لو لا أن ردد الشيخ عبد الحميد قول النبي الأعظم صلى الله عليه وسلم: "اللهم اغفر لقومي فإنهم لا يعلمون"⁽²⁾.

ولقد خلّد هذه الحادثة الشاعر محمد العيد آل خليفة في قصيدة يقول فيها:

وكادت يد الجاني العليوي تعتلي يد الشيخ لولا الله أدركه لولا

فوافتك بالنصر العزيز طلائع مباركة تترى من الملائ الأعلى

وحفت بروح القدس شخصك فأثنت مصيبتك الجلى كرامتك المثلى

وغادرك الجاني الشقي موليا وهل يسلم الجاني الشقي إذا ولي؟

وإن أنسى لا أنس الذين تضافروا على الفتك بالجاني فقلت لهم مهلاً⁽³⁾

ولا شك أن الباحث في حياة ابن باديس يصطدم بصعوبات جمّة، بسبب التنوع الشديد في هذه الشخصية وخصوصيتها ونشاطها في أكثر من ميدان⁽⁴⁾، فقد انطلق -بعد عودته من الحجاز سنة 1913م- في عمله وهدفه الذي نذر إليه نفسه بكل ما في الشباب من إيمان وحماسة، وبكل ما في الشيوخ من حكمة وسداد رأي، للإفادة مما علم وتعلّم، بعد أن انتقل من عالمه النظري إلى العالم العملي، أي من الجمع والتحصيل إلى العطاء والإفاضة⁽⁵⁾.

¹ محمد الصالح الصديق، المصلح المجدد الإمام ابن باديس لهذا حاولوا اغتياله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006، ص 118.

² العسلي، مرجع سابق، ص 137-138.

³ محمد العيد، "حمتك يد المولى"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 81، 23 رجب 1345هـ-27 جانفي 1927م، ص 777-779.

⁴ عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005، ص 249.

⁵ العسلي، مرجع نفسه، ص 96.

إذ لما عاد إلى وطنه اشتغل بالحركة الوطنية والدفاع عن الجزائر وعن اللغة العربية ومحاربة الاستعمار الفرنسي، واشتغل بالعلوم الدينية والصحافة والتحرير في الصحف، وشارك في تأسيس جريدة النجاح، وفي سنة 1925م أنشأ جريدة المنتقد وتولى رئاسة تحريرها، ولما عطلتها الحكومة أصدر جريدة الشهاب، وأصدر أيضا صحفا أخرى الشريعة والسنة المحمدية والصراف، وكان في كتابته وخطبه يعتبر الدفاع عن الوطن قبل كل شيء والتحرر من الاستعمار وإصلاح القضاء الإسلامي وعدم خضوعه للقضاء الفرنسي⁽¹⁾.

وفي 5 ماي 1931م أسس مجموعة من المصلحين الجزائريين "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، والتي انتخب رئيسا لها، وانطلق منها لتوسيع دعوته الإصلاحية، حيث حملت على عاتقها عبء نهضة الإسلام ومحاربة أصحاب الزوايا والطرق المتواطئين مع الاستعمار، وتكوين إطارات اجتماعية مثقفة ثقافة عربية، ففتحت مئات المدارس، وكان برنامجها يتلخص في الرجوع إلى العروبة والإسلام، وأنها ترى في العروبة سفينة النجاة لشعب عربي، ولا تنكر فضل الثقافة الفرنسية، ولكنها تكون زائدة، وتكون بمثابة باب مفتوح للعلوم التقنية والعصرية⁽²⁾.

وقد فتح الشيخ ابن باديس للجمعية فروعاً تتشعب في أنحاء الجزائر، فخلق طائفة من الدعاة والمرشدين يحملون أمانة الكلمة، ويؤدون دوره الإصلاحية في القرى المتناثرة والعواصم النازحة، إذ يصمدون لتبديد كل فرية، وغزالة الحجب عن كل خديعة⁽³⁾.

كما حاول نقل تجربته في الجزائر إلى الشقيقة تونس، حيث كان الكثير التردد على البلاد التونسية، يتصل بالمدرسين الزيتونيين الشبان في علو آل ابن القاضي الكائن بنهج الباشا، الذي كان شبه ناد أدبي

¹ مجاهد، مرجع سابق، الجزء الثالث، ص 1039.

² فرحات عباس، حرب الجزائر وثورتها (1) ليل الاستعمار، نقله إلى العربية أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، دون تاريخ، ص 150.

³ البيومي، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 85.

يجتمع فيه بمشايع زيتونيين من الشبان، ويحثهم على إنشاء جمعية علماء تونس، ترتبط فيما بعد بجمعية علماء المسلمين بالجزائر⁽¹⁾.

ولقد استطاع الشيخ ابن باديس بصادق فطرته وإخلاصه، أن يهتدي على السلاح الناجح، الذي حطم أسطورة "الجزائر الفرنسية"، فوضع خطته على أساس مبتكر، يتلخص في أن يحاصر فرنسا في رفق وعزم صارم، في الوقت الذي تظن فيه أنها تحاصر الجزائر، ولم تفتن فرنسا إلى مهارة هذه الخطة، إلا بعد فوات الأوان، فوجدت نفسها محاصرة، بعد أن نحى ابن باديس أعوانها طائفة إثر أخرى⁽²⁾، فواجه بقوة سياسة الفرنسة والتنصير والتجنس والإدماج، وذلك باعتماد المنهج الديني في الإصلاح.

وكانت نشاطاته متعددة الأوجه، حيث سافر مع وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري سنة 1936م إلى باريس، لتقديم مطالب الأمة التي تنكرت لها السلطات الاستعمارية، وقد مني بخيبة أمل على أثره، جعلته أكثر تشددا في مخاطبة السلطات الاستعمارية.

وقد لا نبالغ إذا قلنا أن ابن باديس نظر إلى الأشياء من منظار شمولي، ولو أنه أخذ بالأولويات في برنامجه الإصلاحية، ولم يكتف في مناهجه بالتركيز على تدريس العلوم الشرعية، بل تعداها إلى إدخال العلوم الحديثة، والاهتمام بعلوم الاجتماع، كما كان يراهن على تجسيد الوحدة الوطنية المؤسسة على المقومات المشتركة، من اللغة العربية والدين الإسلامي، والتاريخ المشترك والمصير الواحد⁽³⁾، ودعا إلى ضرورة تربية وتعليم المرأة، لضمان التنشئة الصحيحة والأصيلة لبناء وحماة غد الجزائر.

بقي ابن باديس محافظا على العهد الذي قطعه للشعب والوطن، والذي عبر عنه في كلمته التي ألقاها بمناسبة الاحتفال بختمه تفسير القرآن الكريم بقوله: "إنني أعاهدكم على أن أقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما، وإنها لواجبات، وإني سأقصر حياتي على الإسلام

¹ علي الزبيدي، الزيتون ودورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904-1945، الطبعة الأولى، دار نعي، صفاقس، 2007، ص 593.

² صلاح زكي أحمد، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001، ص 113.

³ مريوش، دراسة النزعة العقلانية...، ص 94-95.

والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن، هذا عهدي لكم"، حتى وافاه الأجل المحتوم مساء الثلاثاء الثامن من ربيع الأول 1359هـ الموافق لـ 16 أفريل 1940م.

وحامت الأقوال في وفاته: فقيل إنه مات مسموما، وقيل بل مات بسرطان الأمعاء، وقال أحمد توفيق المدني أنه مات بسل العظام⁽¹⁾.

وكانت إقامته قبل وفاته محددة من طرف الإدارة الاستعمارية في مدينة قسنطينة، لا يجوز له أن يبرحها إلى غيرها من نواحي القطر الجزائري الأخرى.

ويوم تشييع جنازته خرجت قسنطينة تودعه الوداع الأخير، كما حضرت وفود عديدة من مختلف الجهات الجزائرية للمشاركة في الدفن، الذي تم في مقبرة آل باديس الخاصة، رغم وصيته التي أوصى فيها بدفنه في مقبرة شعبية عامة. وقد بكاه المواطنون، ورثاه الشعراء والكتاب والعلماء، وحزنت الجزائر عليه حزنا عظيما⁽²⁾.

1-آثاره: أثر عن الشيخ ابن باديس قوله: "شغلنا تأليف الرجال عن الكتب"⁽³⁾، وهذا الأمر صحيح، فالمطلع على حياة هذا المصلح، يقف مشدوها لما يراه من نشاطه المتصل، وكأنه مخلوق ليس للنوم عليه سلطان، وكل عارف بسيرته، تراه معجبا بما أتاه الله من قوة، على مواصلة الأعمال المتنوعة، والنشاطات المختلفة، في سبيل تحقيق غايته الكبرى، وهي نهضة الجزائر واستقلالها، وفي ذلك يقول الدكتور محمود قاسم: "والحق أنني لا أعرف في القديم والحديث أستاذا يضارعه في هذا الإخلاص، على ضعف في بنيته، وكثرة في أعماله"⁽⁴⁾.

¹ حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد بن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م، ص 56.

² تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية...، ص 195-196.

³ عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير، جمع وترتيب محمد الصالح رمضان وتوفيق شاهين، دار الكتاب الجزائري، - مطبعة الكيلاني الصغير، القاهرة، 1964م، ص 716.

⁴ محمود قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، مصر، 1968م، ص 18.

ورغم ذلك، ترك الشيخ عبد الحميد بن باديس آثارا دسمة، تراوحت ما بين المنقول والمعقول، استغرقت كتابتها حوالي عشرين عاما، لكنه لم يتركها في شكل مصنفات، بل تركها متناثرة هنا وهناك في الجرائد والمجلات، إلا القليل منها، وهي:

1- رسالة جواب عن سوء مقال: وهي عبارة عن رسالة صغيرة، لا يزيد عددها عن سبع عشرة صفحة، نشرها سنة 1922م، ردا على شيخ الطريقة العلبوية.

2- كتاب "العواصم من القواصم": لمؤلفه ابن عربي، حققه وعلّق عليه سنة 1922م.

3- العقائد الإسلامية: الذي نشره أولا الشيخ محمد الصالح رمضان سنة 1966م، ثم نشره بعد ثمانية عشر عاما الشيخ محمد الحسن فضلاء سنة 1984م.

4- رجال السلف ونسأؤه: الذي نشره الشيخ محمد الصالح رمضان وتوفيق محمد شاهين سنة 1966م.

أما باقي الآثار الأخرى، فقد نشرت كلها في شكل مقالات ومحاضرات وخطب وقصائد شعرية، على أعمدة الصحف التي شارك فيها بقلمه السيل، بدءاً من النجاح والمنتقد والشهاب، مروراً بالسنة النبوية والشريعة المحمدية والصراط السوي، وصولاً إلى البصائر.

إن هذه الآثار قد جمعت في عدة مصنفات، جمع أول عمل منها وهو التفسير، وطبع من قبل أحمد بوشمال بعد وفاة ابن باديس بشماني سنوات فقط (1948م)، وفي سنة 1968م، جمع الدكتور عمار الطالبي معظم آثار ابن باديس وصنّفها⁽¹⁾.

2- مما قيل فيه: مجدد ومصلح ومحبي أمة مثل ابن باديس، بلغت شهرته الآفاق، لا بد أن يحظى من قرائه من العلماء والمصلحين، والمفكرين والمؤرخين، بكلمات تبين فضله وقيّمته ومكانته، وقد كُتِبَ عنه الكثير، ولكنني سأكتفي بذكر شذرات من ذلك.

- الشيخ محمد رشيد رضا: "نبغ في بلاد الجزائر في هذا العهد، جماعة من العلماء المصلحين، يثون في البلاد الدعوة إلى الحق والخير، ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، بالدروس والخطابة والكتابة في الصحف، حتى إنهم أنشئوا عدة جرائد ومجلات، عطلت حكومة الجزائر بعضها فخلفها غيرها. وأشهر

¹ للمزيد أنظر: بوصفصاف، الفكر العربي...، ص ص 262-266.

هؤلاء العلماء الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس، منشئ مجلة الشهاب الإصلاحية، التي خلفت جريدته (المنتقد)، والأستاذ الشيخ الطيب العقبي، والأستاذ الشيخ سعيد الزهراوي، وكلهم ممن جمع بين العلم والعقل والرأي، وحسن البيان قولاً وكتابة وخطابة... واختاروا لرياستها الأستاذ العلامة المصلح الشيخ عبد الحميد بن باديس، صاحب الشهاب المنير⁽¹⁾.

ووصفه في موضع آخر فقال: "الأستاذ الفاضل الناصح عبد الحميد بن باديس"⁽²⁾.

- الإمام محمد البشير الإبراهيمي: "ثم جاء أخونا وصديقنا الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس قائد تلك النهضة بالجزائر، بتفسيره لكلام الله على تلك الطريقة، وهو ممن لا يقصر عن ذكرناهم في استكمال وسائلها، من ملكة بيانية راسخة، وسعة اطلاع على السنة، وتفقه فيها، وغوص على أسرارها، وإحاطة وباع مديد في علم الاجتماع البشري وعوارضه، وإلمام بمنتجات العقول، ومستحدثات الاختراع، ومستجدات العمران، يمد ذلك كله قوة خطابية قليلة النظير، وقلم كاتب لا تفل له شبة"⁽³⁾.

وقال عنه أيضاً: "وعبد الحميد بن باديس عظيم بأكمل ما تعطيه هذه الكلمة من معنى، فهو عظيم في علمه، وعظيم في أعماله، عظيم في بيانه وقوة حجته، عظيم في تربيته وتنقيفه لجيل كامل، عظيم في مواقفه من المألوف الذي صيره السكوت ديناً، ومن المخوف الذي صيره الخضوع إلهاً، عظيم في بنائه وفي هدمه، عظيم في حربه وفي سلمه، عظيم في اعتزازه بإخوانه، ووفائه لهم، وعرفانه لأقدارهم، وإذا كان من خوارق العادات في العظماء -أنهم يبنون من الضعف قوة، ويخرجون من العدم وجوداً، وينشئون من الموت حياة-، فكل ذلك فعل عبد الحميد بن باديس من الأمة الجزائرية"⁽⁴⁾.

وقال عنه في موضع آخر: "عبد الحميد بن باديس باني النهضة وإمامها، ومدرب جيوشها، عالم دين، ولكن ليس كعلماء الدين الذين عرفهم التاريخ الإسلامي في قرونه الأخيرة، جمع الله فيه ما تفرق

¹ المنار، "جمعية علماء المسلمين في الجزائر"، المجلد 32، الجزء 7، ربيع الأول 1351هـ-جويلية 1932م، ص 554.

² المنار، تقریظ المطبوعات...، ص 794.

³ محمد البشير الإبراهيمي، "كلمة تصدير لهذا العدد"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1357هـ-جوان جويلية 1938م، ص 185.

⁴ محمد البشير الإبراهيمي، "ذكرى عبد الحميد بن باديس"، البصائر، العدد 151، السنة الرابعة من السلسلة الثانية، 1 رجب 1370هـ-16 أبريل 1951م، ص 1.

في غيره من علماء الدين في هذا العصر، وأربى عليهم بالبيان الناصع، واللسان المطاوع، والذكاء الخارق، والفكر الولود، والعقل اللماح، والفهم الغواص على دقائق القرآن، وأسرار التشريع الإسلامي، والاطلاع الواسع على أحوال المسلمين، والإلمام الكافي بمعارف العصر، مع التمييز بين ضارها ونافعها، مع أنه لا يحسن لغة من لغاتها غير العربية، وكان من التضلع في العلوم الدينية، واستقلاله في فهمها، إماما في العلوم الاجتماعية، يكمل ذلك كله قلم بليغ شجاع، يجاري لسانه في البيان والسحر، فكان من أخطب خطباء العربية، وفرسان منابرها، كما كان من أكتب كتابها⁽¹⁾.

- الشيخ الإمام العلامة الفاضل بن عاشور: "إن فضل النهضة الجزائرية على العالم الإسلامي فضل عظيم، وإن أثر الشيخ عبد الحميد بن باديس في تلك النهضة أثر إنساني رئيسي، وما تكريمنا للشيخ عبد الحميد إلا تكريم العبقرية الفكرية، والنزعة الفلسفية التي دفعت به فريدا إلى موقف إحياء التعاليم الفلسفية، في وطن أوشكت شمس الإسلام أن تتقلص في ربوعه"⁽²⁾.

- الزعيم مصالي الحاج: "إن وفاة هذا الزعيم الروحي تعتبر أكبر كارثة، لا على الإسلام وحده، بل على الحزب الوطني أيضا"⁽³⁾.

- الشيخ العلامة الشهيد العربي التبسي: "عبد الحميد بن باديس جدير بأن تقيم له الأمة الجزائرية الإسلامية العربية الذكرى، وجدير بأن يعد من أولئك الذين سجل لهم التاريخ جهودا تؤهله للحاق بالشخصيات المعترف لها بمزاياها. قدم عبد الحميد لأمتنا في أرضنا الشيء الكثير، مما يعد أساسا لهذه الحركة، وبذورا لنواحيها المتعددة"⁽⁴⁾.

- الأستاذ أحمد توفيق المدني: "رحم الله ابن باديس العظيم، لقد دخل عالم الخلود من أوسع أبوابه، ومن كان مثله علما وعملا، وجهادا ونفعا، وتواضعا وزهدا وورعا، فهو خالد لا يموت. إنه موجود في كل

¹ كمال أبو سنة، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس حياته ومسيرته وجهاده الإصلاحي، الطبعة الثانية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005، ص 59-60.

² شيبان، مرجع سابق، ص 131-132.

³ أبو سنة، مرجع نفسه، ص 60.

⁴ نفسه، ص 60-61.

قلب، إنه حي في كل فكر، إنه حاضر في كل ضمير، إنه الشمس المشرقة التي لا تغيب أبدا، مهما قال شائقوه، ومهما همز ولمز حاسدوه"(1).

- الشيخ باعزیز بن عمر: "لابن باديس شخصية فذة، تكونت من عناصر ما في الجزائر من تاريخ ودين، وقومية ولغة وعظمة، وما يتصل بها من تقاليد وتراث ضخم، منتزع منها جميعها، فهو يفرضها بقوة جاذبيتها على الأبعد والأقرب من الجزائريين وغيرهم..."(2).

- شاعر الشباب، وشاعر الجزائر الفتاة، بل شاعر الشمال الإفريقي بلا منازع(3)، محمد العيد آل خليفة:

هذا ابن باديس في القرآن مفكر يجلو معانيه كالدرّ والماس

أحيا الجزائر بالعرفان فانتعشت وذاد عن حقها بالعزم والباس

وودّ من شعبه أن يستجيب له ويستنير من الذكرى بمقباس

فكن له سامعا إن رمت منزلة رفيعة القدر عند الله والناس(4)

وقال عنه أيضا بمناسبة ختمه للقرآن الكريم:

بمثلك تعتز البلاد وتفخر وتزهر بالعلم المنير وتزخر

طبعت على العلم النفوس نواشئا بمخبر صدق لا يدانيه مخبر

فهجّت لها في العلم نهج بلاغة ونهج مفاداة كأنك حيدر

...

¹ المدني، مصدر سابق، الجزء الثاني، ص 396-397.

² باعزیز بن عمر، من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، الطبعة الثانية، منشورات الخير، الجزائر، 2008، ص 30.

³ الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1357هـ-جوان جويلية 1938م، ص 288.

⁴ آل خليفة، ديوان...، ص 469.

حكيت (جمال الدين) في نظراته كأن (جمال الدين) فيك مصور

وأشبهت في فقه الشريعة (عبده) فهل كنته أم (عبده) فيك ينشر؟⁽¹⁾

- العلامة الشيخ محمد الغزالي: "قد تكون مواهب الشيخ الإبراهيمي البيانية أو البلاغية، أعظم من مواهب ابن باديس، لكن الشيخ ابن باديس إمام، وإمام جامع مواهب كثيرة، تدبر في فلكها الشيخ البشير الإبراهيمي وغيره من العلماء"⁽²⁾.

- المؤرخ شارل أندري جوليان: "كان الشيخ عبد الحميد بن باديس أقوى شخصية إسلامية مغربية، وقد انحدر عن عائلة بربرية قديمة، اشتهر أحد أسلافها بمقاومته للبدع في القرن الحادي عشر. وكانت له خصال من المرتبة الأولى: إيمان فياض بانتصار الإسلام، وبلاغة جدلية فعالة في الجمهور والمثقفين معا وسرعان ما أصبح بالنسبة للجزائر لا فحسب (معلم العلم المنطقي والعلم التقليدي)، و(العليم)، بل (المُرشد الكبير للطريق السوي)، و(مرشد المجموعة)، وأخيرا (ولي الله)، وبفصل إرادته وقوة لسانه وعن طريق توزيع مجلته الشهرية الشهاب، وجريدته الأسبوعية البصائر التي ألهمها من وحيه واجه بقوة علماء التصوف والمرابطة وناصر غايات التجديد التي أخذها عن معلمه الشيخ محمد عبده"⁽³⁾.

رابعا- تعريف الإصلاح: يعد الإصلاح رسالة الرسل والأنبياء إلى البشرية جمعاء، الذين ورغم ما أصابهم في سبيل ذلك من عناء وعداء، فبعضهم مات ولم يؤمن بدعوته إلا عدد قليل، وبعضهم عذب وشرد، بل وأن أحدهم وهو سيدنا يحيى بن زكريا ذبح بسبب دعوته. وبما أن العلماء ورثة الأنبياء، وهم صفوة الخلق بعدهم، فقد حملوا على كاهلهم هذا العبء الثقيل.

¹ أنظر نص القصيدة كاملا في: محمد العيد آل خليفة، "قصائد ختم القرآن"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1357هـ-جوان جويلية 1938م، ص ص 289-292.

² أبوسنة، مرجع سابق، ص 61.

³ شارل أندري جوليان، إفريقيا الشمالية تسير القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية، ترجمة المنجي سليم-الطبيب المهيري-الصادق المقدم-فتح زهير-الحبيب الشطي، مراجعة فريد السوداني، الدار التونسية للنشر، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1396هـ/1976م، ص 134.

وقبل الولوج في صلب الفكر الإصلاحى لمجلتي المنار والشهاب، أو بالأحرى الفكر الإصلاحى للشيخان محمد رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس، إرتأيت أن أوضح معنى الإصلاح ولو بإيجاز، من الناحيتين اللغوية والإصطلاحية.

1- الإصلاح لغة: جاء تعريف الإصلاح لغة في قاموس لسان العرب لابن منظور في مادة صلح على النحو التالى: الإصلاح نقيض الإفساد⁽¹⁾.

وعرف الإصلاح على أنه إزالة الفساد⁽²⁾.

وكلمة الإصلاح مشتقة من المصدر صلح والصلاح ضد الطلاح، والصالح الذي يؤدي إلى الله عز وجل ما افترض عليه ويؤدي إلى الناس حقوقهم⁽³⁾.

وأصلحه: ضد أفسده⁽⁴⁾، وقد أصلح الشيء بعد فساده: أقامه. ومن المجاز: أصلح إليه: أحسن. يقال: أصلح الدابة: إذا أحسن إليها فصلحت. وفي التهذيب تقول: أصلحت إلى الدابة، إذا أحسنت إليها. وأصلح إلى دابته: أحسن إليها وتعهدا⁽⁵⁾.

وأصلح: ماضي مبني للمعلوم، أفعل، ولها عدة معاني:

- الأول: أصلح الشيء: أزال ما به من فساد "ووهبنا له يحي وأصلحنا له زوجه" [الأنبياء الآية 90].

¹ ابن منظور، لسان العرب، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ، ص 2479.

² عبد الصبور مرزوق، معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1415هـ 1995م، ص 836. وأنظر أيضا: محمد محي الدين عبد الحميد ومحمد عبد اللطيف السبكي، المختار من صحيح اللغة، مطبعة الاستقامة، القاهرة، 1934، ص 290.

³ علي بن إسماعيل بن سيده، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، 1377 هـ 1958م، ص 109.

⁴ محمد فريد وجدي، دائرة معارف القرن العشرين، المجلد الخامس، دار الفكر، بيروت، دون تاريخ، ص 541.

⁵ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق حسين نصار، الجزء السادس، مطبعة حكومة الكويت، 1369هـ 1969م، ص 547.

- الثاني: أصلح ما بين الناس: سعى في إحلال الصلح بينهم "فمن خاف من موص جنفا أو إثما فأصلح بينهم فلا إثم عليه" [البقرة 182].

- الثالث: أطاع: "فمن اتقى وأصلح فلا خوف عليهم" [الأعراف 35].

- الرابع: تاب وترك المعصية "فمن تاب من بعد ظلمه وأصلح فإن الله يتوب عليه". [المائدة 39].

وإصلاح مصدر إفعال، وله عدة معاني:

- المعنى الأول: تنمية الأموال "ويسألونك عن اليتامى قل إصلاح لهم خير" (البقرة: 220).

- المعنى الثاني: توفيق وإزالة الفساد "إلا من أمر بصدقة أو معروف أو إصلاح بين الناس" (النساء: 114).

ومصلح اسم فاعل مفعول: مغير إلى الأصلح "والله يعلم المفسد من المصلح" (البقرة 220).

أما مصلحون: اسم فاعل (جمع مذكر سالم)، مفعولون مؤمنون فاعلون للخير "وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون" (هود: 117)⁽¹⁾.

و"صَلَّحَ" على عشرة أوجه: الإيمان - حسن المنزلة - الرفق - تسوية الخلق - الإحسان - الطاعة - أداء الأمانة - بر الوالدين - الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - الحج. فالوجه الخامس: الإصلاح الإحسان. قوله سبحانه في سورة هود [الآية 88]: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت"، يعني الإحسان⁽²⁾.

2- الإصلاح اصطلاحاً: إن مفهوم الإصلاح ليس بغريب على السنة في الإسلام، فالقرآن في المقام الأول ساهم في إشاعة فكرة الإصلاح في صلب الأمة الإسلامية، ومن بين الإحالات القرآنية في هذا المجال، نشير إلى الآية التي كثيراً ما يذكرها المصلحون الإسلاميون المعاصرون كشعار: (إن أريد إلا

¹ أحمد مختار عمر، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، الطبعة الأولى مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، 1423هـ - 2002م، ص 277-278.

² الحسين بن محمد الدامغاني، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، حققه ورتبه وأكمله وأصلحه عبد العزيز سيد الأهل، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، أبريل 1983، ص 282-283.

الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب). نسجل كذلك بأن القرآن يمتدح المصلحين الدينيين، وهكذا يمكن النظر إلى الإصلاح، بوصفه أحد الدروس الإسلامية الأساسية بما أنه يستمد جذوره من القرآن نفسه⁽¹⁾.

ويطلق لفظ الإصلاح على اتجاهات فكرية وحركات سياسية واجتماعية ظهرت في العالم الإسلامي في القرون الأخيرة ويختلف بعضها عن بعض بمدى التحولات التي يدعو إليها في أحوال الناس وإلى أساليبها في تلك الدعوة وإلى درجة اعتمادها على الدين من ناحية وعلى اعتبارات سياسية بعضها أصيل وبعضها دخيل من ناحية أخرى. ثم إن للعصر وللظروف المتباينة أثرا في اختلاف تلك الحركات أيضا، فالإصلاح الذي ظهر في تونس في الربع الثالث من القرن التاسع عشر كان يرمي إلى تغيير الأحوال السياسية تغييرا لا يبلغ درجة الانقلاب وكان حريصا على الدعوة إلى تحول سياسي متزن موافق للشرع وللسنن الدينية وموافق للعقل أيضا⁽²⁾.

يعرف العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس الإصلاح فيقول: "الإصلاح هو إرجاع الشيء إلى حالة اعتداله، بإزالة ما طرأ عليه من فساد، والإفساد هو إخراج الشيء عن حالة اعتداله، بإحداث اختلال فيه، فإصلاح البدن بمعالجته بالحمية والدواء، وإصلاح النفس بمعالجتها بالتوبة الصادقة، وإفساد البدن بتناول ما يحدث به الضرر، وإفساد النفس بمقارفة المعاصي والذنوب، فهكذا تعتبر النفوس بالأبدان في ياب الصلاح والفساد، في كثير من الأحوال، غير أن الاعتناء بالنفوس أهم وألزم، لأت خطرها أكبر وأعظم"⁽³⁾.

وقد ورد في تفسير آية "وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون" * ألا إنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون": قال السدي في تفسيره، عن أبي مالك، وعن أبي صالح، عن ابن عباس، وعن مرة الطيب الهمداني، عن ابن مسعود، وعن أناس من أصحاب النبي (ص) (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون)، قال هم المنافقون، أما لا تفسدوا في الأرض، قال الفساد

¹ مراد، مرجع سابق، ص 33.

² أحمد عبد السلام، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1989م، ص 120.

³ الشهاب، "صلاح النفوس وإصلاحها"، الجزء الخامس، المجلد السادس، غرة محرم 1349هـ - جوان 1930م، ص 297-298.

هو الكفر والعمل بالمعصية، وقال أبو جعفر عن الربيع بن أنس عن أبي العالية في قوله تعالى (وإذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض)، قال يعني لا تعصوا في الأرض، وكان فسادهم ذلك معصية الله، لأنه من عصى الله في الأرض، أو أمر بمعصيته، فقد أفسد في الأرض، لأن صلاح الأرض والسماء بالطاعة⁽¹⁾.

كما ورد في تفسير التحرير والتنوير بخصوص شرح الآية السابقة، قول صاحبه: "الإفساد فعل ما به الفساد... فالإفساد في الأرض، منه تصيير الأشياء الصالحة مضرّة، كالغش في الأطعمة، ومنه إزالة الأشياء النافعة، كالحرق والقتل للبرّاء، ومنه إفساد الأنظمة كالفتن والجور، ومنه إفساد المساعي، كتكثير الجهل وتعليم الدعارة، وتحسين الكفر، ومناوأة الصالحين المصلحين، ولعل المنافقين قد أخذوا من ضروب الإفساد بالجميع، فلذلك حذف متعلق تفسدوا تأكيد للعموم المستفاد من وقوع الفعل في حيز النفي... وقوله تعالى: [إنما نحن مصلحون] جواب بالنقض، فإن الإصلاح ضد الإفساد، أي جعل الشيء صالحاً، والصالح ضد الفساد، يقال صلح بعد أن كان فاسداً، ويقال صلح بمعنى وجد من أول وهلة صالحاً، فهو موضوع للقدر المشترك كما قلنا"⁽²⁾.

والإصلاح ما يكون بفعل فاعل: وهو إما الخالق الحكيم وحده، وإما من سخرهم للإصلاح من الأنبياء والعلماء والحكماء الذين يأمرهم بالقسط، والحكام العادلين الذين يقيمون القسط، وغيرهم من العاملين الذين ينفعون الناس في دينهم ودنياهم، كالزراع والصناع والتجار أهل الأمانة والاستقامة⁽³⁾.

والمصلحون في الأمم بمثابة الشهداء على الأمة، فهم يمثلون حجة الله على الناس بدعوتهم إلى الإصلاح والتغيير، "فمن رزقه الله لساناً ناطقاً، وقلماً سيلاً، عليه من الإرشاد، وتوجيه من حواليه، ما ليس على المؤمن العيي، وكل ميسر لما خلق له. وأعظم الواجبات، وأكبر المهمات التي ميز الله بها الأمة

¹ عماد الدين ابن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، الجزء الأول، دار إحياء الكتب العربية، دون مكان وتاريخ الطبع، ص 49.

² محمد الطاهر ابن عاشور، تفسير التحرير والتنوير، الجزء الأول، الكتاب الأول، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984، ص 284-285.

³ رضا، تفسير المنار، الجزء الثامن، ص 530.

الحمدية على سائر الأمم، وفضلهم على الأولين والآخرين، هو الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، قولا وعملا، والله عاقبة الأمور⁽¹⁾.

ومردّد ذلك، أنه لما كان من طباع البشر، أن يضعف تأثير الوحي في قلوبهم بطول الأمد على عهد النبوة، فيفسقوا عن أمر ربهم، ويتأولوا كتبه بأهوائهم، أنعم عليهم بما يحبي هداية النبوة فيهم، بأن يبعث فيهم بعد عصر النبوة مجددين، وأئمة مصلحين، يرثون الأنبياء بالدعوة إلى إصلاح ما أفسد الظالمون في الأرض، ويكونون حجج الله على الخلق، وقد بشرنا نبينا محمد خاتم النبيين وإمام المصلحين (صلى الله عليه وسلم)، بأن الله تعالى يبعث في هذه الأمة، على رأس كل مائة سنة، من يجدد لها أمر دينها⁽²⁾.

ولعل من شروط إنجاح إصلاح مدني، محاولة التعرف بوضوح على الموروث الفكري الذي عليه أن يعمل داخله وفي مواجهته، ويكون ذلك انطلاقا من مفهوم الإصلاح نفسه، ولذا نطرح السؤال التالي: ماذا يعني الإصلاح في نظر مفكر تقليدي؟ إنه يعني أساسا دعوى لوضع الإسلام الاجتماعي في مستوى الإسلام المعياري، أي ما ينبغي أن يكون عليه المجتمع إسلاميا.

غير أنه يمكن القول إن هذه الدعوى لم تنقطع طوال التاريخ الإسلامي، ما دام الإسلامان الاجتماعي والمعياري لم يتطابقا في وقت من الأوقات، وحتى الفقهاء وغيرهم، يسلمون بهذه القضية، وإن استثنوا فترة الجيل الأول من المسلمين. الفارق إذن بين الإسلامين الاجتماعي والمعياري واقع مستمر، وهذه القطيعة اسم إسلامي: "غربة الإسلام"، أي أن يحكم الوعي الإسلامي الشقي، بأن مجتمع المسلمين قد أصبح خارجا عن الإسلام.

فإذا كانت كل سلطة إسلامية تقيم شرعيتها -نظريا- على هذه "الحسبة"، فإن فقدان هذه السلطة لهذه الشرعية، يطرح واجب الاحتساب عليها. ولكن أغلب الفقهاء لم يجيزوا الخروج على السلطان الجائر، تخويفا من الفتنة، معنى ذلك عندهم أن السلطة مهما جارت، فهي خير من لا سلطة، يبقى أن تحقيق الإصلاح عندهم لا يكفي فيه الإطاحة بسلطة جائرة، بل أن تقوم بديلا عنها سلطة أخرى، فما

¹ محمد بن سالم البيهاني، اللمع على كتاب إصلاح المجتمع، تخريج وتحقيق وتعليق لأبي عبد الرحمن يحيى بن علي بن أحمد الحجوري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دون مكان نشر، دون تاريخ، ص 687-688.

² المنار، "هداية التاريخ"، المجلد 32، الجزء 1، جمادى الآخرة 1350هـ-أكتوبر 1931م، ص 2.

دامت الشريعة الإسلامية لا تقوم إلا بسلطة سياسية، وهذا ما يتفق عليه غالبية الفقهاء، فإن الإصلاح نفسه لا يتحقق عمليا إلا بسلطة سياسية، فإذا كان غالبية الفقهاء قالوا بأن "طاعة السلطان الجائر أخف ضررا من الفتنة"، فإن هذا الحكم لا يجري على من توفرت له القدرة على إقامة سلطة بديلة⁽¹⁾.

فقد أنزل الله تعالى القرآن الكريم كتابا لصالح أمر الناس كافة، رحمة لهم لتبليغهم مراد الله منهم، قال الله تعالى "وأنزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة وبشرى للمسلمين"، فكان المقصد الأعلى منه صلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية. فالصلاح الفردي يعتمد تهذيب النفس وتركيتها، ورأس الأمر فيه صلاح الاعتقاد، لأن الاعتقاد مصدر الآداب والتفكير، ثم صلاح السريرة الخاصة، وهي العبادات الظاهرة كالصلاة، والباطنة كالخلق بترك الحسد والحقد والكبر.

وأما الصلاح الجماعي فيحصل أولا من الصلاح الفردي، إذ الأفراد أجزاء المجتمع، ولا يصلح الكل إلا بصلاح أجزائه، ومن شيء زاد على ذلك، وهو ضبط تصرف الناس بعضهم مع بعض، على وجه يعصمهم من مزاحمة الشهوات، ومواربة القوى النفسانية، وهذا هو علم المعاملات، ويعبر عنه الحكماء بالسياسة المدنية. وأما الصلاح العمراني فهو أوسع من ذلك، إذ هو حفظ نظام العالم الإسلامي، وضبط تصرف الجماعات والأقاليم بعضهم مع بعض، على وجه يحفظ مصالح الجميع، ورعي المصالح الكلية الإسلامية، وحفظ المصلحة القاصرة لها، ويسمى هذا بعلم العمران وعلم الاجتماع⁽²⁾.

ويشير سيد قطب إلى معنى هذا الإصلاح فيقول: "الإصلاح العام للحياة والمجتمع، الذي يعود صلاحه بالخير على كل فرد وكل جماعة فيه، وإن حُيِّل إلى بعضهم أن إتباع العقيدة والخلق، يفوّت بعض الكسب الشخصي، ويضيّع بعض الفرص، فإنما يفوّت الكسب الخبيث، ويضيّع الفرص القدرة، ويعوّض عنهما كسبا طيبا، ورزقا حلالا، ومجتمعاً متضامنا متعاوناً، لا حقد فيه ولا غدر ولا خصام"⁽³⁾.

خلاصة الفصل: أستنتج مما سبق:

¹ علي أومليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1985، ص 13 - 14.

² ابن عاشور، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 38.

³ سيد قطب، في ظلال القرآن، الجزء الرابع، دار الشروق، بيروت، 1984، ص 1921.

عانت الجزائر ومصر من ويلات الاستعمار: الفرنسي بالنسبة للأولى، وذلك منذ سنة 1830م، والبريطاني بالنسبة للثانية، منذ عام 1882م، اللذان طبقا سياسة شاملة، هدفها الأساسي استنزاف الثروات، واستغلال الموارد، طبيعية كانت أو بشرية، حيث تدهورت الأوضاع في البلدين، وذلك على جميع المستويات: السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، والثقافية، والدينية.

وقد قبض الله لمصر والجزائر، ثلة من المصلحين، كان على رأسهم الشيخان رشيد رضا وابن باديس، واللذان يعدان من أبرز رجالات الإصلاح في العالم الإسلامي المعاصر، فقد كانت بيئتا الرجلين مليئة بالمفاسد، ما جعلهما يسعيان إلى الإصلاح.

ولأجل ذلك، أنشأ استعان المصلحان بعدة وسائل لتحقيق الإصلاح، من ذلك الصحافة، حيث أنشأ السيد محمد رشيد رضا مجلة المنار سنة 1898م، وأنشأ العلامة عبد الحميد بن باديس صحيفة الشهاب سنة 1925م، واللذان كانتا نبراسا يُهتدى به، ومجالا خصبا لنشر الأفكار الإصلاحية للرجلين، وغيرهما.

وقد ظهرت الصحافة في مصر والجزائر خلال حكم استعماري أجنبي، حيث أدت الحملة الفرنسية على مصر عام 1798م، إلى ظهور أول صحيفة على أرض الوطن العربي، لكنها كانت باللغة الفرنسية، وحملت اسم التنبيه، حيث ظهر أول عدد لها يوم 6 ديسمبر 180م.

أما أول صحيفة عربية فقد كانت من إصدار والي مصر محمد علي باشا، وحملت اسم "الوقائع المصرية"، وكان ذلك يوم 3 ديسمبر 1828م، ومن يومها بدأت الصحف في الازدهار والانتشار.

والأمر عينه في الجزائر، حيث حرصت الحكومة الفرنسية على إصدار الصحف للتخدير لا للتثقيف، كان أولها بريد الجزائر باللغة الفرنسية عام 1830م، والتي صدرت نتيجة حملة الغزو الاستعماري.

وتعد جريدة المبشر التي صدرت عام 1847م، أول جريدة باللسان العربي في الجزائر، واستمر الاحتكار الفرنسي (حكومي أو استيطاني) في إصدار الصحف، إلى غاية مطلع القرن العشرين، حين شرع الجزائريون في إصدار صحفهم باللسانين العربي والفرنسي.

ويمثل ظهور مجلة المنار في 15 ديسمبر 1898م، حدثا صحافيا وفكريا وعقائديا هاما للغاية، حيث بدأت في أول أمرها مجلة أسبوعية، ثم تحولت إلى مجلة نصف شهرية، ثم آلت في نهاية المطاف إلى مجلة شهرية، حملت شعار "إنّ للإسلام صوى ومنارا كمنار الطريق"، حيث كان غرض صاحبها رشيد رضا من إنشائها الإصلاح الإسلامي العام.

وقد خاضت المنار في مختلف المواضيع والمجالات، الدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية، وكتب فيها ثلة من أبرز كتّاب ومفكري وشعراء العالم الإسلامي، خلال فترة صدورهما التي امتدت على مدار سبعة وثلاثين سنة (1898-1935م)، في خمسة وثلاثين مجلدا تقريبا، كان من أبرزهم: شكيب أرسلان، عبد الرحمن الكواكبي، رفيق العظم، حافظ إبراهيم، وغيرهم... وإن كانت غالب المادة العلمية والفكرية فيها بقلم الشيخ محمد رشيد رضا.

أما ظهور الشهاب يوم 12 نوفمبر 1925م، فيعد بحق ثورة قلمية وفكرية وإصلاحية ولغوية في الجزائر آنذاك، حيث أنشأها الشيخ ابن باديس في عاصمة حركته الإصلاحية "قسنطينة"، للإصلاح الشامل في الجزائر، وإن لم تحمل قضايا العالم العربي الإسلامي.

ظهرت الشهاب في بداية أمرها جريدة أسبوعية تصدر كل يوم خميس، وبعدها بدأت في الصدور مرتين أسبوعين (الاثنين والخميس)، لتعود بعدها للظهور يوم الخميس فقط. ونتيجة أزمة مالية خانقة كادت أن تعصف بها، تحولت إلى مجلة شهرية منذ فيفري 1929م.

وإلى جانب ابن باديس الذي كان محرر معظم مادة الشهاب، ساهم في تحرير هذه الصحيفة عدد من علماء الجزائر، من أشهرهم الشيوخ: محمد البشير الإبراهيمي، الطيب العقبي، مبارك المليي، العربي التبسي، فضلا عن الأستاذ أحمد توفيق المدني، والشاعر محمد العيد آل خليفة.

وقد خاضت الشهاب في مختلف نواحي الإصلاح، خاضت في الجانبين الديني والتعليمي، منتهجة أسلوب اللين والموادعة في مخاطبة حكومة باريس المركزية، وأسلوب الشدة في مواجهة المعمرين والصوفيين وغيرهم من المفسدين في الجزائر.

الفصل الثاني: قضايا الإصلاح في مصر من منظور مجلة المنار (1898-1935م):

بلغ التدهور العام في مصر مبلغا عظيما، استدعى من المصلحين والمفكرين التحرك العاجل للجمه، ولعل من الواجب التأكيد على أن هذا التدهور قد ظهر منذ بداية حكم خلفاء محمد علي لمصر، وجاءت الحماية البريطانية لتزيد الطين بلة، فما لم يكد فاسدا في الفترة الخديوية، جاءت بريطانيا لنفسده، خاصة في المجالين الأخلاقي والثقافي.

وعلى هذا الأساس، جاء الفكر الإصلاحي لمجلة المنار ليوضح مجالات الفساد، بالنقد والشرح والتحليل، وليعطي في المقابل الحلول الإصلاحية لمعالجة ذلك الوضع، ولغياب قوة السلطان، كما يقول الأثر: "إن الله ينزع بالسلطان ما لا ينزع بالقرآن"، بقيت جل الأفكار الإصلاحية، التي جاء بها المنار، مجرد كلام، لم يتعد الأوراق التي كتبت عليه.

وإن لم يستفد المصريون كثيرا من أفكار المنار في عصرها، فإن أبناءهم وأحفادهم، بل والمسلمين جميعا، استفادوا —ولا يزالوا يستفيدون— بشكل أو بآخر، وبدرجات متفاوتة، من تلك الأفكار النيرة، وما حديثنا اليوم عن مدرسة المنار، التي لا يزال لها مفكرون ومنظرون ينتسبون إليها حتى الآن، لخير دليل على ما أقول.

وكان رشيد رضا بعيد النظر، حين احتفظ بالأعداد الأولى للمنار، وأدرك أن الناس سوق يقبلون عليه، يوما ما، وشرح وجهة نظره قائلا: "طبعت من الصحف الأولى ألفا وخمسمائة نسخة من كل عدد، وأرسلت أكثرها إلى من عرفت أسماءهم في البلاد المصرية والسورية، وكذا في غيرها من البلاد، فأعيد أكثر ما أرسلته... ما كان انتقاص عملي، منتقضا شيئا من أمني، ولا زهد الأمة في المنار، باعثا على جعله طعاما للنار، ولا لفائف لبضائع التجار، كما هي سنة أصحاب الصحف في هذه الديار، بل كنت أحرص عليه، حاسبا أن الناس سيعودون إليه"⁽¹⁾.

أولا: قضايا الإصلاح السياسي: الإصلاح والتجديد، هما معا الطريق الثالث الذي سلكه فريق من المسلمين لعلاج الخلل في الميزان الحضاري بين المسلمين والغرب منذ بداية العصر

¹ محمد رشيد رضا الحسيني، "مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الأول من المنار"، المنار، المجلد 1، الجزء 1، شوال 1315هـ-فيفري 1898م، ص 1. وأنظر أيضا: الملحق رقم 10، ص 664.

الحديث، وقد سبقه طريقان هما: الانكفاء على الذات من جهة، والتماهي في الغرب من جهة أخرى، والمتأمل في هذين الطريقين يجدهما في الحقيقة طريقا واحدا، عماده التقليد، أي الإلتباع بغير تدبر، فأحدهما تقليد للسابقين منا، والآخر تقليد للاحقين من غيرنا⁽¹⁾.

ويُعرّف الشيخ محمد رشيد رضا عادة بأنه تلميذ مخلص لمحمد عبده، وقد كان كذلك بالفعل، إلا أن ذلك ليس كل الحقيقة، فقد كان لرشيد رضا رؤيته وإسهاماته الإصلاحية الخاصة، كما كان أيضا مجاهدا لتحقيق المشروع السياسي الإصلاحي الذي وضعه الأفغاني من قبل، وبينما ينظر إلى رشيد رضا بعين الإجلال والإكبار، للدور الذي قام به في نشر وإثراء تعاليم عبده في الإصلاح الديني والتعليمي وإثرائها، فإنه نادرا ما يُحمد على مشروعه السياسي الذي استوحاه من الأفغاني، ثم طوره وجاهد في سبيل تحقيقه⁽²⁾.

وإن دراسة منهج صاحب المنار في معالجة المشاكل التي أحاطت بالمسلمين والعرب والمصريين، تتطلب عرضا دقيقا للعصر الذي شب فيه وترعرع، ثم جاهد فيه وناضل، وهي السنوات الأخيرة من القرن التاسع عشر، والسنوات الأولى من القرن العشرين، وهي من أشد السنوات قسوة على النفس والضمير، إذ التقى فيها الاستبداد العثماني بالاستعمار الأوروبي المتحالف مع الصهيونية، حتى صار عبء الإصلاح ثقيلا ينوء به أولو العزم من القادة، ورغم الصعوبة والثقل، استطاع الشيخ رشيد رضا أن يحمل رسالته في تلك الأيام في قوة وإيمان، لأنه درس في روية وإمعان مشاكل الأمة العربية والعالم الإسلامي، فضلا عن أنه تربى في مهاد تلك المشاكل والصعوبات، وتابع تياراتها وتدفقها، وهاجر إلى مصر التي أصبحت في مطلع العصر الحديث قاعدة النضال العربي⁽³⁾.

هذا هو الجو الذي تنفس فيه رشيد رضا، وهو جو مكنّه من أن يعي موقعه كمصلح، وإنه ما وجد في داخل هذه الأزمة العارمة إلا للإصلاح، إصلاح الوضع الداخلي لمصر في صلة الشعب بالسلطة المحلية، وفي صلة السلطة المحلية والشعب بالاستعمار الإنجليزي، وفي صلة مصر بأطرافها كاملة بالسلطة

¹ سالم، مقال سابق، ص ص 1-32.

² أحمد علي سالم، "الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا"، مجلة إسلامية المعرفة، لبنان، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون، صيف 2001م-1422هـ، ص 48.

³ العدوي، مصدر سابق، ص 2-3.

المركزية في الأستانة، وفي صلة مصر بسائر الأقطار العربية التي تتحرك لأجل الانفصال كلبنان وسوريا وغيرها.

ثم إن هناك قضايا أخرى تبدو أكثر أهمية في وحدة الصف ولم الشمل، وهي التأليف بين مكونات الشعب المصري، كفئات النصارى والمعلمين في المدارس التبشيرية، وفئات طلاب العلم فيها، وفئات طلاب العلم الشرعي في الأزهر، والتوفيق بين الفئة المسلمة التركية المتمردة على السلطنة العثمانية، والفئة العربية المسلمة التي يخلص بعضها للسلطنة، والبعض الآخر هو واقع في مهاوي الفئة التركية المتمردة⁽¹⁾.

ومن هنا فإن الحديث في موضوع الإصلاح السياسي عند المنار، هو الحديث عن كل شيء في دعوة الإصلاح عند الشيخ رشيد رضا في فكره، حيث يذكره بمسميات متباينة على مستوى اللفظ، لكنها لا تشير إلا لمعنى واحد، وهو "السياسة الشرعية"، فتارة يسميه بـ "الإصلاح الإسلامي والهدي المحمدي"⁽²⁾، وتارة أخرى يسميه بـ "الشرع الإسلامي والإصلاح المحمدي"⁽³⁾، وأحياناً يطلق عليه "الإصلاح المحمدي العظيم"⁽⁴⁾، وأقرب مرادف إلى معنى مصطلحنا السابق هو المصطلح الذي استعمله في سياق كلامه عن العروة الوثقى التي استمد منها توجهه السياسي المباشر، والذي سماه بـ "الإصلاح السياسي العام"، حيث يقول: "وأكبر أثرها عندي أنها هي التي وجهت نفسي للسعي في الإصلاح الإسلامي العام"⁽⁵⁾.

ومن المسائل السياسية التي عني بها المنار، وصاحبها، نجد:

¹ محمد خروب، "الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المرق (الأردن)، ربيع الثاني 1420هـ-تموز 1999م، ص 168-169.

² محمد رشيد رضا، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، 1404هـ-1984م، ص 148.

³ نفسه، ص 149.

⁴ نفسه، ص 201.

⁵ المنار، "تنمة سيرة الأستاذ الإمام (3)"، المجلد 8، الجزء 12، 13 جمادى الآخر 1323هـ-17 أوت 1905م، ص 453. وأنظر أيضاً: العدوي، مصدر سابق، ص 77.

أ- المنار وقضية الجامعة الإسلامية: لقد كانت الجامعة الإسلامية تعني بمعناها الشامل ومفهومها العام: "الشعور بالوحدة العامة والعروة الوثقى التي لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمار الإسلامي، إذ في الواقع ليس من دين في الدنيا جامع لأبنائه بعضهم مع بعض، موحد لشعورهم، دافع بهم نحو الجامعة العامة والاستمساك بعروتها كدين الإسلام"⁽¹⁾.

وهي في الأساس ذلك التيار الفكري والسياسي، الذي أبصر قاداته وأنصاره أن هناك عددا من التحديات التي تواجه الفكر الإسلامي والشعوب والأمم الإسلامية، سواء أكانت تلك التحديات آتية من داخل الأوطان الإسلامية، كالتخلف الفكري والروحي والانحدار الحضاري، والسياسي، والصراعات الإقليمية والقبلية، أو آتية من الخارج في شكل المد الاستعماري والامبريالي الذي زحف من أوروبا على الشرق، وخاصة في القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين⁽²⁾.

وذهب أحد الباحثين أبعد من ذلك عندما قال عنها: "أنها الشعور بالوحدة الواحدة أو العروة الوثقى لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمور الإسلامي، وهي فكرة قديمة بأصلها، ومنشؤها منذ عهد صاحب الرسالة، وغايتها أن العالم الإسلامي يجب عليه أن يتحد اتحادا دفاعيا مستمسك الأطراف وثيق العرى ليستطيع بذلك الدياد عن كيانه ووقاية نفسه من الفناء المقبل، والوصول إلى هذه الغاية الكبرى بما يوجب عليه إكتنائه أسباب تقدم الغرب والوقوف على تفوقه وقوته"⁽³⁾.

وعرفها أحد المناوئين لها فقال: "المقصود من الجامعة الإسلامية بوجه الإجمال اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها، فإذا نُظر إليها من هذا الوجه وجب على كل

¹ التليلي العجيلي، صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي 1876-1918، دار الجنوب للنشر، تونس، 2005، ص 91.

² محمد عمارة، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-القاهرة، 1414هـ-1994م، ص 50.

³ حسين ضناوي، السيد رشيد رضا فكره. نضاله السياسي، الطبعة الأولى، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، 1983، ص 35-36.

الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة لأنها يمكن أن تؤدي إلى حوادث متفرقة فتضرم فيها نيران التعصب الديني في جهات مختلفة من العالم"⁽¹⁾.

ولا يمكن تناول الجامعة الإسلامية بدون الإشارة إلى طبيعة العلاقات بين مصر والدولة العثمانية. فقد أصبحت مصر ولاية عثمانية منذ فتح العثمانيين لمصر عام 1517م، وكانت تدين بالولاء والطاعة ماديا وروحيا للسلطان العثماني، خليفة المسلمين، وذلك بعد سقوط دولة المماليك وانتقال الخلافة إلى آل عثمان. وقد كان السلطان سليم الأول يعي ما تعنيه الخلافة التي نالها بعد فتحه لمصر، من تدعيم لنفوذه بين المسلمين عامة⁽²⁾.

فقد اكتسب السلطان العثماني منزلة مقدسة باعتباره الخليفة، ليس عند المصريين فقط، بل عند كل المسلمين بمشارك الأرض ومغاربها، فكانوا يرفعون أصواتهم مؤتمنين على دعاء الخطباء يوم الجمعة، حينما يدعون بالنصر لسلطان المسلمين ووزرائه وعساكره إلى يوم الدين، فهو - كما كانوا يعتبرونه - حامي حمى الحرمين الشريفين⁽³⁾.

وكانت مصر - رسميا - إحدى ولايات الدولة العثمانية، حتى معاهدة لندن 1840م، حيث ارتفع مركز مصر من مجرد ولاية عثمانية لا تختلف عن سائر ولايات السلطنة، إلى دولة مستقلة استقلالاً مقيدا بقيود السلطة التركية. وقد حكم العلاقات المصرية العثمانية منذ توقيع تلك المعاهدة وحتى الاحتلال البريطاني لمصر عام 1882م، قانون ثابت: فعلى حين كانت الدولة العثمانية تعمل على تكميل مصر بمزيد من قيود السيادة العثمانية، كانت مصر تسعى إلى تحقيق مزيد من الاستقلال عن السلطة العثمانية⁽⁴⁾، واستطاعت مصر بالفعل أن تحصل على مزيد من الاستقلال، وأصبحت العلاقة القانونية التي كانت تربطها بالدولة العثمانية قبل الاحتلال البريطاني لمصر تكاد تنحصر في أمور شكلية.

¹ اللورد كرومر، تقرير عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر وفي السودان سنة 1906م، ترجمة إدارة المقطم، مطبعة المقطم، مصر، 1907م، ص 10.

² جرجي زيدان، مصر العثمانية، تحقيق محمد حرب، الطبعة الثانية، دار الهلال، القاهرة، 1997م، ص 97-105.

³ محمد يونس، الخطاب الديني في الصحف المصرية 1882-1914، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1433هـ - 2012م، ص 243.

⁴ فاروق أبو زيد، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهرة، 1997م، ص 275.

وفي النصف الثاني من القرن التاسع عشر، برزت عدة حقائق في العلاقة بين العالم الإسلامي والعالم الأوروبي، أولها أن الإمبراطورية العثمانية قد أصابها الضعف، وأصبحت عاجزة عن حماية المسلمين، فكانت بحق الرجل المريض الذي ينتظر الورثة اقتسام تركته. وثاني هذه الحقائق أن الغرب الأوروبي، بعد مرحلة النمو الصناعي السريع، انتقل من مرحلة النظام الاقتصادي الرأسمالي القائم على المنافسة، إلى مرحلة الاحتكار والتوسع الاستعماري، فكان من الطبيعي أن تتجه أنظاره إلى الإمبراطورية العثمانية الغنية بالشروات والأسواق الواسعة.

ومن ثم بدأت الدول الأوروبية تتغلغل في هذه الإمبراطورية على المستويات الثقافية والاقتصادية والسياسية، ثم تطور الأمر إلى الهجوم العسكري، لنهش أطرافها سواء الأوروبية أو العربية⁽¹⁾، فقد توالى سقوط البلدان الإسلامية في يد الاستعمار، فبعد أن استولت فرنسا على الجزائر عام 1830م، احتلت تونس عام 1881م، واستولت إنجلترا على عدن عام 1839م، ومصر عام 1882م، واستمر هذا المد الاستعماري يفتح العالم الإسلامي إلى ما بعد الحرب العالمية الأولى.

وثالث هذه الحقائق أن تعاليم الإسلام وقيمه التي تدعو إلى الأخوة والتضامن والعزة والدفاع عن النفس والمال والأرض والعرض، كانت -وستظل- هي الملاذ الذي تلجأ إليه الشعوب الإسلامية عندما تواجه تحديات كبرى خصوصاً عندما تكون هذه التحديات خارجية⁽²⁾.

في ظل هذه الظروف نشأت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية كدائرة سياسية تضامنية تجمع الشعوب الإسلامية، المستعمرة أو المهدة بالاستعمار⁽³⁾.

فلقد كانت دعوة الجامعة الإسلامية تهدف إلى إعادة وحدة المسلمين التي كانوا عليها في بداية الإسلام، فالبعد الديني -إذا- ليس جديداً، ولكن أضيفت عليه -في نهاية القرن التاسع عشر- شحنة سياسية⁽⁴⁾.

¹ ضناوي، مرجع سابق، ص 29.

² يونس، مرجع سابق، ص 244.

³ عمارة، مرجع سابق، ص 11.

⁴ العجيلي، مرجع سابق، ص 91.

وقد ظهرت هذه الدعوة أول ما ظهرت، على منبر جريدة "العروة الوثقى" التي أصدرها السيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في باريس عام 1884م⁽¹⁾، حتى يمكن القول أن هذه الصحيفة هي التي بدأت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية.

ويقال أن الأفغاني لما كان في الحجاز نقل فكرتها إلى طورها العملي بإنشاء جمعية يمثل فيها كل قطر إسلامي، تسمى جمعية "أم القرى" أصدرت مجلة باسمها، إلا أنها في الحقيقة ترجع إلى ما قبل ذلك. فقد وجد الشعور الحديث بضرورتها "وقت أن دخلت الحملة الفرنسية الأراضي المصرية، فهبّ القوم من سبائهم، وقاموا قومة رجل واحد يقودهم الأزهريون مدافعين عن بلادهم"، بل ومنذ أن بدأت دعوة محمد بن عبد الوهاب واكتسحت نجد والحجاز⁽²⁾.

وكان من مصلحة الإمبراطورية العثمانية إظهار الصراع مع الغرب كصراع ديني بين الإسلام والمسيحية لشد أواصر الوحدة داخل الإمبراطورية من جهة، ولشد طاقات المسلمين في العالم، لدعم الإمبراطورية العثمانية وحمايتها وخدمة مصالحها⁽³⁾.

ولم تظهر فكرة الجامعة الإسلامية في معترك السياسة الدولية إلا في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، وذلك بعد ارتقائه عرش الدولة العثمانية عام 1876م، حيث تكلم في مذكراته عن ضرورة العمل على تدعيم أواصر الأخوة الإسلامية بين كل مسلمي العالم⁽⁴⁾.

وقد حاول الاستفادة من الدعوة للجامعة الإسلامية لتدعيم نفوذه في العالم الإسلامي من ناحية، ولتهديد أوروبا التي تطمع في السيطرة على الولايات العثمانية من ناحية أخرى، وقد عمل السلطان عبد الحميد على إحياء مظاهر الخلافة واسترداد ما كان من الجلال والهيبة في العالم الإسلامي، كما عمد إلى

¹ عبد العظيم رمضان، تطور الحركة الوطنية في مصر 1918-1936، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 29.

² ذوقان قرقوط، تطور الفكرة العربية في مصر 1805-1936، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1972، ص 244-245.

³ ضناوي، مرجع سابق، ص 30.

⁴ علي محمد الصلابي، السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، 1431هـ-2010م، ص 30.

استصرخ المسلمون لنصرتهم والالتفاف حوله فيما يواجهه من محن، وقرب إليه كثير من رؤساء الطوائف ومشايخ الطرق الصوفية، وخصص لهم مرتبات شهرية، كما أنه جعل من سكة حديد الحجاز التي افتتحها عام 1908م، مشروعاً للأمة كلها، حيث ساهم المسلمون من جميع أنحاء العالم بالتبرع بالمال لهذا المشروع⁽¹⁾، وكل ذلك دعم استفادته من فكرة الجامعة الإسلامية.

وبغض النظر عن الهدف الحقيقي للسلطان عبد الحميد من هذه الدعوة فإنه قد التقى مع الأفغاني في ضرورة مقاومة الاستعمار الغربي من خلال الدعوة إلى تضامن الشعوب الإسلامية عبر هذه الجامعة، مما جعلها تلقى نجاحاً كبيراً في العالم الإسلامي، واستقبلتها الشعوب المسلمة التي كانت تترزع تحت عبء الاستعمار الأوروبي بالحماسة والابتهاج، بعد أن روج لها الدعاة الذين انتشروا في الولايات العربية⁽²⁾.

فالتأكيد كان شبه شامل بأن ثمة صراعاً دينياً بين الشرق الإسلامي ممثلاً بالدولة العثمانية العلية، وبين الدول الأوروبية، ولهذا كان الجواب على هذا التحدي الظاهري من الغرب للعالم الإسلامي، نشوء تيار قوي جارف يدعو إلى الجامعة الإسلامية وإلى الحفاظ على الدولة العثمانية، وكان هذا التيار يشمل أنماطاً مختلفة من الرجال، وأشكالاً مختلفة من الفكر تنطلق من منطلقات متعددة متباعدة وتصب في مصبات متباينة.

فهي وإن ظهرت بثوب ذي لون ديني واحد، إنما كان الفرق بين هذه الاتجاهات بعيد، مما يؤدي إلى العجز الشامل، وإلى فقدان الأثر والفعالية في العمل داخل حلبة الصراع. والجامع المشترك بين اتجاهات الدعاة للجامعة الإسلامية، هو حشد إمكانات المسلمين، وتعزيز قدراتهم في معركتهم ضد الهجوم الغربي الأوروبي، الذي يتهدد بلادهم ودينهم بالخطر⁽³⁾.

¹ يونس، مرجع سابق، ص 244-245.

² رمضان، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 32.

³ ضناوي، مرجع سابق، ص 31-32.

وكان أكبر صدى لهذه الدعوة في مصر، التي كانت تحس إذ ذاك بوطأة الاحتلال البريطاني بأكثر مما تحس بوطأة النير التركي⁽¹⁾، ولهذا السبب غلب تيار الجامعة الإسلامية على الفكر القومي في مصر، وسيطر على توجهات الحركة الوطنية حتى قيام ثورة 1919م، بالإضافة إلى أسباب أخرى من أبرزها:

- تطلع المصريين أو الجزء الأكبر منهم إلى تأييد الدولة العثمانية، ومساعدتهم في التخلص من الاحتلال البريطاني، فقد وجدوا في التمسك بالسيادة العثمانية ودعوة الجامعة الإسلامية عامل داعم لهم في نضالهم ضد الاحتلال الإنجليزي.

- تمسك الحركة الوطنية المصرية بأسلوب الكفاح المسلح واستغلال سيادة الدولة العثمانية على مصر للحيلولة بين إنجلترا وإعلان حمايتها على مصر، ورغبة الحركة الوطنية في العمل داخل أكبر نطاق من الشرعية، من خلال التعاون مع الخديوي والسلطان العثماني اللذان يمثلان السلطة الشرعية في البلاد.

- وجود عدد كبير من تلاميذ الأفغاني -صاحب الدعوة إلى هذه الجامعة- في مصر.

فضلا عن أنه لم يكن في مصر ما ينافس الفكرة الإسلامية على الصعيد السياسي والاجتماعي والفكري، فقد ظل الأزهر الشريف -حتى في أوقات التدهور الثقافي والسياسي التي مرت بها مصر- حاملا للفكر الإسلامي المعتدل، وحامي حمى الثقافة الإسلامية، وتولى علمائه التوجيه الفكري والسياسي للشعب المصري، وقاموا بسد الفراغ الذي أحدثته غياب الزعامة السياسية الحقيقية في أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر، وحتى مجيء محمد علي⁽²⁾.

ويمكن أن نميز بين اتجاهات الجامعة الإسلامية اتجاهين كبيرين: الأول: الاتجاه العقائدي الإصلاحية والمحافظ، والاتجاه: هو اتجاه سياسي تحكمه الضرورات السياسية بالدرجة الأولى.

أما الاتجاه العقائدي الإصلاحية، فقد تمثل بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في "العروة الوثقى"، وكان يدعو إلى الإصلاح الديني، وتحديد الحياة الإسلامية، بالاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، واقتباس ما لا يتعارض منها مع الدين الإسلامي، وتغليب النظرة العقلانية للدين والمجتمع، وتغيير المجتمع الإسلامي، بالعودة إلى أحكام الدين الصافية، وذلك لأن ما كان سبب تقدم المسلمين الأول، هو

¹ رمضان، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 32.

² يونس، مرجع سابق، ص 245.

عامل عودة هذا التقدم مرة أخرى. وكان هذا التيار يدعو إلى الحفاظ على الدولة العثمانية، والالتفاف حولها، خشية أن يحدث الشقاق بين المسلمين، وخاصة العرب والترك فتذهب ربح الدولة وتضيع⁽¹⁾.

أما الاتجاه العقائدي المحافظ الداعي للجامعة الإسلامية، فقد تمثل خير تمثيل بأبي الهدى الصيادي، شيخ مشايخ الطرق الصوفية في الإمبراطورية العثمانية، وأعظم العرب منزلة عند السلطان عبد الحميد، والذي كان يرى أن من "مقتضيات الغيرة الدينية والمروءة الإسلامية، نشر علم الاتحاد في جميع الممالك والبلاد، وبالإطباق والإتفاق على إرضاء الخليفة الأعظم سلطان المسلمين، وما ذاك إلا أعظم واجب على كل مسلم في المشارق والمغارب، والقيام لنصرة الدين تحت رايات أمير المؤمنين"⁽²⁾.

أما الاتجاه السياسي، فكان يتمثل بدعوة السلطان عبد الحميد⁽³⁾ إلى الجامعة الإسلامية، ودعوة الحركة الوطنية المصرية إلى هذه الجامعة، وكل من هاتين الدعويين مختلفة الغاية والأسلوب.

واستمرت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية بعد خلع السلطان عبد الحميد الثاني عام 1909م، واستلام الاتحاديين السلطة، ولم يتخل عنها حكام الدولة العثمانية الجدد، بل اعتمدوا عليها في صراعهم مع الدول الأوروبية الطامعة في اقتسام تركة "الرجل المريض"⁽⁴⁾.

أما الدعوة الثانية السياسية للجامعة الإسلامية، والتي كانت ذات صوت عال وتأثير في الفكر، فهي دعوة مصطفى كامل باشا والحزب الوطني المصري للجامعة الإسلامية.

¹ ضناوي، مرجع سابق، ص 31-32.

² نفسه، ص 33.

³ كان السلطان عبد الحميد الثاني قد استفاد من الفكرة التي بذرها جمال الدين الأفغاني في اسطنبول والقاهرة والتي تدعو إلى الجامعة الإسلامية على قاعدة الإصلاح وحشد القوى وحماية الإسلام، ووظف هذه الدعوة لمصلحته كخليفة وسلطان على الإمبراطورية العثمانية. ودعا السلطان عبد الحميد إلى هذا الاتجاه، رغبة في مقاومة الوعي الجديد الذي بدأ يدب في دولته، وتوحيد الشعب وراءه بالتحريض الديني، وكذلك جمع كافة المسلمين في العالم لتأييد دولته وحماية عرشه، والإفادة من إيمانهم في لعبة الصراع الدولي ضد الإمبراطوريات الإنكليزية والفرنسية والروسية، التي فيها الملايين من الرعايا المسلمين، وقد سخرت كل طاقات الدولة العثمانية للتبشير بهذه الدعوة، والعمل لاكتساب ولاء الملايين من المسلمين داخل الدولة وخارجها، وشدد من فعل هذه الدعوة، الهجوم الغربي الكبير على البلاد الإسلامية الداخلة في الإمبراطورية العثمانية، والخارجة عنها. للمزيد أنظر: ضناوي، مرجع نفسه، ص 34-35.

⁴ علي المحافظة، **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914** الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987، ص 116.

فقد رأى اللورد كرومر أن معنى الجامعة الإسلامية في مصر، هو الخضوع للسلطان وترويج مقاصده، وهذا المعنى يدل على دخول عنصر جديد في حالة مصر السياسية، "فقد كانت الحركة الوطنية المصرية، دائرة على مضادة الترك إلى عهد قريب، إذ الثورة العربية كانت في الأصل على تركيا والترك، أما الآن فيبلغني أن زعماء الحركة الوطنية يقولون، أنهم لا يقصدون توثيق عرى الاتحاد بين تركيا ومصر، وإنما يقصدون حفظ سيادة السلطان على مصر"⁽¹⁾.

وعندما بدأ مصطفى كامل في إيقاظ الحس الوطني المصري، كي يقاوم الاحتلال الإنجليزي في العقد الأخير من القرن التاسع عشر، لم يكن شعار القومية العربية مطروحا في مصر، ولم تكن العروبة، كدائرة سياسية تلي الدائرة المصرية الوطنية، قد تبلورت معالمها بعد، فهذه القومية العربية، ودائرتهما السياسية لم تتبلور حقيقة إلا على يد المفكر العربي عبد الرحمن الكواكبي، عندما أصدر كتابه (أم القرى) في بداية القرن العشرين، كما أن شعار العروبة والذاتية العربية كان يغضب يومئذ العثمانيين، وكانوا —بعد القوة الوطنية المصرية الذاتية— القوة الأولى المناوئة لاحتلال الإنجليز لمصر⁽²⁾.

وكانت سياسة مصطفى كامل والحزب الوطني قد قامت على أساس المسألة المصرية، فمصر المحتلة بالجيوش الإنكليزية هي نظريا وقانونيا تابعة للدولة العثمانية، والوطنية المصرية تريد أن لا تنقطع هذه الصلة، ولا يميّز دعوة مصطفى كامل للجامعة الإسلامية شيء، بقدر فعلها المباشر والسريع في الصراع السياسي الداخلي في مصر، والصراع الفكري بين المفكرين العرب المحتشدين في القاهرة⁽³⁾.

ويؤكد هذه العلاقة اللورد كرومر بقوله: "إذا قلنا: إن الحركة الوطنية المصرية الحالية ليست إلا حركة إلى الجامعة الإسلامية، لم يطابق قولنا الواقع من كل وجه. ولكن لا ريب في كون هذه الحركة مصبوغة صبغاً شديداً بصبغة الجامعة الإسلامية، وهذا الأمر كان معلوماً عندي منذ زمان طويل، وقد علمه كثيرون من الأوروبيين الآن، كما يظهر مما يرد في الجرائد المحلية؛ ولكن علمهم به أبطأ كثيراً. ويسهل عليّ إيراد كثير من الشواهد والأدلة على صحة هذا القول، إذا اقتضى الأمر إيرادها. ولكن أقول الآن: إن

¹ كرومر، مصدر سابق، ص 11.

² عمارة، مرجع سابق، ص 11.

³ ضناوي، مرجع سابق، ص 35-36.

الحوادث التي حدثت في الصيف الماضي (يقصد حادثة دنشواي)، إنما كشفت عنصراً جديداً من عناصر الحالة المصرية؛ لأنه ولو سلّم الإنسان بما لا ريب في صحته؛ وهو أن الدين أعظم قوة محرّكة في الشرق، وأن الشرقيين لا تخلو لهم حكومة كالحكومة الثيوقراطية، فقد كان يجوز له مع ذلك أن ينتظر⁽¹⁾.

لكن، وعلى العكس من مفهوم شعار الجامعة الإسلامية عند العثمانيين، الذي كان يعني فرض سلطتهم على كل أجزاء العالم الإسلامي، ومنه مصر، وعلى عكس مفهوم هذا الشعار، كما عبرت عنه العروة الوثقى، عندما تحدثت عن قبول المغربي لسلطة التركي، والهندي لرياسة الأفغاني، والفارسي لحكومة المغربي.. الخ، لوجود رابطة الدين والمعتقد بينهم، على عكس هذا المفهوم لهذا الشعار، نجد أن مصطفى كامل قد أعلن في وضوح وحسم، أن مصر للمصريين، وأن المصريين لمصر، وأن شعار الجامعة الإسلامية لا يمكن أن يعدو في نطاق التضامن والتحالف ضد الاستعمار، إلى نطاق التبعية أو القبول بسلطة غير مصرية على أرض مصر، أو استبدال النير العثماني بالنير الإنجليزي، ذلك لأن "سلاسل الاستعباد هي سلاسل على كل حال، سواء كانت من ذهب أو من حديد!!"⁽²⁾.

وإلى جانب النزعات الشعوبية الحادة، كان للجامعة الإسلامية دعاة مخلصون، لم يتخلوا عن دعوتهم، ولم يجرفهم التيار الجديد. وكانت صحيفة (المنار) هي لسان هذه الدعوة بعد الحرب. يقول صاحبها محمد رشيد رضا، في فاتحة المجلد الرابع والعشرين⁽³⁾: "إن المنار إنما أنشئ لإيقاظ الشرق، وتجديد الإسلام، بإعادة تكوين الأمة، وحياة الملة والدولة... قد كان لنا جامعتان، سَعِدَ سلفُنا بالاعتصام بهما، وشقي خلفُنا بالتفرق والاختلاف فيهما: جامعة علمية روحية، وهي كتاب الله، وما بيّنه من سنة خاتم النبيين، وجامعة سياسية عملية، وهي الإمامة العظمى، وما بيّنها من سيرة خلفائه الراشدين، وهدي السلف الصالحين، وهذه متممة للأولى ومنفذة لها، وإن الله يزج بالسلطان ما لا يزج بالقرآن، تفرقنا في القرآن بالتأويل، فذهبنا مذاهب جعلت الملة الواحدة ملأاً، وتفرقنا في الإمامة بالعصبية، فصارت الأمة أمماً، والدولة دولاً، ثم أعرضنا عن كل من الجامعتين كليهما، وبطل الاقتداء

¹ المنار، "قول اللورد كرومر في الجامعة الإسلامية والشرعية"، المجلد 10، الجزء 3، ربيع الأول 1325هـ-ماي 1907م، ص 200.

² عمارة، مرجع سابق، ص 96.

³ المنار، المجلد 24، الجزء 1، 30 جمادى الأولى 1341هـ- 17 يناير 1923م، ص 1-8.

بالإمامين، مع احترام اسميهما أو كلمتيهما، فجمد بعضنا على ظواهر بعض الكتب التقليدية، وفتن بعضنا بالقوانين والنظم الأوربية، وروابط شعوبها الجنسية والوطنية، وآدابها وعاداتها الشخصية والاجتماعية".

وعليه كان من الطبيعي أن تؤيد المنار الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، فالمنار تعتبر امتدادا للعروة الوثقى، التي بدأت هذه الدعوة على يد جمال الدين الأفغاني، فقبل صدور مجلة العروة الوثقى، لم يكن هناك شيئا واضحا متبلور عن الدعوة للجامعة الإسلامية⁽¹⁾.

ولم يكن رشيد رضا من الدعاة الأوائل لفكرة الجامعة الإسلامية، كما أنه لم يلتق بأول المتحمسين للدعوة إليها وهو الأفغاني، فقد وصلت فكرة الجامعة الإسلامية إلى رشيد رضا عن طريق مجلة العروة الوثقى، وبعض المصلحين الذين تلقوا الفكرة من الأفغاني، ومن بينهم عبد الرحمن الكواكبي⁽²⁾.

يؤكد ذلك محمد رشيد رضا قائلا أن "أول من كتب وخطب في بيان أحوال المسلمين الاجتماعية، وتمثيل أمراضهم ودلالاتهم على علاجها، وإرشادهم إلى الاتحاد وجمع الكلمة، حكيم الأمة الكبير، وفيلسوفها الشهير، السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني (تغمده الله تعالى برحمته)، فإنه كان قد وقف نفسه على تكوين ما نسميه اليوم (الجامعة الإسلامية)، وكان أكثر سعيه لها من الطريق الأقرب، طريق تنبيه الحكومات المسلمة المستقلة إلى الاتحاد"⁽³⁾.

وإذا كانت صحيفة العروة الوثقى التي أصدرها الأفغاني في باريس، بمعاونة الشيخ عبده، قد لعبت الدور الرئيسي في بلورة المحتوى الإيديولوجي لفكرة الجامعة الإسلامية، فإن محمد رشيد رضا قد سار في صحيفته على نهج العروة الوثقى، فيقول: "أصدرنا المنار لإحياء تعاليم العروة الوثقى، فوضعنا قاعدته على أساسها، وأضأنا قمته بنبراسها"⁽⁴⁾.

ولعل من أبرز مظاهر تأثير الأفغاني في آراء رشيد رضا السياسية، واتساق جهودهما في سبيل الإصلاح السياسي، هو تبني رشيد رضا لفكرة الجامعة الإسلامية التي نادى بها الأفغاني، ومع ذلك

¹ سامي الكومي، الصحافة الإسلامية في مصر في القرن التاسع عشر، الطبعة الأولى، دار الوفاء، القاهرة، 1992، ص 341.

² سالم، الإصلاح السياسي الإسلامي...، ص 61.

³ المنار، "الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها"، المجلد 2، الجزء 22، 5 ربيع الثاني 1317هـ-12 أوت 1899م، ص 337.

⁴ نفسه، ص 338.

فبينما كانت هذه الفكرة ذروة المشروع السياسي عند الأفغاني، فإنها مثلت مرحلة وسطى في المشروع الإصلاحى السياسى عند رشيد رضا، وبينما كانت فكرة الجامعة الإسلامية عند الأفغاني أكثر شمولاً من حيث الهدف والمضمون، فإن فكرة رشيد رضا حول الجامعة الإسلامية كانت أكثر واقعية وقابلية للتطبيق، بالنظر إلى ظروف العالم الإسلامى فى عصره⁽¹⁾.

وقد ركزت المنار فى خطابها حول قضية الجامعة الإسلامية، على أطروحتين أساسيتين، هما:

1- الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وبيان أهميتها للمسلمين: وتجسد تصور الصحيفة للجامعة الإسلامية، فى النقاط التالية:

أ- أن الرابطة الإسلامية تمثل ارتقاء الإنسان فى روابطه الجنسية والعرقية، وتعلو أى رابطة جنسية أخرى، فهي "رابطة تضم متفرق العناصر وأشتات الأجناس، وتصوغها فتجعلها عنصراً واحداً، رابطة يمكن لكافة البشر أن يكونوا بها أمة واحدة، وإخواناً على سرر متقابلين، هذه الرابطة هي الديانة الإسلامية، التي بُني أساسها على الوحدة فى الاعتقاد، والتهذيب والأحكام القضائية والمدنية التي يخاطب قرآنها البشر كافة بقوله: [سَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ] (الشورى: 13)"⁽²⁾.

ب- هذه "الرابطة ذات طرفين، طرف يمكن أن يضم جميع البشر على اختلاف مذاهبهم وعقائدهم، وهو كونهم يحكمون بشريعة واحدة عادلة، تساوي بين مؤمنهم وكافرهم، ومليكمهم وصعلوكهم، وغنيهم وفقيرهم، وقويهم وضعيفهم، وهذا الطرف هو طرف الجامعة الدنيوية، ويمكن لأهله أن يعملوا لإحراز سعادة الدنيا بالاشتراك، حتى يصلوا إلى الغاية التي فى استعدادهم الوصول إليها، والطرف الثانى هو طرف الجامعة الروحية الأخروية، وهو يؤلف بين الآخذين بهذا الدين تأليفاً روحياً، زائداً عن ذلك التأليف الجثمانى، تأليفاً جرثومته وحدة المعتقد والإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، وغذاؤه الأخلاق الفاضلة، والعبادات الكاملة، وثمرته الإخاء الصحيح، وجعل المؤمنين فى تضافهم وتعاونهم على

¹ أحمد علي سالم، "الإصلاح السياسى عند الشيخ محمد رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمى، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمى للفكر الإسلامى، المفرق، الأردن، ربيع الثانى 1420هـ - تموز 1999م، ص 227.

² المنار، "الجنسية والدين الإسلامى"، المجلد 2، الجزء 21، 28 ربيع الأول 1317هـ - 5 أوت 1899م، ص 321.

البر والتقوى كالبنيان، يشد بعضه بعضاً، وكالجسم الواحد، إذا اشتكى له عضو تداعى له سائر الجسد"⁽¹⁾.

ج-اجتهاد "الحكومات الإسلامية، وفي مقدمتها الدولة العلية، على تقوية نفسها بالإصلاحات الداخلية، والاستعدادات الحربية؛ ليتمكنها حماية الحوزة والدفاع عن البيضة، وأرى من الضروري لصيانة الدولة العلية من طمع الطامعين، أن يسلك مولانا السلطان الأعظم (أيده الله تعالى بروح منه)، في جميع الولايات، الطريقة العسكرية التي سلكها في طرابلس الغرب، وهو جعل كل فرد مستعداً للقتال إذا دخل العدو بلاده، كما هو الواجب في الدين الإسلامي، وأن لا يحرم ولاية من الولايات من فرسان الأليات الحميدية؛ فإن استعداد الدولة نفسها مهما بلغ، لا يمكن أن تقاوم به أوروبا المتحدة عليها باطناً، وإن اختلف دولها ظاهراً، وأما استعداد الرعايا لمصادمة كل قوة أجنبية، تدخل بلادهم حتى الفناء، فهو يمنعهم من كل عداء. أما الإصلاحات الداخلية، فأهمها جعل الحكومة شوروية، والعدل والمساواة بين الرعية، وانتقاء جميع الموظفين من الأكفأ المستعدين"⁽²⁾.

تلك كانت خصائص الجامعة الإسلامية التي دعت إليها المنار، وهذا يعني أن المنار قد دعت إلى الجامعة الإسلامية في إطار الخلافة العثمانية، ومن ثم فقد خالفت المفهوم الذي دعا إليه الأفغاني، حيث رأى أن الوحدة بين البلاد الإسلامية، لم تتضمن ضرورة الخضوع لسلطة حكومة مركزية أو حاكم واحد، وإنما "يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقائه ببقائه، إلا إن هذا بعد كونه أساساً لدينهم، تقضي به الضرورة وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات"⁽³⁾.

أما المفهوم الذي طرحه المنار للجامعة الإسلامية، فقد تضمن الخضوع لسيادة حكومة مركزية واحدة، حيث ترى أن ولاء المسلمين للسلطان عبد الحميد والدولة العثمانية أمر طبيعي، حيث أعادت نشر رد الشيخ محمد عبده، على هانوتو وزير خارجية فرنسا الأسبق، والذي جاء فيه: "يكثر المسلمون

¹ المنار، الجنسية والدين الإسلامي، ص 322.

² نفسه، ص 327.

³ السيد جمال الدين الحسيني الأفغاني. الشيخ محمد عبده، الآثار الكاملة -1- العروة الوثقى، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1423هـ-2002م، ص 162.

اليوم من ذكر الدولة العثمانية والسلطان عبد الحميد، ويعلقون آمالهم بجمته، وكثير منهم يدعون إلى عقد الولاء له، وهذا أمر لا ينبغي أن يدهش أحدا، فإن هذه الدولة هي أكبر دول الإسلام اليوم، وسلطانها أفخم سلاطينهم، ومنه يرتجى إنقاذ ما بين يديه من المسلمين لما حل بهم، وهو أقدر الناس على إصلاح شؤونهم، وعلى مساعدة الداعين إلى تمحيص العقائد، وتهذيب الأخلاق؛ بالرجوع إلى أصول الدين الطاهرة النقية"⁽¹⁾.

وقد بنت المنار هذا الموقف على أساس أن الانقسام إلى دول وإمارات إسلامية "مُنافٍ للجامعة الإسلامية؛ لأن الإسلام يوجب أن يكون للمسلمين كلهم حكومة واحدة، يرأسها إمام واحد، يديرها بالشورى بين أهل الحل والعقد، لا بالاستبداد"⁽²⁾.

كما أن المنار خالفت المفهوم الذي طرحه الأفغاني للجامعة الإسلامية في جانب آخر، وهو أن الأفغاني قد أعطى فكريا وعملا، لشعارات "الجامعة الإسلامية" مضمونا تحرريا ناضجا، ومحتوى واضحا في عداته وصراعه ضد الاستعمار⁽³⁾.

أما المنار فلم تضع في خطتها هذا الجانب، فعندما ذكر رشيد رضا أنه قد أنشأ المنار للسير على منهاج العروة الوثقى، استثنى منها الجانب الذي يتعلق بمقاومة الإنجليز، قائلا: "وفقنا الله لإنشاء المنار لإحياء تعاليم العروة الوثقى، فوضعنا قاعدته على أساسها، وأضأنا قمته بنبراسها، إلا ما كان فيها من السياسة التي تتعلق بالمسألة المصرية، والتحريض على الإنكليز، فإن هذا الأمر ذهب بذهاب وقته، والعروة الوثقى صرحت مرارا بأن تلك الفرصة إذا ذهبت لا تكاد تعود، ويستقر قدم الإنكليز في مصر، وقد كان"⁽⁴⁾.

ويرجع هذا الاختلاف إلى تأثير رشيد رضا بمنهج أستاذه محمد عبده في الإصلاح، الذي ركز على الجانب التعليمي والتربوي، بعد أن استقر رأيه على قاعدة "ما دخلت السياسة في عمل إلا أفسدته".

¹ المنار، "الجامعة الإسلامية"، المجلد 10، الجزء 3، ربيع الأول 1325هـ-ماي 1907م، ص 200.

² المنار، "الجامعتان الإسلامية والعثمانية (1)"، المجلد 15، الجزء 10، شوال 1330هـ-أكتوبر 1912م، ص 732.

³ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1408هـ-1988م، ص 125.

⁴ المنار، الجامعة الإسلامية وآراء كتاب الجرائد فيها...، ص 338.

وقد اعترف محمد رشيد رضا بإتباعه لهذا المنهج، ولكنه لم يلتزم به حرفياً فيما بعد، وإنما مزج صاحب المنار بين المنهج السياسي الذي اتبعه الأفغاني، والمنهج التربوي الذي اتبعه محمد عبده⁽¹⁾.

اقترن التزام المنار بالدعوة للجامعة الإسلامية في ظل السيدة العثمانية، بالخصائص التي أشرنا إليها، ولكن حينما ظهر عدم التزام الدولة العثمانية بهذه الخصائص، أحجمت المنار عن الربط بين الجامعة الإسلامية والدولة العثمانية، بل أنها هاجمت السلطان عبد الحميد، وجمعية الاتحاد والترقي.

فعندما ظهر التعصب للجنس التركي، هاجمت المنار هذا المسلك، ونشرت مقالات تهاجم التعصب العرقي، وتبين موقف الإسلام من هذه المسألة، ومنها على سبيل المثال، مقالا نقلته من العروة الوثقى، أوضحت فيه "إعراض المسلمين على اختلاف أقطارهم عن اعتبار الجنسيات، ورفضهم أي نوع من أنواع العصبية، ما عدا عصبيتهم الإسلامية، فإن المتدين بالدين الإسلامي متى رسخ فيه اعتقاده، يلهو عن جنسه وشعبه، ويلتفت عن الرابطة الخاصة إلى العلاقة العامة، وهي علاقة المعتقد"⁽²⁾.

وبعد أن تأكد استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، واتجاهه إلى البطش بالأحرار، وعانى كثير من العرب من هذا الاستبداد، ولم تمارس حكومته الحكم بالشورى الذي كان مأمولاً، ولم تسوي بين الرعية، فإن المنار هاجمت السلطان عبد الحميد وسياسته الاستبدادية، قائلة في حقه: "فهذا عبد الحميد خان وأعوانه وقرناؤه وخصيانه وجواريه وغلماؤه قد بغوا في الأرض، وتركوا السنة والفرس، وعطلوا الشريعة والقوانين، واستبدوا بجميع العثمانيين، وجمعوا القناطر المقنطرة من الأموال، وحشدوا لحمايتهم الألوف المؤلفة من الرجال، وأقاموا حولهم المعازل والحصون؛ ليمنعوا أنفسهم أن يصول عليها المظلومون... عز عليه أن يسلب بالدستور والحرية ما كان ينتحله من صفات الربوبية؛ ككونه يحكم ما يشاء، ويفعل ما يريد، لا راد لأمره ولا معقب لحكمه، ولا حدود لأمره ونهيه"⁽³⁾.

كما أهتمته بأنه يتخذ من الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وسيلة لتحقيق مآربه الشخصية، حيث أشار إلى ذلك محمد رشيد رضا في قوله: "إنه يوجد في كل بلاد من القوالب أفراد، يتخذون اسم

¹ يونس، مرجع سابق، ص 261.

² المنار، "الجنسية والديانة الإسلامية"، المجلد 3، الجزء 2، 11 ذو القعدة 1317هـ-12 مارس 1900م، ص 25.

³ المنار، "إحدى الكبر وكبرى العبر"، المجلد 12، الجزء 4، ربيع الآخر 1327هـ-ماي 1909م، ص 276.

الإسلام والجامعة الإسلامية والخلافة الدينية والخليفة الأعظم والعالم الإسلامي وغير ذلك من الكلمات، أناشيد تستمال بها النفوس لتعظيم القائل أو لبذل المال له. وإنما جازمون بأن هؤلاء لا عمل لهم في الإسلام يخشى أو يرجى، ولا دعوة لهم تطاع أو تعصى، وإنما مثلهم كمثل أصحاب تلك الأناشيد في مدح الأولياء، أو في الزهد في الدنيا، التي يستعطفون بها الناس، ويستندون بها أكفهم، ومن خشي منهم لغظه" (1).

وأشادت المنار بفتوى شيخ الإسلام، التي أجاز فيها إلزام السلطان عبد الحميد بالتنازل عن السلطة والخلافة أو خلعه، باعتبارها "أصح فتوى صدرت في هذه الأزمان، لرد الشأن فيها إلى أولي الأمر، كما أمر القرآن"، وقالت أنه "ثبت لدى لأولي الأمر، ما نسب للسلطان عبد الحميد من المظالم والمخازي" (2).

وتوسعت هذه الصحيفة في الهجوم على السلطان عبد الحميد بعد خلعه من الحكم، على أيدي أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، وأنكرت تأييده للجامعة الإسلامية، بل اعتبرته من أكبر أعدائها، كما أنكرت حبه للدستور، وذكرت أن إعلانه للدستور لم يكن عن رضى واختيار.

كما أشارت إلى عبثه بكتب الحديث والعقائد والفقه، وإفساده لمالية الدولة، وجنائته على عسكريتها، فقالت: "إعلانه الدستور لم يكن عن رضى واختيار، بل فاجأه هذا الطلب المقرون بإنذاره الزحف على الأستانة بالجيوش والكتائب، إذا لم يجب عليه... وأما أقواله وتصريحاته بحب الدستور فهي دعوى لا دليل عليها، ومثله إظهار الرضى عن جمعية الاتحاد والترقي، وكونه منها أو رئيسها، وقد كان يستعمل هذه المصانعة والمرواغة والدهان، في أيام جبروته، وعنفوان استبداده" (3).

وعندما ظهرت نية إيطاليا وأطماعها في ليبيا، طالبت المنار المسلمين بالتعاون لمواجهة هذا الخطر، وناشدت الدولة العثمانية بالقيام بواجبها في الدفاع عن طرابلس، ومع بدء هجوم إيطاليا على طرابلس،

¹ المنار، الجامعة الإسلامية، ص 200.

² المنار، إحدى الكبر وكبرى العبر، ص 276.

³ المنار، "رد شبهات جريدة وطن على حب عبد الحميد للدستور"، المجلد 12، الجزء 4، 29 ربيع الآخر 1327هـ-19 ماي 1909م، ص 308-309.

هَبَّ العرب والمسلمون للدفاع عن ليبيا، وجمع التبرعات لهذا الغرض، مما أحيى الدعوة إلى الجامعة الإسلامية⁽¹⁾.

وعندما لاحظت المنار أن موقف الدولة العثمانية من اعتداء إيطاليا على طرابلس، لم يكن كما هو مأمول منها، ولم يكن على مستوى مشاعر العرب والمسلمين، في الوقت الذي حاول فيه أعضاء جمعية الاتحاد والترقي، استغلال هذه المشاعر باسم الجامعة الإسلامية، هاجمت هذا الموقف، وأشارت إلى زيف هذا الإدعاء، وعبث الاتحاديين بالجامعة الإسلامية، مقارنا بينهم وبين دعاة الوطنية في مصر.

وقالت في هذا الشأن: "إنهم أرادوا أن يستبدلوا الوطنية العثمانية والجنسية التركية، بما يهدمون من الرابطة الإسلامية والنزعة الدينية، التي لولاها لم يكن الجيش العثماني مضرب المثل في شجاعته وبأسه وثباته في مواقف النزال، وبلائه في معارك القتال، فأنشئوا أناشيد وأغاني باسم الوطن التركي والجيش العثماني، ليخلقوا بها شعورًا جديدًا للجند يقوم مقام الشعور الديني، ولعل هذا من أقوى الجوامع التي جمعت بينهم وبين زعماء الحزب الوطني المصري، فإن هذا الحزب يفخر دائمًا - وليس له أثر صالح في البلاد - بأنه أوجد الشعور الوطني، وهذا الشعور هو الذي يخرج الإنكليز من القطر، ومن حسن حظ مصر، أن هؤلاء المغرورين لم يتولوا أمرًا من أمور البلاد، وأما الاتحاديون، فمن سوء حظنا أنهم تولوا أمر المملكة ثلاث سنين أفسدوا فيها ما لم يستطع عبد الحميد مثله في ثلاثين سنة"⁽²⁾.

كما أشارت إلى أن "جمعية الاتحاد والترقي إنما ترمي إلى إحياء الجامعة التركية، وتتجر باسم الجامعة الإسلامية، تجذب بهذا الاسم المسلمين الغافلين، وتخيف الأوروبيين المستعمرين. إذا كانت جمعية الاتحاد والترقي تريد تأييد الجامعة الإسلامية، فلماذا نرى جرائدها ودعائها وأساتذتها في جميع مكاتب الحكومة، قد جعلوا شعارهم وهجيراهم (الملة التركية) والقومية التركية، ومحاولة تعميم اللغة التركية فقط، أليست الأمة الإسلامية أمة واحدة، ملتها واحدة، وأفرادها إخوة، كما يؤخذ من نص القرآن المجيد، فتقسيمها إلى ملل وأجناس كما يفعلون، هو الهدم لا البناء للجامعة الإسلامية؟"⁽³⁾.

¹ يونس، مرجع سابق، ص 262.

² المنار، "عبر الحرب البلقانية وخطر المسألة الشرقية -3"، المجلد 16، الجزء 2، صفر 1331هـ - فيفري 1913م، ص 130.

³ المنار، "عبر الحرب البلقانية وخطر المسألة الشرقية -4"، المجلد 16، الجزء 2، صفر 1331هـ - فيفري 1913م، ص 130.

ثم قامت بإعطاء بعض الدلائل، التي تثبت أن غرض الاتحاديين من شعار الجامعة الإسلامية، إنما هو خدمة مصالحهم وأغراضهم فقط، فقالت: "فإن كانت الجمعية تريد الجامعة الإسلامية الصحيحة كما تقول، فلماذا اهتمت بمسلمي تركستان دون مسلمي العرب في الحجاز، مهد الإسلام ومهبط الوحي، وفي جزيرة العرب وسائر العرب، الذين لا يحيا الإسلام إلا بحياة بلادهم ولغتهم، ولا يعز إلا بعزمهم، فلقد قال نبي الإسلام (ص): (إذا ذلت العرب ذل الإسلام)، ولماذا لم تهتم بمسلمي إفريقيا العثمانية، فعرضت طرابلس الغرب وبرقة لنيران مدافع إيطاليا"⁽¹⁾.

وأكدت أن جمعية الاتحاد والترقي أرادت استثمار شعار الجامعة الإسلامية "لاستدراار المال من المسلمين كافة، باسم الخلافة ودولة الخلافة وحماية الإسلام، والمال هو المعبود الأول للجمعية، كما عرف ذلك من سيرتهم منذ الانقلاب إلى اليوم، ومنها تخدير أعصاب مسلمي العرب العثمانيين حتى لا يطالبوا بحق لهم في دولتهم، ولا يعارضوا الاتحاديين بشيء من مقاصدهم، ومنها استمالة مسلمي الترك والتتار الروسين بالدسائس العملية، وسائر مسلمي المستعمرات الأوروبية بالجرائد، وبعض المعممين الذين يسخروهم لهذه الخدمة"⁽²⁾.

2- الرد على مخاوف الغرب من الجامعة الإسلامية ومزاعمه حولها: غيت المنار في أطروحته في هذا الصدد بالرد على مخاوف الغرب ومزاعمه حول الجامعة الإسلامية، فقد ذكرت أن كثير من الأمم الأوروبية حسبت أن الأمة الإسلامية جسدا واحدا، وتخشى من أنه إذا عادت إليها الحياة، فإنها ستفتقر الأوروبيين والمسيحيين عموما⁽³⁾.

وفندت الصحيفة هذه المزاعم مستندة إلى شهادة بعض الصحف الغربية، فقد صرحت جريدة التيمس الشهيرة آنذاك، بأن السبب في هذه الحركة الإسلامية، هو شدة تحامل الأوروبيين على المسلمين، وأشارت إلى "وجوب كف الأوروبيين عن التعرض لدين المسلمين" وقالت: "إنهم إذا عادوا بعد ذلك للكلام في الجامعة الإسلامية، ومزج السياسة بالدين فلا عذر لهم، وتعلم التيمس، كما يعلم جميع ساسة أوروبا وعلمائها، أن المسلمين لا جامعة لهم ولا جنسية إلا في دينهم، فإذا انحلت الرابطة الدينية،

¹ المنار، عبر الحرب البلقانية... -4-، ص 132.

² نفسه، ص 133.

³ يونس، مرجع سابق، ص 263.

فليس لهم رابطة تقوم مقامها، ويستحيل أن تنجح أمة، بل توجد، بدون رابطة عامة، يرتبط بها جميع أفرادها، وتكون لها المكانة العليا من نفوسهم، وإن فريقاً من الذين تربوا في مدارس الأوربيين، وما على شاكلتها، وأشربت قلوبهم عظمتهم ومدنيتهم، قد حاولوا أن يقنعوا المسلمين بأن نجاحهم وسعادتهم في (الرابطة الوطنية)، وأن خيبتهم وشقاءهم في الرابطة المليية، التي يطلقون عليها عند الذم لفظ (التعصب الديني)، ولكنهم ما نجحوا في إرشادهم أو إغوائهم هذا، ولا ينجحون مهما كتبوا وخطبوا؛ لأن غير المسلم منهم لا يلتفت لقوله المسلمون⁽¹⁾.

وأوضحت أن مقصد الجامعة الإسلامية "ينحصر في استعمال ثقة المسلم بدينه في تقويم شؤونه، ويمكن أن يقال أن الغرض الذي يرمي إليه جميعهم، إنما هو تصحيح الاعتقاد، وإزالة ما طرأ عليه من الخطأ في فهم نصوص الدين، حتى إذا سلمت العقائد، تبعها سلامة الأعمال من الخطأ والاضطراب، واستقامت أحوال الأفراد، واستضاءت بصائرهم بالعلوم الحقيقية دينية ولغوية، وتهدبت أخلاقهم بالملكات السليمة"⁽²⁾.

وقامت المنار بتفنيد المزاعم التي ذكرها اللورد كرومر في إحدى تقاريره، وأبرزها قوله أن "المقصود بالجامعة الإسلامية بوجه الإجمال، اجتماع المسلمين في العالم كله على تحدي قوات الدول المسيحية ومقاومتها، فإذا نظرنا إليها من هذا الوجه، وجب على كل الأمم الأوروبية التي لها مصالح سياسية في الشرق، أن تراقب هذه الحركة مراقبة دقيقة، لأنها يمكن أن تؤدي إلى حوادث متفرقة، فتضرم فيها نيران التعصب الديني في جهات مختلفة من العالم، وأن هذه الجامعة تستلزم بالضرورة، تهيج الأحقاد الجنسية والدينية"⁽³⁾.

وقد رد محمد رشيد رضا على ذلك بقوله: "يعرف اللورد كما يعرف جماهير القراء، أن السيد جمال الدين الأفغاني كان أشهر دعاة ما يسمونه الجامعة الإسلامية ذكراً، وأقواهم صوتاً، وأكثرهم سعياً، وأشدّهم اضطلاماً، وقد اشتهر عنه، أنه كان يحاول جمع كلمة المسلمين على خليفة واحد أو سلطان منهم، والصحيح أنه لم يكن يدعو إلى ذلك، ولم يخطر له على بال، أن هذا مما تتناوله يد الإمكان، بل

¹ المنار، "الحركة الإسلامية الراهنة"، المجلد 3، الجزء 10، 11 صفر 1318 هـ - 9 جوان 1900 م، ص 217.

² يونس، مرجع سابق، ص 263.

³ المنار، قول اللورد كرومر...، ص 217.

قال في معرض تنبيه المسلمين وحثهم على الوحدة (ولست أعني أن يكون لهم إمامًا واحدًا، فإن هذا ربما كان متعذرًا، وإنما أعني أن يكون إمامهم القرآن). وكان الأستاذ الإمام أعظم أنصاره في عمله بمصر وأوروبا، وقد استقر رأيه بعد السعي معه، والعمل من طريق السياسية والدين معًا على قاعدة (ما دخلت السياسة في عمل إلا وأفسدته)، وكثيرًا ما قال لنا: إن السيد جمال الدين كان أقدر من عرفنا على الإصلاح، وأنه لولا افتتانه بالسياسة لعمل عملاً عظيماً، وأن الأساس الذي يجب أن يبنى عليه إصلاح حال المسلمين، هو تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف قبل ظهور الخلاف والبدع، واعتباره من موازين العقل البشري التي وضعها الله - تعالى - لترد من شططه وتقلل من خبطه، وأنه بهذا الاعتبار يعد صديق العلم، وباعثاً على البحث في أسرار الكون، ويتوقف هذا على إصلاح أساليب اللغة العربية، وإحيائها في الألسنة والأقلام.

وقد عرف اللورد الأستاذ المرحوم، وحمد طريقته هذه، وشبهها في بعض تقاريره بطريقة السيد أحمد خان في الهند، وقال: إن حزيه جدير بالمساعدة والتنشيط من الأوربيين. والذي نعرفه نحن بعد السير على هذه الطريقة تسع سنين وأشهرًا، أن طلاب الإصلاح الإسلامي في مصر وسوريا وتونس، كلهم على طريقة الشيخ محمد عبده، كما أن معظم المصلحين في الهند على طريقة السيد أحمد خان، ولا يوجد في غير هذه الأقطار حركة إسلامية إلى الإصلاح، إلا في روسيا وإيران. فالجامعة الإسلامية بالمعنى الذي يفهم من كلامه، لا وجود لها في الأرض، وإنما يوجد في المسلمين دعوتان: دعوة إسلامية، وتنحصر فيما بيننا آنفًا، وهو ترك البدع، والجمع بين الدين وبين العلم والمدنية، ودعوة وطنية أو سياسية؛ وهي تنحصر في مطالبة أصحاب السلطة فيهم بما يرقى بلادهم، ويحفظ حقوقهم فيها، ولا علاقة لهذه الدعوة بالدين، بل كثيرًا ما تخالفه⁽¹⁾.

يتضح مما سبق أن المنار قد أيدت الجامعة الإسلامية، وربطت بينها وبين الخلافة العثمانية وفق شروط، من أبرزها: الإصلاح الداخلي، وبخاصة تطبيق الشورى، وأن الرابطة الإسلامية تجب أي روابط عرقية أخرى، وحماية الولايات الإسلامية من الأخطار الخارجية الاستعمارية.

ولكن عندما تبين لها عدم التزام تركيا بهذه الشروط، لم تربط الصحيفة بين الجامعة الإسلامية والخلافة العثمانية، فللمنار بذلك تندرج تحت ما يمكن تسميته بالاتجاه العقائدي الإصلاحي داخل تيار

¹ المنار، قول اللورد كرومر...، ص 218-219.

الجامعة الإسلامية، الذي كان يدعو إلى الإصلاح الديني، وتحديد الحياة الإسلامية، بالاستفادة من منجزات الحضارة الغربية، واقتباس ما لا يتعارض منها مع الدين الإسلامي، والحفاظ على الدولة العثمانية والالتفاف حولها، خشية أن يحدث الشقاق بين المسلمين، وخاصة العرب والترك، فتذهب ربح الدولة وتضيع، خاصة وأن الغرب يتهدد وجودها، ويسعى لتفتيتها وتمزيقها.

غير أن هذا التيار كان يعاني من مأزق داخلي، يتمثل في تعارض الدعوة إلى الإصلاح، مع التمسك بالدولة العثمانية في ظل الحكم الاستبدادي لعبد الحميد الثاني، مما جعل المنار تهاجم السلطان عبد الحميد وتتهمه بأنه يستغل شعار الجامعة الإسلامية لتحقيق مآرب شخصية.

كما عنت المنار في خطابها حول هذه القضية، بتنفيذ المخاوف والمزاعم التي أثارها بعض الكتاب الغربيين حول الجامعة الإسلامية.

ب- المنار وقضية الوطنية المصرية: الوطنية بمعنى حب الوطن والولاء له، مفهوم حديث عند العرب، جاءهم مع الغزو الثقافي الغربي في القرن التاسع عشر⁽¹⁾.

وثمة تلازما تاريخيا بين بداية تكوين الجامعة الوطنية المصرية في العصر الحديث، وبين بناء الدولة الحديثة على عهد محمد علي، فلم يشيد الجامعة الوطنية في مصر حزب من الأحزاب، أو أي جماعة أهلية، وإنما كانت الدولة والجيش هما المنطلق لهذه الجامعة، وفي أحشائهما ولدت (المصرية)، ولاشك أن محمد علي هو "أول من أعاد للمصريين إحساسهم بذاتيتهم، بإدخال المصريين في الجيش، الذي هو أساس المدرسة الوطنية"⁽²⁾.

وقد بدأت حركة التمصير من خلال هذه الخطوة، حيث تكونت قاعدة الجيش كلها من المصريين، الذين كانوا من قبل -على مدى فئات من السنين- يعاملون كشعب مهزوم، ليس له أدنى نصيب في المساهمة في حكم ولا جيش، فأدخلهم النظام الجديد في الجيش، وتكونت قاعدته كلها منهم. كما

¹ المحافظة، مرجع سابق، ص 121.

² يونس، مرجع سابق، ص 205.

اقتترنت حركة التمسير أيضا بالتعليم وبناء المدارس وابتعث أبناء المصريين إلى الخارج، فالتمسير سبق ظهور الفكر القومي كمفهوم للجامع السياسي المصري⁽¹⁾.

ومن الطبيعي مع نمو حركة التمسير، أن يظهر التعبير عن الوطنية المصرية، فقد كان رفاة الطهطاوي -الذي أرسله محمد علي مع البعثة العلمية المصرية إلى باريس لدراسة علوم الحضارة الأوروبية- أول مفكر مصري في العصر الحديث، نعثر لديه على البدايات الجنينية لفكرة الوطنية المصرية، وإذا تتبعنا ما كتبه قبل أن يعمل بالصحافة، نراه يتعرض لفكرة الوطنية المصرية في كتابه الأول (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) عام 1834م، وإن كان تعريفه للوطن والوطنية قد جاء بعد نحو أربعين عاما من صدور هذا الكتاب، حيث تصدى لهذه المهمة في صحيفة روضة المدارس المصرية عام 1874م⁽²⁾.

والحقيقة أن هذه الأفكار الحديثة في الوطنية، قد استمدتها الطهطاوي من المفكرين الغربيين، والفرنسيين منهم بشكل خاص، من خلال المؤلفات التي اطلع عليها أثناء إقامته في باريس (1826- 1831م)، أو فيما بعد، بعد أن أصبح يجيد اللغة الفرنسية⁽³⁾.

ويمكن القول أن ثمة ثلاثة عوامل رئيسية، ساعدت على نمو فكرة الوطنية المصرية في العصر الحديث:

1- تحدي الاحتلال البريطاني للشعور الوطني عند الشعب المصري، لذلك فإن الدعوة للاستقلال، ومحاربة الاحتلال الأجنبي، كانت دائما الخلفية القائمة وراء أية قضية من قضايا الوطنية المصرية⁽⁴⁾، وكان أول صوت ارتفع باسم الوطن والوطنية بعد الاحتلال، هو صوت صحيفة المؤيد، التي ظهر العدد الأول

¹ طارق البشري، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980، ص ص 18-28.

² أبو زيد، مرجع سابق، ص 33.

³ المحافظة، مرجع سابق، ص 123.

⁴ أبو زيد، مرجع نفسه، ص 258.

منها في أول ديسمبر سنة 1889م⁽¹⁾، فالشيخ علي يوسف بدأ افتتاحيته معلناً أن الغرض من إصدار الصحيفة هو: "خدمة الأوطان لصالح شأن بني الوطن"⁽²⁾.

2-الاتجاه العالمي نحو فكرة القومية في القرن التاسع عشر، وقد كان المبشرون بهذه الدعوة في مصر متأثرين تأثراً واضحاً بالتفكير الأوروبي، كما يبدو ذلك واضحاً في خطبهم وكتاباتهم⁽³⁾.

3-وجود الخديوي عباس باعتباره محور الحياة السياسية والوطنية في ذلك الوقت، فقد اقترن ظهور الحركة الوطنية بعد الثورة العربية، بتولي الخديوي عباس عرش مصر في 8 جانفي 1892م.

فقد نجح الخديوي عباس في الانتقال بالحركة الوطنية من دورها السلبي إلى دورها الإيجابي، سواء كان الدافع وراء ذلك هو الرغبة في الاستئثار بالحكم، أو الغيرة الوطنية الصادقة، فإن وقوفه إلى جانب الحركة الوطنية في بداية عهده، كان له أثره في التمهيد لأن تعلن عن وجودها⁽⁴⁾، حيث كان قوي الإرادة، لا يهتم أن يرى غيره يتصرف في حقه، فعندما ولي الخديوية المصرية، أظهر صفات القوة الشخصية والشجاعة الأدبية، والعزة اللائقة بالملك، فأنكر على الإنجليز تصرفهم في حقوقه، واستنثارهم بالأمر دونه، وعزّز عليه أن يصدر كل شيء باسمه على غير ما يختار، فنفر من معاملتهم إياه معاملة المغفور له والده، وعارض في كثير من المسائل بشدة، فتنبه لذلك الشعور الوطني⁽⁵⁾، ومن ثم نفخ الخديوي عباس "في مصر روحاً جديدة من الوطنية والشجاعة، جرأت الأمة على مناهضة الاحتلال، وقوت الآمال بالاستقلال"⁽⁶⁾.

¹ محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ - 1984م، ص 161.

² أبو زيد، مرجع سابق، ص 214.

³ حسين، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 67.

⁴ يونس، مرجع سابق، ص 206.

⁵ أحمد لطفي السيد، قصة حياتي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013، ص 24.

⁶ حسين، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 173.

وقد كان الإسلام من ناحية، ومسيحية القبط من ناحية أخرى، والامتزاج الحضاري بين المسلمين والأقباط في مصر، كان كل ذلك مما كوّن المناخ التاريخي والحضاري والاجتماعي والثقافي والنفسي لتبلور المفهوم القومي للجماعة السياسية المصرية. وبهذا المنطلق نمت فكرة الجامعة القومية بغير عراك حقيقي مع العقيدة الإسلامية، فالفكر الإسلامي في ذلك الوقت وسّع المفهوم القومي ولم يضيق به، وظهر "مصر للمصريين" كشعار سياسي يعبر عن الجامعة الوطنية، وعن طموحها لبناء الوطن المستقل الذي يحكمه بنوه من هذه الأجيال من أبناء مصر"⁽¹⁾.

ويصور الشيخ محمد عبده طبيعة العلاقة بين الإنسان ووطنه قائلا: "إن النسبة للوطن، تصل بينه وبين الساكن صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتي، فهو يغار عليه وينود عنه، كما ينود عن والده الذي ينتمي إليه... فإذا تقرر ذلك مما قلناه، وجب على المصري حب الوطن من كل هذه الوجوه، فهو سكنه الذي يأكل فيه هنيئا، ويشرب مريئا، ويبست في الأهل أمينا، وهو مقامه الذي ينسب إليه، ولا يجد في النسبة عارا، ولا يخاف تعييرا، وهو الآن موضع حقوقه وواجباته"⁽²⁾. ويرى أن الوطنية هي تعاون أهل الوطن الواحد، المختلفي الأديان، في ما يمكن أن يحقق عمرانه وإصلاح حكومته.

ورغم هذا التوافق بين العقيدة والوطنية، الذي عبّر عنه علماء المسلمين، فإنه قد ظهرت في بدايات القرن العشرين دعوة ناشئة تنادي بالقومية المصرية، وتبث الشعور بالوطنية الإقليمية في الأمة، التي تقوم -حسب تصورهم- على الجنس لا على الدين، منادية بقصر الاهتمام على المصالح المصرية، ومعالجة مشكلاتها مستقلة عن مشاكل الدولة العثمانية والأقطار الإسلامية⁽³⁾.

وبناءً عليه، أخذت الفكرة الوطنية في مصر اتجاهين متعادين: الأول لم ير اختلافا أو تناقضا بين الرابطة الوطنية والرابطة الدينية، والثاني رأى في الرابطة الدينية تفرقة بين أبناء الجنس الواحد والوطن الواحد.

¹ البشري، مرجع سابق، ص 43-45.

² محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 1427هـ-2006م، ص 195.

³ حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 67.

ويمثل الاتجاه الأول مصطفى كامل، مؤسس الحزب الوطني المصري، الذي يقول: "إن الوطنية هي أشرف الروابط للأفراد، والأساس المتين الذي تبنى عليه الدول القوية والممالك الشائخة، ناس عديدين ماتوا محبة لبلادهم، وإخلاصاً لأوطانهم، فحيوا بموتهم، وأدركتم أن الحياة سريعة الزوال، وأن لا شرف لها بغير الوطنية والعمل لإعلاء شأن الوطن وبنيه"⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، ينفي مصطفى كامل وجود أي تناقض بين الرابطتين الوطنية والدينية، فيقول: "قد يظن بعض الناس أن الدين يناهز الوطنية، أو أن الدعوة إلى الدين ليست من الوطنية في شيء، ولكني أرى أن الدين والوطنية توأمان متلازمان، وأن الرجل الذي يتمكن الدين من فؤاده، يحب وطنه حبا صادقا، ويفديه بروحه وما تملك يده"⁽²⁾.

أما الاتجاه الثاني الذي كان يقول أن الرابطة الدينية تناقض الرابطة الوطنية، فيرى في الوطنية المصلحة المشتركة التي تجمع بين المواطنين، ويدعو قادة هذا الاتجاه (كعبد الله النديم، وأحمد لطفي السيد) إلى الالتفاف حول الخديوي، واعتبار مصر للمصريين وحدهم، لا للأتراك ولا للأوروبيين. وكانت صحيفتا المقطم والجريدة ممثلتان لهذا الاتجاه⁽³⁾.

وقد عكست الصحافة المصرية هذه القضية، وتنوعت الاتجاهات التي طرحت في هذا الصدد، تبعا لسياسة وانتماء كل صحيفة، وإن كان رصد البدايات الجنينية لفكرة الوطنية المصرية في الصحافة المصرية عقب الاحتلال البريطاني عام 1882م، يبين أن الفكرة قد بدأت غامضة غير محددة، ثم أخذت تتطور وتتكامل، حتى أخذت شكل الاتجاه، أو التيار السياسي الرئيسي في الحياة الفكرية والسياسية في مصر⁽⁴⁾.

ورغم أن الصحافة المصرية قد تناولت فكرة الوطنية المصرية، من خلال طرح عدة قضايا هامة، من أبرزها: الوحدة الوطنية، وإيقاظ الشعور القومي، وبعث المجد المصري القديم، ورفع شعار "مصر

¹ عبد الرحمن الرافعي، مصطفى كامل باحث الحركة الوطنية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1405هـ-1984م، ص 124.

² المحافظة، مرجع سابق، ص 125.

³ نفسه، ص 127.

⁴ أبو زيد، مرجع سابق، ص 214.

للمصريين"⁽¹⁾، إلا أن خطاب صحف تلك الفترة (كالأهرام، والمؤيد، والمنار، واللواء)، قد انصب بصفة أساسية على قضية الوحدة الوطنية، لتأكيد وجود الوطنية المصرية، ودعم الوحدة الوطنية بين المسلمين والمسيحيين، ومواجهة الفتنة الطائفية ومحاولة شق الصف الوطني⁽²⁾.

وقد ركزت صحيفة المنار في خطابها ورؤيتها حول قضية الوطنية على أطروحتين رئيسيتين هما:

1- الجامعة الوطنية لا تتناقى مع الجامعة الدينية بل تستلزمها: ذلك أن فكرة الأمة المصرية، ككيان ذي وجود سياسي منفصل -حسب المنظرين لها-، تقتضي إنكار وحدة الأمة الإسلامية سياسياً، لا بل القول بإمكان قيام مجتمع فاضل على غير الأساس المشترك الذي وضعه الدين والشريعة المنزلة⁽³⁾.

وتفند المنار هذا الرأي، وتوضح أن "الجامعة الدينية لا تنافي عندنا الجامعة الوطنية، بل تستلزمها، ولا يقصد الداعون إلى الجامعة الإسلامية أن يجعلوا جميع الناس مسلمين، فيقال إنهم مخطئون في نظر العقل، ونص قوله تعالى: [ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين] (هود: 118)، وإنما هم يدعون المسلمين إلى العلم والمدنية الفاضلة التي لا فحش فيها ولا فسوق، ومجازاة غيرهم من أهل الملل، في فنون العلم والعمل"⁽⁴⁾.

وعلى ذلك ترى هذه المجلة "أن الحياة الوطنية الصحيحة هي جزء من الحياة المليية الإسلامية، فإن حيي المسلمون في قطر ما حياة إسلامية، فبشّر جميع دعاة الوطنية الصحيحة من أهل الملل التي تعيش معهم، بجميع ما يطلبون من عدل وحرية ومساواة، وتعاون على درء المضار وجلب المنافع وكل ما به تعمر البلاد وتزيد خيراتها"⁽⁵⁾.

¹ أبو زيد، مرجع سابق، ص 226.

² يونس، مرجع سابق، ص 207.

³ ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان، ص 235.

⁴ المنار، "الجامعة الدينية والوطنية"، المجلد 6، الجزء 17، غرة رمضان 1321هـ-20 نوفمبر 1903م، ص 683.

⁵ المنار، "روابط الجنسية والحياة المليية وفلسفة الاجتماع البشري"، المجلد 8، الجزء 20، 16 شوال 1323هـ-13 ديسمبر 1905م، ص 784.

غير أن هذه الرؤية لم تستمر كثيرا على صفحات المنار، وقد برر الشيخ محمد رشيد رضا ذلك، بأنه أكثر من تناول هذا الجانب "في السنة الأولى، أيام كان المنار منتشرا بين أهل الوطن، الذين هم في أشد الحاجة إلى الوفاق والتعاون، حتى لآمني بعض المسلمين المتحمسين، ولم يعضدي أحد من غيرهم، وأقللت من بعد ذلك بعد منع المنار من تلك البلاد، وانتشاره في بلاد أفرط فيها أحداث دعاة الوطنية، حتى خرجوا عن الوطنية"⁽¹⁾.

ويفسر الشيخ رشيد رضا هذا التبرير بشكل أوضح قائلا: أن بعض دعاة الوطنية "الأحداث يحرضون المصريين عامة على عداوة السوريين خاصة، وهم من أبناء لغتهم وأتباع دولتهم، والمساوين لهم في قوانين حكومتهم، وذلك بعد أن استوطنوا بلادهم، وخدموها خدمة علمية أدبية، لم يخدموا أنفسهم بمثلها، ولا حجة هؤلاء الأحداث، إلا أن السوريين ليسوا بوطنيين، وإنما هم دخلاء"⁽²⁾.

وقد يكون هذا التفسير وراء تبني المنار للأطروحة الأخرى في هذا الصدد، والتي تعد مكملة لهذه الأطروحة.

2- معارضة الدعوة إلى الوطنية خاصة بالمفهوم الذي طرحه الحزب الوطني: إن أهم مسألة في السياسة انشغل رشيد رضا بها بعيد حلوله بمصر وظهور المنار، هي تأسيس مصطفى كامل جريدة "اللواء" منذ سنة 1900م، وظهور الحزب الوطني سنة 1907م، قبيل وفاته في السنة الموالية (1908م)⁽³⁾.

وقد تأسست هذه الجريدة، بعدما ظهرت صحيفة "المؤيد" لصاحبها علي يوسف سنة 1889م، الذي كان ينزع فيها نزعة سياسية إسلامية عثمانية، ذلك أن مصر في رأيه ليست أمة مستقلة في حياتها السياسية، وإنما هي تابعة لكرسي الخلافة العثمانية، وأزرتها مجلة المنار في التزامها بالدفاع عن السلطنة العثمانية والجامعة الإسلامية، حسب تصور رشيد رضا، وذلك في بداية أمرها⁽⁴⁾.

¹ المنار، الجامعة الدينية والوطنية، ص 683.

² نفسه، ص 684.

³ حوراني، مرجع سابق، ص 273.

⁴ المراكشي، مرجع سابق، ص 178-179.

وقد ظهر الخلاف بين المنار والوطنيين المصريين منذ صدور صحيفة اللواء عام 1900م، حيث ذكرت المنار في تقريرها للواء أن مواضيعها "فائضة عن ذلك الرجل الكثير اللهج بالوطنية وحب الوطن وخدمة الوطن، وقد ضم إلى هذه الكلمات أخيراً ذكر الإسلام والدين، فأما الوطنية والوطن فسنبين رأينا فيهما، وأما الإسلام والدين فلا ينتظر من هذه الجريدة كلام فيهما يفيد الأمة، إلا تتبع ما يذكر فيهما في الجرائد الإفرنجية وتعريبه"⁽¹⁾.

وكان موقف المنار من مصطفى كامل وطروحاته الوطنية، امتداداً لموقف محمد عبده، الذي لم ير في هذه الطروحات سوى مزيج من التهور والعمالة للخديوي⁽²⁾، أي أن الاختلاف بين الرجلين (محمد رشيد رضا ومصطفى كامل)، والجريدتين (المنار واللواء)، في المبدأ، وفي الرؤية للواقع والمستقبل، ويؤكد ذلك صاحب المنار بقوله: "بين المنار الإسلامي وجريدة اللواء الوطنية تضاد فيما يسمونه (المبدأ)، فالمنار يدعو إلى الإصلاح الإسلامي، وثبت أن المسلمين لا يرتقون إلا بترك البدع، ورجوعهم في الدين إلى ما كان عليه السلف، وبأخذهم بوسائل القوة والمدنية العصرية في أمر الدنيا. ويدخل في الأول أن كل مسلم أخ لكل مسلم، وفي الثاني أن أهل كل قطر من الأقطار، ينبغي لهم التعاون على عمرانهم، لا يفرق بينهم في ذلك دين ولا مذهب، وجريدة اللواء لا رأي لها في الدين والإصلاح يسقطها"⁽³⁾.

ومن هنا هاجم رشيد رضا مراراً مصطفى كامل وطرحه الوطني، متهماً إياه باللاعقلانية والسعي لأعجاب شخصية، حيث قال بشأنه: "شاب يعرف قراء المنار أنه يلغظ بالوطنية على غير هدى، وإن له جريدة أنشأها لتعظيم شخصه باسم الوطنية، وللانتقام لشخصه بكل اسم، يمتقت كل من ليس مصري الأصل لأجل مصر، ويمقت من المصريين الأصلاء من ليس مسلماً لأجل المسلمين، ويمقت كل مصالح المسلمين لأجل شخصه، فهو لنفسه علة العلل، في كل قول له وعمل"⁽⁴⁾.

¹ المنار، "اللواء"، المجلد 2، الجزء 44، 12 رمضان 1317هـ - 13 جانفي 1900م، ص 700.

² أحمد صلاح الملا، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار (1898-1935)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013، ص 191.

³ المنار، "المنار الإسلامي واللواء الوطني"، المجلد 8، الجزء 12، 16 جمادى الآخر 1323هـ - 17 أوت 1905، ص 478.

⁴ المنار، "حدث الوطنية"، المجلد 6، الجزء 5، غرة ربيع الأول 1321هـ - 28 ماي 1903م، ص 197 - 200.

ووصف المنار في مقال آخر، دعاة الوطنية بالمتوسلون المتسولون، فقال عنهم: "مثل هؤلاء، مثل دعاة الوطنية من أحداث السياسة المصرية، تطوف البلاد وتحضر الأندية وتغشى السمار، وتقرأ الكتب والصحف المنتشرة، فلا تجد للوطنية داعيًا، ولا يذكر جلاء الإنكليز عن مصر لاهجًا، إلا المتسول المتوسل إلى حظه باسم الوطنية، لعلمه بأن التفرنج الحديث، قد جعل لهذه الكلمة شرفًا كبيرًا، وذكرًا مجيدًا، فهي تؤثر في نفوس بعض الأغنياء والوجهاء، ما لا يؤثر ذكر المتبولي والسيدة زينب في قلوب العامة والنساء، فكم بذل مجنون بالوطنية البدر من الدنانير، إذا كان محب الأولياء يبذل القرش والمليم، وحظ داعي الوطنية من اللهج بها، كحظ ملاح الأولياء، هو أن يقول لا أن يفعل، وأن يأخذ لا أن يعطي، فإذا كان له منفعة من الأمير فلان، فهو يجعله عماد الوطنية وعتادها، وإن أمال عمادها، واقتلع أوتادها، وأضاع لأجل شخصه طارفها وتلاذدها، وإذا خالف هواه سير عالم كامل أو زعيم عامل، فهو يجعل حسناته سيئات، ويتتبع للطعن به العثرات، فأمثال هؤلاء الوطنيين، يحصرون معنى الوطن في أشخاصهم، بدعوى الوطنية، كما يحصر بعض كبار المتسولين الدين في شخصه، بدعوى الصلاح والولاية، فمدعي الولاية يرمي من ينكر عليه هوسه ودعواه بالمروق من الدين، و مدعي الوطنية يتهم من ينكر عليه هوسه ودعواه بعداوة الوطن، وغرض كل من الفريقين المال والجاه، بما يخادعون الناس (تغيير شكل، لأجل الأكل)، وتوسل للتسول، وأكثر الناس غافلون، وهم في غفلاتهم يرزقون"⁽¹⁾.

وحمل المنار أيضا على أتباع مصطفى كامل من دعاة الوطنية، الذين ألبوا بأفكارهم الجمهور على غير المصريين من المسلمين المهاجرين، رغم أن هؤلاء شركاء المصريين في اللغة والدين والجنسية العثمانية، وأنهم في نظر رشيد رضا حذقوا العلم والثقافة في مصر دون سواهم، منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ويشير بذلك إلى الصحافة الشامية التي نشطت بمصر طيلة هذه الفترة⁽²⁾، فيقول: "قدر بعض الأحداث، على تحريك أضغان المصريين على السوريين، بكلمات هذوا بها، فكان من أثرها، أن الألوف من الناس يعتقدون أن السوري بلاء على مصر، على أن السوريين موافقون لهم في اللغة والجنسية العثمانية، ومنهم من هم على دينهم، وليس لهم امتياز يثقل عليهم كامتياز الأجانب. ثم إنهم أقل الشعوب التي هاجرت إلى هذه البلاد كسبًا، فاليهود والأرمن واليونان، وجميع الشعوب الأوربية تفوقهم

¹ المنار، "المتوسلون والمتسولون ودعاة الوطنية"، المجلد 7، الجزء 8، 16 ربيع الآخر 1322 هـ - 30 جوان 1904 م، ص 319 - 320.

² المراكشي، مرجع سابق، ص 180.

ثروة، ومن هؤلاء من أفسدوا البلاد بالخمور، ولا ترى مع هذا جريدة مصرية تذكر أحدًا منهم، بما تذكر به السوريين مما لا يرضي، والسوريون هم الذين خدموا العلم والأدب، خدمة لم يدركهم بها المصريون إلى الآن. نعم، إن فيهم بعض السفهاء وفاسدي الآداب والجنسية، وأي شعب ليس منه الصالح والطالح، والمصلح والمفسد؟! فإذا كان أولئك الأحداث قد أثروا هذا التأثير، بمعونة الاستعداد للشر، فما بالك بهذا الإمام الكبير؟!⁽¹⁾.

إذن، حمل رشيد رضا ومنازه بشدة على حزب مصطفى كامل، وجريدته "اللواء" الداعية إلى الوطنية المصرية، منذ استقراره بمصر مستغلا الجفوة التي كانت موجودة بينه وبين الشيخ عبده في أواخر حياته⁽²⁾، لتفنيد كل زعم يحاول تأكيد النزعة العثمانية في تفكير مصطفى كامل، واتجاهه السياسي العام، من ذلك رده على كاتب لبناني ادعى عثمانية مصطفى كامل، حيث نفى أن يكون مصطفى كامل عثماني النزعة البتة، فقال: "ومن أغلاطه ذكر اسم مصطفى كامل في بحث الجامعة الإسلامية، ووطنية مصطفى كامل والجامعة الإسلامية ضدان لا يجتمعان، وإنما كان يقدر عبد الحميد لأجل الانتفال بذهبه، وأوسمته ورتبه، وكذلك خليفته محمديد، نصير زعماء الاتحاديين، ومقاوم مشروع الدعوة والإرشاد بإغرائهم"⁽³⁾، ذلك أن رشيدا رضا كان يعتقد اعتقاد الأفغاني وعبده في بداية اشتغاله بالإصلاح، أنه لا يمكن أن توجد رابطة للمسلمين أقوى من رابطة الدين، وعصبية العقيدة الدينية، وأن هذه الرابطة تغني المسلمين عن كل رابطة أخرى ممكنة.

وقد اعتبر رشيد رضا "أن الفائدة الحقيقية من هذا الشيء الذي يسمونه وطنية، هي أن يعيش أبناء الأديان المختلفة في كل بلاد، بالمجاملة والمسالمة والتعاون على ترقية بلادهم، وهذه الفائدة لا توجد على كمالها إلا في الإسلام، ولا يمكن لأحد أن يقنع المسلمين بها على أنها وطنية شريفة، ويمكن لكل أحد أن يشركها قلوبهم باسم الدين إشراكاً"⁽⁴⁾.

¹ المنار، حدث الوطنية، ص 200.

² سبب هذه الجفوة أن الأستاذ الإمام وتلميذه رضا، يعتقدان أن الحديوي عباس حلمي هو الذي أوجد مصطفى كامل وحزبه، ولم تكن وطنيته صادقة. أنظر: المراكشي، مرجع سابق، ص 180.

³ المنار، "الجامعة الإسلامية"، المجلد 15، الجزء 2، صفر 1330 هـ - فيفري 1912 م، ص 137.

⁴ المنار، الحركة الإسلامية الراهنة، ص 220.

وعلى هذا الأساس، ترى المنار أن ذلك المفهوم الذي طرحه الحزب الوطني للوطنية، يعبر عن "وطنية عمياء، من معناها أنه يجب على كل مصري، أن يتعصب على كل من يقيم في مصر من غير أهلها الأقدمين، وإن كان مسلماً، وعلى كل مصري مسلم، أن يتعصب على كل مصري ليس بمسلم، وهذا ما ينقضه المنار"⁽¹⁾.

ويرى محمد رشيد رضا أن هذا المفهوم للوطنية غير صحيح، "فإن كان الوطني في عرفهم هو من ثبت اتصال نسبه بالفراعنة، فالواجب عليهم أن يخرجوا منها أمرائها وأكثر أهلها، وإلا ليفقهوا أن الدخيل هو الأجنبي عن لغتك وحكومتك، الذي لا يخضع لقانونك ولا لشريعتك، والذي يمتص ثروة بلادك، فيحولها إلى بلاده، ليغني هو من حيث تفقر، ويعز من حيث تذلل"⁽²⁾.

أما حقيقة الوطنية حسب المنار، فـ: "هي أن يحب الإنسان وطنه وبني جنسه، إلى حد يحمله على تفضيل فوائدهما على منافعه الشخصية، فالوطني هو الذي يجاهد بنفسه في إتيان ما يفيد الوطن وأهله، وقد تغيرت حقيقة الوطنية في أذهان بعض الناس، وتشكلت بصور مختلفة. يعتقد بعض الناس أن الوطنية هي عبارة عن ألفاظ وأقوال، لا يخرج مؤداها عن دائرة أفواههم، فإذا دعوا إلى عمل يفيد الوطن، وكان القيام بأعبائه يمس دراهمهم، قالوا: إنما نحن فقراء والله يتولى غنى الناس!!، وإن دعوتهم إلى سعي مرور، يعود بالفائدة على أفراد ملتهم ودينهم، أطلقوا ألسنتهم على من طلب السعي له، وقالوا: إنه غير جدير بالمساعدة، ولا مستحق لها!! هم خامدة، وقلوب محشوة بالحقد والنفرة لبني جنسهم، وأميال لا تلوي على شيء فيه نفع لبني جلدتهم، ومع هذا يدعون أنهم الوطنيون، وغيرهم المنافقون، أليس هذا من أشنع الجهل وأشد العار؟ هل هؤلاء فهموا معنى الوطنية؟ كلا، فإن المعرفة الكاملة بالشيء تؤدي إلى تشبع الذهن به، ومتى صار كذلك، أصبح عقيدة راسخة، تؤثر في حركات الجسم والحواس، فتجري الأميال على ما تقتضيه تلك العقيدة، وإن ادعوا أنهم فهموا معنى الوطنية، وعملوا بضد ما يفهمون، وقعوا في شر ما هم فيه؛ لأنهم حينئذ يسمون منافقين، وتكون أقوالهم وألفاظهم آلة، لتنبيه الناس إلى أنهم وطنيون، وهم في الحقيقة موهون"⁽³⁾.

¹ المنار، المنار الإسلامي واللواء الوطني، ص 478.

² المنار، الجامعة الدينية والوطنية، ص 683.

³ المنار، "تقويم الأفكار"، المجلد 1، الجزء 34، 23 جمادى الآخرة 1316هـ-نوفمبر 1898م، ص 661.

وتؤكد أخيرا على أن الوطنية هي "أن يكون الشخص غيورا على بني جنسه، محبا لخيرهم، يسعى في تقدمهم، كما يسعى لنفسه، ويرقي في شؤونهم كما يتمنى لأهله، ومتى جمعت هذه الصفات وما شابهها في شخص، عد وطنيا كاملا، مفيدا لوطنه"⁽¹⁾.

ومن ثم قامت المنار بمهاجمة الدعوة للوطنية العمياء - كما أطلقت عليها -، مستندة إلى الحجج التالية:

أ- "لولا جنسية النسب لما تمزقت السلطة الإسلامية في ريعان شبابها، فكانت عباسية في الشرق، أموية في الغرب، فاطمية في الوسط، والشرعية واحدة، والملة واحدة، ولما كان بين ذلك من ملوك الطوائف ما كان. لولا جنسية اللغة والوطن، لما تفرق المسلمون بعد ذلك إلى دول وممالك، كالتركية والفارسية والأفغانية، وما كان قبلها في الهند من السلطة التيمورية، وغيرها في المشرق، وكالعربية في شمال أفريقية الغربي، وغير ذلك مما كان في قلب هذه القارة الإسلامية، التي استولت عليها أوروبا إلا قليلا، ولو عقل المسلمون معنى الحياة المليية، لكانوا في هذه الممالك كلها أحسن نظاما ووحدة من الإمبراطورية الإنكليزية"⁽²⁾، فالمرض الذي "أضعف المسلمين في الحياة المليية العليا، هو عصبية الجنس، واللغة، والوطن، وهي العصبيات التي حاول الإسلام القضاء عليها"⁽³⁾.

ب- أن كثير من غلاة الوطنية منافقون، ولا يتجرأوا على إبداء كامل آرائهم، بل يداهنون الناس، حتى يوهوهم أحيانا أنهم يغارون على الدين ويؤيدونه، وإن وطنيتهم نافعة للمسلمين أو خاصة بهم، وأنهم يخادعون الإفرنج وغيرهم بذلك، حتى لا ينسبواهم إلى التعصب الديني، في حين أن الإسلام والنفاق ضدان لا يجتمعان.

ج- أن الإسلام "يعطي غير المسلمين في بلاد الإسلام من الحقوق الوطنية، ما لا تعطيه وطنيتكم، التي جنت على الإسلام وعلى الوطن".

¹ المنار، تقويم الأفكار، ص 663.

² المنار، روابط الجنسية والحياة المليية...، ص 784.

³ نفسه، ص 785.

د- أن الوطنية تضع قيوداً أمام الاستفادة من إمكانيات المسلمين في بلاد الإسلام، فمثلاً وفق المفهوم الضيق للوطنية، "أن المسلم الياباني إذا جاء بلاداً إسلامية غير بلاده، وأراد الإقامة فيها يجب أن يُعَدَّ دخيلاً، وأن يسعى الوطنيون في مقاومته وعرقلة أعماله؛ لئلا يربح من بلادهم ما هم أحق به في شريعة الوطنية، وإن كانت أعماله خدمة لهم حتى في دينهم أو ترقية بلادهم، وإن كان لا يوجد في البلاد من يغني عنه فيها... إذا سرى سم هذا الضرب من الوطنية في كل قطر من الأقطار الإسلامية، ألا يكون مانعاً من الاستفادة بعضهم بما يفضلهم به الآخرون من علم وعمل؟"⁽¹⁾.

ه- أن الدعوة إلى الوطنية تقليد للغرب، يناقض معنى الاستقلال الحقيقي، فمن "آية استقلال الأمة فيما تأخذه من غيرها، وما تدعه من عاداتها التي هي عرضة لها، أن يكون رأي زعمائها وعمل جماعاتها، باسم الأمة ولمصلحتها العامة، ولسنا معاشر المسلمين على شيء من هذا الاستقلال، بل نحن مقلدون للإفرنج، حتى فيما نحسب أننا نهرب به من سيطرتهم، كالدعوة الوطنية، التي كان الخسار فيها علينا، والربح لغيرنا"⁽²⁾.

واستمر عداء المنار للحزب الوطني بعد وفاة مصطفى كامل، فدخلت معه في سلسلة من السجلات، كان أبرزها في بداية عام 1911م، حين حاول رشيد إقامة مشروعه التعليمي "دار الدعوة والإرشاد" في الأستانة، حيث اتهم رضا قادة الحزب الوطني الجدد - وخاصة محمد فريد وعبد العزيز جاويش - بإعاقه مشروعه، وتخويف الاتحاديين من إقامته هناك، حيث قال: "وقبل أن يتم اختيار الأفراد الذين أحببت أن يكونوا هم المؤسسين، قامت جريدة العلم التي هي لسان حال الحزب الوطني بمصر ترجف بالمشروع، وتلبس على الناس أمره، وباتفاق محمد بك فريد رئيس الحزب والشيخ عبدالعزیز شاويش رئيس تحرير جريدة العلم على مقاومته، فكان مثل خذلان المسلمين لأنفسهم ولدينهم بمصر والآستانة واحداً"⁽³⁾.

يتضح مما سبق أن خطاب المنار حول قضية الوطنية المصرية، قد بدأ بالتأكيد على أنه لا يوجد تناقض بين الجامعة الدينية والجامعة الوطنية، ولكنه اتجه بعد ذلك إلى رفض ما أسمته الصحيفة بالدعوة

¹ المنار، "دعوة اليابان إلى الإسلام"، المجلد 8، الجزء 18، 16 رمضان 1323هـ-13 نوفمبر 1905م، ص 705.

² المنار، "المسلمون والقبط -1"، المجلد 14، الجزء 2، صفر 1329هـ-مارس 1911م، ص 108.

³ المنار، "جمعية الدعوة والإرشاد"، المجلد 14، الجزء 1، محرم 1329هـ-30 جانفي 1911م، ص 35-67.

إلى الوطنية العمياء، التي قادها الحزب الوطني، وقد يعود ذلك إلى الخلاف بين رشيد رضا صاحب المنار، ومصطفى كامل صاحب اللواء ورئيس الحزب الوطني، حول الموقف من الاحتلال الإنجليزي، حيث كان صاحب المنار يتبع التيار الذي يرى أن الاستقلال يأتي بصورة تدريجية، نتيجة للتربية، وانتشار التعليم والوعي بين أفراد الشعب، على أساس أن الاحتلال هو نتيجة وليس سببا لسوء أوضاع المجتمع المصري، بينما كان مصطفى كامل، ينادي بضرورة الاستقلال الفوري، داعيا إلى مقاومة الاحتلال بوسائل عديدة منها الخطب الحماسية، والمقالات القوية، وفضح أفعال الاحتلال في مصر أمام العالم.

وقد ظهر هذا الخلاف منذ صدور صحيفة اللواء عام 1900م، ومواضيعه التي كانت تلهج بذكر الوطن والوطنية ومعاداة الأجانب، وخاصة السوريين، فضلا عن أن رشيد رضا كان يخشى من أن تحمل الدعوة إلى الرابطة الوطنية، عداً للرابطة الإسلامية التي كان ينادي بها، ويقف ضد أي دعوة انفصالية عنها، خاصة مع تطور فكرة الوطنية على أيدي ذوي الثقافات الغربية، واتجاه بعضهم إلى مهاجمة الرابطة الدينية، واعتبارها مصدر شر وتفرقة بين أبناء الجنس الواحد. كما أن محمد رشيد رضا كان من تيار الجامعة الإسلامية، الذي كان يدرك تربص الاستعمار الأوروبي، كي يكون هو الفائز من وراء الصراع القومي ضد العثمانيين.

ج- المنار ولحظات الاحتقان الطائفي بين المسلمين والأقباط في مصر: شهدت مصر منذ الغزوة الاستعمارية الغربية الحديثة، مخططا معاديا لوحدة الأمة، يريد أن يحوّل "نعمة التعددية" إلى "نقمة"، وأن ينتقل بطوائف الأقوام والملل والمذاهب، من "البنات" في بناء الأمة الواحدة، إلى "ثغرات" في جدار الأمن الوطني والقومي والحضاري.

بدأ ذلك المخطط بمحاولات نابليون بونابرت مع نفر من أقباط مصر، إبان الحملة الفرنسية عليها (1798-1801م)، عندما أغرى جماعة من "أراذل الأقباط" -كما سماهم الجبرتي-، فأقاموا فيلقا قبطيا، شارك مع الجيش الفرنسي في القهر الاستعماري لمصر، وفي إخماد ثوراتها وانتفاضات مدنها وقراها

ضد الغزاة. وكانت قيادة هذا الفيلق للمعلم "يعقوب حنا" (1801-1745م)، الذي نبذته كنيسة القبطية، وجعله الفرنسيون "جنرالاً"، وسماه الجبرتي "يعقوب اللعين"⁽¹⁾.

بعدها تواصلت محاولات الاختراق والتفتيت، وتعددت سبله ووسائله، فالأقباط الأرثوذكس يمثلون أقدم وأعرق الكنائس الوطنية الشرقية، وهم أكثر الطوائف النصرانية العربية عدداً، فبعد محاولات الاختراق إبان الحملة الفرنسية على مصر، استمرت بعدها عبر البعثات التبشيرية الغربية، التي بدأت بمحاولات تغريب الكنيسة القبطية، واقتطاع بعض من أبنائها لحساب المذاهب النصرانية الغربية، وذلك تمهيداً لإلحاق الأقباط بالنموذج الغربي، وسلخهم عن وحدة الأمة العربية والحضارة الإسلامية⁽²⁾.

وواصل الاستعمار الإنجليزي المحاولات في مختلف الميادين إبان احتلاله لمصر، وذلك عندما استهدف علاقة أقباط مصر بمسلميها، عن طريق العداء للإثنين، ومحاولات ضرب الجميع، وذلك بإقامة قواعد اختراق للتنصير، وفق المذاهب النصرانية الغربية تارة، وبغرس وتنمية الشقاق الطائفي مع المسلمين تارة أخرى، وبالعناء لوحدة الأمة في كل الأحيان.

وكان اللورد كرومر -المعتمد البريطاني في مصر- (1841-1917م)، منزعاً من وحدة الأمة -أقباطها ومسلميها- في منظومة القيم، حتى ليتعدّر التمييز بين القبطي والمسلم، فينتقد دينهما، ونتيجة لذلك نراه يحدد أن العدو بالنسبة له، هو الطابع الشرقي للحضارة، الذي يميزها عن الحضارة الغربية الغازية، فيقول: "إن مسيحية القبطي محافظة - (جامدة) - بقدر ما هو إسلام المسلم، والقبطي غير قابل للتغيير - (التقدم) -، وهذا راجع لا لأنه قبطي، بل لأنه شرقي، ولأن ديانتها التي تسمح بالتقدم، قد حوصرت بأخلاق معادية. وإذا كان المسلم لم يصبح مسيحياً على أي وجه من الوجوه، فإن القبطي قد أصبح مسلماً من قمة رأسه إلى أخمص قدميه، في المسلك الأخلاقي واللغة والروح"⁽³⁾. ويؤكد بعض هذا

¹ للمزيد عن دور يعقوب القبطي في الحملة الفرنسية على مصر أنظر: عبد الرحمن بن حسن الجبرتي، عجائب الآثار في التراجم والأخبار، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الجزء الثالث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م، ص 264، وص 311. وأنظر أيضاً: أحمد حسين الصاوي، المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة، الطبعة الثانية، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 2009، ص 31-44.

² محمد عمارة، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة... أم تفتيت واختراق؟؟، الطبعة الأولى، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م، ص 67.

³ نفسه، ص 22.

الأمر، قول مأثور للزعيم الوطني القبطي البارز وليم مكرم عبيد باشا (1889-1961م): "نحن مسيحيون في الدين، مسلمون في الوطن"⁽¹⁾.

واجتاز العمل الوطني المصري في مطلع القرن العشرين محنة حقيقية، نتيجة تعرضه لضربات متتالية، بدأت بالاتفاق الودي بين بريطانيا وفرنسا عام 1904م، وتنكر الأخيرة لمصطفى كامل، بعد أن ساندته سياسياً وإعلامياً، ثم حادث دنشواي سنة 1906م، بأثره الإرهابي العميق على المصريين، حتى كانت وفاة مصطفى كامل سنة 1908م، الذي كان تعبيرا نابضا عن شباب الروح الوطنية في وقته، كل ذلك مقترنا باختفاء شخصية عظيمة ومؤثرة بوفاة رائد الإصلاح الديني والاجتماعي الإمام الشيخ محمد عبده سنة 1905م. وفي هذا الجو أيضا، ظهر الحوار الطائفي في الصحافة المصرية لتعيش محنة النضال المصري من أجل الاستقلال والديمقراطية في تلك الفترة⁽²⁾.

كما شهدت مصر حالة من الاحتقان الطائفي بين مسلميها وأقباطها، وكانت هذه الحالة نتاجا لسياسة بريطانية مخططة، تستهدف إثارة التعصب الطائفي بين الفريقين، لحرف الصراع السياسي في البلاد عن مساره الوطني، وقد ساعدت أزمة الحركة الوطنية المصرية، بعد عقد "الوفاق الودي" بين بريطانيا وفرنسا، وبداية سياسة الوفاق بين جورست وعباس حلمي، على نجاح هذه السياسة البريطانية، وهو ما أنتج حالة من التوتر المكتوم بين المسلمين والأقباط في مصر في هذه الفترة، كانت تنتظر فتىلا لإشعالها⁽³⁾.

فحينما نشر جورست في ماي 1908م تقريره الأول بوصفه مندوباً بريطانياً، وذكر فيه أرقاما تشير إلى أن نسبة الأقباط بين موظفي الحكومة أكبر من نسبتهم بين المصريين، في حين كان تمثيلهم في الجيش والوظائف الإقليمية ضئيلا، بدأ كل من المسلمين والأقباط يطالبون بزيادة تمثيلهم في القطاعات التي أحسوا أنهم مبعدون عنها. وضخمت صحافة القاهرة الخلاف بمعارك طائفية⁽⁴⁾.

¹ محمد عمارة، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2008م، ص 134.

² سميرة بحر، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، تقديم علي أحمد عبد القادر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979، ص 46.

³ نفسه، ص ص 41-52.

⁴ آرثر إدوارد جولد سميث، الحزب الوطني المصري مصطفى كامل - محمد فريد، ترجمة فؤاد دزاره، تقديم وتعليق فتحي رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983، ص 167.

وكان الشيخ عبد العزيز جاويش، القطب البارز في الحزب الوطني، هو من قدم هذا الفتيل، حين بدأ في منتصف عام 1908 يكتب ضد أقباط مصر بعنف في جريدة اللواء، وهو ما استدعى ردودا قبطية بالغة القسوة، وأشاع مناخا من التعصب، بلغ ذروته حين نشر جاويش مقاله "الإسلام غريب في بلاده"، الذي شن فيه هجوما ناريا على الأقباط، متجاوزا كل الحدود المألوفة لأدب الحوار الصحفي والسياسي⁽¹⁾.

ومما جاء فيه: "لقد كان الإسلام هو الذي خلصكم، أيها الأغبياء، من سيطرة اليونانيين بعد قرون طويلة من العبودية، كنتم خلالها تُسَخَّرُون كالدواب، وتهانون، وتركلون. وبعد أن رحل اليونانيون، ألقيتم بأنفسكم بين أيدي الإسلام، فحفظ أرواحكم، وحمل نساءكم وأطفالكم، لقد قضيتم ثلاثة عشر قرنا في بلاد مسلمة، حيث سمنتم، وتضخمت ثرواتكم وممتلكاتكم، ولو أنكم عشتُم ربع هذا الزمن لا أكثر مع الإنجليز، لأصبحتم مثل الهنود الحمر في أمريكا، ولو كنتم تابعين للملك ليوبولد، لجدل من شعوركُم حبالا، وصنع من جلودكم أحذية، ولأنهالت الهروات على أجسادكم. لقد عشنا طويلا في هذه البلاد وفقا لشرائع الإسلام، إخوة في الوطنية، وجيرانا نتبادل الزيارات والنصائح، فما سبب هذا التغير في موقفكم الآن؟ لعلكم وقد رأيتم أن رجال الاحتلال يعتنقون نفس ديانتم، فكّرتم أن تبعوهم بلادكم وضمائركم، لتبتروا كل علاقة لكم بنا بعد كل هذه القرون، فمثل هذا يفعل الخونة والمارقون"⁽²⁾.

ولقد اضطر الحزب الوطني تحت وطأة الغضب القبطي من مقال جاويش، إلى الاعتذار عنه والتبرؤ منه في بيان علني، حيث اجتمعت اللجنة المركزية وأصدرت بيانا ينكر وجود أي انقسام بين طوائف الأمة، وأن أي رأي قد يثير مثل هذا الانقسام لا يعبر إلا عن كاتبه لا عن الحزب الوطني الذي يهيب بجميع المصريين، من مسلمين ومسيحيين ويهود، أن يتحدوا في العمل من أجل حرية بلادهم⁽³⁾.

وانطلاقا من المفهوم الديني للوطنية، وفي موقفها من هذا السجال الطائفي الحاد، قدمت المنار نموذجا يحتذى في الاعتدال الديني، حيث راحت تعالج قضية التعايش الوطني بين الأقباط المسيحيين والمسلمين

¹ الملا، مرجع سابق، ص 192.

² جولد سميث، مرجع سابق، ص 167.

³ نفسه، ص 168.

في البلاد المصرية، وتدعو إلى الوفاق التام بينهم، وتنصح المسلمين بعدم الرد على استفزازات بعض الكتاب الأقباط وزعمائهم⁽¹⁾، حيث يقول صاحبها: "سبق لي مدح القبط في المنار غير مرة، وتفضيلهم على المسلمين بالتعاون والتناصر والرابطة المليية، وإن كانوا دون المسلمين في الكفاءة الشخصية إلا التملق الذي يستميلون به الرؤساء، وإتباعهم في ذلك طريق العقل والحزم وسنن الاجتماع... ولو صبروا على جدهم وتعاونهم، وتركوا المسلمين في غفلتهم وتخاذلهم، لنالوا كل ما أملوا، ولساعدوهم باسم الوطنية على ما أرادوا، يريدون أن يثبوا على الوظائف الإدارية العالية، كما وثبوا في القضاء، يريدون أن تترك الحكومة العمل في يوم الأحد، يريدون أن تدرس الديانة المسيحية في الكتاتيب والمدارس كلها، يريدون أن لا يكون للمسلمين في هذه الحكومة مزية ما، كل هذا كان سهلاً إذا رضوا بسنة التدريج، والمسلمون أنفسهم يساعدونهم على كل ذلك؛ حتى إذا نالوه سهل عليهم أن يجعلوا الحكومة وقفاً عليهم، ويمنعوا المسلمين منها البتة"⁽²⁾.

غير أن الأقباط ازدادوا حدة في مهاجمة المسلمين المصريين، رغم استئثارهم بالمناصب العليا في الحكومة مع قلة عددهم⁽³⁾، وادعوا أنهم أصحاب البلاد المصرية، ففي ذلك الوقت كان عدد "سكان القطر المصري اثنا عشر مليوناً منهم أحد عشر مليوناً ونيف من المسلمين، ويزيد عدد القبط فيه عن نصف مليون. والمشهور أن نسبة القبط إلى المسلمين في هذا القطر هي نسبة ستة إلى مئة. في هذه الفئة القليلة من الحياة المليية ما ليس في تلك الفئة الكثير العدد. إن معظم أعمال الحكومة المصرية ومصالحها في أيدي القبط، ولا يمتاز المسلمون عليهم إلا بقليل من المناصب الرئيسية التي لاحظ لهم منها غير الفخفة والتحلي بكساوى التشريف والأوسمة، ثم إنهم يزعمون مع هذا كله أنهم مظلومون مهضومون، وأن المسلمين هم المتعصبون الظالمون، فمرحى للقبط المتحدين، وباحسرة على المسلمين المتفرقين"⁽⁴⁾.

¹ المراكشي، مرجع سابق، ص 181.

² المنار، المسلمون والقبط -1-، ص 113.

³ كانت نسبة الأقباط أعلى قليلاً من 8% من العدد الكلي لسكان مصر فيما بين عامي 1907م و1937م، ويتركزون في معظمهم في منطقتين: القاهرة والصعيد حول المنيا وأسيوط. أنظر: رفيق البستاني وفيليب فارج، العالم العربي أطلس معلومات المجتمع والجغرافيا السياسية، تقديم مكسيم رودنسون، الطبعة الأولى، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994م، ص 32.

⁴ المنار، مصدر نفسه، ص 113.

كما استغرب رشيد رضا من هذا التطوّر السلبي في علاقة الأقباط بالمسلمين، وطعنهم المتجدد في سلف المسلمين وخلفهم ودينهم وآدابهم، وخشي أن يؤول الأمر إلى تعليم المسلمين التعصب للثّتهم، فيكون الصدام العنيف، ويحصل التفكك بين العنصرين المتساكنين في مصر⁽¹⁾، بل وجدناه يدافع عن جاويش، ويهاجم الأقباط، متهما إياهم باستعداد الغرب على المسلمين⁽²⁾، حيث يقول في هذا الشأن: "قام بعض الكتاب من القبط، يكتبون في بعض الجرائد القبطية وغيرها، أن حقوقهم مهضومة بين المسلمين، وأنهم يطلبون المساواة، بتعيين المديرين ومأموري المراكز منهم، فوافقهم جرائد المسلمين الكبرى في مطالبهم، فلم يقنعهم ذلك، بل تّادوا في الكتابة، حتى جعلوا أنفسهم أصحاب البلاد، وجعلوا المسلمين من قبيل المحتلين بغير حقّ، وأغلظوا القول للواء والحزب الوطني، فكتب الشيخ عبد العزيز شاويش رئيس تحرير جريدة اللواء، قولاً ثقيلاً في الرد على بعض كتابهم، سخر فيه منهم، وهزئ بهم، وافتخر عليهم، فكان ذلك جل ما ييغون من حركتهم الجديدة. قامت قيامتهم، ولم يكتفوا بما يكيلون كل يوم للشيخ عبد العزيز من الصيغان الكثيرة، في مقابلة صاعه، بل أنشأوا يكتبون في جرائدهم: إن المسلمين يريدون بتعصبهم الديني استئصال القبط، وجميع النصارى من مصر، وإنه يجب عليهم أن يوفدوا الوفود إلى أوربا للاستغاثة بدولها وأممها المسيحية، قبل أن يبيدهم المسلمون المتعصبون، أو يضطروهم إلى الجلاء عن بلادهم، والهجرة إلى بلاد أخرى، يأمنون فيها على أنفسهم من المسلمين، ثم هم يطلبون أيضاً معاقبة الشيخ عبد العزيز شاويش، الذي أهانوه أضعاف ما أهانهم، وأن يرد عليه ويتبرأ منه كبراء المسلمين، ويعقدون الأندية والستمار للبحث في هذه النازلة، ويكتبون بالأموال لها"⁽³⁾.

كما أوضح الشيخ محمد رضيد رضا من جهة أخرى، تسامح المسلمين مع القبط، في مقابل تعصب القبط على المسلمين، فقال: "من علم أن القبط في القطر نحو نصف مليون، في نحو أحد عشر مليوناً من المسلمين، وأنّ العمال والمستخدمين منهم في الحكومة أكثر من المسلمين، وأنّ المسلمين قاموا منذ سنين يدعون إلى الرابطة الوطنية، فكان لهذه الدعوة من التأثير في نفوس

¹ المراكشي، مرجع سابق، ص 181.

² الملا، مرجع سابق، ص 192.

³ المنار، "المسلمون والقبط"، المجلد 11، الجزء 5، جمادى الأولى 1326هـ - جوان 1908م، ص 338.

القارئین والسامعین، والأساتذة والمتعلمین، أن صار یفضل کثیر منهم القبطی علی المسلم الشامي والحجازي، بل سمعت غیر واحد من المعلمین والمتعلمین یقول: لا فَرَقَ عندي بین أن یكون أمیر البلاد مسلماً أو قبطياً، وأن المسلمین جعلوا أحزابهم وأندیتهم شُرْعاً بینهم و بین القبط، وأن القبط یتعصب بعضهم لبعض فی کل مصلحة وکل عمل حتی فی القضاء، وأن المسلمین علی شدتهم فی انتقاد حکامهم، قلما ینتقدون القبط؛ فهم ینتقدون وزیر المعارف المسلم علی إحسانه فی عمله، ولا ینتقدون وزیر الخارجية القبطی الذی هو ألصق بالمحتلین. من علم هذا وأمثاله، یتعجب أشد التعجب لهذه الثورة المعنویة الّتی أثارها القبط، فی الوقت الذی یبالغ فیهِ المسلمون فی موادتهم وتوثیق عُرى الإخاء بینهم و بینهم⁽¹⁾.

كما سخر بقوة من اعتبار الصحف القبطیة مسلمی مصر أجانِبِ محتلین، وتأکیدها أن الأقباط وحدهم هم أصحاب البلاد، وشدّد فی المقابل فی تجلّی واضح للتعصب المقيت - علی أن أقباط مصر لیسوا إلا رعايا ذمیون، حیث یقول: "عجبنا من الحركة القبطیة الأخيرة وحق لنا العجب، وأن نبحت عن العلة والسبب، شردمة قليلة فی أمة كبيرة تأکل من ثمراتها زهاء ثلاثین من المئة، وهی زهاء خمسة أو ستة فی المئة، ثم تتصاعد زفراتها، وتتعالی نباتها وهیعاتها: قد ظلمنا المسلمون فی وطننا، وهضموا حقوقنا لأجل دیننا، وتستنجد جرائد أوربة وقسوسها لیلزموا الدولة الإنکلیزیة أن تنصر الفئة القلیلة لأنها مسیحیة، علی الفئة الکثیرة الإسلامیة"⁽²⁾.

وأضاف فی مقال آخر، متشددا هذه المرة أشد التشدد: "یعبّرون عن أنفسهم فی مقام مطالبة المسلمین، بما یطلبون بالأمة القبطیة، ویدلون بأنهم أصحاب البلاد؛ لأنهم سلالة فرعون ذی الأوتاد، ویمجّهون بأن المسلم فیها أجنبي محتلّ، وأتاویّ معتدّ، وینکرون علی المسلمین أن یكون لهم فیها حق، من حیث هم مسلمون فاتحون، ولا ینکرون علی أنفسهم أن یدّعو الحقوق فیها من حیث هم قبط مسیحیون، وهم فی الحقیقة رعايا ذمیون"⁽³⁾.

¹ المنار، المسلمون والقبط، ص 340.

² المنار، "المسلمون والقبط (النبة الثانية)"، المجلد 14، الجزء 3، ربيع الأول 1329هـ - مارس 1911م، ص 201.

³ المنار، المسلمون والقبط، ص 341.

ويعلل صاحب المنار الموقف الجديد من الأقباط، بأنه نتيجة لوضع آني، ولطالب سياسية ضيقة، تتمثل في رغبتهم في الهيمنة، أو التمثيل غير العادل في المجلس النيابي المصري المزمع إنشاؤه: "والراجح عندي أن القوم شعروا بالتغير الجديد في السياسة، وعلم بعض كبرائهم بالنبا، وهو عزم الإنكليز على السماح لأمرير البلاد بإنشاء مجلس نيابي، ومن البديهي أن جمهور القبط لا يرغبون في أن يكون في مصر مجلس نيابي، ولا أن يقلل المحتلون من سيطرتهم على البلاد، فلما علموا بذلك، رأوا أنه لا سبيل إلى تحويل الإنكليز عن هذه السياسة الجديدة، إلا بإقناع أمّتهم بانفجار بركان تعصب المسلمين على القبط، وسائر المسيحيين؛ ليقولوا: إن هؤلاء إذا جعل لهم رأي نافذ في سلطة بلادهم، يهضمون وهم الأكثرون حقوق الأقلين. وإنني لمعظم لقد رهم بهذا الظن، ومعتقد فيهم الحزم والتكاتف، وإن ترجح عندي أنهم ربما أخطئوا في اجتهادهم، وجاء الأمر على خلاف مرادهم، وحينئذ يكون شرّ هذه الحركة أكثر من خيرها، وإثمها أكبر من نفعها"⁽¹⁾.

ونتيجة التعصب القبطي، وكرّد فعل عليه، طالب رشيد رضا مسلمي مصر بالكف عن الدعوة إلى الوحدة الوطنية، وإلى الاستعاضة عنها بتقوية روابطهم الدينية، مؤكداً أن فكرة الوطنية لم تجلب على المسلمين سوى الخسران، ومحدراً الأقباط بأنهم إن واصلوا في أعمالهم هذه، فإنهم سيخسرون تعاطف وتسامح المسلمين، حيث قال في هذا الشأن: "أول خسارة خسروها بهذه المغاضبة، هي اعتقاد المسلمين أن دعوة الوطنية التي قاموا بها في هذه السنين، قد كانت خسارة عليهم، وربحاً للقبط وحدهم، فإن دعاء هذه الوطنية من المسلمين، كانوا ييغون بها أن يتحدوا بالقبط، ويتعاونوا معهم على مقاومة السلطة الأجنبية؛ ولذلك رضوا بأن يساووهم ويؤاخوهم، فتبين لهم أن القبط لا يرضون بهذا الاتحاد من كل وجه، بل يستفيدون منه، ويحولون دون استفادة المسلمين شيئاً منهم، حتى نفي التعصب عنهم، ثم يبنون أعمالهم كلها على أنهم أمة ممتازة، لا عضو في جسم الأمة المصرية أو الشعب المصري، وأنهم لا يرضون بمقاومة الأجنبي، ولا يودون استقلال البلاد دونه، وأنهم إذا وجدوا فرصة لمواثبة المسلمين واثبوهم من أضعف جانب فيهم. إن في هذا خسارة للقبط؛ لأنه ربما يغري المسلمين بمناظرتهم، والتشبه بهم في جمعياتهم الدينية، وترجيحهم لأبناء ملّتهم في جميع الأعمال والمصالح، وناهيك بالخسارة المعنوية، التي هي عند أهل الآداب العالية شرّ من

¹ المنار، المسلمون والقبط، ص 339.

خسارة المال، وهي ما يخشى أن يكون من التقاطع والتدابير بين العُشراء والخُطّاء، والجيران والأصدقاء"⁽¹⁾.

وفي 20 فبراير 1910م تحلّل نظر مشروع مد امتياز قناة السويس أمام الجمعية العمومية حادث رهيب اهتزت له البلاد، وهو مقتل بطرس باشا غالي رئيس مجلس الوزراء، فقد أطلق عليه إبراهيم ناصف الورداني رصاصاً فأصابه إصابات أودت بحياته، وهو الحادث الذي أشعل فتيل الفتنة بين الأقباط والمسلمين من جديد.

ويورد لنا المنار بعض التفاصيل حول هذه الحادثة قائلاً: "لما صار بطرس باشا رئيساً للنظار، وكان أهم ما حدث في وزارته مشروع تحديد امتياز قنال السويس، وقامت الجرائد الوطنية تشرح ضرر المشروع وغبن مصر فيه، وفائدة الشركة منه، اندفع إبراهيم الورداني بما اقتبسه من تعاليم أوربة وتربيتها، لا الأزهر، الذي ربما كان لم يدخله قط، ورصد خروج بطرس باشا من نظارته، وأطلق عليه الرصاص جهراً فأصابه، ولم يلبث أن قضى نحبه، ولم يفر الجاني، ولا أنكر بل صرح بأنه تعمد قتله؛ لأنه اعتقد أنه جان على وطنه، بوفاق السودان ومحكمة دنشواي المخصوصة من قبل، وأنه يريد أن يجني عليه الآن بمشروع قنال السويس"⁽²⁾.

وقد قبض على القاتل، الذي اعترف بجرمه، وقرّر أن الدافع إليه هو ما عدّه خيانة من تصرفات بطرس باشا غالي⁽³⁾، ويبدو أن الورداني قد كان عضواً في جمعية وطنية سرية، كانت أول جمعية فدائية في مصر لمناهضة الاحتلال وعملائه، وكان أول صوت أسكته هو صوت بطرس غالي⁽⁴⁾.

أصاب هذا الاغتيال الأقباط بالرعب، وأحسوا بعده بالاضطرار للتمترس حول الذات، خاصة مع تصاعد الروح الإسلامية للحركة الوطنية المصرية، إبان قيادة الحزب الوطني لها، وتبنيه سياسة التحالف

¹ المنار، المسلمون والقبط، ص ص 342-344.

² المنار، المسلمون والقبط (النبة الثانية)، ص ص 201-203. ويجب التنويه إلى أن المنار قد وصفت في هذا المقال بطرس باشا غالي بالزعيم العظيم.

³ عبد الرحمن الراجحي، محمد فريد رمز الإخلاص والتضحية (تاريخ مصر القومي من سنة 1908 إلى سنة 1919)، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984، ص 177.

⁴ رمضان، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 79.

مع تركيا في مواجهة بريطانيا، وضمن حالة التمترس هذه، ظهرت أفكار في الوسط القبطي، تؤكد فرادة الأقباط "كشعب"، وتهاجم الإسلام بوصفه ديناً عنصرياً، يحض على الكراهية، وتعدد مظاهر التمييز ضد الأقباط في مصر، مطالبة أوروبا بالتدخل لإنهاء هذا التمييز⁽¹⁾.

وفي مواجهة هذه الأزمة الجديدة التي تعرضت لها الوحدة الوطنية، أعربت المنار عن استنكارها لمواقف الأقباط، مشيرة إلى أنهم يتمتعون بحرية العبادة، ولا توجد أي قيود على قيامهم بممارسة أنشطتهم الدينية، فلهم "مجلس ملي، وجمعيات وأندية وجرائد قبطية محضة، ويتعاونون في جميع مصالح الحكومة، ومع ذلك يتهمون المسلمين بالتعصب"⁽²⁾.

وفي الوقت نفسه، أكدت على موقف الفكر الإسلامي الثابت من التعامل بالحسنى مع أهل الكتاب، إطلاقاً من سماحة الإسلام، فالقرآن الكريم يوضح هذه الحقيقة بقوله: [وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا آمَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ](العنكبوت: 46).

وأوضحت أن هذه الحقيقة، حكمت علاقة المسلمين بأهل الكتاب على مدار التاريخ الإسلامي، فالحكومة "الإسلامية المحضة كحكومة الراشدين، ومن كان أقرب لسيرتهم، كعمر بن عبد العزيز وصلاح الدين، هي حكومة لم ير البشر لها مثلاً بأعينهم، ولا في تواريخ من قبلهم، في الجمع بين الرحمة والعدل، وحرية الدين والعلم والعمل، لمن فتح المسلمون بلادهم، وأما حكومات من دون أولئك الكلمة من المسلمين، التي نشكو نحن من بعض ملوكها، ونصفهم بالظلم، فقد كان ظلمهم وشرهم فيها، دون ما عرف من ظلم غيرهم فاتحي الملل الأخرى، ولهذا انقضت جميع الملل والأديان من البلاد التي غلب النصراني أهلها كأوروبا، وبقيت الملل والمذاهب في الممالك التي فتحها المسلمون، إلى هذا الزمن الذي تغيرت فيه طبيعة العمران، وصار من المتعذر على الأقوياء إكراه أهل الدين على ترك دينهم بالقوة القاهرة، أو إبادتهم كما عامل مسيحيو أوربة الوثنيين في عامة البلاد، والمسلمين في الأندلس وفرنسا"⁽³⁾.

¹ الملا، مرجع سابق، ص 192.

² المنار، المسلمون والقبط 1-، ص 113.

³ المنار، "مقدمة مقالات المسلمون والقبط"، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الآخر 1329هـ-أفريل 1911م، ص 295.

وأكدت أنه لولا الدين الإسلامي، ما عرفت العرب الفاتحة تلك الرحمة والعدل والتسامح التي هي زينة التاريخ الإسلامي، وفي المقابل، لم تكن تلك القسوة من الأوروبيين، لاسيما في إسبانيا التي جعلها المسلمون جنة أوروبا، خالية من حجج دينية لرؤساء الدين، فإنهم كانوا يرجعون إلى التوراة، التي هي أصل المسيحية في مثل هذه الأحكام، دون ظواهر بعض نصوص الإنجيل التي تدعو إلى الرحمة⁽¹⁾.

ثم نشطت الدعوة لعقد المؤتمر القبطي في أسيوط، بعد أن ضاعت مساعي العقلاء من المسلمين والأقباط، مثل إسماعيل أباطة وواصف غالي، في الحد من عنف الثائرين وكبح جماحهم، وترددت الحكومة في التصريح به خشية الفتنة واضطراب الأمن، طالبة أن يعقد في العاصمة - مدينة القاهرة -، حتى يتمكن من تلافي ما قد ينجم عنه، ثم أذنت آخر الأمر بعقده في أسيوط، فتم انعقاده في يوم الأحد 5 مارس سنة 1910م، بدعوة من مطران أسيوط، وبرئاسة بشرى حنا بك، واستمرت جلساته إلى يوم الأربعاء 8 مارس سنة 1910م⁽²⁾.

واستغل الأقباط عقد هذا المؤتمر للمناداة بالدفاع عن مصالحهم في مصر، وناصرهم بعض الوطنيين من المسلمين، وصار الجميع يفخرون بماضيهم الفرعوني القديم⁽³⁾.

وانحصرت مطالب المؤتمرين في:

1- طلب العطلة يوم الأحد بجانب الجمعة.

2- أن تكون قاعدة التوظيف هي الكفاءة وحدها، دون نظر إلى نسبة الأقباط العددية في السكان.

¹ تعرض المنار إلى مثال على ذلك، جاء في الفصل العشرين من سفر تثنية الاشتراع: [(10) حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح (11) فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكل الشعب الذي فيها يكون للتسخير ويستعبد لك (12) وإذا لم تسلمك بل عملت معك حربا فحاصرها (13) وإذا دفعها الرب إلهك إلى يديك فاضرب جميع ذكورها بحد السيف (14) وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة كل غنيمتها فتغنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاه الرب إلهك (15) هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة عنك جدا التي ليست من مدن هؤلاء الأمم (16) وأما مدن هؤلاء الشعوب التي يعطيك الرب إلهك نصيبك، فلا تستبق منها نسمة ما]. أنظر: المنار، مقدمة مقالات المسلمون والقبط، ص 295.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 135-136.

³ المراكشي، مرجع سابق، ص 182.

3-وضع نظام لمجالس المديریات، يكفل للأقباط تمتعهم بالتعليم، حتى لا يقتصر التعليم على الدين الإسلامي وحده في المدارس الأولية.

4-وضع نظام يكفل تمثيل كل عنصر مصري في المجالس النيابية.

5-جعل الخزينة العمومية مصدرا للإنفاق على جميع المرافق المصرية⁽¹⁾.

يقول المنار عن هذا المؤتمر ومقدماته، وأثره على مسلمي مصر: "رأت القبط أن تهاجم المسلمين من أضعف جانب فيهم، وهو رميهم بالتعصب الديني وبغض القبط وسائر المسيحيين، وظلمهم وهضم حقوقهم، وإتباع خلفهم في ذلك إثر سلفهم، جردوا هذا السلاح في وجوه المسلمين، فذعروا وصبروا على ما لم يتعودوا من إهانة القبط لهم جهراً بما ينشر في الجرائد، فقالت القبط: إنهم ماتوا فلا خوف من مدافعتهم، فلتظهر وحدتنا في مطالبنا، وقد فعلوا. ألف المؤتمر القبطي فحضره 1150 مندوباً عن القبط، يحملون 10500 توكيلاً عن إخوانهم في القطر المصري كله، وافتتح المؤتمر مطران أسيوط التي سماها بعضهم عاصمة القبط، فأحدث هذا المؤتمر دويلاً في مصر أيقظ المسلمين، ودعاهم إلى تأليف مؤتمر مصري حقيقي؛ للنظر في الحال الاجتماعية العامة، وتمحيص مطالب القبط وتحسين أمور المسلمين أو المصريين"⁽²⁾.

كما سخرت المنار بقوة من مطالب المؤتمر، وأكدت بلهجة متحدية، أن البلاد هي بلاد المسلمين، "والحكومة حكومتهم، والشرعية شريعتهم، وأن غيرهم لم يكن له في مصر وجود، حتى يكون له حقوق يؤبه لها؛ لأن هؤلاء الأغيار كالنقطة السوداء في الثور الأبيض، أو النقطة البيضاء في الثور الأسود، ولكنهم بتساهلهم وإهمالهم، قد شاركوا هؤلاء الأغيار في حكومتهم، وفي جميع مصالحهم العامة والخاصة، حتى صارت إدارة أملاكهم وعقاراتهم وأوقافهم الأهلية كلها بأيدي أولئك الأغيار"⁽³⁾.

ورد صاحب المجلة على بعض الدعاوى القبطية التي طرحوها خلال مؤتمرهم، حيث يقول بعضهم: إن هذه حكومتنا وحكومة آبائنا وأجدادنا، ويقول بعض آخر: إن لنا حق مساواة المسلمين فيها،

¹ البشري، مرجع سابق، ص 75-82.

² المنار، مقدمة مقالات المسلمون والقبط، ص 296.

³ المنار، المسلمون والقبط (النبرة الثانية)، ص ص 204-207.

والصواب أن الحكومة ليست حكومتهم، وأنه لاحق لهم فيها البتة ولا لغيرهم، ولماذا؟ إن هذه البلاد عثمانية سيدها الحقيقي سلطان المسلمين وخليفتهم، وقد فوض أمر إدارتها إلى محمد علي باشا وذريته على قاعدة مخصوصة، اعترفت بها دول أوروبا الكبرى⁽¹⁾.

وإذا أردنا تفسير ما يظهر من عداة للأقباط، وإحساس بالتغاير المطلق بينهم وبين المسلمين، فإننا ينبغي أن ننسب من جديد لطبيعة طرح المنار لمفهوم الهوية، الذي تأسس على الدين كمعيار وحيد، وهو ما تجلّى بحالته القصوى، حين اعتبر رشيد رضا بوضوح كامل، أن العلاقة بين مسلمي مصر وأقباطها، هي علاقة بين شعبين بكل معنى الكلمة، تحكمها قوانين الصراع التقليدية بين الشعوب المختلفة⁽²⁾.

وفي هذا يقول رشيد رضا: "إنني منذ خبرت حال مصر، رأيت أن للقبط روابط مليّة، دون الرابطة العامة المصرية، بهاتعاونون ويتناصرون، وعليها يجتمعون ويتحدون، ولها يتعلمون ويتربون، وإليها يرجعون، فهم بها أمة كما يقولون، وليسوا عضوًا منجسم في الأمة المصرية، إذا اشتكى عضو من سائر الأعضاء تألموا له، بل هم جسم تام مستقل، بمقوماته ومشخصاته القومية، وإنما يتصل بما يجاوره؛ ليتغذى منه ويمد حياته، لا ليمده ويغذيه، ورأيت المسلمين على غير ذلك... هذا التفاوت بين شعبين يشارك أحدهما الآخر في جميع مرافق الحياة تحذر عواقبه، ولا تؤمن مغبته، أحدهما قوي بالاتحاد والتكافل، والآخر قوي بالكثرة ضعيف بالتخاذل"⁽³⁾.

وبالتوازي مع معارضتها للمؤتمر القبطي ومطالبه، اشتركت المنار مبكراً في الدعوة لعقد "مؤتمر إسلامي" في مواجهته⁽⁴⁾، ف"قد كان تأثير المؤتمر القبطي الذي اجتمع في أسيوط أن أيقظ مسلمي مصر من نومهم الاجتماعي، ونبههم إلى ما كانوا اغافلين عنه، وفتح لهم باباً لحفظ مصالحهم، ودرء الضرر عنهم، كان مغلقاً في وجوههم من قبل"⁽⁵⁾.

¹ المنار، المسلمون والقبط (النبة الثانية)، ص ص 204-207.

² الملا، مرجع سابق، ص 193.

³ المنار، "المسلمون والقبط (النبة السادسة)"، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الثاني 1329هـ-أفريل 1911م، ص 273-274.

⁴ راجع الدعوات لعقد المؤتمر الإسلامي في: البشري، مرجع سابق، ص 89-90.

⁵ المنار، "المؤتمران المصريان القبطي والإسلامي"، المجلد 14، الجزء 2، صفر 1329هـ-مارس 1911م، ص 160.

وفي هذا الإطار طالبت المنار بأن "يغتتم القائمون بأمر هذا المؤتمر الفرصة؛ لخدمة المسلمين فيما يعبر عنه في عرف هذا العصر بالشؤون الاقتصادية والأدبية، وأن يكون كالمجلس الملي للقبط في البلاد مع المسلمين، بإحصاء المستخدمين منهم في الحكومة، وفي مصالح المسلمين ومزارعهم وسائر أعمالهم، ويظهر للمصريين والأوربيين أن القبط راجحون على المسلمين، وأنهم إذا نالوا ما يطلبون لا يبقى للمسلمين حظ في حكومة مصر"⁽¹⁾.

وتولى مصطفى رياض باشا الدعوة إلى مؤتمر مصري، ينظر في شؤون المصريين جميعاً -أقباطاً ومسلمين-، وسماه "المؤتمر المصري"، ولم يسمه "المؤتمر الإسلامي"، توكيدا لوحدة الأمة، وتجاهلاً للأساس الطائفي الذي قام عليه "المؤتمر القبطي". وتم انعقاد المؤتمر برئاسته في يوم السبت 29 أبريل سنة 1911م، وظل منعقداً إلى يوم الأربعاء 4 ماي سنة 1911م، وقد رجا الرئيس المجتمعين في مفتح المؤتمر، أن يحكموا روح العدل، وتأييد الروابط الوطنية في مداولاتهم، وأن يكون التسامح الذي عرف عن الإسلام رائدهم فيما يقولون⁽²⁾.

وقد اجتمع المجلس لأول مرة يوم 29 أبريل بواحة عين شمس بفندق (الهليوبوليس)، وحضره نحو خمسة آلاف من جميع المديريات والطبقات، وافتتحه رياض باشا بخطبة جاء فيها: "دعوناكم وفيكم صفوة الكتاب والمفكرين، لتتشاوروا في بعض المسائل العمومية، الشاغلة للرأي العام في الحالة الحاضرة. ومن بين هذه المسائل، مسألة ما كنا نود لها وجوداً، وهي ما يسمونه بمطالب الأقباط، لأن حالة البلاد لا تسمح بتقسيم المصالح بين أبنائها، تبعاً لانقساماتهم الدينية"⁽³⁾.

وأيدت المنار هذا المؤتمر بوضوح، فأشاد رشيد رضا بالقائمين عليه، وعلى رأسهم مصطفى رياض باشا، "ما سرني شيء في مصر، كما سرني تأليف هذا المؤتمر، وإنما يتم السرور - إن شاء الله تعالى - بنجاحه ودوامه"⁽⁴⁾، مؤكداً أن انعقاده، هو رد على محاولات الأقباط لابتلاع الحكومة كلها، فقد "بقي

¹ المنار، المؤتمران المصريان ...، ص 160.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 136.

³ أحمد شفيق باشا، مذكراتي في نصف قرن، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998، ص 245.

⁴ المنار، "المسلمون والقبط (النبة الثامنة). المؤتمر المصري"، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الثاني 1329هـ -أفريل 1911م، ص 287.

مسلمو مصر مغرورين، متكلمين على حكومتهم، مشغولين بسلطة الاحتلال المسيطرة عليها، حتى زلزلت القبط هذا الغرور، باتحادها وتكافلها، وفغر أفواهها لابتلاع الحكومة كلها⁽¹⁾.

وأوضح صاحب المنار الغاية الأساسية من وراء انعقاده فقال: "لايرجى بقاء المؤتمر ونفعه إلا به، وهو عدم الاشتغال بالسياسة؛ فالسياسة مداخلت في شيء إلا أفسدته كما قال الأستاذ الإمام، فيجب أن تترك لنفسها، ويفوض أمرها على أحزابها، وأن يشغل المؤتمر بما دوّنها من مصالح الأمة، فيجمع متفرقها، ويكمل ناقصها، ويوحد وجهتها؛ ليكون عمل الكل موجّهًا إلى غاية واحدة. للمؤتمر عمل عارض مؤقت وأعمال دائمة مقصودة لذاتها، فالعمل العارض المؤقت هو تمحيص مطالب المؤتمر القبطي، وبيان حقه من باطله. أما أعمال المؤتمر الدائمة فكثيرة، وأما فائدته فأكبرها توحيد المصالح والأعمال العامة التي تقوم بها الأمة دون الحكومة ومساعدتها عليها وتوجيهها إلى المقصد الصحيح الذي ترتقي به الأمة في معارج الكمال المادي والمعنوي"⁽²⁾.

كما اقترح صاحب المنار على المؤتمر أن يكون له خمس لجان دائمة، تعمل وتسعى لتحقيق مقصده العالي:

- الأولى: اللجنة الإدارية، يناط بها كل ما يتعلق بالنظام والإدارة العامة، ويكون أعضاؤها مختارين من جميع الأحزاب والطبقات.

- الثانية: لجنة التربية والتعليم، يناط بهذه اللجنة النظر في التربية الدينية العملية والتعليم في جميع المدارس الأهلية التي للجمعيات والأفراد، وما كان وسيكون لمجالس المديرية لتوحيد نظامها وموادها وتوسيع دائرتها، فإنه لا شيء يضر البلاد ويفرق كلمة الأمة كاختلاف التربية والتعليم، ويتألف أعضاء هذه اللجنة من أعضاء تلك الجمعيات.

- الثالثة: لجنة الوعظ والإرشاد، تناط بهذه اللجنة العناية بأمر العامة في القطر كله، بتعيين وعاظ في كل جهة، يطوفون البلاد والقرى، يعلمون الناس أمر دينهم، وما لا بد منه من أمر دنياهم.

- الرابعة: اللجنة المالية الاقتصادية: يناط بهذه اللجنة النظر في ديون الأهالي، وبيان طرق الإرشاد والمساعدة على وفائها بقدر الإمكان، وفي حفظ الثروة مما يغتالها بجهل أربابها وسفاهتهم.

¹ المنار، المسلمون والقبط (النبة الغامنة)، ص 287.

² نفسه، ص 287-288.

- الخامسة: اللجنة الخيرية، يناط بهذه اللجنة النظر في أحوال العجزة والبائسين المستحقين للإعانة على ضروريات المعيشة، أو على الكسب، أو التربية والتعليم⁽¹⁾.

نستطيع إذن أن نقول، أن هذا الشر المستطير كان نقطة تحوّل في تاريخ الفكرة القومية المصرية، فإذا كان من الحق أن هذه الخصومة كانت قمة العنف في النزاع، الذي ينذر بتصدع الجامعة المصرية، فمن الحق أيضاً أنها كانت في الوقت نفسه، الميلاد الحقيقي لفكرة الوطنية المصرية، ونقطة البداية الصحيحة في الجامعة القومية، التي بدأت بعد ذلك في أكمل مظاهرها في ثورة سنة 1919، ذلك أن تفاقم الخصومة قد أفرع الفريقين كليهما، ونبههما إلى ما ينطوي تحته من خطر داهم، فتولدت من ذلك رغبة صادقة في جمع الكلمة، ساهم فيها المصريون من قبط ومسلمين⁽²⁾.

كان هذا الشقاق إذن، محنة امتحنت بها الجامعة المصرية الناشئة، فثبتت لها، وكان فرصة موالية لكلام كثير، قيل في تثبيت دعائم القومية المصرية، وليس من الإسراف في الاستنتاج، ولا هو من الغلو في القول، أن نقرر أن الوحدة الرائعة بين عنصري الأمة، التي بدت بعد الحرب العالمية الأولى في سنة 1919م، لم تكن إلا ثمرة لهذه الجهود المخلصة التي بذلت في رأب الصدع، وتوثيق الصلات، وإزالة الأوهام، وتصحيح فهم التدين، الذي لم يزل الجهل يأخذ بزمامه، والعصبية العمياء تزكّيه، حتى تردّت به في فتنة هوجاء، يبرأ منها إلى الله كل دين⁽³⁾.

قد يكون من المفارقات، أن مصير جهود الشيخ رشيد رضا من الإصلاح السياسي، كان يشبه مصير جهود الأفغاني من أجل تحقيق الغاية نفسها، فلم تقم دولة إسلامية نموذجية في الدولة العثمانية، ولم تتأسس جامعة إسلامية عثمانية، ولا عربية، إلا أن ما يبدو أنه فشلاً، يجب ألا يمنعنا من تقدير تلك الجهود الإصلاحية.

على أنه يجب علينا الإشارة إلى جانب من نجاح جهود الشيخ رشيد رضا في الإصلاح السياسي بين الجماهير المسلمة عامة، والمصرية خاصة، ولو بشكل نسبي أو جزئي، إذ أثّرت جهوده وأفكاره

¹ المنار، "اقتراح صاحب المنار على المؤتمر المصري"، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الثاني 1329هـ - أبريل 1911م، ص 295. أنظر: الملحق رقم 11، ص 672.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 138.

³ نفسه، الجزء الأول، ص 151.

تأسس جمعية الشبان المسلمين في القاهرة، شهر مارس 1927م، والتي كان من أبرز قادتها: محمد صالح حرب، عبد الحميد سعيد، أحمد تيمور باشا، محمد الخضر حسين، محب الدين الخطيب، أحمد الشرباصي، وغيرهم، والتي فتحت لها فروعاً عبر التراب المصري، وبعض الدول العربية، مثل تونس وسوريا وفلسطين والعراق⁽¹⁾.

ويؤكد الشيخ رشيد رضا في مقال له في مجلة المنار أنه كان صاحب الفكرة قبل سنوات من تأسيس هذه الجمعية، وما حال دون تأسيسها في ذلك الوقت عدم موافاة الظروف المحلية والدولية لذلك، حيث يقول عن ذلك وعن هذه الجمعية: "أحمد الله تعالى أن وفق المسلمين في مصر إلى تأليف هذه الجمعية التي يرجى أن تكون على تأخرها عن أخوات لها في بلاد أخرى هي الرأس لمن وهن أعضاؤها، وأن تكون مصر هي الدوحة الباسقة لمن وهن فروعها، ولم يسرني تأليف جمعية بعد جماعة الدعوة والإرشاد كتأليف هذه الجمعية، التي طال تفكري في شدة حاجة المسلمين إليها، وتحديثي مع أهل الرأي في السعي لها، وقد مكثت سنين أبحث عن تاريخها وتطورها وتعاليمها السرية، وعز علي أن أختار طائفة تنهض بتأسيسها ثم تقوم بأعبائها، وكلفت الأستاذ توفيق دياب الخطيب المشهور في أيام الحرب الكبرى أن يبحث في المسألة، وهل يمكن لنا تأليف جمعية للمسلمين كجمعية الشبان المسيحيين، مع مراعاة قانونها في اجتناب السياسة، أم تعارض السلطة العسكرية في ذلك؟، ثم علمت منه ومن غيره عدم الإمكان في ذلك الزمان، على أنني لم أهتد بعد عودة الحرية إلى البلاد إلى رجال ينهضون بهذا العمل الجليل، ويستقلون بهذا الحمل الثقيل، ولكل قدر أجل، فلما استعدت البلاد بتطورها له ظهر ظهوراً طبيعياً بتداعي بعض شباب المدارس العليا إليه، وهم أحق وأولى وأجدر به، فتأسست الجمعية والله الحمد"⁽²⁾.

وهناك جهة أخرى تأثرت بفكر المنار وتعاليمه السياسية، تمثلت في فكر وحركة الشيخ حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وأول مرشد عام لها، بل أثرت أيضاً في البرنامج السياسي للجماعة،

¹ عومر، العلاقات الثقافية...، ص 86.

² المنار، "جمعية الشبان المسلمين"، المجلد 28، الجزء 10، رجب 1346هـ-جانفي 1928م، ص 788.

وليس أدل على هذا التأثير من أن الشيخ البنا كان حريصا على نشر أفكار الشيخ رشيد رضا بعد رحيله، فواصل حتى حين إصدار مجلة المنار بعد وفاة مؤسسها ومحررها⁽¹⁾.

كما أن الشيخ رشيد رضا ذكر في افتتاحية العدد الأول من المجلد الخامس والثلاثين، وهو آخر عدد حرره قبل وفاته، أن المنار سيصبح منذ ذلك العام (أي 1935م)، "لسان جماعة للدعوة إلى الإسلام وجمع كلمة المسلمين، أنشئت لتخلف جماعة الدعوة والإرشاد في أعلى مقصديها، أو فيما عدا التعليم الإسلامي المدرسي منه، الذي ضاق زمان هذا العاجز عن السعي له، وتولي النهوض به، فتركه لمن يعده التوفيق الإلهي له من الذين يفقهون دعوة القرآن وتوجيهه ووحدة أهله وجماعته، ولا يصلح له غيرهم"⁽²⁾.

وجماعة الدعوة والإرشاد كان قد أسسها الشيخ رشيد رضا بقصد إيجاد تعليم مدرسي إسلامي ثم انحلت بسبب تعثر تمويلها خلال الحرب العالمية الأولى، وربما تكون هذه إشارة إلى جماعة الإخوان المسلمين ومرشدها الأول الأستاذ حسن البنا، خاصة بالنظر إلى تشابه اسم جماعة الدعوة والإرشاد مع اسم قيادة الجماعة وهو مكتب الدعوة والإرشاد.

وقد أعلن حسن البنا أن حركته امتداد طبيعي لجمعية الدعوة والإرشاد، التي أسسها رشيد رضا، ولإحيائه لجريدة المنار، ولبدئه التفسير في صحيفة الشهاب (صدر أول عدد لها سنة 1947م) لسان حال جماعة الإخوان المسلمين بسورة الرعد، معللا ذلك بالبدا من حيث انتهى محمد رشيد رضا⁽³⁾.

ثانيا: قضايا الإصلاح الاقتصادي: عاصرت المنار التطورات الاقتصادية التي وقعت في مصر خاصة، والعالم الإسلامي عامة، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وكان لها موقفها من تلك التطورات، خاصة وأنها كانت تدرك "أن دول الاستعمار دول تجارة وكسب، فهم يفتحون الممالك لتمتيع شعوبهم بخيراتهم، وتمكينهم من ثروتها، ولا ينشرون من علومهم وفنونهم في الممالك التي يفتحونها، إلا المقدار الذي يسخرون به أهلها، ويستخدمونهم في استخراج تلك الثروة لهم، ويقطعون به روابطهم

¹ لمزيد من التفاصيل حول رؤية الشيخ البنا لتأثير الشيخ رشيد رضا في جماعة الإخوان المسلمين أنظر: البنا، في الميدان...، ص ص 3-7.

² المنار، "فاتحة المجلد الخامس والثلاثين"، المجلد 35، الجزء 1، ربيع الأول 1354هـ-جويلية 1935م، ص 1.

³ محمد الغزالي، علل وأدوية، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، 1984م، ص ص 103-105.

الاجتماعية التي تربط بعضهم ببعض، ويزيلون مقوماتهم ومشخصاتهم المالية، التي يكونون بإحكامها أمة واحدة متحدة في الشعور بمصلحتها العامة"⁽¹⁾.

ومن هذا المنطلق، تبنى صاحب المنار على صفحات مجلته الدعوة إلى الإصلاح الاقتصادي، وجعله أساس الدعوة إلى الاستقلال السياسي، ويجلى لنا ذلك من خلال قوله: "منذ أنشأنا المنار في أواخر سنة 1315 للهجرة قد جعلنا أهم ما ندعو إليها لقراء في مصر وسائر البلاد أن يجعلوا جل عنايتهم في إصلاح شؤونهم بالتربية المالية التي تكون أمة متحدة، والاقتصاد الذي تكون به الأمة غنية تنصرف بشروطها في القيام بمصالحها كما تشاء". وهذا لأنه "لا قوام لاستقلال الأمم وحريتها إلا بالثروة، ولا ثروة إلا بالاقتصاد، وأن الاستقلال السياسي، متوقف على الاستقلال الاقتصادي"⁽²⁾.

ويتبين السيد محمد رشيد رضا تماماً أهمية الاقتصاد في عملية التمدن، فعندما يذكر العلوم والفنون التي يجب تعلمها، يجعل ضمنها علم الاقتصاد، فيقول عنه: "علم الاقتصاد الذي يبحث عن إنماء الثروة وحفظها، وهو من أركان المدنية الحاضرة، وما أضرب بهذه البلاد (المصرية)، إلا البعد عن العلم والعمل بالاقتصاد، ولما كان هذا العلم من مقومات الأمم والدول، سمي (علم الاقتصاد السياسي)"⁽³⁾.

وقد جعلت المنار الاقتصاد في إطار الدين الإسلامي، وهذا -في رأينا- إسهامها الأم، والأكبر في إحياء الاقتصاد الإسلامي، وعزز من إسهام وتأثير هذه المجلة على الاقتصاد الإسلامي أنه: - ترى في مجلة المنار ومدرستها⁽⁴⁾ أجيال من الرواد وتلاميذهم، تبوءوا المراكز القيادية في مصر، وقادوا نهضتها في مطلع القرن العشرين، ولا يزال تلاميذ لهم يقودون.

¹ المنار، "العالم الإسلامي والاستعمار الأوروبي (2)"، المجلد 14، الجزء 2، 30 جمادى الآخر 1329هـ-27 جوان 1911م، ص 432.

² المنار، "الاتحاد والاقتصاد"، المجلد 22، الجزء 1، سلخ ربيع الأول 1339هـ-10 ديسمبر 1920م، ص 75-76.

³ المنار، "ما لا بد منه"، المجلد 1، الجزء 30، 24 جمادى الأولى 1316هـ-أكتوبر 1898م، ص 567.

⁴ مدرسة المنار مدرسة إصلاحية، اسمها مقتبس من جريدة المنار، ويعتبر جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا وحسن البنا الرواد الأربعة الأول لها، وهذه المدرسة بمثابة الجذر الذي نشأت منه الصحوة الإسلامية المعاصرة، وهي مرتبطة بكل رموز هذه الحركة، وبصمتها واضحة على مختلف التوجهات الفكرية في عالمنا الإسلامي حتى الآن. للمزيد أنظر: السيد عمر، "التنشئة السياسية في منظور مدرسة المنار (مقاربة أولية)"، مجلة النهضة، العدد 18، جانفي 2004م، مصر، ص 62.

- مارس رواد هذه المدرسة، وعلى رأسهم الشيخ محمد عبده، جوانب من التطبيق الاقتصادي الإسلامي، منها على سبيل المثال إنشاء الجمعية الخيرية، التي كانت نموذجاً للعمل الإسلامي العام في مجال التعليم، وبث القيم الإسلامية، وفي مجال التكافل الاجتماعي، بل وفي المجال الثقافي أيضاً.

- قاد قائد من رواد هذه المدرسة، وهو محمد طلعت حرب، النهضة الاقتصادية المصرية في مطلع القرن العشرين، وحقق لها مبادئ إسلامية في الاقتصاد من حيث تحقيق الاستقلال الاقتصادي وإتاحة فرص الاستثمار أمام الأموال تعزيزاً لحركة تداولها وتضييقاً على ثغرات الاكتناز، وإتاحة فرص العمل والتدريب وتكوين الكفاءات الوطنية.

- لا يزال تأثير هذه المدرسة وإسهامها في الاقتصاد الإسلامي قائماً حتى الآن، متبلوراً في هيئة دعاة للاقتصاد الإسلامي على مستوى الفكر والواقع، وفي شكل مؤسسات اقتصادية واجتماعية إسلامية عديدة⁽¹⁾.

1- المنار وتطوير الأنشطة الاقتصادية: استطاع الإنجليز -بعد احتلالهم لمصر- السيطرة على الاقتصاد المصري، وأمكنهم استنزاف مواردها، وتوجيه نط اقتصادياتها، بحيث أصبحت مزرعة كبيرة، تمد مصانع أوروبا بالمواد الخام بالسعر البخس، لتعود إليها في شكل إنتاج صناعي بأسعار عالية، فسيطرة الأجانب على اقتصاديات مصر، أضعفت من قدرتها على استعمال مواردها، وحولتها إلى مصدر للمواد الخام، ثم سوق سهلة لتصريف المنتجات الأجنبية، وأرض خصبة لتنمية رأس المال الأجنبي.

ونتيجة لذلك، عانت مصر من عسرة مالية، انعكست آثارها على عامة الشعب، فانتشر الفقر بين أبنائه، بعد إغلاق المصانع وإهمال الصناعات الحرفية، وتقليص موارد الكسب بين أفرادها، ولم يجد هؤلاء أمامهم وسيلة، سوى الاقتراض من المرابين الأجانب الذين انتشروا في البلاد، أما المالكون والمنتجون من أبناء الشعب، فقد كانوا كالأجراء عند الأجانب، "لأن جل ما ينتجون، يتسرب إلى صناديق المصارف المالية، ومناثر المرابين، وجيوب أصحاب الحانات والمواخير، وموائد القمار، وتجار عروض الزينة والترف، وبعبارة أخرى، أن جل ثروة البلاد تخرج منها إلى البلاد الأجنبية"⁽²⁾.

¹ نجاح عبد العليم أبو الفتوح، "إسهامات مدرسة المنار في الاقتصاد الإسلامي"، مجلة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، المجلد السابع، العدد التاسع عشر، مصر، 2003م، ص 11-74.

² المنار، الاتحاد والاقتصاد، ص 78.

وكان المجتمع المصري آنذاك، صورة مصغرة من المجتمع الإسلامي الخاضع للسيطرة الاستعمارية الأوروبية، وبالتالي كان يعاني من مظاهر الأزمة المالية، والتبعية الاقتصادية للدول الاستعمارية. ولذلك نجد المنار ومنذ صدورها، تحرص على رصد ملامح تأخر المجتمع الإسلامي اقتصاديا، وتعدد مظاهر اعتماده على الاقتصاد الغربي وتنتقدها، وتحض المسلمين على ضرورة مواكبة التطور الاقتصادي الغربي، ولذلك جعلت ضمن أغراضها الاقتصادية: "التنشيط على مجارة الأمم المتقدمة في الأعمال النافعة، وطروق أبواب الكسب والاقتصاد... وتنبيه العثمانيين على أن الشركات المالية هي مصدر العمران وينبوع العرفان، وأن عليها مدار تقدم أوروبا في الفنون والصنائع، لا على الملوك والأمراء، فهي التي تنشئ المكاتب والمدارس، وتشيد المعامل والمصانع، وتسير المراكب والبواخر، ونموذج ذلك بين أيديهم، وتحت مواقع أبصارهم"(1).

وكانت المنار تتبنى الرؤية الإصلاحية، التي تقوم على مبدأ الإصلاح التدريجي، ذلك الإصلاح الذي يشمل النواحي الاجتماعية والفكرية والتربوية والاقتصادية، وكانت ترى أن هذا هو المسلك الصحيح للاستقلال السياسي، حيث تقول: "وأما إصلاح الأمة فله طريقان لا بد من الجمع بينهما، أحدهما: نشر التعليم الأهلي مع التربية الصالحة، وثانيهما: الأعمال المالية التي تنمي ثروة البلاد، ولا يتم شيء منهما إلا بالاجتماع والتعاون"(2).

ومن هذا المنطلق تبنت الدعوة لإصلاح البلاد اقتصاديا تمهيدا، لاستقلالها سياسيا، لأنها كانت ترى أنه "إذا كانت الأمة غنية، كانت الدولة قادرة على حفظ دمارها، وحماية بيضتها، وصد هجمات الأعداء عنها، ومنع مطامع الطامعين فيها... فإذا أعنت صانعا على إحياء صناعته، أو تاجرا على توسيع تجارته، أو زارعا على إتقان زراعته، فقد أحسنت إلى ذلك التاجر والصانع والزارع أولا، وزدت في ثروة بلادك ثانيا، وفي أمتك ودولتك ثالثا، والعكس"(3) بالعكس.

وكانت المجلة ترى أن تطوير الأنشطة الاقتصادية الأساسية، من زراعة وصناعة وتجارة، هو السبيل الوحيد لزيادة ثروة البلاد، لذلك نصحت أبناء الأمة بضرورة "تحسين حالة الزراعة، كي تفيض الأرض

¹ المنار، فاتحة السنة الأولى...، ص 9.

² المنار، "كيف تنال الأمة حقوقها"، المجلد 13، الجزء 5، جمادى الأولى 1328 هـ - جوان 1910 م، ص 348.

³ المنار، "القوة في المال"، المجلد 1، الجزء 13، 25 محرم 1316 هـ - 14 جوان 1898 م، ص 225.

بالخيريات والبركات، وإتقان الصناعة، وتوسيع دائرتها، والتفنن في تنويعها، بحيث تكفي بها الأمة، وتحفظ ثروتها من اغتيال الأجانب لها، وجعلها عالية عليهم، ثم تكفي غيرها من الأمم، التي أصابها مرض الجهل والكسل، فأفعلها عن الأعمال، إلى جانب تطوير أساليب التجارة، التي عليها مدار الثروة الأكبر، والتي هي من الصناعة والزراعة، كالقوة المتصرفة من المعلومات والمدركات، أو كالشرابين والأوردة لدم الإنسان والحيوان"(1).

ولفتت النظر أيضا إلى نقطة هامة، هي ضرورة الاهتمام بمشروعات البنية الأساسية، التي يقوم عليها عبء النهوض بالأنشطة الاقتصادية المختلفة، ولذلك نجدها تقول: "إن الطريق الوحيد لإنقاذ الأمة من ضعفها وإقالة عثرتها، وإقامتها في مصاف الأمم القوية، إنما هو تسليم أزمة أمورها الكلية إلى رجال من ساسة تلك الأمم، يقيمون فيها القسط، ويرفعون لواء العدل والمساواة، ويغلون أيدي المتسلطين عن التعدي، ويحشون شجرة الرشوة الخبيثة من أصولها، ويعممون فيها الأمن، وينشئون المعامل والمصانع، ويسهلون الطرقات، ويقربون الأبعاد بما يمدون من السكك الحديدية، وأسلاك التلغراف والتليفون، ويوسعون دائرة الاكتساب، بإنشاء الشركات المالية، التي هي أسس جميع أنواع التقدم، من زراعة وصناعة وتجارة، وينشرون المعارف الصحيحة التي لا توجد إلا في لغاتهم، فلا يمضي على الأمة أربعون سنة، حتى تنشأ خلقاً جديداً"(2).

والجدير بالذكر، أن المنار في دعوتها للنهوض بالأنشطة الاقتصادية، كانت تؤمن بدور الشركات المالية في ترقية اقتصاديات البلاد، كما كانت تؤمن بدور الجمعيات التعاونية في المساهمة في ترقية الزراعة والتجارة والصناعة، وسائر موارد الثروة التي تعتز بها الأمة(3).

وكان منطلق المنار في إيمانها بتلك الشركات والجمعيات، أنها تمثل أعمالا جماعية، ترمز إلى الاتحاد والتعاون بين أبناء الأمة، فنجدها تخاطبهم بقولها: "إن الدولة لا ترتقي ولا تعتز إلا بالأمة، وإن الأمة بأخلاقها وعلومها وثروتها... تعاونوا على ترقية الزراعة والصناعة والتجارة، فقد آن لكم أن تخرجوا من

¹ المنار، "القول الفصل: محاور في سعادة الأمة"، المجلد 1، الجزء 2، 29 شوال 1315هـ-22 فيفري 1898م، ص 31.

² نفسه، ص 32.

³ المنار، "افتتاح مجلس المبعوثان: ثلاث خطب ارتجالية في الاحتفال به في طرابلس"، المجلد 11، الجزء 11، 30 ذي القعدة 1326هـ-24 ديسمبر 1908م، ص 879.

مأزق الأعمال الفردية، إلى فضاء الأعمال الاجتماعية... يجب أن تؤلفوا الشركات المالية، ولا تنسوا بها المعنى الاجتماعي الأدبي، لا تنسوا أنكم إذا خلطتم أموالكم بعضها ببعض، تختلط أرواحكم بعضها ببعض، فيزول سوء تأثير الاختلاف الطبيعي بينكم، سواء كان اختلافاً في الدين والمذهب، أو الجنس والمشرّب"⁽¹⁾.

أ- تشجيع المنار للمشروعات الاقتصادية: في إطار رؤية المنار التي ترمي إلى الإصلاح الاقتصادي، من خلال ترقية الأنشطة الزراعية والتجارية والصناعية، كانت تشجع المشاريع التي تسهم في الإصلاح الاقتصادي، ومن ذلك تشجيعها لمشروع سكة حديد "بورسعيد-البصرة"، حيث نجدها تعدد فوائد المشروع من الناحية الاقتصادية، وأجملتها فيما يلي:

1- إقدام المسلمين على الأعمال الكبيرة وتمرنهم عليها، وهي لا شك منشأ الثروة والقوة والعزة، بل الحياة القومية.

2- كون هذا العمل ينبوع ثروة للمسلمين القائمين به لا ينقطع ولا يغيض.

3- انتفاع الألوف الكثيرة من الصنائع والعمال وتعيشهم به زمناً مديداً، ولا شك أن أكثرهم يكونون من العثمانيين وسائر الشرقيين.

4- كون هذا المشروع، مدرسة عملية ينجب لنا مئين وألوفاً من الشبان في الهندسة العملية والأشغال الصناعية والمالية.

5- توسيع دائرة التجارة شرقية وغربية، فإن هذه البلاد التي ينشأ فيها السخط هي معقد الارتباط والاتصال بين الخافقين (الشرق والغرب).

6- اتصال الشرق الأدنى بالشرق الأقصى، وذلك مبدأ لجمع كلمة الشرقيين عموماً والمسلمين خصوصاً، واتحادهم إذا أرادوا العمل للاجتماع والاتحاد.

7- صيرورة طرفي الخط وهما: البصرة والعريش من أهم المراكز التجارية في العالم.

8- الحطّ من شأن ترعة السويس التجاري والسياسي التي كانت مجلبة الشقاء لمصر؛ لأن هذا الطريق أقرب الطريقين إلى الهند، وسائر أنحاء الشرق الأقصى، وإذا تقشع سحاب النفوذ الأجنبي عن مصر،

¹ المنار، "قوة الاجتماع والتعاون"، المجلد 13، الجزء 5، جمادى الأولى 1328هـ - جوان 1910م، ص 345.

وعادت التربة خالصة لها من دون الأجانب، فإنها ترضاهما على انخراط شأنا، بل لا تراها منحطة إذا كان ما نقص من منافعها، عاد بالزيارة على السلطنة التي هي جزء منها.

9- نكاية الإنكليز، فإن هذا المشروع جائحة على تجارتها وسياستها؛ لأنها قرب الأبواب إلى الهند، فإذا أمكن إنفاذه، تضطر بريطانيا العظمى إلى السعي في مرضاة الدولة العلية ومسالمتها، إن لم نقل إلى مخالفتها، ولو بتسوية المسألة المصرية⁽¹⁾.

وكانت المنار في تشجيعها لمثل هذه المشروعات، ترمي إلى مناهضة الاستعمار الأجنبي الذي جثم على صدر البلاد، واستنزف أموالها وسيطر على منابع الثروة فيها، ف"لقد علم الأوروبيون أن حرب الدراهم والدنانير، أنجح من حرب المدافع والبنادق، وقد امتلكوا بهذه الحروب الذهبية والفضية أكثر بلاد الشرق... كذلك شأن الإنكليز مع الحكومة المصرية في السودان، وشأن سائر الأوروبيين في فتوحاتهم المعنوية، يقنعون بامتلاك المنافع وثمرات البلاد، ويدعون الاسم لأهلها، ولكن إلى أجل مسمى، حتى إذا ما جاء الأجل يصرحون بالامتلاك الاسمي أيضًا، كل هذا والشرقيون وادعون ساكنون، وإذا تحركوا، فإنما تكون حركتهم ميلاً مع ربح الأجانب، انخداعاً لها أو رهبةً منها"⁽²⁾.

ولذلك نبهت إلى ضرورة النهوض بالاقتصاد للتصدي لهؤلاء المستعمرين، فجندها تقول: "نريد من الاقتصاد أن تكون رقة البلاد لأهلها، خالصة لهم من دون الأجانب، وأن يكونوا أحراراً في تصرفهم بها، نريد أن يقف سريان امتلاك الأجانب للأرض عند الحد الذي وصل إليه، وأن نضع عن الوطنيين إصرهم، وأغلال الديون التي غلوا بها أيديهم إلى أعناقهم، وقيدوها التي قيدوا بها أرجلهم، ثم نريد أن تكون ثروة البلاد قوة في أيدي أبنائها، يوادون بها من شأؤوا من الأمم، ويحادون بها من شأؤوا، فيعملون بها ما لا يعمل السيف ولا القلم، فتكون هي العون والنصير لهم في مقاصدهم السياسية والاجتماعية. المال هو القطب الذي تدور حوله أفلاك السياسة، في جو هذه المدنية؛ فلولاها لما زحف أهل الشمال على أهل الجنوب في الشرق والغرب، واستولوا على بلادهم باسم الفتح والاستعمار، أو النفوذ والاحتلال، وإن أصحاب الأموال في أوروبا، لهم الذين يتصرفون في سياستها كما يشاؤون، ويدهم ميزان الحرب والسلم، فهم الذين يزنون ويرجحون"⁽³⁾.

¹ المنار، "مشروع سكة حديد بين بورسعيد والبصرة"، المجلد 1، الجزء 19، 7 ربيع الأول 1316هـ-أوت 1898م، ص 348-355.

² المنار، "الجيش الغربية المعنوية في الفتوحات الشرقية"، المجلد 1، الجزء 17، 23 صفر 1316هـ-جويلية 1898م، ص 299.

³ المنار، "النهضة المصرية والدستور"، المجلد 13، الجزء 5، جمادى الأولى 1328هـ-جوان 1910م، ص 353.

ولمواجهة الاستعمار الأجنبي اقتصاديا دعت المنار إلى ضرورة "تأليف جمعية اقتصادية يكون من أعمالها إرسال بعض الطلاب المستعدين إلى معاهد العلم في أوربة لأجل الأخصاء في علم الاقتصاد السياسي، وسائر الفنون المالية والصناعات الضرورية، ولاسيما الغزل والنسيج، ثم جعلهم معلمين لهذه الفنون والصناعات وعاملين بها، والاستقلال المنتظر يزيل إنشاء الله ما كان من الموانع دون مثل هذا، ويكون أهم أعمال هذه الجمعية وشعبها تعميم النقابات الزراعية في البلاد، وتأليف الشركات للمشروعات الاقتصادية المختلفة، ويكون منها السعي لإرشاد جمهور الأمة إلى الاقتصاد، وجعل ثروة البلاد قوة لها، وضماناً لاستقلالها بنفسها، وحريتها في التصرف بثروتها"⁽¹⁾.

ب-الإسلام والإصلاح الاقتصادي حسب المنار: وفي إطار تبني المنار الدعوة للإصلاح الاقتصادي نجد أنها تنتقد "بعض الجهلاء، المتسامين بسمة العلماء، الذين يُرْهِدُونَ الناس في الأشغال والأعمال، ويشبطون همهم عن العمل، بحجة أنهم يُرْهِدُونهم في الدنيا الفانية، ويقربونهم من الآخرة الباقية، وإن الساعة على وشك القيام، فلا حاجة إلى هذا الاهتمام، يحسبون بذلك أنهم يُحَسِّنُونَ صنعاً، ألا ساء ما يعملون، يعتاضون بهذا عن تنشيطهم الناس بصفة أنهم قادة العقول، إلى النهوض من سنة الخمول، إلى الكد والجد ومناظرة غيرهم، في جهاد الأعمال والأشغال، فإن الدنيا مزرعة الآخرة، والشرع الإسلامي لم يحظر على أحد الكسب والارتزاق بالوجوه المشروعة، وقد جاء في الحديث: (اعمل لدنياك كأنك تعيش أبداً، واعمل لآخرتك كأنك تموت غداً)"⁽²⁾.

وتحاول المنار هنا أن تظهر الإسلام في صورته الحقيقية، باعتباره دين كسب وعمل، لا دين تواكل وكسل، دين يقدر العمل والعاملين، ولذلك نجدها تدعو إلى احترام ذوي المهن والصنائع فتقول: "فالصانع والتاجر والزارع، يجب أن يكون لهم المقام الأول في الهيئة الاجتماعية؛ لأن عليهم مدار الثروة والقوة"⁽³⁾.

وأشار الشيخ رشيد رضا إلى أن الدين الإسلامي دين سيادة واقتصاد، "الجامع بين مصالح الروح والجسد، للسيادة في الدنيا، والسعادة في الآخرة، فهو وسط بين اليهودية المالية الدنيوية، والنصرانية الروحانية الزهدية، وإن من مقاصده الإصلاحية في الاجتماع البشري، هداية الناس إلى العدل، والفضل

¹ المنار، الاتحاد والاقتصاد، ص 78.

² المنار، القوة في المال، ص 225.

³ نفسه، ص 226.

في أمر المال، ليكتفي الناس شر طغيان الأغنياء، وذلة الفقراء، ونصوص القرآن والسنة في هذا، هي الغاية القصوى في الإصلاح، وهي هادمة لمزاعم هؤلاء المفتانين على الإسلام بالجهل والهوى⁽¹⁾.

ولذلك نجد المنار تنتقد المسلمين عامة، والمصريين خاصة، على تقصيرهم في الاهتمام بالنواحي الاقتصادية "وبهذا التقصير أضاعت أكثر دولهم ملكها، وأمسى الباقي لها بين برائن الخطر، ويضيع أكثر أفرادهم ملكهم في البلاد التي يزاحمهم فيها غيرهم، فإن كان جل ثروة مصر لا يزال بيدهم، فما ذلك من كسبهم بعلومهم وفنونهم، وإنما ذلك إرث رقبة الأرض تسلسل فيهم؛ لأنهم أكثر السكان المالكين لها، فهذه مصر أفقر البلاد العربية على اقتباس العلوم والفنون المالية وغيرها، وأكثرها نفقة عليها نراها مقصرة في هذا الاقتباس، فجميع من يعيش فيها من الشعوب الأوربية واليونانيين والسوريين، يفوقون المصريين في العلوم والفنون المالية الاقتصادية، وفي إدارة المال بالتجارة وغيرها، وفي الاقتصاد وحفظ الثروة من التبذير والضياع، بل القبط من المصريين يفوقون المسلمين في ذلك عملاً، وثروتهم النسبية تفوق ثروة المسلمين، وأكثر أعمال الحكومة المالية في أيديهم وأيدي الأوربيين والسوريين، بل أكثر المسلمين يعتمدون على كتبهم في إدارة ثروتهم، على أن المسلمين أشد إسراراً في الإنفاق وتبذير الأموال منهم، ومن سائر الشعوب التي نعرف أحوالها"⁽²⁾.

ونصحت الصحيفة المسلمين، بضرورة الاهتمام بالنواحي الاقتصادية، مبينة لهم فوائد الثروة والمال: "فالمال هو ميزان قوة الأمة، وداعية مجدها واستقلالها، خصوصاً في هذا الزمان، الذي أضحي مدار الأعمال فيه على المال؛ إذ بالمال تسد الثغور، وتشاد القلاع والحصون، بالمال تجمع الجموع، وتحشد الجيوش، بالمال تصان الحدود من هجمات الأعداء، وتسير الأساطيل فيعرض البحار، بالمال تبتاع العدد من أسلحة ومدافع وذخائر، فالقوة كل القوة في المال، كما أن كل الصيد في جوف الفرا، ولا حياة للأمة بلا مال، ولا وجود ولا استقلال، ومعلوم أن ثروة كل دولة من ثروة أمتها، وثروة الأمة من ثروة الأفراد"⁽³⁾.

كما وجهت نصيحته للعلماء وطلاب العلم، بضرورة قيامهم بدورهم، في تنبيه الأمة لأهمية العمل والكسب، وحثها على تطوير الأنشطة الاقتصادية، من أجل المساهمة في النهوض بالوطن، فنجدها

¹ محمد رشيد رضا، تفسير المنار، الجزء الحادي عشر، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر، دون تاريخ، ص 29.

² المنار، الاتحاد والاقتصاد، ص 78.

³ المنار، القوة في المال، ص 225.

تقول: "عليكم أن تحثوا الأمة على النشاط في الكسب، رغبوها في ترقية الزراعة، وفي الاستعانة على ذلك بتعلم طرقها الحديثة في مدارس الحكومة، رغبوها في إحياء الصناعة الوطنية والاستزادة منها، استعملوا المصنوعات الوطنية، ورغبوا الأغنياء والحكام في استعمالها؛ فإن هذه هي الطريقة المثلى لرواجها، رغبوا أهل الوطن في الاشتراك المالي في الزراعة والصناعة والتجارة، فإن هذا أقرب طرق الألفة والاتحاد"⁽¹⁾.

2- المنار والمعاملات المالية الحديثة: لقد جاء الإسلام الحنيف ليقم للناس ما اعوج من أمورهم، سواء كانت أموراً عقدية، أو سلوكية، أو أموراً تتعلق بمعاملات الناس بعضهم مع بعض، ولما كانت المعاملات المالية من الأساسيات التي لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات، وقد جاء الإسلام الحنيف وظاهرة الربا متفشية في مجتمع الجزيرة العربية، فكان من الضروري معالجة هذه الظاهرة الكافية وحدها لتدمير اقتصاديات أي أمة، مهما كانت قوتها الاقتصادية⁽²⁾.

وعلى هذا الأساس كانت قضايا المعاملات الاقتصادية الحديثة، من أهم القضايا التي فرضت نفسها على المنار - وخاصة على صاحبها محمد رشيد رضا -، فرغم أن المنار مجلة لا تختص بالاقتصاد، ولا يملك القائمون عليها ثقافة متخصصة، تؤهلهم للخوض فيه جدياً، إلا أن الاستعمار الغربي لعدد من دول العالم الإسلامي، وإدخاله إياها ضمن الدورة التابعة للسوق الرأسمالية العالمية، قد فرض على هذا العالم أشكالاً جديدة من العلاقات الاقتصادية، أصابت العقل الاقتصادي الإسلامي بالدهشة والارتباك. وربما كان ما فعلته المنار على هذا الصعيد - امتداداً لدور محمد عبده بالذات -، هو محاولة تأهيل المسلمين لاستيعاب هذه العلاقات، والتكيف معها، حتى يستطيعوا إدارة مواجهتهم للغرب - ذات الأساس الاقتصادي - بشيء من الندية والمرونة، خاصة وأن هذه العلاقات كانت قد اخترقت بالفعل الحياة اليومية للمسلمين المعاصرين، وصارت جزءاً لا يتجزأ منها⁽³⁾.

¹ المنار، "نابذة المدارس والمكاتب"، المجلد 13، الجزء 7، رجب 1328هـ - أوت 1910م، ص 542.

² محمد رشيد رضا، الربا والمعاملات في الإسلام، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، 1421هـ - 2001م، ص 05.

³ الملا، مرجع سابق، ص 329.

وفي مواجهة هذه إشكالية المعاملات الربوية، ارتكز عمل المنار في المجال الاقتصادي، على محاولة تضيق مجال الربا، وإخراج المعاملات الاقتصادية السائدة من نطاقه، تسهيلا لمصالح الناس، ورفعاً للحرَج عن الأمة، عبر استخدام واسع نسبياً لمبدأ "المصلحة"، بغرض تأكيد إمكانية التعايش بين تعاليم الإسلام وبين الاقتصاد الحديث، ولإنجاز هذا الأمر، اعتمدت المنار جوهرياً على الفقه الحنبلي، لما يمتاز به هذا الفقه من التصلب الشديد في العقائد، والمرونة في المعاملات⁽¹⁾.

وبرزت بشكل واضح المعاملات الربوية المرتبطة بالبنوك، التي انتشرت في أنحاء تلك البلاد، ووقع المسلمون في حرج التعامل مع تلك الأشكال المالية الحديثة، بسبب أن الفقهاء توسعوا بجتهادهم في أحكام المعاملات المالية، حتى أدخلوا في معنى الربا كثيراً من صور البيوع والقروض والشركات، التي لا تدخل في ربا القرآن الأصلي (النسيئة)، ولا في ربا الحديث الاحتياطي، من باب ولا منفذ، إلا بالتأويلات المستنبطة من التعاريف والأقيسة، والضوابط المذهبية والاجتهادية، وأن جمهور المسلمين يظنون أن كل ما حظره الاجتهاد المذهبي، وعدّه من الربا فهو محرم، كالذي حرّمه الله بالنص القطعي، وتوعد عليه بأعظم الوعيد لشدة ضرره، وظلم الأخ لأخيه فيه⁽²⁾.

وقد شغلت تلك المسائل المتعلقة بالمعاملات المالية الحديثة، صفحات كثيرة من المنار، فنجدها تلقي باللوم على الفقهاء والمقلدين، وتتهمهم بأنهم السبب فيما وقع فيه جمهور المسلمين من حرج بسبب جمودهم، فقالت عنهم: "إن هؤلاء المقلدين، حرّموا على أنفسهم وعلى عباد الله، ما لم يحرّمه عليهم ربهم، فمنهم من حرّم على نفسه منافع أحلها الله له، ومنهم من أقدم على ارتكاب ما يعتقد أن الله تعالى حرّمه عليه، إما بحيلة يعلم أنها لا تخفى على الله ولا ترضيه، وإما بغير حيلة. وآل أمر أكثر المسلمين إلى أن تغلب الإفرنج على أكثر بلادهم، بالفتح السياسي أو الحرب، أو بالنفوذ الاقتصادي والإداري، وصارت جميع أحكامها المالية بالقوانين التي تبيح ما حرّموا من الربا وغيره من ضروب الكسب، فصاروا يؤكلونهم الربا ولا يأكلون منهم، ويكسبونهم أموالهم ولا يكسبون منهم، حتى إن المسلم الغني، يودع ماله في مصارفهم (بنوكهم) بدون فائدة له، فيستغلونها لأنفسهم، والمسلم المحتاج يستدين

¹ حول نماذج مرونة الفقه الحنبلي في المعاملات الاقتصادية راجع: محمد أبو زهرة، ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991، ص ص 332 - 340.

² المنار، "مباحث الربا والأحكام المالية"، المجلد 34، الجزء 6، 30 شعبان 1353هـ - 7 ديسمبر 1934م، ص 465.

منهم بالربا، فازدادوا بهذا عسراً وفقراً، وفرت ثروة بلادهم من أيديهم إلى أيدي مستعبدتهم، وصار أكثرهم أجراء بل عبيداً للإفرنج فيها، وتبع ضياع الثروة والنفوذ، ضياع العلم الديني والدنيوي، وبدأ يتبع ذلك ضياع الدين التقليدي، ولا يمكن أن يجدوا مخرجاً من هذه المآزق إلا بمسابقة الإفرنج إلى الثورة، وتنظيمها وبذلها في المنافع والمصالح الملية، فمنهم من يلتمس هذا بترك الإسلام نفسه سرّاً أو جهراً، ومنهم من يوطن نفسه على ذلك طوعاً أو كرهاً⁽¹⁾.

ومن النماذج البارزة أيضاً، لمحاولة المنار المزاوجة بين قيم الإسلام وتعاليمه، وبين مؤسسات وعلاقات الاقتصاد الرأسمالي الحديث، موقفها من شركات التأمين على الحياة والممتلكات، التي بدأت تزاوّل نشاطها في بعض البلدان الإسلامية، مع استقرار الوجود الاقتصادي الأوروبي فيها، منذ نهايات القرن التاسع عشر⁽²⁾.

هنا أيضاً، كان ما فعلته المنار هو بلورة وإتباع فكرة سابقة لمحمد عبده، الذي استفتته (شركة الجريشام) المصرية للتأمين، بصفته مفتياً للديار المصرية، في التأمين على الحياة، وقد أفتاها الشيخ عبده بقوله: "لو صدر مثل هذا التعاقد بين ذلك الرجل وهؤلاء الجماعة على الصفة المذكورة، كان ذلك جائز شرعاً، ويجوز لذلك الرجل بعد انتهاء الأقساط، والعمل في المال، وحصول الربح أن يأخذ، لو كان حياً، ما يكون له من المال مع ما خصه من الربح، وكذا يجوز لمن يوجد بعد موته من ورثته، أو من له ولاية التصرف في ماله بعد موته، أن يأخذ ما يكون له من المال، مع ما أنتجه من الربح"⁽³⁾.

وقد حرصت على أن توضح في مقال نشرته لعالم تونسي، أن المقصود بالجماعة في الفتوى، هي شركات التأمين بالذات، حسماً لبعض الجدل الذي ثار حول هذه الفتوى في تونس، وهو ما يجعل منها تجويزاً شرعياً واضح الدلالة لعمل هذه الشركات⁽⁴⁾.

¹ المنار، مباحث الربا والأحكام المالية، ص 466.

² الملا، مرجع سابق، ص 332.

³ الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-القاهرة، 1414هـ-1993م، ص 805-806.

⁴ المنار، "الفتوى لشركة جريشام"، المجلد 7، الجزء 10، 16 جمادى الأولى 1322هـ-30 جويلية 1904م، ص 384-385.

واتساقا مع هذا الموقف، أكد رشيد رضا -فيما يخص عمليات التأمين على الممتلكات والبضائع والأموال-، أن الأصل في تحليل أو تحريم عمل هذه الشركات، هو ثبوت منفعة هذا العمل لأطراف العلاقة، موضحا من جديد أن الأساس هنا هو "التراضي"، لأن مثل هذه القضايا ليست أعمالا تعبدية، ولم يرد فيها نص من الشارع تحريما أو إباحة، وذلك من خلال رده على سؤال ورد إليه من سغافورة، حول نظم التأمين على البضائع، أو بلسان ذلك السائل (سوكرة البضائع)، وكانت الإجابة عن هذا السؤال أن هذه المسألة لم يسبق لها مثيل عند السابقين، ثم أفتت بجواز هذا النظام، على أساس أن "التاجر يستأجر صاحب الباخرة للنقل، وصاحب التأمين للحفظ، فما يأخذانه من المال على ذلك، يعد أجرة عملهما، فعلى هذا يجوز للتاجر أن يسوكر بضاعته، ثم إذا هي تلفت بتقصير في الحفظ؛ جاز له أخذ ضمان عنها، وأما إذا تلفت بدون تقصير في حفظها، فلا يجوز عند الفقهاء أخذ الضمان؛ لأنه لا يلزم الأجير وإن التزمه"⁽¹⁾.

ورغم إجازة المنار لهذا النظام، فإننا نلاحظ أنها أجازته بنوع من التحفظ والتخوف والاحتياط، نظرا لجدة هذه المسألة، ولذلك نجدها تقول: "إن العاقل الرشيد له أن يتصرف في ماله ما لم يرتكب محرما، والمحرم فيه ضرر بالفاعل أو بغيره؛ فإذا ثبت بالاختيار أن هذه (السوكرة) نافعة غير ضارة، فهي جائزة، إذ لم يرد نص من الشارع في تحريمها، ومدار الاجتهاد في أحكام المعاملات، على دفع الضرر وجلب المنفعة، وحفظ المصالح، وإذا ثبت بالاختبار أنها ضارة، ومضیعة للمال بغير فائدة، كانت محرمة"⁽²⁾.

أ- المنار ومعاملات البنوك: مع انتشار الاستثمارات الأجنبية في مصر، ظهرت حاجة الأجانب إلى نقط ارتكاز مالية، تعمل على تثبيت أقدامهم في السوق المالية، وتعد مراكزهم للإشراف على أعمالهم داخل الدولة، ثم هي في الوقت نفسه حلقة الاتصال بين أعمال الأجانب المالية داخل مصر، وبين مراكزهم في الخارج، فضلا عن أنها كانت مراكز لتجميع ما تستطيعه من أموال مصرية لاستثمارها لصالح دولها، ومن هنا بدأ تفكير الأجانب يتجه نحو إنشاء فروع للبنوك في مصر، أو إنشاء البنوك الأجنبية الخاصة التي تزاوّل عملا معينا.

¹ المنار، "ضمان البضاعة وبيع التجارة والسيكارتو"، المجلد 8، الجزء 15، غرة شعبان 1323هـ-3 سبتمبر 1905م، ص 588.

² نفسه، ص 589.

ولم يكتف الأجنبان بإنشاء بنوك لهم في مصر فقط، بل انتشرت بنوكهم في أنحاء الولايات العثمانية الأخرى، كعامل ملازم لانتشار الاستثمارات الأجنبية في البلاد.

وارتبط بوجود البنوك الأجنبية في مصر، ظهور المعاملات الربوية التي كانت أساسا في معاملات تلك البنوك، ووقع المسلمون في حيرة، بين الإقبال على تلك المعاملات البنكية، أو الإدبار عنها، حيث كانوا يظنون "أن كل ما حظره الاجتهاد المذهبي وعدّه من الربا فهو محرم، كالذي حرّمه الله بالنص القطعي، وتوعد عليه بأعظم الوعيد لشدة ضرره، والذي نهى عنه رسوله صلى الله عليه وسلم احتياطاً لسد ذريعة الظلم، الذي حرّمه الله تعالى على عباده، كما حرّمه على نفسه. ومن أجل هذا الفهم الباطل، ضاعت عليهم سبل المعاملات، ووقعوا في مآزق العسر والحرج الممنوع من شريعة الحنيفية السمحة بنص كتابها العزيز، واضطروا إلى طرق أبواب الحيل، لاستحلال ما حرّمه الله، لا ما حرّمه هؤلاء الفقهاء برأيهم فقط، ولم يضع لهم هؤلاء الفقهاء حدوداً وضوابط للاضطرار أو الحاجة إلى المحذور"⁽¹⁾.

وانعكست تلك الحيرة من جانب المسلمين على صفحات المنار، من خلال ما كان يرد إليها من رسائل واستفسارات عن الربا في القروض البنكية، وقد اعتبرت الصحيفة أن الاقتراض من البنك، نوع من ربا الفضل (المنهي عنه سدا للذريعة)، وأخرجته من إطار (ربا النسيئة)، وهو الربا المحرم قطعاً في القرآن.

وقد أشار الشيخ رشيد رضا، أنه ليس في الشريعة الإسلامية مسألة مدنية، وقع فيها الخلاف والاضطراب منذ العصر الأول، ثم مازالت تزداد إشكالا وتعقيدا بكثرة بحث العلماء إلا مسألة الربا، فهي تشبه مسألة القدر في العقائد، فأما ما جاء من النصوص القرآنية في المسألتين فبين كالشمس، لا مجال للشبهات فيه، وأما السنة العملية القطعية في مسألة الربا، فهي تنفيذ لحكم الكتاب الإلهي، وأما الأحاديث النبوية القولية فهي قسمان: الأول: نص صحيح الرواية قطعي الدلالة، في حصر الربا فيما حرّمه الله منه في كتابه، وهو "ربا النسيئة"، الذي لم تكن العرب تفهم منه غيره، لأنه هو المعروف عندهم دون غيره، وهو حديث أسامة المرفوع المتفق عليه: "لا ربا إلا في النسيئة"، هذا لفظ البخاري، ولفظ مسلم "إنما الربا في النسيئة"، والثاني: نهى النبي (ص) عن البيوع التي قد تؤدي إليه لسد الذريعة، دون

¹ المنار، مباحث الربا والأحكام المالية، ص 465.

ارتكابه (كنهيه -ص- عن خلوة الرجل بالمرأة الأجنبية سدا لذريعة الزنا المحرم بنص كتاب الله تعالى)، وهو حديث عبادة وغيره الذي كرره المفتي الهندي، وهذا هو الذي سموه "ربا الفضل"⁽¹⁾.

وفي ظل الأزمة المالية التي مرت بها البلاد عام 1907م، "أصيبت مصر بنقص في المال، وغُسر في التجارة بالعقار والعروض، وغلت دوتها أيدي أصحاب البيوت المالية في أوربا، فأفلس كثير من الأغنياء فيها، ولم يبق صنف من أهلها، إلا وقد ذاق مرارة العسر، ومسه ألم الضر"⁽²⁾.

وفي ظل تلك الظروف، ظهر اتجاه المنار الاجتهادي لمواكبة ما استجد من ظروف اقتصادية، فأجازت للمسلمين التعامل مع البنوك، عملاً بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات)، فنجدها تقول: "لقد صرنا إلى زمن لم يعرف له نظير في التاريخ، زمن يقبض على أعنة جميع مصالحه ومرافقه وسياسته أصحاب النقود، فيصرفونها كيف شاؤوا، زمن صار فيه العلم بتصرف الأموال، من أوسع العلوم وأدقها، زمن صارت فيه الأمم الفقيرة أذل الأمم، ودولها أضعف الدول، فالمال في هذا الزمان هو أساس القوة والعزة، وآلة السيادة والسلطة. يعسر على أمة تبغي النجاح، في تحصيل الثروة ومباراة الأمم العزيزة بالغنى، أن تصل إلى ما تريد من ذلك، ما لم تسلك سبل تلك الأمم، وإنها لسبل معبدة: منها القصد ومنها الجائر، وما الجائر إلا سبيل القمار والربا، لا سيما المضاعف أو المركب، والقمار والربا محرمان في الإسلام تحريمًا غليظًا، فمن ثم كانت الشعوب الإسلامية اليوم في حيرة، لا تدري كيف تعيش مع هذه الأمم الإفرنجية، التي تنازعها الوجود، مع عدم مجاراتها في سبل الثروة، ولا كيف تجاربتها مع الاحتراس من الربا بأنواعه. لم يجد حكامنا حيلة لمنع الربا، فأباحوه لرعيته في قوانينهم، وتعاملت به دولهم، حتى إن السلطان عبد الحميد الذي حرص على لقب الخلافة حرصًا لم يسبقه به سابق، يأكل الربا ويؤكله، ومثله في ذلك أمير مصر، وأكثر المسلمين لا يأكلون الربا، ولكنهم يؤكلونه، فيدلون بأموالهم إلى الأجانب، وذلك شر من أكل الربا منهم، بل شر الأقسام التي تتصور في معاملة الربا وأشدّها ضررًا وأعظمها خطرًا"⁽³⁾.

¹ رضا، الربا والمعاملات...، ص 5-6.

² المنار، "العسر المالي والربا والبنوك"، المجلد 10، الجزء 6، جمادى الآخر 1325هـ-أوت 1907م، ص 430.

³ نفسه، ص 430-431.

بعد تصوير المنار لواقع المسلمين، نجدها تلتمس لهم منفذا شرعيا، يستطيعون من خلاله التعامل مع البنوك، فنجدها تقول: "إذا كان كل ما اشترطه الفقهاء في جواز المعاملات المالية، كالبيع والصرف والقرض والحوالة والشركة، دينًا يجب اتباعه في كل زمان ومكان، ويكون التارك لشيء منه عرضة لغضب الرحمن، فما أشد الحرج على المسلمين في هذا الزمان. ولما كان الاعتقاد بجرمة الربا اعتقادًا صحيحًا، مؤيدًا بنص الكتاب العزيز، ترى أنه يقل في المسلمين من يقدم على أكل الربا. إن الاقتراض بالربا لم يرد به نص الكتاب، وإنما جاء تحريمه في الحديث، وقد يستنبط من الكتاب استنباطًا، ومكان ذلك من النفوس، دون مكان النص قوة وتأثيرًا، ثم إن الضرورة قد تلجئ المحتاج إلى الاقتراض، ولا ضرورة تلجئ الغني إلى الاقتراض"⁽¹⁾.

ثم تظهر محاولة المنار للاجتهاد بصورة أوضح في مسألة القروض البنكية، في موضع آخر، حيث نجدها تقول: "إن ربا الفضل لم يُحرّم لذاته، وإنما حرم لسد الذريعة، وما حُرِّم لسد الذريعة جاز للمصلحة"⁽²⁾.

ب- المنار والدعوة لإنشاء بنك وطني مصري: كان على المنار القيام بحسم المناقشات الدائرة حول هذه المسألة، من خلال توضيح وجهة نظرها، فقالت: "هذه مسألة من أكبر المصالح العامة التي ينبغي أن تنظر فيها الجماعة، المعبر عنها في الكتاب بأولي الأمر؛ أي: أصحاب الشأن في الأمة؛ ليستنبطوا حكمها، وليس أصحاب الأمر هم الملوك والأمراء ولا طائفة الفقهاء... وإنما جماعة من أصحاب الشأن في الأمة، العارفين بمصالحها، المعروفين بحسن الرأي فيها، وهم يوجدون في كل أمة بحسب حالها، فأولو الشأن والرأي في المصريين الآن، يتألفون من عدة أصناف رجال مجلس الشورى، وقضاة المحاكم العليا من شرعية وأهلية، والمحامون وأصحاب الجرائد، وكبار المدرسين والمزارعين والتجار. فأقترح أن تتألف لجنة من هؤلاء الأصناف، وتنظر في هذا الأمر، هل هو ضروري للأمة؟ فإن كان ضروريًا وضعوا له قانونًا، أول مواده منع الربا المضاعف المحرم بالنص القطعي؛ لشدة ضرره وهو لا ضرورة إليه، ونظروا فيما عدا ذلك من أعماله التي لا بد منها، هل فيها شيء من ربا الفضل الذي حرم؛ لسد الذريعة إلا لذاته... إلى حد يجوز العمل بقاعدة (الضرورات تبيح المحظورات) أم لا؟. وأنت تعلم أن باب المصلحة أوسع من باب

¹ المنار، العسر المالي...، ص 432.

² المنار، "أسئلة من القاهرة عن الربا"، المجلد 10، الجزء 6، جمادى الآخر 1325هـ - أوت 1907م، ص 435.

الضرورة، وأساس المعاملات في الشريعة أن كل محرم ضار، وكل نافع حلال؛ ولذلك علل الكتاب حرمة الربا بقوله: [لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ] (البقرة : 279). ولكن أكثر معاملات البنوك لا ظلم فيها، بل منها ما فيه الرحمة للمتعاملين، فإن العاجز عن الكسب إذا ورث مالا وأودعه فيه بربا الفضل، يستفيد هو والبنك معًا. وتبحث اللجنة في سائر فروع المسألة ، وتمضي الأمة ما تقرره اتباعًا لهداية القرآن، وتثبت للعالمين أن شرع الإسلام موافق لمصالح البشر في كل زمان ومكان⁽¹⁾.

ثم قامت بنشر تقرير اللجنة التحضيرية للمؤتمر المصري، الذي تضمن قرارا يقضي بتأسيس البنك الوطني المصري برؤوس أموال مصرية⁽²⁾.

ونلمح من إبداء المنار لوجهة نظرها، أنها أباحت تأسيس هذا البنك، ولكن بنوع من التحفظ، الذي يشترط منع التعامل بالربا المضاعف المنهي عنه، وإن كانت في النهاية رجحت باب المصلحة، التي يمكن أن تحصل للمسلمين من المعاملات البنكية بما فيها القروض، وهو أوسع في التشريع من باب الضرورات.

ورغم ذلك الاجتهاد الظاهر من جانب المنار، والذي تحاول من خلاله أن تظهر بمظهر المجلة الإسلامية الإصلاحية، التي تتبنى مشاكل المسلمين، وتحاول أن تحلها في ضوء الظروف المستحدثة، وتحاول أن تثبت موافقة الشرع الإسلامي لكل زمان ومكان، نجد أن المنار لم تبد رأيها بجرأة في الدعوة لإنشاء البنك الوطني المصري، بل تؤكد على ضرورة اجتماع وتشاور أولي الأمر في مسألة إنشاء هذا البنك، وضرورة مراعاة أحكام الشرع الخاصة بالربا.

وخلاصة القول في موقف المنار من الإصلاح الاقتصادي: أن الصحيفة تبنت على صفحاتها الدعوة لضرورة تطوير الأنشطة الاقتصادية، فطالبت بتطوير أساليب الزراعة، والاهتمام بالصناعة، ومحاولة التعرف على آخر ما توصل إليه الغرب من تطور وتقدم، في مجالات الصناعات المختلفة، إلى جانب دعوتها للنهوض بالتجارة، وتشجيع المشروعات التجارية المختلفة. وكانت المنار من خلال دعوتها لهذه الإصلاحات ترمي إلى تحقيق هدفين:

¹ المنار، العسر المالي...، ص 434.

² للمزيد أنظر: المنار، "تقرير اللجنة التحضيرية للمؤتمر المصري"، المجلد 14، الجزء 6، جمادى الآخرة 1326هـ -جوان 1911م، ص 449-456.

- الأول: تقوم بدورها كمجلة دينية إصلاحية، تتبنى الدعوة لإصلاح المجتمع الإسلامي، وتبغى زيادة ثروته ورفعته، بحيث تكون البلاد الإسلامية في مصاف الدول المتقدمة من حيث القوة والثروة، حيث كانت تؤمن بأهمية الثروة والمال، في استقلال الدول والشعوب ولذلك دعت على صفحتها، إلى ضرورة تطوير الأنشطة الاقتصادية المختلفة، وإلى إقامة الشركات المالية للنهوض باقتصاد البلاد.

- الثاني: مناهضة الاستعمار الأوروبي الجاثم على صدر البلاد، عن طريق الدعوة للإصلاح التدريجي، بدلا من اتباعها مسلك التصحيح السياسي مباشرة، عن طريق المطالبة بالجلء والاستقلال السياسي، حيث كانت المجلة تؤمن بأن الاستقلال الاقتصادي، هو السبيل إلى الاستقلال السياسي.

كما عالجت المنار بعض المشاكل الاقتصادية والتي لها علاقة بالمسائل الدينية، وقد كان موفقا فيها متحررا من التقليد بصورة أقوى، فقد كان الشيخ رشيد رضا لا يمانع من قبول نظام الربا من البنوك، وذلك لما رأى فيه ضرورة للحد من استنزاف ثروات البلاد من قبل الأجانب، ولوقف خطر توغل الرأسمالية الغربية وسيطرتها الاقتصادية، لذلك التجأ إلى مبدأ الضرورة الذي يقول، بأن الضرورات تبيح المحظورات.

وفي المحصلة العامة ينبغي لنا أن نوضح أنه رغم ضعف المعرفة الاقتصادية التخصصية لصاحب المنار، فإننا لا نتفق مع الخلاصة التي وصل إليها أحد الباحثين من ذلك، وهي أن اجتهادات رشيد رضا الاقتصادية، كانت في مجملها مرتبكة وسطحية وضيقة⁽¹⁾، حيث أننا نرى أن رشيد رضا قد نجح في إنجاز الهدف الأساسي الذي توخاه على الصعيد الاقتصادي، وهو تأهيل المسلمين للتعاطي مع مؤسسات وعلاقات الاقتصاد الحديث، بقدر معقول من الكفاءة، بشكل وصل أحيانا إلى مستويات عالية من اللمعان الفكري، كما أنه لم يقدم تصورات تخصصية جذرية في المجال الاقتصادي، بل كان كل المطلوب منه هو التعامل "شرعيا" مع الشواغل الاقتصادية الأساسية في الحياة اليومية للناس، وهو ما نجح فيه بقدر معقول.

ثالثا: قضايا الإصلاح الاجتماعي: لقد ساءت حالة مصر الاجتماعية، تبعا لسوء حالتها السياسية التي سيطر عليها المستعمر، الذي أهمل الإصلاح الاجتماعي، وعمد إلى إفشاء الجهل، وحدث تفاوت كبير في طبقات المجتمع، وقد نتج عن عهود الإقطاع، أن حظي فريق من المصريين بثروة عريضة وغنى

¹ راجع: المراكشي، مرجع سابق، ص ص 387-389.

فاحش، وأنفقوا بسرف وعربدوا بدون وعي، بينما سواد الأمة في فقر مدقع، ونتجت عدة مشكلات اجتماعية بسبب هذا التفاوت الفظيع بين الطبقات، فازداد الغني غنى والفقير فقرا.

وكما هو معلوم ومشاهد في الواقع، فإن الفقر يفضي إلى التسول والتشرد، وارتكاب الجرائم، وضعف الصحة بين العمال والفلاحين، وهم لا يملكون القدرة على العلاج، كما أن الفقر يحرم الأمة ثروة معنوية، تفيدها في نهضتها، حيث لا يمكن الفقراء من التعليم، ويظلون في جهل عميم⁽¹⁾.

ونتج عن ذلك، أن المجتمع قد انتهى به الجهل والفقر مع تحكم الاستبداد فيه أجيالا طويلة، إلى حال من اليأس، أصبح معها لا يكثرث لشيء مما يجري حوله، بل أصبح في حالة فقد معها التمييز بين الضار والنافع، واختلط عليه فيها الخير بالشر، وأنس بالظلام، حتى أصبح النور يؤذي عينيه⁽²⁾.

وقد أسهمت مجلة المنار في الحياة الاجتماعية، فراها تدعو إلى الإصلاح، وتحاول الأخذ بأيدي الأمة إلى الرقي، وتعمل جاهدة على تخليصها من الجهل والمفاسد، وقد تمثل ذلك فيما نشرته المنار من المقالات، ومن الشعر الاجتماعي، اللذان رصدوا عدة ظواهر اجتماعية في المجتمع المصري، منها:

1- المشاركة الاجتماعية: شاركت مجلة المنار في بعض القضايا الاجتماعية التي شغلت المواطنين، ومست مشاعرهم، لتحقيق هدفا من أهدافها في النهوض بالمجتمع الراقي به، وذلك عن طريق تشخيص الأدواء ووصف الدواء.

وفي هذا السياق، كانت تقف عند كل حادثة أو كارثة، لتشارك الشعب المصري همومه وآلامه، محاولة التخفيف والدعوة إلى المشاركة الاجتماعية في إزالة أسباب الألم.

وفي هذا الإطار نشرت المنار قصيدة الشاعر حافظ إبراهيم بعنوان "إلى الأغنياء"، ومطلعها:

سائلوا الليل عنهم والنهار*** كيف باتت نساؤهم والعذارى⁽³⁾

¹ عبد الرحمن الرافعي، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، 1404هـ-1983م، ص 194-196.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 244.

³ حافظ إبراهيم، "إلى الأغنياء"، المنار، المجلد 5، الجزء 3، غرة صفر 1320هـ-9 ماي 1902م، ص 114.

ومناسبة نشرها حريق (ميت غمر)، وهي "بلدة في مديرية الدقهلية، أصابها في آخر شهر أفريل سنة 1902م، حريق دمر الدور، وقوض القصور، والتهم الأثاث والرياش، ولم يبق على الناس إلا من لجأ إلى الفرار، قبل أن تحيط به النار، فيأخذه لسانها، أو يخنقه دخانها، ويقال: إن عدد البيوت التي أحرقت بأهلها إلا من أنجاه الله تقارب 500، وإن الخسائر تقدر بمئات الألوف من الجنيهات، وقد كان الهول عظيمًا، والخطب جسيمًا، وقد كاد يكون حال الذين نجوا، شرًا من حال الذين فقدوا. وحاصل القول أن هؤلاء الذين سلموا من هذا الحريق، قد صبت عليهم جميع المصائب التي تفرقت في العالمين، فكان كل واحد منها باعثًا للرحمة والشفقة، وسببًا للإغاثة والإعانة"⁽¹⁾.

وقد تضامنت المنار مع أهالي ميت غمر، وطلبت من عموم المصريين دعمهم ومساعدتهم، لتجاوز هذا المصاب الجلل، فقالت: "ولا شك أن الباخل في هذا الموضوع هو أبخل الناس، بل هو من جنس الجماد، لا من نوع الإنسان ولا من جنس الحيوان. لا عذر لأحد من خلق الله في البخل على هؤلاء [وَمَنْ يَبْخُلْ فَإِنَّمَا يَبْخُلْ عَن نَفْسِهِ] (محمد: 38)، فمن وجد في قلبه قساوة، وفي نفسه شحًا مطاعًا، وفي يده انقباضًا وإمساكًا، فليمثل في نفسه هذا المصاب واقعًا به وبأهله، والناس معرضين عنهم لا يجدون عليهم بشيء، ولينظر كيف يكون حكمه عليهم، ثم لينظر هل يرضى بأن يكون محكومًا عليه عند الله والناس، بمثل ما يحكم به عليهم. ليبذل كل إنسان ما يستطيع، ولولا الاعتماد على التعاون، لوجب عليه أن يبذل كل ما يملك، إن كانت وقاية إخوانه متوقفة على ذلك"⁽²⁾.

وقد روعت هذه الحادثة كذلك، عموم المصريين وخواصهم، فهذا الشيخ محمد عبده يصف شعوره في حريق ميت غمر فيقول: "لما قرأت وصف الحادثة، كان لهب الحريق يأكل قلبي، أكله لجسوم أولئك المساكين، ويصهر من فؤادي ما يصهر من لحومهم، أرقّت تلك الليلة، ولم تغمض عيناي إلا قليلا، وكيف ينام من يبيت يتقلب في نعم الله، وله هذا العدد الجمّ من إخوة وأخوات، يتقلبون في الشدة والبأساء؟ أردت أن أبادر بما أستطيع من المعونة، وما أستطيع قليل لا يغني عن الحاجة، ولا يكشف البلاء، ثم رأيت أن أدعو جمعا من أعيان العاصمة، ليشاركوني في أفضل أعمال البر في أقرب وقت"⁽³⁾.

¹ المنار، "الحريق في ميت غمر"، المجلد 5، الجزء 3، غرة صفر 1320هـ - 9 ماي 1902م، ص 120.

² نفسه، ص 120.

³ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ، ص 326.

كما روع هذا الحريق حافظ إبراهيم (1871-1932م) ، وهز وجدانه، وحرك خواطره، وأدمى قلبه، ولا غرابة، فحافظ قد استطعت نفسه على الأسى والألم، وذاق مرارة اليتيم وشظف العيش، وتعرض لنكبات الدهر ومآسيه منذ صدر حياته⁽¹⁾.

وفي قصيدة "إلى الأغنياء"، عبّر حافظ عن وجدان المجتمع، وترجم عن شعوره، ونعى إلى الأمة هذا القضاء الذي أصاب مدينة (غمر ميت).

ويصور لنا هذا الشاعر، هول الحريق وضراوته، ويصف النكبة الفادحة التي حلت بالمدينة وذويها، من النساء والشباب والشيوخ والأطفال والفتيات في غير هوادة، فيقول في عاطفة صادقة وحارة:

سائلوا الليل عنهم و النهار كيف باتت نساؤهم و العذارى
كيف أمسى رضيعهم فقد الأ م وكيف اصطلى مع القوم نارا
كيف طاح العجوز تحت جدار يتداعى وأسقف تتجارى⁽²⁾

ثم يستغيث بالمولى جل علاه، متضرعا أن يكشف الغمة، وأن يزيل البلاء، وأن يهيئ الأسباب التي تساعد على إطفاء الحريق، فيقول في أبيات تتخللها نسائم الصوفية:

رب إن القضاء أنحى عليهم فاكشف الكرب واحجب الأقدارا
ومر النار أن تكف أذاها ومر الغيث أن يسيل انهما را
أين طوفان صاحب الفلك يروي هذه النار فهي تشكو الأوارا
أشعلت فحمت الدياجي فباتت تملأ الأرض والسماء شرارا
غشيتهم والنحس يجري يمينا ورمتهم والبؤس يجري يسارا⁽³⁾

2-الدعوة إلى إصلاح الأخلاق: نظرا لتأثر العالم الإسلامي بموجة الغرب المادية أواخر القرن التاسع ومطلع القرن العشرين، اتجهت كتابات بعض المفكرين المسلمين إلى التركيز على الجوانب الروحية

¹ الزركلي، الأعلام، الجزء السادس، ص 76.

² إبراهيم، مصدر سابق، ص 114.

³ نفسه، ص 115.

والمعنوية، والتي تعتبر الأساس الذي يقوم عليه بناء الإنسان والأمة، ولعل من أهم القضايا التي اعتني بها بشكل واضح قضية الأخلاق، إذ أنها تلعب دورا مهما في حياة الأمم والشعوب.

يقول أحد الباحثين: "إن أولئك الذين يرفعون أصواتهم بعدم أهمية الأخلاق في التقدم الاجتماعي، لم يفرقوا بين الوسيلة والغاية في نظرهم إلى معنى التقدم، فالتقدم العلمي والاقتصادي والعمراني، تعود دوافعه إلى تحقيق غاية معينة، هي تحقيق الخير والسعادة للإنسان، فالتقدم وسيلة وليس غاية في حد ذاته، والهدف هو توفير الراحة والطمأنينة والرفاهية للإنسان، والسعي إلى تحقيق السعادة للفرد والمجتمع، ولكن لننظر إلى مقدار ما تحقق في هذا المجال، ولن نجد إلا انهيار الأسرة، مع انهيار مفهوم العفة وشيوع الأمراض النفسية والعقلية، وذيوع الانتحار، مما يدل على عدم الشعور بمعنى الحياة والضيق بها، والتبرم منها، وليس هذا مجرد اتهام، بل هو وقائع وحقائق، أظهرتها الدراسات والإحصاءات في عديد من المجتمعات، وعبرت عنها بالأرقام والاستقصاء"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، اهتمت المنار بالدعوة إلى الأخلاق الكريمة، والتهديب، والتأديب بآداب الإسلام، وقد أشاد الكتاب والشعراء الذين كتبوا فيها بالأخلاق الحميدة، ودعوا إليها.

نلاحظ من خلال مقالات المنار، ربط الشيخ رشيد رضا موضوع الأخلاق بالسنن الاجتماعية، حيث يرى أن سبب سقوط كثير من الحضارات لم يكن بسبب الإفلاس المادي، وإنما كان ذلك راجعا إلى الانهيار الأخلاقي، والمفاسد الاجتماعية التي كانت السبب الرئيسي في هلاك تلك الأمم، كما نلاحظ تنبيه الشيخ رشيد رضا على وجوب إصلاح هذا الجانب من حياة الأمة، فنجده يتحين الفرص لإبراز هذا الموضوع والاهتمام به.

فعند تفسيره لقوله تعالى: [ذلك بأن الله لم يكن مغيرا نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وإن الله سميع عليم] (الأنفال: الآية: 54)، يقول: "هذا بيان لسنة عظيمة من أعظم سنن الله تعالى في نظام الاجتماع البشري، يعلم منها بطلان تلك الشبهات، التي كانت غالبية على عقول الناس من جميع الأمم، ولا يزال جماهير الناس يخدعون بها، وهي ما يتعلق بنوط سعادة الأمم وقوتها، وغلبها وسلطانها

¹ يعقوب الملبجي، الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1985م، ص 79.

بسعة الثروة، وكثرة حصص الأمة، فبين الله تعالى خطأهم، وأثبت لهم أن نعم الله تعالى على الأقوام والأمم، منوطة ابتداءً ودواماً بأخلاق وصفات وعقائد وعوائد وأعمال تقتضيها، فما دامت هذه الشؤون لاصقة بأنفسهم، متمكنة منها، كانت تلك النعم ثابتة بثباتها، ولم يكن الرب الكريم لينزعها منهم انتزاعاً بغير ظلم منهم ولا ذنب، فإذا هم غيروا ما بأنفسهم من تلك العقائد والأخلاق، وما يترتب عليها من محاسن الأعمال، غير الله عندئذ ما بأنفسهم، وسلب نعمته منهم، فصار الغني فقيراً، والعزيز ذليلاً، والقوي ضعيفاً. هذا هو الأصل المطرد في الأقوام والأمم، وهو كذلك في الأفراد، إلا أنه غير مطرد فيهم، لقصر أعمار كثير منهم، دون تأثير التغيير حتى يصل إلى غايته.

وإننا لنرى الألوف في بلادنا يتمثلون بقول أحمد شوقي بك أشهر شعراء العصر:

وإنما الأمم الأخلاق ما بقيت *** فإن هم ذهب أخلاقهم ذهبوا

يتمثلون به معجبين، لأنهم يفهمون مدلول ألفاظه وشرف موضوعه، ولكن أكثرهم لا يفقهون حكمته التفصيلية العملية، وماذا يكون من تأثير فساد كل خلق من أخلاق الفضائل في أعمال الأفراد، ثم في ضعف الأمة وانحلالها⁽¹⁾.

ويواصل الشيخ رشيد رضا مبينا أثر الأخلاق على الأمة: "إن من الأخلاق ما لا يجادل أحد في حسنه في نفسه، وفي استقامة المعاملات العامة في الأمة به، كالصدق والأمانة والعدل، وإن امتزى كثيرون، أو ماروا في كونها دعائم أسباب النجاح والفلاح في المعيشة، أو الترقى في مناصب الحكومة، ولكن قلما يجهل أحد من أذكى هؤلاء الممتزين، في فساد الجماعة أو الشركة أو الحكومة، التي يرتقي العامل فيها بالكذب، والخيانة والظلم، وإذا بلغ قوم هذه الغاية من الفساد ألفوه، وعدوه من ضروريات الحياة، ولم تعد قلوبهم تتوجه إلى الخروج منه بإصلاح ما بأنفسهم، وإنما يتلافون من شره ما استطاعوا، ببعض النظم والقوانين الصورية"⁽²⁾.

وتؤكد المنار على أن "الأمة المصرية كسائر أمم الشرق، جماعة دينية، جمعها الدين ووجد بينها، وبنيت أخلاقها وحضارتها عليه، وقد تغلغل الدين في جميع شؤونها، فنظم سلوك الرجل في منزله، وسلوك

¹ رضا، تفسير المنار، الجزء العاشر، ص 41-44.

² نفسه، ص 44.

المدنيين بعضهم مع بعض، وسلوك الملك مع رعيته والرعايا مع ملوكهم، فلو قد سألت مصرئاً: لماذا تصدق في قولك، وتتوخى العدل في حكمك وتؤدي الأمانة إذا أؤتمنت؟، ولماذا لا تأتي الفحشاء والمنكر، ولا تكذب، ولا تجور، ولا تخون؟ لأجابتك بأن الله أمر بالأولى، ونهى عن الثانية. فإذا لم تقو الروح الدينية في نفوس المصريين، أو ضعف الدين عندهم؛ انهارت هذه الفضائل، لأنه الأساس لها عندهم، وقد بنيت عليه، فتداعى وتتصدع بانصداع الأساس، وكذلك إذا شوه بإدخال البدع والخرافات عليه، فسدت الأمة، وضعف أمرها"⁽¹⁾.

وتشير إلى أن من سنن الله الثابتة في الأمم، أنه إذا فسدت أخلاق الأمة، جاءها الدمار، وتسلمت عليها القوى الأخرى، "فبالأخلاق تحكم أمة أمة أخرى، وتسخرها كما تسخر الناس الأنعام والدواب، وهذا الإنتاج الذي لا إنتاج بعده"⁽²⁾.

ويوضح الشيخ رشيد رضا هذا المعنى عند تفسيره لقول الله تعالى: [فما كان دعواهم إذ جاءهم بأسنا إلا أن قالوا إنا كنا ظالمين] (الأعراف، الآية: 5)، فيقول: "فإذا ظهر الظلم واختلال النظام، وفشا الترف، وما يلزمه من الفسق والفجور في أمة من الأمم، تنحل قواها، ويفسد أمرها، وتضعف منعتها، ويتمزق نسيج وحدتها، حتى تحسبها جميعاً وهي شتى، فيغري ذلك بعض الأمم القوية بها، فتستولي عليها، وتستأثر بخيرات بلادها، وتجعل أعزة أهلها أذلة، فهذه سنة مطردة في الأمم، على تفاوت أمزجتها وقواها، وقلما تشعر أمة بعاقبة ذنوبها قبل وقوع عقوبتها، ولا ينفعها بعده أن يقول العارفون: يا ويلنا إنا كنا ظالمين"⁽³⁾.

وفي ميدان الشعر، نجد الشاعر حافظ إبراهيم يهتز نشوة لمكارم الأخلاق، وجليل النفوس، فيقول من قصيدته "تربية البنات":

إني لتطربني الخلال كريمة طرب الغريب بأوبة وتلاق
ويهزني ذكر المروءة و الندى بين الشمائل هزة المشتاق

¹ محمد عرفة، "الإصلاح الحقيقي والواجب للأزهر والمعاهد الدينية"، المنار، المجلد 28، الجزء 10، رجب 1346هـ-جانفي 1928م، ص 758.

² نفسه، ص 764.

³ رضا، تفسير المنار، الجزء الثامن، ص 313.

ما البابلية في صفاء مزاجها والشرب بين تنافس وسباق
والشمس تبدو في الكؤوس وتحتفي والبدر يشرق من جبين الساقى
بألذ من خلق كريم طاهر قد مازجته سلامة الأذواق
فإذا رزقت خليفة محمودة فقد اصطفاك مقسم الأرزاق⁽¹⁾
ومن خلال هذا المقطع، نجد أن حافظ إبراهيم قد أغفل عنصر البيئة، وقرر بأن الأخلاق الكريمة
تكون ضرباً من الحظ، فالناس هذا حظه مال، وذا علم، وذاك مكارم الأخلاق، موضحاً فضل الأخلاق
على المجتمع، وفي هذا يقول:

فالناس هذا حظه مال وذا علم ، وذاك مكارم الأخلاق
والمال إن لم تدخره محصناً بالعلم كان نهاية الإملاق
والعلم إن لم تكتنفه شمائل تعليه كان مطية الإخفاق
لا تحسبن العلم ينفع وحده ما لم يُتَّوَجَّ رَبُّهُ بخلاق⁽²⁾

3- إبراز سلبات التمدن: سرى تيار التغريب في الحياة الشرقية منذ وطأت أقدام الاستعمار أرض
الشرق، وعمد المستعمرون إلى زرع عادات وتقاليد، تخالف العادات والتقاليد الشرقية، بهدف تدمير
المجتمعات، وإحالتها إلى عقول ضامرة، وأجساد واهية، وبذلك يضمن استقراره دون مقاومة، أو أرق
لوجوده، ومن هذه العادات السيئة: انتشار الحانات ودور الفسوق، والفهم الخاطئ لمعنى التمدن.

وحين صدرت المنار نهاية القرن التاسع عشر، كانت عملية التحول في العادات وأنماط الحياة
والسلوك، التي بدأت في المجتمعات الإسلامية مع الاتصال بالغرب، قد قاربت الاكتمال، بحيث بدا أن
منتجات الغرب، قد اقتحمت حتى أدق تفاصيل الحياة اليومية للمسلمين، ولذا سنحاول هنا دراسة
موقف المنار من عملية التحول تلك، متخذين من بعض منتجات الغرب أمثلة لهذا الموقف، خاصة وأن
المنار اعتبرت بعض هذه المنتجات علامات ثقافية للغرب، ينبغي الصراع معها.

¹ حافظ إبراهيم، "تربية البنات"، المنار، المجلد 13، الجزء 5، جمادى الأولى 1328هـ-جوان 1910م، ص 371.

² نفسه، ص 371.

(أ) المنار والمنتج الغربي (إرتداء الأزياء الغربية نموذجاً): من أبرز هذه العلامات الثقافية التي ثار حولها جدل لا ينتهي طوال فترة صدور المنار، الأزياء الغربية، حيث أثار تحول كثير من المسلمين إلى ارتدائها منذ أواخر القرن التاسع عشر، مشكلة كبيرة لدى قطاع واسع من العلماء ورجال الدين، الذين اعتبر البعض منهم ذلك ميلاً إلى التشبه بغير المسلمين، وإخلالاً بالدين الإسلاميين وقد كانت القبعة بالذات، من أكثر الأزياء الغربية التي أثارت هذه الإشكالية.

تقول المنار: "يسافر في كل سنة، عدد عظيم من أمراء المصريين وحكامهم ووجهائهم إلى أوروبا، فيلبسون فيها لبوس الإفرنج، ويتزيّنون بزيتهم، لا يدعون منه شيئاً، على أن زي هؤلاء في الأغلب هو الزي الإفرنجي، لا فرق إلا فيما يوضع على الرأس، فأكثر المصريين يتبعون حكامهم بلبس الطربوش، الذي أخذه الترك عن الروم، وهم في أوروبا يلبسون البرنيطة، لا فرق في ذلك بين الأمير والمأمور، إلا أفراداً يعدهم الجمهور شذاذاً، ويلومون بعضهم على محافظتهم على لبس الطربوش هناك"⁽¹⁾.

ومنذ البداية، كانت المنار واضحة في بيان موقفها من القضية، وهو أنها ليست بالضرورة قضية دينية، بل هي في الأساس قضية صراع مع الغرب، فرغم أن رشيد رضا قد سخر من العلماء الذين يرفضون ارتداء المسلمين "قلنسوة النصارى - البرنيطة"، بحجة أن في ذلك تشبهاً بالنصارى. حيث أن بعض المتفكّهة استكبروا الأمر، وعدّوه من المشكلات الدينية، وطفقوا يتهايمسون ويتباحثون فيه، وما ذاك إلا من قلة الفقه، ومن عدم النظر في السنة وفي تاريخ الأمة، ويستدل في هذا الشأن بالنصوص، حيث يقول: "فقد ثبت في الأحاديث الصحيحة، أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لبس الجبة الرومية، وهي من لبوس النصارى، ولبس الطيالة الكسروية، وهي من لبوس مجوس الفرس. وكذلك الصحابة عليهم الرضوان، لبسوا في كل بلاد فتحوها من لبوس أهلها، حتى قلنسوة النصارى بغير نكير"⁽²⁾.

مؤكداً في هذا الشأن، على أن المشابهة المنهي عنها، هي المشابهة في الأمور الدينية لا الدنيوية، وموضحاً أن النبي وصحابته قد لبسوا ملابس الفرس والروم، فيقول: "ويظن أكثر المسلمين أن لبس البرنيطة محل بالدين الإسلامي. اللبس من أمور العادات، لا من أمور الدين، وأن ما قاله بعض الفقهاء

¹ المنار، "لبس القلنسوة المعروفة بالبرنيطة أو التشبه بالنصارى"، المجلد 6، الجزء 18، 16 رمضان 1321هـ - 5 ديسمبر 1903م، ص 710.

² نفسه، ص 711.

من كراهة التشبه بالكافر في عاداته، قد قيدوه بقصد التعظيم لدينه، لا بقصد المصلحة⁽¹⁾، إلا أنه مع ذلك رفض ارتداء البرنيطة، على أساس أن في ذلك تقليدا للغرب، لأنه -حسب اعتقاده- من أثر الضعف، الذي يجعل المغلوب يحتذي مثال الغالب، في زيهِ وعاداته، داعياً المسلمين للحفاظ على عاداتهم، ما لم تكن ضارة.

بل إن الشيخ رشيد رضا ذهب أكثر من ذلك، حين اعتبر ارتداء بعض المصريين للبرنيطة ضعفاً في عزيمتهم، حيث قال: "نعم، إنني لا أنكر أن اختيار التشبه بالأجنبي، هو أثر الضعف القاضي باحتذاء المغلوب مثال الغالب في زيهِ وعاداته، وأنه ينبغي للأمة أن تحافظ على عاداتها أشد المحافظة، ما لم تكن ضارة، وإذا أرادت استبدال عادة بأخرى، فليكن ذلك بحسب المصلحة، لا تقليداً محضاً للأجنبي. ولا أنكر أن المصريين الذين يلبسون البرنيطة في أوروبا ملومون، وأن سبب لبسهم إياها ضعف العزيمة ولكنني لا أقول: إنهم قد عصوا الله تعالى، واستحقوا عقوبته بذلك، ولو كان أمر اللبس من أمور الدين، لوجب أن نتبع فيه الشارع، وقد كان يلبس الإزار والرداء، ولم يلبس السراويل قط، بل لم يلبس هذه الجبة والفرجية، ذات الأكمام الواسعة، والأذيال الطويلة، التي جمد عليها علماء المسلمين لهذا العهد، ولكنه نهي عنها، ولبس الجبة الرومية الضيقة الأكمام، فكان يتعذر الوضوء بها، حتى كان يخرج يديه من أسفلها عند الوضوء ليغسلهما"⁽²⁾.

مؤكد أن هذا الفعل ليس في صالح المصريين، حيث أُنِيَ "لا أرى من مصلحة المصريين أن يلبسوا قلنسوة الإفرنج (البرنيطة)، لأن هذا من مضعفات الرجاء باستقلالهم"⁽³⁾.

وفيما بعد، استمر رضا في طرح وجهة النظر نفسها، فرغم أنه قد عاد من جديد إلى التأكيد، على أن تقليد الأجانب في أزيائهم وعاداتهم، التي ليست من صلب دينهم، هو أمر جائز لا حرمة فيه، يتبع فيه الناس مصالحهم، ما لم تخالف نصاً شرعياً، ففي جوابه على سؤال كان نصه من شطرين: الأول: -ما حكم التشبه بالإفرنج في الملبس وغيره بحيث لا يمكن التمييز بعلامة ما، فهل يجوز أم لا؟ الزنار -أربطة الرقبة- فالمشهور من بعض الأفاضل المتقدمين أن لبسه حرام باتفاق؛ ولكن المشاهد في عصرنا

¹ المنار، لبس القلنسوة...، ص 713.

² نفسه، ص 714.

³ نفسه، ص 716.

هذا شيوع استعماله في مسلمي الدنيا: هل هو حرام أم لا؟. وقد جاءت فتوى صاحب المنار على النحو التالي: "زار الرهبان والقسيسين الذي هو من تقاليدهم الدينية، ولا يجوز للمسلم أن يتبع تقاليد دين من الأديان، بل يتبع في الدين كتاب الله وسنة الرسول صلى الله عليه وسلم، وأما الأزياء والعادات التي ليست من أديانهم فهي التي يتبع الناس فيها مصالحهم إن لم تخالف نصًا شرعيًا، ولانص في تحريم أزياء المخالفين لنا في الدين، التي هي من العادات، لما علمت من لبس النبي صلى الله عليه وسلم لبعض أزياء الروم والمجوس"⁽¹⁾.

وأكد على هذا الطرح حين إجابته على سؤال ورده من الجزائر، من شخص يدعى "مصطفى أباجي"، فقال صاحب المنار: "المعلوم أن الإسلام لم يحرم على أهله زيًا، ويفرض عليهم زيًا آخر بل ترك الأزياء لاختيارهم، وفي السنة السنية ما يدل على ذلك. وإنما نهي عمر - رضي الله عنه - جيشه في بلاد الفرس عن زي الأعاجم، لئلا يغربهم ما غنموه من اللباس النفيس، فيمتنعوا بنعمته، ويغلب عليهم الترف، فيضعفوا عن الجهاد وحفظ البلاد، ولذلك أمرهم في كتابه ذاك إلى القائد عتبة بن غرقد بأن يخشوشنوا ويتمعددوا، ويداوموا على التمرن على رمي السهام، ويرزوا للشمس فقال: عليكم بالشمس فإنها حمام العرب، ولهذا اختلفت أزياء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، وخليفة المسلمين وأكبر أمرائهم، يلبسون زي الإفرنج في هذا العصر لاستحسانه"⁽²⁾.

ورغم هذا التسامح والتساهل، إلا أن الشيخ رشيد رضا شدد بقوة على أن "زي الأمة من مشخصاتها، ينبغي لها أن تحافظ عليه وتحترمه، وتحتقر من يحتقره"⁽³⁾.

ومن هذا المنطلق اعتبر الرجل أن "من أكبر جنايات الأفراد على أمتهم، أن يحتقر أحد منهم زيها، ويستبدل به زي أمة أخرى، تقليدًا وتفضيلًا لها، فإذا كان بعض أزيائها ضارًا بها، فالواجب في استبدال غيرها به، أن يكون برأي أهل الحل والعقد فيها، الذين يراعون في التغيير المنفعة دون التقليد، الذي يثبت في الأمة الشعور بمهانتها وتفضيل غيرها عليها. من أهان أمته باحتقار شيء من مقوماتها أو

¹ المنار، "لبس البرنيطة"، المجلد 13، الجزء 2، صفر 1328هـ-مارس 1910م، ص 114.

² المنار، "تزيين شعر الرأس والزي الأوروبي"، المجلد 13، الجزء 2، صفر 1328هـ-مارس 1910م، ص 111.

³ المنار، "مسألة الأزياء والعادات من مشخصات الأمم"، المجلد 19، الجزء 2، رمضان 1334هـ-جويلية 1916م، ص 125.

مشخصاتها، بإزاء احترام ما يقابل ذلك من أمة أخرى، فقد احتقر نفسه أشد الاحتقار، وما قيمة الرجل الذي ليس له أمة محترمة في نفسه، ومن ذا الذي يكرم من يحتقر نفسه باحتقار أمته⁽¹⁾.

كما أكد أن تغيير الزي هو تفرنج، يحمل إحساسا بالدونية تجاه الغرب، موضحا أن "ما نحتاج إلى اقتباسه من علوم أوربة وفنونها وصناعاتها، لا يقتضي هذا التفرنج الذي نذمه، ولا يأتي من طريقه، بل ينافيه؛ لأن التفرنج تقليد في الأزياء والعادات، يحدث التفرق في الأمة، واخلال روابطها، واقتباس العلم النافع والعمل الرافع، يجب أن يكون بطريق الاستقلال لا التقليد"⁽²⁾.

ومع انتصاف عشرينيات القرن العشرين، عادت مسألة الزي لتطرح على صفحات المنار بشكل أكثر حدة، ففي ظل المناخ العلماني الذي ساد مصر في هذه الفترة، والذي كرسته ودعمته ممارسات الحركة الكمالية في تركيا، أدركت المنار -مع سواها من المنابر الممثلة للقوى التقليدية- أن ثمة هجمة علمانية ينبغي مواجهتها⁽³⁾، وفي هذا السياق، هاجم رشيد رضا بقوة من يتركون زيهم الوطني، ويستبدلون به الزي الإفرنجي، قائلا: "رأينا بالاختبار في مصر، أن الذين تركوا الزي الوطني: الجبة والقباء (القفطان أو الغباز)، والعمامة، حتى من غير المنسوبين إلى طبقة رجال العلم والتعليم، واستبدلوا به الزي الإفرنجي، صار أكثرهم يجلسون في الحانات، ويعاقرون الخمر على قارعة الطريق، ويحتلفون إلى معاهد الرقص والخلاعة، ومواخير الزنا جهراً، ومنهم من غير زيّه لأجل هذا، فكان عاصياً لله تعالى به وسيلة ومقصداً"⁽⁴⁾.

مع بداية عام 1926، ولم تكد تمضي بضعة شهور على صدور قانون في أنقرة العلمانية، يقضي بضرورة ارتداء القبعة، تخلى طلاب دار العلوم في القاهرة -وهي واحدة من معقل الإسلام المحافظ-، عن زيهم التقليدي، وهو الجبة والقفطان والعمامة، وارتدوا بدلا منه الزي الأوروبي والطربوش، بل سرى

¹ المنار، مسألة الأزياء...، ص 125.

² نفسه، ص ص 126-128. وقارن مع وجهة نظر الدكتور طه حسين التي صدرت بعد ذلك بأكثر من عشرين عاما، والقاضية بتمثل نهج الأوروبيين في كافة تفاصيل حضارتهم وحياتهم "خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يحب منها وما يكره، وما يحمد منها وما يعاب". في: طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014، ص 43.

³ الملا، مرجع سابق، ص 347-348.

⁴ المنار، "مسائل اللباس والزي"، المجلد 26، الجزء 6، ربيع الأول 1344هـ -أكتوبر 1925م، ص 421-422.

حديث في بعض الأوساط عن تبني ارتداء القبعة هناك⁽¹⁾، وظهرت لهذا المناخ بعض الانعكاسات، حتى في الأزهر نفسه، فقد "كان مدار السياسة الجديدة للأزهر، على جعله جامعة عصرية، بمقتضى قانونه الجديد ونظامه الجديد، وإنشاء الكليات فيه على نظام المدارس المدنية، تقرر إرسال بعثة من طلابه إلى أوروبا، لدراسة بعض علومها ولغاتها، وما حدث بذلك للذين سيخرجون فيه من الآمال في الرقي العصري، والتفصي من عقال ذلك النظام القديم، الذي انتهى بأهله إلى احتقار الأمة للأزهريين، وهضمها لحقوقهم الدينية والأدبية، ونبو الأنظار عن زيههم، ونفور الطباع من أدبهم، حتى صار بعضهم يفضلون الزي الإفرنجي والطربوش على زيههم المعروف"⁽²⁾.

وردا على ما قام به زعيم تركيا الجديد، قال الشيخ رشيد رضا: "ونحن نظن أن مصطفى كمال باشا - وإن لم يكن من علماء الاجتماع والأخلاق وطبائع الشعوب - لا يجهل أن المحافظة على الشخصيات القومية مما يقوي تكوين الأمة، وأن تقليد شعب لآخر، يراه أرقى منه، يضعف قيمة المقلد فينظر نفسه، ويحقرها في قلوب أهلها، ويرفع منزلة الشعب الذي قلده بقدر ذلك، ونعتقد أنه يتعمد هدم جميع مقومات الشعب التركي ومشخصاته"⁽³⁾. ثم يؤكد على أن "من الثابت في سنن الاجتماع، أن تغيير القوانين والنظم والأزياء، لا يغير طبائع الأمم"⁽⁴⁾، متنبأً بفشل السياسة الجديدة في تغيير طبائع الشعب التركي، رغم ما فُرض عليه من تغيير الأزياء للرجال والنساء، وغيرها.

ونتيجة لهذا العمل، تشدد رشيد رضا نوعاً ما في هذه المسألة، ويؤكد ذلك قوله: "جملة القول في لبس البرنيطة وغيرها من أزياء الإفرنج: إنه مباح لذاته، وإنما يحرم بما يكون وسيلة له، من ضعف الرابطة المالية، وتفضيل مشخصات خصوم الأمة، الطامعين فيها، على مشخصاتها، كما يقصده المتفرنجون في بلاد الترك وأمثالها كسورية ومصر، وإذا قصد به ما يقصده ملاحدة الترك... من التوسل به إلى الكفر كان كفرًا"⁽⁵⁾.

¹ راجع: حسن البناء، *مذكرات الدعوة والداعية*، الطبعة الأولى، مكتبة آفاق، للنشر والتوزيع، الكويت، 1433هـ-2012م، ص 26.

² رضا، المنار والأزهر، ص 3.

³ المنار، "تنمة فتوى اللباس والزي"، المجلد 26، الجزء 7، جمادى الآخرة 1344هـ-جانفي 1926م، ص 496.

⁴ نفسه، ص 497.

⁵ نفسه، ص 498.

وفي سياق الرد على هذا التهديد، نشرت المنار بياناً للمعهد الديني في الإسكندرية حول ارتداء القبعة، وقد اعتبر البيان هذا الفعل ضاراً بالوحدة الوطنية، ومضعفاً للرابطة القومية في الأمة، مؤكداً حرمة في النهاية، بذات الحجة التقليدية، وهي التشبه بالكفار في اللباس، وهو أمر منهى عنه بصريح القرآن والسنة، وكذلك بمأثور الصحابة وأقوال الأئمة المجتهدين⁽¹⁾.

وفي سنواته الأخيرة، بلور رشيد رضا على صفحات المنار، موقفه الراض للثياب الغربية في جملتها، فأكد في إحدى فتاواه، أن ارتداء (البنطلون الإفرنجي) مكروه طباً وشرعاً، لكونه حاذقاً ومضراً للبدن، ومعتلاً للمصلي عن أداء صلاته أحياناً لفرط ضيقه، وفي ذلك يقول: "لبس الثياب الحازقة الضاغطة مكروه طباً؛ لضرره بالبدن، وشرعاً لضررها، ومضايقتها للمصلي، حتى إن بعضها يتعذر السجود على لابسها، فإذا أدى لبسها إلى ترك الصلاة، حرم قطعاً ولو لبعض الصلوات، وقد ثبت بالتجارب، أن أكثر من يلبسونها لا يصلون، أو إلا قليلاً كالمنافقين، حتى إن منهم من يعتذرون عن الصلاة؛ بأنها تحدث في السراويل (البنطلون) تبعداً يشوه منظره، سمعنا هذا بأذاننا من كثيرين؛ فإذا كانت مع هذا تصف السوأتين، إحداها أو كليتهما، كان التغليظ في لبسها أشد"⁽²⁾.

ورغم أن الرجل قد أكد في فتوى أخرى بعد ذلك، أن هذه الكراهة لا تصل إلى درجة الحرمة أو الحكم بالكفر والفسق ومعصية الله، بقوله: "المسلمون الذين يلبسون السراويل الضيقة المعروفة بالبنطلون، لا وجه للقول بكفرهم ولا فسقهم بذلك؛ لأن هذا اللباس لا يتضمن تكذيباً لما جاء به محمد رسول الله وخاتم النبيين من أمر الدين، ولا خروجاً عنه، بل هو الآن لا يعد تشبهاً بغير المسلمين؛ لأنه صار من ملابسهم، وتشبه المسلم بغير المسلم في بعض العادات غير الدينية لا يعد كفرًا ولا معصية لله ولرسوله"، إلا أنه شدد هنا من جديد، على أن هذا الأمر "مكروه شرعاً، كما هو مكروه سياسةً ووطنيةً، أما شرعاً فلما تقدم، وأما وطنية وسياسة فلما ذكرناه من تضمُّنه لاحتقار عادات أهل ملته ووطنه، وتفضيل غيرهم عليهم"⁽³⁾.

¹ أنظر نص البيان كاملاً في: المنار، "حكم الشرع الشريف في لبس القبعة"، المجلد 27، الجزء 1، رمضان 1344هـ - أبريل 1926م، ص 25-32.

² المنار، "حكم الثياب الحازقة التي تصف العورة"، المجلد 29، الجزء 2، شوال 1346هـ - أبريل 1928م، ص 108-109.

³ المنار، "حكم لبس البنطلون ونحوه"، المجلد 31، الجزء 10، صفر 1350هـ - جويلية 1931م، ص 738.

نخلص مما سبق، إلى أن المنار في موقفها من الأزياء الغربية عموماً -التي قبلتها في ذاتها، وكرهتها بوصفها إضعافاً للروابط المليية- كانت تخشى بالأساس دلالة تحول الزي، بوصف هذا التحول قبولاً بالحياة خارج التراث الذي يتحدث الإصلاح الإسلامي باسمه، بما يعنيه هذا من إضعاف الموقع الاجتماعي للدين، وتفضيل الوافد الأوروبي عليه، والاندرج -حتى في أبسط المظاهر- في إطار الحداثة الأوروبية - الكونية، ذات المرجعية غير الدينية⁽¹⁾.

(ب) المنار والتمدن الزائف: انتقدت المنار مظاهر المدن السطحي والزائف، الذي لا يتعدى الشكليات، وتقليد الغرب في القشور، بدل تقليده في الجوهر، فيقول صاحبها: "لا تغتر أيها السامع، عن تمدن مصر وتقدمها، بما ينقله إليك أهل السذاجة، أو تموه به عليك الجرائد، فليس في مصر من التمدن والتقدم إلا بعض قصور وحوانيت، كلها أو جلها للأجانب، وبعض طرق فسيحة، لم تنشأ إلا لجولان مركباتهم، وتزكّاض خيولهم ودراجاتهم، وذلك في العاصمة وبعض البلاد الكبيرة (البنادر) فقط، وتوجد أيضاً الطرق الحديدية وأسلاك التلغراف والتليفون، إلا أنها ليست من صنع أبناء البلاد، وإنما هي من صنع الأجانب، الذين يجتنون معظم ثمراتها، وهي التي ملكتهم زمام التجارة والمراعاة في القطر، فاستنزفوا ثروة أهلها، وامتصوا دماءهم، ثم تخطوا ذلك إلى امتلاك رقبة أراضيهم الواسعة، واتخذوهم فيها أجراء ومزارعين"⁽²⁾.

وفي مقال آخر، تتعجب المنار من معتقد المصريين بأنهم قد تمدنوا وترقوا، وقولهم بأننا "أرفع شأنًا من أولئك الغرباء، وأسبق منهم يدًا في المدنية، ولئن تأخرنا عنهم حينًا من الزمن، لكننا لحقنا بهم في انتظام الهيئة، وحسن السلوك، وهذه قصورنا المشيدة، وثيابنا الملونة، وقُدودنا الجملة، وأطعمتنا المتنوعة، تشهد بأننا قوم غمسنا في الترف، وحظينا بالثروة، ونهجننا الصراط المستقيم، يحسبون تلك الأوهام حقائق، تجعلهم من ذوي النعمة واليسار، والعزة والكمال، اعتمادًا على كونها سنة الأمم المثرية، والشعوب المتنورة. وأيم الله، إنها بالنسبة لأولئك البسطاء لداعية الفقر المدقع، ومجلة الشر، وإن هذه الصور الظاهرية، التي يظنونها تمدنًا، كسحابة حُشِيَتْ بالصواعق، يتوهم الغافل من بريقها ولمعائها، أنها تأتي بوابل ينعش البقل ويحيي الموات، ولكن إذا حل الأجل، أمطرت ما يذهب بالحياة ويبدد الأجسام".

¹ عزيز العظمة، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998، ص 105-106.

² المنار، "الموالد أو المعارض"، المجلد 1، الجزء 5، 21 ذو القعدة 1315هـ-30 مارس 1898م، ص 79.

وتوضح حقيقة المدنية التي توصل إليها الغرب بالكد والجِد، وحسن التنظيم والإنفاق، بقولها: "الأمم المتقدمة وإن أنفقت الأموال الكثيرة في تشييد القصور وتزيين الملابس وتحسين الأثاث إلى غير ذلك من المصارف، فإنما يَكُون على نسبة مخصوصة من إيراداتهم، الحائزين لها بالكد والتعب، في إبراز المصنوعات الجميلة، والمخترعات الجمّة، التي تكسب صاحبها في قليل من الزمن ثروة واسعة، وقدراً رفيعاً، ولا يميزون الإنفاق من رأس المال، إلا إذا مست ضرورة لا محيص عنها، ومع ذلك فنفقاتهم هذه لا تتجاوز حد اللزوم، ولا تخرج عن دائرة احتياجاتهم، فكلها مؤسسة على قاعدة جلب المصلحة ورفع الحاجة"(1).

وفي هذا الإطار، قامت بنشر قصيدة تصور هذه السليبات، وهي لـ(محمد النشار الدمياطي)، الذي كان يشغل وظيفة كاتب بمحكمة الإسكندرية الأهلية، بعنوان "التمدن الجديد".

يصور الشاعر في هذه القصيدة الحياة العابثة اللاهية، التي ضاعت فيها القيم، واندثرت فيها المروءة فيقول:

بين الندامي والمدامه	ضاع الحياء والاستقامه
وعلى الغواني والظبي	بعنا المروءة والكرامه
وعلى الجميلة والجمي	ل قد انقضى عهد الشهامه
وتسرّبت منا الدرا	هم في الفجور ولا ندامه
والدار بعناها لند	رك وصل هند أو أُمَامه
ونفائس الميراث قد	رهنت على ثمن المدامه(2)

4-المنار وقضايا المرأة: اهتمت المنار بالمرأة، وعالجت مشكلاتها، وأدلت بدلوها في بعض قضاياها، داعية إلى تهذيبها وتعليمها، فالمرأة أساس الحياة، وبصلاحها تصلح الأمة.

وعلى العموم، فإن خطاب صحيفة المنار حول قضية إصلاح المرأة، ارتكز على عدة أطروحات، تتناول القضايا الفرعية التالية:

¹ محمد عبده، "التمدن"، المنار، المجلد 1، الجزء 3، 7 ذو القعدة 1315هـ-1 مارس 1898م، ص 61.

² محمد حمدي النشار، "التمدن الجديد"، المنار، المجلد 6، الجزء 16، 16 شعبان 1321هـ-6 نوفمبر 1903م، ص 636.

أ-تعليم المرأة: من الأمور التي شغلت الأدباء والمصلحين في أواخر القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين مسألة تعليم المرأة، وقد تناول الكتاب والأدباء هذه المشكلة، وكل أدلى بدلوه مؤيدا أو رافضا، كل حسب ميوله وثقافته واتجاهاته.

وأولت المنار قضية تعليم المرأة اهتماما كبيرا، بل أن تأييدها للمفهوم التجديدي للحجاب الذي طرحه قاسم أمين في كتابه تحرير المرأة إنما كان -في جانب منه- من أجل تعليم المرأة وتربيتها. وفي ذلك نشرت المنار مقالا بعنوان "كلمة عن الحجاب"، أوضحت فيه أن صاحب كتاب تحرير المرأة يعتقد "أن هذه التربية التي لا بد منها، تتوقف في حصولها أو في كمالها على مكاملة النساء، اللاتي يتعلمن، ويتربين للرجال، ومراجعتن لهم في الأقوال، ومبادلتن إياهم الآراء، وقد علم أن اعتقاد قومه في الحجاب، وعادة أهل الطبقة العليا والوسطى من أهل المدن فيه، وهم الذين يرجى منهم المبادرة إلى التربية والتعليم، مانعان من قبول ما تتوقف عليه التربية والتعليم في اعتقاده، ولذلك توسع في الكلام على الحجاب"⁽¹⁾. وقد ربطت هذه المجلة دعوتها لتعليم المرأة، بضرورة التربية الدينية لها بقولها: "وإنما ينفع التعليم إذا كان معه تربية قويمه، فإذا كنا محتاجين إلى مثقال من التعليم، فنحن أحوج منه إلى قنطار من التربية، ولا تربية إلا بالدين وآدابه وفضائله"⁽²⁾.

واعتبرت أن إصلاح حال المسلمين مرهون بإصلاح حال المرأة، من خلال تعليمها وتربيتها التربية الدينية، فلا "لا يصلح حال المسلمين إلا إذا صلح حال نسائهم؛ لأن النساء نصف الأمة، الذي يربي كل أفرادها التربية الأولى، التي هي أساس وأصل لما بعدها"⁽³⁾، وأكدت أن تعليم الفتيات إذا افتقد التربية الدينية، سوف ينتج عنه متعلمات "ما زدن بيوت آبائهن، ثم بيوت بعولتهن إلا شقاء وتعاسة، بما يكلفنهم من أعباء الأزياء وأوزار الزينة، وأثقال الحلية والماعون، وآصار الأثاث والرياش، وما يرهقنهم من العسر في أمورهم، وما يدفعن من الكيد في نحرهم"⁽⁴⁾.

¹ المنار، "كلمة في الحجاب"، المجلد 2، الجزء 24، 19 ربيع الثاني 1317هـ-26 أوت 1899م، ص 369.

² المنار، "نساء المسلمين وتربية الدين ورأيا كاتبة أوروبية وأميرة مصرية"، المجلد 4، الجزء 22، غرة ذو القعدة 1319هـ-9 فيفري 1902م، ص 841.

³ نفسه، ص 842.

⁴ المنار، نساء المسلمين وتربية الدين...، ص 842.

وينسجم هذا الطرح، مع المنهج الإصلاحى للشيوخ محمد عبده، الذى يقوم على التربية والتعليم أساساً، ولاشك أن محمد رشيد رضا يعتبر امتداداً لفكر أستاذه الإمام ومنهجه الإصلاحى⁽¹⁾.

واستندت المنار فى دعوتها لتعليم المرأة على الحجج التالية:

أ- أن الشريعة الإسلامية "جعلت طلب العلم النافع فريضة على كل مسلم ومسلمة، ولكن المبادئ التى وضعها الإسلام لترقية النساء، لم يعتن بها المسلمون العناية التى تؤدى إلى بلوغ غاية الكمال، كما كان شأنهم فى كثير من المبادئ والقواعد الاجتماعية العامة، التى شغلوا عنها بالتوسع فى سواها"⁽²⁾.

ب- "لما كانت نصوص الكتاب والسنة المادحة للعلم والمرغبة فيه والحائثة عليه، تشمل الرجال والنساء - كما هى القاعدة الأصولية فى الدين الإسلامى -، زعم بعض الفقهاء أن طلب العلم لا يشمل طلب الكتابة (الخط) ولا يقتضيه، ثم أوردوا أحاديث تدل على منع النساء من تعلم الكتابة، ولما لم يعترف لهم المحدثون بصحة شيء منها، رجعوا إلى قياسهم، فزعموا أن فى تعلمهن الكتابة مفسد، تقتضى كراهتها على الأقل، وقد أورد عليهم المعارضون حديث الشفاء بنت عبد الله قالت: دخل علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا عند حفصة رضى الله عنها، فقال لي: ألا تعلمين هذه رقية النملة، كما علمتها الكتابة؟ (رواه الإمام أحمد وأبو داود والنسائي وأبو نعيم والطبراني، ورجاله ثقات)، فلو كان تعليم النساء الكتابة مكروهاً، لنهى النبي صلى الله عليه وسلم الشفاء عن تعليم غير حفصة، لئلا تفهم من حضها على تعليمها أن غيرها مثلها"⁽³⁾.

ج- أن تعليم الفتاة ضروري، لكي تستطيع أن تقوم بواجبها نحو أسرتها ووطنها، فقدّر "إن قدر الفتاة إنما يكون رفيعاً بعلومها وآدابها وفضائلها، وباستعدادها لمساعدة الرجل على إسعاد منزله وأهله وإسعاد وطنه وأمتة، فإذا كانت غير متخلقة بالأخلاق الفاضلة، كيف يمكنها أن تغرس فسيل الفضائل فى نفوس أبناء الوطن، الذين يعهد إليها بتربيتهم من يوم يوجدون، بحكم الطبيعة والشريعة معاً؟ وإذا كانت

¹ Shahin, Emad Eldin, **Through Muslim Eyes: M.Rashid Rida and the west**, The International Institute Of Islamic Thought, Virginia, 1993, p 32.

² المنار، "الجنسية والدين الإسلامى"، المجلد 2، الجزء 21، 28 ربيع الأول 1317هـ-5 أوت 1899م، ص 332.

³ نفسه، ص 333.

لا تعرف قيمة العلوم والفنون والآداب التي تسعد بها البلاد، فهل يخطر في بالها أن ترغب أولادها في ذلك، وتسلك بهم في هذه المسالك"⁽¹⁾.

ولما رصدت المنار تغيير موقف الرأي العام المصري من تعليم الفتيات في الاتجاه الإيجابي، حينئذ نشرت مقتطفات من تقرير اللورد كرومر عن مصر لسنة 1904م، والذي جاء فيه بخصوص تعليم البنات قوله: "إن الرأي العام المصري تغير في هذه الأعوام الأخيرة تغيراً كلياً في هذه المسألة الجوهرية العظيمة الشأن، ومما يزيدنا استعظاماً لهذا التغير في الرأي العام، أنه آخر ما كان الناس -حتى الذي يراقبون منهم أخلاق أهل الشرق أدق مراقبة- يتوقعون حدوثه يمثل ما حدث من السرعة؛ نظراً إلى الآراء المعهودة عن مقام المرأة في بلاد مصر، ولكن مصر بلاد العجائب والغرائب، فلا عجب إذا كُذِّب أهلها نبوءات المصلحين الاجتماعيين بتحولهم عن حال إلى حال؛ تحولاً لم يكن يخطر على بال".

وتوضح -نقلاً عن تقرير كرومر- مظاهر هذا التغير، فتقول: "فقد كانوا منذ عشر سنوات لا يُبالون بتعليم البنات، بل ربما استخفوا به واستنكفوا منه، ولذلك كانت كتاتيبهم خالية من بناتهم سنة 1900م، ما عدا 271 كُتَّاباً، من جملتها الكتاتيب التي تحت مراقبة الحكومة. وكان عدد كل البنات اللواتي يتعلمن فيها 2050 بنتاً، أما في سنة 1904م فبلغ عدد الكتاتيب التي يتعلمن فيها 1748 كُتَّاباً، وبلغ عددهن فيها 10462 بنتاً، وأبلغ من ذلك أن 100 بنت طلبن دخول المدارس الابتدائية العالية، ومدارس تعليم المعلمات بالقاهرة في السنة الماضية؛ فلم يُجَبَّن إلى طلبهن لعدم وجود محل لهن فيها، فأحسن خدمة يخدم بها المصريون المعارف والتعليم في بلادهم، تقوم بإنشاء مدارس ابتدائية منظمة للبنات في بنادر القطر"⁽²⁾.

أما العلوم التي دعت المنار المرأة إلى تعلمها، فهي العلوم التي تحقق هدفين:

الهدف الأول: مساعدة المرأة على القيام بوظيفتها الاجتماعية، في تربية الأولاد وإدارة شؤون المنزل: "العلم الذي ينبغي أن تعرفه المرأة، هو ما لا يخرج بها عن كونها امرأة، وهو ما تكون به قرة عين وخير سكن للرجل المتعلم، يحسن معها به عيشه، ويكون عوناً لها على تهذيب ولده، وإدارة شؤون بيته، لا ما تكون به فيلسوفة، ولا سياسية، ولا صانعة".

¹ المنار، "أيتها الفتاة"، المجلد 2، الجزء 3، 13 ذو القعدة 1316هـ-25 مارس 1899م، ص 43.

² المنار، "الحياة الزوجية (3)"، المجلد 8، الجزء 5، غرة ربيع الأول 1323هـ-6 ماي 1905م، ص 161.

وتؤكد على أن "البيت لس مملكة، فيتوقف عمرانها على العلوم العالية، والفنون الصناعية والزراعية والتجارة، وتتوقف إدارته على معرفة الشرائع والقوانين، وليست العلاقة بين البيوت كالعلاقة بين الدول، فتضطر ربة البيت في حفظ حقوقه، إلى التوغل في السياسة والفنون العسكرية، فحسب المرأة:

- أن تتقن لغة أمتها وتعرف آدابها.

- وأن تعرف الحساب وعلم تدبير المنزل، وعلم حفظ الصحة، وعلم الأخلاق وعلم التربية، وأن يكون هذان العلمان قائمين على أساس الدين، مقرونين بمعرفة عقائده وآدابه وأحكامه.

- والتاريخ العام بالإجمال، وتاريخ أمتها وبلادها بالتفصيل.

- وعلم تقويم البلدان وعلم الاقتصاد، ثم مبادئ وموضوعات سائر العلوم وفوائدها بقوة الإجمال.

- وأن تعرف الطبخ والخياطة والتطريز وما يتصل بذلك، ولا يصدنها عن هذا أنها من بيوت الأغنياء، الذين لا يطبخون طعامهم، ولا يخيطون ثيابهم بأيديهم؛ فإن علمها بذلك وتمرنها عليه نافع بل ضروري⁽¹⁾.

والهدف الثاني: تلبية احتياجات الأمة من الوظائف المطلوبة، فقد تحتاج الأمة إلى "تعليم بعضهن العلوم العالية، التي لا بد منها كالطب والجراحة، ولا سيما القسم النسائي منه المتعلق بالحمل والولادة، وكفّر التعليم، فإن اللائق بآداب الإسلام، أن تكون المرأة هي التي تعلم البنات وتطبخ النساء"⁽²⁾.

كما دعت البنات إلى تلقي الدراسات العليا بشرط توفر الاستعداد لديهن لذلك، فرأت أنه لا بد أن يوجد في الأمة من الفتيات "من ينهض بهن استعدادهن إلى تلقي العلوم العالية، وليس من اعتدال المعتدلين أن يُمنع هؤلاء من ذلك، بعد العلم بصدق الرغبة وقوة الاستعداد، فقد كان في الأمة الإسلامية أيام حياتها الأولى، كثيرات من المشتغلات بالعلوم الكمالية، التي هي من فروض الكفايات، التي لا يقوم بها إلا بعض الرجال، حتى رواية الحديث بالأسانيد والتصدي للتحديث"⁽³⁾.

وفي هذا الصدد طالعنا المنار بقصيدة لمصطفى صادق الرافعي، يرى فيها وجوب تعليم النساء، ليسلمن من الأوهام والخرافات، فيقول مخاطباً المرأة:

¹ المنار، الحياة الزوجية (3)، ص 161.

² المنار، "التربية ووجه الحاجة إليها وتقاسيمها"، المجلد 15، الجزء 8، شعبان 1330هـ-أوت 1912م، ص 597.

³ المنار، "حياة المعارف في مصر"، المجلد 10، الجزء 7، رجب 1325هـ-سبتمبر 1907م، ص 554.

فأنت في نظر الراقين سائمة وفي نواظر فلاحهم وتد
وأنت بينهم في كل منزلة صفر اليسار يستكمل العدد
أقام في رأسك الجهل الذي سلفت به الليالي وفي أضلاعك الحسد
وما يحلان بيتًا كان في رغد إلا وهاجر منه ذلك الرغد
(فالسحر والزار والأسباد) جملتها لأهلها نكد ما مثله نكد⁽¹⁾

كما نشرت أيضا قصيدة لحافظ إبراهيم، يدعو فيها لتعليم المرأة، فهي أساس الأمة، ومبعث
اطمئنانها، فالأم مدرسة تخرج الكوادر الصالحة، التي تنهض بالأمة:

الأم مدرسة إذا أعددتها أعددت شعبًا طيب الأعراق
الأم روض إن تعهده الحيا بالري أوراق أيما إوراق
الأم أستاذ الأساتذة الأولى شغلت مآثرهم مدى الآفاق⁽²⁾

ب- الحجاب: إن السفور والحجاب من القضايا الاجتماعية التي شغلت الرأي العام في مصر أثناء فترة
صدور المنار، وقد تناولها المصلحون والأدباء والصحافيون بكثير من البحث والتنقيب.
وقد أيدت المنار المفهوم التجديدي للحجاب الذي طرحه قاسم أمين، والذي تضمن كشف الوجه
والكفين، وخروج المرأة ومكالمتها للرجال، على أساس أن ذلك مطلوب من أجل تعليم المرأة. ونشرت
لتأييد وجهة نظرها عدة مقالات، منها مقال للشيخ محمد مصطفى -أحد علماء الجزائر- أكد فيه
جواز كشف الوجه والكفين، ومخالطة المرأة للرجال⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس يرى أحد الكتاب فيها أن "الحجاب عادة قديمة، موجودة قبل الإسلام وبعده،
وعند أمم لم تعرف من هذا الدين الكريم شيئًا، فلم يكن الإسلام موجد ولا مؤيده، وهو الآن عند
المسلمين يكاد يكون قاصرًا على نساء الطبقة الوسطى والعالية، وقد خرج في هذه الأيام الأخيرة عن
معناه الحقيقي، وأصبح ضربًا من ضروب الزينة والتبرج، تظهر به النساء كاسيات عاريات، مظهرات

¹ المنار، "ديوان الراجعي"، المجلد 8، الجزء 13، غرة رجب 1323هـ-31 أوت 1905م، ص 512.

² المنار، "تربية البنات"، المجلد 13، الجزء 5، جمادى الأولى 1328هـ-جوان 1910م، ص 371.

³ المنار، "اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب"، المجلد 10، الجزء 11، ذو القعدة 1328هـ-4 جانفي 1908م، ص ص 870-873.

لمحاسنهن مخفيات لعيوبهن، فهن يخدعن به الرجال، ويغررن الناظرين بتلك المظاهر المروقة الكاذبة، التي لولاها ما بالى أحد بالنظر إلى تسعة أعشارهن، ولا وجه مفتون عينه إليهن، ولا أعلم أن أحدا من العقلاء يستحسن هذا الحجاب الكاذب أو ينتصر له، ولا أظن أن غير الرجال تلتئم معه، أو تقنع به فليس الخلاف بين العقلاء في أمر هذا الحجاب الحالي، وإنما خلافهم في الحجاب الحقيقي، وهو ستر المرأة وجهها وكفيها عن الأجانب عنها"⁽¹⁾.

واستندت المنار في تأييد وجهة النظر القائلة بعدم ستر الوجه على الحجج التالية:

أ- ترجيح ما فيه "المصلحة والمنفعة، فلا شك أن المصلحة هي في ما يمكن معه التربية والتعليم المحتاجة إليهما الأمة في نواحيها من الحضيض التي هي فيه، فإن سلم المعارضون بأحكما (أي التربية والتعليم) يتوقفان على كشف الوجه ومكاملة الرجال، فلا مندوحة عن التسليم بترجيح القول بالكشف والمكاملة، أو تقليد القائلين به أو تخريجه على قاعدة (يرتكب أخف الضررين)، إذ لا ريب أن ضرر شقاء الأمة وتقدم سائر الأمم عليها، لا يدانيه ضرر احتمال وقوع الفتنة بكشف الوجه من بعض الناس"⁽²⁾.

ب- "أن نحو تسعين في المائة من المسلمين يكالمن الرجال جهرا، ويشاركنهم في أعمالهم، وهن نساء الفلاحين والأعراب، وصنوف الفقراء الذين يشتغلون بالكسب، وقيمون في المساكن التي لا يتيسر معها الحجاب، فهؤلاء قد حكمت عليهن بيئتهن (أي الوسط الذي يعشن فيه) بذلك، وكلهن أو جلهن لا يسترن الوجوه أيضا، وأما نساء المدن المحتجبات، وقدّرناهن بالعشر فمنهن تسع وتسعون في المائة (تقريباً) يجلن في الأسواق، ويشترين من الرجال ما يحتجن إليه، ويراجعنهم في القول، ويتظلمن لرجال الحكم في المحاكم والدواوين وفي البيوت، فالمرأة منهن تكلم الرجال في كل مكان ولو منفرداً - لا في مشهد زوجها ووليها"⁽³⁾.

ج- "أن الشرع إنما حرم الخلوة بالمرأة الأجنبية، وأخبار الصدر الأول مستفيضة بمكاملة النساء للرجال، وحديثهن معهم في الملأ دون الخلوة، وكفاك أن نساء النبي صلى الله عليه وسلم وهن اللاتي أمرن بالمبالغة

¹ محمد توفيق صدقي، "حجاب المرأة في الإسلام (1)"، المنار، المجلد 13، الجزء 9، رمضان 1328هـ - أكتوبر 1910م، ص 689.

² المنار، كلمة في الحجاب، ص 369.

³ نفسه، ص 370.

في الحجاب كن يحدثن الرجال، حتى إن السيدة عائشة كانت قائدة عسكر ومدبرة له في وقعة الجمل المعروفة، وما أخال أن مكابراً يقول أنها لم تكن تكلم أحداً منهم إلا ذا محرم⁽¹⁾.

د - "أن هذه المسألة من القضايا الاجتماعية التي لا يمكن أن تتغير إلا بتغير أحوال الأمة الاجتماعية، وإننا نرى حركة التغيير تسوق الطبقة العليا وما يليها من الأمة، إلى محاكاة الإفرنج في أساليب معيشتهم وتمددهم، وإن الحجاب ينهتك فيها بالتدريج، فيعود إلى تبذل بعيد من الدين ومذاهبه، وقد دبت مبادئ هذا التفرنج إلى بيوت الشيوخ ورجال الدين، فظهرت بواده في أزياء نسائهم، ولا ندري ماذا تكون أواخره؟. هذا سير طبيعي لا بد أن يبلغ مداه غاية حده، إلا إذا حوّلت مجاريه تحويلاً طبيعياً، فكان منبعه الشريعة الإسلامية، وقراره مصلحة الأمة ومنفعتهم، وهذا ما يطلبه كل ذي غيرة على دينه وأمته"⁽²⁾.

هـ - قول (الألوسي) في تفسير سورة (النور): "أن الوجه والكفين والقدمين ليست بعورة مطلقاً، فلا يحرم النظر إليها. وقد أخرج أبوداود وابن مردويه والبيهقي عن عائشة رضي الله عنها أن أسماء بنت أبي بكر دخلت على النبي صلى الله عليه وسلم وعليها ثياب رقاق؛ فأعرض عنها وقال: يا أسماء إن المرأة إذا بلغت المحيض لم يصلح أن يرى منها إلا هذا وهذا، وأشار إلى وجهه وكفيه صلى الله عليه وسلم، وأخرج ابن أبي شيبة وعبد بن حميد عن ابن عباس أنه قال في قوله تعالى: [إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا] (النور: 31)، رقعة الوجه وباطن الكف، وأخرجنا عن ابن عمر أنه قال: الوجه والكفان"⁽³⁾.

و - "لم يشدد في الاحتجاب إلا السادة الشافعية، وأفتى غيرهم من المتأخرين بقولهم، وعللوا ذلك بفساد الزمان، ولذلك قال عدد من متأخري الفقهاء الحنفية، بأن حل النظر إلى وجه المرأة مقيد بعدم الشهوة وإلا فحرام"⁽⁴⁾.

ز - "أن التبرقع ليس من مخترعات الإسلام (يعني أهله)، فقد كانت النساء في اليونان يستعملن البرقع إذا خرجن من بيوتهن، كما هو الآن عند المسلمات، وعند غيرهن من النساء الشرقيات في الشام ومصر،

¹ المنار، كلمة في الحجاب، ص 370.

² نفسه، ص 371.

³ المنار، اللباب...، ص 870.

⁴ نفسه، ص 872.

ولا يخفى أن نساء قبائل البربر وغالب عرب البادية لا يسترن وجوههن عن الأجانب، ومع ذلك فهن لسن بخارجات بهذه العادة عن دائرة الدين الإسلامي⁽¹⁾.

ح- "إذا توهم بعض القراء أن ما ورد في كتب الفقهاء، من استحسان عدم كشف وجه المرأة، وعدم مخالطتها بالرجال دفعا للفتنة، هو من الأحكام الدينية التي لا يجوز تغييرها، فنقول: إن هذا الاعتراض مردود، بأن الأحكام الشرعية جاءت في الغالب مطلقة وجارية على ما تقتضيه العادات الحسنة ومكارم الأخلاق، ووكلت فهم الجزئيات إلى أنظار المكلفين، ووضعتها تحت تصرف اجتهادهم، وعلى هذا جرى العمل بعد وفاة النبي (ص) بين أصحابه وأتباعه. وإذا قيل باستحباب ستر المرأة وجهها عن الرجال، لخوف الفتنة وعدم اقتضاء الحال لكشفه في زمان كان هناك محل لخوف الفتنة، ولا تقضي ضرورات الحياة على المرأة بكشف وجهها، فلا مانع من أن يتغير هذا الاستحسان إلى ضده"⁽²⁾.

ولكن عندما تزايد تبرج المرأة وإسرافها في الزينة، طالبت المنار الكتاب بانتقاد هذا "التبرج القبيح، الذي يتبرأ منه الدين، ولا ترضاه المدنية الأوروبية، التي أسرفت في إطلاق العنان للنساء، إسرافها المعروف، إذ صارت حال نساءنا المسلمات في الأسواق والشوارع، أبعد عن الصيانة والأدب من حال نساء الإفرنج"⁽³⁾.

وأعربت الصحيفة عن تأييدها لحملة الجرائد على هذا التبرج بقولها: "وإننا لا نزال نبدي القول ونعيده في المسألة، معتقدين أن حملة الجرائد على هذا التبرج، وتشنيعها على الرجال الذين يمكنون نساءهم منه، ويرضون له، يفيد فائدة عظيمة، وأن سكوت الكتّاب عنه يناهز الغيرة، وأن أولى الكتّاب بهذا الانتقاد، هم الذين فاضت بكلامهم أنهار الجرائد، ردا على كتاب تحرير المرأة، وكتاب المرأة الجديدة"⁽⁴⁾.

¹ المنار، الباب...، ص 873.

² المنار، كلمة في الحجاب، ص 370.

³ المنار، "تبرج النساء وأنصار الحجاب"، المجلد 8، الجزء 18، 16 رمضان 1323هـ-13 نوفمبر 1905م، ص 719.

⁴ نفسه، ص 720.

ومن الأدباء الشعراء الذين تناولوا هذه المسألة، نجد الشاعر حافظ إبراهيم، وذلك من خلال قصيدته "تربية البنات"، والتي لم يكشف فيها صراحة عن رأيه في هذه القضية، حيث سلك طريقاً وسطاً، متهيباً الجهر برأيه في مواجهة الرأي العام المصري، الذي يدعو للحجاب ويندد بالسفور. يقول حافظ من قصيدته "تربية البنات":

أنا لا أقول دعوا النساء سوافراً بين الرجال يجلن في الأسواق
يدرجن حيث أردن لا من وازع يحذرن رقبتهم ولا من واق
يفعلن أفعال الرجال لواهياً عن واجبات نواعس الأحداق
كلا ولا أدعوكم أن تسرفوا في الحجب والتضييق والإرهاق
ليست نساؤكم أثاثاً يقتنى في الدور بين مخادع وطباق
فتوسطوا في الخالتين وأنصفوا فالشر في التقييد والإطلاق⁽¹⁾

ج-المساواة بين الرجل والمرأة: أكدت المنار أن الإسلام يساوي بين الرجل والمرأة في العديد من الأمور، ولكن ذلك لا يعني بالمساواة التامة بين الجنسين، فقد أوضحت الصحيفة أن الحقوق بين الرجل والمرأة متبادلة، "فما من عمل تعمله المرأة للرجل، إلا وللرجل عمل يقابله لها، إن لم يكن مثله في شخصه، فهو مثله في جنسه، فهما متماثلان في الحقوق والأعمال، كما أنهما متماثلان في الذات والإحساس والشعور والعقل، أي أن كلاهما بشر تام، له عقل يتفكر في مصالحه، وقلب يحب ما يلائمه ويسر به، ويكره ما لا يلائمه وينفر منه، فليس من العدل أن يتحكم أحد الصنفين بالآخر، ويتخذ عبداً يستدله، ويستخدمه في مصالحه، لا سيما بعد عقد الزوجية، والدخول في الحياة المشتركة، التي لا تكون سعيدة إلا باحترام كل من الزوجين الآخر، والقيام بحقوقه"⁽²⁾.

في هذا السياق نشرت المنار مقالا لباحثة البادية "ملك حفني ناصف"، تبين فيه مساواة الإسلام بين الرجل والمرأة في العديد من الأمور، ومن أبرزها:

1- كل التكاليف الشرعية إلا النادر، وذكر القرآن المرأة بجانب الرجل في كثير من آياته.

¹ المنار، تربية البنات، ص 371.

² المنار، "مناظرة في مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات"، المجلد 30، الجزء 9، ذو القعدة 1348هـ-أفريل 1930م، ص 690.

2- في الحقوق المدنية، فللمرأة أن تبيع وتشتري، وتحب وتقف وتعتد ما شاءت من العقود، بغير إذن أو سيطرة، مع أن قوانين الغرب لا تبيح للمرأة شيئاً من ذلك، وتشتترط أن يكون لرجل المرأة حق التصرف في أموالها، بغير قيد ولا سؤال، وقد ضايق هذا الأمر النساء هنالك، فهبن في بعض الممالك يطالبن بحقهن فأعطينه، ولكن اللاتي لم يطالبن لم يعطين شيئاً.

3- يتضح من سيرة النبي (ص) أن الإسلام يبيح للمرأة حرية الرأي، فقد بايعه المؤمنات مع المؤمنين مرار، وإهمالنا هذا ليس بدليل على أن الإسلام يحرمه كما تحرمه قوانين الغرب، ولا يزال يرن في آذاننا صدى ضوضاء المطالبات بحق الانتخاب في دول أوروبا، ووقوف النواب في وجوههن، وإرجاعهن بخفي حنين، وقد لقين من السجن والضرب عذاباً أليماً.

4- يبيح الإسلام للمرأة الراشدة أن تزوج نفسها بنفسها، وأن توكل من شاءت في العقد.

5- يعطي المرأة حق الطلاق إذا اشترطته في العقد، أما إذا لم تشترطه هي أو وليها، فكأنها تنازلت عنه لبعْلِها⁽¹⁾.

وإلى جانب ما ذكرته باحثة البادية، استندت المنار في معارضة فكرة المساواة التامة بين الرجل والمرأة على الحجج التالية:

أ- قوله تعالى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ] (النساء: 34)، وفي تفسير هذه الآية، ذكرت المنار أنه "قد دل العلم وشهد التاريخ، على أن ما أرشد إليه الكتاب العزيز، من قيام الرجال وسيادتهم على النساء، هو الحق الواقع والفترة الصحيحة... بين الله تعالى لنا بفضل المرء، لكون الرجل هو القيم على المرأة، وهو تفضيله بنحو القوة والقدرة على الحماية والكسب، وهذا مرجح فطري طبيعي، وإنفاقه المال في المهر وغيره، وهذا مرجح اجتماعي عقلي، والشرعية الإسلامية موافقة دائماً للفترة الإلهية، ومطابقة للمصالح الاجتماعية ومؤيدة بالدلائل العقلية"⁽²⁾.

¹ باحثة البادية، "النسائيات"، المنار، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الآخر 1329هـ-أفريل 1911م، ص 308.

² المنار، "الرجال والنساء"، المجلد 4، الجزء 13، غرة جمادى الآخر 1319هـ-15 سبتمبر 1901م، ص 481.

ب- قوله تعالى: [وَكُنْ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ] (البقرة: 228)، وذكر صاحب المنار في تفسيره لهذه الآية أنها "جمعت على إيجازها، ما لا يؤدّي بالتفصيل إلا في سفر كبير، فهي قاعدة كلية ناطقة، بأن المرأة مساوية للرجل في جميع الحقوق، إلا أمرًا واحدًا عبّر عنه بقوله: [وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ]، وهذه الدرجة مفسرة بقوله تعالى: [الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ] (النساء: 34)، وقد أحال في معرفة ما لهن وما عليهن، على المعروف بين الناس، في معاشراتهم ومعاملاتهم في أهلهم، وما يجري عليه عرف الناس، هو تابع لشرائعهم وعقائدهم، وآدابهم وعاداتهم، فهذه الجملة تعطي الرجل ميزانًا يزن به معاملته لزوجته، في جميع الشؤون والأحوال" (1).

ج- أن المجتمعات الأوروبية تعاني من "مضار استقلال النساء، بتربيتهم كترية الرجال، وإقناعهن بأنهن مساويات لهم من كل وجه" (2)، وذكرت المنار نماذج من كتابات نساء إنجلترا في الجرائد "منتقدات شاكيات من تربية بناتهن، تربية جعلت همهن محصورًا في الزينة، والولوع بصرف الأوقات في المنتزهات، حتى صار يثقل عليهن مساعدة أمهاتهن في تدبير المنزل!... في إنكلترا الآن حرب أقلام، ثار عجاجها على صفحات الجرائد الإنكليزية، بين الأمهات وبناتهن، وقد كانت الأمهات البادئات بالعداء، فإن أمًا منهن رأت من بناتها تقصيرًا في قضاء الواجبات المنزلية المفروضة عليهن، وميلًا إلى عصيان كل أمر تصدره إليهن، فها لها طغيانهن وتهاملهن، وضافت ذرغًا عن كبح جماهن، فاستغاثت بالجرائد" (3).

د- أن قوامة الرجال على النساء هي من الأمور الاجتماعية، وتحديدًا داخل المنزل، وهذه القوامة لا تعني استعباد النساء، ولا أكل حقوقهن التي منحهن إياها الإسلام، فقد "بيّن الله تعالى أن للمرأة على الرجل من الحقوق، مثل الذي له عليها بالمعروف، وأنه لا يمتاز إلا بالولاية ورياسة المنزل؛ لأن البيوت نموذج الأمة، فكما أن الأمة لا ينتظم أمرها إلا برئيس عادل، كذلك البيت (العائلة) لا بد له من رئيس، له السيطرة والقيام بالشؤون العامة" (4).

¹ المنار، "مناظرة في مساواة المرأة للرجل في الحقوق والواجبات"، المجلد 30، الجزء 9، ذو القعدة 1348هـ-أفريل 1930م، ص 690.

² المنار، "مضار تربية النساء الاستقلالية"، المجلد 6، الجزء 12، 16 جمادى الثانية 1321هـ- 8 سبتمبر 1903م، ص 466.

³ نفسه، ص 468.

⁴ المنار، الرجال والنساء، ص 482.

د-عمل المرأة: غلب على خطاب المنار إزاء قضية عمل المرأة، تبنيها للموقف الرافض لعملها خارج المنزل، على أساس إيمانها بفكرة تقسيم الوظيفة الاجتماعية بين الرجل والمرأة، فذكرت "أن البيت مثال المملكة الجمهورية؛ فالرجل هو الرئيس وناظر الخارجية (أي: ما هو خارج البيت)، ووظيفة المرأة نظارة الداخلية، والممالك العظيمة إنما تتألف من هذه البيوت، فمتى كانت الحياة فيها سعيدة، سعدت بذلك المملكة كلها"⁽¹⁾.

واستندت المنار في تبنيها لهذا الموقف على حجتين، هما:

أ- أن هذا التقسيم للوظيفة الاجتماعية بين الرجل والمرأة، يعبر عن فطرة الله تعالى في خلقه، فالنبي (ص) "قضى على ابنته بخدمة البيت، وعلى علي ما كان خارج البيت من عمل" (رواه الجرجاني)، وذكرت الصحيفة قول محمد عبده: "وما قضى به النبي صلى الله عليه وسلم بين بنته وربيه وصهره (عليهما السلام)، هو ما تقضي به فطرة الله تعالى، وهو توزيع الأعمال بين الزوجين: على المرأة تدبير المنزل، والقيام بالأعمال فيه، وعلى الرجل السعي والكسب خارجه... وهو لا ينافي استعانة كل منهما بالخدم والأجراء عند الحاجة إلى ذلك، مع القدرة عليه، ولا مساعدة كل منهما للآخر في عمله أحياناً، إذا كانت هناك ضرورة، ورأوا ذلك هو الأصل والتقسيم الفطري الذي تقوم به مصلحة الناس، وهم لا يستغنون في ذلك ولا في غيره عن التعاون [لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا] (البقرة: 286)، [وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ (المائدة: 2)]"⁽²⁾.

ب- أن تجربة عمل المرأة خارج المنزل في الغرب، قد نتج عنها أضرار عديدة، بشهادة الكاتبات الغربيات أنفسهن، فقد نشرت الكاتبة البريطانية الشهيرة (مس أني رود)، مقالة في جريدة (الإسترن ميل) في العدد الصادر منها في 10 ماي سنة 1901م، تقول فيها: "لأن تشتغل بناتنا في البيوت خوادم أو كالخوادم، خير وأخف بلاء من اشتغالهن في المعامل، حيث تصبح البنت ملونة بأدران، تذهب برونق حياتها إلى الأبد، ألا ليت بلادنا كبلاد المسلمين، فيها الحشمة والعفاف والطهارة، ردأ الخادمة والرقيق يتنعمان بأرغد عيش، ويعاملان كما يعامل أولاد البيت، ولا تمس الأعراض بسوء، نعم إنه لعار على بلاد الإنكليز، أن تجعل بناتها مثلاً للردائل، بكثرة مخالطة الرجال، فما بالناس لا نسعى وراء ما يجعل

¹ المنار، أيتها الفتاة، ص 43.

² المنار، مناظرة في مساواة المرأة للرجل...، ص 690.

البنات، تعمل بما يوافق فطرتها الطبيعية، من القيام في البيت، وترك أعمال الرجال للرجال، سلامة لشرفها" (1).

ج-وقالت الكاتبة الشهيرة (الليدي كوك) بجريدة (الإيكو)، إن "الاختلاط يألفه الرجال، ولهذا طمعت المرأة بما يخالف فطرتها، وعلى قدر كثرة الاختلاط، تكون كثرة أولاد الزنا، وها هنا البلاء العظيم" (2).

هـ-مسألة تعدد الزوجات: أكدت المنار أهمية تعدد الزوجات لاستقرار المجتمع، وحمايته من عوامل الضعف والوهن، معارضة بذلك وجهة نظر قاسم أمين في هذه المسألة، التي تضمنها كتابه (تحرير المرأة)، وأوضح أن الإسلام لم ينشئ هذا النظام من عدم، وإنما كان معروفا وسائدا في الأمم السابقة، ولكن بدون قيود ففي "تاريخ الأمة العربية قبل الإسلام؛ تجد أنها كانت قد ارتقت إلى أن صار فيها الزواج الشرعي هو الأصل في تكوّن البيوت، وأن الرجل هو عمود البيت وأصل النسب، وأن تعدد الزوجات لم يكن محدودًا بعدد، ولا مقيّدًا بشرط، وأن اختلاف عدة رجال إلى امرأة واحدة يعدّ من الزنا المذموم، وأن الزنا على كثرته يكاد يكون خاصًا بالإماء، وقلما يأتيه الحرائر" (3).

واستندت المنار في هذه الأطروحة على الحجج التالية:

أ-أن نظام تعدد الزوجات يحمي المرأة مما تتعرض له بسبب اضطرارها للعمل، في ظروف قد لا تكون مناسبة لها (4).

ب-شهادة غير المسلمين المؤيدة بصلاحيّة نظام التعدد، لاستقرار المجتمع، وحمايته من الأمراض الاجتماعية، فيقول القس الإنجليزي إسحق طيلر: أن "تعدد الزوجات على قواعده المنتظمة عند المسلمين، أنجح تأثيرا في صيانة النساء عن الرذائل" (5).

¹ المنار، الرجال والنساء، ص 481.

² نفسه، ص 482.

³ المنار، "باب السؤال والفتوى: تعدد الزوجات"، المجلد 7، الجزء 6، 16 ربيع الأول 1322هـ-1 جوان 1904م، ص 231.

⁴ المنار، الرجال والنساء، ص 483.

⁵ قسيس إنكليزي، "المسلمون في إفريقيا"، المنار، المجلد 4، الجزء 22، غرة ذو القعدة 1319هـ-9 فيفري 1902م، ص 846.

ج- "أن الحكمة الإلهية في ميل كل من الزوجين الذكر والأنثى إلى الآخر الميل الذي يدعو إلى الزواج، هو التناسل الذي يحفظ به النوع، كما أن الحكمة في شهوة التغذية هي حفظ الشخص، والمرأة تكون مستعدة للنسل نصف العمر الطبيعي للإنسان وهو مائة سنة، وسبب ذلك أن قوة المرأة تَضَعُفُ عن الحمل بعد الخمسين في الغالب، فينقطع دم حيضها، ويؤخر التناسل من رحمها، والحكمة ظاهرة في ذلك، والأطباء أعلم بتفصيلها، فإذا لم يبح للرجل التزوج بأكثر من امرأة واحدة كان نصف عمر الرجال الطبيعي في الأمة معطلاً من النسل الذي هو مقصود الزواج"⁽¹⁾.

ويتضح مما سبق أن المنار، أيدت الدعوة إلى تعليم المرأة، سواء العلم الذي يساعدها على القيام بوظيفتها الاجتماعية في تربية الأبناء، أو العلم الذي يجعلها تلبي احتياجات الأمة من الوظائف المطلوبة، بل دعت إلى تلقيها للدراسات العليا. كما أنها أيدت المفهوم التجديدي للحجاب، الذي دعا إليه قاسم أمين، على أساس أن ذلك مطلوب من أجل التعليم، وقد تعمقت في عرض الأدلة والحجج المؤيدة للحجاب بهذا المفهوم، حيث عرضت تفسيرات عديدة للقرآن الكريم في هذا المجال، وأدلة من السنة النبوية، واستخلصت من أقوال الفقهاء ما يؤيد ذلك، كما ردت على الأقوال المعارضة، فضلاً عن عرض اجتهادات جديدة، تعتمد على بعض القواعد الفقهية، مثل المصلحة العامة، والأخذ بأخف الضررين، وهو ما يعكس طبيعة المنار كصحيفة متخصصة في الشؤون الدينية.

وأكدت أن الإسلام يساوي بين الرجل والمرأة، في العديد من الأمور التي عددها الصحيفة، ولكن ذلك لا يعني المساواة التامة بين الطرفين، إذ أن [وللرجال عليهن درجة]، وهي القوامة، موضحة أن هذه القوامة التي اختص بها الرجال، هي داخل المنزل، وفي الشؤون الاجتماعية.

ودافعت المنار عن مسألة تعدد الزوجات، في حين رفضت عمل المرأة خارج المنزل، متبينة فكرة تقسيم الوظيفة الاجتماعية بين الرجل والمرأة، باعتبار أن هذا التقسيم يعبر عن فطرة الله تعالى في خلقه. ومن ثم لم يكن موقف المنار محافظاً في كل قضايا المرأة، وإنما غلب عليها الاتجاه التجديدي.

وقد اتفق موقف المنار من قضية المرأة، مع رؤية محمد عبده، بل أن بعض التفسيرات والحجج التي استندت إليها، كانت من تفسير محمد عبده للقرآن الكريم، مثل رؤيته لتقسيم الوظيفة الاجتماعية،

¹ المنار، باب السؤال والفتوى: تعدد الزوجات، ص 231.

ومعالجة الصحيفة لقضية المساواة بين الرجل والمرأة، وهذا أمر متوقع من صاحب المنار، تلميذ الأستاذ الإمام، الذي تأثر به قاسم أمين أيضاً، حيث يرى البعض أنه قد اشترك معه في كتابة بعض فصول كتاب تحرير المرأة.

رابعا: قضايا الإصلاح الثقافي: إن الحياة السوية للأفراد والجماعات، هي -ولابد- نتيجة مباشرة لجهود ومراحل من التنشئة، والتربية التي تتعاهد الإنسان منذ وجوده، بل حتى قبل وجوده، حينما يكون جنينا في بطن أمه، بل حتى قبل ذلك عند التفكير في تكوين المحضن الذي ينشأ فيه، وعند اختيار أمه التي ستتولى تنشئته وتربيته مستقبلا، وذلك بالتعاون مع أبيه في تعاوده، والعناية به من جوانب عديدة، بعضها يكون دور الأم فيها واضحا، وبعضها الآخر يكون دور الأب فيها أوضح، وهكذا إلى أن يدخل معهما على خط التربية مؤسسات أخرى، تتولى بعض الأدوار التربوية المتعلقة بمراحل عمرية أخرى، حيث تبدأ تأثيرات المدرسة والمسجد، ووسائل الإعلام، والأندية الاجتماعية والثقافية، وتبدأ تأثيرات المجتمع والشارع، وجماعة الرفاق وغيرهم.

ولقد كشفت مجلة المنار منذ عددها الأول، عن إيلائها للتربية والتعليم المكانة السامية، والأولوية في مشروعها الإصلاحي العام، حيث وضحت ذلك فقالت أن غرضها الأول الذي صدرت من أجله يتمثل في: "الحث على تربية البنات والبنين، لا الحط في الأمراء والسلاطين، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، لا الاعتراض على القضاة والقانون، وإصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، والتنشيط على مجارة الأمم المتقدمة في الأعمال النافعة"⁽¹⁾.

ويفصح صاحب المنار عن منهجه وأولوياته في الإصلاح بطريقة قاطعة فيقول: "ورأينا أن سبب التقدم الذي يجمع كل الأسباب، وترجع إليه جميع الوسائل، هو تعميم التربية والتعليم في جميع عناصر الأمة، على طريقة واحدة"⁽²⁾.

ويؤكد على هذه القيمة الجوهرية للتربية والتعليم التاريخ والواقع، فقد حرصت الأمم الناهضة على أن تغذي أبنائها جميعا منذ النشأة بغذاء عقلي مشترك، وتطبعهم بطابع فكري شامل، وتزودهم بما تجد

¹ المنار، فاتحة السنة الأولى...، ص 09.

² نفسه، ص 10.

السبيل إليه من ثقافة ومعلومات عامة، إبقاءً على وحدتها، ومحافظة على كيانها وتقاليدها، وإذا ما توفر لديهم هذا، فلا عليهم أن يتنوع بعده اختصاصهم، وتتعدد مهنتهم، وتتفرق بهم مناحي الحياة، فقد اعتمدوا على دعامة أولى هي المعلم الواضح ونقطة الالتقاء، ومن أهم خصائص هذه الدعامة تربية وطنية تقوم على تاريخ الأمة ولغتها ودينها وتقاليدها، ومعلومات إنسانية لا يصح أن يجهلها من يعيش في جماعة متحضرة⁽¹⁾.

وعليه فإنني سأحاول في هذا المبحث، دراسة موقف المنار من قضايا التربية والتعليم، ولسوف أبدأ بتتبع رؤيتها لواحد من المفاهيم الجوهرية في منظومة الإصلاح الإسلامي، وهو مفهوم "تربية الأمة"، ثم سأدرس أيضاً مواقف المنار إزاء أشكال التعليم العصري، التي ظهرت في العالم الإسلامي مع الاحتكاك بالغرب، وأعني هنا المدارس الحكومية والأهلية والأجنبية الحديثة.

1- واقع التعليم في مصر خلال فترة المنار: كان التعليم من أبرز المجالات التي برز فيها تأثير الاحتلال البريطاني في مصر، حيث أدى دوراً مهماً في إهمال التعليم، إدراكاً منه لتأثير التعليم في الوعي الديني، وإثارة المشاعر الوطنية لدى الطلاب، حيث قام بإغلاق المدارس الحكومية، وخفض حجم بعضها الآخر، وجعل التعليم في المدارس الأجنبية باللغة الإنجليزية بدلاً من اللغة العربية، ووجه التعليم وجهة علمانية، وشكل المناهج على نحو يوافق أغراض الاحتلال، كما فرض مصروفات باهظة على دخول المدارس، ليقطع طريق العلم على أولاد الفقراء من المصريين⁽²⁾.

فقد عمد المستعمرون البريطانيون إلى فتح مدارس مدنية لا دينية، لمحاربة التعليم الإسلامي القائم في البلاد الإسلامية، ووضع المستعمر مناهج تعليمية، عمد فيها إلى الفصل بين التراث الإسلامي وبين الثقافة العصرية، وأقام بناء التعليم على هذا النهج، بعد أن كان يرتبط بالدين والتراث، فالمدرسة في

¹ إبراهيم بيومي مذكور، "التعليم الديني والمدني"، مجلة دراسات تربوية، المجلد الثالث، الجزء 14، سبتمبر 1988م، مصر، ص 130.

² جمال عبد الحى عمر النجار، صحافة الاتجاه الإسلامي في مصر فيما بين الحربين العالميتين، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1421هـ-2000م، ص ص 199-201.

معظم البلاد العربية أصبحت منفصلة عن التراث الإسلامي، تستمد أصولها الفكرية من العلم الأوروبي والثقافة الأوروبية⁽¹⁾.

وانقسم المسلمون في كل بلاد دخل فيها التعليم الأوروبي إلى ثلاثة أقسام: قسم فتن بالجديد ممقت كل القديم، وقسم جمد على القديم فهو ينفر من كل جديد، وقسم معتدل بينهما، يأمر بالمحافظة على القديم النافع، وترك الضار منه بالتدريج، وإضافة ما لا بد منه من الجديد، بشرط حفظ مقومات الأمة ومشخصاتها، والحذر من فنائها في غيرها⁽²⁾.

كما انقسمت مدارس التعليم في مصر خلال هذا العهد إلى أربعة أقسام:

أولاً: مدارس الحكومة: والتي إذا نظرنا إلى التعليم الذي تنشره من حيث قيمته، فلا بد أن نلاحظ أنه لا يكاد يقدر على تعليم رجل محترف، بحرفة يكتسب بها عيشه، ومن المستحيل أن يستطيع هذا التعليم تكوين عالم أو كاتب أو فيلسوف، فضلاً عن تكوين نابغة، فلا ترى في الطبقة المتعلمة الرجل الباحث، ولا المفكر، ولا الفيلسوف، ولا العالم، ولا ترى الرجل ذا العقل الواسع، والنفس العالية، والشعور الكريم، ذلك الذي يرى حياته كلها في مثل أعلى، يطمع فيه ويسمو إليه⁽³⁾.

ثانياً: المدارس الأهلية: التي دعا المنار إلى بنائها والتكثير منها، لسد النقص والعجز الذي خلفته مدارس الحكومة.

¹ سهير عبد اللطيف أبو العلا، "الإستشراق البريطاني وتوجيه التعليم في مصر في فترة الاستعمار من 1882-1922م"، مجلة كلية التربية بأسيوط، مصر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، جانفي 2003م، ص 387.

² المنار، المجلد 12، الجزء 4، ربيع الآخر 1327هـ-ماي 1909م، ص 297.

³ عباس محمود العقاد، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012، ص 151.

ثالثا: المدارس الدينية: التي وصفها المنار بأنها "قد صارت كلها مدارس دنيوية يطلب العلم فيها لأجل المعيشة، بالقضاء أو الإفتاء أو التدريس، ولا تكاد ترى الأمة منها مرشدين يتعهدونها في البلاد والقرى والمزارع والبوادي، ولكنها ترى دعاة النصرانية في جميع هذه الأماكن"(1).

رابعا: المدارس التبشيرية والأجنبية: حيث سمحت الحكومة المصرية للجاليات الأجنبية أن تنشئ معاهد ومدارس متعددة لا تخضع لرقابة، ولا تعتد بالتربية الوطنية في شيء(2).

ومن الجاليات الأجنبية التي أنشأت لها مدارس في مصر، نجد الأرمن، الذين أنشئوا أول مدرسة لهم سنة 1818م، وهي مدرسة (يغيا زاريان) الدينية، تلميذا لأكبر صيارفة محمد علي، والذي تبرع بجميع نفقاتها، وكانت عبارة عن فصلين أو ثلاثة، بها عدد قليل من أطفال يدرسون اللاهوت واللغة الأرمنية على يد القساوسة(3).

وقد ذم المنار هذا النوع من المدارس بقوله: "ومنهم -أي الطلاب المصريون- الذين انصرفوا إلى مدارس دعاة النصرانية أو الحكومات يقتبسون العلم والأخلاق والآداب منهم، ولهذا لم تر الأمة الإسلامية إصلاحًا من المتعلمين في هذه المدارس، بل رأيت منهم مفاصد كثيرة، أهمها: تفريق كلمتهم، وإفساد آدابهم، ودعوتهم إلى روابط ملية واجتماعية لا تتفق مع دينهم وتاريخهم"(4).

كما عمل الاستعمار على تغريب التعليم في مصر، حتى تشيع الأجيال القادمة بوجهة النظر الغربية، وتتوطد العلاقة بينها وبين الفكر الغربي، وتكون مستأنسة ومطبعة لما يمليه عليها الغرب

¹ المنار، "خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام لجماعة الدعوة والإرشاد"، المجلد 15 ج 12، ذو الحجة 1330هـ، ديسمبر 1912م، ص 921.

² مذكور، مقال سابق، ص 131.

³ دعاء عثمان عزمي، "الجاليات الأجنبية والتعليم بمصر في القرن التاسع عشر (الأرمن نموذجاً)"، مجلة عالم التربية، السنة 14، العدد 44، أكتوبر 2013م، مصر، ص 101.

⁴ المنار، مصدر نفسه، ص 922.

وأتباعه⁽¹⁾. ومن المعلوم أن التعليم القائم على المنهج الغربي في البلاد الإسلامية، يعد ذا خطورة، تكمن في أن نتاجها التربوي قد تمثل في إعداد أجيال تعاني من الاضطراب والتخبط في الفكر والعقيدة⁽²⁾.

وقد قام المنار بنقد العلماء بسبب سيادة الجمود والإهمال في أوساطهم، هذا الأمر -حسب المنار- كان من أكبر أسباب اقتباس الحكومة المصرية للقوانين الأوروبية، فاتسع التشريع الأوروبي بمصر أكثر من الأستانة، لأن نفوذ العلماء فيها أضعف وعنايتهم بشئون الحكومة أقل⁽³⁾.

كما انتقد اختيار المعلمين، والذي كان يتم بالشفاعات والوساطات، التي تبني على كون هذا المعلم مستحقاً للمساعدة المالية لفقره، أو كونه من الأسرة أو الطائفة الفلانية، إضافة إلى أن أكثر المعلمين لا علم لأكثرهم بأساليب التعليم، التي وضع لها علم مخصوص يعرف باسم "البيداغوجيا"، ورأى أن أبعد المعلمين عن معرفة التعليم، هم أولئك الشيوخ الذين يعلمون الدين وفنون اللغة في الجوامع والمساجد⁽⁴⁾.

ومن نقائص التعليم في عصر المنار، افتقاده للأساتذة الأكفاء القادرين على التربية المدرسية أو ندرتهم، "فإنه يقل في المتعلمين منا من تربي تربية صالحة يُرجى نفعها، وإنما يقوم بناء التربية على أساس القدوة، والتأسي بالمربي، والاستفاضة من ينبوع فضائله وصفاته (وفاقد الشيء لا يعطيه)"⁽⁵⁾.

¹ النجار، مرجع سابق، ص ص 199-201.

² أبو العلا، مقال سابق، ص 388.

³ المنار، "إذن سلطاني عن فتوى شيخ الإسلام بالحكم بغير المذهب الحنفي أو أوامر مهمة في إصلاح القضاء الشرعي"، المجلد 16، الجزء 4، ربيع الآخر 1331هـ، أبريل 1913م، ص 264.

⁴ المنار، "التربية والتعليم"، المجلد 2، الجزء 1، 28 شوال 1316هـ- 11 مارس 1899م، ص 15.

⁵ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 567.

ولاحظ المنار افتقار مدارس الحكومة للتربية والتعليم النافع⁽¹⁾، وأن المدارس الأهلية غرضها تجاري، لا تربوي وتعليمي، وأنها دون مدارس الحكومة في كل شيء⁽²⁾، وأن المدارس كافة لا تعني بالتربية النفسية، ولا بالتربية العقلية التي هي وظيفتها الأولى⁽³⁾.

ولخص أحد المعاصرين واقع التعليم المتدهور في مصر آنذاك بقوله: "تغيرت الأحوال في نظارة المعارف، وأصبح التعليم محفوفاً بالمكاره والمصاعب، وأمسى المعلمون المصريون يعلمون وهم متعبون من حالتهم، ويشتكون من سوء معاملتهم، ولو استطاعوا أن يعيشوا خارج نظارة المعارف، لفارقوها اليوم قبل الغد فرحين مسرورين، وهو أمر يدل على أن التعليم في مصر انحط انحطاطاً هائلاً، فإن روح التعليم في المعلم. ولو نظرت إلى التلامذة لوجدتهم أسوأ حالاً، وأشغل بالاً من المعلم، فهم يذهبون إلى المدرسة، وكل واحد منهم يتوقع رفضه أو رفته، إذ أصبح الطرد موقوفاً على أقل شيء"⁽⁴⁾.

2- مفهوم التربية والتعليم عند المنار: يعرف المنار التربية بقوله: "هي مساعدة القوى التي من شأنها أن تربو وتنمو على بلوغ الكمال في نموها المستعدة هي له في أصل الفطرة والخلقة، وذلك بإزالة الأسباب التي تعيق النمو، أو تنحرف بالقوى عن جادة الاعتدال المطلوب، وبإمداد هذه القوى بما تغذي به من المواد (في القوى المادية)، والمعلومات (في القوى المدركة العاقلة) الخارجة عنها".

أما التعليم -فحسب المنار- له إطلاقان: أولهما: "إمداد القوى المدركة بعرض الأشياء عليها تدريجاً، بالقول والفعل، بحيث تدركها وتقدر عن التصرف فيها قولاً وعملاً (كل شيء بحسبه)، وهذا المعنى داخل في مفهوم التربية ويشمل: تعليم العلوم الإعتقادية والأدبية والفنون الصناعية"، وثانيهما:

¹ المنار، "خطبة على أعضاء المجلس العمومي ببيروت"، المجلد 12 الجزء 2، صفر 1327هـ، مارس 1909م، ص 108.

² المنار، "نساء المسلمين وتربية الدين ورأيا كاتبة أوروبية وأميرة مصرية"، المجلد 4، الجزء 22، غرة ذو القعدة 1319هـ - 9 فيفري 1902م، ص 841.

³ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 568.

⁴ أوراق مصطفى كامل المقالات، الكتاب الأول من 1893-1899، تحقيق وإشراف دكتور يواقيم رزق مرقص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986، ص ص 313-315.

"علم أساليب التعليم وطرقه القريبة، وهو فن نفيس، ارتقى المشتغلون به الدرجات العلى في العلوم والفنون، حيث أمكنهم تحصيل الكثير في الوقت القصير"(1).

والتربية والتعليم —عند المنار— متلازمان، بمعنى: أن الثاني — أي التعليم — لازم للأول — أي للتربية، لا يتم إلا به بل هو جزء منه؛ وهذا لأن التربية على ثلاثة ضروب: تربية الجسم، وتربية النفس، وتربية العقل، وهذا الأخير هو عين التعليم(2).

ويقسم المنار مباحث التربية إلى عدة أقسام وذلك لاعتبارات مختلفة: فمن ذلك انقسامها:

أولاً: بحسب الموضوع إلى: تربية الجسد، وتربية النفس، وتربية العقل. ثانياً: بحسب الموضوع (أو المكان) إلى: تربية المنزل، وتربية المدرسة. ثالثاً: بحسب المربي إلى: تربية الأم والأب للولد، وتربية الأستاذ للتلاميذ، وتربية المرء لنفسه. رابعاً: بحسب المربي إلى: تربية الأفراد وتربية الأمم.

وهناك أقسام أخرى أصلية أو فرعية، كبحث التربية الدينية، ونسبة المسلمين فيها إلى غيرهم من أهل الملل، وبحث تربية استقلال الفكر والإرادة، وهو من فروع تربية العقل وتربية النفس(3).

والعناية بالتربية — حسب المنار — أهم من العناية بالتعليم، وذلك راجع إلى أن الذي يتعلم ولا يتربى — ربما — يضر بعلمه أكثر مما ينفع(4)، وهذه حقيقة تربوية ثابتة وراسخة ومشاهدة في الواقع والتاريخ.

وبتعبير المنار فإن أساس التربية القومية هو الدين، وهنا يطرح المنار ثلاث تساؤلات جوهرية، احتوت على العناصر الثلاث الأساسية الواجب على المربين الاعتناء بها في ميدان التربية، وهي نفسها الفرق أو الأقسام التي تتألف منها الأمة:

التساؤل الأول: كيف نربي أنفسنا تربية دينية صحيحة؟.

التساؤل الثاني: كيف نربي أنفسنا؟.

¹ المنار، التربية والتعليم، ص 15.

² المنار، "التربية والتعليم"، المجلد 1، الجزء 2، 29 شوال 1315 هـ، فبراير 1898 م، ص 56.

³ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 568.

⁴ المنار، "مدرسة زعزوع بك للبنين"، المجلد 3، الجزء 5، 21 ذو الحجة 1317 هـ 21 أبريل 1900 م، ص 110.

والتساؤل الثالث: كيف نربي أولادنا؟.

وهي تساؤلات سعى المنار إلى الإجابة عنها، من خلال عشرات المقالات المتناثرة في مجلداته الأربع والثلاثين، مما يبين لنا أهمية المسألة التعليمية والتربوية وإصلاحهما عنده.

3- المنار وتربية الأمة: لقد كان غياب تربية سليمة في المجتمعات الإسلامية، سببا رئيسيا في تخلف المسلمين، وتعمقت هذه القناعة لدى رجال النهضة المعاصرين في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وأصبح كثير منهم لا يرون أملا في الأفق، مادامت التربية لم ترتق إلى مستوى مواجهة التحديات القائمة، وتلبية الحاجات المعاصرة⁽¹⁾.

فإذا كانت الإشكالية المركزية التي واجهت عمل الإصلاح الإسلامي كله، هي عجز العالم الإسلامي عن مواجهة التحدي الغربي، فإن هذا العجز كان نابعا لدى هذا الإصلاح من عامل أساسي، هو افتقار الأمة الإسلامية إلى تربية تستعيد بها روح الجماعة الغائبة، ووعيها المشترك بروابطها الكلية، ومصلحتها العامة، وبهذا المعنى يمكن القول إن الإصلاح الإسلامي ذاته، كان بالأساس عملية تربوية، يتم فيها التوجه إلى الفرد، وصولا إلى الهدف النهائي، وهو تربية مجموع الأمة، بشكل يؤهلها لمواجهة تحدي الغرب⁽²⁾.

ويرى المفكر الفرنسي جوستاف لوبون في كتابه الشهير "روح التربية"، أن "التربية بمعناها العام تشمل التعليم وتكوين الملكات الخلقية والعقلية"، أي نشر القيم وتنمية الذاكرة والذكاء، والحكم والتفكير، وفن الملاحظة ومناهج البحث. كما نجد تقاربا بين هذا التعريف، وتعريف الأستاذ فتح الله كولن، الذي يرى أن التربية تركز على العنصرين السابقين، وهما غرس القيم وتلقين العلوم والمعارف، إضافة إلى الانضباط الفردي⁽³⁾.

¹ مولود عويمر، الفكر الإصلاحي المعاصر وقضايا التنوير، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2017م، ص 110.

² الملا، مرجع سابق، ص 279.

³ عويمر، مرجع نفسه، ص 109.

وكان الشيخ محمد عبده في ضوء إدراكه لحال المسلمين في صراعهم مع الغرب أهم من بلور مفهوم الإصلاح المرتكز على العلاقة بين تربية الأفراد وتربية الأمة، حيث أكد الشيخ مرارا أن الإنسان إذا تربى أحس في نفسه أنه سعيد بوجود الآخر معه، ولكن نحن في وسط لا يحس فيه أحدنا إلا بأنه شقي في وجود غيره، وقد ذهبنا الثقة بيننا أدراج الرياح، وخلفتها الشكوك والريب والظنون الأثيمة، المولدة للوساوس والأوهام، ولا شقاء للمرء أعظم من وجود ضميره في مثل هذا الشقاء والحسبان، ولكن لو كنا متربّين لانبثّ فينا إحساس واحد يؤلف بين شعورنا وحاجتنا، وحينئذ يحس كل فرد منا بأن عليه وظيفة يؤديها لنفسه ولغيره، فيتكون من ذلك شعور واحد وروابط واحدة⁽¹⁾.

وفي هذا السياق أوضح محمد عبده بشكل حاسم -استنادا إلى مفهوم غربي كلاسيكي مفاده أن المجتمع ليس إلا مجموع وحداته الصغيرة- أن روابط التربية توجد أولا في العائلات، ومنها تنتقل إلى الفروع، ثم إلى الأصول القومية، ومنها إلى مجموع الأمة⁽²⁾.

ورثت المنار عن عبده هذا المفهوم التربوي للإصلاح، الذي يربط بين الفرد وبين الأمة، فأكدت على أن "أهم ما يجب تقديم العناية به، وتفصيل القول فيه، هو الحث على التربية والتعليم الصحيحين، إذ بهما تتألف القلوب، وتجتمع الكلمة، وتعرف الحقوق والواجبات المالية والقومية والوطنية معرفة كاملة، تبعث الإرادة على العمل، ومتى تكونت الأمة وترتبت وتعلمت فهي تصلح حكامها، وتندفع بطبيعتها إلى الأعمال النافعة والصنائع المفيدة"⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، كان منطقيا أن يركز صاحب المنار -في سياق اقتراح الأساليب الكفيلة بمواجهة الغرب حضاريا- على التربية كمرحلة أولية ضرورية وسابقة على أية مواجهة، حيث يرى بأن "هذا لا يهتدى إليه إلا بكمال التعليم، والتربية على العمل"، على أساس أن مثل هذه المواجهة تظل غير ممكنة، حتى يستقر في قلب كل فرد معنى الأمة، وحسبه "لا يكون مجموع الأفراد أمة، إلا إذا كان

¹ محمد عبده، التربية، الأعمال الكاملة، الجزء الثالث، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-لبنان، 1414هـ-1993م، ص 168.

² نفسه، الجزء الثالث، ص 168-169.

³ المنار، "الصنائع والتربية والتعليم"، المجلد 1، الجزء 47، 8 شوال 1316هـ-فيفري 1899م، ص 904.

كل فرد منهم يشعر في نفسه، بأن منزلته من سائر الأفراد منزلة يده أو عينه مثلاً من سائر بدنه، وأن علمه وعمله لا شرف له فيهما إلا إذا صرفهما لمنفعة الأمة والبلاد⁽¹⁾.

استناداً إلى هذا الإحساس بأولية وأسبقية التربية، جرى على صفحات المنار تشديد على التلازم بين التربية والتعليم، على اعتبار أنهما دعامتين أساسيتين للإصلاح الإسلامي بمجمله، حيث تقول: "إن التربية والتعليم هما الركنان اللذان يقوم عليهما بناء السعادة، والعاملان الرافعان إلى قمة السيادة، وهما أمران متلازمان، لا يفارق أحدهما الآخر، إلا إذا أمكن وجود العمل من غير علم العامل بما يعمل"⁽²⁾.

وفي الوقت عينه، قامت المنار بعقد مقارنة ومفاضلة بين التربية والتعليم، فمن حيث التعريف: "التعليم إفادة العلم -أي علم-، والتربية هي القيام بشؤون الصغير، حتى يميز ويقدر على العمل، وإرشاده إلى وجه الصواب في العمل عند القدرة عليه، وفهمه ما يلقي إليه، حتى يتم له رشد، ويكمل له عقله، وهذا لا يحصل إلا بالعلم النافع، فالعلم هو ينبوع الذي يستمد منه القائمون بالتربية والتعليم"⁽³⁾.

وفي مقال آخر ترى المنار بأن "التربية تنشئة قوى الإنسان الجسدية والعقلية والروحية، بما تربو به وتُنَمِّي وتترعرع، حتى تبلغ كمالها الشخصي في محيط الملة والأمة، فمن أعمالها ما هو مفيد لكل أفراد الناس؛ لأنه لا يختلف باختلاف الأقوام في مقوماتها المالية، ومشخصاتها الوطنية، كتربية الأبدان المبني على قواعد الصحة في الغذاء والنظافة والرياضة، ومنها ما يختلف اختلافاً واسع المسافة بعيد الشقة، فما يعده بعض زعماء الأقوام والأمم مصلحة، يعده غيرهم من أكبر المفاسد... والتعليم تلقين العلم الذي يساعد التربية على تكميل الإنسان، وهو كالتربية منه ما لا بد منه لجميع الناس في كل زمان ومكان، ومنه ما تختلف الحاجة إليه باختلاف الأطوار والأحوال، وحاجة الأقوام والأوطان، والأصل فيه أن يعلم النشء ما يرشده إلى العمل الذي لا بد له منه في حياته الشخصية والمنزلية والوطنية"⁽⁴⁾.

¹ المنار، "إلى أي تعليم وتربية نحن أحوج؟"، المجلد 1، الجزء 16، 16 صفر 1316هـ -جويلية 1898م، ص 281-283.

² راجع مثلاً: المنار، ما لا بد منه، ص 567.

³ نفسه، ص 568.

⁴ المنار، "التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي"، المجلد 34، الجزء 7، رمضان 1353هـ -جانفي 1935م، ص 544-545.

وأما من حيث المفاضلة، ترى المنار أن تعليم الأمة كافة المعارف الحديثة، يأتي كعملية تالية لتربيتها، التي تشكل الجوهر الحقيقي للإصلاح، وفي هذا السياق اعتبرت أن إشاعة التعليم قبل استكمال تربية الأمة، هي مسألة ربما يكون ضررها أكبر من نفعها، ف"التعليم إفادة العلم، والعلم بيان للعمل صفته وإتقانه، وأما الباعث للعامل على العمل بعلمه، فهو ثمرة تربية النفس على ما يوجهها إلى طلب منافعها، ومصالحها الحسية والمعنوية، أو المادية والأدبية - كما يقول كتاب عصرنا-، أو إلى ما في الخير لها في المعاش وفي المعاد، كما يقول علماء الدين، فمنفعة التعلم رهينة بحسن التربية"⁽¹⁾.

وتؤكد على وجهة النظر نفسها في مقال آخر، حيث ترى أنّ "من نظر إلى الأمم في مجموعها، والأفراد في قلبها، وراقب ما تقوم به من الأعمال، وتتصف به من الخصال، وجد الفرق الكبير بين أمة وأخرى، والبون الشاسع بين فرد ومن مثله... ولقد يقف الناظر أمام هذه الحال متفكراً، يسائل نفسه: هل هذا الفرق نتيجة التربية، أم نتيجة التعليم؟ نقول له: أيها الناظر، لا تذهب بفكرك بعيداً، إن التربية هي أساس كل مجد، وأصل المفاخر والارتقاء، فمن رأيت سائداً من الأمم والأفراد، فاجزم بأن سموه ثمرة تربية صحيحة، ومن رأيت في أسوأ حال، فاحكم بأن تربيته قد أهملت، فلا يأتي بخير، وإن تعلم علوم الأولين والآخرين"⁽²⁾.

هذه الرؤية للتربية التي تركز على جانبها الجماعي، باعتبارها الوسيلة الأساسية لخلق روح الأمة، وتقوية روابطها، ودعم إدراكها لمصالحها المشتركة، انعكست على تعريف المنار للتربية، وتصنيفها لموضوعاتها الرئيسية.

على مستوى التعريف كان للتربية في المنار مفهوماً جماعياً وعامياً، حيث كانت تعني بالتحديد: بث الفضائل في جميع طبقات الأمة، وعلى طريق ذلك تصل الأمة إلى السعادة الحقيقية، حيث تقول: "فعلى الأمة التي تبغي أن يعلو لها شأن، أو يرقى لها حال، أن تعتني ببث الفضائل في جميع الطبقات من أفرادها؛ لأنها إذا فقدت الفضائل من نفوس أهلها، تصبح آلة لفساد طباعهم، وتمكنهم من استتباع شهواتهم، وبالفضائل ترتفع الأمة، وإن كانت فاقدة المال، وببلادنا والله الحمد بلاد الثروة، لا يعوزها غير

¹ المنار، التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي، ص 545.

² المنار، "أي الأمرين أهم وأشد تأثيراً في إصلاح الأفراد والأمم التربية أم التعليم؟"، المجلد 16، الجزء 9، رمضان 1331هـ - سبتمبر 1913م، ص 710-711.

التربية، ولا يحجبها عن الارتقاء إلا فقد التربية، فعلى كل أسرة أن تعتني بتهذيب أفرادها، وتنقيف أذهانهم بالفضائل الدينية أولاً، وبالعلوم الحديثة ثانياً، حتى يكون لنا الأمل الوطيد في الوصول إلى السعادة الحقيقية⁽¹⁾.

وحتى حين قدمت المنار في بعض الأحيان تعريفات ذات طابع فردي للتربية، تركز على كونها "تعاهد القوى الجسدية والنفسية، ومساعدتها على الوصول إلى الكمال، المستعدة له في أصل الفطرة"، كانت تؤكد على أن منفعة هذه التربية، ينبغي أن تعود دائماً على الأمة والملة، إذ الغرض من التربية هو أن "يكون المربي إنساناً كاملاً سويًا في خلقه، مهذباً في خلقه، نافعاً لنفسه ولقومه"⁽²⁾.

أما على مستوى التصنيف، فقد اعتبرت أنه يمكن تقسيم "مباحث التربية إلى عدة أقسام، باعتبارات مختلفة، فمن ذلك انقسامها بحسب الموضوع إلى: تربية الجسد، وتربية النفس، وتربية العقل، ومنه انقسامها بحسب الموضوع إلى: تربية المنزل، وتربية المدرسة، وانقسامها بحسب المربي إلى: تربية الأم والأب للولد، وتربية الأستاذ للتلاميذ، وتربية المرء لنفسه، وانقسامها بحسب المبرر إلى: تربية الأفراد، وتربية الأمم، وهنالك أقسام أخرى أصلية أو فرعية، كبحث التربية الدينية ونسبة المسلمين فيها إلى غيرهم من أهل الملل، وبحث تربية استقلال الفكر والإرادة، وهو من فروع تربية العقل وتربية النفس"⁽³⁾. كما أوضحت أن "المراد بتربية الأمم، إحداث انقلاب عام فيها، ونقلها من طور إلى طور أعلى منه، وأرقى في الحياة المادية والمعنوية، وهذا العمل هو أشق الأعمال البشرية وأرقاها، وهو يتوقف على علم صحيح واسع، يقل في الناس من يتقنه، وعلى بصيرة نافذة، يندر في البشر من يؤتاها، وعلى أعوان كثيرين من أهل هذه البصيرة والعلم، يعملون بالتعاون والإخلاص، وما كل عليم بصير يتقن العمل بعلمه ويفلح فيه، وإن كان عمله دون إصلاح أحوال الأمم، وتغيير أحوالها الاجتماعية، وإنما تتغير أطوار الأمم عادة بالتدرج البطيء في الزمن الطويل"⁽⁴⁾.

¹ حمودة عبده المحامي، "السعادة الحقيقية"، المنار، المجلد 1، الجزء 39، 3 شعبان 1316هـ - جانفي 1899م، ص 777.

² المنار، "الزواج وشبان مصر وشوايها"، المجلد 5، الجزء 9، غرة جمادى الأولى 1320هـ - 5 أوت 1902م، ص 339.

³ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 568.

⁴ نفسه، ص 569.

إذا كانت المنار قد أكدت محورية التربية، كعنصر أساسي في خلق روح الأمة، وبلورة رؤيتها الجماعية، الموحدة لنفسها وللعالم، فإنها لم تفعل ذلك على أساس تقني مجرد، غايته إكساب الناس مهارات معينة، تؤهلهم للتواصل الاجتماعي، بل على أساس مثال أيديولوجي صارم، يوجهه الدين بالدرجة الأولى⁽¹⁾، وبهذا المعيار، يمكن القول أن التربية من منظور المنار، كانت جهداً متواصلاً، يهدف إلى خلق أمة مؤمنة⁽²⁾.

على هذه الخلفية، قدّمت المنار الدين دائماً كمحور أولي للعملية التربوية، باعتباره الرابط الأساسي للأمة، والذي تتأسس عليه بقية روابطها وجوامعها، حيث رفضت مزاعم بعض الأفراد، الذين يرون "أنه يمكن أن يستغنى في تربية النفس عن الدين، بأن يقام بناء الفضيلة على أساس العلم والعقل، بأن يقنع المرء من يريه بأن الرذائل ضارة بفاعلها، أو بالهيئة الاجتماعية التي يعيش فيها، وأن الفضائل دعائم المصالح والمنافع، كأن يقال له: إن الكذب قبيح، متى عرف به امرؤ بطلت الثقة به، ومن لا يوثق به تفوته منافع كثيرة، ويكون محتقراً في أنفس الناس، ويقال له نحو هذا في مدح الأمانة والترغيب فيها، ويرون أن هذا النحو من التربية، أفضل وأنفع من التربية الدينية، التي أساسها عندهم التخويف من عقاب الآخرة، وقد سمعنا بعض مقلداتهم من المتفرنجين، يلوكون أمثال هذه الكلمات ويتشددون بها، ويرون أنهم ينطقون بالحكمة، ويرفعون قواعد الفلسفة"⁽³⁾.

وأكدت في المقابل، أن الدين هو أقصر طريق لزرع الفضائل في الناس، وتنفيهم من الرذائل على المستوى العام والخاص، فعند تفسيرها لقوله تعالى: [كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِّنكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُم مَّا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ] (البقرة: 151)، قالت: "بين الله تعالى أنه أرسل رسوله ليكون مربياً معلماً، فإن التزكية هي التربية الفضلى، التي تكون بها نفس الإنسان زكية كريمة، متحلية بالفضائل، مطهرة من الرذائل، والكتاب مصدر، بمعنى الكتابة: أي يعلمهم أن يكونوا كاتبين لما يعلمونه؛ ليحفظ وينتشر، وأن يكونوا حكماء عارفين بالعلوم النافعة، التي ترتقي بها أفرادهم

¹ الملا، مرجع سابق، ص 280-281.

² حول هذه الفكرة في إطار الإصلاح الإسلامي كله، راجع: محمد الحداد، محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003م، ص 135-136.

³ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 569.

وجماعتهم، وليس وراء هذا التعليم وتلك التربية غاية، إلا ما يترتب على الكمال فيها من سعادة الدنيا والآخرة⁽¹⁾.

ونجد صاحب المنار يؤكد على هذا الجانب، أي ضرورة إعطاء الأولوية للدين الإسلامي في التربية، من خلال المقترح الذي قدمه للمؤتمر المصري بخصوص تربية البنات، حيث جاء فيه: "وأقترح أن يكون من أعمال المؤتمر، مساعدة الجمعية الخيرية الإسلامية، على إنشاء مدرسة كلية إسلامية للبنات، تتربى فيها البنات على عبادات الإسلام وآدابه وأخلاقه، ويعلم فيها تدبير المنزل، وكل ما تحتاج إليه ربات البيوت بالعمل، وما يعلي أفكارهن ونفوسهن من العلوم، فإن البيوت لا تصلح إلا بالتقوى والفضيلة، والنظام والعلم والأدب التي تتحلى بها النساء، ويفضن منها على أولادهن"⁽²⁾.

هذه النظرة للدين باعتباره أساس التربية، قادت المنار إلى الإفصاح عن جانب من أهم جوانب رؤيتها لذاتها، ولمشروع الإصلاح الإسلامي كله، حين قدّمت تصورا نخبويا، اعتبرت بمقتضاه أن المصلح الإسلامي هو بالأساس مربّ للأمة، "نقول في الأمة (المجازية) ما قلنا في شأن الأطفال: إنها في أشد الحاجة إلى المرشدين والمربين الحكماء، العارفين بالأمراض الاجتماعية وأدويتها، وطريق علاجها، لتكون بهديهم أمة (حقيقية)، وقد يوجد فيها أفراد منهم، يشاركونهم في عملهم، أكثر منهم من المتصدين الجاهلين، يهدمون ما يبنون، ويفسدون ما يصلحون"⁽³⁾.

كما أناطت به -دون سواه- مهام هذه التربية، باعتباره الوحيد القدر على علاج الأمة من أمراضها الاجتماعية، وتخليص أبنائها من أنانيتهم، واستغراقهم في أمورهم الشخصية، وزرع فكرة الروابط الاجتماعية، والمصالح العامة فيهم، حيث ترى بأنه "لا ترتقي أمة من الأمم دفعة واحدة، وإذا أراد الله بقوم خيرا، يعطي أفرادا منهم عقولا كبيرة، ويهيئ لهم اكتساب العلوم النافعة، ويصبرهم بالمصالح وطرق الوصول إليها، ويوفقهم للتصدي للإرشاد، ثم يلهم قومهم احترامهم، والأخذ بهديهم وإرشادهم؛ فينتشر بذلك الإصلاح فيهم، وإذا أراد الله بقوم سوءا، يُبعِض إليهم كل من ينبغ فيهم، وينبى لانتياشهم مما هم

¹ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 569.

² المنار، اقتراح صاحب المنار على المؤتمر...، ص 295.

³ المنار، "طفولية الأمة وما فيها من الحيرة والغمة"، المجلد 2، الجزء 47، 10 شوال 1317هـ-10 فيفري 1900م، ص ص 738-740.

فيه من الشقاء والعناء، متوهمين أنه مبطل فيما يدعو إليه؛ لأنه مخالف لما هم عليه من العادات والتقاليد"⁽¹⁾.

وبمعنى معيّن، ربما يفسر اختصاص المنار المصلح الإسلامي بالذات بمهمة تربية الأمة، ما ظهر فيها دائماً من انتقادات مريّة لنمط التربية الأوروبي الحديث الذي شاع في مصر، خاصة عن طريق المدارس الأجنبية، ونظيرتها الحكومية والأهلية، منذ عهد إسماعيل على الأقل، حيث جسدت هذه الانتقادات حالة من الخصومة الموضوعية الناتجة -حسب المنار- عن إغفال التربية الحديثة الدور التربوي المحوري للدين، كما جسدت أيضاً حالة من الخصومة الذاتية المباشرة، الناتجة عن كون هذه التربية، قد أزاحت المصلح الإسلامي عن أحد مواقعه الأساسية، التي تمكّنه من توجيه الناس، وحرمة من دور كان يراه دوماً حقاً أصيلاً له⁽²⁾.

تقول المنار: "لا بقاء للأمة إلا بالمحافظة على عقائدها وآدابها وشعائرها الدينية، وأخلاقها وعاداتها ولغتها، وهي مقوماتها ومشخصاتها، التي تكونت بها بالوارثة وفعل القرون، كما تتكون المعادن في الأرض، فإذا طرأ على هذه المقومات والمشخصات بفعل الزمن ما يعيبها ويشوهها، ويجعل الاستفادة منها قليلة، كان الواجب على المربين والمعلمين، أن يزيلوا تلك العيوب، كما يزال الصدأ عن الحديد، لا أن يزيلوا الجوهر نفسه، ويضعوا مكانه جوهرًا آخر"⁽³⁾.

ويعبّر صاحب المنار عن امتعاضه من عدم نيل المصلح المربي، المكانة السامية والمرموقة في المجتمع المصري بقوله: "إذا كان لفظ (بيك) أو (باشا) قد احترم، ولا يزال يحترم، لأنه عنوان الجاه والثروة والقرب من رجال الدولة، فإن لفظ (المتربي) يحترم أشد الاحترام؛ لأنه عنوان العلم والأدب والسياسة والكياسة، وصاحبه موضع الأمل والرجاء بخدمة الأمة، والارتقاء بالوطن إلى القمة، والمستحق لأعمال الحكومة، والقادر على القيام بالمشروعات العظيمة. ويقولون: إن أكثر الذين تحلوا بالرتب التي تقرن بذلك اللقب، قد تدلّوا بغرور، ولبسوا ثوبي زور؛ أن رتبهم من المواضع الرسمية التي تنحط بسوء حال الحكومة والمعية (المعية في العُرف حاشية الأمير الحاكم)، ولقب المتربي من اصطلاح أهل العلم، ومواضع

¹ المنار، "التعليم النافع"، المجلد 3، الجزء 9، غرة صفر 1318هـ-29 ماي 1900م، ص 198.

² الملا، مرجع سابق، ص 281.

³ المنار، "المدارس والتربية والتعليم"، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الآخر 1329هـ-أفريل 1911م، ص 294.

أهل الذكاء والفهم، فهم يطلقونه على صاحبه بحق، ويجرون فيه على عرق، وإني لا أنكر قولهم الأول، ولا أعتز بإطلاق القول الثاني، فإنه إن صح أنهم لا يطلقون كلمة متربّ على غير من أخذ بسهم من الفنون الحديثة على الطريقة الأوروبية، واصطبغ بشيء من ألوان المعيشة الإفرنجية، فلن يصح أن من كان له هذا السهم، فهو مثال الفضيلة والعلم، والقادر على النهوض بالأمة والبلاد، إلى ذرى السيادة والإسعاد⁽¹⁾.

ومن الملاحظ في هذا السياق، أن حالة المرارة تلك قد تفاقمت بوضوح مع الوقت، نتيجة لاستقرار التربية الحديثة بطابعها الوطني "العلماني" كنمط سائد، وإزاحة الدين نسبياً عن موقع الصدارة في هذا المجال، نتيجة لأجواء العشرينيات ذات الطابع العلماني الواضح⁽²⁾. ويعبر صاحب المنار عن هذه المرارة بقوله: "الذي أعلمه أنا لا يوجد في بيوت المسلمين، ولا في المدارس الرسمية، ولا غير الرسمية، ولا في المعاهد الدينية تربية إسلامية مدونة، أو متبعة بالعمل في تنشئة أطفالهم في البيوت، ثم تلاميذهم في المدارس والمعاهد على أخلاق الإسلام وآدابه وعباداته... ولكن يوجد في بعض البيوت بقايا متبعة ذلك. وأما تربية المدارس فروحها تفرنج، يقتل الإسلام قتلاً، بتفضيل كل ما هو إفرنجي، على كل ما يخالفه من عقائد الإسلام وشعائره وعباداته وأخلاقه وآدابه ومشخصاته، وحسبك أن الصلاة التي هي عمود الإسلام وعنوانه، ومغذية الإيمان، غير واجبة على أساتذة هذه المدارس، ولا على تلاميذها، كذلك الصيام اختياري في مدارس الحكومة المصرية، وهو من أركان الإسلام، من استحل تركه كَفَرَ"⁽³⁾.

وفي إطار تناولنا لرؤية المنار لقضية التربية، ينبغي علينا أن نحدّد موقفها من واحدة من أهم المسائل المتعلقة بها، وهي مداها الزمني، وقد أتبعنا المنار بوضوح في هذه المسألة رأي محمد عبده الخاص بتربية الأمة، بشكل متدرج وبطيء، في حيّز زمني طويل، يستغرق أجيالاً، حيث يرى أنه "من الحكمة أن تحفظ للأمة عوائدها الكلية، المقررة في عقول أفرادها، ثم يطلب بعض تحسينات فيها لا تبعد منها بالمرّة،

¹ المنار، "نابذة العصر ومستقبل مصر أو التربية الحديثة"، المجلد 7، الجزء 16، 16 شعبان 1322هـ - 25 أكتوبر 1904م، ص 620.

² الملا، مرجع سابق، ص 281.

³ المنار، التربية الإسلامية والتعليم الإسلامي، ص 545-546.

فإذا اعتادوها، طلب منهم ما هو أرقى وأعلى، من حيث لا يشعرون⁽¹⁾، متجاهلة موقف الأفغاني الذي رفض بحسم هذا التصوّر التدريجي البطيء لتربية الأمة⁽²⁾.

فقد أكد رشيد رضا أن إصلاح الأمة هو كتربية الطفل، يجب أن يتم بالتدريج الطبيعي الذي هو من سنن الله، على أساس أن الطفرة لا مصير لها إلا الفشل، حيث يقول: "إنما مثل النوع الإنساني في مجموعه، كمثل الفرد الواحد من أفرادها، فالشعب الجاهل من شعوبه، كالطفل لا يمكن أن تجعله رجلاً كاملاً، إلا بتربيته على أخلاق الرجولية بالتدريج الطبيعي، فإذا كَلَّفَته بما يُكَلِّف به الرجال من عويص المسائل، وحل عقد المشاكل، فأمره لا يطاع؛ لأنه بما لا يستطيع، كذلك حال من يُكَلِّف شعباً من الشعوب، أو أمة من الأمم، بأن تجاري في طور ضعفها الأمم القوية، وتباري في إبان جهلها من سبقها في جميع الطرق العلمية، من غير أن يربّيها على ذلك بالتدريج، الذي عُرف من سنن الله تعالى في الأولين، كالابتداء بإزالة الموانع، والتشجيع بإدالة المنافع، أو بتقديم التخلية على التحلية، كما يقول السادة الصوفية، وإنما نعي التقديم والتأخير في المرتبة لا في الزمن"⁽³⁾.

ولا شك أن إتباع المنار رأي عبده بهذا الخصوص، جاء بالأساس نتيجة اتخاذها نفس خياراته، القاضية بالابتعاد عن السياسة، ومسالمة الاستعمار، والرغبة في تأجيل الصراع معه، على الأقل في المرحلة الأولى من تطوّر رؤيتها للاستعمار الغربي.

4- موقع التربية والتعليم في عملية النهوض الحضاري عند المنار: يرى المنار أن قوام الدنيا والدين بالعمل، وأن العمل لا يكون إلا عن علم، فإنشاء المدارس الكثيرة، وتعميم التربية والتعليم، أدوات أساسية لرجال الإصلاح، ووسائل ضرورية لإحداث انقلاب سريع، أو تغيير جوهري في أحوال الأمم والشعوب⁽⁴⁾.

¹ عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 325.

² الملا، مرجع سابق، ص 281.

³ المنار، "الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد"، المجلد 4، الجزء 18، 16 شعبان 1319هـ - 28 نوفمبر 1901م، ص 684.

⁴ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 567.

كما أن تعميم التربية والتعليم، وسيلة لسعادة الأمة تجمع كل الوسائل، وسبب ترجع إليه جميع الأسباب⁽¹⁾، فلا راحة لفرد من الأفراد في نفسه، إلا بتهذيب أخلاقه في نفسه، ولا في منزله إلا بتهذيب أهل المنزل، وعلى هذا النحو أهل المدينة والمملكة العظيمة⁽²⁾.

وقد أصبح التعليم من ضروريات كل دولة، وكل أمة في هذا العصر، وقد كان من مقتضى سنة الارتقاء أن نكون فيه مثل اليابان، إن لم نكن مثل الفرنسيين أو الألمان⁽³⁾، فلن يعود للإسلام مجده، ويرجع إلى أهله عزهم، إلا بتعميم التعليم الصحيح، والتربية العملية، على ما يرشد إليه هدي الدين، الذي كان عليه السلف الصالح، وأن هذين الأمرين يتوقفان على أمور كثيرة منها إزالة البدع، والرجوع إلى كتب الأئمة الأولين في اللغة والدين، والأخذ بكتب أهل هذا العصر في العلوم الدنيوية⁽⁴⁾.

5- المنار وتعليم البنات: يرى المنار أن حال المسلمين لن يصلح إلا إذا صلح حال نسائهم، لأن النساء نصف الأمة الذي يربي كل أفرادها التربية الأولى، فتربية البيوت أو المنازل، هي الأساس الذي يبنى عليه ما بعده، فإن صلح صلح ما بعده، وإن فسد فسد ما بعده⁽⁵⁾.

وقد أعطت هذه الصحيفة نظرة سوداوية على واقعه، بسبب أن القوائم بتربية البيوت، وهن النساء أو الأمهات، "قد استحوذ عليهن الجهل بكل ما تتوقف عليه التربية، من العلوم والآداب الدينية والدنيوية"⁽⁶⁾.

كما أكدت على انتشار الفساد والجور بينهن، والذي كان منبعه قصور الأمراء وبيوت الأثرياء، "ذلك أن مدار التربية العمومية، والمذاهب الاجتماعية، على التأسي والقُدوة، وسنة الكون في الأسوة،

¹ المنار، القول الفصل محاورة في سعادة الأمة، ص 31.

² المنار، "تبصرة وذكرى لقوم يعقلون في بيان أن سعادة الأمة في التهذيب"، المجلد 1، الجزء 4، ذو القعدة 1315 هـ مارس 1898م، ص 69.

³ المنار، "الانقلاب العثماني الميمون بخلع عبد الحميد"، المجلد 12، الجزء 4، ربيع الآخر 1327 هـ، مايو 1909م، ص 297.

⁴ المنار، "ماذا نعمل؟"، المجلد 2، الجزء 28، 17 جمادى الأولى 1317 هـ، 23 سبتمبر 1899م، ص 433.

⁵ المنار، "تربية البيوت والأمهات"، المجلد 15، الجزء 8، شعبان 1330 هـ، أغسطس 1912م، ص 567. وأنظر أيضا: المنار، نساء المسلمين وتربية الدين...، ص 841.

⁶ المنار، تربية البيوت والأمهات، ص 567.

أن تقتدي كل طبقة بما فوقها، وفي الأمثال السائرة (إن السمكة تنتن من رأسها)، فكما أفسد الأمراء رجال الأمة، وأماتوا استقلالهم الشخصي، الذي هو أصل استقلال الأمة، كذلك فعل نساؤهم بنساء الأمة، علمنهن الترف والسرف، والمخيلة والانغماس في النعمة وإبداء الزينة، وحببن إليهن الخلاعة والتهتك، بل أغوينهن بشرب الخمرة أم الخبائث، ومنبع الفتن، وآفة العفة والصيانة⁽¹⁾.

وأورد المنار قضية اجتماعية تربوية بالغة الأهمية، تتمثل في شكاية بعض الرجال في مصر من تهتك النساء، وفساد أخلاقهن بقوله: "يشكو بعض الرجال في هذه البلاد، من تهتك النساء وفساد أخلاقهن، وما أفسدهن إلا الرجال، فالمرأة بمقتضى الفطرة والطبيعة، أقرب إلى الحياء والعفة، وأبعد من المجون والخضوع للشهوة؛ ولكن هؤلاء الرجال الظالمين الضالين المضلين، هم الذين يغوونهم، ثم يشكون منهم، وينسبون إليهن كل غواية وفساد"⁽²⁾.

وبعد تشخيص الداء، يبين المنار الدواء اللازم المتمثل في تربية النساء، وتعليمهن ما يتوقف عليه قيامهن بتربية أولادهن من خلال:

- اليأس من إمكانية أن يأتي الصلاح والإصلاح من نساء قصور الأمراء وبيوت الأثرياء "... فكيف يرجى منهن بعد هذا كله، أن يهدمن كل ما بنين، ويسعين ببناء صالح جديدين يكون منبعًا لكل صلاح، ألا وهو إعادة الدين إلى البيوتن بعدما فارقتها حزينًا مهينًا؟"⁽³⁾.

- تربية البنات على آداب الدين الإسلامي وفضائله وأحكامه، "فالمرأة لا تبلغ كمالها إلا بالتربية الإسلامية، وأعني بالإسلامية، ما جاء به الإسلام، لا ما عليه المسلمون اليوم، ولا قبل اليوم بقرون"⁽⁴⁾.

- تعليم البنات لغة الدين ولغة الوطن، أي اللغة العربية.

- تعليم البنات تاريخ الأمة الإسلامية والدين الحنيف.

¹ المنار، نساء المسلمين وتربية الدين...، ص 841.

² المنار، الرجال والنساء، ص 481.

³ المنار، نساء المسلمين وتربية الدين...، ص 843.

⁴ المنار، الرجال والنساء، ص 482.

- تعليم البنات مبادئ علم التربية وتدير شؤون المنزل، والحساب، وقانون الصحة، وشيئا إجماليا من شؤون العالم، وأحوال العمران، كي يعرفن به حاجات العصر الذي يعشن فيه، فهذه المبادئ والعلوم والمسائل لابد منها لكل امرأة.

- وقد يحتاج إلى تعليم بعضهن العلوم العالية التي لابد منها كالطب والجراحة، ولا سيما القسم النسائي منه المتعلق بالحمل والولادة، وكفن التعليم، "فإن اللائق بآداب الإسلام أن تكون المرأة هي التي تعلم البنات وتطرب النساء"⁽¹⁾.

- ويؤكد المنار على أن ما أخذ به المسلمون في مدارسهم من تعليم البنات يعد ناقصا، وفيه مضرات كثيرة، وهذا لأن زمامه ليس في أيدي علماء الدين⁽²⁾.

6- آليات الإصلاح التعليمي والتربوي: يرى المنار أن علاج أمراض هذه الأمة -ومنها أمراض التربية والتعليم- أمر كبير، لا يعرفه إلا الحكماء والراسخون في العلم، وقليل ما هم⁽³⁾، وقد اجتهد كتابه، وعلى رأسهم صاحبه الشيخ محمد رشيد رضا، في ذكر الآليات والحلول الناجعة لمشاكل التربية والتعليم في مصر، نذكر منها:

1- ضرورة إصلاح التعليم في مدارس الحكومة: من خلال:

- أ- مراقبة التعليم: بتعيين مفتشين يتعاهدون المدارس، ويراقبون سيرة مديريها ومعلميها في التربية والتعليم.
- ب- إنشاء مدارس (أو معاهد) عليا لتخريج المعلمين: القادرين على التربية والتعليم بالطرق العصرية، حيث "يجب أن يكون الأستاذ المعلم على علم بالفن الذي يعلمه، مهذبًا؛ ليكون قدوة للمتعلمين في الفضيلة. ويجب أن يكون - مع ذلك - عارفاً بطرق التربية والتعليم، فما كل مهذب يعرف كيف تتكون ملكات الفضائل في النفوس، ولا كل عالم يعلم كيف ترسم مسائل العلوم في الأذهان، فلا بد من إنشاء

¹ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 567.

² المنار، الرجال والنساء، ص 481.

³ المنار، ماذا نعمل؟، ص 433.

مدرسة للمعلمين في مركز الولاية"⁽¹⁾، وهذا لأن "التعليم قد صار صناعة، لا يتقنها إلا من انقطع لها عن الأعمال والمكاسب"⁽²⁾.

ج- إصلاح طرق التربية والتعليم: وإعادة تنظيم وضبط العلاقة بين المعلم والتلاميذ، فإن "أول شيء يطلب من المعلم المربي، هو أن يكون تلاميذه كأولاده في تربيتهم بالشفقة والرحمة، دون الغلظة والقسوة، ومن لوازم الرحمة والشفقة حفظ كرامة الناشئ، وتربية ملكة العزة والشرف في نفسه، ومن لوازم القسوة إهانته وتحقيره، ولا شيء يفسد الأخلاق كالقسوة في التربية، وامتهان المبرّي واحتقاره بالقول أو المعاملة، ولا أعون على التربية مع الرحمة والتكريم من السير فيها على هدي الدين من قصد الآخرة، والتحذير من الغرور بمفاسد الدنيا وحظوظها الحقيرة، وقد جرى أهل المدارس الدنيوية في هذا العصر على طريقة الرحمة والتكريم في التربية، ولكنهم أهملوا أمر الدين، فكان أكثر المتخرجين في مدارسهم لا همّ لهم من حياتهم إلا التمتع بالشهوات وطلب المال من غير مبالاة بحرام ولا حلال"⁽³⁾.

وهذا الرأي يتوافق مع رأي ابن خلدون الذي قال: "وذلك أن إرهاف الحد بالتعليم مضر بالمعلم سيما في أصاغر الولد لأنه من سوء الملكة، ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم، سطا به القهر وضيق عن النفس في انبساطها، وذهب بنشاطها ودعاه إلى الكسل، وحمل على الكذب والخبث، وهو التظاهر بغير ما في ضميره، خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه، وعلمه المكر والخديعة لذلك، وصارت له هذه عادة وخلقا، وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمرن، وهي الحمية والمدافعة عن نفسه ومنزله، وصار عيالا على غيره في ذلك، بل وكسلت النفس عن اكتساب الفضائل والخلق الجميل، فانقبضت عن غايتها ومدى إنسانيتها، فارتكس وعاد في أسفل السافلين، فينبغي للمعلم في متعلمه، والوالد في ولده، أن لا يستبدا عليهما في التأديب"⁽⁴⁾.

¹ المنار، خطبة على أعضاء المجلس العمومي ببيروت، ص 108.

² المنار، "حجة الإسلام أبو حامد الغزالي (2)"، المجلد 10، الجزء 8، شعبان 1325هـ، أكتوبر 1907م، ص 595.

³ نفسه، ص 596.

⁴ عبد الرحمن بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001، ص 743-744.

2- ضرورة إحياء لغة البلاد: أي اللغة العربية، بجعل تعليمها في المدارس إلزامياً، "فلغة الأمة صفة مقومة لها، واللغات التي يتعلمها بعض أفرادها أعراض تعرض لها وتفارقها، فإذا تلقت العلم بلغتها، يصير صفة لها حية بحياتها، نامية بنمائها، وإذا تلقت بلغة أجنبية، فقصاراه أن يكون زينة عارضة لبعض أفرادها"⁽¹⁾. كما أنّ على "المدرسين والمتعلمين الالتزام بالنطق بالعربية الصحيحة في الدروس، ثم في غير الدروس، وهذا كي يتعودوا الكلام العربي الصحيح"⁽²⁾.

3- ضرورة تحصيل العلوم العصرية، ونقلها إلى اللغة العربية: "فلا ارتقاء للأمم في هذا العصر إلا بالعلم، فيجب علينا أن نبذل جل عنايتنا في تحصيل العلوم العصرية ونقلها إلى لغتنا، ولا حياة لنا بغير ذلك"⁽³⁾.

4- إصلاح طالب العلم: بأن يجعل همه العلم لذاته، وخدمة أمته به، لا البحث عن المال والجاه، "فالعلوم تطلب لغرضين صحيحين: أحدهما تكميل النفس وترقية العقل، وثانيهما العمل بالعلم، وللعمل به مسلكان: أحدهما جعله حرفة ومستغلاً للعامل، والآخر جعله وسيلة لترقية الأمة وإعلاء شأنها، ويمكن الجمع بينهما. إن من يسلك في طلب العلوم مسلك الاحتراف، قصده منه أن يجعله دكائاً يتجر به، أو بستاناً يستغله ليعيش منه، لا يرتفع به إلى ما هو أعلى من هذا القصد، فإن قيمته في الوجود لا تعلو قيمة غيره من أصحاب الحرف والصناعات العملية: كالنجارة والحداة والزراعة"⁽⁴⁾، "وأن قيمة الذي يتعلم لأجل أن ينال قوتاً مضموناً، من الحكومة أو من غير الحكومة، لا تكون إلا بقدر جثته التي يسعى لتغذيتها، وإنها لقيمة قليلة، لا يفضل بها الثور ولا الحمار الذي يأكل أضعاف ما يأكل الإنسان، ولا يتألم كما يتألم الإنسان. ومن تعلو به همته، فيطلب أن يكون وجوده أوسع من محيط جسمه، فإنه ينال ما يطلب، فإذا هو قام بنفع بلده، كان وجوده بقدر بلده، بحيث يكون ذكره مالأً له،

¹ المنار، خطبة على أعضاء المجلس العمومي ببيروت، ص 109.

² المنار، "مشروع التعليم باللغة العامية المصرية"، المجلد 4، الجزء 21، 16 شوال 1319هـ - 26 يناير 1902م، ص 827.

³ المنار، خطبة على أعضاء المجلس العمومي ببيروت، ص 109.

⁴ المنار، "خطاب صاحب المنار على طلاب الكلية الأمريكية المسلمين في بيروت"، المجلد 12، الجزء 1، المحرم 1327هـ - فبراير 1909، ص 16.

وإذا هو قام بخدمة أمته كلها، بعمل نافع يعملها لها، فإن وجوده المعنوي يكون واسعاً بقدر سعة أمته كلها، بعمل نافع يعملها لها"⁽¹⁾.

5- لزوم نشر العلم والقيام بالأعمال النافعة: "بأن يقدم أهل كل بلدة خدمة بلدهم الذي يقيمون فيه، ثم نفيض بعد ذلك من علومنا وأعمالنا النافعة على غيرنا من الأمم، على الوجه الذي سبقتنا إليه الأمم الحية في هذا العصر"⁽²⁾.

6- الاعتناء بتربية النفس: لأن بداية كل إصلاح، وأساس كل تربية، هو ذات وجوهر الإنسان، أي نفسه التي بين جنبيه، و"أما الطريق الذي ينبغي أن يسير عليه المرء في تربية نفسه، فهو أن يلتزم الأعمال التي تطبع ملكتها في النفس، ويتكلفها ويواظب عليها، ولا يتساهل في كبير ولا صغير منها، وأن يجعل له مراقباً من إخوانه يذكره إذا نسي، ويلومه إذا تساهل"⁽³⁾.

7- أن تكون قواعد الدين الإسلامي الأساس الأول لأي تربية أو تعليم: فإن "الفضيلة القائمة على قواعد الدين تكون عامة، ينتفع بها جميع طبقات البشر في بداوتهم وحضارتهم بقدر حظهم منها، وأما الفضيلة العقلية النفعية المحضة، فلا تكون إلا خاصة ببعض أفرادهم الممتازين، على ما يعرض فيها من سوء التأويل"⁽⁴⁾، "ولو عرفت حالة معلمي المدارس لما رأيت فيهم عشرة في المائة، أو في المجموع يؤدي الواجب الذي عليه في قانون الحكومة من تعليم الدين، بل إن منهم من يشغل وقت درس الدين بتعليم العربية، ويقول للتلامذة: هذا أنفع لكم؛ لأن درس الدين لا شأن له في (تمر الشهادة)، وقد اقترح واحد من الذين عهدت إليهم نظارة المعارف بالنظر في قانونها (البروگرام)، أن يضاف إليه درس ديني فيالقسم التجهيزي، فرفض طلبه بأكثر الآراء!! ولو علم الناس ما علل به الرافضون رفضهم لقضوا عجباً!!"⁽⁵⁾.

¹ المنار، "تربية المرء لنفسه"، المجلد 15 ج 8، شعبان 1330هـ، أغسطس 1912م، ص 567.

² المنار، خطاب صاحب المنار على طلاب...، ص 16.

³ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 568.

⁴ نفسه، ص 569.

⁵ المنار، "خطر علينا وعلى الدين"، المجلد 7، الجزء 3، غرة صفر 1322هـ، 17 إبريل 1904م، ص 115.

8- تكوين نخبة لخدمة التربية والإصلاح: وهي مهمة عاجلة وملحة -حسب المنار-، إذ أن "أول ما يجب البدء به، تخريج رجال لا هم لهم من حياتهم إلا خدمة الأمة وإصلاح شئونها، والنهوض بها إلى المستوى اللائق بها في هذا العصر، فإنه لا يعوزنا شيء في سبيل الحياة التي نريدها إلا المعلمون والمربون، وإن شئت قلت المرشدون الصادقون"⁽¹⁾، بحيث أنه "لا رجاء لأمتنا الإسلامية بالنجاح والفلاح، إلا بتربية خاصة وتعليم خاص لطائفة من المسلمين، ليكونوا مرشدين ومعلمين لأمتهم، ثم لغيرها من الأمم، كما يليق بهدي الإسلام، الذي أكمل الله به دين الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، لا يشتغلون بغير ذلك ألبتة، فحسبهم إصلاح النفوس، وإرشادها إلى العمل بما تعلم"⁽²⁾.

9- المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة في التربية والتعليم: فعلى "الذين يرثون الأمة ذكراً وإنثاً، يرثون النفوس بآداب دين الفطرة القويم، ويأخذون من نتائج علوم المدنية الغربية وفنونها، ما ثبتت منفعتها، وأمنت مضرته"⁽³⁾.

10- توحيد مناهج وبرامج وأهداف التربية: "لا نستطيع أن نكون أمة عزيزة راقية من أفراد تختلف أشكال نفوسهم العقلية والنفسية، وما يترتب عليه من اختلاف أعمالهم وعاداتهم. نعم إن هؤلاء الذين تربهم النساء الإفرنجيات، قد يكونون أرقى في الآداب الاجتماعية العصرية والنظافة من أمثالهم الغفل المهملين، الذين يוכלون إلى ما يقتبسونه من العشائر والمعاشرين، وفضل السيف على العصا لا يعدُّ فضلاً كبيراً، وإنما نطلب تربية نكون بها أمة حية عزيزة متحدة كغيرنا من أمم الحضارة، ولن ندرك هذا بمثل هذا التفرنج التقليدي في كبرائنا، بل هذا أقوى ما يحول بيننا وبين ما نريد"⁽⁴⁾.

11- اعتناء المدارس بالتربية العقلية: "لا أعني بالتربية العقلية تعليم العلوم التي يرتقي بها العقل، فإن التعليم -وإن كان يدخل في مفهوم التربية العام الذي يشمل تربية الجسم والنفس والعقل- قد خص بهذا الاسم دون سائر أنواع التربية، وصارت المقابلة بين التربية والتعليم من المقابلة بين العام والخاص، وإنما أعني بالتربية العقلية أن يتوخى في أسلوب التعليم استقلال عقول الطلاب في الفهم والحكم في المسائل،

¹ المنار، خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام...، ص 921.

² نفسه، ص 923.

³ المنار، الرجال والنساء، ص 481.

⁴ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 569.

وتحرير الحقائق، وأن لا يعوّدوا أخذ المسائل العلمية بالتسليم والتقليد، فبهذا تترى العقول، وتنمو الأفكار، ويتخرج العلماء المستقلون الراسخون"⁽¹⁾.

12- التربية بالقُدوة: فـ "إنما يقوم بناء التربية على أساس القدوة والتأسي بالمربي، والاستفاضة من ينبوع فضائله وصفاته (وفاقد الشيء لا يعطيه)، وقُصارى ما يمكن أن يطالب به العقلاء من نظار المدارس وأساتذتها، هو أن يتكلفوا ما يجب عليهم من ذلك، تكلفاً عسى أن يصير خلقاً لهم أو لتلاميذهم، وأن يرشدوا إلى العناية بتربية أنفسهم"⁽²⁾.

وسعى صاحب المنار لتطبيق بعضاً من هذه الآليات، من خلال إنشائه لمدرسة دار الدعوة والإرشاد.

7- مدرسة دار الدعوة والإرشاد: تبرز أهمية هذه المدرسة، باعتبارها مؤسسة منظمة تربوية تعليمية، حاول من خلالها الشيخ محمد رشيد رضا، أن ينقل كثيراً مما دعا إليه في مجال الإصلاح الديني والتعليمي، من حيّز النظرية إلى مجال التطبيق⁽³⁾، وقد حاول صاحب المنار بداية الأمر، إنشاء هذه المدرسة في عاصمة دولة الخلافة (استانبول)، ولكنه فشل⁽⁴⁾.

والقاعدة التي انبنت عليها تأسيس هذه المدرسة، هي اعتقاد المنار أن الوسيلة لحياة الإسلام وحفظ شرعه واحدة لا تعدد فيها، ولا يمكن الجمع بين الدين الحق والمدنية الصحيحة بدونها، ألا وهي المبادرة إلى تربية طائفة عظيمة من خيار نابتة المسلمين؛ ليكونوا دعاة ومرشدين، ينهضون بهذه الأمة، ويخرجون

¹ المنار، التربية ووجه الحاجة إليها...، ص 569.

² نفسه، ص 570.

³ عبد الرحمن عاصم، "السيد الإمام محمد رشيد رضا ناظر دار الدعوة والإرشاد بمصر"، المنار، المجلد 35، الجزء 9، جمادى الآخرة 1359هـ-أوت 1940م، ص 706. وأنظر أيضاً: عبد السميع البطل، مصدر سابق، ص 195.

⁴ المنار، "جمعية العلم والإرشاد"، المجلد 13، الجزء 6، جمادى الآخرة 1328هـ-جويلية 1910م، ص 465.

بما من هذه الغمة، وهذا هو الذي تحاوله جماعة الدعوة والإرشاد⁽¹⁾، التي اعتبرت بمثابة جمعية عامة لكل المسلمين، لا فرق فيها بين عربي وتركّي، وفارسي وتتاري، وهندي وملاوي وصيني⁽²⁾.

يذكر لنا السيد رشيد رضا، أن فكرة إنشاء هذه المدرسة وجمعيتها، قد اختمرت في رأسه منذ كان يطلب العلم في طرابلس الشام، ولما هاجر إلى مصر قويت عنده هذه الفكرة، وبعد تسع سنوات من هجرته إلى هذا البلد، تبلورت في ذهنه فكرة إنشاء هذه الجمعية ومدرستها. وصادف ذلك، أن اليابان دعت في عام 1906م (1324هـ) لعقد مؤتمر تناقش فيه جميع الأديان، واختيار الدين الأمثل ليكون دينها الرسمي، فدعا محمد رشيد رضا لإنشاء جمعية للدعوة إلى الدين الإسلامي، يكون عملها الأول إنشاء مدرسة لتخريج الدعاة⁽³⁾.

على أن أهم شيء ظل يدفع محمد رشيد رضا نحو إخراج فكرته نحو حيّز التنفيذ، هو كثرة المكاتبات التي وردت إلى المنار من شتى البلدان الإسلامية، تشكو من نشاط المبشرين الاستعماريين في بلادها، وتستنجد بأصحاب الغيرة والإصلاح الإسلامي لتدارك ذلك الخطر⁽⁴⁾.

ولم يلبث أن قام الانقلاب العثماني سنة 1908م، الذي أعقبه خلع السلطان عبد الحميد الثاني عام 1909م، ففتحت أبواب الدولة العثمانية أمام رشيد رضا، بعد أن كان ممنوعاً من دخولها في عهد السلطان عبد الحميد الثاني، فاتجه الشيخ رشيد رضا من فوره إلى الأستانة، يسعى في إنشاء جمعية إسلامية، تتبعها مدرسة لتخريج الدعاة والمرشدين.

ويعلل الشيخ رشيد رضا سبب اختياره للأستانة دون مصر "لأسباب أهمها أمران:

"أحدهما: أنني أرجو من نجاحه، ومساعدته، والثقة به بالأستانة في ظل الدستور، ما لا أرجوه في مصر، التي كنت أتوقع فيها مقاومة الحزب الوطني، كما كنت أحذر مقاومته في طلب الدستور من

¹ المنار، إذن سلطاني عن فتوى شيخ الإسلام...، ص 264.

² المنار، خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام...، ص 921.

³ المنار، "المقالة الأولى التي كتبت رداً على جريدة العلم التي يصدرها الحزب الوطني. مشروع العلم والإرشاد في الأستانة والدعوة والإرشاد بمصر"، المجلد 14، الجزء 1، محرم 1329هـ-جانفي 1911م، ص 42.

⁴ العدوي، مصدر سابق، ص 181-182.

السلطان عبد الحميد، فاشتغل بذلك سرّاً، وثانيهما: أنني رأيت بلاد الدولة تكثر فيها الفتن باختلاف العناصر والأديان والمذاهب، وأنني أعلم أن لكل طائفة من النصارى العثمانيين مدارس دينية تابعة لبطاركهم، على شدة إقبالهم على مدارس دعاة دينهم من الإفرنج، وأعلم أن المسلمين هم المحرومون من ذلك، فقلت في نفسي: إن تأسيس المشروع في الآستانة، تكون فائدته الأولى ترقية مسلمي الدولة العلية في دينهم وديناهم، والتأليف بينهم وبين أبناء وطنهم، ومنع أسباب الفتن، والخروج على الدولة من أقرب طرقها وهو الوعظ الديني، وبذلك يكون ارتقاء الأمة العثمانية الاجتماعي والاقتصادي سريعاً، وبه تزيد ثروة الدولة وقوتها⁽¹⁾.

وأقام رشيد رضا عاماً كاملاً في الآستانة، وبعد جهود مضية مع رجال الحكومة العثمانية، وافقت مبدئياً على أن تكون مدرسة رسمية، فأخذ رشيد رضا يطالب بإعادة النظر في هذا القرار، فبدأ التسويف والإرجاء من جديد⁽²⁾.

ثم عاد محمد رشيد رضا إلى مصر، بعد أن اقتنع بعدم صدق وعود الحكام الاتحاديين، وفي هذه الأثناء طلبه الخديوي عباس حلمي الثاني، بعد جفاء بينهما دام تسع سنين، وأقنعه بتنفيذ المشروع في مصر، ووعد بمساعدته، واستقر رأيه ورأي العقلاء في مصر والعالم الإسلامي على قبول ذلك، وإنشاء الجمعية والمدرسة في القاهرة، فألفت حينئذ الجمعية باسم "جمعية الدعوة والإرشاد"، وأسس لها مدرسة باسم "دار الدعوة والإرشاد"⁽³⁾.

ودار الدعوة والإرشاد مدرسة كلية إسلامية، تدرس فيها جميع العلوم والفنون، التي تدرس عادة في الكليات مع التربية الدينية، وزيادة العناية بالعلوم الإسلامية، أما المقصد الأساسي لها، فهو تخريج الدعاة إلى الإسلام، والمرشدين بالوعظ والتدريس⁽⁴⁾، كما أن إصلاح طريقة التعليم الإسلامي، مع التربية الدينية، هو الغرض الأول الذي تقصده جماعة الدعوة والإرشاد في هذه المدرسة، وإنما نفع التعليم بتربية

¹ المنار، المقالة الأولى التي كتبت رداً على جريدة العلم...، ص 43.

² المنار، "رحلة القسطنطينية أو إقامة عام في عاصمة الإسلام"، المجلد 13، الجزء 10، شوال 1328هـ-نوفمبر 1910م، ص 752. وأنظر أيضاً: المنار، "الجمعية العلمية في الآستانة"، المجلد 13، الجزء 10، شوال 1328هـ-نوفمبر 1910م، ص 753.

³ المنار، "سفر صاحب المنار إلى الهند"، المجلد 15، الجزء 3، ربيع الأول 1330هـ-مارس 1912م، ص 225.

⁴ المنار، "نظام مدرسة دار الدعوة والإرشاد"، المجلد 14، الجزء 10، شوال 1329هـ-أكتوبر 1911م، ص 785.

ملكة استقلال الفهم، في تحصيل مسائل العلوم والحكم بها، وملكة الاستحضار لها عند الحاجة إليها، وملكة العمل بالعمل منها، ولا يتم تسهيل التعليم إلا بتأليف لجنة علمية، لتصنيف الكتب التي تصلح للتعليم والمطالعة⁽¹⁾.

وقد اختار الشيخ رشيد رضا "أن يكون فتح دار الدعوة والإرشاد، في ليلة تذكّر المولد النبوي الشريف، تفاعلاً وتيمناً بأن تكون هذه المدرسة مجيبة لدعوته صلى الله عليه وسلم في العالمين، وناشرة لهداية سنته بين أحق الناس بها من المسلمين، وقد وفق الله عز وجل، وأقبل طلاب القسم الداخلي في تلك الليلة المباركة على المدرسة، فباتوا فيها، وكانت ليلة الجمعة الشريفة، ثم بُدئَ بإلقاء الدروس فيها للقسمين الداخلي والخارجي، يوم السبت 13 لربيع الأنور" من عام 1330 هـ (مارس 1913م)⁽²⁾.

وينص نظام الجمعية على أسماء أعضائها وهم عشرة، انتخب منهم "محمد بك سالم" رئيساً للجمعية، ومحمد رشيد رضا وكيلاً لها، وناظرًا لمدرسة الدعوة والإرشاد. كما ينص نظامها على أن المقر الرئيسي للجمعية مدينة القاهرة، ويجوز إنشاء فروع لها في أقطار العالم الإسلامي⁽³⁾.

أ- **نظام التدريس في المدرسة:** كان لسان التدريس في هذه المدرسة هو اللسان العربي، ويتحتم فيها تعلم لغة من لغات العلم الأوروبية، ويجوز أن يدرس فيها عدد من اللغات الشرقية والغربية، لا سيما لغات الشعوب الكبيرة من المسلمين؛ كالتركية والفارسية والأوردية والملاوية.

وقد كان القسم العالي الذي ابتدأ به في تأسيس المدرسة على صنفين: صنف المرشدين، ومدته ثلاث سنين، وصنف الدعاة، ويختار طلابه من متخرجي صنف المرشدين، ويمكثون ثلاث سنين أخرى، فمجموع مدته ست سنين، ماعدا السنة التمهيدية الأولى، التي يتم فيها إعداد الطلاب وترشيحهم للدخول في السنة الأولى.

¹ المنار، "العلوم والفنون التي تدرس في دار الدعوة والإرشاد وطريقة تدريس كل علم منها في قسم الدعاة والمرشدين"، المجلد 14، الجزء 11، ذو القعدة 1329 هـ، نوفمبر 1911م، ص 801.

² المنار، "مدرسة دار الدعوة والإرشاد"، المجلد 15، الجزء 3، ربيع الأول 1330 هـ - مارس 1912م، ص 226.

³ المنار، "جماعة الدعوة والإرشاد"، المجلد 14، الجزء 2، صفر 1329 هـ - مارس 1911م، ص ص 114-120.

كان التعليم في قسم الدعاة والمرشدين من المدرسة مجاني، وتنفق المدرسة على الطلاب الداخلين فيه، وتكفيهم كل ما يحتاجون إليه فيها، وتعطيهم إعانة شهرية، بحسب الحاجة، والاجتهاد، والتهذيب، وأما الطلاب الخارجيون فلا تنفق عليهم شيئاً.

أما مدة الدراسة في السنة فكانت تسعة أشهر، وتعطل المدرسة دروسها ثلاثة أشهر الصيف؛ وأسبوعاً لكل من عيد الفطر وعيد الأضحى، إذا وقع في أيام العمل.

ويشترط في قبول الطالب الداخلي:

- أولاً: أن يثبت بالكشف الطبي أنه صحيح الجسم والحواس، سليم من الأمراض والعاهات، قادر على التحصيل.

- ثانياً: أن تثق المدرسة بأنه حسن السيرة طاهر الأخلاق، لم يعرف عنه أمر يخل بالدين والشرف.
- ثالثاً: أن تكون سنه بين 20 و25.

- رابعاً: أن يكون حافظاً لطائفة من القرآن الكريم، بحيث يسهل عليه إتمام حفظه قبل إتمام دراسة الصنف الأول.

- خامساً: أن يكون قد حصّل قدرًا صالحًا من النحو والصرف والفقه، وعرف القواعد الأربع من الحساب على الأقل، وأن يكون صحيح الإملاء، حسن الخط في الجملة، جيد المطالعة في الكتب العربية.

- سادساً: أن يكون من أصل قديم في الإسلام.

وبالنسبة للمعلمين الموظفين في المدرسة، فيشترط فيهم أن يكونوا من أصحاب الشهادات والتأليف، أو الأعمال الدالة على قدرتهم على تدريس ما يعهد إليهم، وأن تكون سيرتهم حسنة في أخلاقهم، وآدابهم الدينية والاجتماعية، وهم مطالبون بتعليم الطلاب، وتربيتهم الدينية والعقلية والجسمية، ولهم الاستقلال التام في ذلك، بشرط التزام نظام المدرسة.

وكانت مدرسة دار الدعوة والإرشاد، تقوم بإجراء ثلاثة أنواع من الامتحانات: امتحان الدخول في المدرسة، وامتحان الاختبار في منتصف كل سنة، وآخرها الشهادة الدراسية، وكل منها يكون لسائياً

وقلميًا، ويمتحن الطلاب الداخليون في جميع مواد العلوم التي يدرسونها، ويمتحن الطلاب الخارجيون في مواد الدروس التي واطبوا عليها، وفيما يطلبون أن يمتحنوا فيه من غيرها.

أما المواد المدرّسة والممتحن فيها فنذكر جملها وهي: القرآن الكريم (الحفظ، التجويد، التفسير)، الحديث النبوي الشريف (الحفظ وشرح المصطلح)، التوحيد، علم الكلام، الفقه وأصوله، علم النفس والأخلاق والتصوف والتربية العلمية العملية، تاريخ الإسلام ودوله، تقويم البلدان، أدبيات العربية وتاريخها، قانون الصحة، الاقتصاد، الرياضيات (حساب، جبر، هندسة)، اللغة الأوروبية، وغيرها، ويكون الفوز والنجاح في الامتحان السنوي وامتحان الشهادة بحسب النسبة المعطاة لكل مادة⁽¹⁾.

ومن فاز في الامتحان الأخير للصف الأول، يعطى الشهادة العلمية العالية ويلقب فيها بالمرشد، وهذه الشهادة تؤهله لمنصب إرشاد المسلمين بالوعظ والتعليم، وللتدريس في مدارس جماعة الدعوة والإرشاد، ومن فاز في الامتحان الأخير للصف الثاني، يعطى الشهادة العلمية العليا، ويلقب فيها بالداعي إلى الله، وهذه الشهادة تؤهله للدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه؛ وللتدريس في الصف الأعلى من دار الدعوة والإرشاد، وفي سائر مدارس الجماعة⁽²⁾.

وقد تعددت أجناس الطلاب في مدرسة دار الدعوة والإرشاد، فمنهم العربي المشرقي والمغربي، والتركي والتتاري والشركسي، والهندي والجاوي والملاوي، وأكثر العرب من المصريين، فهم زهاء النصف في القسم الداخلي، والرابع في القسم الخارجي⁽³⁾.

ويجب أن نشير هنا إلى أن الجمعية ومدرستها قد لاقت صعوبات مالية عند إنشائها، كما هي عادة أعمال الخير في بلاد المسلمين⁽⁴⁾.

¹ أنظر ذلك في الأصل الثاني والسبعون من أصول النظام الداخلي لدار الدعوة والإرشاد في: المنار، نظام مدرسة دار الدعوة والإرشاد، ص 785.

² نفسه، ص 787.

³ المنار، خطبة افتتاح الاجتماع السنوي العام...، ص 924.

⁴ صلاح الدين المنجد، يوسف ق خوري، فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1426هـ-2005م، ص 17.

ومع ذلك، قيض الله لهذا العمل الإسلامي، أناسا كان تبرعهم سخيا وتشجيعهم عظيما، وكان على رأسهم الشيخ قاسم بن محمد آل إبراهيم، وهو من كبار تجار الجالية العربية في بومباي بالهند، الذي تبرع للجمعية ومدرستها بألفي جنيه إنجليزي "إسترليني"، تبرعا مقدما، كما تبرع بمائة جنيه اشتراكا سنويا⁽¹⁾، كما زار الخديوي عباس حلمي الثاني المدرسة، وتبرع لها بخمسمائة جنيه مصري⁽²⁾.

وعلى العموم، كان إقبال الطلاب المسلمين على هذه المدرسة مشجعا وعظيما، مما دفع بمحمد رشيد رضا إلى أن يفكر ويعمل لفتح فروع لها في بعض البلاد الإسلامية كالهند مثلا، لولا موانع سياسية، حتى أنه فكر في الدعوة إلى مؤتمر إسلامي في مصر، تحت إشراف جماعة الدعوة والإرشاد، بعد تأسيس فروع لها في الأقطار الإسلامية⁽³⁾.

ب- إغلاق المدرسة وآثارها: لما مضى على إنشاء مدرسة دار الدعوة والإرشاد ثلاث سنوات إلا قليلا، اشتعلت نار الحرب العالمية الأولى عام 1914م، فكان من سيئات تلك الحرب، أن أوقفت الحكومة المصرية المساعدات للمدرسة، والتي كان يسعى الشيخ رشيد رضا لمضاعفتها، عندئذ اضطرت المدرسة أن تكتفي بمن فيها من الطلبة، ولم تلبث أن أغلقت أبوابها نهائيا عام 1916م⁽⁴⁾، بعد أن ظلت تجاهد بنفسها لستين آخرين.

وهكذا قدر الله لهذه المدرسة الإسلامية ألا تستمر طويلا، وأن تموت وهي وليدة، وهي مع قصر حياتها حققت أغراضا وآثارا عظيمة⁽⁵⁾:

- فهي تعد أول تجربة للمسلمين في هذا الميدان، مهدت الطريق لمن يأتي بعدها لغرس مثل هذه المدارس في تاريخ الدعوة الإسلامية في عصرنا الحاضر.

¹ المنار، "جماعة الدعوة والإرشاد -2"، المجلد 14، الجزء 3، ربيع الأول 1329هـ-مارس 1911م، ص ص 191-195.

² أنظر مجريات هذه الزيارة في: المنار، "تشریف أمير البلاد مدرسة دار الدعوة والإرشاد"، المجلد 17، الجزء 6، جمادى الآخر 1332هـ-ماي 1914م، ص 461، وما بعدها.

³ المنار، "المؤتمر الإسلامي"، المجلد 14، الجزء 10، شوال 1329هـ-أكتوبر 1911م، ص ص 737-738.

⁴ المنجد، خوري، مصدر سابق، ص 19.

⁵ البطل، مصدر سابق، ص 197-198.

- كما أنها حققت الوحدة الإسلامية في أسمى معانيها وأرقى صورها، فقد اجتمع طلابها من جميع الأجناس والأقطار، باسم الإسلام والدعوة إليه.

- ولما أغلقت المدرسة تفرق طلابها في البلاد الإسلامية، بعد أن رضعوا من لبان مدرستهم خمس سنين، فتشبعوا بأرائها، وتحمسوا لأهدافها، فكان منهم المشتغل بالتربية والتعليم، والمشتغل بالصحافة والتحرير، والمشتغل بالوعظ والإرشاد، والمتصل بالملوك ورجال السياسة، ومن هؤلاء "يوسف ياسين" رئيس الشعبة السياسية والسكرتير الخاص بالملك عبد العزيز آل سعود ملك المملكة العربية السعودية، والشيخ "أمين الحسيني" مفتي فلسطين وزعيمها السياسي في ذلك الوقت، والشيخ عبد الرزاق المليح أبادي العالم والصحافي الهندي المشهور، والشيخ "محمد بسيوني عمران" في جاوة بإندونيسيا، والشيخ "محمد بهجت البيطار" في سوريا، والشيخ "محمد حامد الفقي" رئيس أنصار السنة المحمدية بمصر، والشيخ "محمد عبد الرزاق حمزة" إمام الحرم المدني، والشيخ "عبد الظاهر أبو السمح"، إمام الحرم المكي ومنشئ دار الحديث⁽¹⁾.

- ولا ننس أن نشير إلى الأثر الذي تركته المدرسة وجمعيتها، في نشر الدعوة إلى السلفية، ومحاربة أنواع البدع والخرافات في المجتمع الذي عاشت فيه، حتى أن رشيدا رضا ذكر أن "ارتباط جماعة الدعوة والإرشاد بمشيخة الطرق الصوفية، مما يمهّد السبيل للمرشدين الذين يتخرجون في هذه المدرسة، لإصلاح شؤون العامة؛ لأن أكثر العامة تنتمي إلى طرق الصوفية، فإذا انبث المرشدون المستعدون بالتأثير بالوعظ والخطابة في هؤلاء الناس، وعهدت إليهم المشيخة الصوفية بإرشادهم وتعليمهم"⁽²⁾.

واستمر محمد رشيد رضا يعمل من أجل إعادة فتح أبواب مدرسة الدعوة والإرشاد، وبقي ذلك شغله الشاغل لسنوات عديدة، حيث يذكر السيد عبد الرحمن عاصم -وهو ابن عم الشيخ محمد رشيد رضا- أن صاحب المنار حاول إقناع بعض الزعماء بفتح مدرسة للدعوة والإرشاد في بلادهم، مثل الملك

¹ البطل، مصدر سابق، ص 199. وأنظر أيضا: عبد الرحمن عاصم، "السيد محمد رشيد رضا"، المنار، المجلد 35، الجزء 6، رجب 1358هـ-أوت 1939م، ص 486. وأنظر كذلك: عاصم، السيد الإمام محمد رشيد رضا ناظر...، ص 711. وأنظر أيضا: عثمان، مقال سابق، ص 64.

² المنار، "كلمة الدعاء والشكر التي وجهها إلى سمو أمير البلاد ناظر مدرسة دار الدعوة والإرشاد"، المجلد 17، الجزء 6، جمادى الآخر 1332هـ-ماي 1914م، ص 468.

فؤاد بمصر، ومصطفى كمال أتاتورك بتركيا، والملك عبد العزيز في السعودية، ولكن الشيخ رشيد رضا لم يوفق في ذلك⁽¹⁾، فتوفي دون أن يحقق أمنيته في عودتها.

وفي ختام هذا الجزء الخاص بالإصلاح الثقافي في مصر من خلال مجلة المنار، يمكن القول بأن المنار ساهمت مساهمة كبيرة، في تشخيص أدواء التربية والتعليم، خلال الفترة التاريخية الحرجة من تاريخ مصر المعاصر، وهي الممتدة ما بين أواخر القرن التاسع عشر والثالث الأول من القرن العشرين. ولقد أدى الاحتلال البريطاني لمصر (1882-1952)، إلى تدهور حال التربية والتعليم بشكل مباشر وفعال، حيث عمد إلى إغلاق المدارس، وخفض حجمها الآخر، وفرض مصروفات مالية باهضة على الراغبين في دخولها، وجعل التعليم باللغة الإنجليزية، ووجه التعليم وجهة علمانية تغريبية، وتدخل في المناهج التربوية والتعليمية على نحو يوافق أهدافه وأغراضه.

وعلى أساس هذا الواقع المزري، سعت المنار إلى النهوض بالتربية والتعليم، من خلال كتابتها لعشرات المقالات، وتقديمها لمجموعة من الحلول الإصلاحية، التي شملت الهياكل والموارد البشرية والبرامج، ولم تكتف بالتنظير فقط، بل سعت إلى تطبيق بعض ذلك من خلال إنشاء مدرسة دار الدعوة والإرشاد، التي كانت لها أهداف مستقبلية سامية، غير أن الظروف لم تسمح لها بتحقيق ذلك.

خامسا: قضايا الإصلاح الديني: كان الإصلاح الديني من بين الأولويات التي دفعت الشيخ محمد رشيد رضا إلى إصدار مجلة المنار، ولعل خير دليل على ذلك، ما ورد في العدد الأول من هذه الصحيفة بقلم صاحبها، والذي يعد بمثابة دستور أو ميثاق هذه المجلة، حيث قال: "وغرضها... شرح الدخائل التي مازجت عقائد الأمة، والأخلاق الرديئة التي أفسدت الكثير من عوائدها، والتعاليم الخادعة التي لبست الغي بالرشاد، والتأويلات الباطلة التي شبهت الحق بالباطل، حتى صار الجبر توحيداً، وإنكار الأسباب إيماناً، وترك الأعمال المفيدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفرّاً وإحاداً، وإيذاء المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صلاحاً، واختبال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والذلة

¹ عاصم، السيد الإمام محمد رشيد رضا ناظر...، ص 712.

والمهانة تواضعًا، والخنوع للذل والاستبسال للضيم رضاءً وتسليمًا، والتقليد الأعمى لكل متقدم علمًا وإيقانًا⁽¹⁾.

وأكد صاحب المنار بأن هذه الصحيفة على مدار سنوات صدورها، سوف "تُشجّص هذه الأمراض الروحية وأشباهها، وتوضح عللها وتصف علاجها، وتجتهد في تأليف القلوب المتنافرة، ووصل العلائق المتقطّعة، وجمع الكلمة المتفرقة ما استطاعت، وتحاول إقناع أرباب النحل المتباينة، والمذاهب المختلفة، أن الله تعالى شرع الدين للتحاب والتواد، والبر والإحسان، وأن المعارضة والمناهضة، والمناسبة والمواثبة، تُفضي إلى خراب الأوطان، وتقضي على هدي الأديان، وتحت على التمسك بالدين، وتبين أنه أساس السعادة وأن الكفر فساد العمران، وتدرأ الشبه الواردة على الشريعة الإسلامية، وتدحض مزاعم من قال: إنها حجاب كثيف، وسد حائل بين الآخذين بها وبين المدنية الصحيحة، لجهلهم بما انطوت عليه من الحكم الرائعة، والأحكام العادلة، وترشد العاملين إلى أن محاولة الطفور غرور، وأن طلب الغاية في البداية جهل وحرمان، وأن مراعاة السنن الإلهية، ومسيرة النواميس الطبيعية، كافية بتوفيق الله تعالى لبلوغ كل مقصد، ونيل كل مرام"⁽²⁾.

وبناءً عليه، تؤكد المنار أن الإسلام يدعو إلى الإصلاح، وتبين أن دعوات الأنبياء والمرسلين، هي أساسًا دعوات إصلاحية، تستهدف تحقيق سعادة الناس في الدارين، وترى أن الإصلاح الديني، وتحديد الفكر الإسلامي، يرتبط بخلود رسالة الإسلام، وكونها خاتمة رسالات السماء، فقد "عرّف علماء المسلمين الدين، بأنه وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المال"⁽³⁾.

وطرحت المنار في خطابها الديني حول الإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي الأطروحات الدينية التالية:

¹ المنار، فاتحة السنة الأولى....، ص 10.

² نفسه، ص 11.

³ المنار، "الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية"، المجلد 1، الجزء 39، 3 شعبان 1316هـ - جانفي 1899م، ص 764.

1- مفهوم الإصلاح الديني وضرورته: أوضحت المنار أن المراد بالإصلاح الديني هو "ما يؤدي إلى المحافظة على الدين، والعمل به، وجمع كلمة المسلمين"⁽¹⁾.

أما المصلح فهو "إما داعٍ ذو بيان، يستصرخ الشعور والوجدان، ويستنفر العقل والجنان، دالاً على طريق الإسعاد، هادياً إلى سبيل الرشاد، وإما ملك مستبد، حكيم مستعد، على أمة خاملة، ورعية جاهلة، يحملها بالقهر والإلزام، على ما يطلب ويرام، وكل منهما مطالب بمراعاة استعداد الأمة ودرجة قابليتها؛ ولكن الأول يحتاج من ذلك أكثر مما يحتاج إليه الثاني؛ لأنه يدعو النفوس إلى العمل باختيارها، وإنما العمل الاختياري ما توجهت إليه الإرادة بباعث العلم والإذعان بأن فيه اجتناب مفسدة، أو اجتلاب مصلحة، وليس لأحد سلطان على النفوس يفهمها، ما لم تستعد لفهمه، ويقنعها بما لا تحيط بعلمه، وإذا عجز المستبد عن التسلط على الضمائر، والسيطرة على السرائر، فلا يعجز عن التصرف بالظواهر، بأن يلزم الناس بالأعمال النافعة، وإن لم يعتقدوا نفعها، حتى إذا جاء وقت الجني والقطوف، عرفوا ما لم يكن معروف، فكانوا كمن يقاد للجنة بالسلاسل"⁽²⁾.

وتؤكد على أن "للإصلاح طريقين اثنين، لا ترتقي أمة إلا بأحدهما أو كليهما، ذلك بأن الارتقاء إما أن يكون من قبل الأمة، كارتقاء أوربا، وإما أن يكون من جانب الحكومة، كارتقاء اليابان، التي نهض بها إمبراطورها (الميكادو) نهضة واحدة"⁽³⁾.

وترى من جهة أخرى، أن الإصلاح ضرورة اقتضتها أحوال الأمة الإسلامية، "كون الأمة الإسلامية أشقى الأمم في هذا العصر، فلا يشك فيه إلا من لا يعرف من أحوال العالم شيئاً، ولا يعرف بلاد المسلمين ومن يحكمهم، وما هم عليه من الجهل والفقر والذل، وكيف يسامون سوء العذاب في جميع الأقطار، وهم وادعون ساكنون، غارئون آمنون، كأنهم عجماءات لا يعقلون، أو جمادات لا يحسون ولا يشعرون"⁽⁴⁾.

فالإصلاح الديني مطلب ضروري، وضرورته تتحدد بثلاثة أمور:

¹ المنار، "الإصلاح الديني"، المجلد 1، الجزء 39، 3 شعبان 1316هـ-17 ديسمبر 1898م، ص 764.

² المنار، الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، ص 681.

³ المنار، "الإصلاح الإسلامي"، المجلد 2، الجزء 5، 27 ذو القعدة 1316هـ-8 أبريل 1899م، ص 70.

⁴ المنار، "المحاور بين المصلح والمقلد"، المجلد 3، الجزء 28، 16 شعبان 1318هـ-7 ديسمبر 1900م، ص 665.

أ-إلغاء سلطة الأوصياء على الدين، مُلّاك الحقيقة المطلقة، الذين يتخذون من أنفسهم حكما على إيمان البشر وكفرهم، حكما على ما يوافق الدين وما يخالفه، فأصبحوا سلطة دينية في الإسلام، أشد ضراوة من كهنوت المسيحية.

ب-إطلاق حرية العقل في النص الديني، لتأويله وصياغته صياغة عقلية، تجعله في تواكب مع مطالب الزمان، ليتحقق التواصل الحضاري مع العصر، بمطالبه الفكرية والسياسية والاجتماعية والاقتصادية، ولا يكون الدين في تصادم مع العقل، مع العلم، مع التطور الاجتماعي.

ج-وبإطلاق حرية العقل في النص الديني، تنشأ التعددية النظرية، التي لا تعني التشتت والتضارب، والتناقض والتقابل، والتكفير، والاتهام المتبادل بالخيانة والعمالة، بل تعني اختلاف الأطر النظرية. كما لا تشكل التعددية قضاء على النص الديني، بل قضاء على الرؤية الأحادية، التي تصيب الفكر بالركود، والواقع بالجمود⁽¹⁾.

وتربط المنار بين الإصلاح وتجديد الفكر الإسلامي، فتقول: "لقد بعث الله في القرون الخالية، علماء أصفياء، يجددون لهذه الأمة أمر دينها، فكانوا فيها كأنبياء بني إسرائيل، منهم من اهتدى بدعوته النفر والرهط والجماعة، ومنهم من حال الاضطهاد وضعف الاستعداد دون الاهتداء به، وكانت العامة المسكينة تغتر بمقاومة علماء الرسوم، وسادتهم الحكام لأولئك المصلحين المجددين، وتتبعهم في تضليلهم؛ لأن الناس على دين ملوكهم، حتى إن صوت شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، قد خفت في هذه الأمة المسكينة، وهو أندى أصوات المصلحين، وكتبه خفيت فيهم عدة قرون، وهي أقوى وأظهر حجة من سائر كتب المسلمين"⁽²⁾.

كما ربطت بين ظهور الدعوات الإصلاحية وتوفر الحرية، فتقول عندما "لاح شعاع الحرية في مصر، ظهر فيها المصلح العظيم الشيخ محمد عبده -رحمه الله تعالى-، وكان صوته ضعيفا، إلى أن صار له صفة رسمية، بتقلده إفتاء الديار المصرية، فحينئذ علا صوته، حتى صار شرق البلاد الإسلامية وغربها، يلهجان بلقبه الذي اشتهر به (الأستاذ الإمام)، وتعلقت به آمال طلاب الإصلاح الإسلامي في كل

¹ فريال حسن خليفة، أهمية العقل: الإصلاح الديني والتواصل الحضاري، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000، ص 119-120.

² المنار، "اعتبار المصلحين بهذا البلاغ المبين"، المجلد 12، الجزء 8، غرة شعبان 1327هـ-14 سبتمبر 1909م، ص 603.

مكان. ثم أشرقت شمس الحرية في المملكة العثمانية، فظهر فيها من أعلى علمي مقام فيها -وهو مقام مشيخة الإسلام- كلمتان كبيرتان في الإصلاح: إحداهما الفتوى بخلع السلطان عبد الحميد، فإنها فتوى بنيت على أساس من كتاب الله عز وجل، لا على شفا جرف من آراء زيد أو عمرو⁽¹⁾، والثانية بيان شيخ الإسلام بالدولة العثمانية الذي أيد فيه الحكومة الدستورية.

وتشير المنار إلى أن شيخ الإسلام قد مارس الاجتهاد في هذا البيان، من خلال تطبيق الآيات القرآنية والأحاديث النبوية على الوقائع والأحداث، وذلك "بالاقتباس من القرآن الحكيم، والاستنباط منه ومن الحديث الشريف، فقد قرت عيوننا بما رأينا فيه من الفهم الثاقب، وتطبيق الآيات والأحاديث على الوقائع والحوادث، ناهيك باستنباط وجوب سيطرة الأمة على الحكومة، من آية وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، الذي أيد به الحكومة الدستورية، وباستنباطه من آيات وأحاديث أخرى، مشروعية الجمع بين الدين والعقل، والانتفاع بما خلق الله في السماوات والأرض، ووجوب التضامن والتكافل العام في الأمة، وبيان سنة الاجتماع في تغيير أحوال الأمم، والتصريح بكون الحكام إنما تجب طاعتهم في المعروف، لا في المنكر والمحرم، وغير ذلك من الأحكام والحكم"⁽²⁾.

وفي هذا السياق، أشادت بموقف الشيخ سليم البشري شيخ الأزهر ورئيس لجنة الدعوة إلى المؤتمر الإسلامي، الذي حرص على أن تكون القضايا "الدينية في المؤتمر اجتهادية، تبنى على الكتاب والسنة والإجماع والقياس، لا على نصوص المذاهب"⁽³⁾.

وترصد المنار العلل والعقبات التي تعوق الإصلاح في الأمة الإسلامية، وتطالب بضرورة كشفها ومواجهتها، وترفض الرأي القائل بوجوب كتمان مساوئ الأمة وإخفاء عللها وأمراضها صونا لحرمتها عن الابتذال وكرامتها عن الامتهان، أو خشية تثبيط الهمم، وترى وجوب بيان هذه العلل وتشخيصها، حتى يمكن علاجها وتحقيق الإصلاح المنشود⁽⁴⁾.

¹ المنار، اعتبار المصلحين...، ص 604.

² نفسه، ص 605.

³ نفسه، ص 605.

⁴ المنار، المحاور بين المصلح والمقلد، ص 665.

وتوضح أن في مقدمة أدواء المسلمين، وأسباب ضعف الأمة "ترك العمل بالدين، والحكم بالشرعية، وأما إن رجوعهم إلى الشريعة لا يكون إلا بقوة المهدي المنتظر، فأنا لا أعتقد بصحة هذا، بل أقول: إن هذا الاعتقاد من أدواء المسلمين، وأقتل أمراضهم"⁽¹⁾.

وتبين أن من أبرز "أمراض المسلمين الاجتماعية، التي جعلتهم وراء الأمم كلها، حتى التي كانوا يسودونها، ترجع إلى داء واحد، وهو الغرور في دينهم، وفهمه على غير وجهه، وإن شفاء هذا الداء ليس بمحال ولا متعذر؛ وإنما المتعذر إصلاحهم مع بقاءه"⁽²⁾.

وتؤكد على "أن الداء الذي يذهب به، هو السير بالتربية والتعليم، على سنن الكون وأصول الاجتماع، وإقناعهم بأن ارتقاء المسلمين بدينهم في القرون الأولى، لم يكن لسر خفي في الدين، ولا لحب الله تعالى لذوات الذين تسموا بالمسلمين؛ لأن الله منزّه عن عشق الذوات والأعيان، وأفعاله لا تعلل بالأغراض، كأفعال الإنسان، وإنما ارتقوا به، لأنه أرشدهم إلى سنن الارتقاء، وهداهم إلى الصفات والأفعال، التي بها السمو والاعتلاء، فهو هداية أخذت على وجهها وحقيقتها، فأدت إلى غايتها وأنتجت نتيجتها، فلما اختلفت الكيفية، انعكست القضية، كما يهتدي بالحواس والعقل أقوام، ويضل آخرون"⁽³⁾.

ونبهت هذه الصحيفة، إلى وجود خمسة عقبات رئيسية في طرق الإصلاح:

- العقبة الأولى: "عقبة النفع الذاتي، الذي يتخلل الأعضاء والجوارح، وتنمو الأجسام عليه، حتى صار ملكة راسخة يعسر زوالها، ولا يرجى برؤها، وهي أعظم حائل دون المرام من الإصلاح، وما دامت هذه الروح الخبيثة تتردد في شغاف القلب، وتجول في ميدان اللب، فلا نرى إصلاحًا لفسادنا، ولا نجاحًا لأعمالنا (إنما يضر حب الذات الذي تضيع به الحقوق العامة)، وهذا عرض يزول بالتربية والتعليم الصحيحين".

- العقبة الثانية: هي "العصبية القومية، التي إذا التفتنا إلى جهتها، نقضي لأول نظر باليأس من النجاح في خطة التقدم والفلاح؛ فإن ما نراه ونسمعه من السعي في إفساد ذات البين، الذي جاء الإسلام

¹ المنار، المحاورة بين المصلح والمقلد، ص 666.

² المنار، "الداء والدواء"، المجلد 4، الجزء 1، غرة ذي القعدة 1318هـ-20 فيفري 1901م، ص 3.

³ نفسه، ص 4.

بحظره وخطره، يحملنا على إنكار القول بإمكان الإصلاح (هذا غلو في اليأس)، ولا يخفى أن الأمة الإسلامية وحدت كلمتها، وضمت متفرقيها، برفع المغايرات الجنسية، فإذا انحلت هذه الرابطة، ونظر كل شعب وقبيل إلى نفعه، حكم بتفريقها، وتوزيع سلطتها ضرورة، كالحبل المؤلف من أجزاء، فإذا انحلت أجزاؤه، ذهبت متانته، وتلاشت منه القوة التي يقتدر بها على حمل الأثقال.

-العقبة الثالثة: "الاختلافات الطرائقية والمذهبية، ولا يحقر شأن هذه الاختلافات التي باعدت بين الأمة، وقد أحدثت خللاً عظيماً يصعب تلافيه".

-العقبة الرابعة: "السعي في إفساد الأخلاق والآداب من أفراد يُعلم شأنهم".

-العقبة الخامسة: "السعي في انحطاط درجة علماء الدين من أنظار الأمة، وقد أخذ بعضهم في لومهم، لتقصيرهم عن القيام بإرشاد الأمة، وقد ذهل اللائم عن السبب الباعث على سكوتهم وسكوئهم، وما هو إلا ما اتُّخذ من الحرج على أسباب معاشهم، وحصرها تحت يد مَنْ يتسنى له تسييرهم على مقتضى أغراضه وأهوائه، ولم يزل السعي بتقليص نفوذهم من أنظار الأمة، بأسباب معلومة، واتخاذ من تشبه بهم من أراذل الناس في الوظائف؛ لتتسع دائرة التهم عليهم، فينحط شأنهم، ويسقط سلطانهم"⁽¹⁾.

ودعت إلى مواجهة هذه العقبات والتغلب على تلك الأمراض لكي يتهيأ الطريق للإصلاح الديني،

مستندة على الحجج التالية:

أ- أن كون الإسلام هو خاتم الرسالات، يقتضي أن يتم تجديد الفكر الإسلامي بصفة دورية، ويؤكد ذلك ما روي عن الرسول (ص) من قوله: (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)، ف"لا يكاد يمر على أمة كآمتنا قرن من القرون، يخلو من إمام عليم، يصلح لتولي زعامة الإصلاح، وإنما تظهر آثار الرجال باستعداد أقوامهم، ولذلك كان فيهم من يكتم علمه؛ لأنه لا يجد له حملة، كما نُقل عن بعض الأئمة، ومنهم من كان يغلبه لسانه أو قلمه على الإفصاح بشيء من الحق، فيقابل الناس بالإعراض، ويحسبونه من معضلات الأمراض، أو يترك سدى، ويؤمى كالشيء اللّقا"⁽²⁾.

ب- أن إصلاح حال الأمم لا يقوم بها السياسيون بمفردهم، وإنما يشاركهم فيه علماء الدين، ف"تربية الأمم ليست بالمركب الذلول، وطريقها ليس بالطريق المعبد؛ وإنما هي الحرون في الخزون، يتوقع

¹ المنار، الإصلاح الإسلامي، ص ص 65-70.

² المنار، الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، ص 681.

راكبها الهلكة في كل حركة، وما كان بسمارك هو المربي لألمانيا والمبدع للوحدة الجرمانية، ولا بيكنسفيلد هو المربي لإنكلترا، ولا غامبتا هو المربي لفرنسا، ولا غورجيفوف هو المربي لروسيا، ولا أمثال هؤلاء السياسيين من الفلاسفة والعلماء، وإنما ربّى أوروبا كلها، أولئك الذين أضطهدوا وأذلّوا، وأبعدوا وصُلبوا وقُتِلوا تقتيلاً، أن دعوا الناس لإصلاح عقائدهم وعوائدهم، وتغذية عقولهم بلبان العلم والعرفان، فأعدوا أقوامهم لكل ما هم فيه الآن من العزة والشمم، والسيادة على الأمم⁽¹⁾.

ج- أن غرور المسلمين في دينهم قد عم كل شيء لديهم، فلم يسلم منه العلم الذي جاء الدين مرشداً إليه، فجعلوا الدين صاداً له، ولا العقل الذي بني عليه الإسلام، فجعلوه عدواً له، ولما نزلت بهم عقوبة هذا الغرور، يئسوا من أن ينالوا شيئاً بأنفسهم، ولجأوا إلى الخرافات، واستأنسوا بالخرارق، وفي هذا الشأن يقول الشيخ رشيد رضا: "ما وقف المسلمون بغرورهم في دينهم عند حد، بل عمّ عندهم كل شيء، حتى حكموه بالعلم الذي يرشد إليه، فجعلوه صادّاً عنه، وبالدنيا التي يأمر بعمرانها، فحسبوه مؤذناً بخرابها، وبالعقل الذي بُني عليه، فجعلوه عدواً له، ولما نزلت بهم عقوبة غرورهم، يئسوا من كل شيء أن ينالوه بأنفسهم، وسجلوا على أنفسهم هذا اليأس، وختموه بختم الدين وطبعوه بطابعه، حيث زعموا أنه من أشرار الساعة، وأن الضعف إذا وقع بالمسلمين لا يرتفع، إلا ما يكون من النهضة على يد المهدي المنتظر القصيرة المدة؛ وإنما تكون بالخرارق والكرامات، لا بالاستعداد والعصبية القومية"⁽²⁾.

2- الشروط العامة للإصلاح: أوضحت المنار، أن ثمة أركاناً وشروطاً عامة ينبغي توفرها لتحقيق الإصلاح، وبينت أن:

- أول أركان: الإصلاح الإسلامي هو "التوحيد الخالص، الذي يصقل العقول من صدأ الخرافات والأوهام، ويفك الإرادة من أسر الدجالين، ويعصم النفوس من حيل المحتالين"⁽³⁾. ثم الاعتقاد بأن كل عمل ينافي مصلحة الأمة، أو يحول دون منفعتها، موجب لسخط الله تعالى في الحياة الدنيا وفي الآخرة، ثم تصدي طائفة للاحتساب قولاً وعملاً، والدعوة إلى ما به حياة الأمة من علم وعمل، ومباراتها للأمم العزيزة"⁽⁴⁾.

¹ المنار، الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، ص 682.

² المنار، الداء والدواء، ص 8.

³ نفسه، ص 4.

⁴ نفسه، ص 6.

- والركن الثاني: الوعي بالسنن الإلهية، التي أشار إليها القرآن الكريم، فهذه السنن "لا تتبدل ولا تتحول، فمن سار عليها وصل، ومن تنكبها هلك".

- الركن الثالث: "الاعتقاد بأن كل عمل ينافي مصلحة الأمة، أو يحول دون منفعتها، موجب لسخط الله تعالى في الحياة الدنيا وفي الآخرة".

- الركن الرابع: تصدي طائفة للاحتساب قولاً وعملاً، والدعوة إلى ما به حياة الأمة من علم وعمل، ومباراتها للأمم العزيزة⁽¹⁾، حيث يقول تعالى: [ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون] (آل عمران، الآية: 104)، فهذا الفريق تقع عليه مسؤولية الدعوة إلى الإصلاح والإرشاد، إلى الأعمال التي تقود إليه.

- الركن الخامس: "جمع المسلمين على عقيدة واحدة، وأصول أدبية واحدة، وقانون شرعي واحد، لا يحكم عليهم غيره في أي نوع من أنواع الأحكام، ولغة واحدة"⁽²⁾.

أما الشروط العامة للإصلاح التي ترى المنار ضرورة تحقيقها، فمن أهمها "إقناع العلماء ورجال الدين، بأن العلوم الرياضية والطبيعية -التي هي محور الثروة والقوة والعزة- ضرورية لا مندوحة عنها، ويجب أن تُعلم مع الدين، وأن يقوم بتعليمها رجال الدين، إذ الدين لا يمكن حفظه إلا بالدنيا، فتعين أن يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا (الرياضيات والطبيعات)؛ فضلاً عن أن الشريعة الإسلامية "تصرح بأن تعلم الصناعات التي يحتاج إليها البشر في معاشهم، واجبة على مجموع الأمة، وأن ما يتوقف عليه الواجب المطلق كالجهاد واجب أيضاً، ولا يستطيع أحد أن يقول: إن الجهاد والصناعات ممكنة بغير هذه الفنون، مع هذا كله، نجد أكثر رجال الدين عندنا يعادون هذه الفنون وأهلها، بل يكفرونهم"⁽³⁾.

وأكدت أن هذا الإصلاح "لا يحصل بعمارة المساجد والتكايا، ولا بالإنعام على بعض الشيوخ أو أهل الحجاز بالرتب والرواتب والوسامات، بل لابد في ذلك من أعمال تناط بالحكام، وأعمال تطلب من العلماء وأصحاب الوظائف الدينية، كالأئمة والخطباء والمدرسين، وأعمال تتعلق بمجموع الأمة"⁽⁴⁾.

¹ المنار، الداء والدواء، ص 7-8.

² المنار، الإصلاح الديني المقترح...، ص 764.

³ المنار، الإصلاح الإسلامي، ص 68.

⁴ المنار، الإصلاح الديني المقترح...، ص 765.

وترى المنار أن الإصلاح الديني الشرعي والإصلاح السياسي المدني "متلازمان في الأمة الإسلامية، لا يقوم أحدهما حق القيام إلا بالآخر، والشريعة الإسلامية هادية للإصلاحين، إذ كل خير وصالح للعباد، يتعلق بالمعاش والمعاد، قد قرره الإسلام، واعتده من مقاصده"⁽¹⁾.

ومن شروط الإصلاح، ضرورة توفر الاستعداد له لدى الأمة، حيث يقول: "الباحثون في العمران، والمشتغلون بعلم الاجتماع، بعد النظر في تاريخ الأمم، أن كل إصلاح وجد في العالم؛ فإنما كان بواسطة رجال فاقوا شعوبهم ببعد النظر، وصحة الفكر، وعلو الهمة، وقوة العزيمة والإرادة، فتقدموهم ثم قَدَّمُوهم، وارتقوا بهم إلى المكانة العالية، والمنزلة السامية، ولا فصل في هذا بين الإصلاح الديني والعلمي، والإصلاح المادي والسياسي"⁽²⁾.

واستندت المنار في تدعيم هذا الرأي على الحجتين التاليتين:

أ- "إن كون الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، قاعدة عامة شاملة للإصلاح الذي جاء به الأنبياء عليهم الصلاة والسلام؛ فإن الله تعالى لم يبعثهم إلا مُعَدِّين، ومصلحين للمستعدين، وقد [كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً] (البقرة: 213) في الجهالة والهمجية، والوقوع في شَرِّكَ الشِّرْكِ والوثنية، [فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين]، بعدما استعد بعض الناس لفهم التوحيد وقبول الدين، ولتنقص الاستعداد وضعف العقول أيد الله تعالى الأنبياء بالآيات البينات"⁽³⁾. وهذه القاعدة تنطبق أيضا على المصلحين من غير الأنبياء "فالإمام الغزالي صرَّح برأيه في إصلاح المسلمين، بعدما بلغ رتبة الإمامة في جميع علوم الدين، ولكن لم يوجد من يعمل برأيه القويم، ولا من يزن بما وضعه من (القسطاس المستقيم)، وكذلك الإمام أحمد بن تيمية، لم يترك بدعة إلا وفنَّدها، ولا سنة إلا ودعا إليها وأَيَّدَها؛ ولكنه لم يؤخذ بإرشاده إلا بعد قرون، حيث جُددت الدعوة إليه، من قوم مستعدين له من بعض الوجوه، على أن إظهار الحق خير من كتمه وإخفائه، فإن لم يُقد في الإصلاح والإسعاد، فلا بد أن يفيد في التهيئة والإعداد، ولا شك أنه يوجد في كثير من البلاد التي استحوذ عليها الجهل، من يصلح للإمامة وللقيام بالزعامة، فإن لم يقدرُوا على الإصلاح، فلا بد أن يهينُوا الأمة له، ويُعِدُّوها لقبوله"⁽⁴⁾.

¹ المنار، الإصلاح الديني المقترح...، ص 766.

² المنار، الإصلاح والإسعاد على قدر الاستعداد، ص 683.

³ نفسه، ص 684.

⁴ نفسه، ص 682.

ب- أن التقدم يتحقق بسعي الناس وكدهم وجهدهم، وأخذهم بسنن التقدم والرقي، وليس بمجرد أمانيتهم، مصداقا لقوله تعالى: [وأن ليس للإنسان إلا ما سعى. وأنّ سعيه سوف يرى. ثم يجزاه الجزاء الأوفى] (النجم: 39-41)⁽¹⁾.

3- وسائل الإصلاح: عرضت المنار الوسائل التالية لتحقيق الإصلاح:

أولاً: الاجتهاد وترك التقليد المذهبي: ترى المنار أن أول وسائل تحقيق الإصلاح، هو العناية بالاجتهاد، وترك التقليد المذهبي، فيرى صاحبها أن الاجتهاد، وإغلاق باب التقليد الأعمى، هو مبدأ كل إصلاح⁽²⁾.

وقد عنيت هذه المجلة، ببيان مضار التقليد المذهبي، من خلال سلسلة محاورات بين شخصيتين افتراضيتين، أحدهما: (المصلح)، وهو "شاب من مريدي الإصلاح، الذاهبين إلى وجوب خروج الأمة مما هي فيه من التقاليد الحادثة في الملة، والرجوع بالدين إلى بساطته الأولى، حيث كان يتناوله رعاء الشاء، من كتب بالاقتصار على هدي الكتاب وصحيح السنة وسيرة السلف، وحذف كل ما زاده الخلف من الغلو في الدين وتكثير التكاليف، وإبرازها بصور تعتاص على الأذهان"⁽³⁾، ويجسد هذا الشاب دعوة المنار إلى الاجتهاد، وترك التقليد المذهبي، ويعبر عن وجهة صاحب المنار.

والثاني: (المقلد)، ويمثل وجهة النظر الأخرى، فهو "شيخ من المحافظين على التقاليد، التي عليها الأمة من قرون طويلة، المعتقدين أن الأخذ بالكتاب والسنة مخصوص بالمجتهدين، وأنهم قد انقضوا، ويستحيل وجود غيرهم، وأن كتب المتأخرين من أموات العلماء، خير من كتب المتقدمين وأجمع، وأفيد في التحصيل وأنفع"⁽⁴⁾.

وفندت المنار في هذه المحاورات، الحجج التي يستند عليها دعاة التقليد المذهبي، مؤكدة أن التقليد قد ارتبط بعصور التراجع الحضاري، فضلا عن أن "وجود الخلاف بين الأئمة المهتدين في مسألة؛ دليل

¹ المنار، الداء والدواء، ص 8.

² للمزيد حول هذه الجزئية أنظر: محمد رشيد رضا، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية، الطبعة الثالثة، دار المنار، مصر، دون تاريخ، ص (هـ).

³ المنار، المحاورات بين المصلح والمقلد، ص 665.

⁴ نفسه، ص 666.

على أنها غير مجمع فيها على شيء، ومتى كانت كذلك، يجب أن يأخذ الناظر فيها بما يقوم عليه الدليل عنده، من غير ملاحظة موافقة أحد أو مخالفته⁽¹⁾.

ونبهت إلى أن الاجتهاد الذي تدعو إليه هو في الفروع وفي الأمور الخلافية، والذي "يجب أن لا يخرج عما وقع الإجماع من السلف على أنه من الدين، لأن الاجتهاد المؤدي إلى الخروج عما كان عليه الصدر الأول عامة، اجتهاد فيما وراء الإسلام"⁽²⁾، بينما دعوة المنار تنصب على الاجتهاد في الدين الإسلامي.

ودعت إلى ضرورة إصلاح كتب الفقه، ووضع كتاب يضم الأقوال السديدة التي تنطبق على مصلحة الأمة في هذا العصر.

واستندت المنار في دعوتها للاجتهاد وترك التقليد المذهبي، على الحجج التالية:

أ- أن الاستدلال على وجوب التقليد بقوله تعالى [فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون] (النحل: الآية 43)، "استدلال عقيم لوجوه، منها أن السبب الخاص الذي نزلت فيه الآية الكريمة، لا يصح فيه التقليد، فتكون أمراً به، وإنما هي إزالة شبهة بالتنبيه إلى أمر مقرر عندهم، وذلك أن مشركي العرب كانوا يقولون ما قص الله عنهم بقوله: [إِنَّمَا أُنْزِلَ الْكِتَابُ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ] (الأنعام: 156)، وقوله: [لَوْ أَنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لَكُنَّا أَهْدَى مِنْهُمْ] (الأنعام: 157)، أي لأننا أذكى فطرة، وأذكى فهماً، وأقوى عزيمة، فلما نزل عليهم الكتاب، كان من شبههم على من نزل عليه صلى الله عليه وسلم، أنه بشر، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق، وأنه رجل مثلهم، والآيات الحاكية هذا عنهم معروفة، فأجابهم عن هذه الشبهة بقوله تعالى: [وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ] (الأنبياء: 7)، يأمرهم أن يسألوا أهل الكتاب، هل كان الأنبياء ملائكة أم رجالاً من البشر"⁽³⁾.

¹ المنار، "المحاورات بين المصلح والمقلد... المحاورة الثانية"، المجلد 3، الجزء 29، غرة رمضان 1318هـ-23 ديسمبر 1900م، ص 705.

² نفسه، ص 707.

³ المنار، "المحاورات بين المصلح والمقلد... المحاورة الثامنة: الاجتهاد والوحدة الإسلامية"، المجلد 4، الجزء 8، غرة ربيع الأول 1319هـ-18 جوان 1901م، ص 281.

ب- "أنا نرى أكثر الرجال قد درجوا على التقليد والتسليم، حتى كأنهم لم يخرجوا من الطفولية، وهم لا يشعرون بذلك، لأنهم يظنون أنهم مستقلون فيما قبلوه بادي الرأي"⁽¹⁾، وعليه، فإن "الأساس الذي يجب أن يبنى عليه إصلاح حال المسلمين، هو تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة السلف، قبل ظهور الخلاف والبدع، واعتباره من موازين العقل البشري التي وضعها الله تعالى، لترد من شططه، وتقلل من خطئه، وأنه بهذا الاعتبار يعد صديق العلم، وباعتنا على البحث في أسرار الكون"⁽²⁾.

ج- أن الشرع فوض الأمر في جزئيات الأحكام إلى أولي الأمر من العلماء والحكام، الذين يجب شرعا أن يكونوا من أولي العلم والعدل، ليقرروا بالمشاورة ما هو الأصلح للأمة بحسب ظروف الزمان، فقد "كان الصحابة عليهم الرضوان، يفهمون هذا من غير نص عليه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، كما يُعلم من حديث إرسال معاذ بن جبل إلى اليمن، فإنه هو الذي قال ابتداءً، أنه يحكم برأيه في ما لا يجد فيه نصًا في الكتاب ولا في السنة، وأجازه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم، بل نقل أنهم كانوا إذا رأوا المصلحة في شيء يحكمون به، وإن خالف السنة المتبعة، كأنهم يرون أن الأصل هو الأخذ بما فيه المصلحة، لا بجزئيات الأحكام وفروعها، والشواهد على هذا كثيرة. والحنفية لاحظوا هذا، فقدموا القياس الجلي على خبر الواحد، والرأي الذي يسمونه الاستحسان، مقدم عندهم على القياس، والمراد بالاستحسان ما ثبت أن فيه المصلحة للأمة"⁽³⁾.

د- أن كثرة الخلاف في الفقه، والاضطراب في التصحيح والترجيح، يؤدي إلى الاختلاف في الفتوى والقضاء، وما في هذا من الضرر واختلال المصالح، فضلا عن الصعوبة في كتب الفقه من حيث الترتيب والتبويب⁽⁴⁾.

هـ- أن علماء الدين الأوائل قد دعوا إلى إزالة الخلاف بين الفقهاء، بالأخذ بالقرآن والسنة، ف"هذا حجة الإسلام وعلم الأعلام الإمام الغزالي، كان أعلم علماء التقليد وأقواهم عارضة في الدفاع عن

¹ المنار، "رزقة مصر بحسن باشا عاصم"، المجلد 10، الجزء 9، رمضان 1325هـ-نوفمبر 1907م، ص 709.

² المنار، الجامعة الإسلامية، ص 200.

³ المنار، "المحاورات بين المصلح والمقلد.. المحاورة السابعة: الاجتهاد والوحدة الإسلامية"، المجلد 4، الجزء 6، غرة صفر 1319هـ-19-ماي 1901م، ص 205.

⁴ المنار، "الفقه الإسلامي"، المجلد 4، الجزء 4، غرة محرم 1319هـ-20 أبريل 1901م، ص 132.

مذهب الشافعي، وله في الخلاف مصنفات، وبعد أن بلغ الكمال في الفروع والأصول والمعقول والمنقول، اهتدى إلى هذا الرأي، فمهد له بالإلحاء على العلماء المختلفين باللوم والتعنيف في كتابه (إحياء علوم الدين)، وسمّاهم علماء السوء، ثم صرح برأيه في كتابه (القسطاس المستقيم)⁽¹⁾.

و- أن الشارع لم يسلك في بيان الأحكام الدينية، مسلك الفلاسفة وعلماء النظر، في وضع الحدود الجامعة المانعة لمسائل علومهم؛ وإنما بيّن الأحكام العملية بالعمل، وما بيّنه بالقول، وكلّه إلى أفهام المخاطبين وعرفهم، ولذلك قال: (الحلال بيّن والحرام بيّن)، وما أحتيج في العمل به إلى اجتهاد ورأي، وكلّه إلى اجتهادهم ورأيهم، كاستقبال القبلة في السفر، وكان الصحابة والتابعون على هذا، حتى حدثت المذاهب، فأخذ بعض المجتهدين بإطلاقات الشارع في بعض الأحكام، ووضعوا الحدود والتعريفات المنطقية للبعض الآخر، وكان هذا التحديد أعظم أسباب الخلاف في المذاهب؛ ولكن لم يلزم أحد من الأئمة الناس بأن يأخذوا بتحديدده، ولم يحكم بخطأ من خالفهم فيه، لعلمهم بأن الشارع فوّض ذلك إلى أفهام الناس، ووسّع الأمر فيه توسيعاً، وأنه لو سلك مسلك الفلاسفة في التحديد، لأوقع الناس في الحرج، ولما صح أن يكون دينه دين الفطرة⁽²⁾.

ي- إنه "لم يوقع الأمة في هذا الافتراق الشنيع، وفي مهاوي الذل والفاقة، والفوضى والتعصب الجاهلي، إلا فشو التقليد، وتكثر المقلدين، ويكون اجتماع الكلمة، واشتداد الأواخي بين أفراد الأمة، بحسب كثرة المجتهدين والباحثين، وتقلص ظل المقلدين والجاحدين. هذه المذاهب المتبعة نفسها، لم تكن متبعة على عهد المجتهدين أنفسهم، وإنما صارت متبعة بعدهم بعدة قرون"⁽³⁾.

ثانياً: إنشاء جمعية إسلامية عالمية: دعت المنار إلى "تأليف جمعية إسلامية تحت حماية الخليفة، يكون لها شعب في كل قطر إسلامي، وتكون عظمى شعبها في مكة المكرمة، التي يؤمها المسلمون من جميع أقطار الأرض، ويتآخون في مواقفها ومعاهدها المقدسة، ويكون أهم اجتماعات هذه الشعبة في موسم الحج الشريف، حيث لا بد أن يوجد أعضاء من بقية الشعب التي في سائر الأقطار يأتون الحج،

¹ المنار، المحاورات بين المصلح والمقلد... المحاورة الثامنة...، ص 281.

² المنار، المحاورات بين المصلح والمقلد... المحاورة السابعة...، ص 205.

³ المنار، "مطالب مسلمي روسيا من دولتهم"، المجلد 10، الجزء 6، جمادى الثانية 1325هـ-10 أوت 1907م، ص 444.

فيحملون إلى شعبهم من المجتمع العام، ما يستقر عليه الرأي من التعاليم السرية والجهرية، وينبغي أن يكون للجمعية جريدة علمية دينية، تطبع في مكة⁽¹⁾.

وقالت هذه الصحيفة، أن المهمة الأساسية للجمعية هي: العمل على توحيد الأمة الإسلامية في "العقائد الدينية والتعاليم الأدبية، والأحكام القضائية والمدنية"⁽²⁾، واللغة.

ولتوحيد العقائد والآداب اقترحت الصحيفة أن "تؤلف الجمعية كتابًا، فيما أجمع عليه المسلمون بجميع فرقهم التي يعتد بإسلامها، من أصول الدين الثلاثة: صحة الاعتقاد، وتهذيب الأخلاق، وإحسان الأعمال، لا يذكر فيه شيء من مسائل الخلاف، لاسيما بين الطوائف الإسلامية، التي لها إماراة وفيها كثرة كالشيعة، بل ينحى فيه منحى "رسالة التوحيد"، التي ألفها حديثًا أحد علماء الأزهر الشريف (يقصد الشيخ محمد عبده)، ولا يتعرض فيه أيضًا لمباحث الفلسفة، التي مزج الأولون بها علم الكلام، ويكون الكتاب عبارة في غاية السهولة، ويترجم لجميع اللغات المتداولة"⁽³⁾.

وفيما يتعلق بتوحيد الأحكام، رأت المنار أنه "لا يمكن أن يخضع مسلم لقانون وضعه البشر إلا كرهاً وإجباراً، ومن يراعي منهم القانون، ويخضع له في الظاهر كرهاً، يعصيه في السر إذا أمن العقوبة، كأن علم أنه لا يمكن إثبات عصيانه ومخالفته، أو أنه يتسنى له إرضاء لحاكم بالشفاعة أو الرشوة، وما اضطر الحكومة العثمانية والمصرية إلى العمل بالقوانين الأوروبية، إلا عدم وجود كتب شرعية إسلامية تنطبق على حالة العصر، وعجز الحكام عن أخذ ذلك من الشريعة لجهلهم بها، وغفلة العلماء عن حالة العصر وما تقتضيه، والتقييد بمذهب واحد"⁽⁴⁾.

وتؤكد على أنه من السهل على الجمعية المقترحة، أن تتولى تأليف كتب تؤخذ من جميع المذاهب الإسلامية، "فإذا أمر الخليفة الجمعية بتأليف كتب تؤخذ من جميع المذاهب الإسلامية، تنطبق على حالة العصر لأجل الحكم بما فعلت، وهو أيسر شيء عليها. وإذا صادقت على هذه الكتب شُعبُ الجمعية

¹ المنار، الإصلاح الديني المقترح...، ص 765.

² نفسه، ص 766.

³ نفسه، ص 767.

⁴ نفسه، ص 768.

كلها، صار متعيناً للاتفاق عليه من علماء الملة على اختلاف مذاهبهم، ثم إذا أمر الخليفة بالعمل به، تدعن له النفوس، وتخضع سرّاً وجهراً⁽¹⁾.

وأوضح الشيخ محمد رشيد رضا، أن هناك ثلاثة أعمال أخرى تناط بالجمعية المقترحة للمساهمة في الإصلاح المنشود، هي:

- العمل الأول: تلافي البدع والتعاليم الفاسدة التي انتشرت بين المسلمين، والتي "زعزعت العقائد، وأفسدت الآداب، ولبست المسلمين شيئاً، وأذاقت بعضهم بأس بعض"، مما ساعد على انتشار الفرق الضالة، والتعاليم الباطلة، ف "تلقاها العامة -وأكثر الناس عامة لا علم لهم بالدين - بالقبول، ويكون لها أقبح الأثر في أعمالهم وأخلاقهم".

- العمل الثاني: إصلاح الخطابة، والعودة بها إلى أداء رسالتها السامية، بعد أن صارت "وظيفة يقصد بها التعيش، فتناط بالجهال، وتنال بالوراثه، مع أنها وظيفة الإمام الأعظم أو نائبه، وإنما كانت كذلك، لأن من شأن هؤلاء، أن يكونوا عارفين بمصالح الأمة، واقفين على سائر شؤونها، وأصحاب الكلمة المسموعة والسلطة النافذة فيها".

- العمل الثالث: الدعوة إلى الدين، يقول صاحب المنار في هذا الباب: "نعني بالدعوة إلى الإسلام، ما يشمل الدعوة إلى أصل الدين، والدعوة إلى فضائله وآدابه وأعماله، التي تؤدي إلى سعادة الدارين، ويدخل في هذا، النهي عن المنكرات والفواحش، وأن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من أعظم دعائم الديانة الإسلامية"⁽²⁾، فضلاً عن تشجيع القدوة الصالحة، التي كان لها الفضل في نشر الإسلام في العديد من بقاع العالم، وخاصة في إفريقيا.

وفي عام 1911م، بلور الشيخ محمد رشيد رضا هذه الدعوة، في شكل جمعية باسم "جمعية الدعوة والإرشاد"، وقال أن مقصدها: "إنشاء مدرسة كلية باسم (دار الدعوة والإرشاد) في مصر القاهرة؛ لتخريج علماء مرشدين، قادرين على الدعوة إلى الإسلام والدفاع عنه، والإرشاد الصحيح، وإرسالهم إلى البلاد الشديدة الحاجة إليهم، على قاعدة تقديم الأهم على المهم"، وأوضح أيضاً بأن هذه الجمعية "لا تشتغل بالسياسة مطلقاً، لا بالسياسة المصرية، ولا بسياسة الدولة العثمانية، ولا بسياسة غيرها من

¹ المنار، الإصلاح الديني المقترح...، ص 768.

² المنار، "الإصلاح الديني المقترح على مقام الخلافة الإسلامية (2)"، المجلد 1، الجزء 40، 10 شعبان 1316هـ - جانفي 1899م، ص 788.

الدول"⁽¹⁾، وأنها تعتمد في عملها على اشتراكات الأعضاء، وتبرعات المسلمين، والوصايا والأوقاف التي توقف عليها، ويشرف عليها مجلس إدارة منتخب من أعضائها.

واستندت المنار في دعوتها إلى إنشاء جمعية إسلامية علمية، على الحجج التالية:

أ- إذا تم إنشاء هذه الجمعية، وتحققت آمالها، ونجحت أعمالها، فسوف تؤدي إلى نوع من الوحدة الفكرية بين الشعوب الإسلامية، وتقلل من تأثير الخلافات المذهبية، بما يساهم في تحقيق الإصلاح الديني، فضلاً عن "أن الحكومات الإسلامية يتقرب بعضها من بعض، وتظهر فيهم الأخوة الإسلامية، ويتحدون على صد هجمات أوروبا عنهم، وإيقاف مطامعها عند حدود معينة"⁽²⁾.

ب- أن ارتقاء المسلمين بدينهم في القرون الأولى، لم يكن لسر خفي في الدين، ولا لحب الله تعالى لذوات الذين تسمّوا بالمسلمين؛ لأن الله منزّه عن عشق الذوات والأعيان، وأفعاله لا تعلل بالأغراض كأفعال الإنسان، وإنما ارتقوا به لأنه أرشدهم إلى سنن الارتقاء، وهداهم إلى الصفات والأفعال، التي بها السمو والاعتلاء، وأخذوا بالوسائل والأسباب إلى تحقق الارتقاء، فالدين "هداية حين أخذت على وجهها وحقيقتها، أدت إلى غايتها وأنتجت نتيجتها، فلما اختلفت الكيفية، انعكست القضية، كما يهتدي بالحواس والعقل أقوام، ويضل آخرون"⁽³⁾.

ثالثاً: إصلاح التعليم الأزهرى: يقتزن ذكر الجامع الأزهر، بسير الحياة العقلية في مصر منذ ألف عام⁽⁴⁾، حيث كان مصدر أشعة نور العلوم الدينية والعربية وغيرها، إلى البلاد الإسلامية، وقد أصابه ما أصاب غيره في الشرق، من خمول وضعة⁽⁵⁾.

¹ المنار، جماعة الدعوة والإرشاد، ص 116.

² المنار، الإصلاح الديني المقترح... (2)، ص 790.

³ المنار، الداء والدواء، ص 7.

⁴ محمد عبد الله عنان، "الجامع الأزهر بين ماضيه وحاضره"، مجلة المجلة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، السنة الثانية، العدد السابع عشر، شوال 1377هـ-ماي 1958م، ص 33.

⁵ محمد المراغي، "إصلاح الأزهر (والتعليم الديني عموماً)"، سلسلة دراسات عربية وإسلامية، الجزء 29، جمادى الأولى 1421هـ-ماي 2010م، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، مصر، ص 5-19.

وكانت مصر التي هزها الغزو الفرنسي عام 1798م، بمؤثرات الفورات العصرية الجديدة، أخذت تتجه إلى آفاق أخرى، وتطمح إلى اجتناء المعارف العصرية، ومن ثم فقد نظمت البعث المصرية إلى أوروبا، وعني بإنشاء المدارس المدنية الحديثة، ونشأت في مصر عندئذ، طبقة جديدة من المفكرين والمعلمين، الذين أخذوا بقسط من العلوم الحديثة، وبالرغم من أن الحياة الفكرية والاجتماعية بمصر، أخذت تتأثر بالاتصال المستمر بأوروبا، وتتطور نحو الاتجاهات الجديدة بسرعة، فإن الأزهر بقي بمعزل عن هذه المؤثرات الجديدة، وكان هذا القصور عن فهم الحركة الثقافية الجديدة ومجاراتها، عاملاً في انصراف الأذهان عن وروده⁽¹⁾.

وبعد فرض الحماية البريطانية على مصر، رمى المستعمرون الأزهر بداءين كلاهما أسوأ من الآخر: أولهما: منع مصلحيه من النهوض به، ورفع مستوى التثقيف الديني فيه، ومناصرة الشيوخ الجامدين في كل عراك لهم مع الطلائع النيرة، التي تريد مواجهة العصر بما يستحقه من عمق في المعرفة وتحديد في الأساليب، والآخر: بخس العلماء المتخرجين من الأزهر كل حق، ومنحهم رواتب تدفع إلى التسول والهون!!، فقد منح المتخصصون الذين قضوا فيه خمسة عشر عاماً في الدراسة الدينية، راتباً قدره ثلاثة جنيهات لا غير، ثم حظر على هؤلاء أن يعلموا إلا في وظائف معينة، هي الوظائف الدينية طبعاً⁽²⁾.

وقد بلغ التدهور بالأزهر، إلى حد أن أطلق عليه الشيخ محمد عبده اسم الإصطبل، أو المارستان، أو المخروب، داعياً إلى إصلاحه، وإصلاح التعليم فيه⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، دعت المنار إلى إصلاح الأزهر عامة، والتعليم الأزهرى خاصة، باعتباره جوهر الإصلاح الديني وأساسه. وأشار الشيخ رشيد رضا إلى اهتمامه الشديد بهذا الأمر، قائلاً إن أول حديث دار بينه وبين أستاذه محمد عبده، -في اليوم الثاني من وصول الأول إلى مصر أواخر رجب عام 1315هـ- قد دار حول هذه القضية.

¹ عنان، مقال سابق، ص 38.

² محمد الغزالي، معركة المصحف في العالم الإسلامي، نخبة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1996، ص 123 122.

³ سيّد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، الجزء الأول، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، دون تاريخ، ص 86.

وأوضح أن حديثهما هذا قد أكد على:

1- أن إصلاح الأزهر أعظم خدمة للإسلام، فإن إصلاحه لإصلاح لجميع المسلمين، وفساده فساد لهم.

2- وإن أمامه عقبات وصعوبات من غفلة المشايخ، ورسوخ العادات القديمة عندهم.

3- وإن هذا الإصلاح لا يتم إلا في زمن طويل.

4- وإنه أراد أن يبدأ بأعمال عظيمة في الإصلاح اغتنامًا للفرصة، فأشير عليه بوجوب التدرّج، ولكن لا بد له من المسايرة، وإن كان يخشى أن تضيق الفرصة بما يسمونه التدرّج⁽¹⁾.

ويتفق طرح الشيخ رشيد رضا مع طرح الشيخ محمد المراغي، أحد شيوخ الأزهر في زمن المنار، والذي أعد مذكرة، نشرت في العدد 13 من مجلة العصور، والذي صدر في شهر سبتمبر من سنة 1928م، والتي جاء فيها: "يجب على الأمة المصرية وهي تحمل راية الأمم الإسلامية، أن تنقي هذا المصباح (الأزهر)، من الأكدار، وأن توجد له جهازًا قويًا، يستمد نوره منه على طريقة تتناسب مع ما جدّ في العالم من أطوار العلم، وفي التفكير وفي الحوار والتخاطب، وفي طرق الاستدلال والبحث".

ويردف قائلا: "وإني أقرر مع الأسف، أن كل الجهود التي بذلت لإصلاح المعاهد الأزهرية منذ عشرين سنة، لم تعد بفائدة تذكر في إصلاح التعليم، وأقرر أن نتائج الأزهر والمعاهد، تؤلم كل غيور على أمته وعلى دينه، وقد صار من الحتم لحماية الدين لا لحماية الأزهر، أن يغير التعليم في المعاهد"⁽²⁾.

وفي تناول المنار لمظاهر الخلل في التعليم الأزهرى، والعوامل التي تعوق إصلاحه، أوضحت أن أكثر هذه العوامل تتعلق بالأزهريين أنفسهم، سواء من حيث سوء تقديرهم لنوعية العلوم التي تدرس في الأزهر، أو مقاومتهم الجهود الإصلاحية التي تبذل في هذا الميدان، فضلا عن تدخل الخديوي في شؤونه.

وفي هذا الإطار تقول: "كيف يرجى إصلاح حال أمة، يعتقد علمائها أن الإصلاح محال، وأن العمل على إرجاع مجد الدين عبث وضلال، لأن الزمان فسد، والساعة قربت، وظهر في الناس مصداق الأحاديث بغوايتهم وتركهم للدين، ولا يوجد أحاديث أخرى تدل على أنهم يرجعون إلى هديه، وأن

¹ المنار، "تنمية سيرة الأستاذ الإمام (3)"، المجلد 8، الجزء 12، 16 جمادى الآخر 1323هـ-17 أوت 1905م، ص 453.

² المراغي، مقال سابق، ص 5-19.

العلوم العصرية، حتى الحساب والتاريخ مضلة للأمة، صائدة لهم عن سبيل الحق، مسجلة عليهم الحرمان من السعادة، وأن السعادتين الدنيوية والأخروية اللتين حث عليهما الإسلام، لا تُنالان إلا بدراسة هذه الكتب المطولة في النحو والفقه، وإن كان أكثرها عقيماً، لا يُصلح لساناً ولا عملاً، ولا يقي الآخذ به زيغاً ولا زللاً، وأن ما سوى ذلك من علوم التفسير والحديث والتهذيب، لا ضرورة تدعو إليها، بل لا حاجة لتعلمها"⁽¹⁾.

وقد حاول الشيخ محمد رشيد رضا أن يغري سعد زغلول باشا، وهو تلميذ محمد عبده، باقتحام هذا الميدان الشائك، لتنفيذ مشروع أستاذه في إصلاح الأزهر، ولكن سعد زغلول -وهو زعيم الأمة- أثر السلامة، مخافة الصدام مع الجمود والتقليد المسيطر على هذه المؤسسة العريقة، وقال للشيخ رشيد رضا: "لا، لا، إذا كان شيخنا -الأستاذ الإمام- لم يقدر على إصلاح الأزهر، فماذا عسى أن أفعل أنا؟!".

فسعد زغلول الذي أنشأ مدرسة القضاء الشرعي عام 1907م، وحقق حلم أستاذه محمد عبده، لكن خارج مؤسسة الأزهر، أثر السلامة بالابتعاد عن اقتحام هذا الميدان، ومن قبله ما لاقاه محمد عبده، من الصد عن تحقيق الإصلاح في هذا المعهد العتيق، ومن قبلهما كان موقف محمد علي باشا، الذي بنى مصر الحديثة، مع إثثار السلامة بالبعد عن اقتحام ميدان الإصلاح للأزهر الشريف⁽²⁾.

وإضافة إلى سعد زغلول، كان المتشائمون من إمكانية إصلاح الأزهر كثيرون، فهذا أحمد أمين وهو أحد المعاصرين لفترة الدراسة يقول: "سألني بالأمس مستشرق هولندي الأسئلة الثلاثة الآتية: قال: هل عندك أمل في الأزهر؟ قلت: لا، لأن حركة الإصلاح التي يطالب بها الشبان، يستطيع أن يخمدوها الشيوخ بقوتهم وسلطانهم، إلى أسباب أخرى لا محل لذكرها..."⁽³⁾.

¹ المنار، "محاورة في إصلاح التعليم في الأزهر"، المجلد 1، الجزء 42، 24 شعبان 1316هـ -جانفي 1899م، ص 822.

² محمد عمارة، الإصلاح الديني في القرن العشرين "الإمام المراغي نموذجاً"، سلسلة دراسات إسلامية، العدد 148، القاهرة، شوال 1428هـ -نوفمبر 2007م، ص 30-31.

³ أحمد أمين، يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ، ص 153.

ورغم إدراكه للصعوبات والعراقيل، إلا أنّ الشيخ رشيد رضا أولى هذه المسألة أهمية قصوى، معتقدا إمكانية تحقيق الإصلاح، حيث "كانت دعوة المنار إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه عامة، إلا إصلاح الأزهر، فإن دعوته إليه كانت خاصة، ومن المعروف عند أهل الأزهر وغيرهم، أن الرجل الذي تصدى لإصلاح الأزهر، وسعى له سعيه، هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ومنهم من لا يعرف لغيره عملا فيه، ولكن جميع قراء المنار الأولين، وكثير من غيرهم، يعلمون أن صاحب المنار كان هو المساعد الوحيد للإمام رحمه الله تعالى، في جميع ما حاوله من الإصلاح فيه، إلا الأعمال الرسمية في مجلس إدارته، ولدى الحكومة والأمير"⁽¹⁾.

وفي بيانها لأسلوب إصلاح التعليم الأزهري، عرضت المنار لكتاب (العلم والعلماء) للشيخ محمد بن إبراهيم الأحمدى الظواهري، أحد علماء الدرجة الأولى بالأزهر، والمدرس في الجامع الأحمدى بطنطا، والذي وصفته بأنه "من النابتة الجديدة الأزهرية، التي فطنت لسيئات النظام القديم (أي عدم النظام) في الأزهر، وفساد طريقة التعليم فيه، وشعرت بحاجة المسلمين إلى إصلاح ذلك وإلى العناية بوضع طريقة جديدة للتعليم الإسلامي ولتربية المسلمين، وإلا كانوا حرضا أو كانوا من الهالكين"⁽²⁾.

وبيّنت أنه قد تناول في الكتاب: بيان وظائف العلماء، وأقسام التعليم، وأبحاث في الأخلاق والإرشاد والعبادة، وبيان حال العلماء اليوم، وما يجب عليهم، والمدارس الدينية ونظامها، ومعارف طلابها ومعيشتهم، وآدابهم وعقائدهم، ونتيجة تعلمهم، ومدة دراستهم، والإصلاح وطرقه فيهم، وإهمال مشيخة الأزهر في التعليم، وعيوب طريقة الأزهر، وطرق إصلاح التعليم فيه.

وأوضحت أن الكتاب، يدعو إلى ضرورة البحث في الكيفية التي يجب أن يكون عليها المسلم في العصر الحاضر، وإلى وجوب استئصال ما هو متفشٍ بين الأمة والعلماء، من العقائد الفاسدة والآراء السخيفة، ووجوب التفاني في عتق الأمة من رق الأوهام، وتخليصها من النقائص التي لا تكاد تنتهى، وأن الكاتب يرى أن العالم الأزهري الكامل هو من:

¹ رضا، المنار والأزهر، ص 131.

² المنار، "كتاب العلم والعلماء ونظام التعليم"، المجلد 7، الجزء 23، غرة ذو الحجة 1322هـ - 6 فيفري 1905م، ص 913.

- يأخذ بأطراف هذا الكمال، أو بتعبير مشهور من يمزج الحقيقة بالشرعية، ثم يمزج هذا المجموع بخلاصة التقدم الغربي والتمدن الحديث، ويجمع صفات الكمال المتفرقة في الأمم والأفراد.
- يستمد في علمه من العقل المفكر والنقل الصحيح والوجدان العالي.
- لا يقلس العادة ولا يثق بفكره.
- يبشر وينذر، ويدعو إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة.
- يتفنن في أساليب الدعوة وطرق الإرشاد.
- يبحث عن اللب ولا يقف مع القشور، فيلاحظ مقاصد الشريعة وأسرار التشريع، ويقدم الأصول على الفروع، والحاجيات على التحسينات، يقرب المعقول من المنقول.
- يصفح ويسامح، ويصافي سائر الطوائف والفرق الإسلامية، ولا يجادلهم إلا بالتي هي أحسن، (كأهل الكتاب).
- يبذل الجهد في إحياء الجامعة الدينية، وإماتة المميزات الخلافة، وترقية الأمة الإسلامية.
- ييئس في العالم مبدأ إسلاميًا عاليًا، هو المبدأ الذي جاء سيدنا الرسول صلى الله عليه وسلم ليعطيه لسائر الأمم⁽¹⁾.
- وأشارت إلى جهود الشيخ محمد عبده في إصلاح الأزهر، والتي بدأت منذ كان مجاورا فيه، بعد لقائه مع جمال الدين الأفغاني، ثم إقناعه للخديوي عباس الثاني بالعمل على إصلاح الأزهر، وما تبعه من إصدار قانون تمهيدي للإصلاح، يتضمن إنشاء مجلس لإدارة الأزهر، وحرصه على رفع الرواتب، وعنايته بإصلاح الجوانب الإدارية والتعليمية، من خلال قانون آخر، واللجوء إلى الخديوي لتمويل تنفيذ هذا القانون من الأوقاف، وإنشاء دار الكتب الأزهرية⁽²⁾.

¹ المنار، كتاب العلم والعلماء...، ص 914.

² المنار، تنمية سيرة الأستاذ الإمام (3)، ص 456.

أما إصلاح نظام التدريس واختيار كتب العلوم، فأراد الأستاذ الإمام أن يجعله برضى كبار شيوخ الأزهر؛ ليتم تنفيذه برغبتهم، ولا يتقل عليهم إلزامهم، "فوضع مشروع نظام التدريس، واختيار الكتب، واقترح أن تؤلف لجنة من كبار الشيوخ للبحث فيها، وإقرار ما يروونه نافعا، فألفت اللجنة من أكثر من ثلاثين عالما"⁽¹⁾.

ويرى أحد الباحثين، أنه بقدر ما صمت شيوخ الأزهر إزاء الموقف الاجتماعي للشيخ محمد عبده، في موقفه من الثورة على الإنجليز والخديوي المتعاون معهم، بعد رجوعه من منفاه في بيروت عام 1884م، أو حتى أيده في هذا الموقف، بقدر ما خاضوا ضد دعوته لإصلاح الأزهر حربا ضروسا، اشتعلت لسنوات عديدة، ولم تنته إلا بوفاة الشيخ، وتراجع رشيد رضا ومن لفّ لفه، وتفرق من بقي من أنصار المعركة التجديدية من تلاميذ الإمام⁽²⁾.

ومن تأكيدات ذلك، أنه بعد أن أسندت مشيخة الأزهر إلى الشيخ سليم البشري، "أوقف كل ما كان المجلس شرع فيه، وأوقف أيضا مشروع إصلاح التدريس"⁽³⁾.

وعرضت المنار إحدى لوائح إصلاح التعليم للشيخ محمد عبده، والتي تم العثور عليها بعد وفاته، وقد أوضح فيها أن إصلاح الجامع الأزهر لابد أن يكون بالتدرج في تغيير نظام التدريس⁽⁴⁾.

وأكدت أن الجهود الإصلاحية للشيخ محمد عبده، كانت كثيرا ما تواجه بالرفض من جانب بعض علماء الأزهر الرجعيين، والذي تزامن في بعض الأحيان، مع رغبة الخديوي في إبعاد الشيخ محمد عبده عن هذه المؤسسة، فقالت: "هؤلاء العلماء قد ثاروا وشغبوا الناس، وأثاروا في إصلاح الأزهر بما اضطر الخديوي إلي إخماد الفتنة، وخاطب شيخ الجامع الأزهر قائلاً: (إن الجامع الأزهر قد أسس وشيّد على أن يكون مدرسة دينية إسلامية، تنشر فيها علوم الدين الحنيف في مصر، وجميع الأقطار الإسلامية)، ولقد كنت أود أن يكون هذا شأن الأزهر والأزهريين دائماً. ولما كان يخال أن هؤلاء الرهط الذين

¹ المنار، تنمة سيرة الأستاذ الإمام (3)، ص 455.

² رفعت السعيد، "الإمام محمد عبده والأزهر: معركة التجديد الديني في وعاء يميني"، مجلة أدب ونقد، العدد 237، ماي 2005م، مصر، ص 10.

³ المنار، مصدر نفسه، ص 453.

⁴ أنظر اللائحة كاملة: الملحق رقم 12، ص 675. وأنظر أيضا: المنار، المجلد 10، الجزء 1، محرم 1325هـ-مارس 1907م، ص 20.

يرومون الإصلاح كلهم مفسدون، قال فيهم: (أول شيء أطلب أنا وحكومتى، أن يكون الهدوء سائداً في الأزهر الشريف، والشغب بعيداً عنه، فلا يشغل علماءه وطلبته إلا بتلقي العلوم الدينية النافعة، البعيدة عن زيف العقائد وشغب الأفكار؛ لأنه هو مدرسة دينية قبل كل شيء، ومن كان يحاول بث الشغب بالوساوس والأوهام، أو الإيهام بالأقوال أو بواسطة الجرائد، والأخذ فيها، فليكن بعيداً عن الأزهر، ومن كان أجنبياً من هؤلاء⁽¹⁾، فأولى به أن يرجع إلى بلده، ويبت فيها ما يريد من الأقوال والآراء المغايرة للدين، ولمصلحة الأزهر والأزهريين)⁽²⁾.

واستندت المنار في هذه الأطروحة على الحجج التالية:

أ - أن ثمة نقص كثير، وتقصير كبير، وإهمال زائد، في أداء ما توجبه الوظيفة الدينية لعلماء الأزهر للأمة، "من التعليم والإرشاد، وغرس المبادئ الشريفة، وتأسيس الملكات الكمالية، والتفنى في سبيل إعلاء كلمة الدين، وترقية الشعوب الإسلامية، بل أن الأمة قد فاقت العلماء الحاضرين في كثير من مراتب الاستكمال والترقي العقلي، وأنه قد فقدت صفة التناسب بينهما، حتى لم يعدوا مؤثرين عليها"⁽³⁾.

ب - أن رجل عظيم من علماء الأزهر، "محترم المقام بين علماء المسلمين، يُجِلُّه كبيرهم وصغيرهم لعلمه وفضله، ويعدونه حجة وقته، وإمام زمانه في علوم الدين وأصول الشريعة، وترأس العلماء في عصره، قد صرَّح لمدير الجوائب المصرية بأن: (غرض السلف من تأسيس الأزهر إقامة بيت لله يُعبد فيه، ويطلب فيه شرعه، ويؤخذ الدين كما تركه لنا الأئمة الأربعة رضوان الله عليهم، وما سوى ذلك من أمور الدنيا وعلوم الأعصر، فلا علاقة للأزهر به، ولا ينبغي له)"⁽⁴⁾.

ج - أن علماء السلف، كالإمام الغزالي وابن رشد الأندلسي وابن الخطيب الرازي وغيرهم، "كانوا يعتقدون أن العلوم الكونية والعقلية عين هذه العلوم الدينية، وكانوا يحضون المسلمين ويحثونهم ويحرضونهم على تحصيلها، في تأليفهم وكتبهم وأسفارهم وزيئهم، التي كانوا يعملونها لنشر تلك العلوم"، فالحكيم

¹ يقصد صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا.

² المنار، "الجامع الأزهر مشيخته وإدارته"، المجلد 9، الجزء 9، غرة رمضان 1324هـ - 23 أكتوبر 1906م، ص 679.

³ المنار، كتاب العلم والعلماء...، ص 913.

⁴ المنار، الجامع الأزهر...، ص 680.

الفيلسوف القاضي أبي الوليد ابن رشد على سبيل المثال، أكد على "وجوب معرفة الموجودات والعلم بحقائقها من جهة الشرع، وأن القرآن العزيز قد أمرنا بذلك أمرًا أكيدًا في كثير من الآيات" (1).
د- أن أكثر علماء الأزهر لا يجيزون الإصلاح في النهج القديم للتعليم، و"لا يحبون إشاعة العلوم الحديثة، ولا يجوزون لها السبيل والتطريق في المدارس والكليات، فضلا عن تعسفهم وتعصبهم للعلوم الخلقية البالية" (2)، واعتقادهم بأن العلوم الحديثة مظنة لنور الإسلام.

يتبين مما سبق أن المنار قد عنت في خطابها حول الإصلاح الديني وتحديد الفكر الإسلامي، ببيان مفهوم الإصلاح وضرورته، فأوضحت أن المراد بالإصلاح الديني هو "ما يؤدي إلى المحافظة على الدين والعمل به، وجمع كلمة المسلمين"، مؤكدة أنه ضرورة اقتضتها أحوال الأمة الإسلامية، التي تعاني من الفقر والجهل والذل. وربطت المنار بين الإصلاح وتحديد الفكر الإسلامي، فالمصلحون هم في الغالب مجددون.

وأشارت إلى الجمود الفكري الذي سيطر على الأمة لعدة قرون، مما جعل المسلمين يستسلمون للتقليد، كما ربطت بين ظهور الدعوات الإصلاحية وتوفر الحرية في المجتمع.

ورصدت العلل التي تعوق الإصلاح في الأمة الإسلامية ونبهت إلى وجود عقبات رئيسية في طرق الإصلاح من أبرزها: الأنانية، والعصبية القومية، التي لا تتفق مع دعوة الإسلام إلى الوحدة والإخاء الديني، والاختلافات المذهبية التي باعدت بين المسلمين، والسعي في إفساد الأخلاق والآداب من جانب البعض، وتقصير علماء الدين عن القيام بإرشاد الأمة.

وأوضحت أن هناك أركان وشروط عامة ينبغي توفرها لتحقيق الإصلاح، يأتي في مقدمتها الوعي بالسنن الإلهية التي أشار إليها القرآن الكريم، وقيام فريق من المسلمين بالعمل على الإصلاح، وجمع كلمة المسلمين على عقيدة واحدة، وقانون شرعي واحد، ولغة واحدة، واقتناع علماء الدين بأهمية تعلم العلوم الحديثة، وتوفر الاستعداد للإصلاح له لدى الأمة.

¹ المنار، الجامع الأزهر...، ص 681.

² نفسه، ص 682.

وعرضت المنار وسائل لتحقيق الإصلاح في مقدمتها الدعوة إلى الاجتهاد وترك التقليد المذهبي، وفي هذا السياق بينت مضار التقليد المذهبي من خلال سلسلة محاورات فندت فيها الحجج التي يستند عليها دعاة التقليد المذهبي، مؤكدة أن التقليد قد ارتبط بعصور التراجع الحضاري.

وأوضحت أن الاجتهاد المطلق فرض كفاية، وأن مسوغ الاجتهاد ميسور لكل عالم من علماء الشريعة بلغ مرتبة الكفاءة.

ومن الوسائل التي اقترحتها لتحقيق الإصلاح: الدعوة إلى إنشاء جمعية إسلامية علمية، يكون لها فروع في كل قطر إسلامي، على أن يكون مقرها الرئيسي في مكة المكرمة، واقترحت أن تعقد أهم اجتماعاتها في موسم الحج حتى يتمكن من حضورها ممثلون لها من مختلف الأقطار.

كما دعت المنار إلى إصلاح التعليم الأزهري باعتباره جوهر الإصلاح الديني وأساسه، وأشارت إلى جهود الشيخ محمد عبده في إصلاح الأزهر، وعنايته بإصلاح الجوانب الإدارية والتعليمية، وأكدت أن هذه الجهود الإصلاحية كانت كثيرا ما تواجه بالرفض من جانب بعض علماء الأزهر، الذي تزامن في بعض الأحيان مع رغبة الخديوي في إبعاد الشيخ محمد عبده عن هذه المؤسسة.

خلاصة الفصل: في إطار اهتمامها بالإصلاح الإسلامي الشامل، اعتنت المنار بالكثير من المسائل، وفي مختلف المجالات:

ففي المجال السياسي، اهتمت بفكرة الجامعة الإسلامية، فدعت إلى تعزيز الروابط بين المسلمين حيث أكدت على أهمية هذه الرابطة، عامدة إلى تبيان أهميتها للمسلمين من كافة النواحي، حيث دعت إلى الخضوع لسيادة حكومة مركزية واحدة، ورأت أن ولاء المسلمين للسلطان عبد الحميد أمر طبيعي. ولكن عندما ظهر لها التعصب للجنس التركي، هاجمت المنار هذا المسلك، واتهمت السلطان عبد الحميد بأنه يتخذ من الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وسيلة لتحقيق مآربه الشخصية.

ورأت المنار أيضا أن الجامعة الوطنية والجامعة الدينية فكرتان غير متعارضتان، بل انهما مكملتان لبعضهما البعض، وترى ان الحياة الوطنية الصحيحة هي جزء من الحياة المليية الإسلامية.

وفي هذا الإطار، عارضت الدعوة إلى الوطنية بالمفهوم الذي طرحه الحزب الوطني المصري، وزعيمه مصطفى كامل، وهي أقرب إلى التمسير، واصفة إياه باللاعقلانية.

كما عاصرت المنار لحظات الاحتقان الطائفي بين المسلمين والأقباط في مصر، وكانت رؤيتها توفيقية في البداية، حيث سعت إلى تقريب وجهات النظر بين الطرفين، والعمل على صهر اللحمة الوطنية بين أفراد الشعب الواحد، ولكنها غيرت هذا الموقف فيما بعد، وذلك نتيجة التعصب القبطي المقيت، وارتقاء الأقباط في أحضان المخططات الاستعمارية البريطانية في مصر.

وفي الإصلاح الاقتصادي، دعت المنار إلى تطوير الأنشطة الاقتصادية، مشجعة المشروعات الاقتصادية، كما حاولت مواكبة التطورات الحاصلة في مصر والعالم في هذا المجال، من الانتقال من النمط الإقطاعي الزراعي البسيط، إلى النمط الرأسمالي الحر المعقد، من ذلك موقفها المتساهل في التعامل مع البنوك الربوية، بل نجد أنها كانت من الداعين لإنشاء البنك المصري، وهذا كي لا تبقى الأموال دولة بين الأجانب فقط.

وفي الإصلاح الاجتماعي، سعت المنار إلى معالجة مشاكل المجتمع المصري، خاصة في الجانب الأخلاقي، كما اعتنت بالتضامن والتكافل بين أفراد المجتمع المصري، فضلا عن دعوتها للمحافظة على مشخصات الأمة من عادات وتقاليد، وأزياء. وأولت عناية كبيرة للمرأة من خلال الدعوة إلى تعليمها واحترامها وإعطاءها المكانة اللائقة بها.

أما الإصلاح الثقافي، فقد كان ركيزة أساسية للمنار، حيث اهتمت بالتربية والتعليم، مقدمة التربية على التعليم، كما أوضحت موقعهما الأساسي في عملية النهوض الحضاري، منتقدة وضع التعليم في مصر، من حيث البرامج، واختيار المعلمين، وتكوينهم، مقدمة عدة حلول لذلك.

وقد سعى صاحبها الشيخ رشيد رضا إلى تطبيق نظرياته الإصلاحية في التعليم، في الميدان العملي، من خلال إنشائه لمدرسة دار الدعوة والإرشاد، التي تخرج منها ثلة من العلماء والمفكرين، رغم قصر حياتها.

وكان الإصلاح الديني مركز الاهتمام البالغ للمنار، باعتبار أنها مجلة دينية إصلاحية بالأساس، فدعت إلى الاجتهاد، ونبتد التقليد المذهبي، الذي كان سببا في جمود وتخلف المسلمين، ودعت بالموازاة

مع ذلك إلى إنشاء جمعية إسلامية عالمية، غرضها الأول الإصلاح الديني، كما دعت إلى إصلاح الأزهر عامة، والتعليم الأزهري خاصة، وهو الركن الحصين، والموطن القديم للتحجر والانغلاق، والذي تخوّف مسؤولون كبار، وعلماء أجلاء من ولوجه، ومحاولة إصلاحه من الداخل.

الفصل الثالث: قضايا الإصلاح في الجزائر من خلال مجلة الشهاب (1929-1939م):

تعرض الشعب الجزائري لأخطر عملية هدم وتخريب ومحو على يد الاحتلال الفرنسي، حيث فتكت هذه البلية الوحشية بجميع مقومات المجتمع، من عنصر بشري، وموارد مادية، ومقومات روحية، وحياة ثقافية، بالهدم والإبادة، دون توقف أو كلل، طيلة سوات الاحتلال.

وبما أن غور الجرح كان عميقا، وأثر الإفساد والتخريب الاستعماري كان كبيرا، وشاملا، فإن السعي لإصلاح هذا الإفساد كان صعبا، صبوراً، وحكيماً من جهة أخرى، قاده ثلة من المصلحين، جاءوا على موجتين، كانت الأولى أواخر القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين، كان من مصلحيها: الشيخ عبد القادر المجاوي، والشيخ عبد الحليم بن سماية، والشيخ صالح بن مهنا، ولو أن ما أعيب على هذه الموجة الإصلاحية، أنها تميزت بالفردانية، وعدم التخطيط والتنسيق، وقد حقق هؤلاء ما حققوا، وكان لهم فضل السبق والعمل والاجتهاد.

ثم بعدها بسنوات، جاءت الموجة الثانية، التي كانت جماعية، ومنظمة، وشاملة، ورأسمة لخريطة الطريق التي توصلها إلى هدفها المنشود، معتمدة على وسائل كثيرة ومتنوعة. وكان من أبرز أبطال هذه الموجة: الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ محمد البشير الإبراهيمي، والشيخ الطيب العقبي.

أولاً: قضايا الإصلاح السياسي: عانى الشعب الجزائري من حيف سياسي استعماري كبير، تجلت معالمه -فضلاً عن استعمارهم وانتهاك حقه المشروع في الحرية والاستقلال- في حرمانه من التمثيل النيابي على مستوى البرلمان الفرنسي، ومحاوله تجزئة أفرادهم، وخلق الهوة بينهم عن طريق الإدماج والتجنس، فضلاً عن فرض القوانين القمعية والاستثنائية في حقه كقانون الأهالي مثلاً.

1- التمثيل النيابي: تعد مسألة التمثيل النيابي دليلاً واضحاً على سياسة الحيف والجور التي كانت تعامل بها السلطات الاستعمارية الأهالي المسلمين وحدهم، وشاهداً قوياً على أساليب الحصار والعزلة التي كانت تفرضها عليهم، لتبعدهم عن مناصب الحكم، فيخلو لها بذلك الجو لتوجيه دفة الأمور حسب هواها⁽¹⁾.

¹ ناصر، المقالة الصحفية...، ص 345.

فالديمقراطية في الجزائر كانت حكرا على المعمرين وحدهم، حيث أن الفلسفة السياسية للاستعمار، كما قدمها سنة 1903م أستاذ القانون بكلية الجزائر "إميل لرشي" تقول: "إن وضع الفرنسيين اليوم بالجزائر شبيه بوضع الإفرنج في غالبا القديمة: جنس غالب يفرض هيمنته على جنس مغلوب. هناك إذاً أسياد ورعايا، أصحاب امتيازات وأناس لا امتيازات لهم: فلا محل هنا للمساواة"، فكل مؤسسات الجزائر الاستعمارية مستوحاة في هذه الأفكار⁽¹⁾.

وقد تطلعت النخبة الجزائرية إلى التمثيل في المجالس المنتخبة العليا، إن في البرلمان ومجلس الشيوخ في باريس، أو في المجلس الأعلى للحكومة العامة في الجزائر، بالقدر الذي يرفع الظلم عن الأهالي في علاقتهم بالتشريعات الفرنسية⁽²⁾، إذ اعتبرت مسألة النيابة ومنح الأهالي حق التصويت فيها هي أم المسائل وقطب رحاها⁽³⁾. وقد أدركت النخبة حقيقة أن القوانين الفرنسية كما تصدر في باريس، تساعد أكثر في توسيع الفجوة بين السكان الجزائريين من مسلمين وفرنسيين، فهذه القوانين لا تتعامل معهم على قدر المساواة⁽⁴⁾، "فهل من الحصافة أن يبدي الجزائري تدمره وأدواءه -وهي كثيرة وبديهة- أو يدفن استيائه في أعماق قلبه فيسكت عن مضض -وقد أنهكته أوجاع التحمل- أو يظل أسير الذبذبة؟"⁽⁵⁾.

كما أن هذه الطبقة الواعية، كانت تدرك تماما مسألة تمثيل الأهالي المسلمين في المجالس المنتخبة والهيئات التنفيذية والقضائية، وتعتبرها أساسا يجب أن يُرد إليه جميع شؤون الدولة والمجتمع، فليس هناك

¹ محمد حربي، الثورة الجزائرية -سنوات المخاض-، ترجمة نجيب عياد وصالح المثلوثي، موفم للنشر، الجزائر، 1994، ص 87.

² نور الدين ثنيو، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة الاستراتيجيات، بيروت، لبنان، مارس 2015، ص 76-77.

³ عبد الحق، "مقابلة ديمقراطية الوالي م. فيوليت بأرستقراطية المستعمرين أو مكافحة الأولى وبزها للثانية 2-"، الشهاب، المجلد الثاني، السنة الثانية، العدد 88، الخميس 13 رمضان 1345هـ - 17 مارس 1927م، ص 902-903. وأنظر برنامج الشهاب في الملحق رقم 13، ص 690.

⁴ ثنيو، مرجع نفسه، ص 76-77.

⁵ عبد الحق، "مقابلة ديمقراطية الوالي م. فيوليت بأرستقراطية المستعمرين أو مكافحة الأولى وبزها للثانية 1-"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 87، الخميس 6 رمضان 1345هـ - 10 مارس 1927م، ص 883.

بديل من التمثيل في المجالس المنتخبة التي تدير الشؤون العامة، وتبرّر بصورة شرعية مؤسسات الدولة تبعاً لذلك⁽¹⁾.

وقد ظل الجزائري زهاء قرن يدلل على محبته وشدة تعلقه بفرنسا أم الديمقراطية بتضحيات ذات بال يقدمها، أنفُسها حياته التي يلقِيها في شتى الملاحم وأتونها، علّه يحظى ولو ببعض حقوق مقابل جميع التكاليف. وغلاة الاستعمار هنا لا يفتأون يخلقون سياسة التحيز والأناية لجعلهما أسساً ترتكز عليه غاياتهم الإنتفاعية، تلك الغايات الشخصية الناجم عنها طمس العدالة، وإقامة الحيلولة بين إخلاص الأهلي وبين عطف فرنسا⁽²⁾.

وإن إلقاء نظرة سريعة في طبيعة تمثيل الجزائريين في المجالس المنتخبة، سيعطينا فكرة أوضح عن هذه المسألة السياسية، إذ منح دستور 4 نوفمبر 1848م مستعمرة الجزائر إمكانية التمثيل في البرلمان الفرنسي (المتروبول)، بناءً على سياسة الاندماج التي أقرّها⁽³⁾، حيث فرضت الجمهورية الثانية الاقتراع العام في المستعمرات، وأقرّت للأوروبيين صفة المواطنة، ومنحتهم حق التمثيل في البرلمان، وجعلت من شمال الجزائر "مقاطعات فرنسية".

غير أن التمثيل اقتصر على المعمرين فحسب، وكان يشملهم التشريع الفرنسي باعتبارهم امتداداً ديموغرافياً للشعب الفرنسي، ومن ثم فهم ينتمون إلى الدولة الفرنسية ومؤسساتها الرسمية.

أما دستور 14 فيفري 1852م، فقد أوقف العمل بالتمثيل في البرلمان الفرنسي بعد ما غيّرت السلطة سياستها حيال الجزائر بالعودة إلى الحكم السيادي، إذ قامت الإمبراطورية الثانية بمراجعة هذه السياسة وفكّرت في إنشاء مملكة عربية⁽⁴⁾، واستمر الوضع على هذا النحو إلى أن صدر دستور 24

¹ ثنيو، مرجع سابق، ص 71-72.

² عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... -1، ص 882.

³ ثنيو، مرجع نفسه، ص 74.

⁴ حربي، مصدر سابق، ص 87.

فيفري 1875م، الذي نصّ على تمثيل شخصين عن كل عمالة من العمالات الثلاث الموجودة في الجزائر، بمعنى تمثيل 6 أشخاص في غرفة النواب، و3 أشخاص في مجلس الشيوخ⁽¹⁾.

وبعد سقوط الإمبراطورية الثانية، فرض المعمرون سنة 1881م على الجمهورية الثالثة، نظام الارتباط بفرنسا، وبذلك خرج مصير الجزائر من أيدي العسكريين، وحقق المعمرون انتصارا كبيرا⁽²⁾.

أما في ما يخص الأهالي، فقد كانت أصغر وحدة للتمثيل النيابي التقليدي هي مجلس الجماعة، أو مجلس القرية أو الدوّار، فمنذ قانون سيناتوس كونسولت الصادر عام 1865م، أصبح للجزائريين حق التمثيل في "مجلس الجماعة"، الذي يضم رؤساء العشائر والدواوير، الذين يلقبون بالكبار أو الأمناء⁽³⁾، ويرأسه نظريا "القايد"، وهو موظف جزائري لدى الإدارة الفرنسية، إلا أن المسئول الفعلي والقانوني عن المجلس هو "المتصرف الإداري"⁽⁴⁾، وذلك في إطار البلديات الممتزجة. أما البلديات التامة، فالرئيس المنتخب للمجلس، هو المتحكم قانونا وفعليا في شؤون المجلس.

وقد اضمحلت مجالس الجماعة في البلديات التامة سنة 1884م، وبقيت في البلديات الممتزجة فقط، ثم أعاد الفرنسيون العمل بها، بعد أن صدر قرار الوالي العام في 6 فيفري 1919م، بتنظيم مجلس الجماعة في البلديات التامة، كما صدر قراره في 5 مارس 1919م، بتنظيم مجالس الجماعة في المناطق البلدية الممتزجة⁽⁵⁾، وهذا بعد ضغط شديد من الوطنيين الجزائريين⁽⁶⁾، حيث أصبحت مجالس الجماعة تنتخب، وفق الطريقة التي ينتخب بها المسلمون نواب المجالس البلدية، ومجلس الجماعة الحق في تعيين رئيسه، ويشغل المجلس بكل الأمور التي تهم الدوّار.

¹ ثنيو، مرجع سابق، ص 74.

² حربي، مصدر سابق، ص 87.

³ المدني، مرجع سابق، ص 277-278.

⁴ الخطيب، مرجع سابق، ص 32.

⁵ المدني، مرجع نفسه، ص 277-278.

⁶ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 84.

أما في المجالس البلدية، ذات الصلاحيات الكاملة فقط، فقد كان للجزائريين ممثلون معينون تعيينا على أن لا يتجاوز عددهم ربع جملة الأعضاء، أما الباقون فقد كانوا فرنسيين⁽¹⁾، إذ نصت المادة الرابعة من مرسوم 7 أبريل 1884م على: "المستشارون الذين تم انتخابهم من طرف الأهالي المسلمين، يحضرون جلسات المجلس البلدي، مثلهم مثل المستشارين المنتخبين من طرف المواطنين الفرنسيين. إلا أنه، تطبيقا للمادة 11 من قانون 2 أوت 1875م، فإنهم (الأهالي المسلمين) لا يقومون بتعيين المندوبين إلى انتخابات مجلس الشيوخ، إلا بعد حصولهم على المواطنة الفرنسية"⁽²⁾.

وأما في ما يتعلق بشروط التمثيل في المجالس البلدية ذات الصلاحيات التامة، فلم يكن يحق وجود تمثيل، إلا عندما يصل عدد سكان المسلمين إلى المئة، فكان يمثلهم عضو، ثم عضوان إذا بلغ عدد السكان ألفا، ثم كلما زاد العدد على الألف كان يضاف عضو جديد، وهكذا دواليك، مع العلم أن العدد لم يتجاوز إطلاقا أكثر من ستة أعضاء مستشارين. أما الشروط المستحقة في المترشح ليكون عضوا مستشارا في البلديات ذات الصلاحيات التامة، وفق مرسوم 7 أبريل 1884م، فكانت:

- أن يكون عمره 25 عاما بالتمام.

- الإقامة مدة عامين متتاليين في البلدية نفسها.

- أن تتوفر فيه واحدة من الحالات التالية:

أ- ملكية أرض فلاحية أو مزارع، وظيفة لدى الدولة، إن في العمالة أو في البلدية.

ب- عضوية اللّيف الشّرّفي، والحصول على وسام شرف أو وسام استحقاق رخصت به الحكومة العامة.

ج- نيل علاوة معاش⁽³⁾.

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 84.

² ثنيو، مرجع سابق، ص 74.

³ نفسه، ص 74-75.

أما على مستوى العملات فقد كان هناك ما يسمى بالمجالس العامة. وكان الحاكم العام هو الذي يعيّن ستة جزائريين في كل مجلس إلى سنة 1908م، ومنذ هذا التاريخ أصبح هؤلاء الجزائريون ينتخبون انتخاباً بديل التعيين.

أما في المجلس المالي، الذي أنشئ نتيجة لقرار الحكم الذاتي، فقد كان للجزائريين فيه سبعة وعشرون شخصاً، بعضهم معيّن وبعضهم منتخب، منهم سبعة عن كل عمالة (ثلاث عمالات)، وستة من الجنوب الذي كان منطقة عسكرية⁽¹⁾.

ورغم أن قوانين 1898 و1900م منحت الجزائر الشخصية المدنية، وسنت لها مجلساً نيابياً منتخبا ونيابات مالية (48 نائبا أوروبيا من 24 فلاحين و24 غير فلاحين و21 نائبا جزائريا موزعين على قسمين: قسم عربي وقسم قبائلي)، إلا أنها بقيت غير عادلة في أساسها⁽²⁾.

فقد أوجد قانون سنة 1898م المجلس الأعلى للحكومة، والذي كان مكوناً من ستين عضواً، من بينهم سبعة فقط جزائريون. أما التمثيل النيابي على مستوى المجلس الوطني الفرنسي، فلم يكن هناك من يمثل الجزائريين⁽³⁾، إذ لم يكن للجزائريين بوصفهم رعايا، الحق في الاقتراع، ولا المشاركة في انتخابات المجلس الوطني⁽⁴⁾.

ووظيفة المجلس المالي ومجلس الحكومة الأعلى، كانت البحث في شؤون الجزائر كلها. والمجلس المالي كان عبارة عن هيئة للمناقشة فقط، فالوفود التي تحضره، كان لها حق مناقشة ميزانية الجزائر، ولكن لا قوة لها في تشريعها. وينص القانون، على أن الحاكم العام هو الذي يعد مشروع الميزانية، ويتقدم به إلى لجنة مختصة، منبثقة عن المجلس المالي، مكونة من أحد عشر شخصاً، ثلاثة منهم فقط من الجزائريين المخلصين لفرنسا. وبعد أن يناقش المجلس المالي الميزانية، ويصل إلى اتفاق بشأنها، يبعث بها إلى مجلس

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 84.

² حربي، مصدر سابق، ص 88.

³ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 84.

⁴ حربي، مصدر نفسه، ص 87.

الحكومة الأعلى، وللمجلس الأخير أيضا حق مناقشة الميزانية، ولكن لا حق له في أخذ أي مبادرة بشأنها. وأخيرا ترسل الميزانية إلى باريس لإقرارها وإعلانها، بعد توصيات خاصة من وزير الداخلية⁽¹⁾.

فقد كان نظام الانتخاب للجزائريين محدودا جدا، فالمنتخبون كانوا مكوّنين من بعض الإقطاعيين (أعطاهم الفرنسيون الأرض لولاّتهم لهم)، ومن الموظفين المدنيين الذين لا تقل أعمارهم عن خمس وعشرين سنة، والذين يقيمون في دوائهم الانتخابية أكثر من سنتين متواصلتين. وبالإضافة إلى ذلك، فلم يكن الجزائريون يملكون حق المشاركة في انتخاب رؤساء البلديات أو مساعدتهم.

أما غير المجالس البلدية، مثل المجلس المالي ومجلس الحكومة الأعلى، فقد كان عدد الجزائريين فيهما محدودا (سبعة وعشرون جزائريا إلى ثلاثة وثلاثين فرنسيا في المجلس الأول، وسبعة جزائريين إلى ثلاثة وخمسين فرنسيا في المجلس الثاني)، كان تأثيرهم محدودا، نظرا لكونهم معينين تعيينا، أو مختارين بعناية⁽²⁾.

وغني عن البيان، أن هذا التمثيل لمستعمرة الجزائر كان ضعيفا جدا، حتى بالنسبة إلى الفرنسيين أنفسهم. وأما تمثيل الأهالي داخل الكيان الجزائري، فكان معدوما تماما، ولم يحفل بوجود مصالح الجزائريين، ولم يرغب في وجود مصالح يقف وراءها أهالي، لتعزيزها بالوسائل والإمكانات الشرعية والقانونية⁽³⁾.

وبعد الحرب العالمية الأولى، بدا لرئيس الوزراء الفرنسي "جورج كليمانصو"، أن جهد الجزائريين وتضحياتهم خلال الحرب، يستحقان مكافآت سياسية واسعة، فالجزائر "خاضت غمار الحرب الكبرى، وأبلت فيها بلاءً حسناً، كما خاضت الحروب الاستعمارية قبلها، كتونس ومدغشقر، فأظهرت ولاءها لحكومتها، وبرهنت بإخلاصها لحقّ الجمهورية الفرنسية، وأمدتها في المآزق الحرجة بالعساكر والمال، والعمال والمؤونة، من الحبوب والمواشي، وغير ذلك من المواد، وشاركتها في الضراء بأرواح أبنائها. فعلت ذلك وأكثر منذ بدأ الاحتلال، ظناً منها بأن حكومتها ستعترف لها بالجميل، وتبسط عليها لواء الحرية،

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 86.

² نفسه، الجزء الثاني، ص 85-86.

³ ثنيو، مرجع سابق، ص 74.

وتمكنها من حقوقها الطبيعية، وترفع عنها قيود الاستعمار وأغلال الاستبداد"⁽¹⁾. و"مطالبها الضرورية هي "إلغاء لانديجيني" عن الوطن الجزائري، والمساواة في الحقوق المدنية والعسكرية والإدارية بالشعب الفرنسي - بقطع النظر عن الجنسية والاعتقاد والمذهب -، وأن يكون للجزائر صوت جهوري حقوقي في البرلمان الباريزي، وفي سائر مجالس الحكومة من التشريع والتنفيذ"⁽²⁾.

أنشئت الحرب العالمية الأولى روحاً جديدة في بر الجزائر، لم تكن موجودة من قبل، وهي أن الجزائريين قدموا لفرنسا جزراً للسيوف، وقوداً للكرات النارية، أكثر من 200 ألف مقاتل، قتل منهم نحو 62 ألفاً كانوا فداء لفرنسا بأرواحهم، وكان الفرنسيون يوم نشوب الحرب العامة، واحتياجهم إلى عضد المستعمرات، بالغوا في التملق للأهالي، وتبدلوا جلود النمر بأصواف النعاج، وطافوا على الجزائريين يقولون إنما هو وطن واحد، ندافع عنه جميعاً، حتى إذ فزنا بما نرجوه، قسمنا حقوقه بالمساواة، بدون تمييز لفرنسي عن جزائري، ولا لمسيحي عن مسلم⁽³⁾.

وقد أدى الإعلان عن النية في إصدار هذا القانون، إلى حدوث اضطراب وسط فرنسيي الجزائر، واستقالة الحاكم "لوتو" (Lutaud)، عندئذ أوفد كليمانصو إلى مدينة الجزائر، الحاكم السابق "جونار"، لبحث قبول الإصلاحات، فعمد هذا الأخير إلى حذف أكثر الإصلاحات جرأة، مراعاة منه لمشاعر المستوطنين، وبخاصة الإصلاحات المأخوذة عن مشاريع الإمبراطورية الثانية، والتي كانت تتيح للمنتخبين المسلمين، الاشتراك مع الفرنسيين في الانتخابات التشريعية، وانتخابات مجلس الشيوخ⁽⁴⁾.

وبعد مشاورات طويلة، بادرت الحكومة الفرنسية يوم 4 فيفري 1919م، إلى إعلان الإصلاحات، التي تضمنت قسمًا عنوانه: "النظام السياسي للأهالي الجزائريين المسلمين الذين ليسوا مواطنين فرنسيين"،

¹ المولود بن الصديق الحافظي، "كتاب مفتوح إلى نواب الأمة المحترمين"، الشهاب، المجلد الأول، السنة الأولى، العدد 6، الخميس 30 جمادى الأولى 1344هـ - 17 ديسمبر 1925م، ص 111.

² المولود بن الصديق الحافظي، "حقوق الأمة والاندماج العسكري"، الشهاب، المجلد الأول، السنة الأولى، العدد 7، الخميس 7 جمادى الثانية 1344هـ - 24 ديسمبر 1925م، ص 135.

³ ستودارد، مرجع سابق، المجلد الأول، الجزء الثاني، ص 176 - 177.

⁴ شارل رويبر أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1982م، ص 116 - 117.

والذي نص على أن الجزائريين الذين لا يريدون أن يصبحوا مواطنين فرنسيين، سيمثلهم في كل المجالس الاستشارية في الجزائر أعضاء منتخبون. كما نص على أن المستشارين الجزائريين في البلديات ذات الصلاحيات الكاملة، سيكون لهم حق المشاركة في انتخاب رؤساء المجالس البلدية ومساعدتهم. ومن جهة أخرى، فإن الجزائريين الذين يعينهم الفرنسيون (القياد، والأغوات، والبشغوات... الخ)، قد أصبحوا ممنوعين من تولي منصب انتخابي، بالإضافة إلى مركزهم المعين⁽¹⁾.

وحسب هذا القانون، فإنه لا يسمح لأي جزائري أن يحصل على حق التصويت في الانتخابات المحلية، إلا إذا توفرت فيه الشروط الآتية:

(*) أن لا يقل سن أي مصوت على 25 سنة. (*) أن يكون أعزب أو متزوج من امرأة واحدة. (*) أن لا يكون قد ارتكب مخالفة أو قام بعمل معادي لفرنسا. (*) أن يبقى مقيما في مكان واحد لمدة سنتين متتاليتين. (*) أن يكون قد خدم في الجيش الفرنسي. (*) أن يأتي بشهادة حسن السلوك. (*) أن يعرف القراءة والكتابة باللغة الفرنسية. (*) أن يملك أرضا أو عمارة أو مسجل بأنه يدفع الضرائب. (*) إذا كان الشخص عنده منحة التقاعد. (*) إذا كان عنده وسام شرف فرنسي. (*) إذا كان ابنا لوالد يحمل الجنسية الفرنسية. (*) إذا كان حاملا للشهادة الأهلية أو دبلوما أعلى⁽²⁾.

وبناءً عليه، توسع القسم الانتخابي الخاص بالأهالي، بحيث أصبح عدد المنتخبين حوالي 400000 بدل حوالي 15000⁽³⁾. غير أن الإدارة الاستعمارية هي التي تتولى وضع قوائم للناخبين، وهي التي أوكل إليها مهمة تطبيق القانون وتفسيره، وتحديد مقاييس التأهيل للتمتع بأحكامه⁽⁴⁾.

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 273.

² André Nouschi, **La Naissance du Nationalisme Algérien 1914-1954**, Les Editions de Minuit, Paris, 1962, p 53-54.

³ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 274.

⁴ جمال قنان، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 1994، ص 181.

على أن الوضع لم يتغير بالنسبة للتمثيل في المجالس البلدية، حيث بقي قانون 13 جانفي 1914م ساري المفعول. وحسب القانون المشار إليه آنفا، فالمسلمون ينتخبون ثلث (3/1) المترشحين في البلديات، والثلثين (3/2) للأوروبيين⁽¹⁾.

كما أن نسبة النواب المسلمين، لا زالت محددة بما لا يتجاوز ربع عدد الأعضاء في المجالس الاستشارية العامة، وثلثين بالمائة من عدد المنتخبين الماليين⁽²⁾.

أما تمثيل المسلمين الجزائريين في البرلمان الفرنسي بباريس (مثل الأوروبيين)، فقد أهملته الإصلاحات تماما، ولا توجد أية إشارة للموضوع بتاتا⁽³⁾.

والحق أن قانون 1919م كان غير ديمقراطي في الروح وفي الحرف، فقد أبقى على نظام القسمين الانتخابيين منفصلين: جزائري (أهلي) وفرنسي. فالأعضاء الجزائريون، رغم أنهم يمثلون الأغلبية، كانوا يمثلون ربع جملة الأعضاء. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الانتخاب في البلديات المختلطة كان بطريقة غير مباشرة، بينما كان في البلديات ذات الصلاحيات الكاملة بطريقة مباشرة.

ومن جهة أخرى فإن هذا التصويت كان خاصا بالعمال والثلث المدنية في الشمال، أما منطقة الجنوب، التي كانت ما تزال تحت الحكم العسكري، فإن هذا القانون لم يشملها.

كما أهملت إصلاحات 1919م قضية التمثيل الجزائري في المجلس الوطني الفرنسي، أو في مجلس خاص ينشأ في باريس حيث يستطيع الجزائريون أن يعبروا عن مطالبهم وأمانيتهم، وهو المطلب الذي طالما نادى به الجزائريون قبل الحرب، واقترحه كليمانصو، وليغ، وجونار، وغيرهم خلال الحرب⁽⁴⁾.

ويعلق فرحات عباس على هذه الإصلاحات المشوهة فيقول: "وفي آخر الحرب منح لنا قانون، وكانت كل سلطات جورج كليمانصو في الخدمة لغرض هذا الإصلاح الهزيل "قرار 4 فيفري 1919"،

¹ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997، ص 218.

² بسام العسلي، الأمير خالد الهاشمي الجزائري، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1404هـ - 1984م، ص 114.

³ بوحوش، مرجع نفسه، ص 218.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 275.

والحقيقة أن هذا القرار لم يأت بأي تغيير لحالتنا كأشخاص، فالفرنسي والعربي بقيا، بفضل هذا القانون، متميزين، باستثناء تغيير كيفية تعيين النواب الأهالي في مختلف المجالس المحلية، فالمشكلة الجوهرية بقيت كاملة، ومعنى ذلك أن قضية الجنسية والمساواة بقيت دون حل⁽¹⁾.

كما علق عليها مصالي الحاج فقال: "في هذا الوقت، تم التفكير في منح حق الاقتراع إلى شرائح جديدة من السكان، لانتخاب ممثليهم في المجلس البلدي، وفي المجلس الجهوي، وفي المفوضيات المالية. إن هذه المبادرة التي اعتبرناها حدثا تاريخيا، تم تقديمها من طرف الحكومة، على أساس أنها مكافأة للأهالي، الذين تصرفوا كالأبطال خلال الحرب. إن هذه الالتفاتة اللطيفة، التي لم يكن لها أهمية من المنظور السياسي، إلا أنها أحرزت أثرا عميقا في كل القطر الجزائري. فالشعب الذي أعطى لهذه اللفتة قيمة تفوق المستحق، ظن أن هذا الإجراء، قد ينهي كل الجور السياسي والاقتصادي والاجتماعي والثقافي والأخلاقي الذي كان ضحيته. بدأ يرى أن التعامل سيتم على قدم المساواة بينه وبين الأوروبيين. وهكذا فإنه سرعان ما تصيبه خيبة الأمل. فالمعمرون الذين لا يريدون تحسين وضعية الجزائريين، كانت ردة فعلهم عنيفة على هذه اللفتة التي قامت بها الحكومة. فالمعمرون والمستعمرون ولأسباب متعارضة، أظهروا إذن غضبا كبيرا"⁽²⁾.

ونتيجة هذه السياسة، "وجدت الجزائر نفسها شيئا فشيئا خاضعة لسلطتين: سلطة قانونية وهي سلطة باريس، وسلطة فعلية وهي سلطة الجزائر، أما سيدنا المعمر فإنه يمارس كلا السلطتين: فهو فرنسي في باريس، وجزائري في الجزائر، أما الجزائري فلا حول له ولا قول، ولا سلطة لا هنا ولا هناك. في باريس غائب مهجور، وفي الجزائر قاصر محجور، فأبواب البرلمان موصدة في وجهه، وفي المجالس الجزائرية لا صوت له ولا قدرة، كواو عمرو"⁽³⁾.

¹ عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، الفترة الأولى 1920-1936، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 329.

² مصالي الحاج، مذكرات مصالي الحاج 1898-1938، تصدير عبد العزيز بوتفليقة، ترجمة: محمد المعراجي، منشورات ANEP، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، 2007، ص 92-93.

³ عباس، مصدر سابق، ص 125.

وكانت صحيفة "الأزمة" قد نشرت في عددها الصادر يوم 20 ماي 1920م، وعلى صفحاتها الأولى، موضوعا عن التمثيل النيابي -البرلماني- للمسلمين الجزائريين، جاء فيه: "يجب أن يكون للمسلمين نوابهم في مجلس النواب والشيوخ، ذلك أن تطوير المصارحة الاستعمارية، يجب أن يتبعه تطوير مماثل، وعلى ذات المستوى من الصراحة، من طرف المواطنين المسلمين".

وتحركات على الفور وفي الاتجاه المضاد، الدوائر الاستعمارية، فطرحوا قضايا "طرح الجنسية الفرنسية على المسلمين" و"مشكلة الأمن". وتجاوزت ذلك إلى ما يمكن تسميته بـ "تنظيم مؤامرة حقيقية"، لاستصدار قانون "إعادة فرض السلطات التأديبية، وتشديد الرقابة على المواطنين"⁽¹⁾.

ومعلقة على هذا القانون، قالت الشهاب: "تمخضت الحرب فكان قانون الانتخاب وليدها، على أن فرنسا تريد أن تتفاهم مع الشعب من طريق مباشر، وأن تسمع منه الحقائق غير المشوهة، والبعيدة عن تأثير إيعازات المعمرين. فأكبر دعاة هؤلاء المعمرين هذه المنحة، وأحاطوها بجلبة وضوضاء، لقصد حمل الأهالي على الاكتفاء والاعتباط بها، والوقوف عند حدها، ولتضليل الأفكار من ناحية أخرى، بأن ذلك كاف في ترضية الأهلي، ومكافأته على جلده وبلائه، الذي هو شاهد إخلاصه. أما القادة المفكرة، فلم تنطل عليها هذه الحيلة، ولذلك هبت إلى طلب كل ما لها، ولن تزال طالبة من فرنسا إنفاذ مطالبها، لأن قانون الانتخاب في نظرها، ما هو إلا وشل لا يطفئ غلة، ولا يبرئ علة. ورغم هذا كله، فقد جارت تلك القادة أرباب الأفكار الساذجة في ذلك، وطاوعتهم في هوسهم وتغنيهم، بقانون انتخاب النواب العماليين والماليين والبلديين، الذين هم بإزاء زملائهم الفرنسيين من جهة العدد أو النفوذ، كدوي الأرحام، لا كأصحاب الفروض من الإناث فحسب"⁽²⁾.

وأضافت: "نعم، إن الحكومة قد أعطت الجزائر حق التصويت، وصفة التمثيل في المجالس البلدية والمالية، لو راعت فيهما نسبة السكان، ليكمل بذلك الانتخاب الحقيقي، أو على الأقل مساواة الأعضاء في هذه المجالس، بين العنصرين العربي والأوروبي"⁽³⁾.

¹ العسلي، الأمير خالد...، ص 121.

² الشهاب، "قانون الانتخاب نتيجة جهود خمسة ملايين في مدة قرن وهل ننتخب إذن للمجالس الجزائرية نوابا أو نواب؟"، المجلد الرابع، السنة الرابعة، العدد 165، الخميس 13 ربيع الثاني 1347هـ - 27 سبتمبر 1928م، ص 314.

³ الحافظي، كتاب مفتوح...، ص 112.

وقد كان التمثيل يتم على قاعدة اللامساواة المطلقة، التي تحفظ للأقلية الأوروبية جميع الصلاحيات والامتيازات، ويصون لها جميع الحقوق والحريات، على حساب الأغلبية المسلمة، التي لا تجد في هذه المجالس إلا قدرا زهيدا من الحقوق المدنية، بلا غطاء سياسي أو قانوني، أو حتى عملي.

ولعل السبب في ذلك، أن التمثيل العادل، كان مقترنا دائما لدى السلطة الاستعمارية، بزوال الوجود الفرنسي ذاته. فالأسلوب الديمقراطي لإدارة الشأن العام، لا يساعد السلطة الفرنسية على إمكانية استمرارها في الجزائر، فضلا عن أنه يفضي إلى اكتساح الأهالي جميع المجالس المنتخبة، بناءً على "قانون العدد"⁽¹⁾، لذا "لا بد أن تبقى -حسب المستعمرين- سيطرة الأوروبي قاعدة مضطردة، لا تتبدل ولا تتغير"⁽²⁾.

وينتقد الشهاب سياسة الحكومة المنتهجة في إعطاء الحقوق للأهالي الجزائريين، القائمة على التدرج والمرحلية فيقول: "فإن كانت سياسة الحكومة، تريد أن تُمكن الجزائر من حقوقها الطبيعية والمدنية على قدر استعدادها بالتدرج، كما هي مقالة فريق من الفرنسيين، وتستند إلى ذلك بإعطائها حق التصويت والتمثيل، فإننا نقول إن هذه السياسة قد أظهرت التجارب مراوغتها وعدم صدقها، يراد بها إقناعنا بالأمان الخيالية، فلو كانت سياسة التدرج صادقة، لبرهنت على دعواها، برفع الأحكام الاستثنائية عنا، ثم تجعل مسألة المساواة في الحقوق موقوفة على الاستعداد والأهلية، وهذا حق، لأننا لا نقول إن الجزائري يجلس على منصة القضاء المدني، أو شيخا للمدينة، أو مديرا للسكة الحديدية، دون أن تكون بيده شهادة تؤهله إلى ذلك، وإنما نريد أن تزاح عنا القيود في طريق حياتنا، حتى نصل إلى هذه الأهلية. ومما يجعلنا نشك في سياسة التدرج، أنها تفضل على الوطنيين الأجانب، من الطليان والأروام، والأصنيوليين والمالطيين"⁽³⁾.

وقد لازمت رؤية الفرنسيين للمسلمين الرؤية الدونية، التي تضع الأهالي في خانة العاجزين، وغير المؤهلين للانضباط في أطر سياسية وقانونية وإدارية⁽⁴⁾، بل أن الإدارة الفرنسية تمادت، ومعها التيار

¹ ثنيو، مرجع سابق، ص 72.

² عباس، مصدر سابق، ص 155.

³ الحافظي، كتاب مفتوح...، ص 111-112.

⁴ ثنيو، مرجع نفسه، ص 72.

الاستعماري في الجزائر، في اعتبار الفرد الأهلي الجزائري غير مؤهل للتعاطي مع المؤسسات العامة، فضلا عن تسييرها، بسبب الجهل (كما تردد السلطة الاستعمارية)، خاصة جهله اللغة الفرنسية، وجميع ما يتعلق بالقانون العام. كما كانت تعتبر أن التزمت الديني، المستحكم في ذهنية المسلم وسلوكه، لا يرشحه إطلاقا لتمثيل المواطنين في الهيئات المنتخبة⁽¹⁾.

ويدحض الشهاب الدوافع التي تحجج بها المستعمر، للحيلولة دون إعطاء الجزائريين حقهم في التمثيل النيابي بالبرلمان الفرنسي، بقوله: "يقولون: (هم رعايا، ويلزم أن يبقوا رعايا)، كلا! حالة الرعية هذه لا تدوم إلا مدة، وتنتهي في المدة التي يشعر فيها المرؤوس بأنها حالة مناقضة للهمة الإنسانية، والمدة التي يشعر فيها الرئيس بأنها مخالفة لمصالحه الحقيقية ولسمعته.

ويقولون أيضا: لم تطلب عامة المسلمين هذه الحقوق. أصحيح ما يزعمون؟ أم هم يعتبرون الصمت الصابر رضا وقبولا؟، ولو كان الأمر حسب اعتقادهم، أليس من الحكمة أن تستدرك المصالح، وأن تقع المبادرة بقضاء الواجب، قبل أن تعلن المطالب؟. وهل ينتظر الطبيب، أن يطالبه المريض بالدواء، وأن يبينه له لمعالجته؟، أليس خير الأدوية الدواء الواقى من المرض؟

ويقولون: إن الأهلي لا يحسن استعمال ورقة الانتخاب. فالجواب: إنه سيدرك هذه المعرفة بعد التمرين، فبخدمة المدية يتوصل الحداد إلى معرفة حرفته، كما يقول المثل.

ويقولون: إن القانون مخالف لهذه الفكرة، ولا يمكن لنواب يحدثون قوانين لا تنطبق ولا تجري عليهم. والحال أن نواب الأوروبيين الجزائريين منذ دخولهم للبرلمان، وهم يشاركون في إحداث قوانين لا تجري دائما على الجزائري، وهذه حالة نواب السنغال والهند، مع أن هؤلاء لم يزالوا إلى الآن متعلقين بقواعد ديانتهم الشخصية، وكذلك نواب الألس.

يقولون: فليجنس فإنه يُقبل حينئذ، فلو اتبع الآلاف من المسلمين هذا الرأي، في أي ورطة يجعلونكم حينئذ؟"⁽²⁾.

¹ ثنيو، مرجع سابق، ص 72-73.

² محمد بن رحال، "نيابتنا بالبرلمان"، الشهاب، المجلد الثالث، السنة الثالثة، العدد 128، الخميس 5 رجب 1346هـ - 29 ديسمبر 1927م، ص ص 547-549.

ويرفض الشهاب رفضا قاطعا المساومة الاستعمارية، التي تقايض النيابة في مقابل التجنس، فيقول: "إن النيابة عن الجزائريين بالبرلمان، أمر نتحقق رغبة جميع الأمة فيه، غير أنهم لا يرضونه أبدا، إذا كان يقتضي خروجهم عن جنسيتهم، ونظمهم الدينية الشخصية العائلية. وكان المعارضون لهذه النيابة من الفرنسيين، يقولون أنه لا يمكن أن يكون من أعضاء البرلمان، الذين يصوتون على الشريعة الفرنسية التي تجري على الفرنسيين ولا تجري عليه، بمقتضى بقائه على جنسيته، وكان هذا أعظم ما يقيمه في سبيل إعطاء النيابة البرلمانية للجزائريين. وكان قوم آخرون يحاولون إبطال هذه المعارضة، بجعل النائب عن الجزائريين متجنسا، ولكن القسم الأكبر من الراغبين في النيابة، يأبون أن يكون ممثلهم إلا منهم، في جنسهم ودينهم ونظمهم ليمثلهم تمثيلا صحيحا، حتى إذا أرادوا تقديم أحد المتجنسين، يكون ذلك باختيارهم، لا بالضرورة التي تلجئهم"⁽¹⁾.

والحقيقة أن الشبان الجزائريين كانوا يدركون، خلافا لما ورد في تفسيرات وتعليقات الإدارة الاستعمارية والكولون، أن التمثيل في المجالس المنتخبة، يتطلب استيفاء شروط العضوية فيها، أي أن يراعي جانب الاستحقاق، فلم يغامروا بطلب التمثيل الشامل والكامل لجميع الأهالي، بقدر ما كانوا يرومون رفع الظلم الفادح، والتناقض الذي يفضي إلى الدمار العام.

ومن جملة الشروط التي وضعها الشبان المتعلمون، المتأهبون للانخراط في العمل السياسي: حصول المترشح على شهادة تعليم عام، وإلمامه بقدر مقبول باللغة الفرنسية، يثبت قدرته على النقاش والجدل والحوار في الهيئات المنتخبة، لأن التحلي بهذه القاعدة التكوينية يساعده في الدفاع عن حقوق الجزائريين، ومصالحهم وحرياتهم، بما يحفظ الجزائر ككيان سياسي⁽²⁾.

وهو نفس رأي الشهاب، الذي يؤكد على أن "النيابة مهمة خطيرة، لا يقوم بها حق القيام، ولا يحذقها، إلا ذلك الفذ الماهر، المشهود له بالمرونة في محلها، والصلابة في أوانها، وبالإخلاص في جميع الأوقات والأحوال، وجماع الأمر، أن يتيقن النائب بأنه موفد لينوب عن بضعة ملايين، ويقوم مقامها،

¹ الشهاب، "النيابة عن أهالي الجزائر بالبرلمان"، المجلد السادس، الجزء الثالث، غرة ذي القعدة 1348هـ أبريل 1930م، ص 197.

² ننيو، مرجع سابق، ص 76.

ويمثلها في رغائبها ومطالبها، وينشد حقوقها بدون هوادة، ولا إعطاء مقادة"⁽¹⁾، وهي من أصول المدنية، بها تبرهن الأمة على رغبتها في حياتها، وبها تشارك الأمة حكومتها في القوة التشريعية والتنفيذية، وبها تزيج عن نفسها بحكم التسليخ، الأحكام الاستبدادية والقوانين الاستثنائية⁽²⁾.

والكفاءات أو الصفات التي ينبغي أن يمتاز بها النائب تتمثل -وفق رأي الشهاب- في:

- 1- أن يكون عارفا باللغتين، وبالأخص الفرنسية التي هي لسان المجالس الرسمي.
- 2- أن يكون ذا شجاعة أدبية، ولهجة صادقة، في حال بسط مطالب ناخبه، وفي نقد أي أمر من الأمور، التي يرى فائدة للبلاد في نقدها، والتشجيع عليها.
- 3- أن يقدم للهيئة الناخبة ما أنجزه من الأعمال مدى نيابته، وأن يعرض عليها برنامج المراد السير عليه بصفة عملية، لا بصفة خيالية لا يقبلها الواقع والمنطق.
- 4- أن يكون متسلحا بخلق التضامن والتساند والاتحاد في كل مسألة وطنية ومصلحة عامة.
- 5- أن يكون حرا طليقا من كل قيد، لا يمتّ هو ولا أسرته إلى الوظائف الحكومية بصلة ما، حتى تسيطر عليه فكرة رهبة من إنذارات السلطة، ولا رغبة في ترصيع صدره، أو صدور ذويه، بوسامات يندر أن يحصل عليها الأهلي بالطرق التي ينالها بها الفرنسي، الذي يتنزه عن استحقاق شيء من ذلك بطريق المساومة.
- 6- أن يكون نزيها، مستعينا بما عنده من ثروة وعفة أو إحداها، لأن المتكالب على الإثراء الفاحش، غير مأمون على الأمانة المسندة إليه من طرف الأمة⁽³⁾.

على ذلك يصف الشهاب التصويت بالأمانة الثقيلة، والشهادة الكبيرة بقوله: "وليعلم كل أحد من المُنْتَخِبِينَ، أنه بتصويته على نائب، قد وُكِّلَ على خمسة ملايين من المسلمين، فإن أحسن الاختيار

¹ الشهاب، "قانون الانتخاب نتيجة جهود خمسة ملايين في مدة قرن وهل ننتخب إذن للمجالس الجزائرية نوابا أو نواب-2؟"، المجلد الرابع، السنة الرابعة، العدد 166، الخميس 20 ربيع الثاني 1347هـ - 4 أكتوبر 1928م، ص 328.

² الحافظي، كتاب مفتوح...، ص 112.

³ الشهاب، مصدر نفسه، ص 328-330.

حسب جهده، فقد أدى الأمانة، وبرئت ذمته، وإن أساء الاختيار مندفعاً مع أغراضه، فقد خان ذلك العدد العظيم من المسلمين خيانة كبرى، وباء بإثم عظيم⁽¹⁾.

ثم يوجه نصيحته للشعب الجزائري، الذي "مارس مهمة الانتخاب مدى عشر سنين، بأن ينفذ عنه غبار الخمول، وأن يبحث عمن ينوبه من الأكفاء بحثاً دقيقاً، وأن يدرس حياة النواب العملية، قبل الإقدام على تجديد انتخابهم درساً عميقاً، وإلا تعمّد وضع الغل في رقبتهم، فيتسنى بذلك الركوب على هامته، واستمداد الضعفاء من قوته، قوة رهيبية يسوقونه بها إلى مواقع الحتف والهلكة". كما أنّ عليه أن يطبق الشروط الواجب توفرها على المترشحين للنيابة عنه، فينزل كل واحد منهم منزلة من القبول أو الرد⁽²⁾.

لقد عبّر ذلك الجيل عن وجهة نظره حول هذا الموضوع، بكيفية صريحة لا تقبل الجدل، وما موقفه من التجنس الجماعي، ومن الخدمة العسكرية الإجبارية، إلا دليل واضح عما كانوا يقصده من وراء المطالبة بتمثيل عادل في المؤسسات الجزائرية، وبحق التمثيل على مستوى البرلمان في فرنسا⁽³⁾.

وبالمقارنة، نجد أن الكولون قد تمتعوا بنفس الحقوق، التي كان يتمتع بها مواطنوهم في فرنسا نفسها، فقد كانوا ينتخبون الشيوخ والنواب إلى المجلس الوطني الفرنسي، كما كان لهم نظام (كوليج) انتخابي منفصل. كانوا ينتخبون رؤساء البلديات، ويراقبون رؤساء العمالات، ويعينون الممثلين في المجلس المالي، وفي غيره من المجالس المحلية. وبواسطة هذا الدولار، كان الكولون يشرفون على ميزانية الجزائر، ويؤثرون على صانعي السياسة الفرنسية في فرنسا، وهكذا حققوا هدفهم، باعتبارهم امتداداً لفرنسا عبر البحر الأبيض المتوسط⁽⁴⁾.

ونظراً للتمثيل النيابي الذي كان لهم في المجلس الوطني بباريس، فقد كان في استطاعتهم أيضاً أن يضغطوا بشدة، أي يمنعوا أو يحصلوا على القوانين الخاصة بالجزائر.

¹ الشهاب، قانون الانتخاب... 2-، ص 331.

² نفسه، ص 328-331.

³ قنان، مرجع سابق، ص 176.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 85.

ونتيجة لتلك الطريقة النيابية المتتوية، بقي صوت الجزائريين غير مسموع، إلا في حالات نادرة. والجزائريون الذين كانوا يمثلون مواطنيهم فرضيًا يسمون "بني وي - وي" من طرف الأهالي، لقد كانوا عادة "يختارون بعناية" من جانب الإدارة الفرنسية، ولكن كان عليهم قبل اختيارهم، أن يبرهنوا على "ولائهم" بالتعاون الطيع، والتجسس على مواطنيهم أنفسهم، والخدمة العسكرية في الجيش الفرنسي عدة سنوات⁽¹⁾.

وعلى هذا المنوال، بقي الشعب تحت رحمة النواب الأهالي، الذين تنتخبهم الإدارة الجزائرية من الأسر الماجدة أو المتمجدة، لا على أن يتكلموا بلغة الأمة، بل مرغمون من طرف المعمرين وإيعازاتهم، أن يتفاهموا باللغة التي تفهمها المصالح الاستعمارية. ولا على أن يطلبوا إعمادات مالية لفائدة الأهالي المادية والأدبية، بل ليصوتوا على استخراج الملايين من الخزينة الجزائرية، لفائدة أولئك المعمرين المادية، كإنشاء الطرق وشراء خصب الأراضي، والأدبية، كتوسيع نطاق التعليم وما إلى ذلك. ولا على أن يفكروا تفكيراً حراً، بل ليتفكروا بأفكار زملائهم المعمرين⁽²⁾.

وفي الحقيقة - يؤكد الشهاب - "ما أولئك النواب المنتخبون من قبل الإدارة إلا تكملة للزينة، أو من جملة ما أثبتت به قاعات المجالس العمالية والمالية والبلدية"⁽³⁾.

ومما زاد في الطين بلة "نزول هوة الأنانية والأغراض الذاتية إلى الميدان الانتخابي، ومن ورائهم سياسة المعمرين تؤيدهم بالنفوذ مرة، وبالكيس المعد لذلك مرة أخرى، وبذلك كانت خسارة الأهالي مزدوجة. ودونك البرهان: إن كل دورة انتخابية في ظرف هذه السنين من سنة 1919م إلى اليوم، كادت أن لا تسفر إلا على انتخاب طبقة الأميين الأنانيين غير الأكفاء، وسلينا النفس وقلنا: إن الشعب حديث عهد بالانتخاب، فلا محيد له عن ارتكاب بعض الهفوات في أول مرة، ومتى زاول ذلك مرة أو مرتين، تمّ مرانه، وعرف كيف يحسن الاختيار، لكن أتى للشعب المنكود الحظ، أن يحقق أمانيه في

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 85-86.

² الشهاب، "قانون الانتخاب نتيجة جهود خمسة ملايين في مدة قرن وهل ننتخب إذن للمجالس الجزائرية نواباً أو نواب؟"، المجلد الرابع، السنة الرابعة، العدد 165، الخميس 13 ربيع الثاني 1347هـ - 27 سبتمبر 1928م، ص 313.

³ نفسه، ص 313.

مرة أو مرتين، وما ذلك إلا لأنه مخدوع بالمظاهر الخالابة، مظاهر التقوى المزعومة، والزهد المصطنع، والنزاهة المفتعلة⁽¹⁾.

فكانت نتيجة هذا الأمر "انبثاث الشعور في الجمهور على ما يبدو منهم اليوم، حيث علموا بعد هذه التجارب الطويلة، أن بعض هؤلاء النواب ما هم إلا نواب، انتابت الوطن من أقصاه إلى أقصاه"⁽²⁾.

وبما أن التمثيل على مستوى الهيئات المنتخبة، خاصة في البرلمان، يعد الإجراء الذي يمكن التواصل بين المتروبول والجزائر، فقد حرص الجزائريون على إيلاءه النصيب الأوفر في حركتهم ونضالهم العام⁽³⁾، فنتيجة لهذا الحيف والإجحاف، اعتمدت الحركة الوطنية في النضال الوطني، المطالبة بحق التمثيل المؤسسات، سواء تلك الموجودة على مستوى الجزائر، أو التي في فرنسا⁽⁴⁾، وبوجه خاص مشكلة التمثيل النيابي، التي وضعتها على رأس مطالبها منذ العقد الثامن من القرن التاسع عشر⁽⁵⁾.

فهذا المطلب ليس تعبيرا عن مستوى من النضج أدركه الشعب الجزائري في هذه المرحلة من تاريخه، كما يحلو لبعض مؤرخي مدرسة التاريخ الاستعماري ترديده، بل هو تعبير عن الإحساس بذلك الاختلال القائم في ميزان القوى بين الطرفين على حساب الجزائر، مما اضطر هاته الأخيرة إلى اتخاذ موقف الدفاع السلمي في الصراع المحتدم، وأراد الطرف الجزائري أن يتوفر على أسباب ووسائل تجعل موقفه هذا ناجعا ومفيدا.

¹ الشهاب، قانون الانتخاب...، ص 314.

² نفسه، ص 315.

³ ثنيو، مرجع سابق، ص 73-74.

⁴ قنان، مرجع سابق، ص 176.

⁵ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 86.

فالمطالبة بحق التمثيل، هو من أجل الدفاع عن مصالح الجزائريين أمام خصومهم من المستوطنين، ومن أجل هذه الغاية ظهر هذا المطلب، وليس من أجل السعي لاكتساب حقوق سياسية، وانتحال شخصية جديدة⁽¹⁾.

ويؤكد الشهاب منافع التمثيل النيابي بقوله: "فالسبيل الوحيد الذي يمكن به الدفاع عن حقوق الأهالي، هو إعطاؤهم نوابا يدافعون عنهم، فيكون أولئك النواب بالبرلمان، إعانة معتبرة لزملائهم الفرنسيين، فبعكس أن يضعفوا سمعتهم، فإنهم يزيدونها قوة واعتبارا، ويكون بهم للجزائر حظا وافرا عند أم الوطن، وبعكس إن تتشوش الحالة السياسية بوجودهم، فإنها تتحسن بمشاركة في الأعمال. وزد على ذلك، أن فكرة النيابة هذه تكون سببا في تهدين الأفكار، وتسلم بها المطالب في المستقبل من الغلو والمبالغات، ويكون اتحاد الطرفين من النواب شيئا تفتخر به فرنسا، وتنال به الغبطة والتعظيم"⁽²⁾.

ويرجع سبب المطالبة الجزائرية بالنيابة البرلمانية، وهذا لأنها "تقضي على هذا السلاح وهذا السوط بالتحطيم، وطغام المستعمرين لكي ييقنوها في أيديهم يقاومونها، وكل ما كان من نوعها، وإن النيابة أيضا تحرر الولاة والعمال والإدارات الجزائرية من ضغطهم، ولكن لأنهم يسعدون بتفوق نفوذهم السياسي، يناهضونها وما شاكلها، وإنها أيضا تفتح باب المعارف، يلج منه الأهلي، ويخطو في مضمار الرقي خطوات واسعة، بيد أنهم يستثمرون التجهيل، الذي هو لديهم طريق الاسترقاق والإلجاء إلى إيجاد العبيد، فإنهم لا يفتأون يكافحونها، ويبدون من التسكع ما يفضح الغرض والأناية بصورة جلية"⁽³⁾.

وللدفاع عن هذا المطلب، سافرت عدة وفود جزائرية إلى فرنسا، منها ذلك الوفد الذي بارح الجزائر يوم السبت الخامس من شهر نوفمبر 1927م، ملتقيا بعدة شخصيات سياسية وبرلمانية وحقوقية فرنسية، منها م. ميليا الذي وضع له الوفد القصد الذي بعث لأجله، هو المدافعة في الدوائر الرسمية على مسألة نيابة الأهالي الجزائريين بالبرلمان.

¹ قنان، مرجع سابق، ص 176.

² بن رحال، مصدر سابق، ص 550.

³ عبد الحق، "مقابلة ديمقراطية الوالي م. فيوليت بأرستقراطية المستعمرين أو مكافحة الأولى ويزها للثانية 3-"، الشهاب، المجلد الثاني، السنة الثانية، العدد 89، الخميس 20 رمضان 1345هـ - 24 مارس 1927م، ص 922.

كما التقى الوفد أيضا بـ"م.البير سارو" وزير الداخلية الفرنسي، الذي أخبره بأن فرنسا سوف تعطي النيابة للأهالي بمناسبة الأفراس التي تصير بالجزائر سنة 1930م. وقد تحصل الوفد على فتاوى من حقوقيين فرنسيين مثل م. دويك مدرس بكلية الحقوق وم. لارش وم. مالارمي، والكل حكم بعدم وجود قانون يمنع إعطاء حقوق سياسية للأهالي، مع إبقائهم على حقوقهم الشخصية الإسلامية⁽¹⁾.

وبالموازاة مع ذلك، تعرض مطلب الجزائريين في التمثيل النيابي بالبرلمان الفرنسي، لرفض شديد من المعمرين، ولو بالتدريج، فهذا أحد الجزائريين، يعطي طريقة سلسلة تمكّن الجزائريين من الانخراط في البرلمان، فيقول: "فهذه هي الطريق التي أود أن يختارها زملائي أعضاء مجلس العمالة، فما هي حقيقة الأمر؟ هي إعطاء الرخصة لغير المتجنسين (بالجنسية الفرنسية) في انتخاب نواب عنهم، عددهم اثنا عشر في البرلمان. فهل هذا هو الأمر الذي ينزعج منه المستعمرون؟ وهل هذا هو الأمر الذي يدعو مستعمري "أم عسكر"، إلى أن يتعرضوا بكل ما لديهم من الجِد والقوة، وبصفتهم فرنسيين و"سيطويان" ضد إعطاء الحقوق "للعمالة"، الحقوق التي امتاز بها أبناء الوطن "السيطويان"؟. فأى ضرر يحصل يا ترى من تلبية رغبة خمسة ملايين من أناس، لم يزالوا منذ حلول فرنسا يبرهنون على إخلاصهم وتعلقهم بها؟"⁽²⁾.

ويندد الشهاب برفض هؤلاء، وضغوطاتهم على الحكومة الفرنسية بباريس، للحيلولة دون إعطاء هذا الحق للجزائريين، فيقول عنهم: "إن قادة الحركة الاستعمارية قد تغلغل في نفوسهم حب الأثرة، فسياساتهم سياسة التعبير والانشقاق والأرستقراطية المتحيزة، وهم لا يفتأون يلوثون سمعة فرنسا بما يقصي عنها عشاقها والمعجبين بجمالها"⁽³⁾.

ويرجع الشهاب سبب المماطلة والتلاعب والتسويق الفرنسي بحقوق الجزائريين، وعبثها بها، إلى أمور ثلاثة، هي: "سياسة الاستعمار القاضية بجعل الأهالي عبيدا لا يعبأ بهم. ثانيا: سياسة التدرج التي

¹ الشهاب، "بيان أعمال وفد نوابنا بباريز"، المجلد الثالث، السنة الثالثة، العدد 131، الخميس 26 رجب 1346هـ - 19 جانفي 1928م، ص 607-612.

² بن رحال، مصدر سابق، ص 547.

³ عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... -2-، ص 903.

من شأنها أن لا تمكن الأهالي إلا بعد الكفاءة المحاطة بسور من حديد. ثالثاً: سكوت الأهالي عن المتابعة في المطالبة بحقوقهم الشرعية، وعدم اتخاذهم أساليب شرعية في الوصول إليها⁽¹⁾.

ويرى بأن "أقوى الأسباب آخرها، لأنه من البعيد عادة أن تمكن الحكومة الأهالي من حقوقهم وهم صامتون لا يحركون ساكنًا!، فلو كان للجزائر حزب وطني يمثل الأمة تمثيلاً صحيحاً، لأسمع صوته رجال الأحرار الفرنسيين بالقطر الجزائري والقطر الفرنسي، ودواوين الحكومة، ومجالس النيابة والبرلمان"⁽²⁾.

ويشكو في الوقت نفسه من "احتكار حزب الأثرة للنيابة البرلمانية، وكم أفواه الولاة ورجال إدارتهم، بسبب ذلك النفوذ النيابي -دون مشاركة الأهالي- بكلمات التهديد بالطرد من حظيرة قصر "مصطفى"، حتى لو أن أحدهم حاول بث رأيه والإعراب عن فكرة فرنسا الحرة لقامت الغوغاء، فسرعان ما يصدر رئيس فاتكان الجبوب، صك الطرد والحرمان، وأخيراً يلوذ نواب حزب الأثرة -كلما انقض عليهم شهاب من شهب أحرار فرنسا- بأكناف خطابات في البرلمان، يموهونها بخلاصة ألفاظ مرصوفة، لتدعيم ما يتقولون، وما ينعتون به الأهالي الجزائري، من سعادة العيش ورفاهة من جهة، ومن تصويره من جهة أخرى شبهاً مخيفاً، إن لم يشدد عليه الخناق شدةً، هذّ أرض المريخ بعد التهام ما على القارة الأرضية، بل حتى نسل آدم، لماذا؟ لأنه لديهم شرس متوحش، لا يعمل فيه إلا بتر لسانه، وتطويقه بغلّ محكم إلى الأبد"⁽³⁾.

ثم يردف قائلاً: "إن في وطن يتحكم فيه (برلمان)، كل من ليس له صوت يرى حقوقه منسية أو مضحاة، فهل يستحق أهالي الجزائر أن يبقوا دائماً مبعدين عن باريز؟ تلك البلاد التي يمكنهم فيها عرض مصالحهم، والدفاع على حقوقهم، وذلك لأنهم متعلقون بحقوق ذواتهم الدينية؟ أليس من أحسن الوجوه لنيل هذا المقصود، أن يعطى للأهالي في جميع المجالس السياسية نواب يقدمون مطالبهم، ويدافعون عنها إن دعت الحاجة لذلك"⁽⁴⁾.

¹ الحافظي، حقوق الأمة...، ص 135.

² نفسه، ص 135.

³ عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... 1-، ص 885.

⁴ بن رحال، مصدر سابق، ص 549 - 550.

وإذا كانت فرنسا قد حكمت وفقا لآراء الجزائر الأوروبية حصرا، فقد أسكتت لوقت ما اعتراضات المستوطنين، ولكنها خسرت حظوة المسلمين. وكان "ليوتي" (Lyautey) يرى، في عام 1923، أن تلك كانت سياسة مجرمة حقا.

ولم يلبث أن اقتنع بذلك الحاكم اليعقوبي "فيوليت"، وقد أعاد بعض الأمل إلى الشبان الجزائريين، ولكنه أقلق الأوروبيين قلقا شديدا⁽¹⁾، حيث حظيت المسألة الأهلية، ومطالب الجزائريين بالتمثيل العادل في الهيئات النيابية الفرنسية عامة، وفي البرلمان الفرنسي خاصة بتعاطف وتأييد بعض الفرنسيين الأحرار، الذين اجتمعوا وأسسوا بباريس "الجمعية الفرنسية للدفاع عن حقوق مسلمي الجزائر"، برئاسة "م. جان ميليا"، وكانت من جملة المسائل التي اشتغلت بها هذه الجمعية، مسألة نيابة مسلمي الجزائر في البرلمان، حتى أُلّف فيها م. ميليا كراسة ذات إحدى وستين صفحة، حمل فيها حملة شعواء على النظام الاستعماري⁽²⁾.

ومما ورد في هذه الكراسة: "فإن أعطينا لمسلمي الجزائر نيابتهم بالبرلمان، وهي الشهادة القاطعة على أن وطننا لا يفرق بين أبنائه، لا في الجنس ولا في الدين، كان ذلك من جانب فرنسا عملا له المعنى الرفيع من سياسة الإخاء، وتنال فرنسا فوائد وافرة من جهة سيادتها على شمال إفريقيا، وكذلك من جهة سمعتها في مواطن الإسلام"⁽³⁾.

وكان من جملة هؤلاء أيضا المسيو فيوليت، الذي مدحه الشهاب فقال عنه: "الحق يقال، لم نر في جميع الولاة من يضاياه في اعتناؤه بالمسألة الأهلية، بالنسبة لقصر مدته"⁽⁴⁾، حيث رمى مقترحه إلى منح

¹ أجيرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ص 119-120.

² عباس، مصدر سابق، ص 150.

³ الشهاب، "نيابتنا بالبرلمان الفرنسي حماتنا الحقيقيون رجال فرنسا م. جان ميليا"، المجلد الثالث، السنة الثالثة، العدد 120، الخميس 8 جمادى الأولى 1346هـ - 3 نوفمبر 1927م، ص 397-398.

⁴ الشهاب، "المسألة الأهلية في خطابات سمو الوالي العام"، المجلد الثاني، السنة الثانية، العدد 37، الإثنين 2 محرم 1345هـ - 12 جويلية 1926م، ص 72.

المواطنة الفرنسية، لبعض الشرائح من المدنيين والعسكريين الجزائريين المسلمين، والشروع في إنشاء تمثيلية أهلية بالبرلمان الفرنسي⁽¹⁾.

ومما جاء في تصريحات م. فيوليت في جريدة "سوار" الباريسية عطفًا على الإصلاح الانتخابي: "ولكنه مشروع مادي يجب إنجازه لفائدة عموم السكان، إذا كنا نبتغي منع بعض عناصر التهيج، من إثارة الاضطراب في كثير من جهاتها"⁽²⁾.

ومعلقًا على هذا الكلام، يقول الشهاب: "ولأن م. فيوليت راسخ العقيدة، أنّ منح حق الانتخاب ليس بعامل الإنسانية فحسب، بل حق يجب الإفضاء به إلى مستحقه. وإن منحه حالًا أيضًا مرفوق بحكمة التدريج - وليس طفرة كما تذيع الزعمة -، لأنه مسبق بمائة عام! وهي أكثر مما ينبغي لمرون الشعب ومكافأته، ولأنه مسبق بتضحيات جمة، لا تترك مجالًا للمكابرة، ولا محلاً للمناكرة، أغلاها تقديم 300 ألف مقاتل في الحرب العامة، ذهب منهم ضحية الإخلاص لفرنسا 62 ألفاً⁽³⁾.

ثم يضيف قائلاً: "حقًا، إن (م. فيوليت) ناضل وكافح في مسألة النيابة عن الحق، وأزاح النقاب عن السياسة الجزائرية، التي ينبغي إفراغها في قالب يوافق الحالة المستجدة، ومبادئ فرنسا السامية، وهذه تصريحاته التي ندرك بها سر تدمره، من تعنت العاملين على مقاومة تلك المبادئ الفرنسية: (إن لمسألة التصويت أهمية لا ينبغي التغالي فيها، وإن عدد الأهالي بالجزائر خمسة ملايين، منهم ما ينوف على الأربعة ملايين، يشبهون رجال القرن الحادي عشر، و 800 ألف أكثر تحضرًا وتمدنا بقليل، ويمكن أن لا يفيد الإصلاح الانتخابي إلا 300 ألف شخص)"⁽⁴⁾.

وعرفانا لذلك التأييد: "يعلن (الشهاب) شكره لهذا الوالي، الذي يهتم بالجزائريين حسب مبادئ فرنسا الحقيقية، رغم كل معارض ومعاكس، وندعو نوابنا إلى تأييده في مشاريعه الخيرية، والأمة إلى

¹ مراد، مرجع سابق، ص 498.

² عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... -3-، ص 921-922.

³ عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... -2-، ص 903.

⁴ عبد الحق، مقابلة ديمقراطية الوالي... -3-، ص 920.

المسارعة إلى حياض العلوم والمعارف باللغتين، حتى يبرهنوا على أنهم أمة تقدر العلم والعمل، وتبادر إليهما إذا وجدت السبيل إليهما"⁽¹⁾.

ونتيجة التعنت الفرنسي، وبعد المساعي الحثيثة والطويلة من طرف الجزائريين، بلغ اليأس والقنوط من عدم استجابة فرنسا لمطلب التمثيل النيابي، إلى حد جعل الشيخ ابن باديس يصدر بيانا شديدا للهجة، ومما جاء فيه: "أيتها الأمة الكريمة، أيها النواب الكرام: ...تحققت أن هذه النيابة البرلمانية ميئوس منها، وقد أشرت إلى هذا فيما كتبتة عن الوفد بعد رجوعنا في مجلة الشهاب، وها هي الأيام جاءت محققة ذلك اليأس... حرام على عزتنا القومية وشرفنا الإسلامي، أن نبقي نترامى على أبواب برلمان أمة ترى، أو ترى أكثريتها ذلك كثيرا عليها، ويسمعنا كثير منها في شخصيتنا الإسلامية، ما يمس كرامتنا، ويجرح أعز شيء لدينا. لنذع الأمة الفرنسية ترى رأيها في برلمانها، ولتتمسك -عن إيمان وأمل- بشخصيتنا، ولنطالب بالمساواة التامة في جميع الحقوق في وطننا، وأولها المساواة في المجالس النيابية".

وفي نهاية البيان، دعى النواب الجزائريين إلى مقاطعة المجالس الفرنسية، فقال: "أيتها الأمة الكريمة، أيها النواب الكرام: قرروا يوم 29 أوت وبعد قرار المؤتمر وجميعيات النواب عدم التعاون في النيابة بجميع أنواعها. قرروا أن لا تعودوا بدون مساواة إليها. قرروا أنه يجب أن يكون كل مسلم جزائري بلغ سن الانتخاب منتخبا، وأن يكون عدد نواب المسلمين الجزائريين في كل مجلس مثل عدد الفرنسيين"⁽²⁾.

وقد بقي نضال الجزائريين مستمرا لنيل حقهم في التمثيل النيابي في غرفتي البرلمان الفرنسي، فكان الشوط الأول حافلا بالنشاط، وحافلا أيضا بالخيبات والكبوت، ليتجدد النضال عقب الحرب العالمية الثانية، وذلك عقب صدور دستور الجزائر يوم 20 سبتمبر 1947م، والذي أعطى الجزائريين الحق في التمثيل النيابي، لكنه حق مشوب بالأشواك، من ذلك تساوي أصوات 800 ألف معمر، بأصوات ثمانية ملايين جزائري (60 مقعدا لكل طرف)، وهو قمة التمييز والعنصرية واللامساواة، فضلا عن التزوير الفاضح في الانتخابات لصالح عملاء الاستعمار، منعا من وصول الصوت الوطني الحر إلى قبة

¹ الشهاب، المسألة الأهلية...، ص 74.

² عبد الحميد بن باديس، "نداء إلى الأمة الجزائرية ونوايها"، الشهاب، المجلد الثالث عشر، الجزء السابع، قسنطينة رجب 1356هـ - سبتمبر 1937م، ص 362-363.

البرلمان الفرنسي في الجزائر، حتى غدا التزوير الانتخابي على الطريقة الجزائرية، نموذجاً يحتذى لدى الأنظمة الديكتاتورية، التي تخاف الديمقراطية، وتخشى صوت الشعب الحر.

2-التجنس: عمل الاستعمار الفرنسي منذ استيطانه، كل ما في وسعه لتغريب المجتمع الجزائري، وسلخه عن قيمه الذاتية الأصيلة، حتى يتمكن من محو مقومات شخصيته التي تميزه عنه، أو تشويهها وإلحاق التخريب بعناصرها، لأنه كان يعلم جيداً، أنه ما دام هذا الشعب متمسكاً بإسلامه وعربيته، وتاريخه وحضارته وقيمها، فإن الخطر يبقى دائماً يتهدد وجوده ومصالحه، وحاضره ومستقبله وإن طال الزمن.

لذلك عمد إلى حرمان الشعب الجزائري من أبسط حقوق الحياة، التي يحفظ بها وجوده البيولوجي ونوعه، ويشترط على من يريد أن يمتزج بها عليه، أو يفوز ببعض ما يتمتع به أبناء الاستعمار خاصة، والأوروبيين عامة من امتيازات، أن يترك جنسيته الدينية والوطنية والحضارية، ويلحق بجنسيته⁽¹⁾.

ولقد أثارت مسألة تجنيس الجزائريين المسلمين، ضجة كبرى في أوساط النخبة الجزائرية، والعلماء المسلمين الجزائريين، وحتى في أوساط المحتلين، الذين رفضوا بكل قوة تجنس الجزائريين، فهم قبلوا بأن تكون أرض الجزائر فرنسية، ورفضوا أن يكون الإنسان الجزائري المسلم فرنسياً، حتى صارت -أو كادت تصير- أزمة التجنس كأزمة الخمر في صدر الإسلام⁽²⁾.

وكان الفرنسيون يعرفون أن الجنسية الجزائرية موجودة -رغم أنهم لم يعترفوا بها-، وأنها تناصبهم العداء، وتدفع العرب إلى التضحية بالغالي والنفيس. وحتى بعد تمكنهم من احتلال مناطق شاسعة، فإن هذه الجنسية الحافزة لهم، شكّلت لهم عقبة كأداء، ولذلك حاولوا القضاء عليها⁽³⁾، حيث اقترح الجنرال فالي على حكومة بلاده أن "تحول دون نمو فكرة الجنسية العربية، لأنها الخطر الداهم الوحيد

¹ زروقة، مرجع سابق، ص 136.

² الزواوي، "التجنس ما حكمه؟ وتفاقم أمره ورواجه"، البلاغ، العدد 207، السنة 5، الجمعة 29 ذي القعدة 1349هـ/17 أبريل 1931م، ص 2.

³ مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007، ص 316.

الذي يمكن أن يصادفنا في المستقبل"، ثم أتى من بعده "بيجو" الذي صرّح أمام مجلس النواب: "يجب أن نطرح بالجنسية العربية"⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن الجزائريين كانوا تبعاً للقوانين الاستعمارية، رعايا فرنسيون، لا يتمتعون بحقوق المواطنة الفرنسية المدنية والسياسية، مثل تلك التي يتمتع بها الكولون، أو اليهود الجزائريون بعد صدور قرار إدماجهم، لذلك أصبح خروج الجزائريين من حالة الأنديجينا نحو المواطنة الفرنسية "كاملة الحقوق"، مشروطاً -إلى غاية سنة 1947م- لدى سلطة الاحتلال، بالتخلي عن أحكام الشرع الإسلامي، والدخول تحت طائلة القانون الفرنسي⁽²⁾.

والواقع أن فكرة تجنيس الجزائري ليست وليدة العشرينيات أو الثلاثينيات من القرن العشرين، وإنما ترجع إلى العهود الأولى للاحتلال، وأعطيت صبغة قانونية، بصدور قانون سناتوس كونسيلت في 14 جويلية 1865م.

ومن الضروري بدايةً أن نوضح الفرق هنا بين "التجنس" (La naturalisation)، و"الإدماج" (L'assimilation)، وهما الصيغتان اللتان كانتا مطروحتين على من تتوفر فيه بعض الشروط من الجزائريين، لاكتساب صفة "المواطن الفرنسي"، فالصيغة الأخيرة، أي "الإدماج" معناها أن يحصل الفرد على الجنسية الفرنسية، ويصبح مواطناً فرنسياً يتمتع بجميع الحقوق المدنية، مع بقاءه على دينه، وتمتعه بقانون الأحوال الشخصية الخاص به كمسلم، وهذا ما كان يطالب به معظم دعاة الإدماج من الجزائريين، ومنهم فرحاس عباس، في حين أن الصيغة الأولى "التجنس"، تعني تغيير الشخص ودينه ليصبح مواطناً فرنسياً مسيحياً، وهي الدعوة التي لم تجد لها صدى، إلا لدى فئة قليلة جداً من الجزائريين⁽³⁾.

¹ الأشرف، مرجع سابق، ص 317.

² الطاهر سعود، الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية، الطبعة الأولى، الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، أغسطس 2012، ص 247.

³ فرحات عباس، الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم الشاب الجزائري (1930)، ترجمة أحمد مَنور، تقديم الدكتور أبو القاسم سعد الله، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007، ص 123.

كما أن هناك فرق بين الإدماج والاندماج، لأن المصطلح الثاني نستعمله للدلالة على الاندماج الشامل السياسي والحضاري في المستعمر⁽¹⁾.

ولقد عرّف الشهاب التجنس فقال: "هو الدخول في جنسية جديدة، هي جنسية العنصر الغالب والاندماج فيها، مع التنازل عن القومية واللغة، ونبد التاريخ والتقاليد، وقبول ما يتبع ذلك التجنس والاندماج من أخلاق جديدة، ولغة جديدة، وعقلية جديدة. ويعتبر التنازل عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، شرطاً أساسياً في إعطاء الجنسية الفرنسية للمتجنس"⁽²⁾.

كما عرفه الشيخ أبو يعلى الزواوي بقوله: "إن التجنس هو التّفْعَل والتّطَبُّع وفيه تكلف، كتفرنس وتكلنز وتألن، ومعناه يفيد الخروج والمروق من جنس إلى جنس، متبدلاً ومستبدلاً، كالعربي مثلاً يصير فرنسائياً، والفرنساوي يصير إنكليزياً أو ألمانياً أو إيطالياً مثلاً، فهذه كلها كبيرة، وأكبر منها ما يفيد أن المستبدل المنتقل إليه والمتطبع به، خير من المنتقل عنه المستبدل؟ وإلا فسفه بأن يستبدل العاقل الأدنى المفضول، بالأعلى الفاضل، وفي هذا من لزوم التّروّي والاعتبار والاستبصار، ما لا بُدّ منه للرّشيد، حذراً أن يقع في الخطأ والندم"⁽³⁾.

ويعطي الأستاذ محمد الأمين العمودي تعريفين للتجنس، أحدهما عام وهو "انسلاخ الشخص عن جنسية وطنه، والتحلّي بجنسية وطن آخر، كأن يصير الانكليزي فرانسوياً، والإيطالي ألمانياً، وما شاكل ذلك". أما الخاص فهو "دخول أحد من أهالي المستعمرات وبلاد الحماية، في جنسية العنصر الغالب، ليتمتع بجميع الحقوق السياسية والمدنية، المخوّلة لكل شخص بمجرد انتسابه إلى ذلك العنصر، ومن هذا الباب تجنس المسلم الجزائري بالجنسية الفرنسية"⁽⁴⁾.

¹ شاوش حباسي، "مصطلحات ومفاهيم في الحركة الوطنية الجزائرية"، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد [1]، يونيو 2010، المركز الجامعي بالوادي، ص 191.

² المنصور، "بين الموت والحياة"، الشهاب، المجلد السادس، الجزء الثالث، غرة ذي القعدة 1348هـ - أبريل 1930م، ص 164.

³ الزواوي، مصدر سابق، ص 2.

⁴ كاتب كبير، "التجنس والتفرنح"، جريدة الإصلاح، السنة الثالثة، العدد 6، 22 جمادى الأولى 1348هـ - 1929/10/24م.

ويؤكد الشهاب على أنه "لا يوجد مبرر منطقي معقول لترك المسلم الجزائري محروما من حقوقه المدنية الفرنسية، من أجل محافظته على أحكام دينه في أحواله الشخصية"⁽¹⁾.

أ- **التجنس وقانون سيناتوس - كونسيلت 1865م**: كان الجزائريون قبل 1865م محتلين، تعترف لهم الدولة المحتلة بدينهم وعاداتهم، لكنها لم تكن تعترف لهم بجنسية، ولا يتمتعون عندها بحق المواطنة⁽²⁾، وإن النص الأساسي الذي فتح الباب لتجنيس مسلمي الجزائر، هو السيناتوس كونسولت (sénatus-consulte)، الصادر بتاريخ 14 جويلية 1865، الذي بموجب المادة الأولى منه "يمكن للمسلم الجزائري أن يتمتع بحقوق المواطن الفرنسي"⁽³⁾.

فوفق هذا القانون، يعتبر المسلم الجزائري فرنسيا، مع استمراره خاضعا لأحكام القانون الإسلامي، إنما يمكنه أن يتمتع بالحقوق الفرنسي، إذا خرج عن أحكام القانون الإسلامي، وجرت عليه الأحكام المدنية والسياسية الفرنسية"⁽⁴⁾.

فالجزائريون -حسب هذا القانون- رعايا فرنسيون يدينون بالإسلام، ولكن ليس لهم حقوق المواطنة الفرنسية، ومن ثمة لا يتمتعون بالحقوق المدنية، كحرية الاجتماع والصحافة والتعبير، ولا بالحقوق السياسية، كالانتخاب والترشح للوظائف السامية، ذلك أن المواطنة الفرنسية في نظر الفرنسيين، غير متلائمة مع الشريعة الإسلامية، والمسلم الذي تحكمه الشريعة، لا حق له في المواطنة، سواء كان مثقفا أو جاهلا، غنيا أو فقيرا، ولكن يمكنه أن يصبح مواطنا فرنسياً، إذا ما تخلى طواعية عن أحكام الشريعة الإسلامية، ودخل تحت طائلة القانون الفرنسي، ولا سيما في أحكام الأحوال الشخصية، كالزواج

¹ الشهاب، "الحل النهائي"، المجلد التاسع، الجزء الثاني عشر، قسنطينة غرة رجب 1352هـ - نوفمبر 1933م، ص 553.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 373.

³ مراد، مرجع سابق، ص 491.

⁴ الشهاب، مصدر نفسه، ص 553.

والطلاق والإرث والوصايا⁽¹⁾، إضافة إلى بعض الشروط النادرة، كالخدمة في الجيش الفرنسي، أو المجالس "المنتخبة"، أو الإدارة، فضلا عن القراءة والكتابة بالفرنسية، وحياسة بعض الممتلكات⁽²⁾.

وبما أن فرنسا تعرف أن الشعب الجزائري غيور على عروبه، شديد التمسك بدينه، الذي تتمثل فيه شخصيته وكرامته الوطنية، فهي دائما تربط إعطاء الحقوق الفرنسية، بالتنازل عن قوانين الشريعة الإسلامية، ابتداءً من قانون "سيناتوس كونسيلت" في 14 جويلية 1865م، إلى قرار 7 مارس 1944م⁽³⁾ الذي منحه الجنرال ديغول خلال الحرب العالمية الثانية، مروراً بإصلاحات قانون الرابع فيفري 1919م⁽⁴⁾.

وقد فتح الحكم الاستعماري أبواب التجنس أمام المسلمين، لإغراء كثير منهم على التنكر للإسلام، والتبرؤ من الجنسية الإسلامية، والنوبان في الجنسية الفرنسية⁽⁵⁾.

اعتبر معظم الجزائريين هذا القانون إهانة لهم ولدينهم الإسلامي، ولذلك كانت معدلات طلب التجنس ضعيفة، حيث لم تتجاوز 30 طلباً مقبولا في السنة ما بين 1865 إلى 1900م⁽⁶⁾، فبين 14 جويلية 1865 و31 ديسمبر 1899م، تم إحصاء 1131 تجنيساً فردياً بين الأهالي المسلمين فقط⁽⁷⁾، ولم يُقدم على التجنس ما بين 1865 و1875م سوى عدد محدود جداً لم يتجاوز 371 جزائرياً، ولم يزدوا في العام 1890م على 783 شخصاً ممن ارتدوا على دين أسلافهم، فأصبحوا منبوذين⁽⁸⁾.

¹ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 373.

² بلاح، مرجع سابق، الجزء الأول، ص 157.

³ أنظر نص قانون منح المواطنة الفرنسية لبعض الجزائريين المؤرخ في 7 مارس 1944م عند: سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 273-275.

⁴ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 72.

⁵ أحمد حامي، "إمامة المتجنس"، الأصالة، العددان 68-69، 1979، ص 122.

⁶ Octave Depont, **L'Algérie du centenaire**, édition Cadoret, France, 1928, p 173.

⁷ مراد، مرجع سابق، ص 513.

⁸ بلاح، مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 157.

ومع بداية القرن العشرين كانت الأرقام السنوية لتجنيس المسلمين الجزائريين كالتالي: 1900 (19 حالة)، 1903 (17 حالة)، 1905 (19 حالة)، 1907 (43 حالة)، 1909 (43 حالة)، 1911 (36 حالة)، 1913 (33 حالة)، 1919 (17 حالة)⁽¹⁾.

فرغم ما يبدو في هذا المرسوم، من إغراء بالتمتع بالحريات المدنية والسياسية والمواطنة، فإن الجزائريين فضلوا البقاء على حالة الرعية تحت أحكام الشريعة الإسلامية، مع الحرمان من تلك الحقوق، ومع تعسفات قانون الأهالي التي لا وصف لها، لأن التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية، كان يعني الخروج عن الدين، وهو الردة والكفر عند المسلمين، وهو (التجنس) في مصطلح ذلك الوقت⁽²⁾.

ورغم أن حالات التجنس كانت قليلة في معظم الأحيان، نظرا لما لاقته من استنكار وعداء شعبي صريح، إلا أنها كانت وسيلة للبحث عن الترقى الاجتماعي المفقود، ومحاولة للاندماج في المجتمع الفرنسي لدى شريحة معينة، ممن درس وتخرج من منظومات التعليم والإدارة والجيش الفرنسية، واقتنع بطروحاتها⁽³⁾.

فخلال نصف قرن (1865-1914م)، لم تلفت الجنسية الفرنسية سوى اهتمام عدد محدود من العساكر، الذين يطمحون إلى القيام بمسار مهني عال في الجيش⁽⁴⁾، وبلوغ الرتب العليا المخصصة للمواطنين الفرنسيين وحدهم. فالبنسبة لهذه الشريحة من المواطنين، كان التجنس لا يشكل بالضرورة فرنسة (francisation)، فكثير من بين هؤلاء الجنود، عند نهاية مسارهم المهني، عادوا إلى وسطهم الأصلي، ليعاودوا اعتماد الأعراف، وممارسات آباؤهم الدينية. ويضاف إلى هؤلاء، بعض أعضاء التعليم

¹ مراد، مرجع سابق، ص 491-492.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 373.

³ سعود، مرجع سابق، ص 247.

⁴ مراد، مرجع نفسه، ص 491-492.

(لا سيما في الوسط القبائلي)⁽¹⁾، أو بعضاً ممن عملوا في مصالح الترجمة، في الإدارة أو الجيش أو المحاكم، أو من الذين تخرجوا من مدارس الآباء البيض⁽²⁾.

ويمكن القول، أن النزعة النفعية العسكرية، قد وسمت المرحلة الكبرى الأولى للتجنيس لدى المسلمين الجزائريين، والتي استمرت إلى غاية نهاية الحرب العالمية الأولى. ويبدو أن التجنيس، كما اعتمد، لم يثر مخاوف الرأي الإسلامي، ذلك أن الجنود المتجنسين بالجنسية الفرنسية، كانوا يعيشون على هامش المجتمع المدني، ولم يكونوا يلفتون الاهتمام، من بين هؤلاء الجنود (وبعض المدنيين) المتجنسين، فإن الأشخاص الوحيدين الذين كان في مقدورهم أن يُعدّوا حقاً مفرنسين، هم الذين يتزوجون بنساء فرنسيات، فقد كان من شأن المراقبة الاجتماعية القاسية على صعيد الأهالي، أن تثبط العديد من المسلمين "المتطورين"، ممن يرغبون في الاندماج التام في الحياة الفرنسية⁽³⁾.

وقد كان الاندماحيون يكتبون عن إمكانات الاندماج مع الفرنسيين، ويبحثون عن طرق التقارب بين الفرنسيين والجزائريين، على أساس المستقبل الواحد والوطن الواحد، نجد ذلك في كتابات أحمد بن بريهمات والطيب مرسل ولويس خوجة، خلال التسعينات من القرن التاسع عشر، ثم توسعت الدائرة وظهر فيها أمثال إسماعيل حامد، وأحمد بوضربة (الحفيد)، وبلقاسم بن التهامي، والشريف بن حبيلس، وطالب عبد السلام، وعباس بن حمانة، ثم جيل كامل من النخبة المتفرنسة⁽⁴⁾.

ولا شك أن التجنيس الذي كان يتم بموجب القرار المشيخي لعام 1865 بطلب شخصي، هو خطوة نحو فصل الجزائري عن انتمائه الاجتماعي والروحي والحضاري، لأن المتجنس سرعان ما يصبح في

¹ مراد، مرجع سابق، ص 491-492.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 374.

³ مراد، مرجع نفسه، ص 491-492.

⁴ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء السادس، ص 371.

المخيال الجماعي، ذلك الشخص المرتد أو "المطورني"⁽¹⁾ مثلما سمته الثقافة الشعبية، وفي ذلك ضرب للموروث الديني، وتمزيق لما تبقى من شبكة علاقات اجتماعية تربط بين الجزائريين⁽²⁾.

وإذا كان التجنس قد رفضه المسلمون عموماً، فقد كان غير محبب عند الكولون أيضاً، ذلك أنه يعني عندهم منافسة "الأهالي" لهم في حقوقهم الكثيرة، ويعني ذلك أيضاً أن ثلاثة ملايين من الأهالي (سنة 1865) سيطغون على حوالي خمسمائة ألف من الأوروبيين (نصفهم من الفرنسيين)، وبذلك سترجع الجزائر إلى الأهالي بحكم الأغلبية والمواطنة. فكانت معارضة الكولون شديدة للتجنس الفردي للمسلمين، وكانت أشد من ذلك بالنسبة لتجنسهم الجماعي. وكانت هذه من القضايا التي التقى فيها رفض الجزائريين ورفض الكولون، ولكن لدوافع مختلفة⁽³⁾.

وبعد فشل قانون سيناتوس كونسولت في تجنيس الجزائريين، نتيجة الإقبال الضعيف جداً على التجنس، فكر الاستعمار الفرنسي في مشروع قانون للتجنيس الشامل والعام للجزائريين، عرف باسم "مشروع قانون ميشلان وغولي"، الصادر في سنة 1887م.

وقد ردت على هذا المشروع عريضة تحمل إمضاءات كثيرة، صادرة عن ممثلي سكان قسنطينة، فقد استهل موقعو العريضة -التي جمعت 1700 إمضاء- الموجهة إلى أعضاء البرلمان الفرنسي، كلمتهم بهذه الדיباجة: "إن هذا المشروع لا يلائمنا ولا يستجيب لمطامحنا". ثم أخذوا يشرحون أسباب رفضهم بالعبارات التالية: "إن أخذ الجنسية الفرنسية، سوف يكون من نتائجه بالنسبة إلينا، الإلغاء التام لقوانيننا ونظامنا، من حيث المسائل المادية (كالأموال والممتلكات)، ومن حيث قوانين الأحوال الخاصة...". ثم أضافوا: "إن أعز المنى لدينا، وأشد ما نحرص عليه، هو الحفاظ على قوانيننا، وفضلاً عن هذا، فإن

¹ اشتقاق جزائري من الكلمة Mtourni، بمعنى المستدير على ظهره، وهي شبيهة ببعض الكلمات المتداولة في الجزائر مثل البوليتيك، حيطيست،... حيث يجري التوليف بين كلمة فرنسية وأخرى دارجة عربية.

² سعود، مرجع سابق، ص 247.

³ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 373-374.

تجنيسنا الإجباري العام، وبدون قيد ولا شرط، سوف يفضي إلى التخلي عن عوائدنا، وسوف يفسد أخلاقنا"⁽¹⁾.

ب- التجنس وإصلاحات قانون الرابع فيفري 1919م: إن كل من يدرس تاريخ الجزائر تحت السيطرة الاستعمارية الفرنسية، سيتفق على أن قانون فيفري سنة 1919م، قد مثل حجر الزاوية في العلاقات بين البلدين، فلأول مرة، منذ قانون الجنسية (سناتوس كونسولت) في 14 جويلية سنة 1865م، كان هناك مشروع يناقش ويحدد وضع الجزائريين بالنسبة إلى الجنسية الفرنسية، وحق الترشح والتصويت، وغير ذلك من القضايا المتعلقة بالحقوق المدنية والسياسية⁽²⁾.

إن هذه الإصلاحات قدمتها الدولة الفرنسية كترضية للأهالي الجزائريين جرّاء مشاركتهم في الحرب، وبعد حملة متعددة الجوانب من الشعب الجزائري، كان على رأسها الأمير خالد، والتي طالب فيها الشعب بحق تقرير المصير⁽³⁾، وكذا نتيجة لضغوط بعض الفرنسيين ذوي الضمائر الحية⁽⁴⁾.

وتشير الكاتبة جوان غيلسبي إلى أسباب ومضمون هذا القانون، فتقول تحت عنوان "إصلاحات كليمنصو": "وأدت جهود العمال والجنود الجزائريين، وتضحياتهم أيام الحرب الكونية الأولى، وموجة السخط التي تعم الجزائر، إلى قيام اليسار الفرنسي بتأييد حركة الإصلاح - لا شك أنها تقصد حركة الكتلة بزعامة الأمير خالد-، ورفض رئيس الوزراء كليمنصو الإذعان لاعتراض المستوطنين على سلسلة من الاقتراحات المعتدلة - تعني التي قدمتها الكتلة-، وصدر تبعا لذلك، قانون في عام 1919م يسمح للمتعلّمين الجزائريين بالحصول على الجنسية الفرنسية، شريطة التخلي عن حقوقهم الخاصة بموجب القانون المدني الإسلامي"⁽⁵⁾.

¹ الأشرف، مرجع سابق، ص 237-239، نقلا عن: عريضة موجهة إلى السادة أعضاء البرلمان من طرف أهالي الجزائر المسلمين ضد التجنيس الشامل لهم (مشروع قانون ميشلان وغولي، 1887).

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 272.

³ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 72.

⁴ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 272.

⁵ بن العقون، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 71-72.

يحمل أحد أقسام قانون 1919م عنوان: "عن كيفية حصول أهالي الجزائر على الجنسية الفرنسية"⁽¹⁾، حيث يفتح الباب أمام بعض الجزائريين للتجنس بالجنسية الفرنسية⁽²⁾ بشرط طلبها، والرضى بالتخلي عن القانون الإسلامي⁽³⁾.

وبناءً عليه، فإن الجزائري يستطيع أن يرقى إلى حالة مواطن فرنسي، إذا وفر الشروط التالية:

1- كان عمره 25 سنة.

2- كان غير متزوج.

3- لم يكن قد حكم عليه بجريمة، أو جرد من حقوقه السياسية، أو كان قد اتهم بعمل ما ضد فرنسا.

4- وأن يكون قد أقام في بلديته (الكومون) سنتين على الأقل⁽⁴⁾.

على أن الذين يجري عليهم هذا القانون، والذين بلغ عددهم في جميع القطر الجزائري نحو أربعمئة ألف نسمة، يجب أن يحصلوا على المؤهلات التالية: الضباط أو الجنود الذين خدموا في الجيش الفرنسي، معطوبو الحرب، الملاكون، التجار، المثقفون بالفرنسية ذوو الشهادات، الحائزون على أوسمة، الموظفون، أعضاء الغرفة التجارية والفلاحية⁽⁵⁾، إضافة إلى من كان عمره 21 سنة، ومولود لأب جزائري متجنس بالجنسية الفرنسية⁽⁶⁾.

ومع استيفاء كل الشروط المطلوبة، فالمدعي العام وإدارة الاحتلال، هما في النهاية اللذان لهما القول الفصل، في قبول أو عدم قبول طلب المترشح لنيل حقوق المواطنة الفرنسية⁽⁷⁾.

¹ سعد الله، الحركة الوطنية... الجزء الثاني، ص 272.

² قَتَان، مرجع سابق، ص 181.

³ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 73.

⁴ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 272 - 273.

⁵ بن العقون، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 73.

⁶ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 273.

⁷ قَتَان، مرجع نفسه، ص 181.

لم يقبل أوروبيو الجزائر قانون "المسلم" لجونار لعام 1919، "الذي أقرته خارج الجزائر -حسب رأيهم- مجالس غير مختصة"⁽¹⁾، وصدر احتجاج غاضب على ذلك من كل الجهات، مثل الذي حدث في "هيليوبوليس" (قلمة) على سبيل المثال، حين رمى شيخ البلدية، وهو في قمة الغضب، بنص الإصلاح على الأرض، وراح يدوسه بقدميه ويصرخ: "هذا ما أفعله بقانونهم"⁽²⁾.

كما أنهم لم يكفوا عن المطالبة بحقوقهم، في إدارة الجزائر بأنفسهم، عن طريق مجلس جزائري، "كمنظمة تسمح بأن تقرّ محليا الأنظمة التي تلبي أمنيّاتنا". وفضلت الحكومات الفرنسية أن تلبي هي نفسها هذه المطامح، وهكذا سُمح بإصلاح قوانين التبعية الأهلية خلال السنوات التالية (1920 و1922)⁽³⁾.

وعلى العموم، كانت هنالك سياسة تحمل في طياتها من الأمل والحماس المدخر، ما يكفي لمعاكسة مفعول الوطنية من حيث كره الأجانب، وهي سياسة إدماج المجتمع الأهلي تدريجيا في المجتمع الفرنسي. وقد عرضت منذ سنة 1911م على الرأي العام، وأكدتها خيبة أمر سنة 1919 الخاص بالتجنيس.

واتضح أنه قد لا يتخلى إلا عدد قليل من المسلمين، عن النظام الخاص بأحوالهم الشخصية الذي يمتزج بحضارتهم. فوجب إذن للخروج من الركود، أن تقحم أصناف كاملة من المسلمين، ضمن المواطنة الفرنسية بصورة مبدئية، بمقتضى قرار تشريعي، مع ترك المعنيين يتمتعون بالنظام الخاص لأحوالهم الشخصية، لكن هذا الحل اصطدم بمعارضة المعمرين اللدودة⁽⁴⁾.

كانت إصلاحات الرابع فيفري، التي طبّلت لها الحكومة الفرنسية وزمرت، وقام لها الكولون وقعدوا، في نظر الأهالي ضربة قاسية للأمال التي علقوها على تضحياتهم الجسيمة في الحرب، كما كانت خيبة أمل كبرى لقادة الشعب، الذين طالما أشبعوا بالوعود الزاخرة، ففي الوقت الذي كان يطالب فيه الشعب بحق تقرير المصير، أو على الأقل مساواة الجزائريين للفرنسيين، في جميع الحقوق السياسية والاقتصادية

¹ أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ص 119.

² عباس، الجزائر من المستعمرة...، ص 111.

³ أجبرون، مرجع نفسه، ص 119.

⁴ جوليان، مرجع سابق، ص 145 - 146.

والاجتماعية، مثلما استووا في الواجبات دون شروط، جاء قانون 4 فيفري 1919م وكأنه يحمل الحلوى التي تقدم، كتلهية، للأولاد الصغار⁽¹⁾.

فلقد أحدث صدور هذا القانون خيبة أمل كبيرة في أوساط النخبة، الذين كانوا يتوقعون أن يرقى الجزائريون إلى مرتبة المواطنة الفرنسية، مع احتفاظهم بأحوالهم الشخصية كمسلمين، نظرا للتضحيات الكبيرة التي قدمتها الجزائر من أجل فرنسا خلال الحرب. ولقد كان تيار الشاب الجزائري أو "الجزائر الفتاة" كما كان يسمى، هو أكثر التيارات الجزائرية تسيّسا في هذه الفترة، حيث أخذ على عاتقه مهمة النضال السياسي، من أجل تحقيق بعض المطالب، في إطار الإدارة الاستعمارية.

انقسم تيار النخبة هذا على نفسه، حول مسألة الاحتفاظ بالأحوال الشخصية للمسلم الذي يحصل على حقوق المواطنة الفرنسية⁽²⁾، فبعض أعضائه كانوا ينادون بالتجنس، مع التخلي عن نظام الأحوال الشخصية الإسلامي، وكان الآخرون يطالبون بالمواطنة، أو بحق التمثيل في البرلمان، مع بقاء نظام الأحوال الشخصية، فكان الفريق الأول يعبر تلقائيا عن مطلب المتطورين في المساواة⁽³⁾، من أمثال الدكتور ابن تهامي، والمحامي بوضربة، والأستاذ صوالح، وكلهم يحملون الجنسية الفرنسية⁽⁴⁾، وكان الفريق الثاني أكثر تأثرا بإرادة الجماهير الأهلية، في الحفاظ على معتقداتهم وشخصيتهم.

ووجد الفريق الثاني في الأمير خالد، حفيد الأمير عبد القادر من يحمل رايتهم. ومع أن برنامجه المعروض في الإقدام كان إدماجيا واضحا، فإن الإدارة الجزائرية قاومته كـ "وطني أهلي"، وتوصلت إلى هزيمته السياسية ثم إلى نفيه، ومع ذلك توسعت حظوة هذه الحركة بفضل زعماء جدد: فرحات عباس، وبن جلول، وكانوا جميعهم يتمنون تحويل "المستوطنة إلى إقليم"⁽⁵⁾.

¹ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 72-73.

² قتان، مرجع سابق، ص 181-182.

³ أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ص 118.

⁴ العسلي، الأمير خالد...، ص 116.

⁵ أجبرون، مرجع نفسه، ص 118.

وقد حثت ترتيبات هذا القانون، عددا كبيرا من المسلمين، على التماس المواطنة الفرنسية، على أنه وبعد ضغط الرأي العام ضد التجنس، وظهور حركة الأمير خالد، التي بنت مطالبها على نيل الحقوق السياسية (المواطنة)، دون التخلي عن الأحوال الشخصية الإسلامية، تراجع التجنس أيضا، وأصبح الذين يرغبون فيه يشترطون عدم مطالبتهم بالتخلي عن الشريعة، أسوة باليهود، الذين حصلوا على التجنس بالجنسية الفرنسية أو المواطنة دون شروط⁽¹⁾.

واختلفت دوافع التجنس خلال هذه المرحلة، فبعضهم "تجنس ليستطيع الدفاع عن قضية الجزائريين في كل المجالس"⁽²⁾، وبعضهم الآخر رأى أنه "إذا أراد الأهالي أن يكون لهم حقوق، فليس أمامهم إلا أن يتجنسوا"⁽³⁾، حيث أن بعض المتجنسين قالوا "إن تجنسهم إنما كان من أجل التوصل إلى الحقوق ليأخذوها، وبالأخص المساواة والحرية، ليدافعوا عن أنفسهم وعن بني عمّهم، ولينالوا حقوقهم، ويدفعوا عن أنفسهم الحيف والجور، وبعض الإهانات من الأحكام الخاصة والاستثنائية، المتعلقة بالأهالي العرب المسلمين"⁽⁴⁾.

ج- التجنس ومشروع بلوم- فيوليت (1936م): مع مطلع الثلاثينات من القرن العشرين، ظهر مقترح/ قانون جديد للتجنس احتواه "مشروع فيوليت"، والذي كان يرمي إلى منح المواطنة الفرنسية، لبعض الشرائح من المدنيين والعسكريين الجزائريين المسلمين، والشروع في إنشاء تمثيلية أهلية بالبرلمان الفرنسي. كان هذا المقترح، يهدف إلى التحرير التدريجي للمسلمين الجزائريين انطلاقا من النخب⁽⁵⁾، وكان يستجيب بالضبط لطموحات أغلبية ممثلي الرأي العام الإسلامي⁽⁶⁾.

¹ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 374-375.

² الحاج، مصدر سابق، ص 104.

³ عباس، الجزائر من المستعمرة...، ص 122.

⁴ الزواوي، مصدر سابق، ص 2.

⁵ كوّن الإصلاحيون وفدا جزائريا انتقل إلى باريس في جوان 1933 ليؤكدوا لدى القادة الفرنسيين وأمام الرأي العام للبلد الأم انضمامهم التام للإصلاحات المقترحة من م. فيوليت. أنظر: الشهاب، "سفر الوفد"، الجزء الثامن، المجلد التاسع، غرة ربيع الأول 1352هـ-جويلية 1933، ص 366-372.

⁶ مراد، مرجع سابق، ص 498-499.

فمستعينا بالرأي العام الفرنسي قدّم "موريس فيوليت"⁽¹⁾ بمناسبة الذكرى المئوية للجزائر الفرنسية، اقتراحا لقانون يمنح المواطنة للنخبة، ويستتوي الجزائر لمدة سبع سنوات. وقد أكد متنبئا في كتابه الصادر عام 1931م، بعنوان (هل تدوم الجزائر؟)، أنه إذا بقيت الجزائر إقطاعية خاصة بالمستوطنين، فإن فرنسا ستخسرهما "في غضون عشرين سنة". وأوضح مذكرا بمطالب الشبان الجزائريين قائلا: "إذا اقتربت فرنسا الخطيئة التي لا تغتفر، فلم تفهم هؤلاء الشبان، فإنهم سينساقون، كما في الهند الصينية، إلى شعور وطني ساخط"⁽²⁾.

وعلى إثر نجاح الجبهة الشعبية في الانتخابات عام 1936م، وتسلمها مقاليد الأمور برئاسة الزعيم الاشتراكي "ليون بلوم"، حاولت أن ترضي دعة الاندماج، بتحقيق بعض الإصلاحات، فعهدت الحكومة الفرنسية إلى "موريس فيوليت" الوالي السابق على الجزائر، وعددا من الخبراء، بأمر إعداد مشروع إصلاحي مناسب لمطالب الاندماجين، فاقترح عددا من الإصلاحات، ووضعها في شكل مشروع يحمل اسمه (فيوليت)، ومن بين ما جاء فيه:

1- إعطاء حق الانتخاب لجماعة خاصة من الجزائريين، لا يزيد عددهم على واحد وعشرون ألفا في المجالس البلدية الفرنسية، التي يعبر عنها بالهيئة الأولى، على أن تكبر فيما بعد هذه الفئة شيئا فشيئا.

2- منح الجنسية الفرنسية لهم، مع احتفاظهم بحقوقهم الشخصية الإسلامية.

وعندما عرضت حكومة بلوم هذا المشروع على البرلمان الفرنسي، أصبح يحمل اسم مشروع بلوم- فيوليت⁽³⁾.

وعلى ضوء فصول هذا البرنامج، على ما فيه من بعض الغموض والاقتضاب، يمكن تقسيم هذا التكرم الفرنسي، أو هذه "المنحة الفيوليتية" التي أقامت فرنسا والجزائر وأقعدتهما، وأقضت مضاجع

¹ موريس فيوليت ليس بالشخصية المجهولة في الجزائر، فقد كان بها واليا عاما، وهو نائب بمجلس الأمة الفرنسي وفي مجلس شيوخها، وهو رئيس حزب وأتباع كثيرين، وفوق ذلك كانت له مواقف مشكورة في ميدان المطالبة بحقوق الشعب الجزائري، حتى صار يعبر عنه بـ "حبيب الجزائريين". للمزيد أنظر: بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 377.

² أجبرون، تاريخ الجزائر المعاصرة، ص 120.

³ يحيى بوعزيز، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007، ص 98.

المستوطنين في الجزائر، وأهبت عنصريتهم، فراحوا يرفعون عقيرتهم ضد هذا السيل الجارف الذي سيكتسحهم، ويصرخون مولولين متباكين من هذا المستقبل العابس⁽¹⁾، حيث كانوا يخشون من التجنس الجماعي للمسلمين، لأنه يحرمهم من امتيازاتهم كأقلية محظوظة، ولذلك استمروا في معارضتهم الشديدة له. وكان لهم دور في إفشال مشروع فيوليت، الذي قام على إعطاء المواطنة الفرنسية للنخبة فقط، دون مطالبتهم بالتخلي عن الشريعة الإسلامية⁽²⁾.

وقد فرح بهذا البرنامج من فرح من نواب وهيئات "حسنة النية" مرنة الخطى⁽³⁾، حيث وجد هذا المشروع صدى كبيرا في أوساط الطبقة المثقفة الجزائرية، التي أخذت تتوافد على باريس، لشرح أوضاع الجزائر المزرية والمؤلمة، سعيا وراء كسب عطف الكثير من الشخصيات الفرنسية والرأي العام الفرنسي⁽⁴⁾.

بينما رأى الراسخون في العلم، المشفقون إذ ذاك من وطأة المستقبل، أنه البيع بالمجان للأمة الجزائرية المسلمة إلى المسيحية العالمية، وأنه المسخ المهين لأمة عربية كريمة ماجدة⁽⁵⁾.

أما الإصلاحيون فقد اتسمت ردات فعلهم إزاء مقترح (فيوليت) بالتردد، الأمر الذي أدى إلى حصول مناوشات بينهم وبين الأنصار المتحمسين لهذا المقترح، ولا سيما مع زعماء جريدة صوت الأهالي (La Voix Indigène) القسنطينية، ذلك أن الإصلاحيين مع اعترافهم بروح المقترح السخية، وطابعه الإيجابي، عابوا عليه قبوله مبدأ التجنس، كشرط للحق في الانتخاب بالنسبة للمسلمين، رغم أن الأمر كان يتعلق بتجنيس في "صلب القانون الشخصي"، حيث كانوا يخشون أن يحث الجانب العملي من المقترح وحده، العدد الأكبر من الشبان المسلمين، على التجنس للحصول على الحقوق السياسية، دون الانشغال حقا بقانونهم الشخصي الإسلامي⁽⁶⁾.

¹ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 447.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 374-375.

³ بن العقون، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 447.

⁴ بوعزيز، مرجع سابق، ص 98.

⁵ بن العقون، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 448.

⁶ مراد، مرجع سابق، ص 499. وأنظر موقف الشهابيين من هذا المقترح في: الشهاب، سفر الوفد، ص 366-367.

وعبر الشهاب عن موقفه صراحة من هذا المشروع بقوله: "يؤكد (مسيو فيوليت)، وهو بلا ريب من أكبر رجال التشريع الفرنسي، أنه يمكن إعطاء الجنسية الفرنسية للمسلم الجزائري، مع محافظة ذلك المسلم على حالته الشخصية الإسلامية، من حيث الزواج والطلاق والميراث، وعلى هذه النظرية بنى "مسيو فيوليت" اقتراحه، في إعطاء حق الانتخاب لطائفة من المسلمين معينة. فإذا كان التوفيق ممكنا على هذه الصفة، بين الحقوق الفرنسية والحالة الشخصية الإسلامية، فإننا نكون قد عثرنا على مفتاح القضية الأهلية بالجزائر، ووجدنا لها حلها المعقول النهائي. ذلك بأن المسألة لن تبقى مسألة إصلاحات، أو حقوق جزئية، ولن تكون مسألة تجنس، أو مسألة قسمة الأمة إلى طبقات متمتعة بالحقوق، وطبقات غير متمتعة بالحقوق، بل تكون مسألة تمتع الجميع دون استثناء، بسائر الحقوق الفرنسية، مع محافظة الجميع، بدون استثناء، على الحالة الشخصية الإسلامية، إلا لمن أراد الخروج عن ذلك لأسباب خاصة، فيرتد عن أحكام الإسلام"⁽¹⁾.

وعلى كل حال، لم يشهد مقترح فيوليت استجابة. فبسبب محاربه العنيفة من قبل الناطقين الرسميين، ومنتخبي المستعمرة الأوروبية للجزائر، غرق في النقاش في مجلس الشيوخ، وبتوقيف وزير الداخلية "موريس رينبي"، من قبل "موريس فيوليت" في 21 و22 مارس 1935م⁽²⁾.

بل كان رفض التجنيس، على رأس مطالب الأمة الجزائرية، التي قررها المؤتمر الإسلامي يوم 7 جوان 1936م، وذهب الوفد الجزائري إلى باريس، لمطالبة الحكومة الفرنسية بإنجازها والحصول عليها، فقد جاء ضمن المطلب الثالث: "إبقاء المسلمين على ما هم عليه من حالتهم الشخصية وذاتهم الإسلامية (أي بلا تجنيس)"⁽³⁾.

ومهما كان الأمر، فإن قانون التجنيس المشروط بالتخلي عن الشريعة الإسلامية، قد ألغي سنة 1947، وجاء في القانون الجديد، أن الجزائري مواطن فرنسي، مع المحافظة على الحالة المدنية الإسلامية، وأصبح الجزائري منذ 1947م، يدعى "فرنسي مسلم" بدل "رعية فرنسي". ولا شك أن

¹ الشهاب، الحل النهائي، ص 554.

² مراد، مرجع سابق، ص 499.

³ الطيب العقبي، "مطالب الأمة الجزائرية"، البصائر، السنة الأولى، عدد 30، 12 جمادى الأولى 1355هـ - 31 جويلية 1936م، ص 3.

ذلك يعتبر هزيمة لأنصار الاندماج عن طريق التجنس، وانتصارا لأنصار الهوية الوطنية والمحافظة على الذاتية الإسلامية، كما يسميها ابن باديس⁽¹⁾.

د- موقف الشهاب من التجنس: خلال الثلاثينيات (من القرن الماضي)، اكتست مسألة المتجنسين في نظر الإصلاحيين مظهرا آخر. لقد بلغ إيقاع التجنيسات حينذاك مستوى مخيفا، فتحرّكت صحافتهم لتحذير الرأي العام من تفاقم الظاهرة⁽²⁾.

واستعمل الإصلاحيون كل الوسائل التي هي في متناولهم، لمحاربة ظاهرة التجنيس في الوسط الإسلامي. وبمعزل عن الوجه الديني الصرف للمسألة، يستحضر الإصلاحيون اعتبارات ذات طابع اجتماعي وسياسي، لتبرير عدائهم المبرم لحصول المسلمين الجزائريين على المواطنة الفرنسية، بالتخلي عن قانونهم الشخصي.

فهم يرون بالفعل، بأن لا مجال للمقارنة بين التضحية التي يقوم بها المتجنسون (أي التخلي عن القانون الشخصي)، والحقوق التي يحصلون عليها عن طريق التجنيس. وفضلا عن هذا، يرون بأن رهن الحق في الحرية والعدالة والأمن والامتيازات الاجتماعية بالتجنيس، تعسف عظيم، ويحتجون على سياسة اللامساواة، التي تسمح لأقلية من الجزائريين، بالتمتع بالحقوق المدنية الفرنسية، في حين أن الأغلبية من الشعب الجزائري المسلم، لا تزال قابضة في نظام الأهالي⁽³⁾.

ويرى الشهاب أنه "لا يوجد مبرر منطقي معقول لترك المسلم الجزائري محروما من حقوقه المدنية الفرنسية، من أجل محافظته على أحكام دينه في أحواله الشخصية، بينما يمكنه أن يتمتع بالحقوق الفرنسية، إذا خرج عن أحكام القانون الإسلامي، وجرت عليه الأحكام المدنية والسياسية الفرنسية"⁽⁴⁾.

¹ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 376-377.

² Ali Merad, **le réformisme musulman en Algérie, de 1925 - à 1940**, essai d'histoire religieuse et social, les éditions el hikma, Alger, 1999, p 406.

³ مراد، مرجع سابق، ص 494-495.

⁴ الشهاب، الحل النهائي، ص 553.

ثم يتساءل قائلاً أن "الأحكام المدنية والسياسية الفرنسية، تجري اليوم كلها على مسلمي الجزائر، ما عدا الأحوال الشخصية وحدها التي بقيت تابعة للقانون الإسلامي، فهل يكفي ذلك لحرمان المسلمين الجزائريين من التمتع بكل الحقوق والحريات الفرنسية؟"⁽¹⁾.

وعلى كل حال، تسارعت حركة التجنيسات بشكل بيّن انطلاقاً من 1930م، ولا ريب في أن ذلك مرده إلى نشوة المائوية، التي جعلت الكثير من الشبان الجزائريين، يأملون عهداً من الليبرالية السياسية، والأخوة الفرنسية الإسلامية، فبين 1930 و1939م، بلغ المعدل السنوي للتجنيسات في الوسط المسلم، ثلاثة أضعاف السنوات السابقة. وهذا جدول مقارن يعطينا فكرة دقيقة عن هذا التطور السريع⁽²⁾:

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

وهذا العدد القليل جداً، والذي لا يكاد يذكر، لم يرض بضالة وقلة سواده، نسبة إلى مجموع الشعب الجزائري، الذي عض بنواجده على إسلامه، ولو قتله الفقر والجوع والمرض، وفتك به الجهل، فلجأ إلى عقد الاجتماعات بين الحين والآخر، يطالب فيها بتسهيل التجنيس، وتيسير شروطه على من يريده ويطلبه، "ومعنى هذا أنهم يسعون لتكثير عددهم، بما يطلبون من الحكومة من وسائل الإغراء والترغيب في التجنس"⁽³⁾.

ومن هذا الصنف من كان ينتقد الوضعية القائمة، من زاوية عدم تعميم الفرنسية على أوسع نطاق ممكن، وعدم تطبيق القانون الفرنسي على الذين رضوا بالفرنسية⁽⁴⁾.

¹ الشهاب، الحل النهائي، ص 553-554.

² مراد، مرجع سابق، ص 492.

³ الشهاب، "تسهيل التجنس"، الجزء الخامس، المجلد العاشر، غرة محرم 1353هـ - أبريل 1934م، ص 241.

⁴ محمد الميلي، "الجزائر والمسألة الثقافية: التناقضات الثقافية (الجذور)"، مجلة المستقبل العربي، عدد 45، ص 39.

ووصلت الدعاية بهؤلاء إلى التجنس بالجنسية الفرنسية، إلى إصدار جريدة (الصوت الأهلي) سنة 1929م بقسنطينة، والتي كان يشرف عليها زعيمهم "ربيع زناتي"، فكانت "المنبر الرسمي للمتجنسين، ينشرون فيها مقالاتهم، ويهاجمون منها الفكرة الإصلاحية، التي طالما وقفت في وجوههم"⁽¹⁾.

كما ذكر الشهاب، أن المعلمين الجزائريين في المدارس الفرنسية، قد عقدوا في شهر جوان من سنة 1930م، اجتماعا عاما لهم في الجزائر العاصمة، و"كان محور الخطب كلها، عبارة عن تمرد على الماضي والانسلاخ منه، وإنكار ما يربطنا به من عقيدة وقومية"⁽²⁾، تبعه آخر في أوائل أبريل 1934م.

هذا السلوك المشين من الذين تجنسوا، دفع بالإمام ابن باديس إلى أن يصرح قائلا لهم، ومخاطبا إياهم: "نحن أخذنا على أنفسنا، أن لا نعرض لهؤلاء السادة، ما داموا يعملون لمصالحهم وحقوقهم، التي من أجلها تجنسوا، أولا: لأن حكم رفض الأحكام الشرعية، ولو حكما قطعيا واحدا، وما يقتضيه من ارتداد عن الإسلام وخروج منه، معلوم عند الناس بالضرورة. وثانيا: لأنهم اختاروا -مع هذا العلم- ما اختاروا لأنفسهم، فكان علينا أن ندعهم وما اختاروا، إذ (لا إكراه في الدين). غير أننا لا نستجيز السكوت عنهم، إذا رأينا منهم دعاية لتوسيع نطاق التجنس، إذ في ذلك محاولة إضعاف الإسلام، باختطاف الضعاف من بنيهم، ومجاوزة لحدود النظر لأنفسهم، بالإغراء لغيرهم"⁽³⁾.

ويحتج عليهم بلسان الإسلام، ناصحا لهم بـ "الكف عن كل دعاية في هذا المعنى، والتفرغ لاستحصال جميع الحقوق الجنسية التي اعتنقوها، وارتكبوا ما ارتكبوا لأجل نيلها، والتي ينالها كلها أحط أوروبي بمجرد التجنس، وهم ما يزالون يحاولون استكمالها"⁽⁴⁾.

وفي نفس الاتجاه، كتب الشيخ أبو يعلى الزواوي في جريدة البصائر، يستنكر الفرنسية والتنصير والتجنس، ورأى أن استعمال الأيتام والصبيان لنشر الفرنسية، والتنصير بينهم، وتحضيرهم للتجنس سيجعلهم "منبوذين"، فلا هم نصارى، ولا هم مسلمون. واعتبر الحكومة الاستعمارية، حكومة "مبيدة

¹ زروقة، مرجع سابق، ص 138.

² صالح خربي، الشعر الجزائري الحديث، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 108.

³ الشهاب، تسهيل التجنس، ص 241.

⁴ نفسه، ص 241.

ومهلكة"، لأن "العرب الأهالي مجردون من كل سلاح مادي وأدبي، ومنعوا من خصائص الإنسانية من الاجتماع والنطق والكتابة، ولا حرية لهم في ذلك" (1).

فلم يفت الإصلاحيين أثناء حملتهم ضد التجنيس التشديد، على الحالة الدونية التي هم عليها "المواطنون الفرنسيون ذوو الأصل الأهلي"، مقارنة بأحط متجنس فرنسي ذي أصل أوروبي. وقد أعربوا عن رضاهم، وهم يرون بعض المتجنسين أنفسهم، يشكون من كون الإدارة الجزائرية تعاملهم معاملة "مواطنين من الدرجة الثانية" (2).

ويؤكد على حقيقة ضياع المتجنسين الذين خرجوا عن أصالتهم، واندمجوا في غيرهم من دون أن يحصلوا على شيء، وباتوا متخبطين ومذبذبين، لا إلى هؤلاء، ولا إلى أولئك، قول لربيع زناطي، وذلك في مقال نشره في "الصوت الأهلي" يوم 26 مارس 1930م: "أصبح أهالي الجزائر اليوم بين نارين: الظالمين الراضين لكل تقدم، والمعمرين المعارضين لكل رقي مادي وأدبي لهم، ومع استمرارنا في العمل بين القوتين لم نحصل على طائل... إننا ضحايا ذهنتين مختلفتين، وحضارتين متعارضتين، ولا أحد من الطرفين يسعى لتسهيل التواصل الضروري، كل طرف متشبث بمواقفه. هذه هي الحقائق الجزائرية التي نريد أن نتجاهلها، والتي هي في الحقيقة، تساعدنا على تنمية وتكوين علاقات، تقوم على قاعدة احترام المواقف الشخصية لكل إنسان، بغض النظر عن عرقه وديانته. وما دام الأمر لم نصل إليه، لا نتوقع أي أمل للجزائر" (3).

وبعد حوالي ستة أشهر، نشر ربيع زناطي مقالا آخر في العدد الرابع من جريدة الصوت الأهلي (سبتمبر 1930م)، يكشف فيه من جديد، عن حقيقة الخديعة الفرنسية للمتجنسين الجزائريين المغرر بهم، والذين ما كان لهم أن يتجنسوا، لولا ما وعدوا به من حقوق وامتيازات، معبرا فيه عن مأساة المتجنسين وخيبة آمالهم في فرنسا، ومما جاء فيه: "... وأنهم -أي المتجنسين- تجنسوا، ظنا منهم أن يتقدموا، ولم يعتبروا انتقاد إخوانهم وشتمهم... وهؤلاء الأشخاص هم الآن بين الشعب الأوروبي، الذي

¹ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 372-373.

² مراد، مرجع سابق، ص 494.

³ R. Zenati, "Devaut les Réalités", **voix Indigène**, 26 mars 1938.

لا يود أن يفتح لهم أبوابه، لكون أصلهم مخالف لأصله، وإنّ إخوانهم الأهالي يكرهونهم، وينسبونهم إلى الإلحاد، وهم الآن لا من هؤلاء ولا من هؤلاء". ثم يضيف زناقي قائلا: "الظروف بيّنت أن الإدارة الفرنسية قسمت بكيفية رسمية الأمة إلى ثلاثة أقسام: أولا: الأوروبيون، ثانيا: الأهالي، ثالثا: المتجنسون. فالمسألة واضحة، فالمتجنسون ليسوا بفرنسيين، وليسوا بأهالي، فهم عبارة عن أشخاص لا قيمة لهم، وعبارة أخرى، أقارب فقراء، يمحثون بالموضع الأخير من الطاولة"⁽¹⁾.

هذا، وقد نال التجنس ضربة قاسية إثر انتخابات بلدية "المقلع"، التي كان أكثر أهلها متجنسون، فلما وقعت الانتخابات البلدية، وكانت نتیجتها أقلية فرنسية أوربية، وأكثرية قبائلية بين أهالي ومتجنسين في المجلس البلدي؛ أسرع الإدارة الفرنسية إلى إلغاء الانتخابات، وحل المجلس البلدي في "المقلع"، بدعوى أن وجود أغلبية إسلامية ولو متجنسة، يضر بالمصلحة الفرنسية، ويقضي على سياسة التفوق الأوربي⁽²⁾.

إذن، شهدت الجزائر نوعا من سياسة التفرقة العنصرية، يدل ذلك على أن القليل من الجزائريين الذين تجنسوا حسب تشريع سنة 1865م، بل حتى الذين اعتنقوا الكاثوليكية، لم تتغير نظرة المستوطنين إليهم، فسموهم بالمسلمين الكاثوليك، ورفضوا أن يكونوا أغلبية في المجالس المحلية المشتركة، وهذا يدل على أن كلمة مسلم في ذهنهم، لا تعني دينا معينا، بل تعني ذلك الجنس المحتقر، جنس السكان الأصليين⁽³⁾.

ورغم مرور السنين، إلا أن حال المتجنسين لم يتغير، رغم مطالبهم الكثيرة، وإلحاحهم الكبير من المستعمر كي يحسن من وضعيتهم، فهذا أحدهم ويدعى "جان عمروش"⁽⁴⁾، وخلال محاضرة ألقاها في 5 ديسمبر 1955م، بالمعهد الفلسفي في باريس، تناول فيها وضعية الجزائريين المندمجين، الذين تجنسوا

¹ الشهاب، "المتجنسون المساكين عن جريدة (الصوت الأهلي)"، الجزء التاسع، المجلد السادس، غرة جمادى الأولى 1349هـ - أكتوبر 1930م، ص 575 - 577.

² المنصور، مصدر سابق، ص 166 - 167.

³ صلاح العقاد، المغرب العربي في التاريخ الحديث والمعاصر الجزائر-تونس-المغرب، الطبعة السادسة مزيّدة ومنقحة، الناشر مكتبة الأنجلوالمصرية، مصر، 1993، ص 154.

⁴ جان عمروش (1906 - 1962م): شاعر، ومترجم الشعر القبائلي إلى اللغة الفرنسية.

بالجنسية الفرنسية، متعرضا خلالها لما أسماه "الوضعية النفسية والخلقية للجزائري المندمج"، على أساس أنها تمثل جانبا من المشكل الجزائري مهما ومجهولا تماما، وكان بالطبع يتحدث، في الوقت نفسه، عن تجربته الشخصية.

وقد جاء في المحاضرة قوله: "إني أقصد بالجزائري المندمج، نموذج إنسان أمثله أنا أحسن تمثيل على ما أعتقد: وهو الذي اتخذ أسلوب الحياة الفرنسي، وضوابط التفكير الفرنسية، والذي تعتبر اللغة الفرنسية بالنسبة إليه، ليس لغة ترجمة فقط، ولكن لغة تعبير، بلغ من عمق رسوخها فيه، أن أصبحت طبيعية له...". ثم يضيف قائلا: "...إن الفرنسي من أصل أهلي، يجد نفسه موزعا بين مطلب مزدوج الوفاء، أي مزدوج الخيانة: فهو كونه أcha للمتمردين، يشاركهم مخنتهم بعمق، ويشاطرهم مشاعرهم، يعتبر منهم. وهو بوصفه فرنسيا، مطالب بأن يتحمل بصورة كاملة، تضامنه مع فرنسا"⁽¹⁾.

وهكذا، استشعر الإصلاحيون المتعة الجمّة، وهم يطالعون الاعترافات التعيسة لأحد المتجنسين من ذوي الشهرة الواسعة، ألا وهو "ربيع زناتي" منشط جريدة (La Voix Indigène)، وهرعوا يستنبطون منها الخلاصات التنويرية: "هؤلاء القوم -أي المتجنسون- من جنسنا، وإن أبوا، وتعطفنا عليهم عاطفة اللحم، وإن قطعوا. فنحن نألم لما ألموا له من الخيبة، وإن كنا نسر بما حصل لهم من العبرة... وعسى المسيو زناتي -بعدما شاهد شبح الخيبة، وذاق طعم الحقرة- أن يقلع عن الدعاية في المستقبل، مكثفيا بما حصل في السابق"⁽²⁾.

ويضيف أحد الإصلاحيين إلى ذلك، ناصحا لهم بقوله: "لابد أن نوجه خطابا لإخواننا المتجنسين، أن حكمهم الاستتابة وإلغاء التجنس"⁽³⁾، يؤيده في ذلك ما نشره الشهاب في أحد أعداده، حيث قال: "لقد كان معلوما ضروريا، أن الرفض لأحكام الإسلام هو ارتداد عنه. وما كان أكثر الذين فعلوا هذه الفعل -على قلتهم- إلا عالمين بهذه الحقيقة، وما أقدموا على ما أقدموا عليه من رفض الإسلام، إلا ببواعث الرغبة في عرض الدنيا، ودواعي الطمع في نيل الحقوق الفرنسية، كالفرنسيين الحقيقيين. ولكن

¹ الملي، مقال سابق، ص 44.

² الشهاب، المتجنسون المساكين...، ص ص 575 - 577.

³ الزواوي، مصدر سابق، ص 2.

هذه الرغبة لم تتم، وهذا الطمع لم يتحقق، وبقي القوم -ويا للأسف- معلقين: لا من ملة آبائهم، ولا من الملة الأخرى" (1).

فقد وقف زعماء جمعية العلماء ضد التجنس مطلقا، سواء للنخبة فقط أو لكل الجزائريين، وقد اشترك في ذلك الشيوخ: ابن باديس والإبراهيمي والعقبي والميلي والتبسي، وغيرهم. وهاجموا أيضا محاولات التأثير على علماء تونس، ليفتوا بإباحة التجنس، مثل الشيخ "الطاهر بن عاشور"، الذي قيل إنه مال إلى ذلك، وقد اشترك في الهجوم عليه ابن باديس والإبراهيمي والعقبي.

وظهرت ردود ضد التجنس من علماء الزيتونة وعلماء القرويين، وقد أفتى هؤلاء جميعا بأن المتجنس مرتد عن دينه، وأن حكم المرتد هو الكفر، ومن ثمة لا يمكن للمتجنس أن يرث (2)، وأن يقبر -بعد الموت- في مقابر المسلمين (3)، ولا أن يتزوج على طريقتهم، وأن ذلك يسري على أولاده، وإذا أراد التوبة فعليه أن يخرج من البلاد التي دخل في قوانينها، وأن يعلن توبته صراحة (4).

وكان الحزب الدستوري التونسي أيضا يعتبر المتجنسين مرتدين، ويعارض في دفنهم بالمقابر الإسلامية. ولما اشتد الضغط على المتجنسين، وظهرت بوادر فشل مشروع التجنس، طلبت الحكومة الفرنسية سنة 1933م من المجلس الشرعي، إصدار فتوى، تثبت بقاء المتجنسين في الحضيرة الإسلامية.

كما ألقى "إميل مورينو"، وهو النائب البرلماني عن مقاطعة قسنطينة، والمناضل السابق للفكرة المناهضة للسامية، ولسان حال كبار المعمرين، خطابا على منبر مجلس النواب الفرنسي، في شأن المتجنسين، عاد عليهم بالوبال بصورة نهائية. وبلغ الهيجان أقصى حده في أوساط الطلبة، على

¹ الشهاب، "أقر الخصم وارتفع النزاع داعية التجنس يعترف بالخيبة"، الجزء التاسع، المجلد السادس، غرة جمادى الأولى 1349هـ - أكتوبر 1930م، ص 574.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 375.

³ حماني، مقال سابق، ص 122.

⁴ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء السادس، ص 375.

الخصوص من دون أن تنشب حوادث. واعترفت الإقامة العامة في الآخر، بأنها اتبعت منهجا لا يتماشى مع الظرف السياسي، فقررت إحداث مقابر خاصة للمتجنسين⁽¹⁾.

ودعى الشهاب الشعب الجزائري إلى الاعتصام بالإسلام، والمحافظة على مقومات الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية، مبينا صاحبه -الشيخ ابن باديس-، للأمة كلها، في وقت عزّ وقلّ فيه من يتكلم باسم الوطن والوطنية والأمة، أن لها جنسية قومية، تميزها عن غيرها من الشعوب والأمم، فنجده يكتب مقالا في فيفري سنة 1937م، بعنوان "الجنسية القومية والجنسية السياسية"، يقول فيه: "تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها، كما تختلف الأفراد. فالجنسية القومية هي مجموع تلك المقومات وتلك المميزات، وهذه المقومات والمميزات، هي اللغة التي يعبر بها، ويتأدب بأدبها، والعقيدة التي يبني حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها، وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات"⁽²⁾.

ويؤكد في السياق نفسه، على حقيقة وخاصة، امتاز بها هذا الشعب الجزائري المسلم على مر التاريخ، وينص عليها بقوله: "وبعد فنحن الأمة الجزائرية، لنا جميع المقومات والمميزات لجنسيتها القومية، وقد دلت تجارب الزمان والأحوال، على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية، وأننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها، وتشبها بأهدابها، وإنه من المستحيل إضعافنا فيها، فضلا عن إدماجنا أو محونا"⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، وبهذا الاعتبار "ناهض الشهاب التجنس والاندماج، وناضل عن الشخصية الإسلامية، غير مبال بما يعترضه من غلاة الاستعمار أكلة الأمم، ولا من صرعاهم من ضعاف النفوس، ولا من صنائفهم خربي الذمم، حتى أصبحت الأمة اليوم، وهي مجمعة بجميع طبقاتها، على لزوم المحافظة على شخصيتها، وعدم التنازل عن شيء منها، ولو حرمت كل حق، بيد الظلم والعدوان"⁽⁴⁾.

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 99-100.

² الشهاب، "الجنسية القومية، والجنسية السياسية"، الجزء الثاني عشر، المجلد الثاني عشر، ذو الحجة 1355هـ-فيفري 1937م، ص 571.

³ نفسه، ص 572.

⁴ نفسه، ص 572-573.

وهكذا تكتسي معارضة الإصلاحيين لسياسة التمييز هذه أحيانا مظاهر التمرد، ويشهد على ذلك هذا الموقف القوي لمجلة الشهاب: "إن الخمسة ملايين من الجزائريين المسلمين يرفضون التجنيس، ولا يقبلون بأي حق مشروط بالتجنيس، فهم يفضلون الموت فقرا وعوزا، على أن يرغبوا عن دينهم"⁽¹⁾.

وقبل صدور فتوى ابن باديس بتحريم التجنس، اعتبر الشيخ أبو العباس أحمد بن الهاشمي، أن مسألة التجنيس، تعد محنة من المحن التي ابتلي بها المجتمع الجزائري المغلوب على أمره، والمطرود من أرضه وممتلكاته، حيث صار بعض الناس يطمعون في نيل حقوق، مقابل الإقدام على التجنيس، معززا دعوته بشواهد دينية، معتبرا أن الآية الكريمة "تبلون في أموالكم وأنفسكم، ولتسمعن من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم ومن الذين أشركوا أذى كثيرا، وإن تصبروا وتتقوا فإن ذلك من عزم الأمور"، تأمر بالصبر والتقوى إزاء الابتلاء، فقال: "...فالصبر والتقوى من عزم الأمور، والتجنس ليس من الصبر..."⁽²⁾.

ونظر إلى التجنيس على أنه تبديل اختياري، وإتباع لغير سبيل المؤمنين، ثم قال: "نحن لا ننكر ما نحن فيه من أنواع المحن، وما يسد طريق المستقبل في وجه أولادنا، ولكن هذه المحن، بلغت ما بلغت، لا تخرج من اصطلاح القرآن عن كونها فتنة، والصبر على فتنة الناس، أهون من التعرض لعذاب الله، المشار إليه في قوله تعالى: (ومن الناس من يقول آمنا بالله، فإذا أؤذي في الله جعل فتنة الناس كعذاب الله)"⁽³⁾.

وقد نظم الشيخ ابن باديس قصيدة بمناسبة الاحتفال بالمولد النبوي الشريف، ضمّنها أبيات شعر تعبر عن وجهة نظره، ووجهة نظر الحركة الإصلاحية، اتجاه هذه الفكرة، نشرها في الشهاب، ومما جاء فيها بهذا الخصوص:

شعب الجزائر مسلم*** وإلى العروبة ينتسب

من قال حال عن أصله***أو قال مات فقد كذب

¹ مراد، مرجع سابق، ص 495.

² أبو العباس أحمد بن الهاشمي، "وإن تولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم"، البصائر، السنة الأولى، عدد 32، الجمعة 10 جمادى الثانية 1355هـ - 28 أوت 1936م، ص 5.

³ نفسه، ص 5.

أو رام إدماجاً له ***رام المحال من الطلب⁽¹⁾

وكانت فتوى الشيخ ابن باديس ضد التجنس بالجنسية الفرنسية، أقصى ما وصل إليه التحدي ضد مشاريع الإدارة الاستعمارية، إذ كان التجنس يهدف إلى إلغاء إسلام وعروبة الجزائريين، وتغيب هويتهم، وهي الفتوى التي وضعت حداً فاصلاً بين حضارتين: إحداهما مغزوة تلحق جراحها، وتحاول النهوض من كبوتها، والأخرى غازية، تريد أن تبتلع الجريح، وتصير نسياً منسياً⁽²⁾.

فكحلّ نهائي من الإمام ابن باديس، لإيقاف دعوة التجنيس ودعاها عند حدودها، فلا يتجاوزاتها، طلبت لجنة الفتوى في الجمعية، والتي يرأسها الشيخ العربي التبسي، من الإمام ابن باديس، إصدار فتوى في حق التجنس والمتجنسين، فبحث الإمام الموضوع، ودرسه دراسة واقعية وأصولية شرعية، ولم يُلْقَ اعتباراً لما سينجم عن إصدارها، وأصدر فتواه الشهيرة فيه، والتي أفتى فيها بردة المتجنس بجنسية غير إسلامية، وبطلان استئناف حكم أصدره القاضي طبقاً للشرعة أمام محكمة أجنبية، وعدم جواز الزواج بغير المسلمة⁽³⁾.

ومما جاء في هذه الفتوى ما يلي: "التجنس بجنسية غير إسلامية، يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكماً واحداً من أحكام الإسلام، عُذَّ مرتداً عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع. والمتجنس -بحكم القانون الفرنسي- يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليهم، بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من الشر الظلم وأقبحه، وإثمها متجدد ما بقي له من نسل في الدنيا، خارجاً عن شريعة الإسلام بسبب جنائته. فإذا أراد المتجنس أن يتوب، فلا بد لتوبته من إقلاع، كما هو الشرط اللازم بالإجماع في كل توبة، وإقلاعه لا يكون إلا برجوعه للشرعة الإسلامية، ورفضه لغيرها"⁽⁴⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "تحية المولد الكريم"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الثالث عشر، ربيع الثاني 1356هـ - 11 جوان 1937م، ص 220.

² سعد الله، تصدير الشهاب، ص 145.

³ جوليان، مرجع سابق، ص 135.

⁴ البصائر، السنة الثالثة، عدد 95، 14 جانفي 1938م، ص 2.

فالمُتَجَنِّس بجنسية جنس نصراني، تجري عليه أحكام ذلك الجنس المتجنس به، في النكاح والطلاق والميراث، والتحاكم في تلك المسائل الشخصية الشرعية، إلى حكومة الجنس المتجنس به، إن نصرانية فنصرانية، وإن وثنية فوثنية، والأنكى من ذلك، أن تلك الحكومة، تمنع بتأتا التحاكم إلى الشريعة الإسلامية، وحدّرت القضاة من تعاطي العقود والرسوم والطقوس في ذلك، وأوعدهم بالعقاب الصارم إن فعلوا، وأنها تعتبر المتجنسين عموماً، وأولادهم خصوصاً، نصارى في سائر الأحكام جبراً⁽¹⁾.

كما أن هذا المتجنس، لا يؤم المسلمين ولا يصلي بهم، لأن العلماء قد حكموا عليه بالردة لما تجنس، لرفضه -بمحض إرادته- أحكام الشريعة الإسلامية وتقليصه منها، واستدلوا على ذلك بقوله تعالى: "فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم، ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً". فالمرتد لا يصح إسلامه، ولا تقبل إمامته، ما دام مرتداً، ولم يفيء إلى الإسلام⁽²⁾.

وحكم المرتد في هذا الزمان، مخالف لحكم المرتد في عصر حكومات الإسلام، وذلك أن أبناء المرتدين وأموالهم للمسلمين، وحكمهم حكم الإسلام إلا بعد البلوغ، فإن بقوا على الإسلام فيه، وإلا فهم كما يشاؤون... وأما الآن، فأبناء المتجنسين، وأحرى المرتدين، فإن أبناءهم وأموالهم للأمة المتجنّس بها، إن نصرانية فنصرانية، وإن غير ذلك فغير ذلك⁽³⁾، ومن كثر سواد قوم من أعداء الله، وظاهرهم على قومه وملته ودينه، فهو منهم⁽⁴⁾.

كما نجد الإمام الإمام ابن باديس، يلخص في كلمة موجزة قيّمة الأساس المنطقي، الذي ينبغي أن تقوم عليه العلاقات بين الأمم المتباينة في جنسياتها القومية، فيقول: "لا تتطور العلاقات وينمو الود، إلا إذا تعاملنا بصفاء على قاعدة: أنت أنت، وأنا أنا، أما أن تصبح أنت أنا، وأنا أنت، فذلك عين المستحيل"⁽⁵⁾.

¹ الزواوي، مصدر سابق، ص 2.

² حماني، مقال سابق، ص 122.

³ الزواوي، مصدر نفسه، ص 2.

⁴ حماني، مقال نفسه، ص 122.

⁵ ناصر، المقالة الصحفية...، الجزء الأول، ص 263-264.

وبالطبع لم ترض هذه الفتوى التي اشتهر بها ابن باديس الفرنسيين، ولا الراغبين في التجنس، فقد ثارت ثورتهم ضده، وضد جمعية العلماء، واعتبروا المسألة سياسية، وأطلقوا العنان لصحفهم ضد الفتوى وصاحبها. وكان ابن باديس فيما يبدو يقصد ذلك، أي أنه كان يعلن عن موقف سياسي/ ديني، يحفظ للجزائر هويتها. وقد صدرت تلك الفتوى في وقت كانت فيه فرنسا تجمع شتاتها، وتجنّد أتباعها، لمواجهة الموقف الدولي المنذر بالحرب، ولذلك اتهمت حتى جمعية العلماء، بأنها كانت تعمل لحساب الفاشيست والدول الخارجية⁽¹⁾.

ولقمع الصوت المعارض، سلطت فرنسا مختلف الوسائل ضد الجمعية ورجالها الذين أفتوا ضد التجنس والاندماج، وحركت ضدها بعض المتجنسين أيضا.

وفي هذا الإطار، قام الحاكم العام (لوبو) سنة 1937م، بعزل إمام جامع دلس، لأنه رفض الصلاة على أحد المتجنسين، (واسمه أوسعدة)، فجاء رئيس جمعية المتجنسين في الجزائر، ويدعى سعدي أوأكلي، ليؤيد الحاكم العام في ذلك، ويعلن أن أمثال هذا الإمام، كان يؤمن بوطنية بعيدة عن الجزائر، وهي الحركة الإسلامية، وأعلن أوأكلي أن أوسعدة كان شاوشا في بلدية دلس، وأنه قد خدم فرنسا بإخلاص. وكتب السيد مهندس يستنكر أعمال "جمعية العلماء التخريبية"، وقال إنها انقسمت بين المتطرفين المتعصبين بقيادة ابن باديس، والواقعيين العقلاء بقيادة العقبي، وأن ابن باديس وأنصاره، لم يحركوا ساكنا أمام الخطر الذي كان يتهدد الحضارة العالمية (يعني الوقوف ضد هتلر وموسوليني)، وأنهم ظلوا متمسكين بفكرة الجهاد، الذي يعني في الجزائر الحرب الأهلية.

وبعد سنة، بل عشية الحرب (جوان 1939) كتبت مجلة إفريقيا الفرنسية (A F): بأن "جمعية العلماء والحركة المصالية، هما العدوان الحقيقيان لفرنسا في شمال إفريقيا. لقد أكدت كتابات ابن باديس، أن الجزائر لن تكون فرنسا، وأن المتجنسين خارجون عن الدين. وها هم (أنصار ابن باديس) ينادون يوميا بالثأر للإسلام"⁽²⁾.

¹ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 375.

² نفسه، الجزء السادس، ص 376.

وإسهاما منه لحل مشكل التجنس نهائيا، اقترح الشهاب على مجلس الأمة ومجلس الشيوخ الفرنسيان، المصادقة على قانون صغير الحجم، يتضمن ما يلي:

المادة الأولى: المسلمون الجزائريون فرنسيون، حسب الفصل الأول من السيناتوس كونسولت المؤرخ في 14 جويلية 1865، يتمتعون بسائر الحقوق والحريات الفرنسية، ويقومون بكل الواجبات والتكاليف.

المادة الثانية: يحتفظ المسلمون الجزائريون بأحكام القرآن، التي ينفذها القضاة في مسائل الأحوال الشخصية.

المادة الثالثة: كل الأحكام والقوانين الاستثنائية التي تخص المسلمين الجزائريين، عدا المنصوص عليها بهذا القانون، تعتبر ملغاة ولا عمل بها ابتداء من تاريخ صدور هذا القانون⁽¹⁾.

ويعتقد الشهاب أنه "يمثل هذا القانون، تنتهي المسألة الأهلية بصفة تامة، ويتمتع الجميع بالحقوق والحريات الفرنسية، ولا تحتاج حكومة فرنسا لإعادة النظر المرة بعد المرة في مسألة الإصلاحات الأهلية. فإن كان الإحراز على الحقوق الفرنسية جميعا ممكنا، مع المحافظة على الأحوال الشخصية الإسلامية، - كما يؤكد مسيو فيوليت - فلماذا إذن طرق باب التجنس، ولماذا تعطى تلك الحقوق لطبقات خاصة من الناس، ونحرم منها الأغلبية الساحقة من الأمة؟. وأي مانع يمنع من مساواة الجميع في الحقوق، وهم متساوون في الواجبات؟"⁽²⁾.

وفي خلاصة الأمر، تنم المعارضة المتشددة للإصلاحيين، لمبدأ الحصول على المواطنة الفرنسية، بالتخلي عن القانون الشخصي الإسلامي لديهم، عن انشغال مزدوج: فمن جهة، هناك المحافظة على كيان الوضع القانوني للمسلمين الجزائريين، فهذا الشرط القانوني، هو أحد الأوجه الأساسية للشخصية الإسلامية. ومن جهة أخرى، هناك الدفاع عن الشخصية الوطنية للشعب الجزائري المسلم، وهي الشخصية التي يمكن أن تفكك وتضمحل، بناءً على سيرورة الاندماج، الذي يمثل التجنس إحدى كيفياته الأكثر بعثا على القلق⁽³⁾، ولذلك ورد في الشهاب: "أن الخمسة ملايين من المسلمين الجزائريين

¹ الشهاب، الحل النهائي، ص 554 - 555.

² نفسه، ص 555.

³ مراد، مرجع سابق، ص 493 - 494.

لا ترضى التجنس، ولا تقبل حقا يجيء من باب التجنس، وتفضل أن تموت فقيرة معدمة عمياء بكاء على أن تعيش، وقد باعت الدين بالدنيا⁽¹⁾.

3- الاندماج: إن الإصلاحيين يوقفهم في وجه التجنس بالقوة التي رأيناها منذ حين، كانوا يرومون قطع الطريق على اندماج النخب الجزائرية في الأمة الفرنسية، وهذا خوفا من أن يؤدي ذلك إلى اختفاء الأمة الجزائرية بكاملها⁽²⁾، فقد استطاعت فرنسا أن تضلل بعض الجزائريين، الذين تعلموا في معاهدها العليا، وتجعلهم دعاة متحمسين للمطالبة بالاندماج في شعبها، مع نبذ الشخصية الجزائرية⁽³⁾.

أ- تعريف الاندماج: للاندماج تعريفات ومعاني كثيرة، فهو إلحاق الجزائر إداريا وسياسيا واقتصاديا وتعليميا بفرنسا، وجعل الجزائر جزءاً من فرنسا في الواقع، وليست مستعمرة. وهو أيضا: إلحاق الجزائريين بالفرنسيين عن طريق القوانين الفرنسية، نتيجة مطالبة بعض الجزائريين (النخبة)، بمساواتهم مع الفرنسيين، بواسطة الدمج الحضاري⁽⁴⁾.

وهو يعني أيضا: "طرح الجزائري جميع مقوماته، واندماجه في الجنس الفرنسي"⁽⁵⁾، أو بمعنى آخر: "تخلق المسلم العربي بالأخلاق الإفرنجية، وتقليده الفرنجة في العوائد واللباس والمعاش"⁽⁶⁾، أي تحقيق التماثل بين المستعمرة ودولة الأصل — كما لو كانت مجرد امتداد للثانية —، فالتشريع واحد، والنظم واحدة، والمالية واحدة، والاقتصاد واحد، حتى الجيش والشرطة كلاهما واحد في البلدين، اللذين صاروا بلدا واحدا بفعل الاندماج⁽⁷⁾. وكان في نظر الفرنسيين أن المدرسة، والتنصير، والزواج المختلط، والتجنس، والخدمة العسكرية، والهجرة إلى فرنسا، هي طرق عديدة يمكن بها دمج الجزائريين في المجتمع الفرنسي.

¹ الشهاب، "المنارات العقيمة حول الإصلاحات الجزائرية"، الجزء 4، المجلد الحادي عشر، غرة ربيع الثاني 1354هـ - 3 جويلية 1935، ص 282.

² Ali Merad, op, Cite, p 348.

³ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية...، ص 268.

⁴ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء التاسع، ص 8.

⁵ الشهاب، "الاتحاد والاندماج السياسة المنتجة، والسياسة العقيمة"، السنة الثالثة، العدد 143، 28 شوال 1346هـ - 19 أبريل 1928م، ص 855.

⁶ كاتب كبير، مصدر سابق، ص 01.

⁷ أنظر: تركي، مرجع نفسه، ص 63.

ب- مخططات الإدماج الفرنسية والمواقف الجزائرية منها: كان الاستعمار الفرنسي، قد حاول إدماج الجزائر في فرنسا الأم، وكانت هذه المحاولة واضحة تمام الوضوح من قوانين الإدماج، حيث أعلنت فرنسا سنة 1834م أن الجزائر جزء من الممتلكات الفرنسية، ثم قررت منذ سنة 1846م، اعتبار الجزائريين رعايا فرنسيين، واعتبار الجزائر بلادا مفتوحة⁽¹⁾.

بلغت سياسة الإدماج أقوى مراحلها، منذ أن صدر مرسوم إلحاق الجزائر إداريا بفرنسا سنة 1881م، وهو المرسوم الذي ظل معمولا به حتى سنة 1896م، وبمقتضاه أصبحت كل إدارة في الجزائر تابعة للوزارة المختصة بباريس، وكان الحاكم العام يركز جميع الإدارات في يده قبل سنة 1881م، كذلك كف الحاكم العام عن جمع السلطة المدنية والعسكرية، باستثناء مناطق الجنوب الصحراوية، التي احتفظت بنظامها، فلم يتغير عما كان عليه في عهد الإمبراطورية الثانية⁽²⁾.

إن الاندماج الذي نتحدث عنه هنا، ليس هو بالطبع الاندماج الذي كان يتحدث عنه الكولون خلال القرن الماضي. إن ذلك النوع من الاندماج، قد تحقق لهم كما أرادوا، وأصبحت "الجزائر فرنسية" على مقاسهم. ولكن الذي لم يتحقق، رغم إلحاح المندادين به، هو إدماج النخبة الاندماجية وبواسطتها، كما كانت تظن، كل المجتمع الجزائري، بعد أن يصل -كما وصلت- إلى درجة النخبوية. وكانت قمة التعلق بهذا الاندماج هو مشروع فيوليت سنة 1936م، وهو المشروع الذي أدى فشله إلى خيبة أمل الاندماجين وفشلهم أيضا. فقد رجع بعضهم "إلى الشعب"، مثل فرحات عباس ومن شايعة، وظل بعضهم متعلقا بالأوهام، مثل ربيع زناقي وابن جللول، ودخل بعضهم في الأحزاب الفرنسية ليندمجوا من خلالها، كالحزب الاشتراكي والحزب الشيوعي، بل إن بعضهم دخل في الحزب الفاشيستي⁽³⁾.

اعتقد المستعمر، أنه كان في ميسور سياسة إدماج الأهالي، أن تعطي نتائج نتائج عظيمة القيمة في ميدان التعليم، فأولوية الثقافة الفرنسية، كانت إذ ذاك، مبدأً مسلما به، لا من الإدارة فقط، بل من جميع المعلمين تقريبا. فأشهر أستاذ في التشريع الجزائري "لارشي"، يجزم بأنه "لا سبيل أنجح لفرنسا من

¹ حمدي حافظ، محمود الشرقاوي، الجزائر بين الأمس والغد، دون دار ومكان وتاريخ النشر، ص 35.

² العقاد، مرجع سابق، ص 151.

³ سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 371-372.

التعليم الابتدائي، لتخليص السكان المسلمين من الأفكار المسبقة، التي تحول بهم دون مدينتنا، ولرفع مستواهم الأدبي والثقافي"⁽¹⁾.

فقد راهنت الإدارة الاستعمارية لتحقيق مشروعها، على تلك النخبة المفرنسة، المتخرجة من مدارس ترشيح المعلمين، حيث أولت لها عناية فائقة، حتى تجعل منها مشتلة لتخريج المتجنسين ودعاة الاندماج في الجزائر، فقد "امتلكوا ثقافة فرنسية متينة، وتشبعوا بالتفكير العلماني، وعملوا على نشر المدنية الغربية، عن طريق المدرسة، وتجلت مجهوداتهم خاصة في منطقة القبائل، وكان شعارهم "بعيدون عن الأحزاب، بعيدون عن العقائد، في سبيل تطور الأهالي عن طريق الثقافة الفرنسية".

وآمن هؤلاء بخرافة الكيان البربري، وبدأوا يجتزون أطروحات المستشرقين، حول جذور هذا الكيان، وخصائصه المميزة، وحاولوا أن ينبشوا طيات التاريخ، وأن يبرزوا شخصيات بربرية، مثل يوغرطة وماسينيسا، بل سار البعض منهم إلى أبعد من ذلك، فقد قال "حسناوي لحمق"، في كتاب (رسائل جزائرية) (1931م)، بأن أغسطس أقرب إليه من سيدي عقبة، وتأسف لأن الإسلام فرض على وطنه، وأن مستقبل فرنسا في الجزائر يتجسد في البربر"⁽²⁾.

وأخذت جمهرة من المعلمين الأهليين، تشارك في تحمّل هذا العبء الثقيل، خاصة على الذين يعيشون بين العشائر، وهم كثيرون في بلاد القبائل، حيث تجد تأثير الإسلام أقل منه في غيرها من الجهات، مما أدى إلى أن بلغ عدد الذين اعتنقوا حق المواطنة الفرنسية سنة 1934م، مائة وعشرة من بين أربعمائة وخمسة معلم.

وكانت جريدتهم (لا فوا دي زامبل) (صوت المساكين)، جريئة حقاً، طرقت جميع المشاكل الجزائرية بكل تجرّد، منذ ثمانية عشر عاماً، بإشراف معلمين بارزين، مثل الفاسي، وطهرات، ولشاني. وتقول المجلة في أكتوبر 1928م: "الحقيقة هي أن المسلم، إذا بلغ درجة ما من الرقي، أصبح من العسير عليه أن يبقى مؤمناً، فلا يعود يؤمن إلا بدين واحد، هو دين الإنسانية، الذي يأمر بأنّ كل الناس إخوة، وبأنهم

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 53.

² عبد الكريم بوالصفصاف، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وموقفها من ظهور الحركة البربرية في الجزائر"، المجلة التاريخية المغربية، عدد 64/63، 1991م.

متضامنون مع بعضهم بعضاً". ولم يعتنق هذا المبدأ النظري الإنساني إلا نفر قليل، ومن المستحيل ضبط التأثير الذي كان له على الشباب⁽¹⁾.

واعترف "هانوتو" أحد المؤرخين المتخصصين في شؤون الاستعمار، بأن الإدماج قد طبق لصالح المستوطنين، وأنه من المستحيل إدماج عنصر السكان الأصلي في البيئة الفرنسية، اجتماعياً وثقافياً، لأسباب تاريخية وروحية، وقال أن تطبيق نظام الإدارة والقضاء الفرنسي عليهم، لا يدل أبداً على أن هذه الحواجز قد تخطيت⁽²⁾، فالذي عرفناه عن سياسة التعليم والثقافة أثناء الاحتلال، قد عرفنا معنى عدم الاستعداد لاختلاط العنصرين، ذلك أن المستعمرين يأفون من اختلاط أبنائهم بأبناء الأهالي الوطنيين، ويرون في ذلك سبة وحطة، زيادة على تحملهم قذارة العربي "المقمل"⁽³⁾.

ويؤكد الشهاب على أن "الوطن الجزائري تعمده أمتان: الأمة الجزائرية الأصلية، والأمة الفرنسية الطارئة، وطوائف من جوالي أوروبا، والمصالح المشتركة، ومواقف التناصر في السلم والحرب... ولا زال العقلاء من الأمتين، يعملون على تقوية ذلك الاتصال، ويسعون لتوفير أسبابه، ولا يزالون يلقون فوزاً في سعيهم، ونجاحاً في عملهم، رغم ما يعترضهم، مما يكسر قلب الجزائري، ويخدش وجه تلك الصلة: من إجحاف بحقوقه، في مثل العسكرية، والأحكام الاستثنائية، وأقوال يسمعها حتى من بعض الرجال المسؤولين"⁽⁴⁾.

ويمكن القول، إن الحديث عن إمكانية "الاندماج" الخاص بالجزائريين، قد ظهر منذ 1891م، على إثر زيارة لجنة التحقيق بقيادة (جول فيري). فقد لاحظ وجود عناصر جزائرية، بدأت تطالب بالحقوق، وتؤمن بالتقارب مع الفرنسيين، والاندماج في مجتمعهم. وهذه العناصر، هي ما اصطلح على تسميته بالنخبة، ونحن نسميهم هنا "بالاندماجين".

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 52-53.

² العقاد، مرجع سابق، ص 154.

³ بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 109.

⁴ الشهاب، الاتحاد والاندماج...، ص 854.

وبينما كان أعيان المدن عندئذ، يطالبون باحترام العادات والتقاليد الجزائرية، واسترجاع الأحكام للقضاة المسلمين، وتعليم اللغة العربية، وغير ذلك من المطالب، التي كانت تهدف إلى الإبقاء على الهوية الوطنية، موازاة مع الهوية الفرنسية، كان الإندماجيون يكتبون، عن إمكانات الاندماج مع الفرنسيين، ويبحثون طرق التقارب بين الفرنسيين والجزائريين، على أساس المستقبل الواحد والوطن الواحد، نجد ذلك في كتابات أحمد بن بريهمات، والطيب مرسللي، ولويس خوجة، خلال التسعينات⁽¹⁾، ثم توسعت الدائرة، وظهر فيها أمثال إسماعيل حامد، وأحمد بوضرية (الحفيد)، وبلقاسم بن التهامي، والشريف بن حيلس، وطالب عبد السلام، وعباس بن حمانة، ثم جيل كامل من النخبة المتفرنسة⁽²⁾.

وما إن وضعت الحرب أوزارها، حتى عادت النخبة إلى مسرح الحياة، ولكنها ظهرت بوجه جديد، وعلى نطاق أوسع خاصة أثناء الانتخابات البلدية التي جرت في شهر سبتمبر 1919 بالجزائر العاصمة، وكان الزعيمان المتنافسان هما الدكتور ابن التهامي، الذي كان على رأس الاندماجين، والأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر، الذي كان على رأس المنادين بالمساواة داخل الأحوال الشخصية للجزائريين⁽³⁾.

وبالإضافة إلى الدكتور ابن التهامي، كان الليبراليون يضمون بعض المثقفين الآخرين، مثل: بلحاج، والزناقي، والفاسي، وطاهرات، والليشاني، وفرحات عباس، والدكتور ابن جلول⁽⁴⁾.

شكلت هذه الكتلة الجناح المعاند بل المعارض للأمير خالد، وكانت نقطة الخلاف بينهما هي قضية إدماج الجزائريين وتجنيسهم بالفرنسية والقانون الخاص بها⁽⁵⁾، أو بعبارة أخرى، الخلاف حول ما إذا

¹ هناك أفراد تجنسوا قبل ذلك، ومنهم أحمد بن الفكون، ومرسللي، وبوضرية، وربما بلقاسم بن سديرة (ومن العائلة وجد اسمي شارل ولويس بن سديرة). أما معارضوا التجنس في القرن الماضي، فيمثلهم المكّي بن باديس، وابنه احميدة، وصالح بن بوشناق، وسعيد بن الشتاح... ومنذ 1900م، كتب أبو بكر عبد السلام بن شعيب (وهو من المزدوجين)، أن الاندماج مضر بالأغلبية من المسلمين، ودعا إلى "التقارب" وليس الاندماج، في بحث قدمه للمؤتمر الأول للسيكولوجية الكولونيالية، بباريس 1900م.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 370.

³ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 289.

⁴ نفسه، الجزء الثاني، ص 353.

⁵ يوسف مناصرية، الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين العالميتين 1919-1939، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 12-13.

كان يجب المناداة بضم الجزائر إلى فرنسا، أو الاحتفاظ بها كيانا منفصلا. ولكن يجب أن نتذكر أن الرأي الأخير، لم يكن يعني فصل الجزائر عن فرنسا، فالقضية ببساطة، كانت تتمثل في هل يجب التعجيل بالاندماج كوسيلة للمساواة مع الفرنسيين، أو يجب الإصرار على المساواة معهم، ولكن داخل الأحوال الشخصية للجزائريين⁽¹⁾.

وقد جعلت حركة الأمير خالد الذي قامت حركته الوطنية على الإسلام، جماعة المتجنسين والاندماجين، في اختبار حقيقي مع الشعب، هل هم فعلا يؤمنون به، ويدافعون عنه وعن طموحاته، أم هم يريدون أن يتخذونه مطية وظهرا يركب، وضرعا يجلب، للوصول إلى مآربهم، فقد أعلن خالد حربه على هذا الرهط من المسلحين عن أصالتهم، إلى حد استعمال العنف اللفظي، كما نجده في هذا الرد على المتجنس والاندماجي "محمد صوالح بن معمر"، والذي قال فيه: "... إن هذا الرجل يعتقد أن تجنسه ونكران اعتقاده وأصله، وأن تناوله لحم الخنزير ولباسه (الشابّو)، من شأنه أن يخول له طابعا فرنسيا متميزا، والحق أنه لا يستحق إلا الخزي"⁽²⁾.

ويؤكد الشهاب على هذا الأمر، ويجزم بأن "من يحلم بالاندماج، ومن يعمل لتحقيقه في هذه البلاد، يجهل نفسية الجزائري، وغاب عن ذهنه، أنه المثال الأعلى في الضن بميزته من أن تندمج في غيرها، وأن الطبيعة الغالبة عليه: أنه "المحافظ"، الذي لا يسمح ولو بجزء من قوميته وعوائدها، وتقاليدها وشعارها، ومعتقداتها وخرافاتها وإحساسها، ونزعاتها وطرق تخيلاتهما وتفكيرها، وكل ما انطلق عليه لفظ (شخصية)... نظرية الاندماج يصعب بل يستحيل تحقيقها، ومن الأسباب في ذلك، الأثر العميق الخالد الذي أبقي الدين الإسلامي في نفس الجزائري كما قدمنا، وهو عمل ثلاثة عشر قرنا ونيف، تنوء بمحو أثره جهود أجيال طوال"⁽³⁾.

وقد وافقت النخبة، التي كانت تمثل الاتجاه الليبرالي، على تجنيس الجزائريين دون قيد أو شرط، بحيث نشدوا دمج الجزائر في فرنسا، عن طريق التجنيس الجماعي، بقطع النظر عن القضية الدينية،

¹ سعد الله، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 289.

² محمد الشريف ساحلي، تخلص التاريخ من الاستعمار، ترجمة محمد هناد ومحمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، 2002، ص 89.

³ الشهاب، الاتحاد والاندماج...، ص 856-857.

ونادوا بالتعليم الفرنسي، واتباع طريقة الحياة الفرنسية، وبالمساواة التامة مع الفرنسيين، وبرنامج معتدل لبعض الإصلاحات الأساسية⁽¹⁾.

ورفض الأمير خالد ذلك، إلا في إطار الأحوال الشخصية الإسلامية للجزائريين. وفقدت النخبة مركزها في نفوس الجزائريين، باتخاذها هذا الموقف المتخاذل لهم، وهو قبولهم دمجهم مع فرنسا، ومناداتها بالتجنيس الجماعي، ضاربة بمبادئ الدين الإسلامي عرض الحائط، فالتف الجزائريون حول حركة الأمير خالد، وناصروه في الانتخابات، تاركين الاندماجين يتجرعون مرارة وحدتهم.

وبقيت النخبة تبحث لها عن مخرج من العزلة التي فرضت عليها، إذ أنكرتها الحكومة الفرنسية، ورفضها الكولون، وهاجمها الإصلاحيون، وتركها الشعب الجزائري، ودامت كذلك، إلى أن فرغت لها الساحة سنة 1923م، لما نفي الأمير خالد من الجزائر إلى فرنسا، فعادت منتصرة في الانتخابات البلدية في نفس السنة، وازدادت اطمئنانا على تحقيق آمالها، خاصة بعد تعيين السيد "موريس فيوليت" حاكما عاما على الجزائر سنة 1925م، وانضمت إليها عناصر جزائرية نشيطة وفعالة، ذات ثقافة فرنسية عالية⁽²⁾.

وقد اجتمع بعض الليبراليين حول جريدة التقدم، التي كان يحررها الدكتور ابن التهامي، وانضم آخرون منهم إلى جماعة ذات ثقافة أوروبية عالية تسمى نفسها "المستضعفون"، وهم الذين كانوا يصدرون مجلة (لا فوا دي هامبل) أو صوت المستضعفين⁽³⁾.

على أن الإدماج عند الاتجاه النخبوي الإدماجي، الذي مثله النواب الجزائريون في المجالس الرسمية الفرنسية، سياسي وليس حضاري شامل كما يظهر من أدبياتهم، خاصة تلك التي ظهرت بعد الحرب العالمية الثانية. فقد طالبوا أساسا بالمشاركة الفعلية في حكم وطنهم، من خلال المجالس والهيئات الحكومية المختلفة، في إطار فيدرالي مع فرنسا. لذلك يستحسن وصفهم بالإدماجين وليس بالإندماجين، لأن المصطلح الثاني يستعمل للدلالة على منهجهم المتدرج والسلمي، في المطالبة بإصلاح

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 292. وص 352.

² مناصرة، مرجع سابق، ص 12-13.

³ سعد الله، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 352.

أوضاع الجزائريين، وهو وصف ينسجم كذلك مع الممارسات في الواقع. ويدرجهم بعض الكتاب في الاتجاه الإصلاحى السياسى، للدلالة على منهجهم المتدرج والسلمى فى المطالبة بإصلاح أوضاع الجزائريين، وهو وصف ينسجم كذلك مع الممارسات فى الواقع⁽¹⁾.

وكانت الفرصة اللمعة الأخرى بالنسبة للحزب الليبرالى، تتمثل فى تعيين رجل يسارى وهو "فيوليت" سنة 1925 كحاكم عام للجزائر، وقد ظن الليبراليون، أن "فيوليت" سيستعمل مناسبة الاحتفال المئوي، كنقطة انطلاق نحو سياسة واقعية وإنسانية، بدلا من استعمارية فى الجزائر، حتى أنهم تصوروا أن "فيوليت" كان قد تخلص عن منصبه سنة 1927م، لأن الكولون لم يجبه لسياسته الموالية للجزائر⁽²⁾.

فالدراسات الأكاديمية أو الترويجية، التى رأت النور فى المناخ الفكرى والسياسى للمائوية، سمحت بشكل مباشر، إن قليلا أو كثيرا، بتقديم الحجج لمنظري الاندماج. إن شهرة المذاهب السوسيولوجية، وحتى انبعاث بعض الإيديولوجيات الاجتماعية للقرن التاسع عشر، المتعلقة بـ"احتكاك الأعراق"، كان من شأنها أن تشجع بروز مناخ للوحدة الفرنسية الإسلامية، ذلك أنه رغم صعوبات تلك الفترة، وضغائن الماضى، فإن العقول المتفائلة، كانت ترى بأن السكان الأهالي منذورون للتقارب، بل للانصهار الحقيقى⁽³⁾.

وكان مذهب الاندماج، قد وجد تعبيره الأقوى فى دعاية وشهادات المتجنسين، فهؤلاء كان يهتمهم كثيرا، أن يروا أكبر عدد ممكن من إخوانهم يتحصل على المواطنة الفرنسية، فهذا بالنسبة إليهم، الوسيلة الآمنة للخروج من وضعهم الاجتماعى المزرى، والكف عن الظهور فى نظر إخوانهم بمظهر الأقلية الملعونة. غير أن السواد الأعظم من النخبة الجزائرية (ذات التكوين الفرنسى)، لم يكونوا يتمنون شيئا آخر، سوى الاندماج فى الأمة الفرنسية، شريطة أن يحتفظوا بقانونهم الشخصى الإسلامى.

¹ حباسى، مقال سابق، ص 191.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثانى، ص 353.

³ مراد، مرجع سابق، ص 497.

فالنسبة لشخص مثل الدكتور ابن جلول، الذي ظل يرمز إلى الإصلاح السياسي، فإن المثل يكمن في هذين اللفظين: أن يصبح مواطنا فرنسيا، دون العدول عن القانون الشخصي. وكان هذا أيضا حلم صديقه ومعاونيه فرحات عباس، وفي أعقابهما يمكن تعداد جل الشخصيات السياسية الإسلامية لتلك الفترة. هذا المطلب الإسلامي الرامي إلى قيام اتحاد فرنسي جزائري قوي، بدل الاندماج التام، تكرر في مقترح قانون المقدم من قبل السيناتور موريس فيوليت، والذي ظل سنوات عديدة أمل الجزائريين الكبير، والشغل الشاغل لرجالهم السياسيين⁽¹⁾.

ويرد الشهاب على هؤلاء فيقول: "نقول لأنصار الاندماج: إذا كنتم ترونه السبب الوحيد للرقى، فنبتونا عن الأمة التي اندمجت فيها فرنسا، وسائر أمم أوروبا، حتى ارتقت هذا الرقى. لعلكم إذا صدقتم التاريخ، تجيبون بأن أي أمة ارتقت، فبجهود العظماء المخلصين من أبنائها، فإن كنتم عظماء مخلصين، فاعملوا لأمتكم بما يرقىها في دائرة دينها وقوميتها، وإن كنتم عاجزين عن ذلك، فدعونا من هذه الأفكار، التي لا تزيدنا إلا ذنبية وشقاقا... إن الاندماج قبر لا نشر بعده، فالعاملون بسياسته، عاملون على انقراضنا والتحاقنا بالأمم البائدة، ولم يبق لنا من وجود إلا في صفحات التاريخ، ولا من ذكر إلا بأقبح ما يذكر به المارقون من دينهم وقوميتهم. فلنظهر عقولنا من هذه الفكرة التي تقضي على وجودنا، وتلحق بنا سبة الأبد"⁽²⁾.

وقد اتسمت سنة 1929م، تحضير للمئوية، بمد اندماجي قوي. بالنسبة للمدافعين عن هذا الاندماج، كانت عبارة عن لحظة مجد، وقد عززت سمفونية الأصوات الرسمية اعتقادهم هذا. كما أوجت الاحتفالات الرائعة المخلدة للمئوية، بأن الوحدة الفرنسية الجزائرية أمر حاصل لا محالة⁽³⁾.

وخلال هذه الفترة (أي سنة 1930م)، صدر كتابان منعشان لسياسة كتلة النواب المسلمين، وهما لشخصيتين فرنسيتين: الأول كتاب "هل ستعيش الجزائر؟" (L'Algérie vivra-t-elle)، والثاني "المآل الحزن للأهالي المسلمين في الجزائر (Le triste sort des indigènes musulmans)

¹ مراد، مرجع سابق، ص 498.

² مبارك بن محمد الميلي، "الاتحاد والاندماج"، الشهاب، العدد 152، المجلد الرابع، السنة الرابعة، 3 محرم 1347هـ - 21 جوان 1928م، ص 58.

³ مراد، مرجع نفسه، ص 496.

(en Algerie) لـ "جان ميليا"⁽¹⁾، هذان الكتابان اللذان كانت لهما وطأة كبيرة ضد الهياكل أو "البنيات" الاستعمارية⁽²⁾.

فهذا جان ميليا، ينصح المستعمر في الأسلوب الذي ينبغي انتهاجه لفرنسة الجزائريين، فيقول: "إن فرنسة الأهالي المسلمين في الجزائر، هي عملية حب وأخوة، وهي تشترط أن يقبلها الأهالي المسلمون. إن الأهالي المسلم، يدرك جيدا التطور الذي وقع في العالم، ولذا فهو لا يطالب بالجزائر كإرث من أجداده"⁽³⁾.

فإلى هذا الحين فقط، بدأت فرنسا تنتبه إلى صدق النصائح التي كان يقدمها لها بعض النواب الإندماجين من الجزائريين، وبعض الاستعماريين المعتدلين في مناسبات كثيرة. وعلى سبيل المثال، نذكر فيما يلي فقرات للنائب حمود شكيكن، بمناسبة دفاعه ضد سياسة التعليم المتحجرة العنصرية، فيقول: "وفي الوقت الذي يعلن فيه كل الجزائريين قبول دمج العنصر الأهلي بالعنصر الفرنسي، والاتحاد بين الجنسين الفرنسي والأهلي قبيل احتفالات ذكرى القرن، لا زلنا نرى التعرض لأقل مطالبنا"⁽⁴⁾.

ويؤكد هذه الحقيقة فرحات عباس، فبعد أن يذكر شيئا من تحارب كتلته وجيله، حيث كانوا يعتقدون أن تفهيم الديمقراطيين الفرنسيين، سوف يغير من الوضع، يمضي فيقول: "وفي ضوء الحوادث الجارية، اكتشفنا أن الأشياء غير بسيطة، فإن الرأسمالية والاستعمار كليهما مرتبطان ارتباطا وثيقا ببعضهما، سواء في باريس أو في الجزائر، فلا يمكن أن تحارب أحدهما دون المساس بالآخر. وهذا ضد ما كنت -زمننا طويلا- أعتقد في فجاجة! وبخاصة فيما يتعلق بوجود طبقة عمالية ثورية في فرنسا، ووجود رجال أحرار بها. لقد تبين أنه لا يمكن تغيير أي شيء من معطيات الأسس، التي بني عليها النظام الاستعماري"⁽⁵⁾.

¹ كان يومئذ رئيس ديوان الوالي العام بالجزائر، بعد أن كان مديرا للمفوضية العليا بسورية.

² بن العقون، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 376.

³ عبد المجيد بن عدة، "الخطاب النهضوي في الجزائر 1925-1954"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر، تحت إشراف: أ.د ناصر الدين سعيدوني، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 2004/2005، ص 466.

⁴ بن العقون، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 110.

⁵ نفسه، الجزء الأول، ص 327.

وقد تلقى وزير الداخلية "مارسال رينبي"، خلال زيارة التحقيق التي قام بها إلى الجزائر، الرغائب المعتدلة التي قدمتها إليه شخصيات أهلية، فأكد فرحات عباس متحدثا باسم جامعة المنتخبين الأهليين: "أنه لم يبق في هذا البلد سوى طريق الإدماج، طريق إذابة العنصر الأهلي في المجتمع الفرنسي"، وذهب إلى التسليم بأنه عند استحالة إجراءات تمنع الأهالي المتطوعين حق الدخول في المواطنة الفرنسية، مع الحفاظ على نظام الأحوال الشخصية، "فإنهم سيخضعون للقانون، بمعنى أنهم سيقبلون المواطنة، ويتخلون عن هذا النظام"، فرأت الحكومة نفسها مخيرة بين التجنيس، مع التخلي عن النظام، بإصدار "قرار ديكتاتوري"، مثلما فعل مصطفى كمال بتركيا، وبين منح بعض أصناف المسلمين المواطنة، مع الإبقاء على نظامهم الشخصي، فرفضت الحلين، لتحفظ بالوضع على ما هو عليه⁽¹⁾.

ويتحدث الشهاب عن هذه القضية، فيقول: "ينقسم العقلاء الدعاة إلى الاتصال، إلى قسمين اثنين: دعاة الاتحاد ودعاة الاندماج، فيرمي أولئك إلى محافظة الجزائري، على جنسه ولغته وجميع مقوماته، مع انضوائه مع أخيه الفرنسي تحت راية واحدة، في مواطن الحياة ومواطن الموت، ويرمي هؤلاء إلى طرحه جميع مقوماته، واندماجه في الجنس الفرنسي. تلك سياسة الاتحاد، وهذه سياسة الاندماج، ولكل أنصار".

ثم يشير إلى عدم جدوى سياسة الاندماج فيقول: "ليس الترجيح بين إحدى السياستين بالأمر العسير، فإن المعقول من العلم، والثابت من التاريخ، والمشاهد في الواقع، يقضي بعقم سياسة الاندماج وفشلها، ونجاح سياسة الاتحاد وإنتاجها، ثم الواقع المشاهد هو وجود الاتحاد بالفعل بين الأمتين (الجزائرية والفرنسية) وظهور ثمراته، وتأيد دعائه وكثرتهم خصوصا في الشعب الجزائري، ونرى إلى فشل سياسة الاندماج وعقمها، فالمتجنسون من الجزائريين قليلون جدا جدا في الخمسة ملايين، وترى النفور باديا من الشعب الجزائري لدعوة الاندماج ودعايتها، حتى ولو علم منهم حسن النية"⁽²⁾.

وخلال المناقشات التي دارت في مجلس الشيوخ يومي 21 و22 مارس 1935م، بمناسبة الاستجواب الذي تقدم به فيوليت، عن الإجراءات التي ينبغي اتخاذها للوفاء بالوعود المعطاة للفرنسيين

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 146.

² الشهاب، الاتحاد والاندماج...، ص 855.

المسلمين بالجزائر، اتخذ كل من "جاك دورو" عن مدينة الجزائر، و"بول كوتولي" عن قسنطينة، و"بيار رو فراسينان" عن وهران، موقفا واحدا لرفض كل إصلاح سياسي، وبسطوا بطبيعة الحال، المزايا التي يوفرها أمر سنة 1919م، الذي أصبح الميثاق الأهلي، بينما كان برلمانيو الجزائر أكدوا قبل ذلك بسبع عشر سنة، أنه يشكل خطرا قاضيا على الجزائر، وقدم عضو مجلس الشيوخ الممثل لوهران برنامج المعمرين، وهو يتضمن تيسير دخول الأهالي إلى الوظيفة العمومية، وقانونا في الربا، وفتح حضائر، وربما المساواة في الخدمة العسكرية، وسلوكا لائقا إزاء المواطنين الفرنسيين من أصل أهلي⁽¹⁾.

ويرد الشهاب على هؤلاء فيقول: "إن قرب التمدن وبعده ليس بالمسافة، وإنما هو بالميل. والأمة الجزائرية لكونها إسلامية، ولأكثرية العنصر العربي بها، تميل إلى التمدن العربي الإسلامي. فوجود التمدن الأوروبي الفرنسي بيننا، لا يجعله أقرب إلينا من التمدن العربي الإسلامي، وفكرة الاندماج التي ترونها أقرب طريق لرقى الجزائر، هي في الواقع أبعد الطرق: لأن الأمة لا تميل إلى ذلك، وإن أكرهت على الاندماج، من طرف نوابها وساستها ودولتها، زادت نفورا من المكروهين لها، ومن سياستهم، ولم تبق لها ثقة بهم وبأعمالهم... والخلاصة أن سياسة الاندماج بعيدة في نفسها، بعيدة من الأمة، فهي سياسة عقيمة، والمنتصر لها غير حكيم. ولو سعينا خلف التمدن الأوروبي، والاندماج في الأمة الفرنسية، لبقينا دائما في مؤخرة الأمم الناهضة: لأننا نكون قد تمسكنا بتمدن في دور شيخوخته"⁽²⁾.

ج- موقف الإصلاحيين من الاندماج: عندما اشتد ساعد الحركة الإصلاحية، أصبح ثمة خطاب هجومي على تيار الاندماج، يهدف إلى صيانة المجتمع الجزائري، من كل ما من شأنه أن يزرع بذور الفتنة فيه، فقد كان الإصلاحيون أمام عمل متفق عليه وقوي، يرمي إلى التعجيل بسيرورة فرنسة الشعب الجزائري المسلم. وهذا يفسر الكفاح الشديد الذي قاموا به ضد المتجنسين وغلاة الاندماج⁽³⁾.

لقد كانت مخاوف الإصلاحيين مبررة جزئيا، لكون العديد من المثقفين المسلمين الجزائريين لم يتجنسوا فقط بدافع الانتهازية الاجتماعية، أو بدافع حسابات دنيئة. فكان من بين هؤلاء المتجنسين،

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 147.

² الميلي، مصدر سابق، ص 57.

³ مراد، مرجع سابق، ص 496.

من رأى أن فعل التجنيس يشكل التزاما سياسيا، وفق مذهب استحكم في نفوسهم، وهذا المذهب الذي يمكن تلخيصه في كلمتين: لا خلاص للشعب الأهلي في الجزائر، دون الانضمام إلى الحضارة الفرنسية قلباً وقالباً، ولا خلاص خارج المدينة الفرنسية (Cité française).

هذا المذهب دعا إليه بشغف رجال أمثال ربيع زناتي، والكتيبة البطلة لجريدة صوت المستضعفين (La Voix Des Humbles). بالنسبة لزناتي، هذه الصيغة "يجب على الجزائر أن تصبح فرنسية"، لا تشكل فحسب عنوانا جميلا للعدد الأول لجريدته (La Voix Indigène)، إنه بمثابة تحديد برنامج عمله نفسه.

كان بالإمكان أن يكون أيضا شعار العديد من "الاندماجين"، والشخصيات النافذة في المدن الجزائرية⁽¹⁾ الأم، ضمن السلك السياسي، وأعضاء التعليم، وفي المهن الحرة، والصحافة،... إلخ. كانت ثمة إذن حركة للرأي على صعيد الطبقة المثقفة، موالية للاندماج عن طريق الأدوات القانونية، كما عن طريق نشر الثقافة والفكر الفرنسيين بين الأهالي⁽²⁾.

ويدحض أحد كتاب الشهاب هذه المبررات، فيقول: "كنت أظن أن دعاة الاندماج على علم بما يجري في الأوطان الأخرى، من إعلاء شأن الوطنية، فهم يستحون أن يرفعوا أصواتهم أمام الأمم بكلمة الاندماج، وإنما يريدون نشر فكرتهم داخل الوطن الجزائري فقط، لا لكونهم معتقدين فضلها، بل لأنهم رأوها أقرب طريق لإعطاء الجزائر حقوقها، من غير عناء يلحقهم، ولا عراقيل يصعب عليهم تذليلها، كما يفعل عظماء الزعماء من الشرقيين، أولي المبادئ التي لا يريدون تعديلها، وتقريبها من مصالحهم الشخصية"⁽³⁾.

¹ مثل "م. بلحاج" رجل القانون وأستاذ بالمدرسة بالعاصمة، الأستاذ "إيعيزين بلقاسم"، و"الدكتور بن تامي"، و"س. فاس"، و"ر. زنتور"، و"حاج هو عبد القادر"..

² مراد، مرجع سابق، ص 495 - 496.

³ الملي، مصدر سابق، ص 55.

وفي خطوة غير مسبقة، يطلق فرحات عباس بعد عودته من فرنسا، النار على أمتة الجزائرية، متنكرا لها، وللوطن وللدين والتاريخ واللغة، أي مكونات الهوية الجزائرية، إنها الحرب على الذات لتدميرها، وقفزة في المجهول للتناهي في الآخر.

فتحت عنوان "فرنسا هي أنا"، كتب في مدخل جريدة "الوفاق الفرنسي الإسلامي" لسان حال "إتحاد النواب المسلمين" قسم قسنطينة، بتاريخ 23 فيفري 1936م، يقول: "...إن الجزائر كوطن هي خرافة لا وجود لها، إنني لم أكتشفها، لقد سألت التاريخ والموتى والأحياء، وزرت المقابر، فلم يحدثني عنها أحد، ولعلني بدون شك قد عثرت على الدولة العربية، والدولة الإسلامية، التي شرفت الإسلام وشرفت أصلنا، ولكن هذه الدول كانت قد انتهت، وأفل نجمها، مثلها مثل الإمبراطورية الرومانية، إنها دول أتت لعهد غير عهدنا، وإنسانية غير إنسانيتنا"⁽¹⁾.

إن السيد فرحات عباس في هذا النص، يظهر وكأنه أحد المستشرقين، الذين ينظرون إلى الجزائر وكأنها جزء من فرنسا، فهي التي أعطتها اسمها، وبيّنت حدودها، وأخرجتها من جهلها ووحشيتها؟، هذا رأي المؤرخين الاستعماريين، وفرحات عباس مثقف ثقافة غربية فرنسية، فلا يمكنه أن يفكر إلا بهذا التفكير.

وبعد ذلك بقليل، أنكر الدكتور ابن جلول الوطنية الجزائرية، وأثبت الوطنية الفرنسية للجزائريين، وجعل الحديث عن الأمة الإسلامية خرافة لا أساس لها في الجزائر، وقال: "ألم نرفض ألف مرة هاتين الفكرتين (الوطنية والجامعة الإسلامية في الجزائر) المتناقضتين، وإذا كان لدينا وطنية، أفليست هي فرنسية لحما ودما"⁽²⁾.

وقد وقفت جمعية العلماء ضد هذا النوع من الاندماج، وكان لموقفها صدى واسع، وعواقب كبيرة لصالح الحركة الوطنية. ويحدثنا الشيخ البشير الإبراهيمي عن ذلك فيقول: "حاربت جمعية العلماء سياسة الاندماج في جميع مظاهرها، فقاومت التجنيس، ونازلت أنصاره الحمس، ودعاته المقاوليل، حتى قهرتهم وأخرستهم، وقطعت عليهم الحبل في أيديهم، ثم أفتت فتواها الجريئة فيه، يوم كانت الجرأة في مثل هذه

¹ Ferhat Abbas, "La France C'est Moi", L'ENTENTE, 23 Février 1936, p 1.

² مناصرة، مرجع سابق، ص 17-18.

المسائل بابا من العذاب، فكان ذلك منها تحديا للاستعمار، وإبطالا لكيدته، وتعطيلا لسحره، وأثبتت بتلك المواقف للجزائر إسلاميتها"⁽¹⁾.

وعندما نفى فرحات عباس، وجود أمة جزائرية، أجابه ابن باديس بعبارات، زعزعت من كانوا يعتقدون أن هذه الأمة قد اندثرت فعلا، وبنوا على ذلك أوهام الاندماج في أمة أخرى⁽²⁾. فبعد شهرين من تصريح فرحات عباس بتنكره للوطنية، أصدر ابن باديس بشخصية الجزائر بقوة لا مثيل لها⁽³⁾، فقال: "قال البعض من النواب المحليين، ومن الأعيان، ومن كبار المتوظفين بهذه البلاد، أن الأمة الإسلامية الجزائرية، مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة، لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ولا غاية لها إلا الاندماج الفعلي التام في فرنسا، ولا أمل لها في تحقيق هذه الرغبة، إلا بأن تمد فرنسا يدها بكل سرعة، فتلغي جميع ما يحول دون تحقيق هذا الاندماج التام. بل لقد قال أحد النواب الناهيين، أنه فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ، فلم يجد لها من أثر، وفتش عنها في الحالة الحاضرة، فلم يعثر لها على خبر، وأخيرا أشرقت عليه أنوار التجلي، فإذا به يصيح: فرنسا هي أنا!".

ثم يؤكد ابن باديس بصوت قوي، على وجود الأمة الجزائرية العربية المسلمة، منذ قرون طويلة، فيقول: "إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ، وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة، كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن وقبح، شأن كل أمة في الدنيا. ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصبح فرنسا، ولا تستطيع أن تصبح فرنسا ولو أرادت. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج. ولها وطن محدود معين، هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية المعروفة"⁽⁴⁾.

¹ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 51.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 372.

³ جولييان، مرجع سابق، ص 136 - 137.

⁴ الشهاب، "كلمة صريحة"، المجلد الثاني عشر، الجزء الأول، قسنطينة غرة محرم 1355هـ - أبريل 1936م، ص 45 - 46.

وموضحا أثر وصدى هذا الكلام، قال ابن باديس في الشهاب: " لقد أحدثت الكلمة الصريحة التي نشرناها بالعدد الأسبق من الشهاب أثرها المطلوب، وكان لها الدوي العظيم الذي كنا نتوقعه لها، فتلك كانت أول مرة فيما نعلم، جوبهت فيها الحكومة، وجوبه فيها رجال السياسة بحقيقة ناصعة، هي عين الحقيقة التي تعتقدها الأمة، وفيها بيان لعواطف وإحساس وشعور الأغلبية المطلقة من سكان هذا الوطن الجزائري"(1).

اعتبر الدكتور عبد الله شريط، أن قوة الشيخ ابن باديس ليست فقط في أمانته في التعبير عن روح شعبه، عند رده على فرحات عباس، بأن الجزائر ليست فرنسا، ولا تريد أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تكون فرنسا، وإنما كانت قوته في كون هذا الرد كان عمليا، في حين بقي حكم فرحات عباس نظريا(2).

وعرضت الشهاب بالتفصيل، العوامل التي تجعل دمج الجزائر في فرنسا من المستحيل عمليا، فقالت: "تختلف الشعوب بمقوماتها ومميزاتها، كما تختلف الأفراد. ولا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته، كالتشأن في الأفراد. فالجنسية القومية، هي مجموع تلك المقومات وتلك المميزات، وهذه المقومات والمميزات، هي اللغة التي يعرب بها ويتأدب بأدائها، والعقيدة التي يبني حياته على أساسها، والذكريات التاريخية التي يعيش عليها، وينظر لمستقبله من خلالها، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات. والجنسية السياسية، أن يكون لشعب ما لشعب آخر، من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية، مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات، اشتركا في القيام بها، لظروف ومصالح ربطت ما بينهما. ومن الممكن أن يدوم الاتحاد بين شعبين مختلفين في الجنسية القومية، إذا تناصفا وتخالصا فيما ارتبطا به من الجنسية السياسية، التي قضت بها الظروف واقتضتها المصلحة المشتركة. فإذا لم يرتبطا بالجنسية السياسية، فلا بد لهما -مهما طال الأمد- من أحد أمرين: إما أن يندمج أضعفهما في أقوىهما، بانسلاخه من مقوماته ومميزاته، فينعدم من الوجود، وإما أن يبقى الضعيف محافظا على مقوماته ومميزاته، فيؤول أمره -ولا بد- إلى الانفصال. وبعد فنحن الأمة الجزائرية، لنا جميع

¹ أنظر: الشهاب، "حول كلمتنا الصريحة"، المجلد الثاني عشر، الجزء الثالث، غرة ربيع الأول 1355هـ - جوان 1936م، ص ص 141-147.

² عبد الله شريط، مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 112.

المقومات والمميزات لجنسيتنا القومية وقد دلت تجارب الزمان والأحوال، على أننا من أشد الناس محافظة على هذه الجنسية القومية، وإننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها، وتشبثا بأهدابها، وأنه من المستحيل إضعافنا فيها، فضلا عن إدماجنا أو محونا. أما من الناحية السياسية، فقد قضى قانون 1865م باعتبارنا فرنسيين، لكنه نفذ وينفذ تنفيذا جائرا، يفرض علينا جميع الواجبات الفرنسية، دون حقوقها⁽¹⁾.

ويرى الشهاب، أن "البقاء على هاته الحالة التي نحن متفقون على مقتها، خير -عندي- من الاندماج، لأن حياة منحلة، خير من ميتة شاذة عن ميتة الأمم. ولو أن المفكرين في صالح الجزائر، والعاملين لتطهير عقولنا من الأوهام، يتفقون كلهم -وهو ما لا يكون أبدا- على فكرة الاندماج، لوقفنا في صف دعاة الجمود، ونصرء الخرافات والأوهام، لأني أرى ذلك خيرا من الاندماج"⁽²⁾.

وفي عدد لاحق، نشر الشهاب ما يؤكد تمايز الأمة الجزائرية عن الأمة الفرنسية، وأن الاندماج مستحيل، والاتحاد والتعاون ممكن، بقوله: "أعلن الشهاب من أول يومه -والمنتقد الشهيد من قبله- أنه يعمل لسعادة الأمة الجزائرية، بمساعدة فرنسا الديمقراطية، فصور بكلمته هذه الحقيقة الواقعة، عارية من براش الخيال، وحجب التلبس والتضليل، فوضع الأمة الجزائرية بإزاء الأمة الفرنسية، إذ كل منهما لها ذاتيتها ومقوماتها، ومميزاتها القلبية والعقلية والنفسية والتاريخية، التي يستحيل معها أن تندمج في أمة أخرى، وضعها بإزائها، على أنها تابعة لها، مرتبطة بها، محتاجة إلى مساعدتها. على هذه الحقيقة، ناهض الشهاب التجنس والاندماج، وناضل عن الشخصية الإسلامية، غير مبال بما يعترضه من غلاة الاستعمار أكلة الأمم، ولا من صرعاهم من ضعاف النفوس، ولا من صنائعهم خربى الذمم، حتى أصبحت الأمة اليوم، وهي مجمعة بجميع طبقاتها، على لزوم المحافظة على شخصيتها، وعدم التنازل عن شيء منها، ولو حرمت كل حق بيد الظلم والعدوان، مع بقائها على فكرة الارتباط بفرنسا، ومطالبتها

¹ عبد الحميد بن باديس، "الجنسية القومية والجنسية السياسية"، الشهاب، الجزء الثاني عشر، المجلد الثاني عشر، ذو الحجة 1355هـ - فيفري 1927م، ص 571 - 572.

² الملي، مصدر سابق، ص 59.

بإنصافها، قبل أن تنصفها الأيام، وقبل أن تحل نقمة الله، التي جرت سنته بالانتقام من الظالم للمظلوم، ولو طال الزمان⁽¹⁾.

ثم أضاف في مقال آخر: "إن الشهاب معترز بخطته، ثابت على مبادئه، وهو يتشرف بأن يكون ممثلاً للقومية الإسلامية الجزائرية... التي لن تفنى ولن تزول... هي حركة أمة تريد أن تحفظ نفسها، وتصون ذكرى أسلافها، وتحفظ بمميزاتها وتراثها العتيق"⁽²⁾.

ويعود الفضل للإمام ابن باديس، في صرف الجزائريين عن الاستجابة لهذه الدعوة الاستعمارية، وإحباطها برمتها في الجزائر، حيث جعل من دروسه في التفسير والحديث، ومن مقالاته في الشهاب، وسيلة فعالة في ذلك، حتى قضى عليها، وجعل الشعب كله يردد معه في نشيده الخالد:

شعب الجزائر مسلم*** وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله*** أو قال مات فقد كذب

أو رام إدماجا له*** رام المحال من الطلب

هذا لكم عهدي به*** حتى أوسد في التراب

فإذا هلك فصيحتي*** تحي الجزائر والعرب⁽³⁾

إن سياسة الإدماج قد منع تحقيقها في الجزائر ما اشترطه الاستعمار على من يريد أن يصير مواطناً فرنسياً بأن يتخلى عن أحواله الشخصية الإسلامية ومن ثمة يكون قد حمل بذور فئائه في أحشائه، فقد ظل الحائل الأكبر دون نجاحها هو تمسك أفراد المجتمع الجزائري بقانون الأحوال الشخصية الإسلامي، كما كانت معارضة الجزائريين للتجنيس أكبر عائق لسياسة

¹ عبد الحميد بن باديس، "فاتحة السنة الرابعة عشرة"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الرابع عشر، قسنطينة، محرم 1357هـ - مارس 1938م، ص 09.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الفقائي، الجزء السادس، ص 372.

³ ابن باديس، تحية المولد الكريم، ص 220 - 221.

الإدماج وإن كان الجزائريون قد رفضوا جماعيا الإدماج منذ 1830م، فقد اعتبر الإدماج في عيون الناس بمثابة عمل منكر للهوية.

ولعل أحسن عبارة قيلت في الموضوع، هي تلك الكلمة التي فاه بها رجل الجزائر وفخرها، العلامة الأستاذ عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين، في خطاب له ألقاه ببجاية، إذ قال ما معناه: (لا تنتظم العلاقات وينمو الود إلا إذا تعاملنا بصفاء على قاعدة أنت أنت وأنا أنا، أما أن تصبح أنت أنا أو أنا أنت، فذلك عين المستحيل)⁽¹⁾.

ولكن، وبالرغم من خروج الاستعمار، ومرور السنين الطوال، إلا أن الفكر الاندماجي لم يمت عند بعض الجزائريين، فقد بقي حتى بعد الاستقلال، ولكنه اتخذ غطاءً آخر، كالتمسك باللغة الفرنسية، وعملية التثاقف المستمرة، عن طريق الزيارات ووسائل الإعلام، والزواج، والبحث العلمي⁽²⁾.

ثانيا: قضايا الإصلاح الاقتصادي: إزاء مسائل أساسية مثل العمل والاقتصاد، لم يتخلص الإصلاحيون قط من الأفكار المبتذلة والمذاهب الكلاسيكية⁽³⁾، حيث تعرضت جمعية العلماء -وبالتالي رئيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس- لنقد مجحف بأنها "كانت أسيرة العقائد الكلاسيكية، بأنهم لم يحاولوا الخوض في المسائل المادية، أو المسائل الاقتصادية، كالعمل ورأس المال"⁽⁴⁾.

صحيح أن المجتمع الإسلامي الجزائري كان ما بين العشرينيات والأربعينيات، شبه منفلت من عصره الوسيط الثقافي، ومشبع بالتصورات البالية، في مجال العلم والاقتصاد والتبادلات الاجتماعية، فوزن الماضي الهائل، الذي تفاقم برداء الظروف الثقافية المعروضة على الجماهير الإسلامية، في إطار "قانون الأهالي"، حال دون بلوغ الإصلاحيين رؤية واضحة للمشاكل الجديدة، ومساءلة البنى التقليدية للأمة الإسلامية، ومقابلتها بعنف، بالمستلزمات الاجتماعية والاقتصادية للقرن العشرين.

¹ المدني، مرجع سابق، ص 353.

² سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ص 373.

³ مراد، مرجع سابق، ص 367.

⁴ مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرياني والزعيم السياسي، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق - الدار الشامية، بيروت، 1420هـ - 1999م، ص 161.

والسؤال المطروح: هل هذه نقيصة من نقائص الإصلاح الإسلامي الجزائري؟. صحيح أنه بالإمكان -وهذا لصالح الإصلاحيين- القول أن المشاكل الاجتماعية والاقتصادية تتطلب نوعا من التقنية، وبأنه فيما يخصهم، لم يدعوا أبدا بأنهم شيء آخر غير رجال دين⁽¹⁾.

يقول الباحث السعودي مازن مطبقاني في هذا الشأن: "وبحثت عما أرد به على هذا الانتقاد، فوجدت أن الباحث الكندي ديرللك (Dirlik)، قد تعرض لهذه المسألة، وأوفاهها حقها من البحث، فقال: "إن ظهور التمايز الطبقي في الجزائر، كان نتيجة تحطيم المجتمع الجزائري الإسلامي بسبب الاستعمار الفرنسي. فوجود الهوة الطبقيّة، عكست نجاح الجهود الأوروبية في السيطرة على الاقتصاد. إن التمايز الطبقي، دلّ على أن الأفكار الاشتراكية وجدت أرضية مشجعة بين الجزائريين، لقد نادى ابن باديس بالمبدأ الإسلامي، بعدم استبعاد حق الملكية كمقولة أساسية، مقابل الفكر الاشتراكي والشيوعي، الذي يشجع الصراع الطبقي في الجزائر".

ويضيف: "إن عدم المساواة التي ارتكبت في المجتمع الجزائري، تعبّر عن مدى ابتعاد الجزائريين عن العقيدة الإسلامية، ذلك أن إصلاح المجتمع وفقا للشريعة الإسلامية، سيؤدي بالتأكيد إلى معالجة التقسيم الطبقي في الجزائر"⁽²⁾.

ويشير المؤلف في هامش هذه الصفحات، إلى الوسائل التي نادى بها ابن باديس لإصلاح الوضع الاقتصادي، وذكر منها أولا احترام مؤسسة الزكاة، التي تؤدي إلى عدم تضخم الثروة بيد الأغنياء، إذا ما تم توزيعها وفقا لما جاء في الآية "إنما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وابن السبيل وفي سبيل الله فريضة من الله والله عليم حكيم". أما الأخطاء التي يرتكبها المجتمع المسلم، وتؤدي إلى اختلال النظام الاقتصادي، فهي الربا، والقمار، واستغلال العمال، وعدم أداء الزكاة⁽³⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 367.

² مطبقاني، مرجع سابق، ص 161-162، نقلا عن:

Andre Dirlik, **abdul Hamid Ben Badis (1889-1940), Ideologist of Islamic Reformism and Leader of Algerian National Movement**, (ph. D Thegis), p 261.

³ مطبقاني، مرجع نفسه، ص 161-162.

والحال أن الأمة الإسلامية في الجزائر، كانت تلتجئ ضمناً لمحتري الشأن السياسي، الذين كانوا يرفعون لصالح الترقية المادية والمعنوية لإخوانهم في الدين، وكانوا يذكرون دائماً فرنسا، بواجبات رسالتها التمدينية التحضيرية⁽¹⁾.

وقد تجلت المواضيع الاقتصادية التي تعرض لها الشهاب، في النماذج التالية:

أ- السعي لإقامة مشاريع اقتصادية وطنية: تفتن المثقفون الجزائريون منذ وقت مبكر من القرن العشرين، إلى الغزو الاقتصادي الاستعماري الذي فرض وجوده في البلاد بقوة السلاح والمال، وهيمن برأسماليه على كل مرافق الحياة الاقتصادية والاجتماعية، فراحوا ينبهون الأمة إلى ضرورة الاهتمام باقتصادهم الوطني، والسعي بكل الوسائل والإمكانات المتاحة للمحافظة على قيم العمل، وما في أيدي الجزائريين من حرف وصناعات وأنشطة تجارية⁽²⁾.

ويبدو أن المصلحين الجزائريين قد تأثروا في هذه المسألة، بتلك الأعمال التي نشرها مفكرون كبار في هذا المجال، كخير الدين التونسي في كتابه "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك"، الذي وضع في مقدمة كتابه غرضه من تأليفه، حيث أن "الباعث الأصلي على ذلك أمران آيلان إلى مقصد واحد: أحدهما: إغراء ذوي الغيرة والحزم من رجال السياسة والعلم، بالتماس ما يمكنهم من الوسائل الموصلة حسن حال الأمة الإسلامية، وتنمية أسباب تمدنها، بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة، من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة. وأساس جميع ذلك، حسن الإمارة المتولد منه الأمن، المتولد منه الأمل، المتولد فيه إتقان العمل، المشاهد في الممالك الأوروبية بالعيان، وليس بعده بيان. ثانيهما: تحذير ذوي الغفلات من عوام المسلمين، في الإعراض عما يحمد من سيرة الغير، الموافقة لشرعنا، بمجرد ما انتقش في عقولهم، من أن جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتب، ينبغي أن يهجر، وتأليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر"⁽³⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 368.

² بن عدة، مرجع سابق، ص 333-334.

³ خير الدين التونسي، أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012، ص 11-12.

كما وجه سهام الانتقاد إلى "بعض علماء الإسلام، الموكول لأمانتهم مراعاة أحوال الوقت في تنزيل الأحكام، معرضين عن استكشاف الحوادث الداخلية، وأذهانهم عن معرفة الخارجية خلية"⁽¹⁾.

ونلمس هذا أيضا في رسالة "إرشاد المتعلمين"، لشيخ الجماعة عبد القادر المجاوي، حيث جاء في الفصل الرابع منها، حديث بائن عن الاقتصاد، الذي سماه "المعاش"، حيث ذكر ما يلزم للإنسان في هذا المجال، من ضرورة عناية "من أعمال مخصوصة، أقربها الطبخ والتناول، وزد على ذلك لاحتياجه للكسوة والبيوت، التي تقيه الحر والبرد. والله در المأمون العباسي حيث قال: (الناس أربعة: ذو صناعة، وذو زراعة، وذو تجارة، وذو إمارة، وما سوى ذلك فإنهم يغفلون الأسعار، ويكثرون المياه. أما الصانع: فكل الناس يحتاجون إليه، وقيل: الصنعة أمان من الفقر. ولو لم تكن الصنائع شريفة لما كان إدريس عليه السلام خياطاً، وكذلك لقمان. قال الشاعر:

لو لا الحياكة والذين يلوونها بدت الفروج ولاحت الأدبار

ولما كان نوح نجارا، وداود يصطنع الدروع"⁽²⁾

ويضيف بخصوص أوجه المعاش الأخرى: "وأما الزراعة، فهي علم يُبحث فيه عن الفلاحة، ومعرفة أحوال الزرع وأنواعه، وكيفية زرع الأشجار وحفظها... أما التجارة: فهي من أحسن طرق المعاش، وطرق الاكتساب، محصورة في البيع والربا، والإجارة والقرض والشركة، ولا يخفى أن هذه الطرق، منها ما أحله الله، ومنها ما حرمه"⁽³⁾.

ومع مطلع العشرينات من القرن العشرين، أدرك بعض المفكرين المتنورين الجزائريين، مخاطر إهمال الجزائريين للعلوم الاقتصادية الأوروبية، وفق القواعد العلمية، التي تضبط كل الأنشطة الاقتصادية، التي لا مكان فيها للعفوية والمغامرات والارتجالية القاتلة.

¹ التونسي، مصدر سابق، ص 4.

² عبد القادر بن عبد الله المجاوي التلمساني، **إرشاد المتعلمين**، تحقيق وتقديم وتعليق: عادل بن الحاج همال الجزائري، الطبعة الأولى، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1429هـ - 2008م، ص 50 - 51.

³ نفسه، ص 51.

وعلى هذا الأساس، كانت الدعوة إلى العناية بالاقتصاد، وإقامة المشاريع الجماعية، كي تتضاعف ثروات المسلمين، فيقدرون بالتالي على تغطية كل النفقات، على القطاعات الضرورية في حياتهم⁽¹⁾.

وقد أولى الشهاب عناية خاصة لهذا الجانب، ووضح الأسس الواجب توفرها لأي نهضة اقتصادية جادة، مركزا على عنصرين جوهريين في ذلك، وهما العلم والمال معا، إذ يقول: "العلم والمال يجب أن يكونا كفرسي رهان، لا محيد لأمة تنشده النهوض العام، عن جعلهما أسا واحدا، بحيث لا مال وحده كاف، ولا الثروة بمفردها بالغة إلى ما نصبو إليه، لأننا كثيرا ما رأينا مؤسسات علمية، قد باكرها الإخفاق، بمجرد نضوب القوة المالية، ومشاريع اقتصادية، قد قضى عليها في مهدها، بسبب افتقارها رؤوسا مفكرة، مترعة بالمعرفة والنظم العلمية، والمعروف أن السواعد القوية، لا تجعل طرق النهوض معبدة، إلا بتكوين وحدة قوية من العلم والثروة"⁽²⁾.

ويضيف في مقال آخر، عنصر أساسي آخر للنهوض الاقتصادي عامة، والصناعي خاصة، فيقول: "إن الباحث في عناصر النهضة الحديثة وأسبابها، يدرك بعد استقصاء ما يحيط بها من التطورات، أن أساسها تقدير الصناعات الحية، وإثماؤها، بإلقاء ضوء العلم عليها، وجعلها في الدرجة الأولى من علوم الحياة، وإخراجها من حيز الفوضى الصناعية، التي طالما انتابت أغلب المصانع الأمية في بداية حبوها، وبهذا التقدير، نالت الأمم جميع مقدراتها، وصانت كرامتها، وأبقت على عزتها، وعززت مكانتها"⁽³⁾.

وأوضح صاحب الشهاب عند تفسيره لقوله تعالى: (كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا) (الإسراء، الآية 21)، فقال: "إن أسباب الحياة وال عمران والتقدم بينهما مبذولة للخلق على السواء، وإن من تمسك بسبب بلغ - بإذن الله - إلى مسببه، سواء أكان برا أو فاجرا، مؤمنا أو كافرا، وهذا الذي أفادته الآية الكريمة، مشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا، فقد تقدموا حتى

¹ بن عدة، مرجع سابق، ص 335.

² الشهاب، "العلم والمال شرطان أساسيان في الحياة والنواحي مطلع شمسهما"، المجلد الخامس، الجزء الرابع، غرة ذي الحجة 1347هـ - ماي 1929م، ص ص 191 - 193.

³ الشهاب، "الصناعات وما لها من الأثر الفعال وحرمان الجزائر منها"، المجلد السادس، الجزء التاسع، غرة جمادى الأولى 1349هـ - أكتوبر 1930م، ص 627.

سادوا، ورفعوا علم المدنية الحقبة بالعلوم والصنائع لما أخذوا بأسبابها، كما يأمرهم دينهم، وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها، بإهمال تلك الأسباب"(1).

ويعزو الشهاب سبب التخلف الاقتصادي الذي عاناه الشعب الجزائري، إلى عدم الارتكاز على هذه الأسس، حيث يقول: "ولئن استوثقنا من الخطر الحائق بنا، من جهة نضوب القرائح ونزارة الثقافة العلمية، فلا ننس ما يواجهنا من الضيق المالي، الذي جره الجهل بالوسائل الفنية، لاستثمار ما بالأيدي من الثمالة، سواء من الوجهة التجارية أو الفلاحية. والوسيلة إلى تلافي هذا الخطر الاقتصادي المتفاحم أثره، إحداث النظم الاقتصادية التي تساق حاضرة العصر الراهن، قبل استفحال الأزمة، واستعصاء حلها، ومحققها لكل أمل، على أن طرق الوقاية كما هي أنجع علاج للأجسام، فهي كذلك تجاه الأدواء الاقتصادية والاجتماعية.

ما ندلي به لإثبات أننا في أمس الحاجة إلى تعميم التعليم، وحياسة الثروة العمومية ليس مجرد نظرية فقط، بل قضية علمية، سبق أن استدر منها العاملون نتائج جهدهم وكدهم، وهيمنوا بها على جميع موارد الحياة ومرافقها، وتذوقوا لذة حسن المصير، الذي عنده حمدوا السرى"(2).

ف"في حين أن الأمم وصلت إلى هذا الحد -الكبير- من طغيان الصناعة الآلية، وفي حين أنها تتشكى من التخمة من هذا النوع الحيوي، وفي حين أننا في القرن العشرين، الذي هو القرن الذي طفحت فيه العلوم الصناعية، فطفقت حتى الأمم المتأخرة في هذا المضمار، تطفر وتلتهم كل ما يواجهها من علم ومعرفة وصناعة، وفي حين أننا نشاهد كل هذا، نرى بلاد الجزائر لازالت نائمة، ومتسكعة في دياجير الغفلة، وأقفر البلدان من كل مورد صناعي بالأخص، على أنها لو وقفت عند هذا الحد فحسب، لكان الخطب، لكن فقدت بجانب ذلك، صناعتها الوطنية الفنية على ضآلتها، بالنسبة لسمو الصناعة الحديثة وتفوقها"(3).

¹ سلوادي، مرجع سابق، ص 91.

² الشهاب، العلم والمال...، ص ص 191-193.

³ الشهاب، الصناعات...، ص ص 628-629.

ثم يبرز الوضعية المزرية التي آلت إليها الصناعة الجزائرية، حيث "حرمت هذه البلاد من الصناعة الحديثة، وفقدت القديمة القومية، وهذه الخسارة المزدوجة، متسببة عن التواني وقصور الهمم، وقد كان - لولا التواني والقصور - في مكنة المحافظين، مماشاة الظروف، والتطور بتطورها"⁽¹⁾.

وقد دعا الشيخ ابن باديس، إلى ضرورة إدماج الجزائريين في الهياكل الإنتاجية، واكتسابهم للحرف والمعارف والخبرات المهنية، ويعد كل ذلك مساهمة فعالة في التكوين الحقيقي للجيل الجديد من الجزائريين، ويصل إلى الاعتماد على النفس، أي إعداد إطارات الجزائر ما بعد الاستعمار⁽²⁾.

كما أعطى الشهاب حلوًا لتجاوز الجزائريين لمشاكل الصناعة، "وذلك بأن يحافظوا على نظام الجمعيات الصناعية، الذي كان معمولًا به في هذه البلاد، والذي لا يزال معمولًا به بتونس. وطريقة المحافظة على ذلك النظام، البقاء على إقامة أمين فني على رأس كل صناعة، وجلب الآلات الحديثة، لاستعمالها في الصناعة الوطنية، التي يجب -مع ذلك- أن يسكب عليها الذوق الفني الجزائري الشرقي، ويطبع بطابعه الرشيق، حتى لا تغزوها الصناعة الحديثة، وتطغى عليها كما هو الواقع الآن.

كما أنه في مقدور المحددين، أن ينحوا من ناحيتهم نحو الصناعة الغربية الحديثة، وأن يمارسوا دراستها، إلى الحد الذي بلغه حذق إخوانهم الغربيين لها، وأن يتطور ذوقهم الفني، بتطور الذوق العلمي، والبيئات الصناعية، والآلات العتيقة، وبذلك يكونون في مأمن من شر الفقر ونكد الحياة، بل يكونون في المستوى اللائق بأمتالهم من الأحياء"⁽³⁾.

ويضيف إبرازًا لحلول الصناعة الجزائرية قائلاً: "وما أجدر بأبناء الجزائر لو تيقظوا، وبكروا إلى تنظيم (الجمعيات الصناعية)، وتطوروا بها مع الحال تطور الآلات معها، لكن فاتهم بفوات ذلك كل خير من جديد وقديم، وما بقي من القديم إلا النزر اليسير في بعض البلدان، مع بقاءه -رغم التوسع الصناعي والآلي- على الفطرة الأولى"⁽⁴⁾.

¹ الشهاب، الصناعات...، ص 629.

² مريوش، دراسة النزعة العقلانية...، ص 99.

³ الشهاب، مصدر نفسه، ص 629.

⁴ نفسه، ص 630.

وفي إطار الربط الاقتصادي، يؤكد الشهاب على أهمية التجارة في هذا النهوض الاقتصادي الوطني، فيقول: "إذا وفق التجار إلى تأسيس وحدة اقتصادية، ويعودون -بناء على ذلك- أولى باقتناء منتجات الوطن ويبيعها للسواحين، وأخرى بما تستدر من الأرباح من طريق مباشر، على أن الأمر يكون معكوسا إذا توافر التجار، ولم يعملوا، وبقيت مجتمعاتهم ناضبة، لا تجتمع إلا لتنتقض"(1).

وكان لهذا الأمر مظاهر سلبية وانعكاسات، استثمرت فيه بعض الأطراف الاستعمارية، خاصة الأخوات البيض المبشرات بالديانة النصرانية، إذ حدث هذا خاصة في بعض الواحات الجنوبية، وغيرها من البلدات، "إذ أخذن بعد دراسة فن الحياكة والإلمام بمبادئه، في جلب الفتيات المسلمات لتعليمهن، مقابل حذق الفن وأجر يسير جدا. إنهن ولئن حذقن الفن، فإنهن يبقين أجيرات، لا يتسرب إلى جيوهن من الأرباح إلا الثمالة"(2).

ويخلى الشهاب عن هاته الفتيات المسؤولية، بل يرجع باللائمة على أطراف أخرى قائلا: "وليس الوزر في ذلك وزرهن، إذ لو كان لنا نواب عارفون بواجب النيابة، ورجال اقتصاد، هم أعرف الناس بفنهم، وأبعدهم عن الغايات، وأعلمهم بمكامن الداء، وسارعوا إلى تأسيس شركة صناعية، لكانت بناتنا أحق بأجور أتعابهن، وتلك الأرباح الطائلة، ولكان أبنائنا أيضا، الذين يحدقون بعض الصناعات الحرة، أولى بذلك، ولكان العمل بهذه الفكرة، إحياء لما اندثر من الصناعات الأهلية، أو تدعيما لما أسس من المعامل الصناعية في بعض البلدات"(3).

ويعطي الشهاب مثالا آخر، عن هذا الحيف الاقتصادي الذي يعيشه الجزائريون قائلا: "لا يبعد عن الفهم، أن التلميذ الفائز على أقرانه في الدروس الصناعية، كثيرا ما يكون عند خروجه منها لا خدمة له، فمن الأسف عليه، والحال أنه صاحب معرفة معتبرة للغاية، خصوصا في خدمة النحاس، يقع عند خروجه من المكتب، في حرف طفيفة، مدخولها قليل بالنسبة له، وما ذلك، إلا لأنه لا يكسب رأس المال اللازم لإقامته عملا صالحا، يفيد ما يناسبه، ويجد طرقا مضمونة، تروج بها مصنوعاته. ولعل

¹ الشهاب، الصناعات....، ص ص 627-632.

² نفسه، ص 630.

³ نفسه، ص 630-631.

الدرس الصناعي يلاحظ حتى اليوم، كأنه هو الغاية المطلوبة لذاتها، مع أنه ليس إلا وسيلة لها، ولهذا لم تكن الروابط وثيقة بين الصناعة والتجارة من جهة، والاعتراف الوطني من جهة أخرى. الوطنيون كالتجار والصناعية، كلهم كانوا يقاسون هذا الانحلال، ولا زالوا يكابدونه⁽¹⁾.

وكان الشيخ ابن باديس، قد حاول ربط التنظير بالواقع، وعلى هذا المبدأ، أسس جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة، ووجه قانونها الأساسي الذي نشره في الشهاب، للاعتناء بالحرف والصنائع، حيث جاء في المادة الثانية منه: "مقصود الجمعية، هو نشر الأخلاق الفاضلة، والمعارف العربية الفرنسية، والصنائع اليدوية بين أبناء وبنات المسلمين". أما المادة الثالثة فتضمنت: "تسعى الجمعية لمقصدها هذا: ... رابعا: بتأسيس معمل للصنائع - خامسا: بإرسال التلامذة على نفقتها إلى الكليات والمعامل الكبرى"⁽²⁾.

كما سعت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، إلى تحسيس أرباب المال والأعمال في الجزائر، إلى ضرورة توحيد صفوفهم في مؤسسة اقتصادية وطنية، حتى يفيد أبناء شعبهم بشكل فعال، وعدم ترك الساحة في هذا المجال حكرا على غيرهم، فقد دعا رئيسها سنة 1942م، إلى تجميع قوة الجزائريين، وتكوين مؤسسة اقتصادية، يساهم فيها المسلمون من التجار وغيرهم، برؤوس الأموال الإسلامية (الجزائرية)، لتكون أداة ونواة لانطلاق اقتصادي كبير⁽³⁾.

وقد لبي الدعوة، جماعة من كبار الاقتصاديين المسلمين، يمثلون العمالات الجزائرية الثلاث، وتمخضت بعد ذلك، فكرة تأسيس شركة (آمال) للشمال الإفريقي، لتكون بذلك شركة "أمل"، انطلاقة جديدة، من خلال فتح قنوات الاتصال والتبادل والمتاجرة بين الجزائريين⁽⁴⁾.

¹ الشهاب، "التنظيم الصائب للتعليم الصناعي في البر الجزائري من سمو الوالي العام على البر الجزائري"، السنة الأولى، العدد 31، 6 ذو القعدة 1344هـ - 17 جوان 1926م، ص 624.

² الشهاب، "جمعية التربية والتعليم الإسلامية"، الجزء الثاني، المجلد السابع، غرة شوال 1349هـ - مارس 1931م، ص 124-125.

³ الأستاذ ناصف، "الإصلاح الاقتصادي في مشروع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (شركة آمال للشمال الإفريقي نموذج حي)"، جريدة العصر، عدد 6، 8 ذو الحجة 1417هـ / 15 أفريل 1997م، ص 20.

⁴ نفسه، ص 20.

وتم تأسيس هذه الشركة الاقتصادية في يوم 3 ديسمبر 1942م، وكان عدد المساهمين فيها مائة شخص، وقدر قيمة السهم الواحد بنصف مليون فرنك فرنسي قديم. وبعد أن اجتمع المساهمون، انتخبوا مجلسا للإدارة، ونصبوا على رأسه الحاج طيار، والسيد عباس بن الحسين التركي، المعروفان بالنزاهة في ميدان الاقتصاد⁽¹⁾.

ونتيجة الانحدار والإخفاق الذي عرفته الصناعة على طول الخط، "اكتفى الجزائريون بالحياة الزراعية، وولوا وجوههم شطرها، لكن بما أن الصناعة التي هي دعامة الزراعة الحديثة، قد تقلص ظلها في هذه البلاد، فإن الزراعة التي انكبوا عليها بغير نظم، ولا معالجة فنية، قد ضؤل أمرها أيضا، بل عاد هذا المورد الواحد، الذي كاد أن يفيض، غير كاف لتكاليف الحياة الضرورية، بله الكماليات الممغن فيها في هذا العصر. وقد نجم عن هذا كله، وعن اندثار الصناعة المليية، وخسارة الصناعة الحديثة، زهد الجزائري في أراضيه، التي عاد استثمارها بالطريقة القديمة، غير كاف للقيام ولو ببعض شؤون الحياة، وإطلاق اليد في تلك الأراضي، أراضي أسلافه بالبيع والرهن، وما إليهما من أنواع المضاربات، حتى استصفها أخيرا. ثم كان هذا النزوح عن أراضيه، متبوعا بالنزوح عن بلاده، ميمما أرض فرنسا بالأخص، والبلدان الغربية، قصد استئجار العيش، ثم هو يقضي فيها مدى سنين في السخرة والأعمال المرهقة، كسائر الأيدي العاملة بأجور لا تثري، ولا تعوض خسارة الحياة الوطنية"⁽²⁾.

ويعطي الشهاب للجزائريين نموجا ناجحا منهم، موضحا أن ذلك ممكن للجميع، شريطة العمل والمواظبة، والشخص المقصود من عين تيموشنت بالغرب الجزائري، يدعى (مولاي محمد بن مولاي علي الحسني)، والذي كان "يتجر بوجه من وجوه التجارة قليل من المسلمين من يقتفيه فيه: يشتري الأرض بيضاء، ثم يسلط عليها من عزمه، ما تستحيل به سريعا، إلى قصر منيف، أو جنة وارفة، ثم يبيعها بربح وافر. وما زال ذلك شأنه أمدا غير قصير، حتى أصبح اليوم رجلا من رجال المال المشهورين في هذه

¹ عن المساهمين في إنشاء هذه الشركة الوطنية نذكر من عمالة قسنطينة: عمر شيكو قسنطينة، الحاج شاوي بسكرة، خير الدين عبد القادر بسكرة، حسين بن شريف قسنطينة، فاضل صالح باتنة، باي العقون الحواس عنابة، آيت شعلال إيدير شاطو دان، أحمد التيجاني تيماسين، ومن عمالة الجزائر: طيار الحاج محمد بن طاهر الجزائر، بليلي محمد الجزائر، أبو نوران مصطفى الأصنام، شكيكن عبد الرحمن المدية، عباس تركي بن حسين الجزائر، قدور الزبير الجزائر، موهوب محمد بجاية، خطاب محمد الفرقاني الجزائر، ومن عمالة وهران: بن ديمراد العربي تلمسان، بوعباد العربي تلمسان، بن قلفاط تلمسان، بن علي خالد بلعباس. أنظر: الأستاذ ناصف، مقال سابق، ص 20.

² الشهاب، الصناعات...، ص 630.

البلاد. ولم يبق تاجرا كبيرا فقط، بل صار أيضا فلاحا خبيرا، وأبدى في فلاحته مهارة وتفوقا، أدهش بهما جيرانه المعمرين. ويكفي دليلا على شدة عزمه، أنه كَوّن من (غير شيء)، فلاحا قوية، وتجارة واسعة، ومالا كثيرا. نتمنى على الله أن يكثر في أبناء الجزائر، من يكونون مثل مولاي علي في النعمة والفكر، والعمل الصالح⁽¹⁾.

ب-مشاكل العمال: وجد الجزائريون الذين لم يستطيعوا صبرا على الفقر والبطالة، والأجور المتدنية، وسوء المعاملة، ملجأ يلجئون إليه، ألا وهو المعامل الفرنسية بأرض فرنسا، وقد كانت تلك المعامل، تتقبلهم أيام الحرب العالمية الأولى على الرحب والسعة، فأخذوا ينزحون من بلادهم إلى فرنسا، حيث يتقاضون أجورا هي في الحقيقة، دون الأجور التي يتلقاها الفرنسيون والأجانب، إلا أنها أوفر كثيرا مما يتقاضاه إخوانهم بالأرض الجزائرية⁽²⁾.

وعلى سبيل المثال، "كان متوسط أجور العمال الفلاحيين الجزائريين يختلف باختلاف الجهات ونوع العمل، فأجور العمال اليوميين في الجزائر 10 فرنكات يوميا، وفي وهران والبلاد الساحلية 11.40 فرنكا، وفي التل والهضاب العليا 12 فرنكا، وفي قسنطينة 8 فرنكات"⁽³⁾، وبهذه الأجور لم يستطع العامل أن يعيش بها ويعول بها عائلته، خاصة أن ثمن الكيلو من الخبز 2.40 فرنك، والتر من الزيت العادي 4 فرنكات⁽⁴⁾.

ونتيجة لذلك، وللرفع من قيمة الأجور، "أقام العملة، وفي ضمنهم الأهالي، عدة إعتصابات (إضرابات)، فأبوا في معظمها بالإخفاق، والسبب في ذلك، أن الأكثرية منهم متألفة من الأهالي، وهم طبعاً ممن لا يؤبه بهم، ولا يقام وزن لإضرابهم. واعتصاب الزبالين في العاصمة أقرب الحوادث عهدا، وقد

¹ محمد السعيد الزاهري، "رجال المال والفكر والعمل"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 127، 27 جمادى الثانية 1346هـ - 22 ديسمبر 1927م، ص 534

² المدني، مرجع سابق، ص 356.

³ الشهاب، "أجور العمال المسلمين بالجزائر"، الجزء الثاني عشر، المجلد الثامن، غرة شعبان 1351هـ - ديسمبر 1932م، ص 713-714.

⁴ المدني، مرجع نفسه، ص 356.

حاولوا بهذا الإعتصاب، تعديل البلدية مسألة أجورهم الضئيلة، ولم يكن من البلدية، إلا غض الطرف عنهم، وإرغامهم في النهاية على الرجوع إلى العمل، بدون أن تزيد في أجورهم ترضية لهم⁽¹⁾.

وانزعجت الدوائر الاستعمارية في الجزائر، ورأت أن مغادرة اليد العاملة الأهلية، ستجعل الباقية قليلة، ويجر ذلك إلى رفع أجرها. كما أنه، وعندما لاحظ المعمرون ما أصبح عليه المهاجرون بفرنسا من يقظة، ألحوا على السلطة هناك، بالمراقبة والسهر على "حمايتهم من الانحراف" على حد تعبيرهم⁽²⁾، فسنت الإدارة قوانين صارمة، تمنع ذهاب العملة إلى فرنسا⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، صدرت تعليمات وزارية في 8 و 11 أوت ثم في 12 سبتمبر من عام 1924م تنظم الهجرة، وتفرض على المهاجر أن يحصل مقدما على تعاقد، وعلى شهادة طبية بالخلو من الأمراض المعدية، والقدرة على العمل، وأخيرا حصوله على بطاقة تعريف عليها صورته.

وكان لهذا الإجراء أثره الفعال، ذلك أن عدد المهاجرين انخفض فجأة إلى 24753 خلال سنة 1925م، بينما كان عددهم في السنة التي قبلها 71028. وكان من نتيجة هذا الإجراء، أن ظهرت على نطاق واسع أعمال التزوير في الأوراق المطلوبة، حتى بلغت قيمة الشهادة الواحدة مائتي فرنك.

وقد تتابع صدور المراسيم المقيدة للهجرة بتأثير من المعمرين، ففي الرابع من شهر أوت سنة 1926م، صدر مرسوم يتضمن الإجراءات الآتية:

- 1- بطاقة تعريف عليها صورة وعلامة، تبين تأدية حاملها لواجباته العسكرية.
- 2- ورقة السوابق العدلية، تثبت انعدام صدور الأحكام الخطيرة ضد المهاجر.
- 3- شهادة طبية تبين سلامة الشخص من الأمراض المعدية، وبأنه مطعم ضد بعض الأمراض.
- 4- وجود مبلغ مالي لدى المزمع على السفر، ينفق منه ريثما يجد عملا في فرنسا⁽⁴⁾.

¹ الشهاب، "العامل الأهلي بملا بمجهوده خزائن غيره وهو يتضور جوعا، فهل من عاطف عليه؟"، السنة الرابعة، العدد 170، 19 جمادى الأولى 1347هـ - 1 نوفمبر 1928م، ص 401.

² زوزو، مرجع سابق، ص 17.

³ المدني، مرجع سابق، ص 357.

⁴ زوزو، مرجع نفسه، ص 18.

ويعلق الشهاب على هذا التقييد الجائر للسفر فيقول: "واحسرتاه عليكم أبناء الجزائر، ما أسرع ما تتوالى عليكم البلايا والأرزاء، وما أكثر ما يجتاحكم البؤس والشقاء، وما أبطأ ما يسار بكم في مدارج الارتقاء، وما أقل ما تكافؤون به من الجزاء. فسحتم للوافدين في دياركم، وخدمتموهم بأنفسكم، وأرحتموهم بحسن جواركم، فلما ضاقت عليكم أرضكم، وأحاط الفقر بكم، واستبد المستعمرون والمتمولون الأهليون بكم، فبخسوكم أجوركم، واستعبدوا كباركم وصغاركم، قلتم: نذهب إلى فرنسا بلاد الحرية، والحكومة الاشتراكية، فنعمل فيها كسائر العمال، من جميع الأجناس، بل نحن أقرب إليها من جميع الناس، فلما قلتم وفعلتم، وقلّت اليد العاملة -بالثمن البخس- لما ذهبتم، قامت قيامة حزب الاستعمار، ونادى بالويل والبوار، وخراب الديار، وعلت الضجة في صحفه هنا وهنالك، وأخذت شعوبه وزعماءه يرمونكم بالأفائك، وسدت في وجوهكم المسالك، وكانت كلمتهم القاهرة، وحجتهم الباهرة: إنكم معشر الجزائريين برابرة، شوهت تلك الأرض النقية بجرائمكم، وملأتم سجونها الكثيرة، القليلة السكان بجنائياتكم، فوجب تحجير القيد إلينا عليكم، أو التقليل شيئا فشيئا من عدد الوافدين منكم، فتم الدس، وانطلت هاته التمويهات على ولاية الأمور، وصدر قانون التحجير المشهور"⁽¹⁾.

وكان المعمرون يضجون لكل ما يتعلق بالهجرة الجزائرية إلى فرنسا، طلبا لمراقبة أشد ولإجراءات أعقد لخنقها، ولعل الضجة التي أثاروها حول مأساة "سيدي فرج"، أحسن دليل على ذلك⁽²⁾.

ويتحدث الشهاب على هذه الفاجعة التي لقي فيها ثمانية عشر مهاجرا جزائريا سريا حتفهم، وذلك شهر أبريل 1926م، فيقول: "ولكن هيئات أن يقف القانون المكتوب، أمام الجائع المحروب، فأخذت الحاجة تدفعكم، والبحارة الطماعون يساعدونكم، حتى وقعت الفاجعة الأليمة ببخرة (سيدي بروش)، فذهب جمع منكم من الفقر إلى القبر، ضحية التحجير الجائر، وحسبان البحارة الأراذل إياكم، بضاعة من البضائع، ثم بعد وضعهم إياكم في غاز الفحم المخنق، والهواء المحرق، تقول العدالة إنهم لم يتعمدوا القتل!!"⁽³⁾.

¹ الشهاب، "ضحية التحجير.. من الفقر... إلى القبر..."، السنة الأولى، العدد 26، 30 شوال 1344هـ - 13 ماي 1926م، ص 518-519.

² زوزو، مرجع سابق، ص 19.

³ الشهاب، مصدر نفسه، ص 518-519.

وأمام الإجراءات التي تحد من حرية الهجرة، وأمام موقف المعمرين المتصلب ضدها، عمت هزة استياء كل الدوائر الجزائرية، فقد كان الأمير خالد، أول من طالب بحرية هجرة الأهالي الجزائريين إلى فرنسا. وتحرك لها أيضا النواب المسلمون، أمثال ابراهيمي الأخضر، وزروق محي الدين، وعامر طاهر، والدكتور ابن ثامي، وغيرهم، وعبروا عن غضبهم أمام مجلس الولاية، وألحوا على إلغاء الإجراءات المقيدة للهجرة.

وانتقد فرحات عباس بدوره بشدة، موقف المعمرين من الهجرة الجزائرية، ووصف موقفهم بأنه "إجراء تعسفي"، وقد اهتز لها أيضا دعاة الإصلاح، على لسان شاعرهم "محمد العيد"، اهتزازا رومانطيقيا مؤثرا⁽¹⁾.

ومما جاء في هذه القصيدة:

ويا لله من دهر تحافى*** عن الذكرى وأكبر أن ينيبا

ألم يوقن بأن الخطب خطب*** تكاد له البصائر أن تغيبا..؟

ألم يوقن بأن الخطب أنحى*** على العمال شبانا وشيبا..؟

قسى البلد الحريج وضاق ذرعا*** بهم فتيّموا البلد الرحيبا⁽²⁾

ثم يوضح موقف فرنسا الراض لقدم هؤلاء العمال المهاجرين فيقول:

فسدّت في وجوههم النواحي*** مسالكها ولم ترحم حبيبا

وقامت ضجة في الغرب كبرى*** تصب عليهم النقد المريب⁽³⁾

ثم يتحدث عن تفحم جثث المهاجرين بالفحم واختناق أنفاسهم بالغاز قائلا:

¹ زوزو، مرجع سابق، ص 18-19.

² محمد العيد، "في ذمة التاريخ. مأساة حادثة الباخرة (سيدي فروش) وثناء شهدائها البؤساء"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 29، 21 ذو القعدة 1344هـ - 3 جوان 1926م، ص 586.

³ نفسه، ص 586.

جسوم في (فروش) مجدلات*** تعاني تحته (الغز) الرهيبا

وأجسام ممزقة الحشايا*** تكاد لها النواصي أن تشيبا

حديد (فروش) يفريها شظايا*** وعزف (فروش) ييكها نخبيا⁽¹⁾

وأغرب من ذلك، أن فرنسا التي توصلت أبوابها بهذه الصفة في وجه العمال المسلمين، تفتح تلك الأبواب في وجه العمال الأجانب، من بولونيين وإيطاليين ويوغسلاف وغيرهم⁽²⁾، "فمما يدعو للأسف العميق والاستياء العظيم، ما يبدو من النية السيئة نحو العامل الأهلي، نظرا لمضايقته في كثير من الأوقات، وتضييف مجال العمل عليه، ولمعاملة غيره، وتوسيع نطاق العمل على ذلك الغير، مثل البولوني الذي ندبته الحكومة الفرنسية إلى العمل في بلادها، وما لبّى دعوتها إلا بعد تصديقها على شروط ذات أهمية، لا يستطيع الأهلي أن يحدث بها نفسه"⁽³⁾، حيث أنها "أرسلت إلى بولونيا، تطلب منها أن ترسل لها 84000 رجلا و12 ألف امرأة بقصد العمل، فلم ترسل لها بولونيا إلا 61000 عامل، و10000 عاملة فقط"⁽⁴⁾.

كما أورد الشهاب، بعض العراقيل والمشاكل والتصرفات الجائرة، التي تقيمها السلطات الاستعمارية في وجه العامل الأهلي، حيث يقول: "بينما ترى انتظام العامل الأوروبي في سلك النقابات، أمرا عاديا وسائعا، قد يشجع عليه من لدن أولياء الأمور، ترى انتهاج العامل الأهلي هذا المنتهج أمرا لا يحمد عليه، لأن الشيوعية التي يأبأها دينه بسبب ذلك، أدنى ما يتهم به، على أن الريبة في كل حركة يأتيها، أول ما يتبادر إلى الأذهان"⁽⁵⁾.

ثم يشير إلى فشل منظومة الحماية الاجتماعية والنقابية، في نيل العمال لحقوقهم المهضومة، فيقول: "ففي بعض مدن المقاطعات الثلاث نقابات أوروبية، انضم إليها جانب من العملة الأهالي... كما أن

¹ العيد، في ذمة التاريخ، ص 587.

² المدني، مرجع سابق، ص 356.

³ الشهاب، العامل الأهلي...، ص 402.

⁴ الشهاب، "اليد العاملة بفرنسا"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد السادس، غرة شوال 1348هـ - مارس 1930م، ص 140.

⁵ الشهاب، العامل الأهلي...، ص 400.

في كل مقاطعة من المقاطعات الثلاث، إدارة خاصة، تحت إشراف عامل المقاطعة، وظيفتها تحديد ساعات العمل، بحيث لا تتجاوز ثماني ساعات في اليوم، وحماية العملة من حيف الممولين وخطرستهم، وعلى رأس هذه الإدارة مفتش عام، لا يألو جهدا في تشديد الرقابة، واتخاذ الحيطة، لكن لم تأت بالنتيجة المنتظرة للعملة الأهالي، لا تلك النقابات المنتشرة، ولا إدارة الشغل الحكومية⁽¹⁾.

إضافة إلى هذه المشاكل، كان العامل الجزائري يعاني من مشاكل أخرى، يبينها الشهاب قائلا: "وأفدح من هذا كله، ما يقاسيه العامل الأهلي من إجحاف المعمرين لحقوقه، إذ مع نزارة الأجور اليومية، يظل يعمل في اليوم مدة عشر ساعات إلى إحدى عشرة ساعة قسرا عليه، وإلا طرد، وأجرته اليومية مع ذلك، تتراوح بين ثمانية وعشرة فرنكات، وأقصى ما تنتهي إليه خمسة عشر فرنكا، ولا تدخلها تحسينات البتة، ولو قضى في العمل والكدح خمسين سنة، وهو مضطر بحكم الظروف والفقر، إلى الرضى بالدون وأبخس الأثمان، لأن المعمرين بما لإيعازاتهم من الأثر الفعال، سدوا عليهم أبواب الارتزاق من جميع نواحيها، وآخر منفذ من منافذ الاكتساب توصلوا إلى إيصاده أيضا، باب السفر إلى فرنسا، إذ أحاطوه بعراقيل من العسير إزالتها"⁽²⁾.

ويقترح الشهاب مجموعة من الحلول لتجاوز هذه المشاكل قائلا: "ومن المفروض على الحكومة -والحالة هذه-، أن لا تقتصر رقابتها على عملة المدن الكبرى الأوروبيين، بل تعممها على جميع أنحاء الوطن، وعلى كافة العملة على اختلاف عناصرهم، وتمنح مفتش الشغل سلطة واسعة، تخوله تحديد ساعات العمل، كما هو المعمول به في البلدان الكبرى، وفرض الأجور الكافية، وتمكنه من إيقاف العامل الأهلي، وتنبهه إلى حقوقه المهضومة، وإلى ثمة الانتظام في سلك النقابات المستقيمة المبدأ والغاية"⁽³⁾.

وبالموازاة مع ذلك، نشر الشهاب مقالا، يدعو فيه صاحبه العمال الجزائريين إلى إنشاء نقابات عمالية، تدافع عن حقوقهم المهنية والاجتماعية، فيقول: "والحقيقة أن موقف الصحافة الاستعمارية،

¹ الشهاب، العامل الأهلي...، ص 401.

² نفسه، ص 402.

³ نفسه، ص 402 - 403.

وغطرسة أرباب المال وأصحاب المعامل، تدعو العمال -ولو رغم أنوفهم-، إلى التفكير في شأنهم، والاستعداد لمواجهة الطوارئ... ولا يكون ذلك إلا بتأسيس النقابات العمالية⁽¹⁾.

ونتيجة هذا الوضع المأساوي الذي كان يحياه العامل الجزائري، ولأسباب أخرى، دعا الشيخ ابن باديس الجزائريين، إلى تجنب العمل لدى السلطات الفرنسية أو المعمرين، فالوظيفة الرسمية مما يعطل ملكة التفكير المستقل، عن أداء مهمته على الوجه المنشود، حيث تعرض صاحبها لمغبة الخضوع لما يحيط بها، من عوامل الترغيب والترهيب، فيقول: "كل مسلم عليه أن ينفع بما استطاع، في أي حالة كان، وما كان الوظيفة من حيث هو وظيفة، بمانع لأحد يحترم نفسه، من النفع والخير، غير أنه في أنواع من الحكومات، ولأصناف كثير من الناس، صار الوظيفة قيда في اليد، وغلا في العنق. ونحن نعلم أن الإصلاح الديني، ما تأخر في القطر المصري والقطر التونسي، إلا لأن جميع المتسمين بالعلم متوظفون، أو مرشحون للوظيفة، أو طامعون فيه... ونحن نرى حتما لزاما، على كل من كان يُعَدّ نفسه لخدمة الإسلام، بنشره والدعوة إليه، وبيان حقائقه لأبنائه وغير أبنائه، أن يتعد عن كل وظيفة"⁽²⁾.

وإن السر في كراهية الوظيفة والتنفير منها، يعود -فضلا عن الواقع المشاهد والمعاش-، إلى وصية كان قد تلقاها ابن باديس، من أستاذه الشيخ حمدان لونيبي القسنطيني، نزيل المدينة المنورة ودفينها، الذي كان له الأثر البالغ في تكوينه السلوكي، كما ذكر ذلك في الكلمة التي ألقاها في الحفل الذي أقيم بمناسبة ختمه لتفسير القرآن الكريم تدريسا، إشادة بالعلماء الذين كان لهم الفضل عليه فقال: "وإني لأذكر للأول -يقصد الشيخ حمدان لونيبي القسنطيني-، وصية أوصاني بها، وعهدا عهد به إلي، وأذكر أثر ذلك العهد في نفسي ومستقبلي وحياتي وتاريخي كله، فأجدني مدينا لهذا الرجل بمئة، لا يقوم بها الشكر، فقد أوصاني وشدد علي أن لا أقرب الوظيفة، ولا أرضاها ما حييت، ولا أتخذ علمي مطية، كما كان يفعل أمثالي في ذلك الوقت"⁽³⁾.

¹ مصطفى بن شعبان، "نقابات العمال"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 74، 4 جمادى الثانية 1345هـ - 9 ديسمبر 1926م، ص 627-628.

² الشهاب، الاعتبار بما كنا نشرناه من القسم الأول...-2-، ص 511.

³ الشهاب، كلمة المحتفل به، ص 308.

ج- الدعوة للكف عن الإسراف والتبذير: على الرغم من حالة الجزائريين المتدنية، وبنيتهم الاقتصادية الهشة، فإن وجود العادات الفاسدة، والتقاليد البالية، زادت حالتهم الاقتصادية سوءاً على سوء، وذلك من فرط كثرة النفقات، والإسراف الذي لا حدود له، في إحياء الحفلات والمناسبات، وكم في ذلك من هدر للطاقات الوطنية، وتبديد للثروات المالية، فيما لا فائدة ترجى منه، اللهم التظاهر نفاقاً بالفخفة الزائفة.

وقد نظر المصلحون إلى هذا التبذير، على أنه يشكل عائق في سبيل النهوض بالبلاد، ونلمس الاهتمام بهذا الجانب، من خلال ما جاء في دروس "تفسير القرآن الكريم"، للإمام عبد الحميد ابن باديس، والتي كان يفتح بها صحيفة الشهاب، حيث تعرض بالشرح والتفسير الدقيق لآفة التبذير والإسراف، الذي عدّه إنفاق في غير وجهه الشرعي، ومعناه "تفريق للمال في غير وجه شرعي، أو في وجه شرعي دون تقدير، فيضر بوجه آخر. فالإنفاق في المنهيات تبذير، وإن كان قليلاً، والإنفاق في المطلوبات ليس بتبذير، ولو كان كثيراً، إلا إذا أنفق في مطلوب دون تقدير، فأضر بمطلوب آخر، كمن أعطى قريباً وأضاع قريباً آخر، وأنفق في وجوه البر، وترك أهله يتضورون بالجوع"⁽¹⁾.

وذكر المسلمين عموماً، والجزائريين خصوصاً، بأن التبذير مذموم شرعاً، وهو من عمل الشياطين، ومن يقوم به يعد أخ للشياطين، وفي ذلك يقول: "فالمبذر أخو الشيطان، والشيطان كان لربه كفوراً، فالمبذر كان لربه كفوراً، ذلك لأن الله تعالى أنعم عليه بالمال، الذي هو أداة لكل خير، وعون عظيم على الطاعة، فجعله أداة في الشر، واستعان به على المعصية، ومكّنه بالمال من نعمة القدرة على القيام بالحقوق فضيعها، وقام بالشرور والمفاسد، وهذا من أقبح الكفر لنعمة ربه، الذي كان به مضارعاً للشيطان أخيه، والعياذ بالله"⁽²⁾.

ويضيف قائلاً: "لهذا لا نشك أن أحداً، يتردد في الحكم بأن الإسراف هو نتيجة الإطلاق، من أقوى أسباب الانحلال السريع، وأشد العوامل الهدامة، وأخطر طوارئ الظروف العاتية، وأنه ما تفشى في

¹ عبد الحميد بن باديس، "الإنفاق في غير وجه شرعي"، الشهاب، المجلد السادس، الجزء السادس، غرة صفر 1349هـ - جويلية 1930م، ص 372.

² نفسه، ص 373.

أمة، إلا وطعنها في الصميم طعنة نجلاء، لما له من أسوأ النتائج، التي تضافرت عليها الأدلة المستخرجة من بطون تاريخ الأمم، المستسلمة لعوامله الجائرة القتالة، دون وعي تارة، وعن وعي أخرى⁽¹⁾.

ونرى الشيخ ابن باديس، ضمن مجموعة نصائح قدمها للجزائري، وهذا لكي يحيا حياة سعيدة، يحثه ضمنها على تجنب التبذير، وضرورة المحافظة على المال، فيقول له: "حافظ على مالك، فهو قوام أعمالك، فاسلك كل سبيل مشروع لتحصيله وتنميته، واطرق كل باب خيري لبذله. فاحذر من بالوعة المضاربات الربوية في معاملاتك، ومن مسارب السرف في جميع ملذاتك، إذا كانت من المباحات، دع ما إذا كانت من المحرمات... كن عصريا في فكرك وفي عملك، في تجارتك في صناعتك في فلاحتك في تمدنك ورقيك"⁽²⁾.

ووضح مبارك المليي بعض هذه الشرور والمفاسد فقال: "والسرف المالي هو الذي ألقى بكثير من أسرنا بين أيدي المرايين... والسرف المالي هو الذي وضع بيوتا كانت ذات مجد وسؤدد، والسرف المالي هو الذي أخرج من أيدينا أملاكنا، وأي أملاك، إلى أيدي ترى من أشرف أعمالها سلبنا قوت يومنا، والسرف المالي هو الذي قعد بالأمة الجزائرية عن تعمير المساجد، وإنشاء المدارس، واتخاذ ملاجئ للفقراء والعجز. وبالأحرى إن السرف المالي هو الذي قسى القلوب، وأمات الشعور، وجعل ما في وجودنا من منفعة فلغيرنا، وما فيه من مضرة ومعة فعلينا"⁽³⁾.

إن هذه الدعوة الصريحة من العلماء المصلحين، للإقلاع عن هذه العادة الفاسدة، المكلفة لباهظ النفقات، لم يكن المقصود بها التضيق أو التشديد على الناس، وإنما كان ذلك من السعي لأجل توفير الأموال، التي عليها يتوقف إقامة المشاريع، وبذلك يكون عائد العمل، والترشيد في النفقات، هو الطريق لإقامة دعائم نهضة على أسس سليمة وقوائم متينة.

¹ كاتب كبير، "إسرافنا في كل شيء"، الشهاب، الجزء الثاني عشر، المجلد السادس، غرة شعبان 1349هـ - جانفي 1930م، ص 806.

² عبد الحميد بن باديس، "أيها المسلم الجزائري"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 49، 15 صفر 1345هـ - 23 أوت 1926م، ص 241.

³ مبارك بن محمد المليي، "محاضرة في السرف المالي"، سجل مؤتمر جمعية العلماء...، ص 124.

ويعطينا الشيخ مبارك المليلي مثالا عن ذلك فيقول: "لنتصور لو سرفنا في مثل الشمة والدخان، والقهوة والأتاي، مما لا لذة فيه ولا نعيم، ثم لنتصور اقتصادنا بترك هذه الأعشاب، نجد في ذلك الاقتصاد ما يكفي للنهوض بمشاريع واسعة، من علمية وصناعية، وتجارية وفلاحية، ذلك أننا ستة ملايين. فلنفرض سدسنا يتعاطى الدخان والشمة، وينفق فيهما كل واحد فرنكا كل يوم، فهذا مليون فرنك يذهب كل يوم في الدخان والشمة. ولنفرض ثلثينا يشرب القهوة والأتاي ويستهلك كل واحد ربع فرنك في اليوم، فهذا مليون آخر يخرج كل يوم في القهوة والأتاي. فلو استبدلنا بهذه الأشياء مشاريع خيرية، مقبوضها كل يوم مليونان من الفرنكات لكانت مشاريعنا أغنى المشاريع وأقواها، ووجودنا أشرف الوجودات وأعزها، فكيف لو اقتصدنا بترك المحرمات، ونبدق بائح العادات، وكف النفس عن بعض المشتبهات؟. نشكو التأخر والانحطاط، ونقيم على خطي التفریط والإفراط"⁽¹⁾.

ويؤكد على نفس المبدأ الشيخ الإبراهيمي، مقارنا بين إنفاق السلف وإنفاق الخلف، بقوله: "إن أسلافنا الصالحين، كانوا مسلمين على هلكة أموالهم في المصالح العامة، وفي بناء المآثر للأعقاب، أما نحن، فإن أموالنا تذهب في أعراس الإنسان، وأعراس الشيطان، وفي المآتم والخصومات، وفي المواخير والحانات، وفي فضول الحياة وقشورها، وفي خسائس اللذات والشهوات، ولو أن هذه الأمة أوتيت رشدها، وأنفقت جزءاً مما تنفقه في شهواتها على المصالح العامة، لم يبق في هذا الوطن أمة ولا مريض، ولا عاطل ولا فقير. ولكن الخذلان الذي لا غاية وراءه، أن غنينا ينفق مئآت الألوف على لذاته وشيائنه، فإذا سئل بذل القليل، في مشروع جليل، أعرض ونأى بجانبه"⁽²⁾.

ويوجه ابن باديس الجزائريين، إلى كيفية الإنفاق الشرعي، فيقول: "المال قوام الأعمال، وأداة الإحسان، وبه يمكن القيام بالحقوق، فصاحبه هو مالكة، ولكن الحقوق فيه تشاركه، ولا يقوم له بوجوه الحق، إلا إذا أمسكه عن وجوه الباطل، ثم لا يقوم له بجميع تلك الوجوه، إلا إذا أحسن التدبير في التفریق، وأصاب الحكمة في التوزيع، فلذا بعد ما أمر الله تعالى بإعطاء الحقوق لأربابها، نهى عن تبذير

¹ المليلي، محاضرة...، ص 133 - 134.

² الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 278.

المال الذي هو أصلها، وبه يمكن إعطاؤها... والإنفاق في المباحات، إذا لم يضيّع مطلوباً، ولم يؤد إلى ضياع رأس المال، بحيث كان ينفق في المباح من فائدته، ليس بتبذير"⁽¹⁾.

ومن أوجه الإنفاق الشرعي المطلوب، بل المفروض، الزكاة والصدقة ولو كانت قليلة، ف"الشيطان يقعد للقليل المال في طريق الإنفاق فيزهده فيه، ومن مداخله عليه أنه يحقر له ما ينفقه من قليل، بأنه لا غناء فيه، فيقبض يده عن الصدقة بذلك القليل الذي يستطيعه، فيفوته أجر كبير... ومن أعظم تلك الأخلاق، وأدخلها في باب النهوض بمجالات الأعمال، وحفظ سعادة الاجتماع، خلق البذل"⁽²⁾.

ثم يوضح فوائد ذلك، وانعكاساته على الفرد والمجتمع فيقول: "فجاء هذا الحديث الشريف"⁽³⁾ وغيره، يبين لنا عظيم أجر صدقة المقل، ليحثه على مشاركة الغني في العطاء بما استطاع، فيكون البذل من الجميع عاماً، والسخاء بينهم مشتركاً، وآثاره عليهم ظاهرة، فينمو خلقه بذلك في الأمة كلها، وترسخ أصوله في نفوسها، فتصبح وهي أمة سخية بما عندها في سبيل ما ينفعها، متعاونة بالبذل في مهماتها، مشتركة بجميع طبقاتها في كل مشروع خيري من مشاريعها"⁽⁴⁾.

ورغم الجهود والأفكار التي بذلها المصلحون عموماً، وكتاب الشهاب خصوصاً، في النهوض الاقتصادي، إلا أن بعض الباحثين رأوا أن هناك نقضاً واضحاً عاناه الإصلاح العام في الجزائر من ناحية الاعتناء بالإصلاح الاقتصادي، وفي هذا الإطار يقول الأستاذ علي مراد، منتقداً المعالجة الإصلاحية للأوضاع الاقتصادية في الجزائر بين الحريين قائلًا: "لئن كان صحيحاً، أن مفاهيم مفتاحية من قبيل "الاجتماع" و"الاقتصاد"، هي جزء من المفردات العادية للإصلاحيين الجزائريين، فهي لا تفترض قط استيعاباً تاماً من قبل هؤلاء، للمشاكل الاجتماعية الخاصة بالحياة الجزائرية آنذاك، وهي على أكبر

¹ ابن باديس، الإنفاق...، ص 372.

² عبد الحميد بن باديس، "نفاوت الصدقات بنسبتها لأموال المتصدقين"، الشهاب، المجلد السابع، الجزء الرابع، غرة ذي الحجة 1349هـ - أبريل 1931م، ص 250.

³ عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "سبق درهم مائة درهم. فقال رجل: وكيف ذاك يا رسول الله؟ قال: رجل لم مال كثير أخذ من عرضه مائة ألف درهم تصدق بها، ورجل ليس له إلا درهمان فأخذ أحدهما فتصدق به". رواه النسائي وابن خزيمة وابن حبان في صحيحه، واللفظ له والحاكم، وقال صحيح على شرط مسلم.

⁴ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 250.

تقدير، تنم عن تأثير الأفكار الفرنسية (لكنه سطحي) على عقول الإصلاحيين، وإرادة الحزب الديني لابن باديس، في تخويل نفسه حداثة ظاهرة، باستخدام القوالب الجاهزة المستعارة من اللغة الاجتماعية والسياسية لتلك الفترة. لذا بدت التصريحات ذات الطابع الاقتصادي والاجتماعي، التي نعثر عليها في كتابات الإصلاحيين غير مقنعة، لعدم اندراجها في نظام مذهب محدد تحديدا جيدا⁽¹⁾.

ثالثا- قضايا الإصلاح الاجتماعي: ما فتئت معاول الاستعمار، تعمل على ضرب البنية الاجتماعية للجزائر، وذلك منذ الوهلة الأولى التي أحكم فيها قبضته على البلاد سنة 1830م، حيث جرد الجزائريين من أوقافهم وممتلكاتهم، وسلبوهم موارد رزقهم، الأمر الذي أدى إلى حدوث تفكك في أوصال المجتمع، وتصدع في أركانه، و"استعمل هذا الاستعمار في سبيل تحقيق أطماعه التوسعية سلاحين: غزو مادي: وسيلته الإبادة الجماعية، وغزو أدبي: وسيلته سموم المدنية الغربية، ولم تكن أساليبه في غزو النفوس، تقل فضاة أو جرما عن أساليبه في احتلال البلاد"⁽²⁾.

وحتى يمكن للاستعمار الفرنسي أن يحقق مشروعه الاستيطاني التغريبي، راح يجهز على الكيان الجزائري تدميرا وتخريبا، بكل الوسائل، غير مبال بأبسط القواعد التي تحكم العلاقات بين الشعوب والثقافات، والتي تقوم على أساس الأخذ والعطاء، والتبادل الحضاري، لا على القهر والاستعباد، وفرض قيم الآخر بالقوة والجبروت⁽³⁾.

ولقد أدرك ابن باديس وإخوانه المصلحون، أن الاستعمار الفرنسي يعمل بكل وسيلة ممكنة، وضمن خطط مدروسة على نشر الدنايا والمخازي، وتشجيع كل ما من شأنه أن يشيع الفسوق والفجور والفحش في المجتمع، حتى يضمن لنفسه السيطرة الكاملة على البلاد، ويبقي أهلها مستعمرين له روحيا وفكريا وأخلاقيا، وفي هذا الإطار، نجده يشير إلى جور المستعمرين وآثارهم، في إشاعة التسيب الخلقي، فيقول: "فإنه إذا جار السلطان -وهو من له السلطة في تدبير أمر الأمة والتصرف في شؤونها-، فسد كل شيء: فسدت القلوب والعقول والأخلاق والأعمال والأحوال، وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى

¹ مراد، مرجع سابق، ص 368.

² ناصر، المقالة الصحفية..، الجزء الأول، ص 205.

³ بن عدة، مرجع سابق، ص 268.

أحط الدرجات، ولحقها من جرائه كل شر وبلاء وهلاك. ثم يتفاوت ذلك الفساد، بحسب ذلك الجور في قدره وسعته ومدة بقاءه. هذا إذا كان ذلك الجائر من جنسها، ويدين -بحسب الظاهر- دينها، فكيف إذا لم يكن من جنسها ولا دينها في شيء!!⁽¹⁾.

ومن أجل ذلك، كان عليه أن يتصدى لمؤامرات الاستعمار ويفشل مخططاته، فعمل على تربية الأمة تربية قرآنية، وسلك -مقتديا بالشيخ محمد عبده- مسلكا عمليا لترسيخ القيم الإسلامية، وتنشئة الجيل الجديد، على التمسك بعقائد الإسلام وفضائله الخلقية⁽²⁾.

والإصلاح الاجتماعي في مفهومه البسيط، يعني -وبحسب ما تدل عليه اللغة- مناقضة الفساد الاجتماعي، وإقامة مجتمع بديل عنه، يبنى على أسس فكرية وعقدية سليمة، تنشأ عنها سلوكات صحيحة، تشمل جميع المظاهر الاجتماعية.

ويختلف هذا المفهوم بين المصلحين، نتيجة للاختلاف في تحديد العناصر الأساسية المكونة للإصلاح الاجتماعي، والاختلاف في علاقة الإصلاح الاجتماعي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة، لأنه على أساس ذلك، تكون المواقف التفصيلية من القضايا المرتبطة بهذا الجانب⁽³⁾.

فالإسلام -حسب الإبراهيمي- دين واجتماع، وإن الإصلاح الديني لا يتم إلا بالإصلاح الاجتماعي، المسلم لا يكون مسلما حقيقيا مستقيما في دينه على الطريقة، حتى تستقيم اجتماعيته، فيحسن إدراكه للأشياء، وفهمه لمعنى الحياة، وتقديره لوظيفته فيها، وعلمه بحظه منها، وينضج عقله وتفكيره، ويلم بزمانه وأهل زمانه، ويتقاضى من أفراد المجموعة البشرية، ما يتقاضونه منه من حقوق وواجبات، ويرى لنفسه من العزة والقوة ما يروونه لأنفسهم، وتربط بينه وبينهم رابطة الأخوة والمساواة والمصلحة، لا رابطة السيادة عليه، والاستثناء دونه⁽⁴⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1964، ص 564.

² سلوادي، مرجع سابق، ص 155.

³ نور الدين أبو لحية، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي -دراسة علمية-، الطبعة الثانية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، دون بلد النشر، 1437هـ - 2016م، ص 37.

⁴ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 283.

وقد أدرك الشهابيون المخاطر الجسيمة التي تتهدد كيان الأمة الجزائرية، إن لم يبادروا إلى تنبيه الناس، وتحسيسهم بمضارها، والسعي الحثيث للحد من استشرائها في مفاصل المجتمع، واستئصال شأفتها منه، حتى يمكن للأمة أن تحافظ على عنصر المنة فيها، وبالتالي تقدر على النهوض بالوطن وازدهاره، ذلك أن المجتمع الجزائري الذي أصبح تحت نير الاحتلال الأجنبي، قد صار تحت رحمة الاستلاب الثقافي، والمسح الحضاري.

فهذا مصطفى بن حلوش⁽¹⁾، وهو أحد كتاب الشهاب، يصف أوضاع المجتمع الجزائري بقوله: "إن أبناء الجزائر ما زال يحتل رؤوسهم - كأكثر الشرقيين - جرائم الأوهام، وجنود الضلال، ويجسر أبصارهم ظلام الباطل عن نور الحق، قيدوا عقولهم فماتت قلوبهم، وقعدت بهم همهم، فعتموا وهم في بيداء الظلال يعمهون، وفي مهمه من الجهالة يهيمون، ذلك هو ما ليس شأن أقل القليل منهم، ولكن أكثرهم به متصفون. العامة بلهاء، والشباب مغفل، والمصلحون عنه غافلون، وللعامة مقسورون، ولسلطان العوائد والتقاليد مقهورون، ومن العوائد ما يجب أن يحطم، والتقاليد ما يلزم أن يهدم، فإن وقوف السير في الحياة، والبقاء على حالة واحدة، هو الموت بعينه"⁽²⁾.

وهذا الشيخ أبو يعلى الزواوي، يقسم طبقات الأمة إلى طبقتين: "عاملة وجاهلة، والعاملة - إن كانت - هل هي عاملة أو غير عاملة؟ وقد يقال فلا هي عاملة ولا عاملة، إذ لا بدّ للعالم من عمل، فأين العمل؟ وإن كان العمل، فأين النتيجة؟ فلا نتيجة ولا عمل. والجاهلة في أودية الضلال تهيم، رعية بلا راع، فلا واعظ ولا زاجر، ولا مأمور ولا آمر، ولا كبير ولا صغير، لم يبق إلا كل معجب برأيه، وذو شح مطاع، وهوى متبّع. عمّ المنكر سائر الطبقات"⁽³⁾.

¹ من الرجال المصلحين ولد بمستغانم سنة 1907 ساهم في توطيد أركان جمعية العلماء بالتعليم ونشر العلم درس على يد والده في الزاوية ثم بالجامع الأخضر بقسنطينة ثم أكمل دراسته بجامع الزيتونة، كان ينشط نادي النجاح بمدينة سيدي بلعباس في الثلاثينات. عرف بالزهد والتقوى كما بقي بجامع القرويين بفاس، توفي رحمه الله ما بين سنتي 1979 - 1981م. أنظر عنه: أحمد الأزرق، **النهضة الثقافية الأصلية في مدينة سيدي بلعباس**، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2003، ص 40 وما بعدها.

² مصطفى بن حلوش، "الإصلاح المنشود وأساليب الدعوة إليه"، **الشهاب**، الجزء السادس، المجلد السادس، غرة صفر 1349هـ - جويلية 1930م، ص 384 - 385.

³ الزواوي، "حالتنا الاجتماعية (طبقات الأمة) - 2"، **الشهاب**، السنة الثالثة، العدد 138، 16 رمضان 1346هـ - 8 مارس 1928م، ص 759.

ثم يفصل في الطبقتين، ذاكرًا مميزاتهما فائلا: "هذا ولقائل في طبقات الأمة أن يقول: أغنياء أكابر، دهاقين تُجَّار، وأصحاب الكسب، وهم قليلون بالنسبة إلى جيراننا ومشتركينا في هذا من النصارى واليهود، ومع ذلك -فُهم أغنياءُنا- نجدهم أقرب إلى أولئك الجيران منّا، ولكن في الأكل والشرب والسكنى، والتمتع بالحلال والحرام فقط، لا في الفنون والمعارف، وضروب السياسة والاقتصاد، ونحو ذلك من الشؤون الاجتماعية، فأغنياءُنا بعيدون عن ذلك، بُعد السماء عن الماء"(1).

"وأما طبقة الفقراء، وهم 99 بالمائة، فهم شر من الأغنياء، لو لا أنهم يعذرون نوعا ما. والكلام في أنهم يليقون للهيئة الاجتماعية أو لا يليقون، فإنهم بسبب تقصير الحكومة والأغنياء، صاروا كالماء النجس، لا يليق للعادة ولا للعبادة، امتلأت بهم المدن والشوارع، والأسواق والقرى، فإنهم موادّ أوساخ وأقذار، وأمراض وأوبئة، إلى غير ذلك من العوارض والمصائب والمعائب. ثم إنهم ينقسمون إلى طبقات، وإن شئت قلت أصناف، فصنف منهم عاطل، وهم ذوو عاهات وهنّات، بلغوا من الانحطاط الحسي والمعنوي درجة يُرثى لها، وتفتّت الأكباد لذكرها ورؤيتها، وفسدت منهم معاني الإنسانية، وصاروا عالّةً على الباقي من طبقة أخرى منهم، لا من الأغنياء المترفعين عنهم وعن غيرهم، بل مترفعون عن الهيئات الاجتماعية كلها، إلا فيما بينهم في المقاهي والدكاكين"(2).

ويضيف مبينا إهمال هؤلاء، لمن في أيديهم من نساء وأولاد في التربية والتوجيه، فيقول: "ثم لا تسأل عن نسائهم تلك، وأولادهم أولئك كيف ينشؤون؟ فلا هم ذوو آباء، وهنّ ذوات أزواج، ولا هم يتامى، وهنّ أرامل وأيامى، فلا واعظ ولا وازع ولا رادع، وبالله من هذه الحالة ! قطع الله نياط قلوب لا تتفطر، ولا تحزن ولا تنوب أسى وحسرة على هؤلاء، وبالأخص الصبيان والنساء البريثين!!"(3).

وقد وضع الشيخ العربي التبسي واقع المجتمع الجزائري آنذاك فقال: "باتت صلة الجمهور بالتعاليم الإسلامية الحقيقية، صلة يستحق عليها هذا الجمهور في حكم العقل والدين والعلم، جزاء من اختار الغي على الرشد، وآثر الضلال على الهدى، ولا بد للعلم أن يحكم على هذه الجماهير، بأنها جماهير

¹ الزواوي، حالتنا الاجتماعية... -2-، ص 759-760.

² الزواوي، "حالتنا الاجتماعية (طبقات الأمة) -3-"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 139، 23 رمضان 1346هـ-15 مارس 1928م، ص 779-780.

³ نفسه، ص 779-780.

حائدة عن دينها، بعيدة عن مصادر الرشد وموارده، جافية طباعها، مستهينة بكرامتها، معينة للدهر على اضمحلالها وفنائها من سجل الأمم، نابذة لأصلح المبادئ التي تكوّن الأمم، وتعد الشعوب لسعادة الحياتين الدنيوية والأخروية. ولا بد للعلم أيضا، أن يقول لهذه الجماهير، إنك لجماهير جهلت وما علمت، ونسيت أن الإسلام دين دعائمه التي يقوم عليها بنيانه العلم، وأنت أمة لم تستضيء بالعلم، ولم تسيري في حياتك على ضيائه، ولو سرت مستنيرة بشعاعه، لبصرك من حياتك وإعراضك على دينك"(1).

ويضيف مستاءً مما وصلت إليه الأمة الجزائرية من التدني والانحدار قائلا: "استحالت إلى أمة فعل بها الزمان أفاعيله، ولعبت بها الجهالات، وتحولت إلى أمة سلبية عديمة الإرادة، سلبا كاد يخرج جمهورها من حضيرة الإنسانية المفكرة المنتفعة بنتائج ناطقيتها، وصارت جماهيرنا لا تحي حياة تركز على التأمل والتعقل والانتفاع بما يقع بين أيدينا، ومن ورائنا وعلى أبصارنا من متجددات الحوادث، وماضيات العظات الماسة لحياتنا الدينية والدنيوية، سواء منهما ما يتناول حياة الفرد أو حياة الجماعة، وانصرفت جماهيرنا من حياة الأمم المرتكزة على التعاون، القائمة على أساس (مصلحة الجماعة مقدمة على مصلحة الفرد)، إلى حياة أشبه ما يضرب لها مثلا، حياة أهل الحشر في موقفهم الأكبر، وهولهم الأعظم، يوم يكون كل أحد شعاره: نفسي نفسي، فذلك مثلنا اليوم... أخال من امتلأت نفسه بمثل ما امتلأت به نفسي، أن عيشه بين هذه الجماهير، يكون في نظره عيشا منغصا بغيضا مملولا، يحاول الخروج عنه بتعديل عوج هذا الجمهور"(2).

ف"حياتنا الاجتماعية اليوم لا تبعث في النفوس إلا حسرة وألما بليغي الأثر، فهي بترء من سائر نواحيها، وضعيفة من كل وجوهها، لا تشجع عاملا ولا تحرك جامدا، ولا تنبه غافلا، فالفرد لا يشعر بعضويته في مجموع أمته، فلم يقدّم بواجباته نحو نفسه ودينه وأمته، والأمة قد فقدت ثقافتها بنفسها كأمة، فلم تلتفت إلى الماضي فتعتبر، وتنظر إلى الحاضر فتعمل، وإلى المستقبل فتحي وتسعد، فضاعت

¹ العربي بن بلقاسم التبسي، "العناية بالجمع حق ديني على العلماء"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد الثامن، غرة ربيع الأول 1351هـ - جويلية 1932م، ص 402.

² نفسه، ص 403.

أخلاقها الموروثة، وتقاليدها الحسنة، وانحار صرح مجدها بفقدائها لكيانها، فذهب التناصر بين أفرادها، وجاء التخاذل مكانه، فلا ترى أمامك إلا أشباحا لا تتبينها لتباين أشكالها"⁽¹⁾.

وعبر عن هذا الواقع أيضا الشاعر محمد العيد آل خليفة قائلا:

قف معي بالجزائر اليوم واسبر غور أحوالها بعين وأذن
تجد الطفل في الأزقة يلهو والفتى يشرب الخمر ويزني
تجد الطفلة اليتيمة تشقى تحت خدر تنوء أو تحت خدن
أو لدى البيض نصّروها وقالوا أكرمتها يد المسيح بحضن
والنيابات أسفرت عن مأس بل مواس تحدها كالمسن
كاذبات البريق من كل خب يعد الناس باطلا ويمني
والمشاريع والشرائع والآ داب والكتب والنهي في تعني
ومن اللسن في المجامع والأق لام في الصحف شر طعم وطعن
وفشا الدجل فالولاية دعوى كل ذي سبحة تطول وذقن
وغلا القوم في الولي فظنوا أنه كالإله يغني وبقني
وأبوا كوثر العلوم عطاشا طمعا في ورود علم لديني
ضاق موسى بعلم صاحب موسى بله بله بلوا بإفك وأفن
وتنادوا فبدعوا مصلحيهم ومتى كان مصلح غير سني⁽²⁾

¹ الفتى الزواوي، "في الحياة الاجتماعية"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثاني عشر، غرة محرم 1355هـ - أبريل 1936م، ص 13.

² محمد العيد، "تحية الشبيبة"، الشهاب، الجزء الثالث، المجلد التاسع، غرة ذي القعدة 1351هـ - مارس 1933م، ص 162-163.

واختصر أبو يعلى الزواوي كل ما قيل سابقا، في خمس كلمات جامعات: "فلا اجتماع، ولا جماعة، ولا تعاون، ولا بر، ولا تقوى"⁽¹⁾.

وكما تبارى الشهابيون في تشخيص الأمراض الاجتماعية للأمة الجزائرية، تباروا كذلك في توضيح الآليات التي تمكن من إصلاح الخلل الاجتماعي، والقضاء على الأمراض الاجتماعية، وهذا خدمة منهم لدينهم ولأمتهم، ف "إذا كان الإصلاح الإسلامي، ونفع الأمة الجزائرية، والنهوض بالناشئة الوطنية، أمور محتمة على الفئات المثقفة تثقيفا صحيحا، فإن وسائل الإصلاح، وذرائع إفادة الشعب، ومقدمات النهوض بالناشئة، أوجب عليهم، ما دامت قاعدة ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وما دامت وسائل الحق حقا، وما دامت ذرائع العبادة عبادة قواعد أصولية وقوانين اجتماعية، لا بد لنا من السير في مدارجها، ما دما نريد أن تكون مساعيها مكلفة بالفوز، وجهودنا مصحوبة بالتوفيق، وسعينا مثمرا"⁽²⁾.

وقد آمن صاحب الشهاب العلامة ابن باديس، بأن التربية التي تضمنها القرآن الكريم، كفيلة وحدها بعلاج المجتمع من الأدواء والأمراض التي بدأت تنخر كيانه، وتعمل على اضمحلاله، وهدى قواه⁽³⁾.

وهذا العربي التبسي يرى بأن "أول بناء يجب علينا أن نضع أساسه، هو ما يسمى بلسان الدين التعاون على البر والتقوى، وهذا التعاون من لوازمه توحيد الجهود، وتوحيد السبل الموصلة إلى إقالة الأمة من عثرتها"⁽⁴⁾.

ويرى في مقال آخر، أن العناية بالمجتمع حق ديني على العلماء، فيقول: "إن مصلحة الإسلام اليوم، وحق الشعب على الطائفة العاملة، وواجب الإنسانية، تقضي على الطائفة المتعلمة أن تتقدم إلى الأمام لتؤدي وظيفتها، لأنها هي الطائفة التي تعد في وضعيتها ذات الحق في نشر الهداية الإسلامية، وهذه

¹ الزواوي، "حالتنا الاجتماعية (طبقات الأمة) -1"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 137، 9 رمضان 1346هـ - 1 مارس 1928م، ص 740.

² العربي بن بلقاسم التبسي، "إعداد الوسائل للعناية بالمجتمع"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثامن، غرة ربيع الثاني 1351هـ - أوت 1932م، ص 462.

³ سلواوي، مرجع سابق، ص 134.

⁴ التبسي، مصدر نفسه، ص 464.

الفئة العاملة، وإن كانت أقلية حسا، مفرقة في نقط معينة في مدن القطر، هي أكثرية معنى، لأنها في وضعيتها الإسلامية قانونية، على عكس الفئة الأخرى"⁽¹⁾.

ويضيف منها العلماء إلى حقيقة دورهم في تربية المجتمع قائلا: "وقد كان لعلمائنا أن يكتبوا إلينا شيئا من آرائهم الموفقة، حول حياتنا الاجتماعية، ويعالجوا نفسية الأمة المريضة، بما فتح الله به عليهم من العلوم الدينية، ويحاربوا هذه السنن السيئة، التي جعلت الجزائر مباءة لكل رأي زائف، ومنزلا لسخافات البشر، فإن عصرنا هذا، عصر تيسرت فيه على العلماء وسائل تبليغ الدين، وتفهم أصوله وفروعه، وهيا لهم من وسائل النشر في الصحف والمجلات، ما لم يتهيأ لمن تقدمهم من العلماء، الذين نشروا المذاهب وأذاعوا الآراء، ولم يبق للعلماء من شيء يصددهم عن نشر العلم وفضائل الإسلام، إلا العمل بعلمهم، والامتثال لوصايا دينهم"⁽²⁾.

ويرى أبو يعلى الزواوي بأن "التبعة - في الفساد الاجتماعي - ترجع على كل فرد، وعلى كل إنسان مكلف عاقل بالغ، لأنه مأمور برعاية نفسه، ورعاية من يلي أمره"⁽³⁾.

أما الفتى الزواوي فيرى بأن "الحياة الاجتماعية إنما تقوم وتزدهر، على نشر العلوم والآداب والثقافة العامة في المجتمع، وتقوم على توحيد التربية في البيت، وتوحيد برامج التعليم في المدرسة، وتنمو على شعور الأمة بحقوقها في الحياة، ومكانتها في الوجود"⁽⁴⁾.

وفي هذا الصدد يصرح قائلا: "نحن نريد أن نحيا حياة اجتماعية، تتوحد بها الجهود والقصود، وتشمل الرجل والمرأة، ولكننا لا نسير إليها إلا من طريق ديننا، بإحياء سننه، والعمل بأوامره، وفهم تعاليمه القويمه، التي ربت تلك الإرادة القوية في أسلافنا الكرام، وقرنت تصوراتهم بالشعور الحي، والإحساس الطاهر، والحكم الصادق، فنجحوا في إعداد الفرد لعظام الأمور، وتوجيه الجماعات إلى غاية واحدة، وسوقها إلى الكمال، الذي تهدي إليه سنن الاجتماع البشري في كل عصر.

¹ التبسي، العناية بالمجتمع...، ص 405.

² نفسه، ص 408.

³ الزواوي، حالتنا الاجتماعية...-3-، ص 780-781.

⁴ الزواوي، في الحياة...، ص 13.

وليس هذا النجاح بقريب إلى دعاة الإصلاح اليوم، إذا لم تتعدد أساليبهم فيه، ولم يبنوه على درس عوامل كثيرة، ذاتية مودعة في طبيعة كل أمة وعنصر، ينبني عليها كل توجيه وتهذيب وتربية، فلا بد للمصلح من دراسة نفسية الأمة، وتاريخ حياتها رقبيا وانحطاطا، والوقوف على الأدوار التي مرت في تطورها، ليقارن بين عهد وعهد، ويصير المواطن التي تسرب منها الضعف إلى الأمة التي يحاول إصلاحها، والجنس الذي يريد إنقاذها" (1).

أ- الشهاب والأمراض الاجتماعية: زخر المجتمع الجزائري خلال الفترة الاستعمارية بالكثير من الأمراض الاجتماعية، والموبقات الأخلاقية، التي كان الفضل في إيجادها ونشرها الاستعمار بسياسته العرجاء، ومن بين هذه الأمراض التي حاربتها الشهاب خاصة، والمصلحون عامة:

1- مقاومة تعاطي الخمر: بذل المصلحون، وكل من لديهم غير دينية، كثيرا من الجهد من أجل وضع حد لتعاطي المشروبات الكحولية، واستفاف الحشيش، وذلك حتى لا تتفكك عرى أوصال المجتمع، وتذهب مقوماته ومناعته، وقدراته الكامنة فيه، خاصة وأن معيار الرجولة تجسد آنذاك في شارب الخمر، وقاطع الطريق.

يقول الشهاب بخصوص هذا الموضوع: "إذا تأملنا الآفات الاجتماعية التي تفتك بالشعب الجزائري فتكا ذريعا، وجدنا أن أعظمها وأشدّها افتراسا، هو داء المسكرات التي توغلت في الأوساط العامة بين الشعب، بصفة جعلت النجاة منها صعبة عسرة" (2)، ف"ما أكثر الشبان الذين سقطوا في حمأة رذيلة الخمر، وفي ولائم الأعراس وجمعية العرسان، وما كانت جمعية في عرس، إلا و(أم الخبائث) شرط لازم فيها، والقليل من عصم الله" (3).

وحتى يقلع أولئك الذين يتعاطون الخمر، وهم يفعلون ذلك بزعمهم، كي يدخلوا في عالم اللاشعور، فينسوا مشاكلهم كما زعموا، ذهب المدرس بمدرسة الشبيبة، الأستاذ عبد الرحمن الجيلالي، إلى

¹ الزواوي، في الحياة...، ص 13-14.

² الشهاب، "الخمر"، الجزء السابع، المجلد السابع، غرة ربيع الأول 1350هـ - جويلية 1931م، ص 525.

³ الشهاب، "شاب ناهض يحارب الرذيلة ويدعو للفضيلة"، السنة الثالثة، العدد 144، 6 ذي القعدة 1346هـ - 26 أفريل 1928م، ص 893-894.

إبراز مخاطر تعاطي المسكرات من الناحيتين الصحية والدينية، وذلك من خلال محاضرة ألقاها بنادي النهضة بالبليدة، فمن الناحية الدينية فهي محرمة، وأكد بها عليها ديننا الحنيف "في غير ما آية وحديث، قال تعالى: "يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان" الآية، وروى ابن ماجه عن أبي هريرة يحدث عن النبي (ص) أنه قال: "مدمن الخمر كعابد وثن"، وروى الطبراني عن النبي (ص) قال: "الخمر أم الفواحش وأكبر الكبائر ومن شرب الخمر ترك الصلاة ووقع على أمه وخالته"، وعن ابن ماجه أيضا من حديث أنس "لعن رسول الله (ص) في الخمرة عشرة: عاصرها ومعتصرها وشاربها وحاملها والمحمولة إليه وساقيتها وبائعها وأكل ثمنها والمشتري لها والمشتري له".

وإذا نظرنا إلى ضرر الخمر في الدين، من حيث روحه ووجهة العبد إلى الله تعالى، نجد السكران لا تتأتى منه عبادة من العبادات، لا سيما الصلاة التي هي عماد الدين.

أما من الناحية الصحية، فقد أثبتت البحوث القديمة والحديثة، مضار الخمر والكحول للصحة والعقل والنفس، وهي مضار كثيرة، فمن مضراتها الصحية إفساد المعدة والإقهاء، وهو فقد شهوة الطعام، وتغيير الخلق والخلق. ومنها مرض الكبد والكلية، وداء السيل الذي يفتك في البلاد فتكا ذريعا⁽¹⁾.

وفند الشيخ عبد الرحمن الجليلي، مزاعم من يقول بأن الخمر تداوي الأمراض، مستشهدا بأقوال حكماء الطب، حيث يقول: "وقد كذب من قال أن الكحول تمنع العدوى، وتدرأ الأذى. نعم، كثيرا ما نقرأ على زجاجات الخمور كلمات إغرائية ومحبذة فيها، وكثيرا ما تطلع علينا بعض الصحف بإعلانات مكتوبة بالخط العريض عن الخمور، بأنها قتالة للمكروبات، شافية من الحميات، واقية من كثير من الأمراض، ولكن الثابت، هو أن مدمني شرب الخمر أكثر تعرضا للعدوى بالأمراض، وأقل مقاومة لمكروباتها، وأسرع انهزاما أمام مضاعفاتها وأخطارها من سواهم... فقد قال الدكتور مار الأسكتلندي "الخمر لا تشفي شيئا"، وصرح الدكتور "هيقينبو تام"، أمام الجمعية الطبية البريطانية بقوله "لا أعلم مرضا شفي بالخمر قط"، وأثبت آخرون من الأطباء، بأن الخمر لا ينفع الجسم ولا يشفي المرض. وهذا

¹ عبد الرحمن الجليلي، "أخطار الخمر"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد التاسع، غرة صفر 1352هـ - جوان 1933م، ص 305-306.

الذي سمعتموه عن علماء وأطباء أوروبا المتأخرين، هو عين ما جاءنا منذ قرون عديدة في قول ابن مسعود الصحابي الجليل (إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرم عليكم) أخرجه البخاري⁽¹⁾.

ويبرز الأستاذ عبد الرحمن الجيلالي المخاطر الاجتماعية للخمر فيقول: "وللخمر مضار اجتماعية كثيرة، فمن مضراتها في التعامل وقوع النزاع والخصام بين السكارى بعضهم مع بعض، وبينهم وبين من يعاشروهم ويعاملهم، ولأدنى شيء يوغلون في التشاتم والسباب، حتى يكون عداوة وبغضاء.

وأسوء أحوال السكران حاله في بيته، في منزله أمام أهله وأولاده، بين جيرانه وأحبائه، فلا يهناً له عيش، ولا تهنأ لأهله الحياة. ومنها إفشاء السر، وهو ضرر تتولد منه مضرات كثيرة، ومنها الخسة والمهانة في أعين الناس، فإن السكران يكون في هيأته وكلامه وحركاته مضحكا لغيره، وملعبة لكل من يراه...

ومن جرائم السكر، أنه يغري بجميع الجرائم، ويجريء صاحبه عليها، ولذلك سميت في الحديث (أم الخبائث)، وهناك مضرات أخرى تتعلق بمال الإنسان، الذي هو مسئول عنه من أين جاءه وفيه أنفقه، فإن الخمر تستهلك المال الكثير، وتفني الثروة الطائلة في أقرب وقت. ومنها هتك العرض، وسقوط الهمة والشرف، إلى غير ذلك من الأخطار الكثيرة التي لا تعد ولا تحصى⁽²⁾.

ولخص الشاعر محمد العيد آل خليفة هذا النثر شعرا، فقال:

الخمر شربة رفس أم أرجاس الخمر صاعقة تهوي على الراس

الخمر محنة سوء من أصيب بها أصيب في كل وعي منه حساس

الخمر فاس خراب هدمت أسرا مصونة عاث فيها صاحب الفاس

يا شارب الخمر ما ترجوه من دونٍ للعرض غول عقول لص أكياس

¹ الجيلالي، مصدر سابق، ص 306-308.

² عبد الرحمن الجيلالي، "أخطار الخمر. بقية المحاضرة المنشورة بالجزء الماضي"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد التاسع، غرة ربيع الأول 1352هـ - جويلية 1933م، ص 352-354.

ما الخمر إلا ظلام للنفوس فلا يغرك منها شعاع لاح في الكاس⁽¹⁾

وجسد المصلحون دعوتهم في الثورة على الحانات وتعاطي المسكرات، بتأسيس جمعيات لمقاومة الكحول في جميع أرجاء الوطن، منها جمعية مقاومة الكحول بعنابة، والتي أسستها شبيبة ناهضة بالروح الدينية والقومية، والتي نجحت في دعوتها بعنابة وفروعها نجاحا باهرا⁽²⁾، أو تلك الجمعية التي أسسها الشيخ الطيب العقبي بنادي الترقى بالعاصمة، بتاريخ 16 سبتمبر 1932م، والتي حملت اسم "الجمعية الإسلامية لمقاومة الكحول"، ويبدو أن نشاط هذه الجمعية، قد وجد عراقيل في بداية عملها، وهذا ما نلمسه في كلمة الشيخ العقبي في الاجتماع السنوي لها، والذي انعقد يوم الأربعاء 16 ديسمبر 1934م ليلا، حيث قدّم للحاضرين اعتذاراته، كون الجمعية لم تبرهن على وجودها بأدنى عمل أو حركة، تدل على حياتها⁽³⁾.

وحرصا من الشهاب على استئصال هذا الخطر الكبير، نجده يدعو السلطات الاستعمارية الفرنسية، للموافقة على مشروع قانون، يقترح "عدم السماح بفتح محلات بيع الخمر في كل البلديات الممتزجة بالقطر الجزائري، وهي الأهلة بنوع خاص بالعنصر الإسلامي، فحبذا لو أن مجلس الشيوخ ومجلس النواب، يوافقان على الفصل المشار إليه من هذا القانون، وحبذا لو يقع تنفيذه بصفة فعالة حقيقية"⁽⁴⁾.

2- محاربة البغاء: انتشرت ظاهرة الزنا والدعارة في الجزائر، بتشجيع من فرنسا التي فتحت الأبواب لها، واعتبرت كل من يتصدى لموس جانيا، ويحاكم أمام العدالة، لأنه اعتدى على الحرية!، حتى أصبح المار في بعض شوارع العاصمة، لا يسمع إلا ما يسوؤه من البغايا وهنّ متبرجات. ووصفت جريدة النجاح تلك الظاهرة المخلة بالحياء، بعد أن وظف الاستعمار المرأة والجنس لتحطيم مقومات الأمة الجزائرية المسلمة، بقولها: "بغيات يختطفن الشباب ويسلبن عقولهم، ويأكلن أموالهم، ولا مجير لهم ولا ناصر، لأن

¹ آل خليفة، ديوان...، ص 256.

² الشهاب، "في دار جمعية مقاومة الكحول"، الجزء الرابع، المجلد العاشر، غرة ذي الحجة 1352هـ - 17 مارس 1934م، ص 198.

³ بن عدة، مرجع سابق، ص 291.

⁴ الشهاب، الخمر، ص 525.

المرأة حرة في نفسها، تفعل ببيتها ما تشاء"⁽¹⁾، متهمة السلطات الاستعمارية بنشر البغاء في الجزائر، وذلك لتحطيم الأمة عامة، والشبيبة خاصة.

وقد ارتاع الشيخ أبو اليقظان من شدة البغاء في الجزائر، وانتشاره على نطاق واسع بتشجيع من الاستعمار، الأمر الذي جعله يجتهد في إبراز مخاطر داء البغاء في الأوساط الاجتماعية، والآثار السلبية التي يتركها على صحة المواطنين وأخلاقهم، وسلوكاتهم وعلاقاتهم الاجتماعية، معززا ذلك بأدلة من النقل والعقل⁽²⁾.

وقد وصف الشهاب البغايا بـ"النوع الساقط، أو المكروب الفتاك بالصحة والأخلاق والآداب العامة، وهذا لأن دأبهن غشيان الشوارع والأنهج، المراد بها اصطيات قلوب البسطاء الأغرار، واستفراغ ما في الجيوب بصفة علنية"⁽³⁾.

ويوضح أيضا مخاطر البغاء على الصحة الجسدية والاجتماعية، والفوائد الناجمة على القضاء عليه، فيقول: "إذا أخذنا هذا الموضوع من نواحي ما ينجم عنه من الفوائد، تبين جليا أن أعظم نتائجه محقق أمراض السل والزهري المتفشية في كل أمة تهاونت في حسم مفسد البغاء، ثم القضاء على الإجرام أو تقليله على الأقل، وإصلاح النسل وإخصابه، بحيث يكون الجسم ذا مناعة، لا تتسرب إليه الأمراض الوراثية المذكورة، ومن بينها الأمراض الدهنية"⁽⁴⁾.

ونجد الشهاب يؤيد موقف الحكومة الفرنسية إزاء البغايا في العاصمة الجزائر، والتي عمدت إلى الضرب على أيدي البغايا، من خلال إصدارها أمرا يحظر عليهن غشيان الشوارع والأنهج المراد بها اصطيات الضحايا، كما أمرت جميع الفنادق التي ظلت غاصة بهن، منع قبول أية عملية من هذا القبيل،

¹ النجاح، عدد 272، السنة السادسة، 12 فيفري 1926م.

² بن عدة، مرجع سابق، ص 272.

³ الشهاب، "دور البغاء"، السنة الرابعة، العدد 169، 12 جمادى الأولى 1347هـ - 25 أكتوبر 1928م، ص 383.

⁴ نفسه، ص 385-386.

وفرضت على كل متهاون عقوبات صارمة، أعظمها زجه في غيابات السجون وغرامات مالية، على أن الخارق لسياج ذلك الأمر، يعد كمرتكب مخالفة قانونية لا محيد فيها عن الإدانة⁽¹⁾.

وكان نتيجة هذا الإجراء، أن "فقدت رؤية تلك الوجوه البشعاء الممسوخة بالمساحيق، وتلك المناظر المزرية، التي قد كان تعوّد العموم الاشمئزاز منها كل وقت وحين، وفي كل نهج، وفي كل نزل، حتى عاد المحتفظ بكرامته ومروءته، لا يقدم على الإقامة بنزل، إلا بعد أن يستوثق من أن النزل خلو من العهر، إذ يربأ بنفسه أن يجعلها عرضة للتهم والوصمات، وهدفا لسهام المولعين بقذف الأبرياء، وأدهى وأمر، أن غير أرباب اليسار، من العاجزين عن النزول في الفنادق العالية السالمة، قلما يجدون نزلا خلوا من الفجور، فهم لقلة ذات اليد مضطرون إلى سكنى ذلك النزل، الذي كثيرا ما يقضي على كل ما لهم من سمعة وكرامة"⁽²⁾.

ورغم تأييد الشهاب لهذا القرار، إلا أنه أبدى عليه بعض الملاحظات الجوهرية، التي من شأنها الحد إن لم نقل القضاء على هذا الخطر الاجتماعي، يقول الشهاب: "بيد أن ثمة بعض ملاحظات من اللياقة إلفات النظر إليها، أهمها:

1- أن مسلك إدارة المحافظة في العاصمة، مع في ذلك المسلك من المحاسن، لا يخلو من نقائص من جهة طرد العواهر وإغلاق دورهن في الأحياء الأوروبية، وإفساح المجال لهن في الأحياء العربية، مع أن هذا أجدر بالعناية.

2- إذا كانت مسألة العهر الرسمي مما لا محيد للسياسة الدولية عنها، محافظة على العفاف العمومي، فمن أنجع الوسائل على ما نرى لإيقاف هذا التيار الجارف، أو تخفيف وطأته، تعميم هذا الأمر، وإجراؤه في جميع البلدات، وحصر البغاء، وجمعه في دور خاصة منعزلة على البلاد. وبدون هذا يختلط الحابل بالنابل، وتكون حالة الآداب مستهدفة على الدوام، لاختلال النظام والخطر العام.

¹ الشهاب، دور البغاء، ص 383-384.

² نفسه، ص 384.

3- مضاعفة الضرائب على هذا النوع المكدر صفو الحياة الاجتماعية، وسن قوانين وشروط ثقيلة على المتورط في مهاوي الفحش، وعلى المندفع نحوها بادئ بدء، إذ ربما يعدل عن رغبته الجنونية، متى ألقى تلك العراقيل منصوبة في طريقه"⁽¹⁾.

هذا، ويبدو لنا من خلال مقال نشر في الشهاب، أنه قد كان لبعض البغيات مكانة مرموقة، وكلمة مسموعة، وحظوة لدى بعض أصحاب القرار آنذاك، وهو ما حدا ببعض أئمة المساجد، إلى استجداء تدخلهم، للحد من تدني القيمة الشرائية للفرنك الفرنسي في الجزائر، وقد علّق الشهاب على سلوكهم فقال: "ساءنا وساء الفضيلة، وغازطنا وغازظ الفكر العام، أن ذهب بعض من أئمة مساجدنا، إلى زقاق البغاء، يستجدون البغايا لإنقاذ الفرنك، ويترددون بين تلك السقائف والأبواب، ويلتقون وجهها لوجه بأهل الدعارة والفساد! لو أرسلوا غيرهم إلى تلك المغاور لحصل المرغوب، وسلمت الكرامة. إن أحبار اليهود وrehبان النصارى لا ينقصون عنكم في الرغبة، ولكنهم لا ينتهون إلى هذه الغاية. نحن من المحرضين على مشروع الإنقاذ، ولكن إلى حد مناسب ليس فيه حط ولا زراية"⁽²⁾.

3- العناية بالشبيبة الجزائرية: أدرك رجال النهضة، أن الشباب هو عماد الأمة في بناء حاضرها والتطلع لمستقبلها، ولذلك سعوا إلى النهوض به، والعناية بموموه وشؤونه، وذلك تحضيرا لدور خطير سيقوم به، ألا وهو تحرير البلاد من براثن الاستعمار، ومن التخلف، فالشباب في كل أمة هم عماد نهضتها، وأساس رفعتها، وعنوان قوتها، ورمز عزتها، وطالعة سعدا"⁽³⁾.

وقد اعتبر الشهاب نفسه، بأنه لسان الشباب الناهض في القطر الجزائري، حيث دبّج كثيرا من أعداده بهذا الشعار⁽⁴⁾.

يقول صاحب الشهاب عن شباب الجزائر في ذلك العهد: "أعلن (الشهاب) من أول يومه - و(المنتقد) الشهيد قبله - أنه (لسان الشباب الناهض في القطر الجزائري)، ولم يكن يوم ذاك من شباب

¹ الشهاب، دور البغاء، ص ص 384-387.

² الشهاب، "في المعهر!"، السنة الأولى، العدد 28، 14 ذو القعدة 1344هـ - 27 ماي 1926م، ص 563.

³ بن عدة، مرجع سابق، ص 301.

⁴ أنظر نموذجا: الشهاب، السنة الثانية، العدد 57، 13 ربيع الأول 1345هـ - 20 سبتمبر 1926م، ص 358.

إلا شباب أنساه التعليم الاستعماري لغته وتاريخه ومجده، وقبح له دينه وقومه، وقطع له من كل شيء - إلا منه - أمله، وحقره في نفسه تحقيرا. وإلا شباب جاهل، أكلته الحانات والمقاهي والشوارع، ومن وجد العمل منه، لا يرى نفسه إلا آلة متحركة في ذلك العمل، لا همّ له من ورائه في نفسه، فضلا عن شعوره بأمر عام. وإلا شباب حفظه الله للإسلام والعروبة، فأقبل على تعلمهما، لكنه تعلم سطحي لفظي، خال من الروح، لا يعتز بماض، ولا يألم بحاضر، ولا يطمح لمستقبل، اللهم إلا أفرادا قلائل جدا هنا وهناك⁽¹⁾.

هكذا يلخص ابن باديس الآفات التي كانت تعاني منها الشبيبة الإسلامية في الجزائر خلال العشرينيات (من القرن العشرين)، والتي تعتزم الحركة الإصلاحية تحديدا محاربتها، وهي: الجهل، والآثام التي تترتب عنه: الفرنسة. وهكذا ستكون المبادئ الموجهة للنشاط الإصلاحي المركز على الشبيبة: الكفاح ضد الجهل، والكفاح ضد الفرنسة، ومن ثم ستكتسي أوجها تربوية، وحتى سياسية⁽²⁾.

ويأسف الزاهري لوضع الشباب آنذاك، حتى عبر عن ذلك بكلمات فيها كثير من الألم، حيث يقول: "إنه ليكاد يقتلني الأسى، وتكاد تذهب نفسي حسرات، على أبناء الجزائر، الذين قتل مواهبهم الإهمال، وذهب نبوغهم ضحية التربية الجاهلة"⁽³⁾.

ويخاطب أحمد حماني الشباب، بلهجة واقعية شديدة، موضحا له بعده عن الريادة والسؤدد، قائلا له: "أيها الشباب الجزائري، ليست لك أعمال يخلدها لك التاريخ، ويبيض لها وجه الوطنية، وتفخر بها الأجيال، اللهم إلا هذه النوادي الصغيرة، وهذه الجمعيات الضعيفة، وهذه الدروس القليلة، وهذه الخطب القصيرة. هذه أعمالك أيها الشباب الجزائري، أفلا تتجمل من ذكرها، عندما يذكر الشباب المصري أعماله، والشاب الفلسطيني نضاله، والشاب السوري تضحياته، والشاب العراقي جرأته وإقدامه؟! إن الشباب هو الروح المتحركة الناشطة الفعالة في الأمة، فإن أنت - أيها الشباب - أخلدت

¹ ابن باديس، فاتحة السنة الرابعة عشر، ص 8.

² مراد، مرجع سابق، ص 377.

³ محمد السعيد الزاهري، "جناية الآباء..!", الشهاب، السنة الثانية، العدد 74، 4 جمادى الثانية 1345هـ - 9 ديسمبر 1926م، ص 624.

إلى التكاسل والبطالة، واستعذبت النوم والجهالة، فاعرف أي ذنب، بل أي جرم جنيته على أمتك وبلاذك"⁽¹⁾.

وقد اعتنى المصلحون عامة، والشيخ ابن باديس خاصة، بالشباب عناية خاصة، تكويناً ورعاية وتوجيهاً، فهو لا يفتؤ يوجه إليهم توجيهاته ونصائحه، في أية مناسبة مواتية، من ذلك الكلمة التاريخية التي سدّد بها نظرهم نحو الحياة، وذلك في الاحتفال الذي أقامته جمعيات الحياة بقسنطينة: التربية والتعليم، الشباب الفني، الكشافة الإسلامية، والفريق الرياضي (المولودية)، مساء يوم الثلاثاء 13 ربيع الثاني 1357هـ، وذلك تكريماً للضيوف الذين حضروا ختم الأستاذ ابن باديس لدروس تفسير القرآن⁽²⁾: "أيها الإخوان: إذا كنت أستمّد القوة والحياة فإنما أستمدهما ممن أولوني شرف الثقة والإخلاص لديني ولأمتي، وأخص منهم الأسود الكبار، وهم إخواني الأقوياء من رجال العلم، الذين أجدني مهما وقفت موقفاً، إلا وجدتهم معي كالأسود. وأما الأشبال الصغار، فهؤلاء الأبناء الذين تشاهدونهم يحتفلون بكم الليلة. ولقد جاءت قسنطينة تحييكم بكبارها وصغارها. فذكراكم يا ضيوف القرآن خالدة، وهي منقوشة في قلبي لا تفنى ولا تنمحى. إنني أعاهدكم على أنني أقضي بياضي على العربية والإسلام، كما قضيت سوادي عليهما، وإنها لواجبات... وإنني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن، ولغة الإسلام والقرآن، هذا عهدي لكم... فاعملوا للأخوة، ولكن مع كل من يعمل للأخوة، فبذلك تكون الأخوة صادقة"⁽³⁾.

أ- إبراز أهمية الشباب في المجتمع: الشباب أولوية الأولويات في المشروع الإصلاحي الجزائري، والذي لا يمكن أن يقوم به شعب جاهل، وفي هذا الصدد نجد رائد النهضة الجزائرية الشيخ ابن باديس، قد رسم خطة قومية للأمة، كي تسير عليها في حياتها، لتعود إليها شخصيتها المتميزة، المتأهلة لحمل رسالة الحياة، فقد كان هدفه من التربية والتعليم، تكوين بناء نهضة ودعاة إسلام وجهاد، وأطباء عقول ونفوس وأرواح.

¹ أحمد حماني الملي، "واجب شبابنا"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الرابع عشر، ربيع الأول 1357هـ - ماي 1938م، ص 81-82.

² شيبان، مقدمة الشهاب، ص 39.

³ عبد الحميد بن باديس، "كلمة الأستاذ الإمام"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد الخامس عشر، رجب 1358هـ - أوت 1939م، ص 371.

وهذا التخطيط نابع من إدراك عميق من الشيخ، بأن أي مشروع إصلاحي كبير على مستوى الأمة، يحتاج في تحقيقه إلى زمن طويل، وإذا لم يبدأ من تربية الأمة، وخاصة تربية نشئها، وغرس الدين في نفوسها، وتجديده في حياتها، وإلا فهو مشروع فاشل، وإن تحققت بعض جوانبه، لأن النشء هم جيل المستقبل، الذين فيهم وبهم تتحقق أهداف الإصلاح البعيدة، وإذا لم يرث نشء صالح هذا المشروع، فيحمل هم، ويؤدي حقه، فسيموت بموت أصحابه. ومن هنا فإن الوسيلة العملية الأولى، والمدخل الأهم لتحقيق هذا الإصلاح عند الشيخ ابن باديس، هو في تربية الجيل الناشئ على صحة المعتقد والعلم والعمل، ليكون منه علماء مصلحون، يحملون الدعوة، وينشرونها، ويربون عليها، ويدافعون عنها⁽¹⁾.

وبدأ الشيخ ابن باديس وأصحابه في خطة الإصلاح بهذه الوسيلة، ومضى عليها وصمد فيها عشر سنوات، وذكر أنه لم يخلط مع هذه الغاية (تكوين نشء علمي) أي عمل آخر، فلما تحقق له ما أراد، قام بعد ذلك بالدعوة العامة.

وقد اجتهد رحمه الله في تعليم النشء وتربيته اجتهادا عظيما، وأمضى فيه وقته، وأضنى به جسده، بصورة فردية وجماعية، في المساجد، وفي المدارس، حتى كان لا يرضى بما يشغله عنه، ولو كان تأليف الكتب كما قال: "شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب".

وفي ذلك نظم الشيخ ابن باديس شعرا خالدا، مما جاء فيه:

يا نشء أنت رجاؤنا وبك الصباح قد اقترب

خذ للحياة سلاحها وخذ الخطوب ولا تهب

وارفع منار العدل وال إحسان واصدم من غصب

وأذق نفوس الظالمين السم يمزج بالرهب

واقلع جذور الخائنين فمنهم كل العطب

¹ مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، العدد 189، دون دار نشر، الرياض، 1435هـ، ص 129.

واهزز نفوس الجامدي ن فرما حيي الخشب⁽¹⁾

وهذا الشيخ مصطفى بن حلوش، يحرص أشد الحرص على وجوب العناية بعنصر الشباب، على اعتبار أن تكوينه يعد الانطلاقة الحقيقية لتنوير المجتمع برمته، وهذا في نظره ليس معناه إهمال إرشاد وتوجيه العامة، وفي ذلك يقول: "إن الذي يأتي الإصلاح بأنواعه من جهة العامة مخطئ الخطأ كله، ولا نريد أن تغفل العامة من كل إرشاد وتهذيب، لا، بل الذي نريد أن لا نصرف لها من العناية إلا قليلا، بالنسبة لما نصرفه منها للشباب، إذ يمكن أن يكون هو وسيلة تهذيبها وترشيدها، ولا يمكن العكس"⁽²⁾.

وعنده أن العناية بالشباب، بالتهذيب وزرع الأخوة في صفوفه، حتى يكون متوحدا في مشاعره واهتماماته، هو الأمر الكفيل بنهضة الوطن، حيث يقول: "فالشباب الشباب! الحرص على تهذيبه وتوحيده قبل كل شيء، وأؤكد من كل شيء، فعلى سواعده قامت نهضات الأمم، وفي أحضانه حطّت رجال آمالها"⁽³⁾.

أما الشاعر الكبير محمد العيد آل خليفة، فقد حرص في إحدى قصائده على حث الشباب على التأخي، والسعي إلى تكريس قيم الإسلام السمحة في الأوساط الاجتماعية، إيماناً منه بأن الشباب في المجتمع له رسالة، وفي ذلك يقول:

يا شباب العلي اعتصم بالتآخي زانك الله في العلي من شباب

أنشر السنة الكريمة واعمل بهداها وخذ بجد الكتاب

إن تكن قد بنيت في الناس مجدا فاحرس المجد من دواعي الخراب

وإذا ما أردت تثقيف نشء فارق بالنشء سلّم الاكتساب

ثم لا تبتئس إذا قيل إنا طوحتنا طوائح الاضطراب

¹ ابن باديس، تحية المولد الكريم، ص 221 220.

² ابن حلوش، مصدر سابق، ص 385 - 386.

³ نفسه، ص 386.

في زمان كأنه فم واش يتعايا بشائنات السباب

لا وربّ السماء من يجهل السي ل إذا كان آخذا في انسياب؟⁽¹⁾

وقد كان التنويه بالشباب المتطوع لخدمة بلده وشعبه دأب المصلحين، مثل ذلك الشباب المتخرج من الزيتونة وعودته إلى الجزائر، والذي كان يستقبل في الجزائر استقبال الفاتح، وهذا ما نلمسه في قصيدة الشيخ محمد السعيد الزاهري، والتي يحيي فيها دفعة من خريجي جامع الزيتونة لسنة 1925م، عادوا إلى وطنهم لخدمته فقال:

فأهلا وسهلا بالذين تطوعوا لخدمة هذا الشعب شعب الجزائر

شباب لعمر الحق لم يك فيهم سوى حازم عف الطوية طاهر

تجلوا على هذي الجزائر بعدما سجا الجهل أشباه البدور الزواهر

فقرّ بهم شعب الجزائر مثلما تقرر لدى الإياب عين المسافر

هم النشء لا نشء أضاع شبابه وأمواله بين الخنا والمخامر

ليهنأ بهم شعب الجزائر إنهم هداة ذوو خبر بوعر المعابر⁽²⁾

وقال الشهاب على هؤلاء المتخرجين، بأنهم مناط آمالنا في النهضة الإصلاحية في القطر الجزائري⁽³⁾.

وهذه الدعوة الصريحة للعناية بالشباب، والتعويل عليهم في الرقي بالبلاد، والأخذ بيده إلى سلم الترقى والازدهار، مرتبطة ببقاء هذا الشباب مؤمنا بمرجعياته الحضارية، القائمة على العروبة والإسلام والتاريخ الإسلامي، أما إذا كان توجه الشباب توجهها تغريبيا، مديرا ظهره لقيمته الحضارية الإسلامية، فلا

¹ آل خليفة، ديوان...، ص 84.

² الزاهري، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 75-76.

³ محمد محبوب، "اللامذة الجزائريون في الزيتونة"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 115، 2 ربيع الثاني 1346هـ - 29 سبتمبر 1927م، ص 298.

أمل يعلق عليه، ولا رجاء ينتظر منه لإفادة الأمة، حتى وإن كان هذا الشباب متسلحا بعلوم عصرية، فإن ذلك لا يشفع له، لأن الجاهل أو المتجاهل لرصيد أمته الثقافي والحضاري، لا يمكن له أن يعرف كيف يفيدها، ومن جهل الشيء عاداه.

ويبدو أن هذا ما أكد عليه أحد الكتاب في الشهاب، عندما شدّد النكير على هذه الفئة من الشباب، التي تدّعي العصرية، وهي شاذة في سلوكاتها وتوجهاتها عن المجتمع، واعتبرها فئة مقطوعة الصلة بأمّتها⁽¹⁾، وفي ذلك يقول: "أما الشبيبة المتجددة، فليس هناك أية صلة تربطها بكل طبقات الشعب، حتى يسمح لها بحمل لقب العالمية، أو شرف القيادة، ولو مع قيام الدليل الحاسم على توافر معلوماتها في علوم الحياة، واستيعاب مسائلها، وأخذها عن دراسة طويلة معمقة، لأن تطرف جمهورها في كل شيء، وإسرافها في التجديد، وشذوذها عن نفسية المجتمع الذي تعيش معه، مما يحول بينهما، ويقصي أحدهما عن الآخر. ولأن اللغة هي أحكم رباط قومي، لم يكن محل عناية الكثير من هذه الشبيبة، حتى كأنها أجنبية عنها، لا تمت إليها بصلة، ولا تستحق أن تكون بجانب أختها الرسمية في الروعة والعناية"⁽²⁾.

وإذا كان المصلحون قد استشعروا السعادة، لتمكنهم من العمل مباشرة -وبفعالية فيما يبدو-، على جزء من الشبيبة الإسلامية في الجزائر، في إطار مدارسهم العربية المسماة (حرة)، فإنهم كانوا يحسون بأنهم عزّل أمام الأغلبية من الشبان الجزائريين، الذين لم يكونوا يفلتون من نشاطهم البيداغوجي فحسب، بل كانوا يبدون متجهين صوب اللائكية، أو صوب الفرنسية التامة. ولما كان المصلحون واعين بأخطار القضاء على العروبة والإسلام التي تهدد شبيبته، سعوا إلى استنارة حركة في البلاد، لصالح الحماية الأخلاقية لهذه الشبيبة الإسلامية، وقد أفضى ذلك إلى إنشاء العديد من الهيئات، التي من شأنها أن توفر للشبان المسلمين مناخا إسلاميا، ما داموا لا يستطيعون منحهم التربية الدينية والأخلاقية الضرورية، التي تؤمنهم من الضربات التي تمسخ شخصيتهم الصادرة عن المجتمع الغربي⁽³⁾.

¹ بن عدة، مرجع سابق، ص 303.

² الشهاب، "موقف العالم عندنا أمام طبقات الشعب"، الجزء الحادي عشر، المجلد السادس، غرة رجب 1349هـ - ديسمبر 1930م، ص 766.

³ مراد، مرجع سابق، ص 377-378.

وكان القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الذي حرره العلامة عبد الحميد بن باديس، قد ذكر في القسم الثاني المعنون بـ: "غاية الجمعية"، وفي الفصل الرابع منه، أن القصد من هذه الجمعية، هو محاربة الآفات الاجتماعية، كالخمر، والميسر، والبطالة، والجهل، وكل ما يجرمه صريح الشرع، وينكره العقل، وتحجره القوانين الجاري بها العمل.

كما تضمن الفصلان الخامس والسادس، أن الجمعية تنذر بوسائل متنوعة ومشروعة لتحقيق أهدافها، منها أنها تقوم بجولات في القطر الجزائري في الأوقات المناسبة، وأن تؤسس شعبا، وأن تفتح نوادي ومكاتب حرة للتعليم الابتدائي⁽¹⁾.

يقول الشهاب عن هذه المؤسسات: "أما اليوم، فقد تأسست في الوطن كله جمعيات ومدارس ونواد باسم الشباب والشبيبة والشبان، ولا تجد شابا -إلا نادرا- إلا وهو منخرط في مؤسسة من تلك المؤسسات، وشعار الجميع: الإسلام، العروبة، الجزائر"⁽²⁾.

فقد عمدت الحركة الإصلاحية إلى "تكوين الأندية لتنظيم الشباب، وتربيتهم تربية دينية واجتماعية، ووطنية وقومية، وربطهم في منظمات رياضية وثقافية، مثل الكشافة، والفرق الفنية المختلفة، حتى لا تجرفهم تيارات الأمراض الاجتماعية والخلقية، مثل تعاطي الخمر، والميسر، والدعارة، والتشرد، والسرقعة، إلى غيرها من الأمراض الاجتماعية الأخرى، لأن الشباب هم عماد الأمة، وأمل مستقبلها الزاهر المأمول، وساعدها القوي في التحرر من الاستعمار الأجنبي، وبناء الوطن سياسيا واقتصاديا واجتماعيا، بناءً محكما قويا"⁽³⁾.

ب- معالجة مشاكل الشباب: عانت الشبيبة الجزائرية من مشاكل عدة، نذكر منها ما يلي:

¹ من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان، دار المعرفة، الجزائر، 2009، ص 18-19.

² ابن باديس، فاتحة السنة الرابعة عشر، ص 8.

³ رابح تركي، "حول الحركة الوطنية في الجزائر: الصراع بين جمعية العلماء وحكومة الاحتلال (1933-1939)"، المستقبل العربي، السنة الخامسة، العدد 47، يناير-كانون الثاني 1983، ص 54.

أولاً - الإلحاد والتفrenz: لم يغفل المصلحون الجزائريون كذلك ما كان يروج في المجتمع الجزائري من أفكار تدعو إلى التمرد على القيم الإسلامية، أي الدعوة إلى الإلحاد أو اللادينية، ونبد الدين وطرحه جانبا، لأنه سبب ورمز للتخلف.

يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: "الإلحاد ضيف ثقيل، حلّ بهذا القطر منذ انتشرت بين أبنائه الثقافة الأوروبية، من طريق التعليم اللاديني، أو من طريق التقليد الأعمى، وغذته غفلة الآباء والأولياء، عن هذه الناحية الضعيفة من أبنائهم. كما أن من الأسباب التي مكنت للإلحاد في نفوس الشبان المتعلمين، مجانية علماء الدين الجامدين لهم، ونفورهم منهم، وهي عادة ما يزال يتسم بها هذا الصنف من العلماء إلى الآن"⁽¹⁾.

ويؤكد على هذه الفكرة الشيخ ابن باديس، الذي قال: "إن الطريقة هي التي دفعت كثيرا من شبانا إلى اعتناق اللائكية ثم الإلحاد، لأنها لم تكن تصوّر لهم الإسلام الذي تدّعي الغيرة عليه، والذود عن حماه، إلا في صورة دين متأخر جامد، لا علاقة له بحياة الناس المادية وتطورهم"⁽²⁾.

وهذا ضمير جزائري يأسى ويأسف للحالة التي أصبح عليها المسلمون الجزائريون من الاتجاه الإلحادي، ومن القعود عن الدعوة الإسلامية، وهو ضمير المؤرخ الجزائري إسماعيل حامت الذي يقول: "كان للإلحاد الغربي، مبلغ كبير من التأثير في جمهور ليس بالقليل من مسلمي الجزائر، الذين وإن كانوا ما برحوا مسلمين في الظاهر، فهم يجهلون حد ما وصلت إليه روحهم الدينية من التلاشي. إن هؤلاء لا ينكرون الإسلام دينهم ومعتقدهم، غير أنهم قد أضحوا من فتور الغيرة الدينية في نفوسهم، بحيث غدوا لا يبالون البتة بنشره بين الناس، وبالدعوة إليه في غير المسلمين، فالإسلام عندهم، إنما هو مقصور على من يأتي بعدهم من الأولاد والأحفاد فحسب، وليس يتناول أحدا سواهم من الخلق أجمعين. فالحق إن الإسلام لبراء مما هم فاعلون. وليس هو الحرية الفكرية على ما يزعمون، بل إنما هو الفتور فالتلاشي"⁽³⁾.

¹ الإبراهيمي، تصدير...، ص 52-53.

² بن عمر، مصدر سابق ص 79.

³ آثار ابن باديس، المجلد الأول...، ص 47-48. نقلا عن كتاب:

فنتيجة إشاعة المفاهيم العلمية والإيديولوجية الجمهورية، وشيوع بعض النزعات الفلسفية والأدبية، كل هذا حدد تكوين نزعة وضعية لدى عدد كبير من المثقفين المسلمين خريجي المدرسة الفرنسية. كان جل قادة من كانوا يسمون بـ "الفتيان الجزائريين" أطباء وصيادلة¹ منتصرين لدين العلم، وكانت هذه الإطارات المثقفة المتحررة من المعتقدات التقليدية، قادة فكر الشبيبة. حينئذ ندرك بأن هذه التأثيرات كلها، وهذه التيارات الفكرية، قد وجهت الشبيبة الجزائرية للعشرينيات والثلاثينيات، صوب تصور فرداني وواقعي للحياة، وأوحت لها بحب الريبة واللامبالاة الدينية⁽¹⁾.

ولأن السياسة التعليمية الفرنسية كانت قائمة على فلسفتها اللائكية الإلحادية، فقد حث الشيخ الإبراهيمي المعلمين على التصدي لموجة الإلحاد، وذلك بالتمسك بالتعاليم الإسلامية سلوكاً ومعاملة، فقال لهم: "وفي وطنكم موجة من الإلحاد، جاءت في ركاب الثقافة الغربية، ومكّن لها القصد الصحيح من غايات الاستعمار، ومهد لها في نفوس هذا الجيل، جهله بحقائق الإسلام، وضعف صلته بالله، وإنّ تساهلكم في إقامة شعائر الدين، أو استخفافكم بأحكامه، معين على تفشي الإلحاد في الجيل الجديد الذين تقومون على تربيته، فاحذروا الظهور بمظهر المستخف بالدين، ولو في فلتات اللسان، فإن لكل فلتة ولكل كلمة تصدر منكم أثراً في نفوس تلاميذكم، لأنكم محل القدوة عندهم، ولأن زمنهم تبرع بالباقي، فإذا وجد العون منكم، كان أجود بالشر من الريح المرسلة"⁽²⁾.

وقد عالج الشهاب انتشار هذه الفكرة في أوساط الشباب، وأبرز مخاطرها قائلاً: "وفي أمتنا الجزائرية شبيبتان، ولكلتا الشبيبتين فكرة خصوصية، تراها نافعة لترقية الوطن، وللوصول به إلى كل خير وسعادة: شبيبة مؤمنة، تعتقد أن أساس رقي الوطن وسعادة الأمة هو: تطهير العقائد الإسلامية من الخرافات والأوهام، والتمسك بالإسلام، وتعتقد أن ذلك هو التمدن وذلك هو الرقي، وتلك هي الحياة الحقيقية، وقائدها إلى هاته الغاية الشريفة، هو القرآن العظيم والحديث الشريف. وشبيبة لا دينية، تعمل بفكرتها اللادينية، على هدم الإسلام ونبد القرآن وراء ظهرها، وقتل لغة الإسلام، وتزعم أن التمسك بالإسلام وآدابه ولغته وأخلاقه، تأخر وجمود وانحطاط، وحجتها في هذا الإفراط كله، انحطاط الأمة الجزائرية،

¹ مراد، مرجع سابق، ص 71.

² الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 298.

وتأخرها المشاهد الملموس. وتزعم أنه لولا تمسك هاته الأمة بالإسلام، والتقييد بقيوده الثقيلة، لما صارت مضرباً للأمثال بين أمم العالم!"⁽¹⁾.

ويذكر الشهاب مزاعم هذا الصنف من الشباب الإلحادي التغريبي بقوله: "تزعم هاته الشبيبة، أن أول أساس يجب أن تركز عليه نهضة الجزائر، هو طرح الإسلام جانباً، ونبدأ أوامره! والبقاء بدون ديانة، والعمل بكل ما تتطلبه المدنية الأوروبية، وقبولها برمتها حسناتها وقبيحها. وتقرر هاته الشبيبة، أن أول شيء يجب التظاهر به، هو إباحة الخروج للنساء من دون حجاب، وإعطاؤهن الحرية التامة في كل ما يشتهين، ليعشن كأخواتهن المتمدنيات!..

تريد هاته الشبيبة من الأمة، أن تقلد الأوروبيين في كل ما يسمى عندهم (مدنية)، أو حياة على (لغتهم)، ومن جملة ذلك تقليد لباسهم (شارليستون)، الذي لم يفت أحداً من هاته الشبيبة لباسه، وكذلك (الرقص)، الذي هو مظهر كبير من مظاهر التقدم في نظر هاته الشبيبة. تزعم هاته الشبيبة أن من لوازم النهوض والمدنية، أن يخلق رجال هاته الأمة اللحية و(الشارب) معاً، ليتشبهوا برجال (أميركا).

تنكر هاته الشبيبة على الأمة، وبالأخص على الشباب المتدينين، اللباس العربي والتكلم بالعربية، وترى أن هذا جموداً على القديم... وتجزع كثيراً إذا خوطبت بغير الإفرنجية، وتعتبر ذلك إساءة أدب ممن يخاطبونها بالعربية، لأن لغة العرب لغة ثقيلة على ألسنتها، وجاهل من يعرفها، ووضع من يتكلم بها، ومنحط من يؤيدها"⁽²⁾.

وعبّر صاحب المقال، عن أسى المصلحين من فقدان هؤلاء الشباب، وارتمائهم في أحضان أعداء الشعب والدين والوطن، حيث "إنه لمن المحزن جداً، أن تخسر أمتنا، وأن نفقد من إخواننا جماعة من الشباب، كنا معلقين عليهم آمالاً عظيمة، فإذا هم سلاح علينا، أو عالة على الوطن"⁽³⁾.

¹ حسن وازريقي، "الشباب اللاديني المقلد"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 134، 17 شعبان 1346هـ - 9 فيفري 1928م، ص 670-671.

² نفسه، ص 671.

³ نفسه، ص 673.

ثم رد على هؤلاء ردا دينيا عقلانيا واقعيا، لعلهم يردون ويعودون إلى رشدكم، حيث قال لهم: "أيها الإخوان المخطئون، إننا نأسف كثيرا لاعتقادكم أن دين الإسلام مقيد للأفكار ومناف للتمدن، ونفهمكم أن الإسلام دين الفطرة، دين الحرية، أو دين المساواة، يحترم المفكرين ويأمر بالتفكير. ونفهمكم أيضا أيها الإخوان الغالطون، أنه لو تمسك بالإسلام آباؤكم، وأفهموكم مبادئه الشريفة بلغته العربية، لما وصلوا إلى ما وصلوا إليه اليوم، ولما وصفتموه أنتم، بما ينزهه عنه كل من يفهم حقيقته. ارجعوا إلى رشدكم أيها الإخوان الطائشون المنخدعون. ميزوا بين الحقيقة، أو بين الخيال أيها المقلدون، فهل من الحياة أن تقلدوا غيركم في المستقبلات والخيالات، وتأخذوها مستحسنة مسلمة، من غير تأمل وتفكير؟ وهل رأيتم إفريقيا أو إسرائيليا، قلدكم في شيء مما أنتجته أفكاركم، أو في لباس من ملبوسكم أو أكلكم، أو في أرفع شيء وأرقاه لديكم؟. فهل هم غير مدركين؟، وغير مفكرين؟ كلا. ألم يكفكم مقت وخزي تظاهروا به من (المودة)، فإذا رأوكم تسارعتم إليه، وشاركنموهم فيه مقلدين، سلموه لكم وهجروه، فرارا من تقليدكم الأعمى؟، فاعتبروا أيها الإخوان المغرورون، خلبتكم الظواهر، وجذبتكم المناظر الخالصة، ولم تتدبروا في عواقب الأمور، فوقعتم في بئر الأوهام"⁽¹⁾.

وفي مقال آخر، حذر أحد كتاب الشهاب الشباب، من الارتقاء في أحضان المدينة الغربية الإباحية، مبرزا حقائقها، ومعاناة دول أوروبا من سلباتها، وموجها الشباب إلى حقيقة التمدن والتحضر، قائلا: "ولعلك أيها الشاب الناشئ، تدرك برهافة شعورك ودقة إحساسك، ما تفضي إليه تلك المخازي والمآسي، التي تتأبطها قشور المدنية الإباحية، وكأني بك تفضل أمام تلك المناظر المستبشعة، أن توسم بالرجعي المحافظ، على خلق الصيانة والعفة، من أن تحمل اسم المدني الأنيق، واللطيف لطافة ثوب الأفعى. وما أجدر ذوي الحصافة ممن استهوتهم بهارج المدينة الخداعة، أن يخففوا من غلوائهم، وأن يدركوا بأن المدنية، هي الأخذ بسهم وافر من علوم الحياة العملية فحسب، مع الاحتفاظ بخلق النزاهة، والوقوف عند الحد الذي حدده الإسلام. أما ما عدا ذلك، فهو التوحش الذي

¹ وارزقي، مصدر سابق، ص ص 670-674.

يصمنا به من دأبهم تغميط حقوق الضعيف، وحب الأثرة، والسير مع حب الذات، وتبرير الإباحية بكل وسيلة"⁽¹⁾.

ولحساسية الموقف وخطورته، قرر الإمام ابن باديس الاجتماع ببعض هؤلاء الشباب، للاستماع إلى انشغالاتهم، ولتنبيههم لخطورة وانحراف ما هم عليه من أفكار وسلوكيات، فسرّد فعاليات ذلك في الشهاب قائلاً: "جمعتني ليلة بثلة من شبابنا المتعلم التعليم الأوروبي، والمتأدب الأدب الإفرنجي، ممن لا ينقصه شيء عن الطبقات الراقية منهم، وانساق بنا الكلام إلى ما تكتسب به الأمم والأفراد الاحترام في عين غيرها، واتفقنا على أن الأمة التي لا تحترم مقوماتها، من جنسها ولغتها ودينها وتاريخها، لا تعد أمة بين الأمم، ولا ينظر إليها إلا بعين الاحتقار، مع القضاء عليها في ميادين الحياة بالتقهقر والانحدار. وأن الفرد الذي لا يحافظ على ذلك من أمته، لتأخرها في سير الزمان، بما أحاط بها من ظروف الحياة، وإن تحلى بأعظم وأحسن ما يتحلى به الراقون من أمة أخرى، لا ينظر إليه إلا بالعين التي ينظر بها إلى أمته"⁽²⁾.

ثم نصحهم كي يقوموا بمساعدة أمتهم، وعدم التعالي عليها قائلاً لهم: "عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم، فتنتشلوها مما هي فيه، بما عندكم من علم، وما اكتسبتم من خبرة، محافظين لها على مقوماتها، سائرين بها في موكب المدنية الحقّة بين الأمم، وبهذا تخدمون أنفسكم، وتخدمون الإنسانية، بإنهاض أمة عظيمة تاريخية من أممها، ثم لا يمنع هذا من أخذ العلم عن كل أمة، وبأي لسان، واقتباس كل ما هو حسن مما عند غيرنا، ومد اليد إلى كل من يريد التعاون على الخير والسعادة والسلام"⁽³⁾.

ويؤكد على هذا كاتب آخر بالشهاب، الذي وضع غرض الحركة الإصلاحية في هذا الخصوص، حيث يقول: "وإننا لا نفتأ نكرر، بأن واجب شبابنا مهما كانت الناحية التي ينحو نحوها، السعي الحثيث في تفهم مثل هذه الجوائح، التي من شأنها أن تفتق ذهنه، فيميز ما بين الخبيث والطيب من

¹ كاتب كبير، "حديثنا اليوم مع الشباب"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الثامن، غرة صفر 1351هـ - جوان 1932م، ص 350-351.

² عبد الحميد بن باديس، "قيمة الرجل بقيمة قومه"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الحادي عشر، غرة شعبان 1354هـ - نوفمبر 1935م، ص 501-502.

³ نفسه، ص 502.

أساليب هذه المدنية، فيتمسك بما يهديه منها إلى الثقافة الصحيحة التي تتفق والإسلام الصحيح، ويرمي بما عدا ذلك من حائق، فهذه هي الخطة الوحيدة لبلوغ غاية تشرف المدنية الحق، والبلاد والملة والقومية"⁽¹⁾.

على أن من فضل الله على الجزائريين، أن الإلحاد لم يتسرب إلى عقول أبنائها المتعلمين، إلا بنسبة ضئيلة، والسر في ذلك يرجع إلى تصلب الجزائري في دينه، وإن كان جاهلا به، ومن جهة أخرى، إلى سياسة المئز الخاطئة، التي يشهد المتعلم آثارها، حتى في التعليم وصفوف التعليم⁽²⁾.

ثانيا- الشباب والزواج: يعبر الشهاب -وهو لسان الشباب الناهض-، عن حيرة الناشئة المثقفة في هذه المسألة، فيقول بلسانهم: "الناشئة الجزائرية المتعلمة، هي اليوم من حيث الحالة الفكرية عموما، وفي مسألة الزواج خصوصا، لفي تحير شديد، لا يدرك حقيقته إلا من تأمل في هذا الأمر بعين الإنصاف، وقصد التبصر الصحيح"⁽³⁾.

ويرى بأن "الزواج الإسلامي مبني على المعرفة البدنية، بالرؤية والمعرفة النفسية، بالبحث عن الدين والخلق، وعلى المحبة التي تحصل بذلك، ويدل عليها رضى كل واحد منهما بصاحبه"⁽⁴⁾.

وكان الشاب خلال تلك الفترة، إذا أراد أن يدخل ميدان الحياة، وتتطلب نفسه إلى الزواج وتكوين عائلة، وبحكم تربيته المشتركة من التربيّتين العربية والفرنجية، تراه يقارن بين الزوجين العربي والفرنسي، ويعادل ويوازن، وهنا يقع في التحير والاضطراب، ويرى نفسه كالهائم على وجهه بين علمين متباعدين⁽⁵⁾.

¹ كاتب كبير، حديثنا اليوم...، ص 351-352.

² الإبراهيمي، تصدير...، ص 53.

³ ع. د، "الشباب المسلمون والزواج"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثاني عشر، غرة محرم 1355هـ-أفريل 1936م، ص 15.

⁴ الشهاب، "الزواج أبيض على الحب والتعارف أم على المحبة والمعرفة"، الجزء الثالث، المجلد الثاني عشر، ربيع الأول 1355هـ-جوان 1936م، ص 162.

⁵ ع. د، مصدر نفسه، ص 15-16.

وأبرز صاحب المقال، بأن هناك ثلاث علل أو مشاكل تعترض رغبة الفتيان في الزواج، وأن الزواج في الأوساط الإسلامية لا يصلح ولا يستقيم له أمر إلا بإزالتها: "العلة الأولى في نظر الشباب، هي كون الفتى لا يبصر الفتاة التي يريد أن يعلق عليها آماله، ويبني بها بيته، فما له إذا أراد اختطابها، إلا أن يستشير في جمالها وأخلاقها بعض العجائز التي تتوسط بينهما. والعلة الثانية، تتعلق بتربية الفتيات المسلمات، تلك التربية التي لا تؤهلن للزواج، بحيث يأتين بيوت أزواجهن، لا يعرفن من شروط الزوجية، وواجبات المرأة كثيرا ولا قليلا. وهذه المنقصة تعد السبب القاطع في الزيجات الفاسدة. أما العلة الثالثة، والتي جرى العمل بها، وعم شرها في الطبقات المتوسطة والمثربة، وهي المغالاة في المهور، والإسراف في الإنفاقات التابعة للزواج، فعدت بعض الزيجات، كأنها مسابقات في تبذير الأموال، وصرف الدراهم بعشرات الآلاف"⁽¹⁾.

ويتوسع صاحب المقال في توضيح العلة الثانية، والمتعلقة بتربية الفتيات، والتي لا تؤهلن للزواج، فيقول: "فإنك لتجد المرأة تأتي بيت بعلمها -طائعة أو كارهة-، لا تعرف للاقتصاد معنى، فالتبذير والإسراف أقرب لفهمها، وأيسر في يدها، من التحفظ بمال الزوج، وتدبر شؤون المنزل. أما فيما يخص تنظيم المنزل، فإنها لا تجد في نفسها دافعا لتزيين هذا المنزل، وتوفير أسباب الراحة فيه -حسب إمكاناتها-، كي يطيب لها ولزوجها فيه المقام... لكن الذنب في ذلك ليس ذنب الفتاة، إنما ذنب تربيتها الناقصة في بيت أبويها، وكيف تتعلم البنت وتهذب والأم جاهلة؟"⁽²⁾.

ويؤكد الشيخ الطيب العقبي على عظم هذه العلة، مؤيدا الشباب في هذا الهاجس الكبير، وصرح أنه كان قد دعى إلى تربية البنات، كي يكن زوجات صالحات مرار، فيقول عن ذلك في الشهاب: "يقولون: (عندما أقول لهم علموا بناتكم، وأدبوهن على حسب ما تقتضيه الشريعة الإسلامية، حتى يمكن لأزواجهن أن يعيشوا معهن عيشة راضية، ويحيوا جميعا حياة طيبة) إن بقاءهن على هذه الحالة خير لنا ولهن، وأنا أقول لهم، وأعتقد صحة ما أقول:

ما حياة المرء مع زوج ليست له أدوية

¹ ع. د، مصدر سابق، ص 16-18.

² نفسه، ص 18.

غير سجن أبدي عظمت فيه المصيبة⁽¹⁾

ويؤكد الكاتب مصطفى بن شعبان خطر المغالاة في الأمور، وانعكاساته السلبية على المجتمع فيقول: "المهور أصبح أمرها مخطراً، بحيث أمسى الفقير أو المتوسط من حيث المالية، لا يقدر على امتلاك نصف دينه، وحلت الفوضى الأخلاقية، وعمت وتكاثرت الجرائم الناتجة عن ذلك، وأصبح المجلس البلدي، غير قادر على تنزيل اللقطاء وأبناء الشوارع في دفتر المواليد، وقامت الفتاة تطالب بحقها المتسبب عند ضياع عفتها وشرفها، تطالب أبويها والذين كانوا من أنصار المغالاة في المهور. والشباب كذلك ضاع ناموسه، وذهبت أخلاقه المرضية، تلقاء صنيع طائفة نشك في إسلامها، ولي ألف دليل على كلامي هذا"⁽²⁾.

ويعتقد الكاتب بأن "المسلم الصادق، لا يرضى بهدم ركن من أركان دينه، في مقابل تعمير جيبه من مال المهر، ويؤول الأمر بعدئذ إلى أن يصبح المال من العهر"⁽³⁾.

ثم يتساءل: "ألم تدر كم يحل بالعائلة من الآفات القادمة لها من التغالي في المهور، تلك المسألة التي أصبحت حديث النوادي والسمر في المجالس، وقد تأففت منها كل الطبقات، التي تنظر للمسألة نظرة صادقة، خالية عن الخيانة، ورجال الدين ساكتون"⁽⁴⁾.

فمن الأضرار المتولدة عن المغالاة في الصداق: غرس الكراهية في نفس الزوج، لما يحدثه التكلف في الصداق من ضعف رابطة المحبة والرحمة، التي هي مساك الحياة الزوجية، وثمره هذا الغرس، هو سوء العشرة أو الفراق، الذي يجرح العواطف، ويسيء حياة الأبناء، وعنوس المرأة بالعجز عن الصداق،

¹ الطيب العقبي، "يقولون وأقول"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 17، 19 شعبان 1344هـ - 4 مارس 1926م، ص 362.

² مصطفى بن شعبان، "نظرة في البدع"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 4، 16 جمادى الأولى 1344هـ - 3 ديسمبر 1925م، ص 78.

³ نفسه، ص 78.

⁴ نفسه، ص 79.

وعزوبة الرجل، وضعف الأخلاق، وانتشار الشرور من أجل اضطراب النفوس، الناشئ عن العزوبة والعنوسة⁽¹⁾.

ويندرج في هذا الإطار، الإسراف الفاحش والبذخ غير المعقول، الذي يحدث عند الولائم، وفي ذلك يقول الشيخ مبارك الملي: "وقد أسرف الناس في الولائم، فتنافس الأغنياء في مظهر الترف، وقلدهم من دونهم، كل بما يجد ويجهد، فما شئت من فرش مبثوثة، لأقدام الوجهاء، محرومة منها أعين الفقراء، إلى ستائر منمقة، وموائد متنوعة، ويمتد هذا السرف أياما، تختلف باختلاف أقدار المولدين"⁽²⁾.

وقد تولد عن وجود هذه العلل، أن أصبح "الشباب المسلمون بين أمرين: إما أن يجدوا في وسطهم الإسلامي، المرأة التي تكون على وفق تربيتهم وميولهم النفسية، فينتج عن ذلك الخير الأكبر، وإلا أداروا طرفهم نحو أوساط أخرى، كي يجدوا فيها إقناع ما تتطلب إليه نفوسهم، من التوادد وتبادل الحب، وما لهم عندئذ إلا طريقين: التزوج بالفرنجيات، وذلك مما تسوء عواقبه، ويتولد عنه الندم يوم لا ينفع الندم، أو أن يرموا بأنفسهم في العهر السافل، فيستسلمون لشرب الخمر، ومكر المومسات العواهر، وما يلحق ذلك من البلايا والمصائب. وهل من أحد ينكر، أن السواد الأعظم من الشباب، هم بالمقاهي ومحلات الفسق، ألصق منهم وألزم، بنوادي التذكير، أو محلات الرياضة"⁽³⁾.

ويواصل الشهاب تبيان مشاكل الزواج عند الشباب آنذاك، فيقول: "والشباب المتعلم لا يخلو أمره، إما أن يكون تعليمه تعليما عربيا دينيا، وإما أن يكون تعليما فرنجيا علميا بحتا، على أن الأول يرى حياته مع الجاهلة حياة شقاء، ويظل كذلك مدى حياته، وعلى أن الثاني تعاف نفسه الحياة مع الجاهلة، التي تعد شريكة حياة الرجل، وذلك مما يلجئه إلى طلب يد فتاة أجنبية، تختلف عنه في الميول والعواطف، والتقاليد والدين، وما كان على ذلك النحو"⁽⁴⁾.

¹ الملي، محاضرة...، ص 126 - 127.

² نفسه، ص 128.

³ ع. د، مصدر سابق، ص 18.

⁴ الشهاب، "دور محمود من أدوار الجزائر الحاضرة"، الجزء الثامن، المجلد السابع، غرة ربيع الثاني 1350هـ - أوت 1931م، ص 576.

وفي هذا الإطار يبرز الشيخ أبو يعلى الزواوي مخاطر الزواج بالفرنسيات، حيث أن "الأغنياء الذين انحصرت أفكارهم ومداركهم في لذات الجسم، أصبح أعلى وأعلى ما يعشقون فيه رومية بنت الأصفر، يرتبط بها وتجذبه إليها، إلى أن تتركه مفلسا، فتنبذه نبذ النواة، وهو في ذلك يترك ابنة عمه، مهملة، بائسة، فقيرة"(1).

وفي هذا الإطار، ولجأ لانتشار ظاهرة الزواج من الأوروبيات، أصدر الشيخ العربي التبسي في شهر جانفي 1938م، فتوى تضمنت في مسألتها الرابعة: (حكم الله في التزوج بغير المسلمات والتوبة منه)، وقد نص فيها، على "تحريم زواج المسلم بالأجنبية عن الإسلام، على أساس أن قانون بلدها، يجعل النساء قوامات على الرجال، وهو على عكس الشريعة الإسلامية (الرجال قوامون على النساء) [سورة النساء، الآية 34]. بل أن قانون بلدهن، يقضي بدمج الزوج عقب إبرام عقد الزواج، في أمة تلك المرأة، وأكثر من ذلك كله، فإن أبناءه من تلك الزوجة الأجنبية، يصيرون تابعين لأهمهم، مما يقطع الصلة بينهم وبين الشريعة الإسلامية"(2).

ويقترح الكاتب الذي رمز لاسمه بحرفي (ع. د)، بعض الحلول لتجاوز هذه العراقيل، فيقول: "أما مسألة النظر إلى الخطيئة، فما يمنعنا من أن نعمل بنص الشريعة، ولقد جاء في مختصر الشيخ خليل، في باب النكاح: ندب لمحتاج ذي أهبة نكاح بكر، ونظر وجهها وكفيها فقط، ولقد ورد الأمر بالنظر إلى الخطيئة مطلقا. أهل من حجة تقوم بعد شرح الأئمة لنص الآية الكريمة؟، على أننا لا ننكر أن المسألة غير هينة عند التطبيق، لكن أصعب الأمور أولها، ولا بأس إذا ابتدئ الرجوع إلى السنة، بتبادل الصور بين الخاطب وخطيبته، فتعم هذه العملية، وتأنس إليها القلوب، ونصل بالتدريج إلى تطبيق السنة حرفا ومعنى"(3).

ويؤكد على هذا الجانب كاتب آخر من كتاب الشهاب، الذي رأى بأن "منع الإسلام من معاشره الأجنبية والاختلاء بها، لما فيه من تعريض فضيلة العفاف للخطر، فالتعارف المتعارف عند غير المسلمين

¹ الزواوي، حالتنا الاجتماعية... -3-، ص 779-780.

² البصائر، عدد 94، 7 جانفي 1938م، ص 2.

³ ع. د، مصدر سابق، ص 20.

ممنوع في الإسلام، والحب الشهواني المبني عليه مثله، ولكنه شرع لمريد الزواج، أن ينظر إلى من يريد التزوج بها، إلى وجهها وكفيها، وحثه على هذا النظر، لأنه من أسباب المحبة، كما شرع له أن يبحث عن دينها وأخلاقها، فإن كانت ذات دين وخلق، رجحها على ذوات المال والحسب والجمال⁽¹⁾.

و"أما ما يتعلق بتربية البنات، والخط من مصاريف الزواج، فذلك مما لا صعوبة فيه، بما أنه ليس هناك عوائد متصلة، تقف دونه وتمنعه، إنما الأمر فيه موكول لذوي العقول الراجحة، الذين يميزون بين ما هو من العادات رث سخيف، وما هو حسن شريف"⁽²⁾.

ثالثاً - دعوة الشباب إلى النهوض ومواكبة تطورات الحياة: دعا شاعر الشهاب محمد العيد آل خليفة الشباب، إلى النهضة ومسايرة العصر، فقال:

يا حماة البلاد يا فتية الضأ د ترى هل لكم من الرأي مغنى

سار أجواركم مع العصر شوطاً ووقفتم ما بين وهم ووهن

تحت شتى القوى تقاسون منها ما تقاسون من أذى وتجنّي

أين منكم مهابة وانتصاف أم سكتكم إلى احتقار وغبن

لا تقولوا هان الجدود فهتاً ساء نشء له بهم سوء ظن⁽³⁾

ودعاها الشاعر الفذ رمضان حمود فقال:

يا نخبة العصر الجديد تيقظي*** فالدهر يمشي والكرى يكفيك

سيرى مع الأيام واتبعي الهدى*** فالسير في سبيل الهدى ينجيك

سيرى حثيثاً للأمام تعلمي*** تاريخ قوم شيدوا ماضيك

¹ الشهاب، الزواج أئينى على الحب...، ص 162.

² ع. د، مصدر سابق، ص 21.

³ محمد العيد، "تحية الشبيبة"، الشهاب، الجزء الثالث، المجلد التاسع، غرة ذي القعدة 1351هـ - مارس 1933م، ص 161.

أنت البلاد سماءها وتراها***منك النجاة لشعبنا يناديك

أنت الحياة إذا نُحِضت فإننا***نحيا ونسعد بالهنا المبروك⁽¹⁾

وإذا كانت الدعوة من خلال القصيدتين عامة للشباب كافة، فإنها كانت دعوة خاصة من طرف أحد كتاب الشهاب، الذي وجه دعوته إلى حملة الشهادات الجامعية، قائلاً لهم: "كان من المفروض أن لا يتأخر إلى هذا الوقت، ولوج باب النقد على سلوك شبابنا حملة الشهادات العليا، وعلى وجومهم وإخلادهم إلى الجمود الفكري، من يوم ولوجهم عالم العمل"⁽²⁾.

وتحليلاً منه لسبب الركود والخمول والجمود، يرى بأن "التدليل على تلك النفسية الميتة والسلوك الغريب، كثرة الحاملين شهادات الحقوق والطب، وإن لم تبلغ تلك الكثرة نصابها المرجو لظروف، وقلة العاملين منهم، إن لم نقل فقدانهم بالمرة، وذلك رغم ما عندهم من الكفايات العلمية والاستعدادات، لأنهم كلهم ما بين دكاترة ورجال محاماة، وكتاب مجيدين وبخثة نابغين وساسة ماهرين، وفي مقدورهم - والحالة هذه - إنشاء حركة سياسية، مركزة على مبادئ قارة، ودعائم متينة، وإبراز صحف سيارة باللغة التي يحذقونها تمام الحذق، وخلق نهضة اجتماعية واقتصادية، تنتشل البلاد من وهدة الفقر السائد، والأخلاق مما غشيها من الأضرار الرجعية، التي لا تتفق والشعار القومي والملي، بل تكفل لها حياة سعيدة، ومصبيراً حميداً مرغوباً فيه، على أن الفكرة الفذة التي يجب الاعتماد عليها في هذا الصدد (أن المعارف والأخلاق توأمان)"⁽³⁾.

ثم ينصحهم موجهاً، بأن لهم "عاملان قويان، كافيان في استفزازهم إلى العمل والكدح وراء الخطة التي ترسمتها الأمم التي كانت متدلية في خلال بدء نهوضها:

أولهما: درس تاريخ الشعوب البائدة والحية، بروح النزاهة والنصفية، وتحليل العوامل المؤدية بتلك إلى الموت، وبهذه إلى الحياة، وبحري، درس التاريخ الإسلامي، وما لرجاله الأولين من مآثر جلى، وما

¹ رمضان حمود بن سليمان، "إلى شبابنا المتنورين !!"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 66، 4 جمادى الأولى 1345هـ - 7 نوفمبر 1926م، ص 496.

² الشهاب، "حملة الليسانسي من شبابنا"، السنة الرابعة، العدد 172، 3 جمادى الثانية 1347هـ - 15 نوفمبر 1928م، ص 440.

³ نفسه، ص 441.

لعصرهم الذهبي من فضل ومزية على الحضارة الحديثة. وباستعراض تلك المظاهر التاريخية، وتمحيص ما جاء فيها من النظريات، وتقليبها على جميع الوجوه، يصل شبابنا بطريق الإنتاج إلى أخطاء سياسة التسكع، والتجافي عن الهدف، الذي لأجل الوصول إليه يوقف رجال التضحية أوقاتهم، ويصرفون معلوماتهم، ويكرسون حياتهم.

وثانيهما: الاحتكاك بخبرة الرجال، الذين ضربوا بسهم في ميدان الأعمال الجدية، وأعطوا المثل الأعلى من جهة الأثر الذي تركه في الأمة جهادهم المتواصل⁽¹⁾.

ولكي يحدث التأثير المرغوب، ودرءً للاصطدام، وتمشياً مع الظروف، "يجدر بشبابنا تعزيز جانبهم، بالاختلاط بلفيف الشعب، ومعالجة الأدواء المنهكة لقواه، والنزول إلى مستواه، أيا كانت مرتبته من التدني، ومسايرته على أمياله، ليتسنى الإشراف على ما يساوره من القلق على مصيره. وبالمثابرة على هذه السياسة الحكيمة، يتيسر الحصول على ثقته، ورفض كل ثقة برؤوس الطبقة الدنيا، التي ظلت تسومه العذاب، وتقصيه عن العاملين بأساليب شيطانية، لكن من أقوى الوسائل للوصول إلى هذه الغاية، تشبث الشبان بماضيهم القومي عوض التمرد عليه، وإمامهم بتاريخهم المجيد، والأخلاق الإسلامية الفذة، وبجمال اللغة العربية الفتان، واعتبارها هي طالعة اللغات الحية الخصبة"⁽²⁾.

4- الإهتمام بقضايا المرأة الجزائرية: كما عالج الشهاب مواضيع اجتماعية هامة، كقضية "المرأة المسلمة الجزائرية"، وأيضاً قضية السفور، وضرورة إعادة الاعتبار للمرأة الجزائرية وتهذيبها، لأهميتها في بناء المجتمع الجزائري المسلم، باعتبار أن الأسرة هي الخلية الأساسية في بناء المجتمع السليم.

وما يزيد من أهمية هذه المسألة، هو أن عدد النساء في كل بلد يقدر بنصف سكانه على الأقل، وبقاؤهن في الجهل والسلبية والتواكل، حرمان من الانتفاع بأعمال نصف المجتمع، وفيه من الهزيمة لعمل ونضال الرجل نفسه نسبة كبيرة⁽³⁾.

¹ الشهاب، حملة الليسانسي...، ص 442.

² نفسه، ص 445.

³ زهور ونيسي، "جوانب من مساهمة المرأة في صنع النصر"، الأصاله، السنة الرابعة، العدد 22، رمضان - ذو القعدة - ذو الحجة 1394هـ / أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر 1974م، ص 151.

أ- ترقية وضعية المرأة الجزائرية والرفع من مكانتها: إن وضع المرأة الجزائرية خلال الفترة الاستعمارية، جزء لا يتجزأ من الوضع العام الذي كانت عليه الجزائر ككل من جهة، ووضع الإنسان الجزائري من جهة أخرى.

وقد ظلت الحركة الوطنية عامة، والحركة الإصلاحية خاصة، تطالب برفع القيود والحواجز أمام المرأة الجزائرية، التي حرمت من كل شيء، ما عدا قدرة الإنجاب، ونتيجة ذلك، أصبحت فريسة سهلة للخرافات والبدع، والسحر والشعوذة، وأصبح نشاطها الاجتماعي يدور حول نقل الأحجبة، وحرق البخور، وزيارة الأولياء والقبور⁽¹⁾.

ويؤكد هذا الوضع الأستاذ المدني بقوله: "تمتاز المرأة المسلمة في قطر الجزائر بالجهل العظيم، فأبناء جلدتها لم يفكروا في تكوين مدارس أهلية لها، ورغم جهلها العظيم، فإنها تمتاز بخلال كريمة وسجايا طيبة، فهي محافظة أتم المحافظة على التقاليد القديمة، والعادات التي ورثتها عن الأسلاف، وهي مسلمة متينة الإيمان، ثم هي زوجة أمينة صبورة وفية، تشاطر زوجها آلام الحياة دون جزع"⁽²⁾.

وينحو مالك بن نبي في نفس المنحى، حيث يبين أوجه أخرى لوضعية المرأة، فيقول: "لقد كان المجتمع الجاهلي كله تحت سلطة الذكر، وقد كان فيه ما فيه من قسوة، وفيه ما فيه من نزعة التحطيم، حتى إن المولودة كانت توأد، يعدها أبوها. وحين جاء الإسلام، أكبت في الذكر دوافع الجفاء والتحطيم، ولم يترك له إلا قدرة التغلب على النفس، وقدرة التنظيم والتوجيه، فكوّن بذلك مجتمعا، تتمتع فيه المرأة بكثير من الحقوق، مقابل بعض الواجبات، حتى أن الفقه الإسلامي، لم يفرض عليها إلا واجب الزوجية، أما الواجبات المنزلية، كالغسيل والطبخ، فإنها ليست مطلوبة منها، وحتى الرضاعة ليست فرضا عليها، بل على الزوج أن يأتي بمرضعة لولده... إننا لا نؤد البنات اليوم، لأن قانونا ورثناه عن الإسلام لا زال يمسكنا، ولأن قانونا جنائيا يقفنا عند حدنا، ولكن إذا لم ندفنهن على قيد الحياة في التراب، فإننا ندفنهن في الجهل"⁽³⁾.

¹ بوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين ودورها...، ص 36.

² المدني، مرجع سابق، ص 362.

³ مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 1423هـ - 2002م، ص 98-99.

ويقول الشهاب في ذلك: "أما هنا عندنا، فقد بلغ من خفوت صوت المرأة وعزلنا لها عن الحياة العامة، أن أصبحت مع الجهل الذي ترتع في بحبوخته، لا تشعر بشيء يقال حولها، ولا تهتز إلا إذا اهتزت جدران البيت بها"⁽¹⁾.

ورغم جهل المرأة، وحالة التخلف والجمود التي تجرعت منها أكثر من أخيها الرجل، بسبب وضعها داخل البيت، فإن كفاحها ضد عمليات القمع والتشويه خلال الفترة الاستعمارية، ينقسم إلى نوعين اثنين:

أولهما: كفاح ظاهر مباشر، ويتمثل في المظاهرات والتنظيمات والنشاطات الحزبية والإصلاحية.

وثانيهما: كفاح غير مباشر، وغير ظاهر، وهو ذلك الموقف الإيجابي، الذي وقفته كمسئولة عن مقومات الأسرة، وعاداتها وتقاليدها الروحية والحضارية، وبالتالي موقفها إزاء مقومات وخصائص المجتمع ككل، حيث أشاحت بوجهها عن كل ما هو أجنبي واستعماري، بما في ذلك الثقافة والتعليم، متفطنة لدور الإغراء والإثارة الذي يمثله المستعمر معها، قصد كسب ثققتها، لأنها على رأس خلايا المجتمع، لذا رأى أنه لا طريق أحسن وأضمن، للوصول إلى تدمير شخصية وأصالة ومميزات هذا الشعب، إلا بالاستيلاء على عقل المرأة، لتكون بعد ذلك أداة لتحويل الأسرة، وبالتالي المجتمع عن هذه الأصالة⁽²⁾.

وانطلاقاً من هذا الحال المزري والمتدني الذي آل إليه حال المرأة الجزائرية، راح رجال النهضة والعلماء المصلحون، يعملون على التخفيف من هذه المعاناة، ويدعون في خطاباتهم إلى وجوب إصلاح شؤونها، من خلال الأخذ بيدها، وتقدير شخصيتها حق قدرها، فهي الأم وال بنت والأخت وشريكة الحياة.

وقد كانت محاربة الاستعمار عند ابن باديس (والحركة الإصلاحية عامة)، تعني التخطيط الشامل لمقاومته في كل ميدان، ومحاربته بكل وسيلة، فهو لا يتردد في الإعلان، منذ عام 1929م، عن أن المرأة "الجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها، مثل أمهاتنا —عليهن الرحمة—، خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها"، وهذا لأن ابن باديس، تبين على أبواب الذكرى المثوية للاحتلال الفرنسي، قيمة الدور

¹ الفتى الزواوي، "مثال المرأة المسلمة المتعلمة"، الشهاب، الجزء الثالث، المجلد الثاني عشر، ربيع الأول 1355هـ - جوان 1936م، ص 166.

² ونيسي، مقال سابق، ص 155.

الذي تلعبه المرأة، في المحافظة على مقومات الشخصية الوطنية وذوبانها، وأن ذلك يمثل سلاحا خطيرا في يد الاستعمار⁽¹⁾.

فمن بين المواضيع التي كانت تدور حولها المناقشات آنذاك في الأوساط المفرنسة، هو دعوة المرأة الجزائرية إلى الدراسة في المدارس الفرنسية. وعلى الرغم من أن نظرة ابن باديس إلى المرأة كانت نظرة تقليدية، فقد استطاع في مقال "الرجل المسلم الجزائري"، أن يكشف عن حقيقتين هامتين:

الأولى: نفاق الذين يدعون إلى تعلم المرأة في المدارس الفرنسية، متعمدين السكوت عن الدعوة إلى تعلم الرجل.

الثاني: إحساسه بالدور الذي تقوم به المرأة في الحفاظ على مقومات الشخصية الوطنية، وما يترتب على تعلمها في مدارس فرنسية يخطط للاستعمار براجمها، من مسخ لشخصيتها، سوف يمتد إلى الجيل الذي تربيته بعد ذلك⁽²⁾.

وقد أكدت الأيام صحة نظرية ابن باديس، حيث استطاع ملاحظ دقيق مثل الدكتور فرانس فانون، أن يتأكد عام 1957م - من الحقيقة التي كشفها ابن باديس عام 1929م، إذ كتب الدكتور فانون في عدد "المقاومة الجزائرية" الصادر بتاريخ 16 ماي 1957م يقول: "لقد وصف المفكرون الاستعماريون المرأة الجزائرية بأوصاف مختلفة، أنهم يزعمون أنها أسيرة، مهانة متغيبية عن الحياة، وأن المجتمع الإسلامي لم يترك لها أي ازدهار، ولم يمكنها من أي نضج، وأنه يجبرها على أن تقبع في طفولة دائمة. إن مثل هذه المزاعم قد تحطمت اليوم بفضل التجربة الثورية، فتعلق المرأة الجزائرية ببيتها، لم يكن يعني كراهية الشمس، أو الهروب من العالم: إن ذلك الانغلاق والانطواء، كان يعني المحافظة على بذرة الإخصاب داخل وجود محدود، لكنه منسجم، ويمثل القوى الأساسية للشعب المضطهد"⁽³⁾.

¹ الملي، مرجع سابق، ص 67.

² نفسه، ص 129.

³ نفسه، ص 67.

وإن تطور المجتمع يرتبط فعلا بتطور المرأة والعكس صحيح⁽¹⁾، وإن الأصل فيما نشهده ويؤيده الاختبار التاريخي، من التلازم بين انخراط المرأة وانخراط الأمة وتوحشها، وبين ارتقاء المرأة وتقدم الأمة ومدنيتها⁽²⁾.

يقول الشهاب: "كنا ننادي بأن المرأة المسلمة في ميسر الحاجة إلى الوعظ، لأن النساء أمهات أولادنا، ومربيات أكبادنا، وقد قاسينا من جهل المرأة الكثير المخيف، وضعف الأمة المرعب، يرجع في مجموعه إلى عدم استعداد النساء لأداء وظيفتهن العليا"⁽³⁾.

وحسب الشهاب، ف"إن العناية بالرجل، تستلزم العناية بالمرأة شقيقته في الخلقة والتكليف، وشريكته في البيت والحياة"⁽⁴⁾، ويؤكد على أنه قد "آن الأوان لنرى أمهات صالحات، يملأن البيت بهجة ونورا، ويعكفن عليه، فيعملن على إصلاحه، ولا يصرفن أوقاتهم في الشوارع، كما هي الحال الآن، وينشئن الأولاد تنشئة صالحة قوية، تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، وبنات مهذبات، يكنّ مثالا للراقي الإسلامي الصحيح"⁽⁵⁾.

ويُشرّح صاحب الشهاب، المعنى السامي والراقي للمرأة المسلمة الجزائرية من نواحيها الثلاث: "فالمرأة: خلقت لحفظ النسل، وتربية الإنسان في أضعف أطواره، فهي ربة البيت وراعته، والمضطرة بمقتضى هذه الخلقة للقيام به. فعلينا أن نعلمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها، ونربّيها على الأخلاق النسوية، التي تكون بها المرأة امرأة، لا نصف رجل ونصف امرأة. فالتى تلد لنا رجلا يطير، خير من التي تطير بنفسها.

¹ بن نبي، مصدر سابق، ص 97.

² أنظر: قاسم أمين، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2011، ص ص 31-34.

³ الشهاب، "وعظ النساء"، الجزء الثامن، المجلد الحادي عشر، غرة شعبان 1354هـ - نوفمبر 1935م، ص 514.

⁴ عبد الحميد بن باديس، "الرجل المسلم الجزائري"، الشهاب، الجزء العاشر، المجلد الخامس، غرة جمادى الثانية 1348هـ - نوفمبر 1929م، ص 494.

⁵ نفسه، ص 514.

المسلمة: فعلى أن نعلمها ما تكون به مسلمة، ونعرفها من طريق الدين ما لها وما عليها، ونفقهها. والجزائرية: بدينها ولغتها وقوميتها، فعلى أن نعرفها حقائق ذلك، لتلد أولادا منا ولنا، يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم، وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم، ولو تنكر لهم الناس أجمعون"(1).

ويرى بأن "الطريق الموصل إلى هذا: هو التعليم، تعليم البنات تعليما يناسب خلقتهن ودينهن وقوميتهن. فالجاهلة التي تلد أبناء للأمة يعرفونها، مثل أمهاتنا -عليهن الرحمة-، خير من العالمة التي تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها، تعليم كل واحد لأهله، بما عنده من علم. ويوم نسلك هذا الطريق في تعليم المرأة، نكون -بإذن الله- قد نهضنا بها نهضة صحيحة، نرجو من ورائها كل خير وكمال"(2).

ويؤكد الشيخ ابن باديس القيمة الكبيرة والأهمية البالغة لدور المرأة داخل المنزل، وذلك عند شرحه للحديث النبوي الشريف: عن أبي موسى الأشعري رضي الله عنه قال: قال رسول الله (صلعم): «كمل من الرجال كثير، ولم تكمّل من النساء غير مريم بنت عمران وآسية امرأة فرعون. وإن فضل عائشة على النساء، كفضل الثريد على سائر الطعام» رواه البخاري ومسلم، حيث يقول: "هؤلاء السيدات الكاملات كلهن قد كملن في الدين، فممنهن أم نبي، وممنهن زوجة نبي، وممنهن منقذة نبي. فعلى أن نكمل النساء تكميلا دينيا، يهيئهن للنهوض بالقسم الداخلي من الحياة، وإعداد الكاملين ومساعدتهم، للنهوض بالقسم الخارجي منها، وبذلك تنتظم الحياة انتظاما طبيعيا، تبلغ به الإنسانية سعادتها وكمالها"(3).

ويؤكد أيضا على أن "الكمال الإنساني متوقف على قوة العلم وقوة الإرادة وقوة العمل، فهي أسس الخلق الكريم، والسلوك الحميد، اللذين ينهض بهما بجلال الأعمال، ويبلغ بهما إلى أسمى غايات الشرف والكمال. والمرأة لما خلقت لقسم الحياة الداخلي، أعطيت من القوى الثلاث القدر الذي تحتاج إليه منها، وهو دون ما يحتاج إليه الرجل، الذي خلق للقيام بقسم الحياة الخارجي، فكانت بخلقها أضعف

¹ ابن باديس، الرجل...، ص 495-496.

² نفسه، ص 496.

³ عبد الحميد بن باديس، "النساء والكمال"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الثانية 1354هـ - سبتمبر 1935م، ص 392-394.

منه في العلم والإرادة والعمل، فكانت لذلك دونه في الكمال... فلو لم يعط الرجل ما أعطي من كمال القوى، لما استطاع القيام بالأعمال الكبيرة في قسمه، ولو أعطيت المرأة مثل ما أعطي، لما صبرت على البقاء في قسمها، فأخلته، فاختل النظام، فحصل الفساد"(1).

وسعيا من الشاعر محمد العيد آل خليفة لاستنهاض هم النساء، كتب قصيدة شعرية، مبينا للنساء فيها، طرق النهوض والرقى، من خلال دعوتهن للسير نحو المعالي، وحثهن على العمل ونبذ الكسل، فيقول:

سرن سير الحرائر خلف ركب العشائر

يا نساء الجزائر

سرن نحو الذي دعا للمعالي فاسمعا

يا نساء الجزائر

قمن من رقدة الكسل وتحركن للعمل

يا نساء الجزائر

قمن لله بالقرب وتحلّين بالأدب

يا نساء الجزائر(2)

ومنه نستنتج بأن التطور الذي كان يريده المصلحون الجزائريون للمرأة الجزائرية، إنما هو ذاك التطور الذي يعتمد الأصالة والتفتح معا، لا التفسخ، والارتقاء في أحضان المخططات الفرنسية المفسدة هن وللمجتمع.

¹ ابن باديس، النساء...، ص 392.

² محمد العيد آل خليفة، "نشيد نساء الجزائر"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد الرابع عشر، رمضان 1357هـ - نوفمبر 1938م، ص 503.

ب - قضية السفور والتبرج: على الرغم من الظروف الاجتماعية الصعبة، التي كانت تحيا فيها المرأة الجزائرية، وحملات التنصير التي كانت سهام الاستعمار وأدعيائه تريد النيل منها، والتأثير على شخصيتها العربية الإسلامية، فقد بقيت صامدة، متحدية، محافظة على حجابها، متمسكة بأهدابه تمسكا شديدا، وهذا بشهادة الفرنسيين أنفسهم⁽¹⁾.

ولما راحت الحملات التغريبية المسعورة، تهاجم قيم المجتمع الجزائري، وتريد النيل منها، حتى يمكن لها سلخه من انتمائه الحضاري العربي الإسلامي، ومن ثمة إذابته في بوتقة المدنية الغربية، ورأوا في المرأة الهدف الكبير لهم، فإذا حققوه حققوا كل شيء بعده، سعوا لجعل المرأة الجزائرية نسخة ثانية من المرأة الغربية⁽²⁾، حينئذ هبّ نفر من المفكرين المتنورين، يذودون بخطبهم وأقلامهم عن حياض الأمة، ويدافعون عن قيم الأسرة الجزائرية ضد الذوبان والانحلال.

ويذهب الأستاذ علي مراد، إلى أن ثمة تأثيرات خارجية وافدة على الجزائر، هي التي جلبت مسألة قضية المرأة وتحررها، وذلك عبر ثلاث قنوات:

1 - التأثير التركي: إن انتصار اللاتينية، ومبدأ المساواة بين الرجال والنساء في الجمهورية التركية الحديثة، قد أدهش الشبيبة الجزائرية المسلمة، حيث بدا الوضع المدني الجديد للمرأة التركية، في نظر الفتيان الجزائريين، بمثابة تحقيق لمثلهم الشخصي.

2 - التأثير المصري: فقد كانت الحركة المطلبية النسوية المصرية، قد ولدت مع بداية القرن العشرين، منذ الدفع الذي قدمه قاسم أمين لهذه الحركة بفضل كتابيه: (تحرير المرأة)، و(المرأة الجديدة)، حيث ظفرت الأفكار المدافعة عن تحرر المرأة، بصيت واسع في الأوساط الأدبية. كما أن الصحافة النسوية ازدهرت سريعا، بفضل جهود المناضلات من أجل حقوق وحرية المرأة ذوات الأصل المسيحي أو الإسلامي، مثل ملاك حنفي ناصف (1866-1918م)، وهدي شعراوي، مؤسسة الاتحاد النسوي المصري سنة 1923م.

¹ ناصر، المقالة الصحفية...، الجزء الأول، ص 244.

² ليلي بن ذياب، "اخترت لكم المرأة والمجتمع"، البصائر-السلسلة الثانية-، عدد 163، جويلية 1951م.

3- الرأي العام المغربي حيال الحركة المطلبية النسوية: فهذه الدعاية كانت -على عكس بلاد المشرق - محصورة تقريبا على الرجال، ولم تكن تنطوي على صبغة حماسية، وهذا مرده إلى غياب وسط مسيحي أهلي، كان من شأنه أن يُسخر كطليعة، أو على الأقل كسند، في الكفاح النسوي الإسلامي. إضافة إلى أن أكثر الدعاة حماسا للتحرر النسوي في البلدان المغاربية، كانوا عناصر مفرنسة، تعد آراؤهم الدينية مشبوهة، وينظر إلى أفكارهم الاجتماعية بوجه عام، بارتياب وخشية⁽¹⁾.

وقد امتاز موقف الشهابيين إزاء قضايا تحرر المرأة الجزائرية وفق النظرة الغربية، بنوع من اليقظة والصرامة الدينية، خاصة اتجاه دعاوى التبرج أو السفور، فالبنسبة لجميع أولئك الذين كان في مقدورهم، بحكم وسطهم الاجتماعي، ومستواهم الثقافي والاقتصادي، أن يجذبوا ويتبنوا السلوكات الفرنسية، بدا وكأن تحرير المرأة المسلمة أمر ضروري لا يناقش، ورغم قلة عددهم، مقارنة بالأغلبية المناهضة للأفكار الداعية إلى تحرير المرأة، فإن دعاة تطوير المرأة الأهلية أسوة بالرجل، كانوا يتوفرون على صحافة، تسمح لهم بنشر أفكارهم بين الجمهور الإسلامي ذا اللسان الإسلامي، كصحيفتي الصوت الأهلي، وصوت المستضعفين⁽²⁾.

وكان هؤلاء قد تأثروا بمطالبة بعض المثقفين الفرنسيين النخبة الجزائرية بالحرية كالفرنسيين، ما داموا يعتقدون بأنهم وقد وصلوا إلى درجة كبيرة من التحضر، ناسين بأنهم لم يحركوا ساكنا في مسألة تحرير نسائهم وبناتهم اللواتي، يعشن في عزلة وقصور وتفكير، ويعكس هذا عدم ارتياحهم لبقاء المرأة الجزائرية محافظة على قيمها وتقاليدها، وكان الحجاب الذي كانت ترتديه هو المستهدف⁽³⁾.

ومثل هذه الدعوة إلى إقصاء الحجاب، الذي يعد لباسا شرعيا للمرأة المسلمة في نظر الأستاذ الزاهري، دعوة آثمة، ليس لها من غاية سوى هدم الأسرة المسلمة، فهم يطمحون إلى سيادة السفور على الحجاب، ويحثون المرأة الجزائرية على سلوك ذلك المسلك، حتى تكون كالمرأة الفرنسية حرة وسفورا، حيث اعتبر أن تلك الحركة، حركة "الإلحاد والتقليد"، وليست حركة تجديد، لأن غايتها التفرنج

¹ مراد، مرجع سابق، ص 387-388.

² نفسه، ص 385.

³ بن عدة، مرجع سابق، ص 318.

والاندماج في الغرب، اندمجا تاما بكل معنى الكلمة، ومن وراء هذا السعي أناس تعلم أكثرهم في مدارس أجنبية غير إسلامية، أسست لمثل هذه الغاية في الشرق⁽¹⁾.

ويندرج في هذا السياق كذلك، موقف الإمام الشيخ ابن باديس، الملتزم بخط الإمام الشيخ رشيد رضا، حيث نظر إلى قضية المرأة من منطلق قواعد الشريعة الإسلامية، وهذا ما تؤكد إعادة الشهاب نشر مقال مطول للشيخ رشيد رضا، الذي سبق وأن نشره في مناره، تحت عنوان "مناظرة في مساواة الرجل للمرأة في الحقوق والواجبات"⁽²⁾.

فقد اتفق الشيخان رشيد رضا وابن باديس، على وجوب المحافظة على حجاب المرأة التقليدية، وعدم تربيتها تربية استقلالية حرة، في جميع ميادين العلم والمعرفة، وأقر بسلطة الزوج عليها، وإشرافه على حظوظ الأسرة دونها⁽³⁾.

ويرد العلامة ابن باديس على أدعياء السفور والتبرج بشدة، فيقول لهم: "وإذا أردتم إصلاحها الحقيقي، فارفعوا حجاب الجهل عن عقلها، قبل أن ترفعوا حجاب الستر عن وجهها، فإن حجاب الجهل هو الذي أخرها، وأما حجاب الستر فإنه ما ضرها في زمان تقدمها، فقد تقدمت بنات بغداد وبنات قرطبة وبنات بجاية، مكانا عليا في العلم وهن متحجبات. فليت شعري، ما الذي يدعوكم اليوم إلى الكلام في كشف الوجوه قبل كل شيء!"⁽⁴⁾.

أما الشاعر محمد العيد آل خليفة، فقد دافع هو الآخر عن حجاب المرأة المسلمة، ولم يرض لها بديلا عنه، واعتبره حصنا واقيا لها من كل الذي يمكن أن يلحق بها الشرور والآثام، لأن عصمة المرأة في العفة والاحتشام، قائلا:

¹ محمد السعيد الزاهري، الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دار الكتب، الجزائر، 1983، ص 60-61.

² للمزيد أنظر: الشهاب، المجلد السادس الأجزاء: السادس، ص 396-402. والسابع، ص 471-475. والثامن، ص 538-546. والتاسع، ص 616-563. والعاشر، ص 663-673. والحادي عشر، ص 748-754. والثاني عشر، ص 809-815.

³ محمد صالح المراكشي، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992، ص 112. وأنظر أيضا: مراد، مرجع سابق، ص 396-397.

⁴ ابن باديس، الرجل...، ص 491-492.

كيف ينجو من الشرور نساء

لا يوارى وجوههن لثام

عصمة المرأة احتجاج وصون

وإباء وعفة واحتشام⁽¹⁾

داعيا في نفس الوقت، إلى فسخ المجال لها لكي تتعلم ما يمكن أن يكون سلاحا لها، تدرأ به عن نفسها المخاطر والمهالك، ذلك أن المرأة المتعلمة لا تتجاسر على المعصية، فعلمها يمنعها من ذلك، أما الجاهلة فعادة ما تكون ضحية كل محتال ونصاب، فيقول:

علموا المرأة الحقائق في الدين فقد طرحت بها الأوهام

علموها كيف الوقاية مما هاجمته شره الأيام

لا تغرنك بضاعة نخاسين كانت بها الدماء تسام

آتوا النساء نصيبهن من الهدى يخرجن نشئا كالرماح الشرع⁽²⁾

ولقد استجابت المرأة الجزائرية لتعاليم دينها، ودعوات مصلحيها، فتعمدت -أكثر- التمسك بالحجاب، واستماتت أكثر في التمسك بالعادات والتقاليد، دونما تمييز بين حسنها وسيئها، فقط حتى تثير أعصاب الاستعمار، هذا الدخيل الذي تراه دون أن يراها، ولا تستسلم ولا تهادن⁽³⁾.

ودليل ذلك هذه القصة الواقعية، التي حدثت أيام الثورة التحريرية المباركة، فخلالها "فتش الاستعمار في دفاتره القديمة عن كل سلاح يحاول تجربته لآخر مرة، ومن بينها سلاح السفور وتحرير المرأة الجزائرية.

¹ أبو القاسم سعد الله، محمد العيد آل خليفة رائد الشعر الجزائري في العصر الحديث، دار المعارف، مصر، 1961، ص 59.

² نفسه، ص 59-60.

³ ونيسي، مقال سابق، ص 155.

وعقد سوستيل اجتماعات "شعبية"، سيق إليها الناس بالقوة، وخطب داعيا إلى تحرير المرأة، وتحت ضغط السلاح، أكرهت بعض النساء على خلع الحجاب، وحرقه في حركة مسرحية أمام الجماهير، بعد انتهاء الخطاب في ساحة إفريقيا بالعاصمة.

وكان هذا الحادث كله كأنه الإشارة السرية، ففي اليوم التالي، لم تظهر امرأة جزائرية واحدة في الطريق سافرة، حتى اللواتي كن قد أسفرن عن وجوههن قبل الحادث، عدن إلى الحجاب. كانت تظاهرة تقول للمستعمر، إن الجزائرية لا تخلع حجابها بدعوة من المستعمر، ولكنها تخلعه في ساحة القتال، أو في وطن حر مستقل⁽¹⁾.

كما رد الشيخ ابن باديس على صفحات الشهاب أيضا، على محاضرة ألقته بعض المتبرجات بتونس، تدعو فيها إلى السفور، الذي هو طريق اختلاط النساء بالرجال، وتنحو على الصون والحجاب، بقوله: "وفي الحق أن التفكير في رفع حجاب الجهل عن عقل الفتاة بالتعليم القومي، يجب أن يكون قبل التفكير في رفع حجاب الحياء عن وجهها بالتقليد الأجنبي، وأن من يرى غير هذا فخادع أو مخدوع، ولا خير فيهما"⁽²⁾.

ونجده يؤكد على هذا الأمر أيضا، عند شرحه لقول (مالك عن هشام بن عروة عن فاطمة بنت المنذر أنها قالت: كنا نُحَمِّر وجوهنا ونحن محرمات ونحن مع أسماء بنت أبي بكر رضي الله عنهما)، حيث قال بنوع من التفصيل وبصريح العبارة: "ستر وجه المرأة مشروع راجح، وكشفه عند أمن الفتنة جائز، وعند تحققها واجب، وأمر الفتنة يختلف باختلاف الأعصار والأمصار، والأشخاص والأحوال، فيختلف الحكم باختلاف ذلك، ويطبق في كل بحسبه.

من المسلمين اليوم أقوام -معظمهم من غير أهل المدن والقرى- ألفوا خروج نسائهم سافرات، فلا يلفتن أنظارهم بذلك، فهؤلاء لا يطالبن بستر الوجوه، مع بقاء حكم غض البصر، وحرمة تجديد النظر. ومن المسلمين أقوام -معظمهم من أهل المدن والقرى- ألفوا ستر وجوه النساء، فكشف المرأة بينهم وجهها،

¹ ونيسي، مقال سابق، ص 156.

² الشهاب، "الصون والحجاب"، الجزء الأول، المجلد الخامس، غرة رمضان 1347هـ - فيفري 1929م، ص 33.

يلفت الأنظار إليها، ويغري أهل الفساد بها، ويفتح بابا للقال والقال في شأنها، وشأن أهلها وعشيرتها، فهؤلاء يجب عليهن ستر وجوههن، اتقاء للشر والفتنة والوقية في الأعراض.

هنا سفور إسلامي، وهو كشف المرأة وجهها -دون شعرها وعنقها- عند أمن الفتنة، مع عدم إظهار الزينة غير الوجه والكفين، وعدم إثارة الفتنة، بروائح الطيب وخشخشة الحلبي ورنين الخلخال، وهنالك سفور إفرنجي، فيه كشف الشعر والعنق والأطراف، مع التبرج بالزينة وما إليها.

فعلينا -معشر المسلمين- أن نوجه قوتنا كلها إلى منع السفور الإفرنجي، الذي قد طغى حتى على نساء أمراء الشرق ووزرائه، وأن نحذر كل ما يؤدي إليه، وأن نحافظ على الوضعية الإسلامية العفيفة الطاهرة بسفورها -إذا كان السفور على ما فصلنا- في دائرة محدودة، ليس فيها إثارة ولا إغراء، وعلى المربين لأبنائنا وبناتنا، أن يعلموهم ويعلموهم هذه الحقائق الشرعية، ليتزودوا ولتتزوجوا بها، وبما يطبعوهم ويطبعوهم عليه، من التربية الإسلامية العالية لميادين الحياة، فيكونوا ويكون -إن شاء الله تعالى- مثال الطهر والعفاف والصون للأجيال⁽¹⁾.

ومن بين الاستشهادات الأخرى في هذا الموضوع، يمكن أن نقرأ في الشهاب، ردا لشكيب أرسلان، على أسئلة تتعلق بتطور المرأة وتحررها، حيث أجاب على سؤال قال فيه صاحبه: كيف ترقى عندكم المرأة، وأنتم تمنعون اختلاط النساء بالرجال؟، فأجاب أرسلان: "نؤثر لنسائنا نصف ترقية مدنية، على ترقية مدنية تامة، بشرط أن تكون التربية الأدبية كاملة. فأطمانا في الأمور الأدبية، تفوق أطماعنا في الأمور المادية، وقد نكون في ذلك مخطئين، لكن هذا هو واقع الحال.

فالشريعة الإسلامية ترى فضيلة الطهر أصلا، وسائر المحاسن فروعا، فإذا تعارضت المصلحة الأدبية والمصلحة المادية عندنا، فالأولى عندنا هي الأولى. والإسلام يحتاط لحصانة الأعراض، وصدق الأنساب، ما لا يحتاجه تشريع في الدنيا. فبمجرد خلو امرأة بغير محرم، مما يثير الشبهة هو ممنوع⁽²⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "ستر وجه المرأة من الدين على ما فيه من التفصيل"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثالث عشر، 1 محرم 1356هـ - 14 مارس 1937م، ص 15 - 16.

² شكيب أرسلان، "مركز المرأة"، الشهاب، الجزء الخامس، المجلد السادس، غرة محرم 1349هـ - جوان 1930م، ص 303.

وأجاب بخصوص رأيه الخاص في ترقية المرأة فقال: "نشر العلم والتعليم بين الرجال والنساء، بدون استثناء، لكن مع تلقين العقيدة منذ الصغر، ومع منع الاختلاط المطلق الذي ليست له حدود، ومع منع مخاصرة الشبان للشابات، ورقصهم معهن، لأن الرقص احتكاك، ولأن الاحتكاك هو أول مرحلة من مراحل الزنا"⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، ينم رد الفعل التضامني مع أساتذة الزيتونة، الصادر عن الشهاب، خلال قضية الطاهر الحداد⁽²⁾، بشكل جيد، عن التوجه العام للمذهب الإصلاحية الجزائري في هذا المجال.

فقد أثارت محاولة الطاهر الحداد، زوبعة من السخط والاستنكار في الأوساط الزيتونية، والدستورية، وحتى في الأوساط الإصلاحية الجزائرية، فكتيبه (امراتنا في الشريعة والمجتمع)⁽³⁾ الذي صدر في تونس سنة 1930م، والمؤلف من 140 صفحة، لم يجلب لصاحبه سخط زملائه فقط، بل جلب له أيضا متاعب إدارية واضطهادات متنوعة⁽⁴⁾.

وقد علق صاحب الشهاب على هذا الكتاب فقال: "كان صاحب هذا الكتاب حدثنا عنه أيام إقامتنا بتونس بالصيف الماضية، ففهمنا من حديثه أنه يتكلم فيه عن النهوض بالمرأة نهوضا صحيحا، وتعليمها تعليما مفيدا، في حدود إسلامها، التي هي بنظر كل منصف حدود الإنسانية الكاملة. وما توقعنا منه أن يكون ممن يدعون إلى الذهاب بها في تيار المدنية الغربية، إلى ما يخرجها عن حدود دينها ووظيفة أنوثتها. فإذا بنا لما أهدي إلينا كتابه وطالعناه، وجدنا ما هو أدهى من ذلك وأمرّ، وجدناه

¹ أرسلان، مركز...، ص 304.

² الطاهر الحداد كاتب وأديب تونسي أحد مؤسسي النقابة الأولى بتونس، ولد ونشأ بمدينة تونس سنة 1889م، وتوفي سنة 1935م درس بجامعة الزيتونة، أين حاز على شهادة التطويق سنة 1920م، كان من دعاة تحرير المرأة إلى خد الخروج عن تعاليم الشريعة، فأثار ضده حفيظة المصلحين في داخل تونس وخارجها، وقد أعيد الاعتبار لهذا الكتاب سنة 1961م، وشرف بحسبانه رائد التحرر النسوي في تونس. للمزيد أنظر: جعفر ماجد، الطاهر الحداد، الشركة التونسية للنشر، تونس، 1979.

³ هو كتاب ألفه الشيخ الطاهر الحداد سنة 1930، دافع فيه عن السفور، اعتقادا منه بأن ذلك خطوة على درب التقدم، كما فعل أتاتورك في تركيا، لما حارب قيمها الإسلامية ولكن هل تطورت؟ ولعل من أبرز من رد على الحداد في تونس: الشيخ محمد الصالح بن مراد، في كتابه الذي يحمل عنوان "الحداد على امرأة الحداد". أنظر: أحمد خالد، أضواء من البيئة التونسية. الطاهر الحداد ونضال جيل، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976م، ص 336.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 390.

يدعو إلى إبطال أحكام عديدة من أحكام القرآن الصريحة القطعية الإجماعية، وتعطيل آيات عديدة من آياته، بدعوى أنها غير لائقة بالنساء في هذا العصر، وهذا هو الجحود نفسه لبعض القرآن، وجحود بعضه كجحود كله في مفارقة الإسلام.

أفيجهل هذا الأصل الشيخ الحداد، أم رضي لنفسه بانطباقه عليه؟ نحن لا نخشى على المسلمين من دعوته شيئاً، لأنه من المعلوم الضروري عندهم، أن جحود شيء من القرآن كفر به، وإنما نخشى عليه هو أن يستمر على عقيدته، فيكون من الهالكين⁽¹⁾.

ثم أضاف في تعليق آخر، مبينا خطورة كتاب الحداد، واحتضان الدوائر التبشيرية له: "كان الحداد أصدر كتابه، الذي ملأه ضلالات وجهالات، وافتراءات وتهمجمات على الإسلام، فتعجب الناس أن يصدر هذا من متخرج من جامع الزيتونة، فكنا نقول لهم إن هذا ليس من آثار الجامع، وإنما هو من آثار ما وراء جدران الجامع، وكنا نعرف من الحركة التي يقوم بها قوم أرادوا -وقد عجزوا عن محاربة الإسلام من خارجه- أن يحاربوه من داخله، بيد من يعد نفسه من علمائه، ويجسبونه هم من أبنائه، فكنا لذلك نعرف اليد التي حركت الحداد إلى عمله، ولكننا لم نكن نعتمد في خصوصه على دليل خاص، حتى أخبرني الأخ الأستاذ مبارك المليي المدرس ببلدة الأغواط، بأن النسخة الوحيدة من كتاب امرأة الحداد التي جاءت إلى الأغواط، جاءت إلى الآباء البيض هنالك، فحمل اليقين، ونهض على فعلته بخصوصها الدليل، وإن إعلان مثل هذه الحقيقة وحده كاف في إسقاط الكتاب وصاحبه، ونفي كل عجب من حاله عند جميع المسلمين"⁽²⁾.

إن العقاب الذي سلط على الحداد، لم يكن ليشجع الأذهان اللبرالية القليلة ضمن ممثلي الثقافة الإسلامية، ومن ثم كان من قبيل التهور، الدفاع عن أطروحة مؤداها، أن تحرر المرأة المسلمة يتماشى قلباً وقالبا مع الشرع الديني⁽³⁾.

¹ الشهاب، "كتاب امرأتنا للشيخ الطاهر الحداد"، الجزء الحادي عشر، المجلد السادس، غرة رجب 1349هـ - ديسمبر 1930م، ص 785 - 786.

² محمد الصالح بن مراد، "الحداد على امرأة الحداد"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثامن، غرة ربيع الثاني 1351هـ - أوت 1932م، ص 490 - 491.

³ مراد، مرجع سابق، ص 390.

وهكذا يبدو أن المصلحين يريدون إقناع المسلمين، بعدم جدوى التدابير التحريرية للمرأة، نظرا لرداءة الظروف الأخلاقية والفكرية.

هذا، وتبين النظرة السريعة على المواقف الإصلاحية حيال مسألة تحرير المرأة المسلمة، بأن المذهب الإصلاحي في هذا المجال محافظ ودفاعي أساسا، حيث سخر المصلحون كل جهودهم لمحاربة التيار التحديثي، الذي اتهموه بالسعي إلى جعل المجتمع المسلم يتبنى السلوكات الأوروبية، ومن ثم القضاء على الطابع الإسلامي لهذا المجتمع، وبث بذور الانحلال الأخلاقي في صلبه⁽¹⁾.

ج - عمل المرأة: خلال الفترة الاستعمارية، كانت الفاقة تبلغ أحيانا بنساء البادية حدا، يجعلهن ينزحن إلى المدن، فيعملن بصفة خادمت في المنازل الأوروبية والإسرائيلية، وتقودهن الفاقة والحاجة إلى المواخير، ويعبث بهن عبثا، تتفتت له القلوب، وتنفطر منه الأكباد. فأغلبية النساء في الجزائر، تعاني من المهد إلى اللحد، آلام الفاقة والاحتياج والعمل الشاق، ولا تكاد تعرف للحياة معنى، ولا للذة العيش سيلا⁽²⁾.

وخلال فترة ما بين الحربين العالميتين (1919 - 1939م)، أخذت آثار الفقر في الانتشار بكيفية مريعة، يقول عنها أحد كتاب الشهاب: "هي - مع ضآلتها الآن - لا تلبث أن تعم جميع الأوساط، بحكم سريان العدوى من العليل إلى الصحيح، سيما إذا كان للصحيح استعداد قوي، لسريان عدوى تلك العلة، ولا نغلو إذا قلنا، أن الاستعداد الفطري الذي هو من هذا القبيل، موجود في وسطنا، لكثرة ما فيه من معاول الهدم للأخلاق، بل لكثرة ما يغري العفيف الغني، بل الفقير، على ما لا يتفق والدين، والعفة والإنسانية، والشرف والاستقامة"⁽³⁾.

ثم يعطي مثالا حيا، يؤكد به ما بلغه مستوى الفقر في الجزائر، الذي بلغ حدا مأساويا، جعل المرأة المحافظة العفيفة تخرج من خدرها، وجعلها تزاحم الرجل في سوق العمل، قائلا: "وما على المرتاب في هذا الخطر الاجتماعي الداهم، إلا أن يخرج باكرا، ويسير في شوارع بعض البلدان الكبيرة، ويؤم

¹ مراد، مرجع سابق، ص 398.

² المدني، مرجع سابق، ص 363.

³ كاتب كبير، "الفقر مصدر الشرور والبلايا"، الشهاب، المجلد السابع، الجزء السادس، غرة صفر 1350هـ - جوان 1931م، ص 392.

بالأخص محطات القطارات الكهربائية، فإنه لا يلبث أن يرى ما يحمر له وجه الإنسانية خجلا، بل يرى من العار الذي لا يتحمل مسؤوليته سوى الجماعة، ما تقشعر له الأبدان، يرى الملاءات البيضاء، التي ترتديها الفتاة والعذراء والعانس، وذات البعل والعجوز، قد حالت دون رؤية أديم الأرض.

تخرج تلك المسكينة من بيت أبويها باكرا، لتلتحق بعملها، أو لتأتي بأجر عملها الضئيل، تعول به نفسها وحدها، أو نفسها وأسررتها العاجزة، تخرج وتغدو مرغمة إلى ذلك العمل، عند مئر من أي جنس أو عنصر كان، وتروح مرهقة مكدودة لا من العمل فحسب، بل ومن جنس العمل، الذي لا يخرج عن مباشرة القاذورات. نعم، تخرج باكرا لتلتقط من أوعية الكناسة الموضوعة على الأبواب للزبالة، ما تجده هنا وهناك، من فتاة المائدة أو العظام ونحو ذلك، كذلك تستمر على الخروج باكرا، راغمة على مباشرة ما لا يتفق والكرامة الإنسانية والشخصية، وعلى إتيان ما لا يتفق والعفة والصيانة، وعلى مسايرة السادة والسوقة، خشية إبعادها من العمل وخضوعها للقوة⁽¹⁾.

ويحلل ابن باديس مخاطر تخلي المرأة عن وظيفتها ودورها في الحياة، خارجة إلى سوق العمل، ضاربا أمثلة من الحضارة الغربية، فيقول: "ونحن نرى اليوم المرأة في المدنية الغربية ومقلديها، لما حُيِّل إليها أنها قوية مثل الرجل، هجرت وظيفتها أو أهملتها، وخرجت تنزاحم الرجل في وظيفته، فأضرت بالقسم الداخلي من الحياة بإهماله واضطرابه، وأضرت بالقسم الخارجي بمزاحمة الرجل، وزحزحة قسم كبير منه عن العمل، وتعريضه للفتن. والأمم الغربية اليوم تشكو مر الشكوى، من تفكك نظام الأسرة، وانحلال رباط الأخلاق الزوجية، وبعضها عاجز عن تدارك أمره، بما فيه من فوضى الآراء، وتشعب الأهواء وتأصل الداء، وبعضها قد أخذ يعالج الحالة، بما فرضه على العزابة من ضريبة مالية، وما جعله من مكافآت للمتزوجين والمتزوجات. فأراد النبي -ص- أن يعرفنا بهذا الضعف في جنس المرأة، حتى لا نعدو بها ما خلقت له من وظيفة القسم الداخلي من الحياة، فنظلمها ونظلم الحياة"⁽²⁾.

وهذا شاعر الشهاب يدعو النساء للمكوث في البيت، وعدم ولوج أماكن الريبة والظن قائلا له:

صن أعراضكن عن كل ريب وكل ظن

¹ كاتب كبير، الفقر...، ص 393-394.

² ابن باديس، النساء...، ص 392-393.

يا نساء الجزائر

من رعت واجب الشرف فهي كالدّرّ في الصدف

يا نساء الجزائر

قرن في البيت إنه يقتضيكن فنّه

يا نساء الجزائر⁽¹⁾

ويتساءل كاتب في الشهاب، مجيباً في نفس الوقت عن المتسبب في إخراج المرأة من منزلها، تاركة بيتها وزوجها وأبناءها للعمل: "من هو المسئول عن هذا كله؟ ندعه للجماعة المثرية، وإن أبت هذه إلا التصامم، فلندعها للظروف التي تتأبط في مثل هذه الأحوال ذلك المعول الهدام"⁽²⁾.

وفي خاتمة مقاله هذا، نجده يقدم النصيحة للعقلاء والأثرياء الجزائريين، كي يقدموا ما أمكنهم، حتى تتلافى المرأة الجزائرية الشريفة العفيفة، الوقوع في مثل هذه المخازي، قائلاً: "إننا ننصح عقلاءنا المفكرين، ورجالنا المثريين، أن يتلافوا هذا الخطر الأسود، وذلك بأن يتوصلوا بكل وسيلة، في رد تيار ذلك الخطر، سواء كان بتأسيس جمعيات صناعية، تحت إشراف مديرات عفيفات، يعرفن ما يوجهه الإسلام، أو بإلفات أنظار العارفين المناضلين عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية والصناعية"⁽³⁾.

إن دراسة الأفكار الاجتماعية للحركة الإصلاحية الجزائرية، تسمح بمعزل عن المتطلبات القانونية، وبعض التزمّت ذي الجوهر الوهابي الجديد، بالوقوف على الرغبة في المحافظة على التماسك الجماعي، وهوية الشعب الجزائري، وهذا معناه أن النشاط الإصلاحي على الصعيد الاجتماعي، لا يمكن تفسيره بدواع دينية وأخلاقية فحسب، بل يبدو في كثير من الأحيان، مرتبطاً بما ارتباط بانشغالات دنيوية، ذات طابع ثقافي وسياسي⁽⁴⁾.

¹ آل خليفة، نشيد نساء...، ص 504.

² كاتب كبير، الفقر...، ص 394.

³ نفسه، ص 390-394.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 399.

رابعاً: قضايا الإصلاح الثقافي: مرت على الشعب الجزائري أحقاب متطاولة، ساد فيها الميدان الجهل والخرافات، واستغلها الفريقان: الأمراء والرؤساء الروحيون، فعاشت الأمة الجزائرية طيلة هذه الأحقاب، بين فكي الجهالة والفوضى الدينية، تتقاذفها أمواج من الفتن، وتتدافعها أعاصير من الشرور، إلى أن قيّض الله لها من أبنائها رجالاً علماء حكماء، هم بمثابة المطر أوان الجذب وشدة القحط، درسوا علل الأمة وأدوائها، وفحصوها بمسبار العلم والعقل، فوجدوا أصل دائها يرجع إلى أمرين خطيرين: تغلغل الجهل في أحشائها، واستفحال الخرافات والأوهام في أدمغة أبنائها⁽¹⁾.

ويشرح الشيخ ابن باديس، الوضعية العلمية في الجزائر بعد مائة عام من الاحتلال، بقوله: "العلوم في الجزائر - كما أظنها في غيرها - منها علوم تؤخذ باللسان العربي، وهي علوم الدين واللسان، ومنها علوم تؤخذ باللسان الأجنبي، وهي علوم الأكوان والعمران. وقد كان الذين يزاولون العلوم الأولى على جمود تام، كما كان الذين يزاولون العلوم الثانية على تيه وضلال. فهؤلاء يعتبرون الآخرين أحجاراً، وأولئك يعتبرون هؤلاء كفاراً"⁽²⁾.

وبالموازاة مع سياسة التجهيل الممنهجة، جاءت فرنسا بالمعلم الاستعماري، ليفسد على أبناء المسلمين عقولهم، ويلقي الاضطراب في أفكارهم، ويستنزهم عن لغتهم وآدابهم، ويشوّ لهم تاريخهم، ويقلل سلفهم في أعينهم، ويزهدهم في دينهم ونبئهم، ويعلمهم - بعد ذلك - تعليماً ناقصاً: الجهل شر منه⁽³⁾.

وقد لخص رائد الإصلاح الإسلامي والتربية الشيخ عبد الحميد بن باديس هذه الوضعية المزرية بقوله: "حوربت فيكم العروبة، حتى ظن أن قد مات منكم عرقها، ومسح فيكم نطقها، وحورب فيكم الإسلام، حتى ظن أن قد طمست أمامكم معالمه، وانتزعت منكم عقائده ومكارمه، وحورب فيكم العلم، حتى ظن أن رضيت بالجهالة، وأخلدت للنذالة، ونسيتم كل علم، إلا ما يرشح به لكم، أو ما يمزج

¹ أبو اليقظان، "موجة الإصلاح الديني"، البصائر، السنة الأولى، عدد 1، 1 شوال 1354هـ - 27 ديسمبر 1935م، ص 5.

² عبد الحميد بن باديس، "وقالت (الزهرة) الزاهرة. الحركة العلمية والسياسية في القطر الجزائري الشقيق"، الشهاب، الجزء الخامس، المجلد الثالث عشر، جمادى الأولى 1356هـ - 10 جويلية 1937م، ص 261.

³ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 84. وانظر أيضاً: محمد البشير الإبراهيمي، "هل فرنسا دولة لائكية"، البصائر - السلسلة الثانية -، العدد 103، 16 جانفي 1950م.

به بما هو أضر من الجهل عليكم، وحرّيت فيكم الفضيلة، فسمتم بالخسف، وديثتم بالصغار، حتى ظن أن قد زالت منكم المروءة والنجدة، وفارقتكم العزة والكرامة"⁽¹⁾.

وكانت ردة فعل الحركة الإصلاحية التي انتشرت في القطر الجزائري، تأسيس الجمعيات الخيرية، وتأسيس النوادي العلمية، وقد قام بهذه الحركة العلمية، رجال عاملون، مخلصون لدينهم وأمتهم، وفي مقدمة هؤلاء الرجال، رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. وقد انتشرت هذه الحركة العلمية في أغلب أنحاء القطر، لا فرق بين مدنه ومداشره وقراه⁽²⁾.

فبعد تذليل العقبات وتمهيد الطرق، التفت أولئك المصلحون إلى الناحية الثانية (بعد الإصلاح الديني)، وهي ناحية الإصلاح العلمي، فدرسوا مسارب الجهل إلى جسم الأمة، وكيف تكون مكافحتها، وأساليب العلم القديمة، وكيف يكون إصلاحها، وحاجة الأمة إلى الفنون الحديثة، وكيف يمكن جلبها، فساروا في هذا السبيل خطوات بعيدة، قلعوا بها ظل الجهل، ونشروا أنوار العرفان، ففتحوا المدارس في مختلف البلاد، وهذبوا أساليب التعليم، وقربوا منال العرفان إلى الأفهام، فكانت في الشعب الجزائري، الذي كان مضرب الأمثال في الأمية والرطانة، نهضة علمية مباركة، تضم بين أبنائها ثلة من العلماء الفطاحل، والخطباء المصاقع، والكتاب المجيدين، والشعراء الفحول⁽³⁾.

وعن أهمية وأولوية الإصلاح العلمي في برنامج الإصلاح الشامل، يقول الشيخ إبراهيم خلال الاجتماع السنوي العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، المنعقد شهر ربيع الثاني 1353هـ الموافق لشهر جويلية 1934م، بنادي الترقى بالعاصمة: "إن الإصلاح العلمي هو ناحية من نواحي الإصلاح الكثيرة، التي يجب أن تعطىها جمعية العلماء المسلمين فضل اهتمام واعتناء، ولو لم يحدث من الحوادث ما جعل اتجاه الجمعية إلى الإصلاح الديني أقوى، لكان الإصلاح العلمي أول ما تعالجه وتبذل فيه جهودها، لأنه ألصق باسمها، وأكثر ارتباطا بحرفة رجالها، ويكفيها دليلا على خطر الإصلاح العلمي

¹ البصائر، العدد 83، 30 سبتمبر 1937م. وأنظر أيضا: محمد الحسن فضلاء، الشذرات من مواقف الإمام عبد الحميد بن باديس، دار هومه، الجزائر، 2001، ص 48.

² مراسلهم، "بسكرة: الجمعية الخيرية الإسلامية"، البصائر، السنة الأولى، عدد 4، 29 شوال 1354هـ - 24 جانفي 1936م، ص 7.

³ أبو اليقظان، مصدر سابق، ص 5-6.

وقيمته -أنّ أكبر عناصر الإصلاح الديني الذي لا يمتري في لزومه عاقل - يستمد قوته من شيء يسمى علما، ومن أشياء تسمى علماء. وقد سمعنا بآذاننا من يقول، وقرأنا لمن يقول: إن الرجوع إلى الكتاب والسنة ضلال مبين... إن تقديم الجمعية للإصلاح الديني على الإصلاح العلمي، ضرورة اقتضاها طغيان الفساد في العقائد، حتى أصبح من آثاره اللازمة التزهيد في العلم"⁽¹⁾.

وتبين هذه العبارات، أن اتجاه الحركة الإصلاحية في الجزائر إلى الإصلاح الديني أقوى، وإلى الإصلاح العلمي كان أولى، لولا أنّه حدث من الحوادث ما جعل جمعية العلماء تعدّل خطتها، وترى أن الإصلاح الديني، إنما يستمد قوته من الإصلاح العلمي.

ونظرة الأستاذ عبد الحميد بن باديس غير مخطئة حين قرر ما يلي: "إني أحارب الاستعمار لأنني أعلم وأهذب، فمتى انتشر التعليم والتهديب في أرض، أجذبت على الاستعمار، وشعر في النهاية بسوء المصير".

يضاف إلى هذه النظرة، ما بينه الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي، ونشره في جريدة البصائر العدد 54 الموافق لـ 25 أكتوبر 1948م: "هذه الحركة العلمية الجليلة، القائمة بالقطر الجزائري، هي الأساس المتين للوطنية الحقيقية، وهي التوجيه الصحيح للأمة الجزائرية، فغايتها التي ترمي إليها، هي تصحيح القواعد المعنوية، من عقل وروح وفكر وذهن، وتقوية المقومات الاجتماعية، من دين ولغة وفضائل وأخلاق. هذه حقيقة لا يماري فيها إلا مكابر. وهذه الحركة العلمية لم بضع أصولها العلمية، ولم ينظم قوافلها، ولم يحم حماها من كل دساس وخناس، إلا جمعية العلماء، وهذه حقيقة أخرى لا يكابر فيها إلا حسود، أو متبع لهواه، أو مسخر للاستعمار"⁽²⁾.

ولقد وضعت هذه الجمعية برنامجا صالحا لتعليم الصغار اللسان العربي، وتكميل معلومات من تعلموا باللسان الأجنبي، كما خصصت دروسا للكبار⁽³⁾.

¹ محمد البشير الإبراهيمي، "عرض الحالة العلمية"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد العاشر، غرة جمادى الأولى 1353هـ-أوت 1934م، ص 434.

² محمد الحسن فضلاء، المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر بالجزائر (1): القطاع القسنطيني، الطبعة الأولى، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1990، ص 15-16.

³ ابن باديس، وقالت...، ص 261.

ولسنا نبالغ إذا قلنا، أن بعض البلدان المستقلة في العالم الثالث الآن، لم تصل إلى إنجاز بعض المشروعات الثقافية والدينية والوحدوية، التي وصلت إليها جمعية العلماء الجزائريين في ذلك الوقت، وقد صدق من قال: إن جمعية العلماء كانت "دولة داخل دولة"، وهذا القول لم يأت اعتباطاً أو جزافاً، بل هو حقيقة واقعة، نتيجة لعدة معطيات ميدانية⁽¹⁾.

أ- أهمية العلم والتعليم عند الشهاب: كما تحتاج الأبدان إلى غذاء من الطعام والمشروب، كذلك تحتاج العقول إلى غذاء من الأدب الراقي والعلم الصحيح، ولا يستقيم سلوك أمة وتنقطع الرذيلة من طبقاتها، وتنتشر الفضيلة بينهم، إلا إذا تغذت عقول أبنائها بهذا الغذاء النفيس⁽²⁾.

ويعرف الشهاب العلم فيقول: "العلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بيّنة، سواء أكانت تلك البيّنة حساً ومشاهدة، أو كانت برهاناً عقلياً، كدلالة الأثر على المؤثر، والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البيّنة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن، هذا هو الأصل. ويطلق العلم أيضاً، على ما يكاد يقارب الجزم، ويضعف فيه احتمال النقيض جداً"⁽³⁾.

وفي هذا الاتجاه يرى الشهاب أن "العلم في طليعة مدلول القوة التي جاء ذكرها في الكتاب العزيز⁽⁴⁾، مراداً بها حث العارفين على شدة التمسك بها، والتدبر بها كسلاح عتيق، ومن الواجب إذاً على المخاطب بهذا الكتاب الشريف، شدة التمسك بتعاليمه السامية، والعمل بها وبما فيها من عناصر إنفاض المهمم الراكدة، وخاصة الناحية العلمية البحتة، ريثما تثقف النفوس، وتتمرن على حب استغلال تلك الناحية العلمية، وتخرج أخيراً من حدة الرضى والتلهي بالمظاهر، إلى حد الرضى بالحقائق والنتائج الجاهزة، التي تم بها ازدهار الماضي"⁽⁵⁾.

¹ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها...، ص 125.

² النخبة، خطتنا...، ص 1.

³ عبد الحميد بن باديس، "العلم والأخلاق"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد السادس، غرة جمادى الأولى 1349هـ - أكتوبر 1930م، ص 586.

⁴ يقصد الآية: "وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل".

⁵ عبد الحميد بن باديس، "عنايتهم وعنايتنا بتعليم فلذات الأكباد: هل تصح المقارنة بين الطرفين، وغايتهم وغايتنا من ذلك؟"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد السابع، غرة جمادى الأولى 1350هـ - سبتمبر 1931م، ص 599.

ويقول صاحب الشهاب عن أهمية التعليم في رقي الأمم وتقدمها: "ولا أدل على وجود روح الحياة في الأمة، وشعورها بنفسها، ورغبتها في التقدم، من أخذها بأسباب التعليم: التعليم الذي ينشر فيها الحياة، ويبعثها على العمل، ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني، ويظهر كيانها بين الأمم. وقد تأسست في السنة الماضية جمعيات، وفتحت مكاتب، وتأسست نوادي، ونهض المصلحون في العاصمة بأبي النوادي كلها، نادي الترقى، نهضة جديدة إصلاحية خاصة. وطلبت عدة جهات معلمين للمساجد غير الحكومية، واشترت بتلمسان وقسنطينة وميلة دور للتعليم، وتزايد عدد الوافدين من الطلاب على الجامع الأخضر، وعلى جامع الزيتونة، وعلى الجهات التي فيها دروس منتظمة"⁽¹⁾.

ويبرز ضرورة طلب العلم، وذلك لدوافع ذاتية وأخرى موضوعية بقوله: "إننا في وقت يجب فيه علينا أن نطلب العلم والمعرفة لذاتهما، ولمشاركة العناصر الحية في الحياة، وأن نمرس النفوس على حب التضحية والبذل والتعاون، في سبيل تثقيف عقول فلذات الأكباد، وهذا من أؤكد الواجبات الآن، ومن شاء الشهرة في الوطنية والقومية، فليدخل إليها من باب ترقية أفكار الناشئة، ودعوة الآباء إلى ما يوجبه عليهم الإسلام، وتفرضه عليهم تعاليمه السامية"⁽²⁾.

ويرى في مقال آخر أن "العلم قبل العمل، ومن دخل في العمل بغير علم، لا يأمن على نفسه من الضلال، ولا على عبادته من مداخل الفساد والاختلال، وربما اغتر به الجهال فسألوه، فاغتر هو بنفسه فتكلم بما لا يعلم، فضلّ وأضل"⁽³⁾. ويبرز أثر العلم على حياة الفرد فيقول: "بقدر ما تكثر معلومات الإنسان، ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها، ويستقيم تنظيمه لها، تكثر اكتشافاته واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول، وقسمي العلوم والآداب"⁽⁴⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "فاتحة العام الثاني من العقد الثاني"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثاني عشر، غرة محرم 1355هـ - أبريل 1936م، ص 6.

² عبد الحميد بن باديس، عنايتهم...، ص ص 599 - 605.

³ عبد الحميد بن باديس، "إنما يؤخذ العلم من العلماء"، الشهاب، الجزء الثاني عشر، المجلد الثامن، غرة شعبان 1351هـ - ديسمبر 1932م، ص 685.

⁴ عبد الحميد بن باديس، العلم...، ص 587.

ثم يوجه نصيحته للمسلمين الجزائريين قائلاً لهم: "فحذار من التقصير في العلم اللازم للعبادة، وحذار من الكلام في دين الله، والإفتاء للناس بغير علم مؤهل لذلك، وحذار من صرف الناس عن العلم وأهله، إذا رأيتمهم قد افتتنوا بك" (1).

ويوجه نصيحة أخرى إلى الجزائري، تحذره من المزهدين والمثبطين نحو طريق العلوم والمعارف، فيقول له: "احذر كل (متعلم) يزهك في علم من العلوم، فإن العلوم كلها أثمرتها العقول لخدمة الإنسانية، ودعا إليها القرآن بالآيات الصريحة، وخدم علماء الإسلام بالتحسين والاستنباط، ما عرف منها في عهد مدنيهم الشرقية والغربية، حتى اعترف بأستاذيتهم علماء أوروبا اليوم" (2).

وفي مقال "صلاح التعليم أساس الإصلاح"، يذهب صاحب الشهاب إلى أنه "إذا أردنا إصلاح المسلمين فلنصلح علماءهم، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء، فلنصلح التعليم، ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا أرجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه، في مادته وصورته، فيما كان يعلم صلى الله عليه وسلم، وفي صورة تعليمه، فقد صح عنه صلى الله عليه وسلم فيما رواه مسلم أنه قال: (إنما بعثت معلماً)" (3).

ب - **التعليم ومستوياته حسب الشهاب:** أدرك المصلحون أهمية العلم والتعليم بالنسبة للمسلمين عامة، وللأمة الجزائرية خاصة، فوجهوا جلّ اهتمامهم لنشره، ذلك لأن العلم الصحيح المبني على العقيدة السليمة، هو وحده السبيل إلى سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة.

وقد اعتنى الشهاب بتوضيح معنى العلم وأنواعه وأهميته، ووجوب طلبه للرجل والمرأة، وللكبيرة والصغيرة، وطرق تحصيله، معتمداً في ذلك على الآيات القرآنية الصريحة، والأحاديث النبوية الصحيحة.

¹ عبد الحميد بن باديس، إنما يؤخذ...، ص 685.

² عبد الحميد بن باديس، أيها المسلم...، ص 240.

³ عبد الحميد بن باديس، "صلاح التعليم أساس الإصلاح"، الشهاب، الجزء الحادي عشر، المجلد العاشر، غرة رجب 1353هـ - 10 أكتوبر 1934م، ص 535-536. أنظر نص المقال كاملاً في الملحق رقم 14، ص 695.

وللتعليم معنى شامل ومؤسساته متنوعة عند صاحب الشهاب، ففي رده على افتراءات ابن غراب ومن وراءه يقول: "كأن الملقنين لهذا الغراب، يفهمون من التعليم أنه هو أن يجلس الشيخ في وسط حلقة ثم يلقي عليهم مسائل من النحو ومسائل من كتاب الصلاة، هذا فقط هو التعليم، فأما مكتب ابتدائي يعلم فيه أبناء المسلمين وبناتهم مبادئ دينهم ولغتهم، ويحفظون فيه من مواطن الفساد ومهاوي الشقاء وبرائن المضللين، ويهيئون للحياة تهيئة صحيحة تكوّن منهم رجالا مسلمين يخدمون أمتهم ووطنهم ودولتهم ويشرفون سمعتها، وأما إلقاء دروس الوعظ والإرشاد على طبقات العامة التي تفقههم في دينهم وتعرفهم بالفضائل الإنسانية وتحذّروهم من الرذائل الحيوانية وتفتح بصائرهم لإدراك حقائق الحياة الدنيا، وما يفيدهم في الحياة الأخرى، وتصحيح عقائدهم وتهذيب أخلاقهم وتقويم أعمالهم، حتى يعيشوا بذلك كله سعادة في الدنيا مع أنفسهم وجيرانهم وحكومتهم، ويكونوا على أقوى الأسباب لنيل السعادة في آخرتهم - فهذا كله شؤون لا علاقة لها بالتعليم، ولهذا لما اشتغلت بها الجمعية - زيادة على دروس رجالها لطلبة العلم -" (1).

1- تعليم الرجل الجزائري: يرى صاحب الشهاب ضرورة الاستمرار في طلب العلم، والاجتهاد في تحصيله، وأنه مهما بلغ الإنسان من درجات في العلم، يبقى بحاجة إلى طلب المزيد، وفي هذا يقول: "يتعلم الإنسان حتى يصير عالما، ويصير معلما، ولكنه مهما حاز وتوسع فيه وتكامل به، فلن يزال بحاجة إلى العلم، ولن تزال أمامه فيما علمه وعلمه، أشياء مجهولة يحتاج إليها، فعليه أبدا أن يتعلم، وأن يطلب المزيد، ولذا أمر الله نبيه (ص) - وهو المعلم الأعظم - أن يطلب من الله عز وجل، وهو الذي علمه ما لم يكن يعلم، أن يزيده علما فقال: (وقل رب زدني علما)" [طه، الآية 114] (2).

وهو بناءً على ذلك، يدعو إلى نشر العلم والمعرفة والتهذيب بين عموم الشعب الجزائري، فيقول: "علينا أن ننشر العلم بالقلم في أبنائنا وبناتنا، في رجالنا ونسائنا، على أساس ديننا وقوميتنا، إلى أقصى

¹ عبد الحميد بن باديس، "رد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على خطاب ابن غراب -2"، الصراط السوي، السنة الأولى، العدد 2، 28 جمادى الأولى 1352هـ - 18 سبتمبر 1933م، ص 5. والمقصود بابن غراب، هو معمر غراب، نائب عين البيضاء وأم البواقي.

² عبد الحميد بن باديس، "حسن التلقي وطلب المزيد"، الشهاب، الجزء الخامس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الأولى 1354هـ - أوت 1935م، ص 315.

ما يمكننا أن نصل إليه من العلم، الذي هو تراث البشرية جمعاء، وثمار جهودها في أحقاب التاريخ المتطاولة، وبذلك نستحق أن نتبوا منزلتنا اللائقة بنا، والتي كانت لنا بين الأمم"⁽¹⁾.

رأى الشيخ ابن باديس أنه من المتعذر التفكير في تعليم المرأة قبل التفكير في تعليم الرجل، وتوعيته بحقوق المرأة المشروعة، وبمكائنها في المجتمع، لذا نجد أنه قد أولى تعليم الرجل أولوية قصوى، ففي إحدى مقالاته، تصور رجلا جزائريا شهما أصيلا واقفا أمامه، كأنه متمذمر من عدم إيلاء العناية اللازمة به، ومخذرا من تبعات ذلك، وفي هذا الشأن يقول: "وبينما أنا أفكر فيها -أي في كيفية تعليم المرأة- وأجمع أطراف الحديث في شأنها، إذا أنا برجل مسلم جزائري، ببنوسه وقندوره وقف أمامي -لم يقف أمام حسي ولكن وقف أمام خيالي-. وأخذ ذلك الرجل يخاطبني بشدة وعنجهية ويقول: أنتم تفكرون في تعليم المرأة، فلمن تعلمونها؟ لي أنا الرجل الجاهل! ليقع لها ما يقع للعالم الضعيف المغلوب، من الجاهل القوي الغالب. ومن يعلمها؟ أنا الجاهل! كيف أترك نفسي وأعلمها؟. أنتم تفكرون في نزع حجابها وخلطها بالمجتمعات! ألا تخافون عليها غيرتي؟ فلا أضايقنهن، ولترين مني كل أنواع التعدي والأذى"⁽²⁾.

ثم وعلى لسان ذلك الرجل، يوجه الأنظار إلى طريقة إصلاح المرأة بطريقة غير مباشرة، والتي يجب أن تسبقها عملية إصلاح الرجل ذاته: "إذا أردتم التفكير الصحيح والإصلاح المنتج، ففكروا في قبلها، فأنا أبوها، وزوجها، ووليها، ومصدر خيرها وشرها"⁽³⁾.

هذه إذن هي الأسباب التي جعلت ابن باديس يرى أسبقية العناية بتعليم الذكور قبل تعليم الإناث، فحين طرح على نفسه هذا السؤال: من أجدر بالأسبقية في العمل التربوي؟ كان يعرف مختلف أوضاع الجزائر حينذاك، ويدرك صعوبة إقناع الرجل بعدم جدوى الحساسية المفرطة تجاه الأنثى، إذ لم يكن من السهل إزالة الأخلاق الجاهلية، كالتسلط والغلو في الغيرة عليها، ومدى رسوخ الأفكار المسبقة تجاه

¹ عبد الحميد بن باديس، "تعليم النساء الكتابة"، الشهاب، الجزء الثالث، المجلد الخامس عشر، ربيع الأول 1358هـ -أفريل 1939م، ص 122.

² ابن باديس، الرجل...، ص 491.

³ نفسه، ص 491.

الجنس الآخر، أي أنّ الشيخ كان يدرك صعوبة تغيير ذهنية الرجل (الجاهل الغالب القوي)، وحلّ عقدة النقص في نفسية المرأة (الجاهلة الضعيفة المغلوبة) على حد قوله⁽¹⁾.

وما يؤكد هذا الأمر، قول نشر في الشهاب، بيدي فيه صاحبه إعجابه بجمعية التربية والتعليم، التي تمكنت بعملها الدؤوب ونشاطها الدائم، من نفّض بعض الأسمال على هذا العرف، الذي لا يتفق لا مع الشرع ولا مع العقل، حيث يقول: "ومن دواعي الإعجاب بهذه الجمعية (أي التربية والتعليم)، أنّها صرفت عنايتها لتعليم الفتاة الجزائرية، تعليماً دينياً صحيحاً، يتفق وما تصبوا إليه، من اقتران ذلك التعليم بالحشمة والفضيلة والعفة والصيانة، ومثل هذا الإقبال، يدل على أنّ الجزائر متأهبة إلى نفّض تلك الأسمال من العرف، الذي يوجب على الفتاة حرمانها من المعرفة والثقافة العلمية الدينية الصحيحة، ومن كل ما يؤهلها لأن تكون فتاة جديرة بالحياة"⁽²⁾.

والطريقة المثلى -حسب الشهاب- لـ "تهذيب الرجل وتعليمه، لا يكون إلا بالعلم والعمل بها، وما ذلك إلا ببثها: بالمحاضرات في النوادي، بالدروس العامة في المساجد، بالخطب الجمعية على المنابر"⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس، كانت دروس الوعظ والإرشاد التي توجه إلى عامة المواطنين، غالباً ما تلقى بالليل بين صلاة المغرب وصلاة العشاء، وأيام الجمعة من كل أسبوع⁽⁴⁾.

2- تعليم الأولاد: لقد أكد المصلحون على أنّ "مسألة تعليم أولاد الجزائريين دينهم ولغة دينهم، هي في نظر كل مسلم، مسألة المسائل وأعظم المطالب، لأنّها عبارة عن حفظ الإسلام في قلوب أبنائنا، وبقائهم مسلمين لا يموتون إلا وهم مسلمون، فكان التعليم الذي يحفظها علينا، ألزم لنا من القوت الذي تتغذى به الأبدان، ومن الهواء الذي يعيش عليه الحيوان"⁽⁵⁾.

¹ علي علوش، "حركة ابن باديس التربوية وأهدافها الإصلاحية"، رسالة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة في الفلسفة، إشراف د. الشيخ أبو عمران، -مرقونة-، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 83-1984، ص 125.

² الشهاب، "دور محمود من أدوار الجزائر الحاضرة"، الجزء الثاني، المجلد السابع، غرة ربيع الثاني 1350هـ - أوت 1931م، ص 575.

³ ابن باديس، الرجل...، ص 493-494.

⁴ رابح تركي، التعليم القومي والشخصية الوطنية [1931-1956]، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1395هـ - 1975م، ص 228.

⁵ الصراط السوي، "من المسؤول عن المنع من تعليم أولادنا"، السنة الأولى، العدد 3، 5 جمادى الثانية 1352هـ - 25 سبتمبر 1933م، ص 1.

وذهب الشيخ أحمد ابن أبي زيد الأغواطي⁽¹⁾، إلى ضرورة وضع قادة الأمة لمسألة تعليم الشبيبة، في أولويات عملهم الإصلاحية، إذا ما أرادوا حقا الوصول إلى تحقيق النجاح في بناء نهضة "... يجب على قادة الأمة الجزائرية النائمة، والتي هي في حالة انتقال من طور الموت إلى طور الحياة، أن يبدأوا من حركاتهم على أساس متين، يضمن لهم النجاح في مأموريتهم، ويبحث فيهم الارتياح والاطمئنان، لما أوجدته أياديهم البيضاء، ألا وهو تعليم الشبيبة الناشئة، لأن الشباب هم رجال المستقبل، وهم حاملو لواء مجد أمتهم فيه، ويجب عليهم -زيادة على الدعوة الإصلاحية الاجتماعية- أن يعتنوا بالتعليم عناية كبرى، وأن يعملوا بقاعدة (علمه وربّه وارك حبله على غاربه)"⁽²⁾.

والتعليم الذي كان يقوم به العلماء ينقسم إلى قسمين: تعليم مسجدي، وتعليم مدرسي حديث ذو صبغة دينية ولغوية، وهو يشبه إلى حد كبير التعليم الحديث في المدارس العربية بالشرق العربي، في الثلاثينات من القرن العشرين.

وكان يقبل عليه نوعان من التلاميذ:

النوع الأول: الأطفال الذين يتابعون دراستهم النهارية في المدارس الفرنسية، حيث يحضرون ساعات معينة بعد انتهاء دراستهم فيها، لتلقي مبادئ اللغة العربية والقرآن الكريم، والدين والأناشيد الوطنية.

يقول الشهاب موجها النداء لهؤلاء الأطفال ولآبائهم: "وليعلم الجميع أيضا، أننا قد خصصنا لأبناء المكاتب الفرنسية وتلاميذ الليسي -أي الثانوية-، دروسا ليلية خاصة بهم، مراعاة لهم، ومحافظة على لغتهم الواجبة عليهم، كي لا يحرموا من تعلمها، وتسهيلا عليهم في أخذها"⁽³⁾.

¹ من علماء الإصلاح في بلدة الأغواط، ولد سنة 1919م، وتخرج من جامع الزيتونة سنة 1937، انتخب كاتباً مركزياً لجمعية العلماء سنة 1946، كما عمل مدرسا في مدارس جمعية العلماء، وبعد الاستقلال شغل مديرا للمعهد الإسلامي بالأغواط، ومديرا ومفتشا للشؤون الدينية بالمجلس الإسلامي الأعلى، توفي رحمه الله سنة 1994.

² أحمد بن أبي زيد الأغواطي، "التعليم عندنا وحاجته إلى توحيد ونظام"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثالث عشر، 1 محرم 1356هـ - 14 مارس 1937م، ص 39.

³ الشهاب، "بشرى لطلاب اللغة العربية"، الجزء التاسع، المجلد الخامس، غرة جمادى الأولى 1348هـ - أكتوبر 1929م، ص 474.

النوع الثاني: الأطفال المحرومون من التعليم في المدارس الفرنسية، وهؤلاء يتابعون دراستهم فيه كاملة، حيث يتناولون معظم المواد التي يدرسها زملاؤهم بالفرنسية، في المدارس التابعة لحكومة الجزائر (الفرنسية)، ولكن باللغة العربية، مع تغليب الجانب اللغوي والديني على غيره من الجوانب الأخرى⁽¹⁾.

ومما جعل المصلحين يهتمون بتعليم الصغار، إضافة إلى غلبة الأمية عليهم، حالتهم المزرية في مختلف الجوانب، فهذا الشيخ ابن باديس يعقد مقارنة بين أبناء الأوروبيين وأبناء الأهالي آنذاك فيقول: "تري الابن الأوروبي، فتعجبك نظافته ونشاطه، وإقباله على العمل، وعفة لسانه وصحة بدنه، وتري أبناءنا - ما عدا أولاد الموظفين والأغنياء وذوي العلم - فتراهم مثال القذر والإهمال، والكسل وبذاءة اللسان، وأظهر ما يكون هذا في أولاد العامة، وما أكثرهم عندنا. وكان الواجب أن يكون أبنائنا خير الأبناء، لأن الإسلام دين النظافة والخلق الكريم، والعفة والصيانة، والجمال الحسي والمعنوي"⁽²⁾.

وأما عن حقوق التعلم فقد كانت رمزية، حيث "أن البنون لا يدفع منهم واجب التعليم إلا القادرون"⁽³⁾، وأما غير القادرين فإنهم كانوا يتعلمون بالمجان.

3- تعليم المرأة: لاحظ المصلحون أن النصف الثاني من فئات المجتمع، وهو المرأة، لا يزال محروما من كل تعليم، ومبعدا عن المشاركة في الحياة العامة، لذا ارتأوا أن عملهم التربوي، ينبغي أن يشمل الذكور والإناث على حد السواء، وأن العناية بالرجل تستلزم العناية بالمرأة، فـ"النساء شقائق الرجال في التكليف، فمن الواجب تعليمهن وتعلمهن، وقد علمهن (ص) وأقرهن على طلب التعلم، واعتنى بهن وتفقدن، كما في حديث ابن عباس: أن رسول الله (ص) خرج ومعه بلال، فظن أنه لم يسمع النساء، فوعظهن وأمرهن بالصدقة، فجعلت المرأة تلقي القرط والخاتم، وبلال يأخذ في طرف ثوبه"⁽⁴⁾.

ويبرز الشهاب دور المرأة العظيم في تحقيق الإصلاح والنهضة الشاملة، وأنها إحدى الأسس الرئيسية في ذلك، وأن تربية رجال الأمة الصالحين، يمرّ عبر تربيتها هي أولا، لأنها من تقوم بتربيتهم وتنشئتهم، إما

¹ تركي، التعليم القومي...، ص 306.

² عبد الحميد بن باديس، "أبنائنا"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الحادي عشر، غرة شعبان 1354هـ - نوفمبر 1935م، ص 513.

³ الشهاب، جمعية التربية، ص 125 - 126.

⁴ الشهاب، "حق النساء في التعلم"، الجزء الثاني، المجلد الخامس عشر، صفر 1358هـ - مارس 1939م، ص 71.

تربية صالحة، إن كانت متعلمة، وإما تربية طالحة، إن كانت جاهلة، وفي ذلك يقول: "إذا أردنا أن نكون رجالا، فعلينا أن نكون أمهات دينيات، ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا، وتربيتهن تربية إسلامية، وإذا تركناهن على ما هن عليه من الجهل بالدين، فمحال أن نرجو منهن أن يكون لنا عظماء الرجال. وشر من تركهن جاهلات بالدين، إلقاؤهن حيث يربين تربية تنفرهن من الدين، أو تحقره في أعينهن، فيصبحن ممسوخات، لا يلدن إلا مثلهن. ولأن تكون الأم جاهلة بالدين، محبة له بالفطرة، تلد للأمة من يمكن تعليمه وتداركه، خير بكثير من أن تكون محتقرة للدين، تلد على الأمة من يكون بلاءً عليها، وحربا لدينها"⁽¹⁾.

وقد واجهت المصلحين بعض المشاكل في بداية حركتهم التعليمية، حيث "لما أخذت حركة تأسيس المدارس في الانتشار، ظهرت مشكلة من يعمرها من النشء، فقال فريق نعمرها بالبنين والبنات، وقال آخرون نعمرها بالبنين دون البنات، ولا يكاد يخلو مجلس من مجالس أركان الإصلاح التي يذكر فيها التعليم، من الحديث في هذه النقطة، نقطة إدخال البنات المكاتب، وإفضاء كل برأيه ونظره فيها"⁽²⁾.

ويعرض لنا الشيخ مبارك الميلي، دوافع وحجج أنصار تعليم وتثقيف وتهذيب المرأة، وهم طبعاً المصلحون، وهو واحد منهم بقوله:

1- أن فساد القلوب وانحطاط العقول، كانا شاملين للأمة ذكورها وإناثها، فيجب أن يكون إصلاح القلوب وترقية العقول عامين في الذكور والإناث.

2- وأن المرأة شقيقة الرجل في الإنسانية، فلتكن شريكته في التربية والتهذيب، ولا تظلم بحرمان حقها من ذلك.

3- وأن الأم هي المدرسة الأولى التي يتلقى فيها الأبناء معلوماتهم الأولية، التي تصير كطبيعة لهم، فعلينا أن نصلح هذه المدرسة، لنهيئ لنا أبناء لا يتعاصى عليها إصلاحهم.

¹ ابن باديس، الاعتبار...، ص 507-508.

² مبارك بن محمد الميلي، "تعليم المرأة الكتابة"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الثاني عشر، جمادى الأولى وجمادى الثانية 1355هـ - أوت وسبتمبر 1936م، ص 297.

4- وأن الأنثى مكلفة في حكم الإسلام بمثل ما يكلف به الرجل، لا يفترقان إلا فيما يرجع إلى القوة والسيادة، فيختص بالرجل كالإمامة وولاية مناصب الحكم، وإلا فيما يعود إلى الضعف والحنان فيختص بالأنثى، كالحضانة وتنزل اثنتين منزلة واحدة في الشهادة.

5- وأن الأنثى شريكة الرجل في منزله، وقربنته في حياته، لا غنى لأحدهما عن الآخر، فلا بد من تشاركهما في التهذيب، وتقارنهما في التثقيف، ليرغب الفتى في الفتاة، وتعرف الفتاة كيف تعاشر الفتى. ثم ليكونا -وهما زوجان- أقرب إلى الوفاق، وأبعد عن الشقاق، فأما العناية بالفتى وإهمال الفتاة، فينشأ عنهما البعد بين من يجب تقاربهما، والنفرة بين من تتوقف السعادة على سكونهما أحدهما إلى الآخر، ومن ذلك البعد وتلك النفرة، تتكون أزمة زواجية، فترغب الفتيان عن نكاح الفتيات، ويضطرب الفريقان بحكم الطبيعة إلى اتخاذ الأخدان، والتجاهر بالفسوق والعصيان، وفي ذلك سقوط الأسر، والكفر بالفضيلة، وانقطاع العقب، وذيوع الرذيلة⁽¹⁾.

وهنا، يمكن لنا التمييز بين:

أولاً-تعليم البنات: اعتبر المصلحون المرأة الجاهلة شر عظيم على المجتمع⁽²⁾، ولذلك وتشجيعاً منهم لتعلم الفتاة، فتحو أبواب مدارسهم مجانياً في وجوههن⁽³⁾، ونتيجة ذلك، وعلى سبيل المثال، لم تمض أشهر قليلة حتى أصبحت مدرسة التربية والتعليم تغص بنحو ثمانين فتاة⁽⁴⁾.

وذكر أحد تلاميذ الشيخ عبد الحميد، وهو الأستاذ محمد الصالح رمضان، أن أستاذه كان يغزو بنشاطه مدينته (المحافظة) قسنطينة، ويخرج بنفسه لجمع الاشتراكات والتبرعات المخصصة لتعليم البنات

¹ الميلي، تعليم المرأة...، ص 297-298.

² الشهاب، "المرأة الجاهلة شر عظيم على المجتمع"، الجزء الحادي عشر، المجلد الثاني عشر، ذو القعدة 1355هـ - جانفي 1937م، ص 539.

³ الشهاب، جمعية التربية، ص 125-126.

⁴ الشهاب، دور محمود...، ص 575.

المسلمة، داعيا الآباء إلى إرسال بناتهم إلى المدرسة، ومعتبرا ذلك منهم جهادا في سبيل الله والوطن، ومساهمة في رفع مستوى المرأة⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، أولى المصلحون عناية كبيرة للبرنامج والمنهاج الذي تتعلم وفقه البنت، "فنوع تعليم البنات، هو دليل من سيتكون من أجيال الأمة في مستقبلها، وقد تفتنت لهذا بعض الأمم المالكة لزمام غيرها، فأخذت تعلم بناتهم تعليما يوافق غايتها. فمن الواجب علينا -ولنا كل الحق في المحافظة على ديننا ومقوماتنا- أن نُعنى بتعليم بناتنا، تعليما يحفظ علينا مستقبلنا، ويكون لنا الرجال العظماء والنساء العظيمات، وإلا فالمستقبل ليس كالماضي فقط، بل شر منه لا قدر الله"⁽²⁾.

وذكر الشهاب في أحد أعداده، المواد التي ينبغي أن تتعلمها البنت أو الفتاة، وهي على النحو التالي:

1- الديانة (أي الدين الإسلامي بما يتضمنه من عقائد، عبادات، ومعاملات)

2- اللغة (العربية)

3- القراءة والكتابة

4- إتقان حرفة يدوية

5- تربية الأولاد، والمعالجة الأولية لمختلف الأمراض

6- شؤون المنزل

7- الجغرافيا والتاريخ والحساب⁽³⁾.

ويلاحظ أن هذا البرنامج لا يختلف في جوهره عما كان يتعلمه الذكور في مدارس التربية والتعليم، إلا فيما يتعلق بما تحتاج إليه المرأة من مهارات نسوية، لأداء وظيفتها التربوية كربة بيت، كما في المواد (4)

¹ علوش، مرجع سابق، ص 128.

² الشهاب، الاعتبار...، ص 508.

³ الشهاب، المرأة الجاهلة...، ص 539.

و5 و6) السابقة. وبالنظر إلى وضعية المرأة الجزائرية في الثلاثينات، وإلى نوع تعليمها قبل ذلك، يمكن اعتبار هذا البرنامج الذي خصصه الشيخ عبد الحميد بن باديس لتعليم البنت في عهده، ثورة جذرية على مفهوم التعليم الإسلامي للمرأة، فقد استهدف ابن باديس تكوينها النظري والعملية، وشمل برنامجه الدين والأخلاق، والتربية العملية، وعلوم الحياة، وهي الميادين التي كانت تحتاج إليها المرأة لترقية شخصيتها⁽¹⁾.

ثانيا - تعليم النساء والأمهات: بعد أن ذلّل المصلحون كثيرا من الصعوبات، وأقنعوا الرأي العام من خلال الصحافة والدروس والمحاضرات، بضرورة تعليم البنت المسلمة، انتقلوا إلى مرحلة أخرى أهم وأخطر، وتتعلق بتعليم الأمهات، ووضعو الفكرة التي كانت تراودهم منذ سنوات موضع التنفيذ.

ومردّد هذا الاهتمام ما عبّر عنه في الشهاب بقوله: "إن الجهالة التي فيها نساؤنا اليوم هي جهالة عمياء، وإن على أوليائهن المسؤولين عنهن إثما كبيرا فيما هن فيه. وإن أهل العلم والإرث النبوي، مسئولون عن الأمة رجالها ونسائها، فعليهم أن يقوموا بهذا الواجب العظيم في حق النساء"⁽²⁾.

ومردّد أيضا إلى شيء آخر، وهو اعتبار الشهاب أن "البيت هو المدرسة الأولى والمصنع الأصلي لتكوين الرجال، وتدين الأم هو أساس حفظ الدين والخلق، والضعف الذي نجده من ناحيتهما في رجالنا، معظمه نشأ من عدم التربية الإسلامية في البيوت، بسبب جهل الأمهات وقلة تدينهن"⁽³⁾.

وكان صاحب الشهاب، قد خصّ النساء في السنوات الخمس الأخيرة من حياته، بدرس أسبوعي، كان يلقيه عليهن في مدرسة التربية والتعليم بقسنطينة، وحثّ أتباعه من المعلمين الأحرار، على القيام بذلك في المدن والقرى التي كانوا يقيمون فيها⁽⁴⁾.

وكان قد اشترط أن يكون تعليم الأمهات خاضعا لسنة نبوية، هي جلوس النساء خلف الرجال، أو تخصيص يوم لهنّ، مما شجّع أوليائهن وأزواجهن على السماح لهن بالتردد على مجالس العلم، وهو ما عبّر

¹ علوش، مرجع سابق، ص 129.

² الشهاب، حق النساء...، ص 72.

³ الشهاب، الاعتبار...، ص 507.

⁴ علوش، مرجع نفسه، ص 129 - 130.

عنه صراحة بقوله: "لا يجوز اختلاط النساء بالرجال في التعلم، فإما أن يفردن بيوم، وإما أن يتأخرن عن صفوف الرجال"(1).

ج- **مؤسسات التعليم:** يعرف العلامة ابن باديس التعليم بكلمات موجزة، موضحا طرق إيصاله فيقول: "التعليم كما يفهمه كل أحد، وكما جاء به الدين، وكما كان عليه سلف المسلمين، هو نشر العلم لكل أحد، للكبير والصغير والمرأة والرجل: بخلق الدرس، ومجالس الوعظ، وخطب المنابر، وبكل طريق موصل"(2).

وقد مارس المصلحون مهمة التعليم في المؤسسات التالية:

1- المسجد: يرى رجال الإصلاح، بأن المسجد والتعليم صنوان في الإسلام من يوم ظهر الإسلام، فما بنى النبي (ص) يوم استقر في دار السلام بيته حتى بنى المسجد، ولما بنى المسجد كلن يقيم الصلاة فيه، ويجلس لتعليم أصحابه، فارتباط المسجد بالتعليم كارتباطه بالصلاة، فكما لا مسجد بدون صلاة، كذلك لا مسجد بدون تعليم(3)، "وقد عرف أسلافنا رحمهم الله تعالى - هذه الحقيقة، فحبسوا الأحباس الطائلة على التدريس في المساجد، التدريس الديني الجامع بين العلم والتهذيب، ولو دام ما أسسوه، لكانت حالة عامتنا على غير ما نراها عليه اليوم"(4).

ويبرز الشهاب دور ومكانة المسجد في نشر العلوم والمعارف فيقول: "إذا كانت المساجد معمورة بدروس العلم، فإن العامة التي تنتاب تلك المساجد تكون من العلم على حظ وافر، وتتكون منها طبقة مثقفة الفكر، صحيحة العقيدة، بصيرة بالدين، فتكمل هي في نفوسها، ولا تهمل - وقد عرفت العلم وذائقته - تعليم أبنائها. وهكذا ينتشر العلم في الأمة، ويكثر طلابه من أبنائها، وتنفق سوقه فيها. أما إذا خلت المساجد من الدروس، كما هو حالنا اليوم - في الغالب -، فإن الأمة تعفى عن العلم

¹ الشهاب، حق النساء...، ص 71.

² ابن باديس، رد جمعية العلماء...، ص 4.

³ عبد الحميد بن باديس، "تقرير في التعليم المسجدي"، سجل مؤتمر...، ص 80.

⁴ عبد الحميد بن باديس، "العامة المتعلمة"، الشهاب، الجزء الحادي عشر، المجلد السادس، غرة رجب 1349هـ - ديسمبر 1930م، ص 764.

والدين، وتنقطع علاقتها به، وتبرد حرارة شوقها إليه، فتجسو أبنائها ونفسها، وتسمي والدين فيها غريب" (1).

وعلى هذا الأساس، حظي التعليم المسجدي بمكانة بارزة ضمن منظومة التعليم الإصلاحية، ففضلا عن كونه وسيلة للتوعية والتثقيف، وإنعاش الفكر وتهذيب النفس، فإنه أيضا سلاح سياسي للرد على الاستعمار، والذود عن الإسلام والعربية، باعتبارهما من مقومات الأمة الجزائرية، ف"تعليم الناس ووعظهم وإرشادهم في المساجد، مما أجمع عليه المسلمون في جميع الأعصار والأمصار، وجرى عليه عملهم، وعُلم بالضرورة عندهم" (2).

وهذا النوع من التعليم الذي قام به العلماء، يعتبر امتدادا لتعليم الشيخ ابن باديس، الذي اتخذ بعد عودته من الرحلة المشرقية سنة 1913م من الجامع الأخضر⁽³⁾ بقسنطينة، مركزا لنشر العلم واللغة العربية والحضارة الإسلامية طوال -أزيد من- ربع قرن [1913-1940م]⁽⁴⁾، وعن ذلك يقول: "أما بداية تعليمي، فقد كانت أوائل جمادى الأولى عام 1332هـ (1913م)، وكان ذلك بسعي من سيدي أبي لدى الحكومة، فأذنت لي بالتعليم فيه، بعدما كانت منعني من التعليم بالجامع الكبير، بسعي المفتي في ذلك العهد الشيخ المولود بن الموهوب" (5).

وقد أرادت الحركة الإصلاحية، توسيع دائرة التعليم المسجدي عبر عدة آليات، منها بناء المساجد الحرة، البعيدة عن هيمنة الإدارة الاستعمارية وأعوانها، وتنظيم وتوحيد وإعداد برنامج يسير عليه "الوعظ المسجدي، فقررت أن تخاطب جميع الذين يظن بهم المقدرة على إنشاء الخطب، أن يوافوها بما عندهم، وقد التزم كثير من أعضائها بإنشاء خطب، على أن تكون هذه الخطب موجزة، مؤثرة، صحيحة

¹ ابن باديس، العامة المتعلمة، ص 764.

² عبد الحميد بن باديس، "مجالس العلم: الإقبال عليها، والإعراض عنها"، الشهاب، الجزء الثالث، المجلد الثالث عشر، ربيع الأول 1356هـ-2 ماي 1927م، ص 138.

³ أنظر تعريفا للجامع الأخضر عند: عبد الحميد بن باديس، "كلمة عن الجامع الأخضر"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الرابع عشر، ربيع الثاني وجمادى الأولى 1354هـ-جوان وجويلية 1938م، ص 323-324.

⁴ تركي، التعليم القومي...، ص 228.

⁵ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 324.

الأحاديث، مشتملة على مصالح الدنيا والآخرة. فإذا اجتمع عندها مقدار كاف منها، أُلقت عليه نظرها، وحصلت منها ما تختاره، ووزعته على جميع أئمة القطر، راجية منهم أن يخطبوا به⁽¹⁾.

وعندما منعت دولة الاحتلال رجال جمعية العلماء في عام 1933م، من إلقاء دروس الوعظ والإرشاد في المساجد الخاضعة لإشرافها، ثارت نخوة الأمة كما يقول الإبراهيمي، "فأنشئت بمالها بضعة وستين مسجدا في سنة واحدة، في أمهات المدن والقرى"⁽²⁾.

إضافة إلى دروس الوعظ والإرشاد، كان العلماء يقومون بنوع آخر من التعليم في المساجد، وهو الدروس المنظمة، التي كانت تجرى في بعض جوامع القطر الهامة في قسنطينة، وتبسة، وتلمسان، ومازونة، وغيرها من جوامع العلم الأخرى، ويتعلم فيها عدد كبير من الطلبة الكبار في المستوى الثانوي على الطريقة، والكتب، والأسلوب المعروف في الجوامع الإسلامية الكبرى كالأزهر، والزيتونة، والقرويين⁽³⁾.

2- المكتب العربي: يقول العلامة ابن باديس عن أصل (فكرة) إنشاء المدارس العربية الحرة بقوله: "كان التعليم المسجدي بقسنطينة قاصرا على الكبار، ولم يكن للصغار إلا الكتاتيب القرآنية، فلما يسر الله لي الانتصاب للتعليم عام 1332هـ جعلت من جملة دروسي تعليم صغار الكتاتيب القرآنية بعد خروجهم منها في آخر الصبيحة وآخر العشية، فكان ذلك أول عهد الناس بتعليم الصغار.

ثم بعد بضع سنوات رأى جماعة من الفضلاء المتصلين بنا تأسيس مكتب يكون أساسا للتعليم الابتدائي العربي، وكان الأخوان الفاضلان السيد العربي والسيد عمر بن مغسولة، قد اشتريا مسجد سيدي بومعزة، والبناء المتصل به، وكان فوق بيت الصلاة محل للسكنى بالكراء، فأزالاه عن ذلك وأبقياه محلا

¹ الشهاب، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين. باكورة أعمالها"، الجزء الثامن، المجلد السابع، غرة ربيع الثاني 1350هـ - أوت 1931م، ص 538.

² تركي، التعليم القومي...، ص 227.

³ نفسه، ص 228.

فارغا، فجعلناه هو محل المكتب. وفي سنة 1349هـ - 1930م رأيت أن أخطو بالمكتب خطوة جديدة، وأخرجه من مكتب جماعة إلى مدرسة جمعية⁽¹⁾.

ويمكن اعتبار هذه الخطوة في مجال التعليم، بداية لخروج ابن باديس من إطار العمل الفردي، الذي دام ما يزيد على عشر سنين، كرّس من خلالها جهوده لتكوين جهاز بشري، يكون قاعدة للحركة الإصلاحية، وإطارا لجمعية العلماء⁽²⁾.

ولأجل هذا الغرض، قام الشيخ ابن باديس بإنشاء جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة، التي حرر قانونها الأساسي بنفسه، والذي بني من الوجهة التربوية، على تربية أبناء المسلمين وبناتهم تربية إسلامية، بالمحافظة على دينهم ولغتهم وشخصيتهم، ومن الوجهة التعليمية، على تثقيف أفكارهم بالعلم، باللسانين العربي والفرنسي، وتعليمهم الصنائع⁽³⁾. وقد اعترفت الحكومة الفرنسية بالجمعية رسميا في رمضان 1349هـ الموافق لـ فيفري 1931م، وصدر لها الترخيص بالعمل في الجريدة الرسمية⁽⁴⁾.

وقد تضمنت المادة الثالثة من القانون الأساسي لهذه الجمعية، الوسائل التي تستخدمها لتحقيق مقصدها، وهي: "أولا تأسيس مكتب للتعليم، ثانيا: تأسيس ملجأ للأيتام، ثالثا تأسيس ناد للمحاضرات، رابعا تأسيس معمل للصنائع، خامسا إرسال التلاميذ على نفقتها إلى الكليات والمعامل الكبرى"⁽⁵⁾.

¹ نشرة جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة عام 1354هـ - 1936م، ص 1-4. وأنظر أيضا: آثار ابن باديس، الجزء الثاني، المجلد الأول، ص 270-271.

² علواش، مرجع سابق، ص 91.

³ نشرة جمعية التربية...، ص 1-4.

⁴ الشهاب، جمعية التربية...، ص 124.

⁵ نفسه، ص 125.

وهكذا انتظم أعضاء المكتب العربي في جمعية إصلاحية رسمية، وتحوّل المكتب العربي إلى مدرسة
عصرية تحمل اسم هذه الجمعية، وهو الاسم الذي سيصبح فيما بعد شعارا لجميع مدارس الإصلاح في
الجزائر⁽¹⁾.

ويرى الأستاذ محمد بن العابد المدرس بمدرسة جمعية التربية والتعليم بقسنطينة، أن "الغرض من
التعليم المكتبي هو تعليم الأطفال بالمكاتب اللغة العربية، وهذا لأنها:

أولا: الصلة بينهم وبين أسلافهم.

ثانيا: الكنز الذي حفظ لهم تراث ذلك السلف.

ثالثا: اللغة التي كُتب لأسلافهم بها شهادة الخلود.

رابعا: لسان الثقافة الإسلامية.

خامسا: لسان القرآن الكريم والسنة الشريفة، اللذين هما أصل تلك الثقافة.

فحاجة النشء الإسلامي الجزائري هي حاجة الخلف لما يحقق صلته بسلفه، وهي حاجة الوارث لما يثبت
استحقاقه لتراث أسلافه، وبعبارة أشمل هو ضرورة من ضرورات الحياة بالنسبة إلى المسلم الجزائري، عليها
يتوقف إدراك المطمع الأسمى الذي يرمي إليه كل حي⁽²⁾.

كما تضمن القانون الأساسي للجمعية، "أن لها أن تؤسس فروعاً في البلدات، فهي مستعدة لكل
بلدة ترغب في أن تكون فرعاً منها لإجابة طلبها، كما أنها تدعو جميع المسلمين في كل بلدة إلى مثل
تأسيسها، لتربية أبناء المسلمين وبناتهم، وتعليمهم وتعليمهم، وأن ينهضوا لذلك نهضة حقيقية، ويسعوا
له سعي الجد المتواصل، فإنهم لا بقاء لهم إلا بالإسلام، ولا بقاء للإسلام إلا بالتربية والتعليم"⁽³⁾.

¹ علولاش، مرجع سابق، ص 92.

² محمد بن العابد، "تقرير في التعليم المكتبي"، سجل مؤتمر جمعية...، ص 85.

³ نشرة جمعية التربية...، ص 1-4.

وعلى أساس هذا البند، تأسست عدة جمعيات - مدارس تعليمية تهذيبية تحمل اسم "جمعية التربية والتعليم"، منها مدرسة التربية والتعليم بعنابة⁽¹⁾، ومدرسة التربية والتعليم بسوق أهراس⁽²⁾، ومدرسة التربية والتعليم بأقبو (بجاية)⁽³⁾. كما تأسست عشرات المدارس والنوادي، التي وإن حملت أسماء مختلفة، إلا أن الغرض والهدف من إنشائها واحد، ألا وهو نشر العلوم والمعارف، وتهذيب النشء الجزائري وفق تعاليم الدين الحنيف، ومبادئ العروبة والوطنية الحقة⁽⁴⁾.

والتعليم العربي الحر بمدارسه وحركاته ومنظماته في الجزائر، حلقة من حلقات الكفاح الطويل المبرر، قد امتدت فروعه وترعرعت أفنانه، وأينعت ثماره، وتوغلت جذوره في أعماق الأمة الجزائرية بأسرها. وهو بمفهومه العصري الصحيح، ذلك الذي أنشأته وقادته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، برجالها وأبنائها وأنصارها، وأنه المهدي الذي نشأ وترى فيه الإسلام والعربية والوطنية الصادقة، ومن هذه التنشئة استمد الشعب الجزائري القوة التي قهرت ودمرت العدو الغاصب، وساقته إلى الهزيمة والاندحار، ثم إلى الجلاء⁽⁵⁾.

والتعليم الحر من جهة ثانية، كان رد فعل قوي، لما أزمع عليه الاستعمار، من الوصول إليه للقضاء على الجزائر، وفصلها عن حضيرة الدول العربية الإسلامية، وإحاقها بالنصرانية⁽⁶⁾.

وبعد تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين يوم 5 ماي 1931م، عرف التعليم العربي الحر دفعة جديدة وقوية، يعبر عنها الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بقوله: "وموقف الجمعية في التعليم العربي والديني هو أبرز مواقفها، فقد كان التعليم العربي الحر، يدور في دائرة ضيقة من أمكنته وأساليبه وكتبه، فسعت الجمعية بما استطاعت من أسباب، أن توسع دائرة الأمكنة، بإحداث مكاتب حرة للتعليم

¹ للمزيد عن هذه المدرسة أنظر: فضلاء، المسيرة الرائدة...، الجزء الأول، ص 152 - 155.

² نفسه، ص 162 - 164.

³ نفسه، ص 229 - 231.

⁴ حول هذا الموضوع أنظر على سبيل المثال لا الحصر: الشهاب، "جمعية السلام بالعاصمة"، الجزء الثاني، المجلد الخامس، غرة شوال 1347هـ - مارس 1929م، ص 84 - 85.

⁵ فضلاء مرجع نفسه، الجزء الأول، ص 15.

⁶ نفسه، ص 16.

المكتبي للصغار، وبتنظيم دروس في الوعظ والإرشاد الديني في المساجد، وبتنظيم محاضرات في التهذيب وشؤون الحياة العامة في النوادي، وصحبها توفيق الله تعالى، فنجحت مساعيها في هذا الباب نجاحاً عظيماً، وأثمرت أعمالها إثماراً نافعا⁽¹⁾.

وقد لعبت جمعية العلماء، دوراً بالغ الأهمية في تاريخ الجزائر المعاصر في المحافظة على الثقافة القومية، ونشر التعليم العربي على نطاق واسع، حتى شملت مدارسها كافة المناطق الجزائرية، كما شمل مجهودها العمال الجزائريين في فرنسا.

وبناءً على إحصاء عامل عمالة قسنطينة في سنة 1938م، فإن عدد مدارس الجمعية قد بلغ في عمالة قسنطينة وحدها 85 مدرسة، تدار من قبل معلمين مصلحين، تضم 4047 تلميذاً مسجلاً. أما في عمالة الجزائر، فقد تزايد عدد المدارس على النحو التالي: في سنة 1935م: 28 مدرسة، في سنة 1937م: 33 مدرسة، وفي سنة 1938م: 68 مدرسة، وتضم 9063 تلميذاً، إلا أن هذا العدد كان يضم بعض المدارس التي تأسست خارج إطار الجمعية، ولكنها كانت مدارس عصرية، تدرس الكتب العربية، وتختلف عن المدارس القرآنية التقليدية.

أما الكتابات القرآنية فقد بلغ عددها سنة 1934م: 2542، يعلم بها 2618 معلماً، كان من بينها 3% تابعة للعلماء، أي ما يقدر بـ 76 كتاباً⁽²⁾.

هذا وقد تطور العدد بمرور السنين، حتى بلغت جملة مدارسها عام 1954م أكثر من 150 مدرسة، يتردد عليها أكثر من خمسين ألف طفل و بنت، يدرسون فيها مبادئ اللغة العربية وآدابها، وأصول الدين الإسلامي، والتاريخ الجزائري والإسلامي، طبق برنامج يجمع بين ضرورات العلم، وبين إيجابيات التربية الإسلامية والقومية والوطنية الصحيحة.

وقد تخرج من هذه المدارس عشرات الآلاف من أبناء الجزائر، يحملون علماً قليلاً، ولكن معه فكر صحيح، وعقيدة قومية سليمة، ونظرة إلى الحياة الجديدة⁽³⁾.

¹ إبراهيمي، تصدير، ص 49.

² بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها...، ص 138 - 139.

³ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية...، ص 359.

وينوّه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بما تشيده جمعية العلماء من مدارس ومنشآت فيقول (في بيان وجهه لمجلس الجامعة العربية المنعقد ببغداد يوم 16 جانفي 1954م): "إن جمعية تشيّد مائة وخمسين مدرسة ابتدائية، ومعهدا ثانويا كامل الأدوات، يؤم هذه المدارس أكثر من خمسين ألف تلميذ، وتشيّد 70 مسجدا لإقامة الشعائر الإسلامية، وتؤسس مائة ناد وزيادة للمحاضرات العلمية والاجتماعية، وتنظم البرامج الفعالة لمكافحة الأمية، ثم يمتد نظرها وأملها إلى ما هو أعظم من ذلك، فهي عازمة مصممة -لأن تيسرت لها الوسائل المادية- أن تشيّد ألف مدرسة، تستوعب مئات الآلاف من الأطفال المشردين"⁽¹⁾.

وتتمتاز مدارس جمعية العلماء بطرازها الهندسي المعماري الجميل، حيث راعت فيها الجمعية ضرورة الجمع بين روعة الفن المعماري الإسلامي من ناحية، وبين ذوق العصر الحديث ومتطلبات الصحة العامة، والنشاط الرياضي والاجتماعي للمتعلمين من ناحية أخرى، بحيث تكوّن في مجموعها وحدة معمارية في غاية الروعة والجمال والذوق الرفيع.

فالمدارس الشعبية تطورت تطورا مدهشا، بحيث لا يكاد يختلف عن المدارس التي تشيدها الدولة سعة ونظاما وجمالا، واستكمالا لوسائل الراحة والصحة، وإن لم تحظ بالبرامج المحكّمة والطرائق العصرية الجديدة، كغيرها في الأمم الراقية، إلا أنّها كانت تُعد أبنائها وبناتها للمجتمع الجزائري العربي المسلم، مسلحين بعقيدة إسلامية قوية، ووطنية شديدة عتيده، ولغة عربية فصيحة، تشدهم شدا وثيقا بأجدادهم الأقوياء الأحرار، وسالف العهد الزاهر من الأمم الخالدة في التاريخ⁽²⁾.

وقد كان القصد من توحيد فن المعمار الهندسي لمدارس جمعية العلماء، هو تكوين جيل متحد في الذوق والأفكار والاتجاه العام.

وهذه المدارس هي ملك للأمة، التي تقوم بإنشائها بواسطة التبرعات العامة، تحت إشراف وتوجيه "جمعية العلماء"، ثم تترك إدارتها والإشراف عليها إلى الجمعية، التي تزودها بالمعلمين والبرامج الدراسية والكتب، ووسائل الإيضاح التعليمية، وغيرها من اللوازم الدراسية الأخرى.

¹ فضلاء، المسيرة الرائدة...، الجزء الأول، ص 32-33.

² نفسه، 28. وأنظر الملحق رقم 15، ص 697.

لقد استطاعت حركة جمعية العلماء التربوية أن تنشط في التعليم، وتتوسع فيه، وتنشره على نطاق واسع، بحيث لا نكون مغالين إذا ما قلنا أكثر مما فعلت فرنسا تجاه تعليم الجزائريين طيلة قرن كامل⁽¹⁾.

3- دار الحديث: تعتبر دار الحديث من أكبر المدارس التابعة للجمعية في الغرب الجزائري، وكان فتحها تحديا لسياسة المستعمر، التي تحول دون فتح المدارس الحرة، وتدرّس العلماء بها⁽²⁾.

يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عن هذه المدرسة: "إن أكبر دعامة تقوم عليها النهضة الجزائرية الحديثة، هي تأسيس المدارس الحرة بمال الأمة، وقد قامت تلمسان بقسطها من هذا الواجب، فشيدت مدرسة دار الحديث، على طراز ليس له نظير في القطر الجزائري كله"⁽³⁾.

وقد حمل هذا المعهد العلمي تسمية (دار الحديث)، تيمّنا بدار الحديث الأشرفية، التي أسست منذ قرون في دمشق الشام، تلك المدرسة التاريخية التي تخرّج منها أئمة في العلم، وفحول في الأدب، والتي كان من مدرسيها الإمام الحافظ محي الدين النووي، والإمام النظار تقي الدين السبكي⁽⁴⁾.

افتتح الشيخ عبد الحميد بن باديس هذه المدرسة بمدينة تلمسان في 22 رجب 1356هـ الموافق لـ 27 سبتمبر 1937م، وكان الاحتفال مشهودا، حضره أعضاء جمعية العلماء كلهم، وجميع الهيئات العاملة في الجمعية، من مدرسين وشعب، وتمثلت فيه جمعية العلماء بصورتها الحقيقية، وقدرتها الإنشائية، وحضره نحو عشرين ألفا من أتباعها، ووفود من تونس ومراكش.

وأنشد شاعر الإصلاح محمد العيد آل خليفة قصيدة بهذه المناسبة العظيمة، مما جاء فيها:

أحيي بالرضا حرما يزار ودارا تستظل بها الديار

وروزا مستجدّ الغرس نضرا أريضا زهره الأدب النضار

¹ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية...، ص 359.

² حميداتو، مرجع سابق، ص 160.

³ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 305. وأنظر أيضا: البصائر، السنة الثانية، العدد 81، 12 رجب 1356هـ - 17 سبتمبر 1937م.

⁴ فرحات بن الدراجي، "في عيد النهضة الجزائرية الحديثة أو المؤتمر السنوي العام لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثالث عشر، شعبان 1356هـ - أكتوبر 1937م، ص 383.

وميدانا سترتبع المهاري بساحته وتستبق المهار

وعينا ما لمنبعها مغاض وأفقا ما لأنجمه مغار

أحيي خير مدرسة بناها خيار في معونتهم خيار

(تلمسان) احتفت بالعلم جارا وما كالعلم للبلدان جارا⁽¹⁾

ووصف الشهاب حفل الافتتاح بقوله: "لم تشهد تلمسان في تاريخها الحديث، يوما أبهج ولا أروع ولا أجمل ولا أمتع من يوم 22 رجب من هذه السنة، ذلك اليوم الذي تقاطرت فيه وفود القطر من كل ناحية، لشهود افتتاح مدرسة (دار الحديث)، التي قامت على جهود أخينا الأستاذ محمد البشير الإبراهيمي، وعلى كرم أهالي تلمسان خصوصا، وجود الأمة الجزائرية عموما"⁽²⁾.

كما عبّر منشئ هذه الدار الشيخ الإبراهيمي، عن هذا الاحتفال بقوله: "احتشدت في تلمسان عشرون ألفا من أبناء هذه الأمة، في حفلة ضاحكة مستبشرة، يعلوها جلال العلم، ووقار الدين، وسكينة التقوى، وروعة النظام، وتجمعها جامعة الابتهاج بأعظم معهد علمي ديني، شيد بأموال الأمة في الجزائر الحديثة، وينطق ذلك كله، بأنّ الأمة المتمثلة في تلك الألوف، قد شعرت بوجودها، وأنها مندفعة اندفاعا نفسانيا، إلى إقامة البرهان على ذلك الوجود، بشهودها لذلك المشهد، وظهورها بذلك المظهر"⁽³⁾.

غير أن سلاح التعطيل سرعان ما أشهر في وجه هذه الدار، حيث وفي الفاتح جانفي من سنة 1938م، أي بعد ما يزيد قليلا عن ثلاثة أشهر من افتتاحها، قررت السلطات الاستعمارية غلق المدرسة، "وكان القرار مبهما، غير مفسر الأسباب، ولا مميّز المقاصد"⁽⁴⁾.

¹ آل خليفة، ديوان...، ص 76.

² مصطفى بن حلوش، "الاحتفال الرائع بافتتاح مدرسة دار الحديث بتلمسان"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثالث عشر، شعبان 1356هـ - أكتوبر 1937م، ص 388.

³ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 313.

⁴ نفسه، ص 313.

وهكذا أجهضت الإدارة الفرنسية حلم الجزائريين، في رؤية هذه الدار وهي تمارس عملها، وتخرج الآلاف من أبنائهم من ظلام الجهل والامية، إلى نور العلم والمعرفة.

4- الدعوة إلى إنشاء الكلية الدينية: لما رأى الشيخ عبد الحميد بن باديس، أن التعليم الإصلاحى قد تطور، حتى أصبح يهيئ الطلاب للالتحاق بجامع الزيتونة، أو يعدّهم للانخراط في سلك التعليم، صار يطمح إلى أكثر من ذلك، وهو أن يضع حدًا لمشكلة البعثات الدراسية والهجرة إلى الخارج طلبا للعلم، خصوصا وأن قوافل المتخرجين من الجامع الأخضر، ومن مدارس التربية والتعليم، أصبحت تكوّن مشكلا حادا، يجب التفكير فيه لإيجاد حلّ له. وفي هذا الإطار فكّر في إنشاء معهد، يتطوّر فيما بعد إلى كلية إسلامية عالية، تدرس فيها العلوم الدينية، على غرار الأزهر والقرويين والزيتونة، وكان يأمل أن يكون طلاب الجامع الأخضر، هم النواة الأولى لهذه الكلية⁽¹⁾.

قال العلامة ابن باديس بهذا الخصوص: "لا بد للجزائر من (كلية دينية)، يتخرج منها رجال فقهاء بالدين، يعلمون الأمة أمر دينها، وأستطيع أن أقول أن نواة هذه الكلية، هم الطلاب الذين يردون على (الجامع الأخضر) بقسنطينة من العمالات الثلاث"⁽²⁾.

وانطلقت دعوة الشيخ ابن باديس لأجل تأسيس هذه الجامعة مبكرا، حيث أورد ذلك على صفحات الشهاب، من خلال توجيه نداء إلى نخبة من المدرسين الأحرار والحكوميين، لمساعدته على تحقيق هذا المشروع، وحدث ذلك سنة 1929م، حيث قال: "في قسنطينة علماء مدرسون، منهم الشيخ أحمد الحبيباتي خريج المنعم الشيخ عبد القادر المجاوي، والمنعم الشيخ حمدان الونيسي، والمدرس الرسمي بجامع سيدي الكتاني، ومنهم الشيخ الطاهر بن زقوطة، خريج الشيخ حمدان، والإمام بالجامع المذكور، ومنهم الشيخ الزواوي الفكون، خريج الشيخ الونيسي، والإمام بالجامع الكبير، ومنهم الشيخ يحيى الدراجي المتطوع بجامع الزيتونة، والإمام بمسجد الذرار. ومنهم أساتذة المدرسة الدولية، الشيخ المولود بن الموهوب المفتي، والشيخ الصالح بن العابد، والشيخ عبد المجيد ابن جامع، ومنهم صاحب هذه المجلة.

¹ علوش، مرجع سابق، ص 109.

² عبد الحميد بن باديس، "تقرير في التعليم المسجدي"، سجل مؤتمر جمعية...، ص 82.

كل هؤلاء السادة مدرسون دائما أو في بعض الأوقات، فهل لحضراتهم أن يكونوا باجتماعهم معهدا علميا يكون أساس كلية دينية إسلامية بالجزائر؟⁽¹⁾.

غير أن الوظائف التي كان يشغلها هؤلاء، كانت في رأي ابن باديس قيّدا ومانعا لهم، كما أن اختلاف بعضهم معه في الفكرة الإصلاحية، ولا سيما الشيخ المولود بن الموهوب، قد منعه من التجاوب معه لتحقيق هذا المشروع الكبير.

ولما يئس الشيخ ابن باديس من استجابة هؤلاء الشيوخ لندائه، انصرف إلى أتباعه وأنصاره، من رجال التربية والتعليم، وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فنتيجة لرأي ابن باديس، ومناصرة إخوانه له، تبلورت الفكرة في أحد اجتماعات جمعية العلماء، والتي "قررت أن يكون من أهم ما تسعى إليه، إنشاء كلية إسلامية بالعاصمة، بموافقة الحكومة ومساعدة الأمة"⁽²⁾.

وقد تبني أعضاء جمعية العلماء فكرة إنشاء الكلية المقترحة، وبرمجوها في خطة الإصلاح، وقرروا إنشاءها في العاصمة، ثم تكوين فرعين لها في قسنطينة وتلمسان⁽³⁾، غير أن موانع موضوعية (مادية ومعنوية)، حالت دون تحقيق هذا المشروع في حياة ابن باديس، وبعد وفاته بسنوات، تحقق من خلال إنشاء معهد ابن باديس في قسنطينة، الذي افتتح عام 1948م⁽⁴⁾.

د- إصلاح أساليب ومناهج التعليم: يعرف بعض الباحثين في علوم التربية المنهج بالمفهوم الحديث في التربية، على أنه عبارة عن "مجموع الخبرات التربوية، الثقافية، والاجتماعية، والرياضية، والفنية، التي تهئها المدرسة لتلاميذها داخلها وخارجها، بقصد مساعدتهم على النمو الشامل في جميع النواحي، وتعديل سلوكهم طبقا لفلسفتها التربوية"⁽⁵⁾.

¹ الشهاب، "الدروس المسجدية بقسنطينة"، الجزء العاشر، المجلد الخامس، غرة جمادى الثانية 1348هـ - نوفمبر 1929م، ص 522.

² الشهاب، جمعية العلماء... باكورة أعمالها، ص 538-539.

³ علوش، مرجع سابق، ص 109.

⁴ للمزيد حول هذا الموضوع أنظر: الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 228-232. وأنظر أيضا: محمد البشير الإبراهيمي، "المعهد الباديسي"، البصائر-السلسلة الثانية-، العدد 59، عام 1948م.

⁵ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي...، ص 474.

ولم تكن برامج التعليم في المدارس الإصلاحية موحدة، فكل معلم إصلاحي كان ينظم تعليمه وفق كفاءته الخاصة، وما كان يهم، هو أن تقوى المدارس الحرة على تدريس المبادئ الضرورية للدين (القرآن، الحديث، الأخلاق الإسلامية، العقيدة)، وتقديم تدريس قاعدي للعربية (النحو، اللغة، تاريخ الإسلام)⁽¹⁾.

وقد دعا الشيخ ابن باديس وغيره من إخوانه المصلحين، مرارا وتكرارا، إلى توحيد منهج التعليم، وأولوه ضرورة قصوى، ففي أحد مقالاته يقول: "إن أبناءنا هم رجال المستقبل، وإهمالهم قضاء على الأمة، إذ يسوسها أمثالهم، ويحكم في مصائرهم أشباههم... ونحن ينبغي لنا أن نربي أبناءنا كما علمنا الإسلام، فإن قصرنا فلا نلومن إلا أنفسنا، ولنكن واثقين أننا نبني على الماء، ما لم نعد الآباء بعدة الخلق الفاضل، والأدب الديني الصحيح. فهل نعد منهمجا يثبت به أبناءنا نباتا حسنا، فيكون رجاؤنا عظيما، أم نستمر على ما نحن فيه، فيضيع الرجاء؟"⁽²⁾.

وعن أهمية المنهج التربوي وضرورة توحيد، يقول أحد كتاب الشهاب: "وكما أن التعليم ضروري لكل أمة، ولا يمكن لها الحياة بدونه، كذلك لا يمكن لها أن تأمل في الخير والنجاح، إذا كان تعليمها القومي مختلف المناهج، تتحكم فيه الفوضى والاضطراب، إذ أن اختلاف برامج التعليم في الأمة الواحدة، دليل على ضعفها وتقهرها، وهو من أعظم الآفات وأخطرها على (وحدة الشعور)، التي يجب أن تسود البلاد، والتي إذا فقدت، فقدت معها قوة الشعب الأدبية، وحلّ محلها الشقاق وكثرة المذاهب والآراء، التي من شأنها أن لا تعود بكبير فائدة على الشعوب الهزيلة، المحتاجة إلى التغذية الأصلية، مثل شعوب شمال إفريقيا، وبالأخص الشعب الجزائري"⁽³⁾.

وبناءً على هذا، دعا المعلمين خاصة، ورجال الإصلاح عامة، إلى "وضع برنامج محكم للتعليم، وتشديد الرقابة في تنفيذه، وسن قانون الامتحان، لأن هذه الناحية ظلت مهملة مزهودا فيها، ولا نظن

¹ مراد، مرجع سابق، ص 418.

² ابن باديس، أبناءنا، ص 513.

³ الأغواطي، مصدر سابق، ص 39.

أحدا تفتن إلى ما ينجم عن إهمالها من العواقب الوخيمة، أعظمها ذهاب عهد فتوة النابتة سدى، وترك فوضى الأساليب البالية، تنخر في فلذات أكبادنا"⁽¹⁾.

ويوضح الشيخ عبد الحميد، أساس منهجه في الإصلاح، ووجهة نظره في أسبقية التعليم على غيره، في مقال له عنوانه "صلاح التعليم أساس الإصلاح"، وخلاصة رأيه أنه "لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماؤهم، فإنما العلماء من الأمة بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله. وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام، وعملهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماؤهم أهل جمود في العلم، وابتداع في العمل، فكذاك المسلمون يكونون، فإذا أردنا إصلاح المسلمين، فلنصلح علماؤهم. ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء، فلنصلح التعليم، ونعني بالتعليم، التعليم الذي يكون به المسلم عالما من علماء الإسلام، يأخذ عنه الناس دينهم ويقتدون به فيه. ولن يصلح هذا التعليم، إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه، في مادته وصورته، فيما كان يعلم صلى الله عليه وآله وسلم، وفي صورة تعليمه"⁽²⁾.

ومعنى هذا، أنه لا يمكن تحقيق الإصلاح العلمي، إلا بعد إصلاح طرق التربية ومناهج التعليم، ولا يمكن تحقيق هذا الإصلاح التربوي، إلا بالإصلاح الديني والتهذيب الخلقي، "فالعلم الصحيح والخلق المتين، هما الأصلان اللذان ينبنى عليهما كمال الإنسان"⁽³⁾.

ويتوسع في هذا المبدأ التربوي في مقال آخر قائلا: "فالإيمان والتقوى، هما العلاج الوحيد لنا من حالتنا، لأننا إذا التزمناهما، نكون قد أقلعنا عن أسباب العذاب. ولا نهض بهذا العلاج العظيم، إلا إذا قمنا متعاونين أفرادا وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في نفسه، ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه، ثم جميع أهل ملته. فمن جعل هذا من همه، وأعطاه ما قدر عليه من سعيه، كان خليقا

¹ عبد الحميد بن باديس، "عاطفة الإحسان بدأت تظهر بوادها في بلدين: العاصمة وسطيف. ما يجب لتدعيم هذه العاطفة"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد السادس، غرة ذي الحجة 1348هـ-ماي 1930م، ص 265.

² ابن باديس، صلاح التعليم...، ص 535-536.

³ ابن باديس، العلم والأخلاق، ص 585.

أن يصل إلى غايته أو يقرب منها. ولنبدأ من الإيمان، بتطهير عقائدنا من الشرك، وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر أخوة الإيمان، التي تجعلنا كجسد واحد⁽¹⁾.

ويؤكد الشهاب كثيرا على دور المعلم وأثره في الإصلاح العلمي، وإصلاح مناهج التدريس، وقيمه الكبيرة في إيصال رسائل الإصلاح إلى النشء الجديد، فـ "المعلم هو الذي يجب أن يفهمه المتعلمون، ويفهمهم هو في نفسه، لأنه هو الذي انتصب ليث فيهم أفكارا وأخلاقا وآدابا، وهو مؤثر عليهم أثرا لا محالة، فمن واجب نصحه لهم أن يفهمه في نفسه، لينظروا في قبول التأثير به، فيستمرون معه، وعدم قبوله فيفارقونه، وليكون من قبلوا واستمروا مجتمعين على شيء، قد فهموه واتفقوا على البقاء فيه والتعاون عليه"⁽²⁾.

ويرى بأن "أغلب المعلمين في المعاهد الإسلامية الكبرى كالأزهر، لا يتصلون بتلامذتهم إلا اتصالا عاما، لا يتجاوز أوقات التعليم، فيخرج التلامذة في العلوم والفنون، ولكن بدون تلك الروح الخاصة التي ينفخها المعلم في تلميذه -إذا كانت للمعلم روح-، ويكون لها الأثر البارز في أعماله العلمية في سائر حياته... فعلى المعلم الذي يريد أن يكون من تلامذته رجالا، أن يشعرهم -واحدا واحدا-، أنه متصل بكل واحد منهم اتصالا خاصا، زيادة على الاتصال العام، وأن يصدق لهم هذا بعنايته خارج الدرس بكل واحد منهم، عناية خاصة في سائر نواحي حياته، حتى يشعر كل واحد منهم أنه في طور تربية وتعليم، في كفالة أب روعي يعطف عليه، ويعنى به مثل أبيه أو أكثر"⁽³⁾.

وللمعلم أو الشيخ دور كبيرة في توجيه الطالب في مرحلة معينة من مراحل طلبه للعلم، لكن الدور الأكبر يلقي على كاهل الطالب، لأن طلب العلم لا يتوقف عند سن معينة، أو عند نيل شهادة علمية، بل هو عمل دائم وتكوين متواصل، حيث أن "فهم قواعد العلم وتطبيقها حتى تحصل ملكة استعمالها - هذا هو المقصود من الدرس على الشيوخ، فأما توسيع دائرة الفهم والاطلاع، فإنما يتوصل إليها الطالب بنفسه بمطالعته للكتب، ومزاولته للتقرير والتحريز"⁽⁴⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "الطور الأخير لكل أمة وعاقبته"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد السابع، غرة رمضان 1349هـ - فيفري 1931م، ص 7.

² عبد الحميد بن باديس، "لمن أعيش؟"، الشهاب، الجزء العاشر، المجلد الثاني عشر، شوال 1355هـ - جانفي 1937م، ص 484.

³ الشهاب، الاعتبار...، ص 508 - 509.

⁴ نفسه، ص 509.

"ثم إن الدروس إنما تحصل فيها قواعد بعض العلوم، وتبقى فنون كثيرة من فنون العلم يصل إليها الطالب بمطالعته بنفسه وحده، أو مع بعض رفاقه، فلا ينتهي من مدة دراسته العلمية في الدروس، إلا وقد اتسع نطاق معلوماته بفنون كثيرة... ونرى الطلاب اليوم في أكبر المعاهد -كالزيتونة- لا يخرج الطالب عن كتبه الدراسية إلى مطالعة شيء بنفسه، مما يكسبه علما أو خبرة بالحياة، فيخرج الطالب بعد تحصيل الشهادة وهو غريب عن الحياة. فعلى الطلبة والمتولين أمر الطلبة، أن يسيروا على خطة التحصيل الدراسي والتحصيل النفسي، ليقصدوا في الوقت، ويتسعوا في العلم، ويوسعوا نطاق التفكير"⁽¹⁾.

ويذهب في مقال آخر، إلى تقديم النصح والتوجيه للطلبة بأن لا يكون غرضهم من طلب العلم شغل الوظيفة، أو نيل الشهادة، لأن ذلك سيحصل حتما، ويوجههم إلى الغاية الكبرى والهدف الأسمى، وهو دعوة الناس وهدايتهم، حيث يقول: "أكثر الطلاب تكون غايتهم الوظيفة، فهم في غفلة عن أنفسهم وعن غيرهم، ومنهم من تكون غايته أن ينال الشهادة بالعلم، فهو مثل الأول، فأما الغاية الحقيقية التي ذكرنا فما أقل أهلها، لأنها لا ذكر لها في برامج التعليم، ولا اهتمام بها من المعلمين. وحق على كل طالب أن تكون هي غايته، وهو مع ذلك نائل للعلم ونائل ما يؤهله للوظيفة، إن أبي أن يكون الوظيفة من قصده، ولكنه بالقصد إلى تلك الغاية، يكون عاملا في أثناء تعلمه على تهذيب نفسه، ويكون مصدر هداية للناس في مستقبل أيامه، ولكن هذا إنما يتم للطلاب إذا كان شيوخه يهتمون لهذه الغاية، ويعملون لها، ويوجهون تلامذتهم إليها. وما أعز هذا الصنف من الشيوخ"⁽²⁾.

ويدعوهم من جهة أخرى إلى التفكير والاستقلال فيه، ونبذ التقليد وخمول العقل، فـ"إذا كان التفكير لازما للإنسان في جميع شؤون، وكل ما يتصل به إدراكه، فهو لطلاب العلم ألزم من كل إنسان، فعلى الطالب أن يفكر فيما يفهم من المسائل، وفيما ينظر من الأدلة تفكيراً صحيحاً مستقلاً عن تفكير غيره، وإنما يعرف تفكير غيره ليستعين به، ثم لا بد له من استعماله فكره هو بنفسه. بهذا التفكير الاستقلالي، يصل الطالب إلى ما يطمئن له قلبه ويسمى -حقيقة- علما، وبه يأمن الوقوع فيما أخطأ فيه غيره، ويحسن التخلص منه إن وقع فيه.. فالتفكير التفكير يا طلبة العلم، فإن القراءة بلا تفكير لا

¹ الشهاب، الاعتبار...، ص 507-508.

² نفسه، ص 509-510.

توصل إلى شيء من العلم، وغنما تربط صاحبها في صخرة الجمود والتقليد، وخير منهما الجاهل البسيط" (1).

ويوجه الشيخ ابن باديس سهام اللوم إلى الشيوخ والمعلمين التقليديين الذين يكتفون بأسلوب التلقين، دون الشرح والحوار مع الطلبة والتلاميذ، وذلك بناءً على تجربته الشخصية في التعلم، حيث يقول: "أنا رجل (طالب قرآن): حفظته في أول بلوغي وأنا لا أفهمه، لأنني ما سمعت يوماً من أحد أن القرآن يقرأ للفهم، ولا أكتمكم أنني أخذت شهادتي من جامع الزيتونة في العشرين من عمري، وأنا لا أعرف للقرآن أنه كتاب حياة، وكتاب نخضة، وكتاب مدنية وعمران، وكتاب هداية للسعادتين، لأنني ما سمعت ذلك من شيوخهم الرحمة ولهم الكرامة. وإنما بدأت أسمع هذا، يوم جلست إلى العلامة الأستاذ محمد النخلي" (2).

ويؤكد على ذلك في مقال آخر فيقول: "قد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، ولم يكن عندنا أي شوق أو أدنى رغبة في ذلك. ومن أين يكون لنا هذا، ونحن لم نسمع من شيوخنا يوماً منزلة القرآن من تعلم الدين والتفقه فيه، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك. هذا في جامع الزيتونة، فدع عنك الحديث عن غيره، مما هو دونه بعدد المراحل" (3).

ويعطي دليلاً آخر على صدق رأيه، فيقول: "إنه ليقول في المتصدرين للتدريس من كبار العلماء في أكبر المعاهد، من يكون قد ختم كتب الحديث المشهورة، كالموطأ والبخاري ومسلم ونحوها، مطالعة، فضلاً عن غيرهم من أهل العلم، فضلاً عن غيرها من كتب السنة" (4).

ويؤكد -متحسراً- على ابتعاد العلماء، إلا قلة قليلة منهم، عن الكتاب والسنة ومنهجهما في التعليم، فيقول: "فالعلماء -إلا قليلاً منهم- أجانب، أو كأجانب، من الكتاب والسنة، من العلم بهما، والتفقه فيهما، ومن فطن منهم لهذا الفساد التعليمي، الذي باعد بينهم وبين العلم بالدين، وحملهم

¹ الشهاب، الاعتبار...، ص 510-511.

² عبد الحميد بن باديس، "بماذا تنهض الأمة نخضة دينية؟"، الشهاب، السنة الرابعة، العدد 157، 8 صفر 1347هـ - 26 جويلية 1928م، ص 143.

³ ابن باديس، صلاح التعليم...، ص 537-538.

⁴ عبد الحميد بن باديس، "شكوى النبي الكريم من هجر القرآن العظيم"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الثامن، غرة شوال 1350هـ - فيفري 1932م، ص 80.

وزرهم ووزر من في رعايتهم، لا يستطيع -إذا كانت له همة ورغبة- أن يتدارك ذلك إلا في نفسه. أما تعليمه لغيره، فإنه لا يستطيع أن يخرج فيه عن المعتاد، الذي توارثه عن الآباء والأجداد، رغم ما يعلم فيه من فساد وإفساد⁽¹⁾.

ولكي لا يقع في الخطأ الذي وقع فيه سابقوه، قرر أن يكون القرآن الكريم أساس التعليم، حفظاً وفهماً وتطبيقاً، وهذا لأن "التعلم والتعليم في القرون الفضلى، كان مبنيهما على التفقه في القرآن والسنة"⁽²⁾، وهذا ما عبّر عنه، بمناسبة افتتاح الدروس العلمية بالجامع الأخضر، حيث يقول: "عدنا - بفضل الله - إلى رياض القرآن الموفقة، وأنهار العذبة المتدفقة، وأنواره الواضحة المشرقة، نتعظ بمواعظه المليئة للصخور، ونتعالج بدوائه الشافي لما في الصدور، ونستهدي بهداه الموضح للصراط المستقيم، ونستنزل رحمته العامة للمؤمنين"⁽³⁾.

وفي أحد مقالاته في جريدة الصراط السوي نجد العلامة ابن باديس يحث المسلمين على تعلم القرآن، وهذا في قوله: "قد تقاصرت همم المسلمين في هذه المدة الأخيرة عن تعليم القرآن وتعلمه، فقلّ الحافظون له، فعلى كل من نصب نفسه لإرشاد المسلمين في دينهم، أن يحثهم على العناية بحفظ كتاب ربهم، وعلى الكتاب أن يطرقوا هذا الموضوع الكثير النواحي، هذا يأتيه من ناحية فضيلة القرآن، وذلك من ناحية اختيار المعلمين، وما هي الصفات المطلوبة فيهم؟، والآخر من ناحية أسلوب التعليم، وما هو الأقرب إلى التحصيل من أي الأساليب؟، ورابع من ناحية تحسين حال المعلمين وتوفير أجرهم"⁽⁴⁾.

أما المواد الدراسية التي كان يتناولها التلاميذ والطلاب، فكانت تختلف وتتطور حسب المستوى، وخلال كل سنة دراسية جديدة، فمثلاً، وخلال سنة 1929م، كانت الكتب والمواد المفروضة على الطلاب على النحو التالي: (القوانين الفقهية) لابن جزي الأندلسي، و(مفتاح الوصول إلى بناء الفروع

¹ ابن باديس، صلاح التعليم...، ص 538.

² نفسه، ص 537.

³ عبد الحميد بن باديس، "افتتاح الدروس العلمية الإسلامية بالجامع الأخضر ومسجد سيدي قموش"، الشهاب، الجزء الثالث عشر، المجلد التاسع، غرة شعبان 1352هـ - ديسمبر 1933م، ص 568.

⁴ عبد الحميد بن باديس، "الحث على تعلم القرآن"، الصراط السوي، السنة الأولى، العدد 15، 8 رمضان 1352هـ - 25 ديسمبر 1933م، ص 1.

على الأصول) للشريف التلمساني، و(كتاب الأمالي) لأبي علي القالي، و(تفسير سورة النحل، والإسراء، والكهف)"⁽¹⁾.

وانطلاقاً من سنة 1931م، حاولت جمعية العلماء أن تأخذ بزمام مجموع المؤسسات الإصلاحية، ومن ثم الإشراف وتسيير المدارس الحرة مباشرة⁽²⁾، كما سعت إلى إصلاح أساليب التعليم، فقضت في تعليمها بقسميه المكتبي والمسجدي، على تلك الأساليب العتيقة التي كان يباشر بها التعليم⁽³⁾.

وبمناسبة انعقاد مؤتمر رجال التعليم العربي الحر، تحت إشراف جمعية العلماء بنادي الترقى بالجزائر، يومي الأربعاء والخميس الثاني والعشرين والثالث والعشرين من سبتمبر سنة 1937م، الذي كان غرضه تبادل الآراء فيما يهم التعليم العربي الحر، ومدارسه ومساجده، ونظمه وأساليبه، أما الغاية المنشودة من ذلك هي التوصل إلى توحيد مناهج التعليم العربي، دعا رئيس جمعية العلماء المعلمين، إلى التذاور والتذاور والتباحث في جملة من المسائل، راجيا منهم أن يتقدموا إلى المؤتمر بأرائهم فيها:

1- وسائل توحيد التعليم.

2- أسلوب التعليم.

3- أسلوب تربية الناشئة

4- خلاصة تجاربهم في التربية والتعليم

5- الكتب وهل الأحسن اختيار كتب مصرية أو تأليف كتب تتفق مع الروح الجزائرية

6- رأيهم في تعليم البنات المسلمة ووسائل تحقيقه

7- التعليم المسجدي ووسائل تنظيمه وترقيته

¹ الشهاب، "افتتاح دروس صاحب هذه المجلة"، الجزء التاسع، المجلد الخامس، غرة جمادى الأولى 1348هـ - أكتوبر 1929م، ص 474.

² مراد، مرجع سابق، ص 419.

³ الإبراهيمي، تصدير، ص 49-50.

8- رأيهم في الوسيلة التي تعيد بها المرأة المسلمة سيرة سلفها من تلقي العلم.

9- تقارير مفصلة عن درجة إقبال الأمة على التعليم بالمقارنة بالفترة السابقة (كل في جهته)⁽¹⁾.

يكفي الحركة التربوية التعليمية التي شرع فيها الشيخ ابن باديس منذ سنة 1913م بقسنطينة، فضلا أنها كانت سببا -فضلا عن عوامل أخرى طبعاً- في نشوء الحركة الإصلاحية في الجزائر، مما جعل الإمام محمد البشير الإبراهيمي، يقرر ذلك في مقدمة كتاب (سجل مؤتمر جمعية العلماء) قائلا: "الثورة التعليمية التي أحدثها الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس بدروسه الحية، والتربية الصحيحة التي كان يأخذ بها تلاميذه، والتعاليم الحقة التي كان يثبثها في نفوسهم الطاهرة النقية، والإعداد البعيد المدى الذي يغذي به أرواحهم الوثابة الفتية... ثم زحفت من أولئك التلاميذ كتيبة جرارة، سلاحها الفكرة الحية الصحيحة إلى جامع الزيتونة، لتكمل معلوماتها، ولتبني على تلك الفكرة الحية، وعلى ذلك الأساس العلمي الصحيح بناءً علمياً محكماً، ورجعت تلك الطائفة إلى الجزائر، فكان من مجموعها، ومن تخرج بعدها من تلاميذ الأستاذ، ومن تلاميذ جامع الزيتونة، جنود الإصلاح اليوم، وقادته، وألويته المرفقة، وأسلحته النافذة"⁽²⁾.

خامساً: قضايا الإصلاح الديني: كان الإصلاح الديني الغاية الأساسية التي أنشئ لأجلها الشهاب، وهذا باعتباره صحيفة إصلاحية دينية بالدرجة الأولى، وباعتبار أن صاحبه ومنشئه رجل دين أيضاً. ضف إلى ذلك الفساد الديني الكبير الذي كانت تعيشه الجزائر خلال تلك الفترة، من انتشار للخرافات والبدع والقدرية، التي عمل على انتشارها الاستعمار والطرق الصوفية معاً، خدمة لمصالحهما الضيقة.

1- محاربة الطرق الصوفية المنحرفة: يطلق لفظ الطريقة عندنا في الجزائر، على فئات تنتسب إلى التصوف، لها أورد وأذكار مخصوصة، تواظب على قراءتها، وآداب وأخلاق تلتزم السير عليها، وتدعو إليها، ولبعضهم زوايا تحفظ القرآن الكريم، وتعلم التوحيد، ومبادئ الفقه الإسلامي، ومبادئ العربية⁽³⁾.

¹ البصائر، السنة الثانية، عدد 8، 26 جمادى الآخرة 1356هـ - سبتمبر 1937م. وأنظر أيضاً: الملي، مرجع سابق، ص 148-149.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 37-38.

³ شيبان، مرجع سابق، ص 76.

وتعتبر الطرق الصوفية -بغض النظر عن توجهاتها الفكرية والسلوكية المختلفة- من أهم مكونات المجتمع الجزائري لفترة طويلة من الزمن، فالمؤرخون يتفقون على أنها بدأت في الانتشار في الجزائر، وكسب نفوذ اجتماعي لها فيها، بل أحيانا تعدى إلى النفوذ السياسي، ابتداءً من القرن السادس عشر، ثم أخذت تنمو وتتسع، حتى انتشرت على نطاق واسع في النصف الثامن عشر والرابع الأول من القرن التاسع عشر⁽¹⁾، وأهم هذه الطرق هي: القادرية، والرحمانية، والتيجانية، والشاذلية، ودرقاوة الشاذلية، والعلوية⁽²⁾.

وقد بلغ نفوذ وسيطرة الطرق الصوفية على الفكر الجزائري في القرن 19م، درجة مذهلة، حيث وصل عدد الزوايا التابعة لرجال الطرق الصوفية على اختلافهم 349 زاوية، كما وصل عدد أتباعها ومريديها إلى حوالي 295 ألف تابع ومريد⁽³⁾.

وعلى سبيل المثال، بلغ عدد الإخوان ما يربو عن 86000 في الجنوب الجزائري، وكانت الطريقة الرحمانية هي السائدة تقريبا، وكان مقرها منطقة طولقة، وتأسست الزاوية بعد أحداث بسكرة عام 1848م، ومن شيوخها الأوائل سيدي علي بن عمور، وكان بالزاوية حوالي 150 طالبا، وأربعة مدرسين، ومكتبة تحوي 3000 عنوانا، هذا بالإضافة إلى زاوية أولاد جلال، وزاوية الوادي، وزاوية ليانة بالزاب الشرقي⁽⁴⁾.

وكان لكثير من هذه الطرق، الفضل الكبير في مقاومة الاحتلال منذ عهوده الأولى، وفي مقدمتها الطريقة القادرية التي ينتمي إليها الأمير عبد القادر، والطريقة الرحمانية التي ساندت ثورة 1871م التي قادها محمد المقراني بالمساندة الروحية للشيخ الحداد، وغيرها من الطرق في شتى أرجاء الوطن⁽⁵⁾.

¹ مختار الطاهر فيلاي، نشأة المراتبين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، الطبعة الأولى، دار الفن القرافيكي، باتنة، ص 34.

² للمزيد عن هذه الطرق، أنظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، لبنان، 2002، ص ص 141-181.

³ عمار طالي، ابن باديس حياته وآثاره، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983، ص 18.

⁴ J.Andrie, préfaces J.Soustelle, **Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmand**, La maison des livres, Alger, p 276.

⁵ للمزيد عن مقاومة الطرق الصوفية للاستعمار الفرنسي أنظر: سعد الله، الحركة الوطنية، الجزء الأول، ص ص 297-300.

ولكي تسيطر إدارة الاحتلال على الجماهير الشعبية، أخضعت الطرق الصوفية لنفوذها، حيث قامت بتدجينها، حتى تحولت مع مرور الوقت إلى خدمة الاستعمار من جهة، وبات همها الأول الاحتفاظ بامتيازاتها الاجتماعية من جهة أخرى، ولم تعد لها غاية - كما نص على ذلك قانونها الأساسي - إلا الحفاظ على نفوذها وشهرتها، والاهتمام بجيوش الفقراء المنتشرين في المساجد والزوايا، وإصلاح حالهم⁽¹⁾.

أ- أسباب الصراع بين الإصلاحيين والطرقين: حارب الشهاب رجال الطرق الصوفية لسببين: أولهما ما أدخلوه على الدين من انحراف وضلال وبدع وخرافات، وحشوا بها أدمغة العامة، وسمموا بها أفكارهم ووجدانهم الديني. وثانيهما: لأنهم أصبحوا يسيرون في ركاب الاحتلال، ومتعاونون معه ضد وطنهم، وهذه خيانة كبيرة.

فبخصوص العلة الأولى: أجمع رجال الإصلاح على أن "الطرق الصوفية هي علة اللعل في الإفساد ومنبع الشرور، وإن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين، وضلال في العقيدة، وجهل بكل شيء، وغفلة عن الحياة، وإلحاد في الناشئة، فمنشؤه من الطرق، ومرجعه إليها"⁽²⁾.

وموقف الشيخ عبد الحميد بن باديس من رجال الطرق الصوفية المنحرفين واضح ومحدد، فقد كانت بداية معركته معهم أولاً، ولما هزمهم وفضح بدعهم وشعوذتهم للشعب الجزائري، توجه بعد ذلك إلى محاربة الاستعمار الفرنسي الجاثم على صدر البلاد⁽³⁾.

ويصور لنا الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أولوية العمل الإصلاحي فقال: "...كان من نتائج الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بيني وبين ابن باديس منذ اجتماعنا في المدينة المنورة، أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين، آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح من استعمارين مشتركين، يمتصان دمه ويتعرقان لحمه، ويفسدان عليه دينه ودنياه: استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي، الذي يعتمد على الحديد والنار، واستعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرون في الشعب،

¹ البصائر، "القانون الأساسي للزوايا"، عدد 148، قسنطينة، جانفي 1939، ص 01.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 47.

³ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي...، ص 337-338.

والمُتَغَلِّغُونَ فِي جَمِيعِ أَوْسَاطِهِ، الْمُتَاجِرُونَ بِاسْمِ الدِّينِ، الْمُتَعَاوِنُونَ مَعَ الاسْتِعْمَارِ عَنْ رِضَى وَطَوَاعِيَةٍ. وَقَدْ طَالَ أَمَدُ الاسْتِعْمَارِ الْآخِرِ، وَثَقُلَتْ وَطْأَتُهُ عَلَى الشَّعْبِ، حَتَّى أَصْبَحَ يَتَأَلَّمُ وَلَا يَبْشُرُ بِالشَّكْوَى أَوْ الْإِنْتِقَادِ، خَوْفًا مِنَ اللَّهِ بِزَعْمِهِ.

وَالْإِسْتِعْمَارَانِ مُتَعَاْضِدَانِ، يُؤَيِّدُ أَحَدُهُمَا الْآخَرَ بِكُلِّ قُوَّتِهِ، وَمُظْهِرُهُمَا مَعَ تَجْهِيلِ الْأُمَّةِ، لَثَلَا تَفْقِيقَ بِالْعِلْمِ فَتَسْعَى فِي الْإِنْفِلَاتِ، وَتَفْقِيزُهَا لَثَلَا تَسْعَى بِالْمَالِ عَلَى الثَّوْرَةِ، فَكَانَ مِنْ سِدَادِ الرَّأْيِ وَإِحْكَامِ التَّدْبِيرِ يَبْنِي وَبَيْنَ ابْنِ بَادِيسَ، أَنَّ تَبْدَأَ الْجَمْعِيَّةُ بِمُحَارَبَةِ هَذَا الاسْتِعْمَارِ الثَّانِي لِأَنَّهُ أَهْوَنُ، وَكَذَلِكَ فَعَلْنَا⁽¹⁾.

وَيَذْكُرُ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ الْبَشِيرُ الْإِبْرَاهِيمِي فِي تَصْدِيرِهِ لِسَجَلِ الْمُؤْتَمَرِ الْخَامِسِ لَجَمْعِيَّةِ الْعُلَمَاءِ الْمُسْلِمِينَ الْجَزَائِرِيِّينَ الْخَامِسَ الْمُنْعَقِدَ بِمَدِينَةِ الْجَزَائِرِ سَنَةَ 1354 هـ - 1935 م: أَنَّ "الطَّرِيقَ الصُّوفِيَّةَ تَرْجِعُ فِي أَصْلِهَا إِلَى نَزْعَةِ غَامُضَةٍ مُبْهَمَةٍ، تَسْتَرْتُ فِي أَوَّلِ أَمْرِهَا بِالْإِنْقِطَاعِ لِلْعِبَادَةِ، وَالتَّجَرُّدِ مِنَ الْأَسْبَابِ، وَالْعَزُوفِ عَنِ اللَّذَاتِ الْجَسَدِيَّةِ وَالتَّظَاهَرِ بِالْخُصُوصِيَّةِ. وَكَانَتْ تَأْخُذُ مُنْتَحَلِيهَا بِشَيْءٍ مِنْ مَظَاهِرِ الْمَسِيحِيَّةِ، وَهُوَ التَّسْلِيمُ الْمَطْلُوقُ، وَشَيْءٍ مِنْ مَظَاهِرِ الْبَرْهَمِيَّةِ، وَهُوَ تَعْذِيبُ الْجَسَدِ، وَإِرْهَاقُهُ تَوْصُلًا إِلَى كِمَالِ الرُّوحِ كَمَا زَعَمُوا"⁽²⁾.

ثُمَّ أَضَافَ: "وَمَبْنَى هَذِهِ الطَّرِيقِ فِي ظَاهِرِ أَمْرِهَا وَبَاطِنِهَا عَلَى حَيَوَانِيَّةٍ شَرِّهَةٍ، لَا تَقْفُ عِنْدَ حَدِّ التَّمَتُّعِ بِالشَّهَوَاتِ، وَالْإِنْهَمَاكِ فِي اللَّذَاتِ، وَاحْتِجَانِ الْأَمْوَالِ مِنْ طَرِيقِ الْحَرَامِ وَالْحَلَالِ، وَاصْطِيَادِ الْجَاهِ، وَحُبِّ الظُّهُورِ، وَالْإِخْتِلَاطِ بِأَهْلِ الْجَاهِ وَإِثَارِهِمْ وَالتَّزَلُّفِ إِلَيْهِمْ"⁽³⁾.

وَكَتَبَ الشَّيْخُ مُبَارَكُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمِيلِي كِتَابًا بِعَنْوَانِ "رِسَالَةِ الشَّرْكِ وَمَظَاهِرِهِ"، نَشَرَ بَعْضَ أَجْزَائِهِ فِي الشَّهَابِ⁽⁴⁾، ذَكَرَ فِيهِ "مَصَائِبُ الطَّرِيقِينَ"، وَفِيمَا يَلِي نِقَاطَ مِنْهَا:

1 - اتِّصَابُهُمْ لِلتَّوَسُّطِ بَيْنَ اللَّهِ وَعِبَادِهِ فِي قَبُولِ التَّوْبَةِ، وَأَخْذُهُمْ عَلَيْهِمُ الْبَيْعَةَ وَالْعَهْدَ وَالْمِيثَاقَ بِالطَّاعَةِ لَهُمْ، وَلِزُومِ الطَّرِيقَةِ، وَخِدْمَةِ الزَّوَاوِيَةِ.

¹ آثَارُ الْإِمَامِ مُحَمَّدِ الْبَشِيرِ الْإِبْرَاهِيمِي، الْجُزْءُ الْخَامِسُ، ص 282.

² الْإِبْرَاهِيمِي، تَصْدِيرٌ، ص 21-22.

³ نَفْسُهُ، ص 22-23.

⁴ أَنْظَرُ: مُبَارَكُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْمِيلِي، "مَقْدَمَةُ كِتَابِ الشَّرْكِ وَمَظَاهِرِهِ"، الشَّهَابُ، الْجُزْءُ الْحَادِي عَشَرَ، الْمَجْلَدُ الثَّانِي عَشَرَ، ذِي الْقَعْدَةِ 1355 هـ - جَانَفِي 1937 م، ص 519-523.

2- حصر الولاية فيمن كان على شاكلتهم ومن ذريتهم، ولو كان حظه من العلم الأمية، ومن العمل الإباحية.

3- الترفع عن التكاليف الشرعية، والترخيص لأتباعهم في إتباع أهوائهم، وضمان الجنة للصادقين في خدمتهم.

4- كثرة دعاويهم الشنيعة، مثل العروج إلى السماء، وجهرهم الشمس مع الملائكة، والاجتماع بالرسول (صلعم) في كل وقت يقظة.

5- الاعتماد في دينهم على الخرافات والمنامات، وما يزيد هيبته في قلوب مريديهم من حكايات.

6- صرف قلوب الناس عن الله إليهم بالرجاء فيهم والخشية منهم، والاعتماد في سعادة الدارين عليهم.

7- بث الجمود في الناس وتلقيح غفلتهم، ثم حثهم على زيارتهم والرحلة إليهم لاستدراهم أموالهم، ولاستغلال جمودهم وغفلتهم⁽¹⁾.

وكان من أقوال الطرقيين الجارية: "سلم تسلم، سلم للرجال في كل حال، اعتقد ولا تنتقد، زوروا تنوروا"⁽²⁾، وأيضا "من لم يكن له شيخ فالشيطان شيخه"⁽³⁾.

واستاء العقبي من التيار الطرقي، واعتبره من أكبر العوامل في إفساد العقيدة الإسلامية، ونظم شعرا ونثرا، أبرز من خلاله الآثار الناجمة عن التيار الطرقي ووقعه على المجتمع، وتجلّى ذلك في قصيدته المشهورة "إلى الدين الخالص" وهي تعبير عن روحه المتأججة في التطلع إلى الإصلاح⁽⁴⁾ بقوله:

ماتت السنة في هذي البلاد***قبر العلم وساد الجهل ساد

وفشا داء اعتقاد باطل***في سهول القطر طرا والنجاد

¹ مبارك بن محمد المليي، رسالة الشرك ومظاهره، الطبعة الثالثة، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1403هـ-1982م، ص 273-281.

² نفسه، ص 281.

³ نفسه، ص 273.

⁴ مريوش، مرجع سابق، ص 73.

إلى أن يقول عن الطريقين:

إنني ألعنهم مما بدا***حاضر في إفكه منهم وباد

وأنا خصم لهم أنكرهم***كيفما كانوا جميعا أو فراد⁽¹⁾

قال الدكتور الركيبي في شرحه لهذه القصيدة: "إذا كانت قصيدة "المنصفة" لابن الموهوب، تؤرخ لما قبل العشرينات، فإن قصيدة "إلى الدين الخالص" للشيخ العقبي، تؤرخ للفكر الإصلاحي المنظم، وتهجوا هذه البدع المستحدثة في الدين في العشرينات، وقد اعتبرها الشيخ مبارك المليي، بأنها كانت أول معول مؤثر في هيكل المقدسات الطرقية، ولا يعلم ما تحمله هذه القصيدة من الجرأة، ومبلغ ما حدث عنها من انفعال الطرقية، إلا من عرف العصر الذي تنتشر فيه، وحالته في الجمود، والتقديس لكل خرافة في الوجود"⁽²⁾.

وفي الواقع المعاش آنذاك، نجد صورة لهذه الطرق نقلها الأستاذ مالك بن نبي في كتابه "مذكرات شاهد القرن -الطفل"، جاء فيها: (وكان ثمة شيخ "مرابطي" آخر، يأتي من الأغواط، حيث اختار مقامه، وكان يمثل الرحمانية، طريقة قاضينا الفاضل. وكان مشعوذا.. فكان يعرف كيف يستولي على خيال معتنقي طريقة المريدين بأساليب بسيطة)⁽³⁾.

وأشار الإبراهيمي إلى الحالة المتزدية التي آلت إليها الطرقية فقال: "وإن هذه القلعة، هي المعقل الأسمى والملاذ الأحمى لأصحابنا اليوم، فكل راقص صوفي، وكل ضارب بالطبل صوفي، وكل عابث بأحكام الله صوفي، وكل ماجن خليع صوفي، وكل مسلوب لعقل صوفي، وكل آكل للدنيا بالدين صوفي، وكل ملحد في آيات الله صوفي"⁽⁴⁾، بل أنهم -أي الطريقين- استعبدوا العامة في كل أمورها المادية

¹ أنظر النص الكامل للقصيدة في: الطيب العقبي، "إلى الدين الخالص"، المنتقد، السنة الأولى، العدد 8، 30 محرم 1344هـ-20 أوت 1925م، ص 1. وأنظر أيضا: المليي، رسالة الشرك...، ص ص 284-288.

² عبد الله الركيبي، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 590.

³ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، الطبعة الثانية، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، دار الفكر، دمشق- سورية، 1404هـ- 1984م، ص 324.

⁴ الإبراهيمي، تصدير، ص 27.

والروحية، وشكلوا شريحة محظوظة في المجتمع، تعيش في ترف وبذخ، على حساب بؤس الشعب ومعاناته، وهم في هذه الصورة، يشكلون مشهد من مشاهد العبودية، لا يختلف في شيء عن العبودية في أوروبا في العصور الوسطى.

ولعل جانب المتاجرة بالدين في مأساة الجزائر، كان أشد وقعا على العقبي، الذي نشر قصيدة سنة 1927م، توضح نوايا الطرق الهادفة إلى امتصاص أموال الشعب البائس، والأبيات فضح صارخ لأدعياء الدين، الذين يتصيدون به الجيوب، ونلمس ذلك في قوله:

فما الطرق في الزمان مجادة*** ولكنها يبغي بها أهلها الرزقا

تجارة قوم عاجزين سبيلهم*** سبيل ضلال جانبوا العلم والصدقا⁽¹⁾

ويؤكد ذلك الشيخ الإبراهيمي فيقول: "وما ضرَّ هؤلاء الأشياخ -وقد دانت لهم، الأمة وألقت إليهم يد الطاعة، ومكنتهم من أعراضها وأموالها- أن يأخذوا أموالها سارقين، ثم يورثونها أولادا لهم فاسقين، يبددونها في الخمر والفجور، والسيارات والملابس والقصور. ما ضرهم أن تهزل الأمة إذا سمنوا؟ ما ضرهم إذا فسدت أخلاقها، ما دام خلق البذل والطاعة لهم صحيحا؟ ما ضرهم أن تتفرق كلمة الأمة، ما دامت مجمعة على تعظيمهم واحترامهم، ومغضية على شرهم وإجرامهم⁽²⁾."

وفي مقال لها اعتبرت جريدة المنتقد "أن أسباب انحطاط المجتمع الجزائري وتأخره، يعود في الواقع إلى أربعة عوامل هي: الأول: أرباب الطرق، الذين وقفوا حجرة عثرة "في طريق التقدم"، والثاني: علماء الدين، الذين اشتهروا بالركون إلى الخمول، والاستيعاض عن ترقية الفكر بالجمود، والاعتقاد بأن هذا من الدين، والثالث: بخل الأغنياء، وهي ظاهرة تعترض الأمة في طريقها، وتردها القهقري، أما الرابع: فمرده

¹ فتى الإصلاح، "عليكم بنهج الصالحين"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 199، 30 ربيع الثاني 1346هـ-27 أكتوبر 1927م، ص 391-392.

² الإبراهيمي، مصدر نفسه، ص 34. وقد ذكر أمثلة لما شاهده بنفسه من خلال عمله في الزاوية.

إلى الشبيبة المتفرنسة، التي كانت آمال الأمة وطموحاتها، في قيادتها إلى المنبع العذب وإلى الحضارة المعاصرة، فإذا بها قد هجرتها وعاتبتهها وغادرت لغتها، وعارضت عوائدها وعقائدها⁽¹⁾.

ونتيجة لكل هذا، أصبح التيار الطرقي يشكل حجر عثرة في وجه التطور، بل أصبحت كل محاولة إصلاحية، تلقى مقاومة عنيفة منهم، خوفا على مصالحهم، وأصبحوا يحضّون الشعب على قبول السيطرة الاستعمارية والخضوع لها، بدعوى طاعة أولي الأمر.

أما بخصوص العلة الثانية: فقد بذل الاستعمار جهودا مأكرة: ترغيبية وترهييبية، لتحويل بعض هذه الطرق عن وجهتها، فأصبحت "بعد حين من الدهر، أداة طيعة في يد الإدارة الاستعمارية، والحرس الأمين على المصالح الفرنسية"⁽²⁾.

يقول المؤرخ الفرنسي شارل أندري جولييان في هذا الشأن: "فقد تمكنت الحكومة الفرنسية من استجلاب الطريقة إلى جانبها، فتمدها بالمساعدات وتحميها، فكان من الطبيعي في نظر العلماء أن يصبح خدمة الوثنية، خدمة للأجنبي ودعائمه، وقد أعلن أحدهم، أنه لا سبيل للجزائريين أن يظفروا باستقلالهم، ما لم يبتعدوا عن المرابطين. وهكذا جعل الإسلام السني نفسه في خدمة التحرير، فتقهقر الطريقة وانتشار حركة المطالبة، يسيران جنبا إلى جنب"⁽³⁾.

وقد رأت فرنسا أن تستميل شيوخ هذه الطرق بالمناصب والمال والجاه، حتى إن أحد الحكام الفرنسيين، أعلن أن أفضل وسيلة للسيطرة على الشعب الجزائري، هي التقرب من شيخ زاوية أو طريقة بمنصب أو مال. وقد أصبح هذا واضحا فيما بعد، حين سيطر الطرقيون على تسعة أعشار مقاعد المجالس المحلية على كل المستويات، وأربعة أخماس المناصب القيادية، وثلاثي الوضائف في الإدارة الفرنسية⁽⁴⁾.

¹ محمد الصالح خبشاش، "نكبات الأمة الجزائرية"، *المنتقد*، السنة الأولى، العدد 4، 3 محرم 1343هـ - 23 جويلية 1925م، ص 1-2.

² شيبان، مرجع سابق، ص 77.

³ جولييان، مرجع سابق، ص 27.

⁴ مطبقاني، مرجع سابق، ص 110-111.

وبلغ نقد المصلحين للطرفين مبلغا كبيرا، جعل جريدتهم البصائر تقول: "المرابطون حيوانات الاستعمار الدجنة، فهم اليد التي تنفذ الأوامر المشؤومة، والجسر الذي يفتح له الطريق. وما انفكوا يناقضون الله في ظهورهم بمظهر الأنفة أمام الشعب، والعبودية إزاء المستعمرين والرؤساء الإداريين الطغاة"(1).

وهذه صورة كتبها أحد رجال الإصلاح، في إحدى الصحف الإصلاحية، حول شيخ إحدى الطرق الصوفية، بأنه كان في فرنسا، فشاهد فتاة تعمل في أحد الفنادق، فأعجب بها، وأراد الزواج منها، فلم يوافق حاكم عام الجزائر، ولكن الكاردينال لافيغري كان يرى أن هذا الزواج في مصلحة المسيحية، وسوف يجعل تنصير المسلمين من أسهل الأمور وأيسرها. وتم الزواج في الكنيسة الكبرى عام 1907م، وأصبحت تعرف بأُميرة الرمال، وظلت على ديانتها الكاثوليكية، وكانت تعطف على "المضللين" المسيحيين، فمدت لهم يد المساعدة، وكتبت باسم زوجها شيخ الطريقة كثيرا من الرسائل إلى مقادير هذه الطريقة وأعيانها، توصيهم خيرا بمؤلاء المضللين"(2).

ولقد استغلت الإدارة الاستعمارية ولاء كثير من الطرفين وضعفهم وحاجتهم، باعتبارهم يمثلون الفكر التقليدي للإسلام، فهم يعتبرون بحق: "ضمانا لهذه الإدارة، التي تخشى من تسرب الأفكار الإيديولوجية الدينية والسياسية إلى الجزائر، من المشرق العربي الإسلامي"(3).

وعليه، فإن الإصلاح الديني كان مطلوبا بحدّة كبيرة، في مواجهة النظم الطرقية، التي "كلّست" الحياة الإسلامية في جملة تقاليد بالية، وشعائر متواترة عن عصور الانحطاط والتخلف، اختصرتها التجربة الاستعمارية في ما عرف بـ "الإسلام الجزائري". فقد كرست التجربة الطرقية مع النظام الاستعماري، ذهنية أهلية، عوّقت المجتمع المسلم عن التطور والترقية نحو الأفضل، وفق ما توفره الحياة الحديثة، وتبيّن

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 126.

² محمد السعيد الزاهري، "إلى زيارة سيدي عابد!"، الصراط السوي، السنة الأولى، العدد 6، 4 رجب 1352هـ - 23 أكتوبر 1933م، ص 6.

³ الركبي، مرجع سابق، ص 586.

بعد أعوام من الإسلام الطرقي، أنه نفى تاريخي ووجودي للحادثة، كما ينشدها التيار الإصلاحية في تعبيراته الدينية أو السياسية⁽¹⁾.

ب- موقف الشهاب من الطريقة المنحرفة: كانت أول صحيفة دعت إلى تحرير الأمة من ضغط "ديوان الصالحين" (أي الصوفية المنحرفة)، على حد تعبير مبارك المليلي، هي صحيفة المنتقد سلف الشهاب، حيث أعلنت في صدر أول عدد منها مبدأها الانتقادي، وأول استخفاف وسخرية بـ "حكومة القطب" وديوانه، ما نشرته تلك الصحيفة في عددها السادس، من مقال حمل عنوان "العقل الجزائري في خطر"⁽²⁾، فاستاءت لها الدوائر الطرقية⁽³⁾.

وانبرت للكتابة في "المنتقد" أقلام، كانت ترسل شواظا من نار على الباطل والمبطلين، ثم عطل المنتقد فخلفه الشهاب (الجريدة)، ثم أسست جريدة الإصلاح ببسكرة، فكان اسمها أخف وقعا، وإن كانت مقالاتها أسد مرمي، وأشدّ لدعا.

ثم تطور الشهاب الأسبوعي فأصبح مجلة شهرية، واستلمت قيادة الحركة من أول يوم، وورثت الأقلام التي كانت تكتب في الجرائد قبلها، ولم تكن لمجلة الشهاب في حرب الباطل وأهله، ولم تغل لها شبة⁽⁴⁾.

إن صحيفة الشهاب الصادرة خلال سنوات 1345-1346-1347هـ الموافقة لـ 1926-1927م، تحتوي على صفحات رائعة في موضوع الصراع الفكري العنيف وأبطاله: صراع ديني بين السنة والبدعة، وبين العقل والخرافات، وبين التقدم والانحطاط⁽⁵⁾.

فكتبت الصحيفة مقالا عما آل إليه المجتمع الجزائري، صنّفت فيه أعداء الجزائر الذين تعاني البلاد من وطأتهم، فقالت: "كنا نحسب أن داءنا آت من جهتين لا ثالث لهما: من الزوايا التي امتصت أمخاخ

¹ ثنيو، مرجع سابق، ص 360.

² أنظر: مبارك بن محمد المليلي، "العقل الجزائري في خطر"، المنتقد، السنة الأولى، العدد 6، 16 محرم 1344هـ - 6 أوت 1925م، ص 2-1.

³ المليلي، رسالة الشرك...، ص 283-284.

⁴ الإبراهيمي، تصدير، ص 41.

⁵ حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 65.

العجز الغفل من الجاهلين، بما ترسله عليهم من شردها، الذين قذفت بهم الأطماع، فجاءوا يختالون على الناس في دنياهم بالدين. ومن بعض المعمرين، الذين اكتسحوا أوطاننا باسم الاستعمار، وتوصلوا باسم فرنسا، إلى ما لا يرتضيه أبداً أبناءها الأحرار، كنا نحسب هذا، حتى تبينت طائفة ثالثة، ما طافت على شيء إلا جعلته كالرميم، تلك هي طائفة بعض القياد... واتفق الجميع على غمط حقوق عيال الله الفقراء والمساكين⁽¹⁾.

ويرى الشهاب أن "الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ، وأولاد الشيخ، إلى ما هناك من استغلال وإذلال، وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وقتل للشعور، وغير ذلك من الشرور. وبأنّ التوحيد أساس الدين، فكل شرك (في الاعتقاد أو في القول أو في الفعل)، فهو باطل مردود على صاحبه، فاعتقاد تصرف أحد من الخلق مع الله في شيء ما شرك وضلال، ومنه اعتقاد الغوث والديوان. والجاهلون والمغرورون أحق الناس بالرحمة، أما المعاندون المستغلون، أحق الناس بكل مشروع من الشدة والقسوة"⁽²⁾.

وقد عرّب من أول عدد له، وفي الصفحة الأولى التي تضمنت مبادئه وغاياته وبرنامجه المستقبلي، عن حربه ضد الانحراف الديني، الذي كانت تنشره الطرقية عبر القنوات المختلفة، فقال: "وقف المنتقد فيها هو أخوه الشهاب. شهاب تنجلي بنوره ظلمات الجهل والخرافات والأوهام، عن شمس الدين والمدنية المشرقة السنا، وينير سبيل الحق والهداية، لدعاة الإصلاح والرشاد. شهاب رصد على الدين الصحيح، من أن تلمسه أيدي دجاجلة السوء وأنصار البدعة بأذى. شهاب ثاقب، يقذف به كل شيطان رجيم، وأفك أثيم، ودجال مارق، وقتات منافق، فيحترق من عاند واعتدى، ويسلم من اقتدى بإخوانه من الجن، لما لمسوا السماء فوجدوها ملئت حرسا شديدا وشهبا"⁽³⁾.

¹ مسعودي الطيب بن برحائل، "تحالف القياد وأبناء الزوايا"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 117، 16 ربيع الثاني 1346هـ - 13 أكتوبر 1927م، ص 347.

² عبد الحميد بن باديس، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها"، الشهاب، المجلد 13، الجزء 4، غرة ربيع الثاني 1356هـ - 11 جوان 1937م، ص ص 195 - 198.

³ النخبة، الشهاب والمنتقد، ص 2-3.

كما أن هذه الصحيفة "أسست لخدمة مبدأ ديني، وهو الرجوع بالمسلمين إلى جوهر دينهم الأصلي، البريء من جميع الضلالات والخرافات والتعصبات، المحرر للعقول، والملهب للنفوس، والساعي بالإنسانية في الصراط المستقيم، إلى سعادة الدارين. ولما كانت الطرق -في معظم أمرها- منبعاً لكثير من هذه المهلكات، وقف لها الشهاب وقفاته المعروفة، لنقدها ومحاولة إصلاحها، فكلامه عنها من مقتضى خطته"(1).

ويؤكد الشهاب على هذا الغرض في مقال آخر، فيقول: "إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا، هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر، وفي الجسد مضغة إن صلحت صلح الجسد كله، وإن فسدت فسد الجسد كله"(2).

وقد تجلّت حرب صاحب الشهاب العلامة ابن باديس للطريقة، في طريقتين: أحدهما نشر العقيدة الإسلامية الصحيحة، وبذل الجهود المضنية في ذلك، بل إن أعمال ابن باديس التعليمية، منذ رجع من رحلة الحج عام 1913م، كانت موجهة ضدهم، ولكن بصورة غير مباشرة، في محاولة لكسبهم إلى جانبه، فلما بدأ نشاطه الصحفي عام 1925م في جريدة المنتقد، أخذ يوضح مخاطر الطرق الصوفية، مع الاستمرار في التعليم وإصلاح العقيدة. ومن عبارات ابن باديس التحذيرية قوله: "واحذر كل "متربط"، يريد أن يقف بينك وبين ربك، ويسيطر على عقلك وقلبك وجسمك ومالك، بقوة يزعم التصرف بها في الكون، فربك يقول لك إذا سألت عنه: (فإني قريب) الآية، ويقول لك: (ألا له الخلق والأمر)، وأن أولياء الله الصالحين، بعيدون عن كل تظاهر ودعوى، متحلون بالزهد والتواضع والتقوى، يعرفهم المؤمن بنور الإيمان، وبهذا الميزان. واحذر كل دجال يتاجر بالرقى والطلاسم، ويتخذ آيات القرآن وأسماء الرحمن هزواً، يستعملونها في التمويه والتضليل، و(القيادة) و(التفريق)، ويرفقونها بعقاقير سمية، فيهلكون العقول والأبدان"(3).

¹ الشهاب، "صحف محجورة"، السنة الثالثة، العدد 108، 5 صفر 1346هـ - 4 أوت 1927م، ص 147.

² فضلاء، الشذرات...، ص 58.

³ ابن باديس، أيها المسلم...، ص 240 - 241.

وحسب الشهاب، وقبل ظهور الحركة الإصلاحية وجمعية العلماء، "كان الذين يتسمون بالعلم -إلا قليلا- بين جامد خرافي تستخدمه الطريقة، وما يحرك الطريقة في التخدير والتضليل، وقد لا يدري المسكين ما يدس به للأمة من كيد، وحاذق دنيوي قد غلبه الوظيف، واستولى حبه على قلبه، فأنساه نفسه وأنساه ذكر الله، وكان العلماء الأحرار المفكرون -على قلتهم- مغمورين مشتتين"⁽¹⁾.

ثم يعبر عن موقفه من الطريقة إجمالا، فيقول بأنها لن ترى منه أي بغض أو عدا أو حسد، في أي شأن من شؤون الحياة، أو من شؤون الدين، لاختلاف في المصالح الدنيوية، أو لاختلاف في الفقه أو السنة أو التفسير، وإنما جوهر الخلاف بينه وبين أهلها، إنما هو موقفه من السياسة الاستعمارية، التي تعمل جاهدة على عرقلة كل حركة ساعية في النهوض بالجزائر من كبوتها، وفك أغلالها عنها، في مجال الحياة المادية والروحية معا⁽²⁾. يقول رحمة الله عليه: "كان الناس كأهم لا يرون الإسلام إلا الطريقة، وقد زاد ضلالهم ما كانوا يرون من الجامدين والمغرورين، من المنتسبين للعلم، من التمسك بها والتأييد لشيوخها. فلما ارتفعت دعوة الإصلاح في المنتقد والشهاب، حسب الناس أن هدم تلك الأضاليل - التي طال عليها الزمان، ورسخها الجهل، وأيدها السلطان - محال.

ولقد صمد الشهاب للطريقة، يحارب ما أدخلته على القلوب من فساد عقائد، وعلى العقول من باطل أوهام، وعلى الإسلام من زور وتحريف وتشويه، إلى ما صرفت من الأمة عن خالقها، بما نصبت من أنصاب، وشئت من كلمتها، بما اختلقت من ألقاب، وقتلت من عزلتها، بما اصطنعت من إرهاب، حتى حقت للحق على باطلها الغلبة. فهي اليوم معروفة عند أكثر الأمة حقيقتها، معلومة غايتها، مفضوحة دوافعها... إذ دعاها داعي السلطان، لبّت خاضعة مندفعة، وإذا دعاها داعي الأمة، ولّت على أعقابها مدبرة.

حاربنا الطريقة لما عرفنا فيها -علم الله-، من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج، فعملنا على كشفها وهدمها، مهما تحملنا في ذلك من صعب، وقد بلغنا غايتنا والحمد لله. وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة، هي التي تتولى القضاء عليها، ثم نمد يدنا لمن كان على بقية من نسبته إليها، لنعمل

¹ ابن باديس، فاتحة السنة الرابعة عشرة، ص 10.

² شيبان، مرجع سابق، ص 77.

معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة، وهي أن لا يكونوا آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم، فكل طريقي مستقل في نفسه عن التسخير، فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام، وله عقليته لا يسمع منا فيها كلمة، وكل طريقي أو -غير طريقي- يكون أذنا سماعة، وآلة مسخرة، فلا هوادة بيننا وبينه، حتى يتوب إلى الله"⁽¹⁾.

وللشيخ ابن باديس أسانيده العلمية والشرعية فيما ينكره على بعض أهل الطريقة من ضلال وتضليل، حيث قال: "كلما قام دعاة الإصلاح بالإنكار على البدع الفاشية، والضلالات الرائجة، ويبنوا قبحها وضررها بالبراهين الساطعة، وأفحموا أهلها بالأدلة القاطعة، صاح المتعيشون عليها في أتباعهم المغترين بهم (لو كان ما نحن عليه باطلا، لأنكره العلماء المتقدمون، قبل أن ينكره هؤلاء العصريون)". ثم أورد ردود وإنكار العلماء المتقدمين على البدعة والطريقة وأهلها، من ذلك إنكار الإمام القشيري، صاحب الرسالة القشيرية (من أهل القرن الخامس الهجري)، وإنكار الإمام أبو بكر الطرطوشي المالكي، وإنكار الإمام أبو حيان الأندلسي (من أهل القرن السابع والثامن الهجري)، وإنكار الإمام أبو إسحق الشاطبي المالكي (من أهل القرن الثامن)، وإنكار الإمام القلصادي المالكي (من أهل القرن التاسع)، وإنكار الشيخ عبد الرحمن الأخضر الجزائري (من أهل القرن العاشر)، وإنكار شيخ الإسلام الإمام عبد الكريم الفكون القسنطيني (من أهل القرن الحادي عشر الهجري)⁽²⁾ مؤلف كتاب "منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية"، الذي رد فيه على المنحرفين عن التصوف السني السليم، وأشاد فيه بجهود الشيخ عبد الرحمن الأخضر، رائد الإصلاح في القرن العاشر الهجري، فقال: "ولله در أبي زيد الشيخ عبد الرحمن الأخضر، حيث نظم ما قاله السادة الصوفية في هذه الطائفة، قال رحمه الله تعالى في قصيدته المسماة "القدسية":

وقال بعض السادة الصوفية مقالة جلية صفية

إذا رأيت رجلا يطير أو فوق ماء البحر قد يسير

¹ ابن باديس، فاتحة السنة الرابعة عشرة، ص 12-13.

² أنظر: عبد الحميد بن باديس، "إنكار العلماء المتقدمين على المدعين المبتدعين"، السنة، السنة الأولى، العدد 4، 6 محرم 1352هـ - 1 ماي 1933م، ص 1.

ولم يقف عند حدود الشرع فإنه مستدرج وبدعي" (1)

أما الشيخ الطيب العقبي، فقد استعمل حججه وبراهينه في الرد على الطرفين، وكان رده صريحا في ركن "يقولون وأقول" بجريدة الشهاب، ومن ذلك قوله مفندا مزاعمهم: "إني بحمد الله لست كافرا، بل إني مسلم، وأرجو الله أن يميتني على دينه الإسلام، ولو كان كل من يخرج من الحجاز كافرا، لكان فاتح بلادكم من مشمولات هذا الحكم، مع أنه رضي الله عنه وأرضاه، قد خرج لغرض صحيح، ولولاه ما عرفتم الإسلام ولا فهمتم له معنى... أما مفتيكم، فقد علمتم مقصده، وما فتواه هذه إلا محاولة لتحليل ما أكله من عشرات الآلاف من أموالنا بالباطل، فهو الكافر بما استحل، والجاني على نفسه وعليكم، ما دمت له تتبعون، وبأفعاله تقتدون" (2).

وعلى درب الإصلاح والتجديد، نظم الشاعر والمصلح رمضان حمود (3) قصيدة، أبرز من خلالها طريق الانحراف، الذي سلكه أولئك الذين دأبوا على التصدي لكل نفحات التجديد، التي تحيي النفوس، وتحت غطاء التصوف الذي لا يعرفون أصوله ولا شروطه، فيقول:

يقدم رجلا ثم يدبر عشرة*** وإن سمع الأقدام زاد توقفا

ويعضي على قتل الجديد من أصله*** ويرجع للعصر القديم وقد عفا (4)

¹ عبد الكريم الفكور، منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور أبو القاسم سعد الله، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ-1987م، ص 122.

² العقبي، يقولون وأقول، ص 151-152.

³ رمضان حمود بن سليمان، من فحول الشعراء في الجزائر في الثلث الأول من القرن العشرين، ولد بغرداية سنة 1906م، وتعلم بها، ثم بالجزائر، ثم تونس، له ثقافة مزدوجة عربية فرنسية، اشتهر بأرائه الثورية والإصلاحية، له قصائد شعرية، كما ألف كتاب "بذور الحياة" مقالات أدبية اجتماعية، موزعة بين وادي ميزاب والشهاب، توفي رحمه الله سنة 1929م. للمزيد أنظر: الزاهري، مصدر سابق، الجزء الأول، ص ص 169-176.

⁴ رمضان حمود، "صدى الجديد والقديم"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 100، 9 ذي الحجة 1354هـ- 9 جوان 1927م، ص 24-25.

ثم يبرز مواصفات "الصوفي" في منظر هؤلاء الجامدين، غير المواكبين لسير عصرهم، فلا يجد إلا الركود والتحجر، والاعتقاد الأعمى في كل ما ضوى، حتى وإن كان خرافة، والنفور من كل جديد، حتى وإن كان اجتهاد في الدين ونحوض بالمسلمين:

ويجمد في أفكاره وآرائه*** ولو كان ما ينبغي اعتقاداً مجوفاً

يروح ويغدو بين يأس وخيبة*** يشير له داء الركود فيسعفاً

يرى كل شيء حادث هو بدعة*** وينبذ أشياء الحياة تعففاً

ويسبح في أحلامه غير عالم*** بأن أخوا الأحلام صار مزيفاً

ولا ينظرون للناس كيف تقدموا*** كأن له قلباً أصم من الصفا

ويلعن أنصار الجديد تعنتاً*** وكل خبير في الأمور تفلسفاً

ويسعى بقتل الناهضين بجهد*** وينشر ما يملئه بغضه مرجفاً⁽¹⁾

وبعدها يبرز لنا صورة "صوفي" في مظهر مضحك، يثير السخرية والضحك، وشر البلية ما يضحك فيقول:

ألا قل له فليتخذ فوق ربوة*** مغاراً كجحر الضب سجناً ومختفياً

هنالك تحت الصخر ينحت كهفه*** ويكي على أفكاره متلهفاً⁽²⁾

ثم يبرز موقف الطرفين من الإصلاحيين ومرادهم منهم:

يريدون أن نبقي كما شاء "عرفهم"*** وأن نترك الإخلاص والحب والوفاً

فإن قام منا واحد نحو غاية*** يهان بتنكيل وضرب على القفا

¹ حمود، مصدر سابق، ص 24-25.

² نفسه، ص 24-25.

وإن قام يدعو للإصلاح فإنه*** يرى ما يراه المجرمون تعسفا

ثم يؤكد على أن المصلحين لن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام خزعبلاتهم فيقول:

فلا تحسبوا أننا نخاف جمودهم*** كفى!! قد صبرنا فالسكوت من الجفا

فوالله لا نثني عن السعي للعلا*** ولو كان في الإقدام موت مصففا

فهيهات أن نبقي رقودا وعصرنا*** منير بأنواع العلوم تلحفا⁽¹⁾

وهذا أحد أنصار الإصلاح، يصف الطريقين في الشهاب بأنهم غنم الشيطان⁽²⁾، وهذا نظرا لأعمالهم المقيتة، والتي ليس لها علاقة بالشرع الحنيف، والإسلام الصحيح.

ج- مظاهر الصراع بين الإصلاحيين والطريقين: يقول الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: "كانت الأوساط الإصلاحية خلال العقد الثاني من القرن العشرين، يتجاذبها رأيان يلتقيان في المقصد، ويختلفان في المظهر العملي وكيف يكون؟:

أحدهما: صرف القوة كلها، وتوجيه الجهود متضافرة إلى التعليم المثمر، وتكوين طائفة جديدة منسجمة التعليم، مطبوعة بالطابع الإصلاحي علما وعملا، مسلحة بالأدلة، مدربة على أساليب الدعوة الإسلامية والخطابة العربية، حتى إذا كثر سواد هذه الطائفة، وكان منها الخطيب، وكان منها الكاتب، ومنها الشاعر، ومنها الواعظ، ومنها الداعي المتجول، استخدمت في الحملة على الباطل والبدع على ثقة بالفوز.

والرأي الثاني أخذ المبطلين مُعَافِصَة، والهجوم عليهم وهم غارون، وإسماع العامة المغرورة صوت الحق فصيحاً غير مجمم. ويرتكز هذا الرأي، على أن هذه البدع والمنكرات التي يريد الإصلاح أن يكون حرباً عليها، هي أمور قد طال عليها الأمد، وشاب عليها الوالد، وشبَّ عليها الولد، وهي بعدُ شديدة الاتصال بمصالح ألفها الرؤساء، حتى اعتبروها حقوقاً لهم، وأنس بها العامة، حتى اعتقدوها فروضاً

¹ حمود، مصدر سابق، ص 24-25.

² محمد تقي الهلالي، "هل فيهم رجل رشيد"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 136، 1 رمضان 1346هـ - 23 فيفري 1928م، ص 718.

عليهم، فلا مطمع في زوالها إلا بصيحة مخيفة، تزلزل أركانها، ورجة عنيفة، تصدع بنيانها، وإعصار شديد، يكشف الستر عن هذا الشيء الملفف، والسر الذي يأبى أن يتكشف، ليتبينه الناس على حقيقته. وأقل ما يكون من التأثير لهذا العمل، أن تضعف هيئته في نفوسهم، وتضؤل رهبته في صدورهم، وهنالك يسهل العمل في نقضه، وتخف المئونة في هدمه. وقد رجح الرأي الثاني لمقتضيات الله، من ورائها حكمة⁽¹⁾.

ويجمل الإبراهيمي كل هذا، فقال: "ولقد تفرّسنا فيهم -يقصد في الطرق الصوفية- فصحت الفراسة، وبلوناهم فصدق الابتلاء، وجربناهم فكشفت التجربة على أنهم لا يعرفون الأمة إلا في مواقف الاستعباد وابتزاز الأموال، فإذا مسها الضر وتنكر لها الدهر، تنكروا لها وتجاهلوها، وإن علاقتهم بالأمة علاقة السيد بعبده، والمالك لمملوكه، لا علاقة المسلم بأخيه المسلم، يجب له ما يجب لنفسه، وأنهم مطايا الاستعمار الدُّلّ، وأيديه الباطشة، بل القنطرة التي هونت عليه العبور، وأنهم كانوا ولا زالوا على خلاف ما وصف الله به عباده المؤمنين، أعزة على الأمة، أذلة على المستعمرين والحكام المستبدين، وأن ليس في صحائفهم السوءاء، موقف يعز الإسلام أو يرفع المسلمين. وهذا تاريخهم الماضي الملحد، وتاريخهم الحاضر المشهود، يسجلان عليهم أنهم أعوان على هذه الأمة للدهر، وحلفاء عليها للفقير، وإلب على دينها، مع التبشير بالكفر، وأنهم هم الذين أماتوا رهبة الإسلام ونخوة الإسلام، بخضوعهم واستسلامهم، كما أماتوا حقائقه بأساطيرهم وأوهامهم، وأنهم مردوا على الملق والمداهنة المزرية بشرف الإسلام، في المواقف التي تسمو عن المجاملة، وتقتضي نهاية الصدق في المعاملة"⁽²⁾.

لذلك رأّت الحركة الإصلاحية أن محاربة الطرقية والطرقين، وإزالة آثارهم، هو الحل الوحيد الذي يمكن أن تخرج به الأمة من أزمتها، وأنه لا يمكن أن يتحقق أي إصلاح في الأمة، إلا بالقضاء على خرافات هؤلاء الضالين المضلين. يقول الشيخ الإبراهيمي: "ونعلم أننا حين نقاومها، نقاوم كل شر، وإننا حين نقضي عليها -إن شاء الله-، نقضي على كل باطل ومنكر وضلال، ونعلم زيادة على ذلك،

¹ الإبراهيمي، تصدير، ص 39-40.

² آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 297.

أنه لا يتم في الأمة الجزائرية إصلاح، في أي فرع من فروع الحياة، مع وجود هذه الطرق المشنومة، مع ما لها من سلطان على الأرواح والأبدان، ومع ما فيها من إفساد للعقول وقتل للمواهب"⁽¹⁾.

وبناءً على هذا التحليل والتشخيص، بدأت الحركة الإصلاحية بمحاربة ما تسميه الاستعمار الثاني، وارتأى ابن باديس والإبراهيمي ومن وافقهما من الإصلاحيين، بداية العمل الإصلاحي، بإعلان الحرب على الطرق الصوفية، قبل إعلان الحرب على الاستعمار نفسه.

ولعله من الأهمية، أن نسوق ما أورده العلامة الطيب العقبي، حول مقاومة المصلحين للطريقين ومؤسستهم، في حديث له مع صحافي فرنسي كبير سنة 1935م، حيث قال رداً على سؤال الصحافي المتعلق بهذا الموضوع: "نحن لا نحارب المرابطين لعداوة شخصية بيننا وبينهم، أو حسداً لهم على ما أوتوا من مرتبة وجاه، ولكننا نحارب الجهل والضلال اللذين تلبسوا بهما، فنشأ عن ذلك الإضرار المادي والأدبي بهذه الأمة، حتى بلغت أقصى دركات الانحطاط الفكري والاجتماعي معاً، كما هو مشاهد ومعلوم من رجال الأمة الإسلامية اليوم، كما أننا نحارب الطريقين لأنه لا طرق في الإسلام، وإنما هو دين واحد وطريقة جامعة"⁽²⁾.

ومن هذا النص يستخلص المرء، أن العلماء لم يعلنوا الحرب على الطريقين منازعة لهم في السلطة والجاه، ولا غيرة منهم على النفوذ الروحي، الذي كانوا يمارسونه على عامة الناس، وإنما حاربوهم بسبب تمزيقهم لوحدة الشعب، بخلق طرق مختلفة متصارعة باسم الإسلام، وهو تقويض وتحريف لمبدأ الشريعة الإسلامية، التي تدعو إلى وحدة المسلمين، وتضامنهم في القول والعمل. هذا ما يشير إليه ظاهر النص، أما ما يمكن استنتاجه من محتواه الباطني، فهو أن العلماء قد حاربوا الطريقين، لكونهم قد تعاونوا مع الاستعمار، بما كانوا ينشرونه من خرافات وأباطيل بين أفراد المجتمع، لكي يعزلوه عن ميدان الصراع الفكري والسياسي مع المستعمرين، وهي خطة شنيعة، قام بتصميمها وإخراجها رجال السياسة الفرنسيون، بالتنسيق مع رؤساء الطرق وشيوخ المرابطين، لأهداف مصلحة مشتركة بينهم"⁽³⁾.

¹ الإبراهيمي، تصدير، ص 48.

² الشهاب، "أجوبة حكيمة"، الجزء الخامس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الأولى 1354هـ - 1 أوت 1935م، ص 324.

³ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها...، ص 208.

والحق أن العلماء المصلحين، لم يحاولوا في البداية أن يدخلوا في صدامات مع رجال الطرق، حتى لا يبددوا طاقات الأمة، ولم تكن نيتهم إقصاء هؤلاء المشايخ الطريقين من المشهد الديني والاجتماعي الجزائري، بل حاولوا أن يتعاملوا معهم من منطق المصلحة الوطنية، ولم يعمموا الحكم على جميع الطرق، بأنهم قد حادوا عن الجادة، وأخرجوا عن تعاليم الإسلام، ذلك أن البعض منهم في نظر الإمام ابن باديس، قد أخلصوا لله والوطن، وكانوا بعيدين عن مواطن السوء والشبهات، لذلك لم يعمم حكمي التبديع والخيانة على كل منتسب إلى الطريقة، بدليل استشهادهم بالمتصوفة السنيين كالإمام القشيري، وبالطريقة السنوسية، وخاصة في عهد مؤسسها محمد بن علي، ذي النزعة الإصلاحية والثورية، الذي رأى أن التجديد الروحي الأخلاقي، هو أساس التحرر من الأجنبي⁽¹⁾.

كما أنهم طلبوا من أرباب الزوايا ورؤسائها، أن يحولوا هذه الأماكن الدينية، إلى ملاجئ خيرية ومدارس أخلاقية، يكون الغرض الوحيد منها نفع العموم⁽²⁾، وتكوين رجال مخلصين، مؤهلين للدفاع عن الوطن والدين، والبحث عن المواهب الفكرية الخلاقة، والأدوية الناجعة، لمعالجة الأمراض الاجتماعية، والفساد الخلقي والعقائدي.

وقد أقر الإبراهيمي ببعض فضل الطرق الصوفية، ناقدا لها في نفس الوقت، فقال: (ولكن أتى للأمة الجزائرية باجتماع العلماء وتأخيرهم في العلم، وإن الطائفة التي يطلق عليها هذا الاسم حقيقة أو ادعاء بهذا القطر، هي طائفة متنافرة متنازعة، كأَنَّ من كمال العلم عند بعضها، أن يبغض العالم العالم، ويجفو العالم العالم، شنشنة معظم الشر فيها آت من الزوايا الطرقية، التي تعلّم فيها أولئك العلماء، أو علّموا فيها، والكثرة الغالبة في علماء الجزائر قبل اليوم، تعلّمت بالزوايا، أو علّمت العلم في الزوايا، فمن الزوايا المبدأ وإليها المصير. وزوايا الطرق في باب العلم، كمدارس الحكومات، هذه معامل لتخريج الموظفين، وتلك معامل لتخريج المسيحين بحمد الزوايا والمقدسين)⁽³⁾.

¹ بن عدة، مرجع سابق ص 210.

² الطيب العقبي، "متمنياي اليوم"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 1، 25 ربيع الثاني 1344هـ - 12 نوفمبر 1925م، ص 12.

³ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 186.

وما ذكره الإبراهيمي كان يدعوه في الأصل، كما يدعو جمعية العلماء جميعاً، إلى استغلال هذه الطاقات في الطرق الصوفية، لتوجيهها لمصلحة البلد الجاثم تحت الاستعمار، ثم تترك مسائل الخلاف بعدها لمجالها الخاص، بعد التخلص من العدو المشترك الأكبر⁽¹⁾.

بل إن النداء الذي وجهه على شكل اقتراح، تحت عنوان: "حول اقتراح تأسيس حزب ديني إصلاحي"⁽²⁾، كان القصد منه محاربة كل مظاهر البدع والخرافات في المجتمع الجزائري، وليس المقصود منه فقط بدع مشائخ الطرق، مما يدل على البعد الشمولي للفكر الإصلاحي، ويدحض فكرة أن سبب الصراع تدور حول مسائل وخلافات جزئية.

فحسب الشهاب، فإن الإصلاحيين يرون بأن "هذه البدع الضالة التي شوهت دين الإسلام ومعتقيه، لم تكن في وقت من الأوقات مقصورة على مشائخ الطرق وأرباب الزوايا، كما نراه من سهام الملام، وأسنة التعنيف والتنديد، من قلم الكتاب في هذه الأيام، بل هي في الواقع إذا أنصفنا أنفسنا، تجسمت بكامل الصورة، في كل طائفة من الطوائف الجزائرية، من غير فرق بينها، إلا من عصمه الله - وقليل ما هم -، فلم تترك هذه الحوادث المستجدة، التي اصطبغت بالصبغة الدينية، ولبست منها بيوت الإفتاء، ولا دور القضاء، ولا مجالس العلماء، ولا دروس المدرسين، ولا حلقات الوعظ والإرشاد، فإذا كانت الطوائف العلمية هذا شأنها، فكيف الحال بالطوائف الأخرى، المؤثرة بتأثيرين عظيمين: أحدهما جهلها بالحقائق الدينية، والثاني تقليدها للهيئات العلمية فيما ليس من الدين، وفي التهاون بالواجبات، وارتكاب المحرمات"⁽³⁾.

وبعد يأس الإصلاحيين من توبة الطريقين، وانصياعهم إلى الحق، أعلنوا الحرب عليهم من منطلق شرعي بحت، وقد وصفت إحدى الوثائق الفرنسية هذا الصراع، بين العلماء بقيادة الشيخ عبد الحميد بن باديس وبين الطريقة، بأنه كان صراعاً عنيفاً، لا هوادة فيه ولا رحمة، ليس لأن الطريقين مبتدعون في

¹ نور الدين أبو الحية، دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية في الجزائر (1): جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما، الطبعة الأولى، دار علي بن زيد للطباعة والنشر، بسكرة، الجزائر، 2015، ص 137-138.

² أنظر: المولود بن الصديق الحافظي الأزهرى، "حول اقتراح تأسيس حزب ديني إصلاحي"، الشهاب، العدد 9، السنة الأولى، 21 جمادى الثانية 1344هـ - 7 جانفي 1926م، ص 181-183.

³ نفسه، ص 181.

الدين فقط، بل لأنهم متهمون بالإخلاص في تعاونهم مع فرنسا⁽¹⁾، وهذا يخالف العقيدة الإسلامية، ويخالف أيضا أفكار الجامعة الإسلامية.

فحين أعلن ابن باديس الحرب على الطريقة، فإنما كانت هذه الحرب موجهة ضد الاستعمار الذي كان يؤيد الطريقة. ويؤكد هذا قول أحد المؤرخين الفرنسيين: (أصبحت كلمة المرابطين، تدل على الجهل والتخلف، وكذلك أصبحت تعني المؤيدين للاحتلال والإدارة الفرنسية)⁽²⁾.

فالحركة الإصلاحية كانت تتصور أن الاستعمار الطرقي، أخطر من الاستعمار الفرنسي، بل إن الشيخ الطيب العقبي -وهو أكثر الأعضاء تشددا في الجمعية-، عارض المطالبة بالاستقلال قبل التحرر من الاستعمار الطرقي، فقد ورد في البصائر تلخيص لخطاب ألقاه العقبي سنة 1937م، يوضح هذا المعنى، يقول كاتبه: "وبين أنه لا يوافق السيد مصالي الحاج، ومن معه من الإخوان، على فكرة الاستقلال، الذي هو بعيد عن الأمة الجزائرية، وهي بعيدة عنه، ما دامت لم تستقل في أفكارها، وكل مقومات حياتها، وما دامت لا تقدر أن تحرر نفسها من ربة بعض المرابطين، واستعبادهم لها باسم الدين، فكيف يطير من لا جناح له ولا ريش"⁽³⁾.

كما أنه لم يكن قبل ظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر، من يفكر في أن الإسلام هو غير ما كانت تدعو إليه الطرق الصوفية، بل إن الجميع كان يعتبر أن الممثلين الحقيقيين للإسلام في الجزائر، هم رجال الزوايا، التي كان لها فروع كثيرة في المدن والقرى، وحتى بين البدو الرحل⁽⁴⁾.

لذا فقد كانت تعرية أدعياء الدين، وفضح ممارساتهم الخرافية، البداية الأولى للفكر الإصلاحي في مواجهة تيار الطرقيين المنحرفين، حيث كان هؤلاء الأرباب (مشائخ الطرق)، يظهرون في صورة قداسة

¹ الشهاب، "الشيخ سي أحمد بن عليوة المرابط العصري وصديق فرنسا"، السنة الثالثة، العدد 142، 21 شوال 1346هـ - 12 أبريل 1928م، ص ص 839 - 842.

² Charles Rober Ageron, **Histoire De L'Algerie Contemporaine 1830-1973. Que Sais-je ?** Paris, Presse Universitaire de France, 1974, p 338.

³ أبو لحية، دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية (1)، ...، ص 138

⁴ بالوصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها...، ص 192.

مرعبة، مرهبة للعامة من الناس، حيث أصبح الدين في عرف أدعيائه (تعبدياً)، لا يقبل الجدل ولا النقاش، ولا يقبل إلا التسليم، وأصبحت الكلمة المجسدة لهذا الوضع "إعتقد ولا تنتقد"⁽¹⁾.

وكانت الطريقة العليوية التي تنسب إلى مؤسسها الشيخ أحمد بن مصطفى، المشهور بابن عليوة بمستغانم، من أشد الطرق عداوة للإصلاحيين، وهذه الطريقة متأثرة كما يقول عنها الشهاب، بالفرق المبتدعة، كالقديانية بالهند، والبهائية في إيران، والأحمدية بالباكستان. ونظراً لاختلاف مبادئ وأهداف الحركة الإصلاحية مع الطريقة العليوية، فقد دخلت هذه الأخيرة معها في صراع طويل، ترجع جذوره إلى ما قبل تأسيس جمعية العلماء، وتتمثل في محاولة اغتيال ابن باديس في قسنطينة. وكتبت الشهاب تفصح الطريقة العليوية، في مقال لها بعنوان "ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين: العليوية بالجزائر أخت القاديانية بالهند وشبه الشيء منجذب إليه"⁽²⁾.

ومما جاء فيه: "وشر ما جاءت به هذه الطائفة من عقائدها الزائفة، هي عقيدة حلول الخالق في المخلوق، ووحدة الوجود، وإنه ما ثم إلا شيء واحد، هذه المرئيات مظاهره، فلا خالق في الحقيقة - عندهم - ولا مخلوق، ولا رب ولا مربوب، ولا عابد ولا معبود، وهنا يسقطون التكليف، ويخلعون ربة التشريع، ولا يبقى - عندهم - معنى للدين، وهذا عند كل مسلم من الكفر الصراح، المنافي للقطيعيات الضروريات. وهم لو ابتدءوا دعوتهم بهذا التصريح لقابلتهم عامة المسلمين بالسخرية والإعراض، بل ربما نالتهم بالضرب والتقتيل، ولكنهم لخبثهم ودهائهم يبتدئون دعوتهم بتلقين ذكر سري وحث على العبادة ومشاهدة الله! ثم بالرقص الذي تتهيج فيه الأعصاب وينفتح فيه الخيال، ثم بالخلوة والجوع والسهر فيها حتى تتغلب عليه سوداؤه ويستولي على عقله وهمه وخیاله، فيخرج وهو يقول إنه لا يشهد إلا الله، وإنه ما في الكون إلا الله، وإن الله هو، وإنه هو الله، إلى هذيانات لا تقبلها ملة، ولا يصدقها عقل، غير ملة الحلولية، وعقل من قضى مدة تحت تأثير الأوهام والمخدرات.

¹ صالح خري، "الحركة الإصلاحية والانحراف الديني"، مجلة الثقافة، عدد 7، 1972م، ص 60.

² ع، "ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين: العليوية بالجزائر أخت القاديانية بالهند وشبه الشيء منجذب إليه"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 97، 17 ذي القعدة 1345هـ - 20 ماي 1927م، ص ص 1075 - 1077.

هذه النحلة الحلولية التي جاء ابن عليوة ينشرها بين المسلمين بديوانه، وهذه هي النحلة التي جاءت ورقة الحلوليين للدفاع عنها. ولقد اختارت -كما هي سنة الباطنية الحلولية من قديم- التستر باسم التصوف، والتمويه بالدفاع عنه، لتغر العامة الجاهلين، وتستهيوي الطلبة الجامدين⁽¹⁾.

وعاد الشهاب إلى هذا الموضوع في العدد 99، وتحت العناوين التي سبق ذكرها في العدد 97، ومما جاء فيه: "كنا وعدنا بنشر شيء عن حقيقة القاديانية الحلولية، ليتقي الناس شرها، ولا يغتروا بما تنشره لها جريدة هي أختها عندنا، وليكونوا على علم من حقيقة هذه الأخت وغاياتها"⁽²⁾. ثم قامت الشهاب بإعادة نشر مقال للسيد محمد رشيد رضا، كان قد نشره في مجلة المنار في الجزء 8 من المجلد 24، تحت عنوان: (المسيحية الإسلامية القاديانية الملقبة بالأحمدية)⁽³⁾.

ومن هنا، ولهذه الأسباب كلها، وظّف الطرفان في هذا الصراع عدة وسائل، منها الصحافة، والجمعيات، والتعليم، والجدال والمناظرة، وغيرها... وجنّد العلماء المصلحون جيوشاً مسلحة بالإيمان الراسخ، والعقيدة الصلبة، تلقت تدريباتها الأساسية في مختلف الكليات الإسلامية (الزيتونة، والأزهر، والحجاز، والقرويين، وقسنطينة)، واستعدت لخوض المعركة على جبهات متعددة، وأخذت في الدعوة إلى الدين الخالص، وأسس التوحيد الكامل، فعلم المعلمون، ودرّس الأساتذة، وكتب الكتاب، وأنشد الشعراء، حتى اعتقد الناس، أن ما يدعو إليه العلماء المصلحون "هو خصومة بينهم وبين الطريقين، وليس عقيدة إسلامية عامة"⁽⁴⁾.

ونجد في الشهاب صورة لوسيلة السجال الصحفي، من خلال المقالات الكثيرة في مختلف صحف الإصلاحيين والطريقين، فهذا الطيب العقبي، وفي رده على صاحب مقال نشر في العدد 17 من جريدة

¹ ع، مصدر سابق، ص 1076.

² ع، "ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وأنت خير الفاتحين: العليوية بالجزائر أخت القاديانية بالهند وشبه الشيء منجذب إليه -2-"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 99، 2 ذي الحجة 1345هـ - 2 جوان 1927م، ص 1118.

³ للمزيد أنظر: محمد رشيد رضا، "المسيحية الإسلامية القاديانية الملقبة بالأحمدية"، المنار، المجلد 24، الجزء 8، ذو الحجة 1341هـ - أوت 1923م، ص 578.

⁴ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها...، ص 208. وأنظر أيضا: البصائر، عدد 99، 11 فيفري 1938م، ص 1.

الطريقين التي سموها (البلاغ الجزائري)، وما هي إلا (بلاغ عليوي)، حمل عنوان "كلمة في الإصلاح" يقول: "فها نحن ندعوك ورجال كل الطرق عموماً، وأصحاب تلك الجريدة العليويين خصوصاً، لمثل ما دعوتنا إليه -وَمَنَّا ما شئت من تلك الأسماء كلها! وسمّ حزبك كيفما شئت - وتعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم، ونساءنا ونساءكم، وأنفسنا وأنفسكم، ثم نبتهل، فنجعل لعنة الله على الكاذبين.

وإني أتكلم معك بلساني، وبلسان كل فرد من أفراد (حزب الإصلاح الديني)، الذين هم على مذهبي وفكري، يعتقدون اعتقادي، ويدعون الناس لما أدعوهم إليه، من الرجوع إلى الكتاب والسنة، وعمل السلف الصالح، ورفض كل طريقة غير طريقة محمد بن عبد الله. تلك الطريق التي هي سبيل الله السوي، وصراطه المستقيم. ولكي نخفف عليك وعلى حزبك، ونقرّب لكم المسافة، نضرب لك من الآن موعداً نلتقي فيه للمباحثة والمناظرة، على رؤوس الأشهاد وأمام العالمين، أو المباهلة والملاعنة، إن شئت وشاءت طائفة الطريقة العليوية وجماعة الطريقين"⁽¹⁾.

وطلبت العليوية من العقبي تحديد النقاط المراد الجدل فيها، لكن ردود هذا الأخير كانت السخرية بالتفكير العليوي، وقال العقبي في هذا الصدد: "وأي نقطة تريدون منا تعيينها لكم، والعلم كله عندكم نقطة؟ ألستم القائلين إن علوم القرآن في الفاتحة، والفاتحة في البسملة، وهي في الباء، والباء في النقطة، وأنتم أهل النقطة، وشيخكم صاحب تلك الرسالة، التي ترجع إلى توحيده الخالص في تلك النقطة. وهل يحتاج أمثالكم -وقد رددتم القرآن كله إلى نقطة واحدة- إلى تعيين نقط في العلم أو العالم، ليكون البحث فيها؟ وهل في الكون إلا نقطة؟..."⁽²⁾.

وكان العلامة ابن باديس قد ألّف قبل ذلك، أي في شهر ذي الحجة 1340هـ (1922م)، رسالة علمية صغيرة الحجم، غزيرة العلم عنوانها: "جواب سؤال عن سوء مقال"، في الرد على شيخ الطريقة العليوية، الذي ألّف أبياتاً من الشعر العامّي، يخاطب فيها الرسول صلى الله عليه وسلم بما لا يليق⁽³⁾، فكان رد الشيخ عبد الحميد مفصلاً للحال التي يجب أن يكون فيها المؤمن مع الرسول (ص).

¹ للمزيد أنظر: الطيب العقبي، "بل نجيب: ولعنة الله على الكاذبين"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 97، 17 ذي القعدة 1354هـ - 20 ماي 1927م، ص 1070 - 1075. وكذلك: أحمد حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 273.

² الطيب العقبي، "هل أجابوا؟"، الشهاب، العدد 100، السنة الثالثة، 9 ذي الحجة 1345هـ - 9 جوان 1927م، ص 4.

³ حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 63.

وقد نالت من التقريظ والعناية من العلماء الجزائريين والتونسيين والمغاربة⁽¹⁾، ما ملأ قلب ابن عليوة وأنصاره غيظاً، فدبروا مكيدة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس في مساء 14 ديسمبر 1926م، ونجّى الله الإمام من هذا الاعتداء الأثيم. ولقد هزت هذه المحاولة جميع الأوساط، وفضحت مدبريها فضيحة لا مثيل لها، وكانت بحق بداية فصل جديد في انتصار الإصلاح والسنة، وانهمزام التعصب والبدعة والباطنية⁽²⁾.

وردّ العقبي على الحافظي، في مقال مطوّل بعنوان "الله أكبر خربت خير"، نشر في جريدة الشهاب، أو صحيفة المتناظرين كما أسماها، قال له فيه: "مهلاً، على رسلك أيها الحافظي ! أيها العلامة ! أيها الأزهري تأنّ ! كن حليماً، فإنك شربت من ماء النيل المبارك... ترقّق بي، فإني أخوك في البشرية أولاً، وفي الشرقية ثانياً، وفي فهم ما يقوله العلماء ثالثاً. لا تعدّني غيباً، إلى الدرجة التي خطرت على بالك... أخي أنا لست بفظ غليظ إلى الدرجة التي تصورت، ولا أنا بالطويل العريض، كما تخيلت كلا ! بل أنا اللين مع الحق، الخشن مع الباطل وأهل الباطل... ولو حضرت معي تلك المعارك أحياناً (ومعك سلاحك العلمي وقلبك الطاهر)، لما كنت تتأخّر لحظة واحدة في إصدارك الفتوى، بوجوب مجاهدتهم، والإغلاظ عليهم، ولكنك أول من يغلظ عليهم، وتحكم عليهم بالكفر، بعد أن يحكم عليهم بأنهم في إظهارهم الإسلام، وإخفائهم ذلك الكفر، منافقون"⁽³⁾.

ولما أحسّ الطرقيون بأن ضربات الإصلاح بدأت تدكّ قبابهم، التي كان مريديهم يختلفون عليها ليل نهار، وشعروا بأنهم صاروا يفقدون مواقعهم الاجتماعية، وامتيازاتهم المادية يوماً بعد يوم، بعد أن اشتد

¹ من بينهم: العلامة الشيخ محمد النخلي القيرواني، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور شيخ الإسلام، والعلامة محمد الصادق النيفر قاضي الجماعة (تونس)، والشيخان شعيب بن علي شيخ علماء تلمسان ومولود بن الموهوب مفتي قسنطينة (الجزائر)، والشيخ العابد بن أحمد بن سودة والعلامة الشيخ مولاي محمد بن العربي (المغرب الأقصى). أنظر: الشهاب، "رسالة جواب سؤال عن سوء مقال"، السنة الثانية، العدد 87، 6 رمضان 1345هـ - 10 مارس 1927م، ص 898.

² حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 64.

³ الطبيب العقبي، "الله أكبر خربت خير..."، الشهاب، العدد 17، السنة الأولى، 19 شعبان 1344هـ - 3 مارس 1926م، ص 356-357.

ساعد الحركة الإصلاحية، وتقوّى في جهات واسعة، وظهرت العديد من الصحف تبشر بالإصلاح الديني، وتدعو صراحة إلى تفويض دعائم الطريقة الضالة، راحوا يكيّدون للمصلحين⁽¹⁾.

فقد ذهب الطريقة العلوية إلى أبعد من ذلك، وحرّضت أنصارها على ضرورة السطو بأعلام الحركة الإصلاحية، ففي أواخر 1343هـ - 1925م، برزت صحافة الإصلاح، كما برزت نسخ طبق الأصل من ابن باديس، وقد تكون لهجتها أشد وأقسى، ومنها "بيضاوي" (واسمه الحقيقي مبارك الميلي)، المحرر في المنتقد وفي الشهاب، فقرروا أن يتجاوزوا الرد الكتابي إلى الرد العملي، وبحثوا عن شخصية بيضاوي فلم يعرفوه، فصمموا على أن يكون الضحية ابن باديس نفسه، وهكذا دبّرت مكيدة السطو بابن باديس ونفذت⁽²⁾.

ولما علم "بيضاوي" بالمؤامرة، خاطب أصحابها قائلاً: "أرعدوا وأبرقوا، وأعدّوا ما استطعتم للفتك بحياة دعاة الإصلاح، فليست لي عدة في هذا الموقف غير سورة الفلق !. وقد عاب علي حضرة ابن تونس، إني كتمت اسمي الصريح، فماذا تريد من معرفة شخصي؟ إن كان الكلام مع الكلام، فكلامي بالجرائد منشور، وإن كنتم تريدون شخصي لتمثلوا خزية قانية، فما أنا بمعينكم على ذلك"⁽³⁾.

وقد وضع شاعر الشهاب قصيدة بعد نجاة ابن باديس من الاغتيال، ومما جاء فيها:

حمتك يد المولى وكنت بها أولى***فيا لك من شيخ حكته يد المولى !

وأخطأك الموت الزؤام يقوده***إليك امرؤ أملى له الغي ما أملى⁽⁴⁾

وبعد العدوان على الإمام عبد الحميد بن باديس بأشهر، وقع الاعتداء على السيد أحمد بوشمال مدير الشهاب، وشريك ابن باديس في أعماله، وعضده الأيمن، وأمين سره منذ ابتداء حركته، وخصوصاً حركة الصحافة والتعليم.

¹ بن عدة، مرجع سابق، ص 215.

² هاني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 91.

³ بيضاوي، "الكتاب الإصلاحيون والضلال الخرافيون"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 86، 27 شعبان 1345هـ - 3 مارس 1927م، ص 878.

⁴ العيد، حمتك يد المولى، ص ص 777 - 779.

والمقال عن هذا الاعتداء الجديد، نشر بالشهاب 6 رمضان 1345هـ - الموافق لـ 10 مارس 1927م. فلم تمر سوى نحو 3 أشهر على الاعتداء الأول، الذي كان هدفه صاحب الشهاب، حتى عقبه الاعتداء الثاني على مديره.

وقد كتب المقال الشهيد أحمد بوشمال بنفسه، وهو تحت عنوان: "عجز عن القول فاضطر إلى الضرب شأن الأوباش"⁽¹⁾.

ومما جاء في هذه الشهادة الحية ما يلي: "من الأفاضل الذين اجتمعت بهم في بلدة الجلفة، حضرة الشيخ السعيد بن عبد السلام الباش آغة، فكان منه اعتراض ومني دفاع على خطتنا الدينية في هدوء، فإذا برجل طويل القامة أسمر اللون، اعتزى المشيب لحيته، متوسم بوسام العلم، ونشائي الافتخار والاحترام... ولما لم يبق لي إلا ختم المجلس بماته الكلمة: لا مذهب لنا جديدا، وخلاف المذاهب رحمة للمسلمين في الفروع، ولم يجلب على الأمة ما جلبه عليها هذا الافتراق الطريقي... فما سمع هذا الكلام، حتى قام ووجه إليّ ضربتين، لولا تباعدي عنهما لوقعتا علي، وأخذ يقول: لا تستحي تسب الأولياء، وتقول هذا الكلام... ولم يكفه ذلك بل أحب أن يغري بي الحاضرين..."⁽²⁾.

كما دبر الطرقيون مكيدة أخرى لاغتيال العقبي، والتخلص منه نهائيا، فهذا الشيخ عاشور الخنقي⁽³⁾ يحرص أنصاره فيقول: "يجب على المسلمين عموما، والجزائريين خصوصا، أن يقتلوا الطيب العقبي". وتفطن العقبي لمكيدة هذه الجماعة، وردّ عليها ردا صريحا وعنيفا بقوله: "تحاولون تحريش العامة عليّ، وإيغار الصدور ضدي... كنت أعتقد وأجزم، بأن ما حوته تلك القصيدة، هو من عقائد الشيخ

¹ أحمد بوشمال، "عجز عن القول فاضطر للضرب شأن الأوباش"، الشهاب، 6 رمضان 1345هـ - 10 مارس 1927م، ص 891-893.

² نفسه، ص 891-893.

³ يقصد عاشور الخنقي: ولد يوم 13 صفر 1264هـ بخنقة سيدي ناجي بضواحي بسكرة عرف بعدائه للإصلاح ومحاربة رجاله، ولذلك نظم قصيدة في هجاء الشيخ عبد القادر المجاوي، وله ديوان شعر كله في تأليه الإشراف أسماء: "منار الإشراف" طبع بالمطبعة الثعالبية بالجزائر سنة 1914م، كما هاجم الشيخ عاشور بعض معاصريه كالديسي ورد هذا الأخير على الشيخ عاشور في كتاب أسنانه: "هدم المنار" جاء فيه: "قد وقعنا على ديوان مشحون بالكذب والبهتان والظلم والإثم والعدوان، جمعه شيطان في صورة إنسان يدعى عاشور من تأمل إفكه وشاهد حاله يقول أن باب التوفيق عنه مسدود والخير عليه محدود، حمله على جمعه خبث النفس والاحتتيال على اختلاس الدرهم والفلس ودرّس فيه نفثات سموم أغراضه الفاسدة وترهات أباطيل مطامعه الكاسدة...". للمزيد أنظر: عمر بن قينة، الديسي حياته وآثاره وأدبه، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977، ص 53.

عاشور وحده، ولذلك سميتها (العاشورية) لا غير، واليوم علمت فقلت: (ربي زدني علما)، إن في البلاد عواشير كثيرة، وأن تلك القصيدة يصح أن يطلق عليها بعد الآن، أنها حافظية أيضا⁽¹⁾.

ولم يبال العقبي بخصومه، واعتبرهم مصدر إفساد للنفوس وتمزيق الشمل، وبذلك حاربهم وأفشل خططهم، وحاول تجميع الأمة في بوتقة واحدة، مشربها العقيدة المستوحاة من الكتاب والسنة النبوية، ولذلك فإن مبادئ الحركة الإصلاحية التي ينتمي إليها، ويدافع عنها تلخص في ما يلي: "قامت هذه الفئة الصالحة المصلحة، متمسكة بالكتاب داعية إليه (لا إلى كتاب قشوط وأمثاله من الدراويش)، متبعة سنة رسول الله لا سنن من قبلنا، تعمل لوجه الله لا لوجه غيره، وترجو الجزاء من عنده لا من عند سواه، ولم يكن من أمل واحد من أفرادها التشرف إلى وظيف، ولا مزاحمة أحد من أهله قط، ولكنها تعبد الله مخلصه له الدين: تعبد به بكل ما جاء الدين به وشرع، لا بما اخترع وابتدع. تأمر الناس بما الدين به أمر، وتنهاهم عما نهى الله ورسوله عنه"⁽²⁾.

وبعدها بسنوات، دبرت مكيدة للفتك بالأستاذ الزاهري، وهي المؤامرة التي تصدت لها جريدة الشريعة -لسان حال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين-، ونددت بها قائلة: "قبيح هو الاعتداء على الأشخاص، وفظيع جدا أن يكون ذلك الاعتداء لا لسبب، سوى محاربة المعتدى عليهم في معتقداتهم وحرية تفكيرهم، ويشتد قبح هذا الاعتداء وتعظم فظاعته، إذا كان المعتدون من رجال الدين وحملة زعامته"⁽³⁾.

هذا مثال على الاعتداء المرتبط بالأفراد، أما الاعتداء المرتبط بالجماعات، والذي يندرج في إطار "العنف والعنف المضاد"، فهو أخطر وأشد، ونسوق مثالا هنا على فعل أتهم فيه الإصلاحيون بتدبيره، فقد ورد في جريدة النجاح هذا الخبر: "في يوم الجمعة 15 ماي 1930م، بينما كانت قبيلة أراس من سكان فج أمزال، عائدة من زيارتها الاعتيادية لمقام القطب الرباني الشيخ الزواوي بالروفك، مارة بميلة،

¹ العقبي، الله أكبر...، ص 357.

² الطيب العقبي، "نهضة الجزائر اليوم ودعوتنا الإصلاحية"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 2، السنة 22، ذي الحجة 1351هـ - 17 أبريل 1933م، ص 2.

³ الطيب العقبي، "نحن والطرقيون أو حادثة الاعتداء على الأستاذ الزاهري"، الشريعة، السنة الأولى، العدد 6، 29 ربيع الثاني 1352هـ - 21 أوت 1933م، ص 3-4.

إذ بأتباع المرباط الشيخ مبارك المليي العضو وأمين مال جمعية العشور⁽¹⁾، ينهالون على الزوار المذكورين بالسب والشتن، ولو لا تدخل الفرنسيين وفرقوهم، وإلا تقع بينهم ملحمة عظيمة⁽²⁾.

د- مساعي التقارب بين الإصلاحيين والطرقين: بعد اشتداد الصراع بين الإصلاحيين والطرقين، والذي وصل إلى درجة خطيرة، تمثلت في استخدام العنف الجسدي، بعد استخدام العنف اللفظي، جنح الطرفان إلى نوع من الهدنة والتقارب، نتيجة مساعي العقلاء والمعتدلين من الجانبين.

ويوضح الشهاب ذلك فيقول: "كانت مخاصمات ضرورية في مبدأ كل نهوض، ثم تقرر المبادئ، وعرفت الخطط، ورجع الجميع -في الغالب- إلى العمل في دائرة الإخاء والتسامح والتفاهم بالحسنى"⁽³⁾.

وكان من أبرز الساعين في هذا المسعى الشيخ أبو يعلى الزواوي، الذي كتب في هذا الشأن ما يلي: "وقعت وسطا بين الفريقين العظيمين، على زعم مني الاعتدال بين المتطرفين منهم، أدعو الجميع إلى الهدنة، ثم إن جعلوني حكما لأصلح بين فئتين عظيمتين لحسن... وأناشدكم الله أن تضعوا حداً للخلافات والحزازات المنهي عنها"⁽⁴⁾.

ثم قام بعرض شروط الصلح على الفريقين فقال: "أن يبقى فريقنا الإصلاحي السلفي، على المحافظة على مذهبهم السلفي ومبدئهم الإصلاحي، فإذا ظهر لهم في التصوف وأهله ما ليس من فعل السلف، ولا من الإصلاح في شيء، يجوز لهم أن يعترضوا له تصريحاً، من غير أن يذكروا شيخاً ولا طريقة من الشيوخ والطرق، وكذلك يبقى السادة المتصوفة، على المحافظة على التصوف على أصله المعتبر عند السلف، من غير بدعة، ويعملون على الإصلاح، ولهم أن ينتقدوا السلفيين، من غير أن يذكروا أحداً

¹ يقصد بذلك جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، لأنها كانت تطلب من الفلاحين أن يعطوا زكاتهم للجمعية لخدمة التعليم فيها، بل كتب العربي التبسي فتوى ينص فيها على جواز أخذ الفقهاء من الزكاة "إذا كان أولئك الفقهاء قد حبسوا جهودهم وعلومهم وحياتهم للجهاد في سبيل الإسلام، ونشره، والدفاع عنه. أما فقهاء السوء طلاب الدنيا فإننا لا نقول بجواز أخذهم من الزكاة. أنظر: البصائر، السلسلة الثانية، السنة الثالثة، عدد 119، 28 رجب 1369هـ-15 ماي 1950م، ص 2.

² إسماعيل مامي، "فتنة ميله"، النجاح، العدد 1871، 20 ماي 1936م، ص 2.

³ الشهاب، "ينكلمون، بما لا يعلمون"، المجلد السادس، الجزء الأول، غرة رمضان 1348هـ- فيفري 1930م، ص 30.

⁴ الزواوي، "الدعوة إلى الهدنة بين أصحاب الشهاب والبلاغ"، البلاغ، العدد: 14، السنة: 1، الجمعة 21 رمضان 1345هـ/25 مارس 1927م، ص 1-2.

باسمه، فنكون قد اجتمعنا على الأصل الإسلامي السلفي، وعلى طريقة الإصلاح، التي لا يستغني عنها مذهب من المذاهب المجمع عليها، وأحرى الطرق الفرعية الكثيرة الامتداد في سائر البلاد"⁽¹⁾.

وبعد المساعي من الطرفين: "كاد الصلح يتم بين الفريقين، بشرط العمل بالكتاب والسنة، وترك البدع، وسوّغنا للسادة المتصوفة أن إذا رأوا منّا معشر السلفيين الإصلاحيين خطأً لبعضنا أو كلنا، أن يقولوا في جرائمهم وألسنتهم، إنّ عمل كذا وكذا ليس من عمل السلف، ولا من عمل الإصلاح، من غير أن يذكروا أحداً منّا، إلا إذا فطع الأمر، واتّضح من أحدٍ فمرق وفسق عن أمر ربّه وعن أمرنا، فليذكروه بما فيه، كما في أدب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بين الأصحاب، ليكون أولاً بالرفق والتّعريض، ثم كما في الحديث: "اذكروا الفاسق بما فيه كي يحذره الناس"، ونحن السلفيين كذلك، وهذا هو الصلح الذي أراه لازماً"⁽²⁾.

ويبدو أن الطريقة قد تفهمت -فيما بعد- طبيعة العلاقة الحسنة التي ربطت ابن باديس مع العقبي، وأن هذا الأخير كان ينشر مقالاته وردوده بلهجة نارية، على أعمدة جريدة المنتقد، ثم الشهاب لصاحبه ابن باديس. ومن ثم رأت أن ابن باديس له كلمته المحترمة عند العقبي، كما أن ابن باديس في الإصلاح والمعاملة، يمتاز بالليونة، عكس العقبي في دعواه⁽³⁾.

كما أن الطريقة ليست مذهباً غريباً عند الكثير من رجال الإصلاح، كابن باديس الذي تربى في وسط جزائري مشحون بهذا الاتجاه، ولذلك لا نستغرب من مراسلاته مع أحد شيوخ الطرق لمنطقة سوف بالصحراء الجزائرية، وهو الشيخ الطاهر العبيدي، تأثره به. يقول الدكتور أبو القاسم سعد الله في هذا الشأن: "لم يشتهر عن عبد الحميد بن باديس أنه من زوار أضرحة الأولياء والصالحين، ولا من كتاب المحسنات البديعية، ولا من المتجولين داخل القطر الجزائري قبل العشرينات، ولكن الوثيقة التي نقدمها اليوم تكشف أنه قد فعل كل ذلك"⁽⁴⁾.

¹ الزواوي، الدعوة إلى الهدنة...، ص 1-2.

² الزواوي، حالتنا الاجتماعية... -1، ص 739.

³ مريوش، مرجع سابق، ص 81-82.

⁴ أبو القاسم سعد الله، تجارب في الأدب والرحلة، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، ص 97-105.

ولعل أفصح تعبير عن موقف الشيخ ابن باديس من التصوف الحسن، ما قاله أثناء رحلته إلى قطاع الغرب الجزائري، في دروسه العامة ولقاءاته الخاصة: "أكثر ما سئلنا عنه بوجه عام، هو التصوف والولاية والكرامة والتوسل، فكنا نجيب بأن ما كان من تزكية النفس، وتقويم الأخلاق، والتحقيق بالعبادة والإخلاص فيها، فهو التصوف المقبول، وكلام أئمتنا فيه، كلام سائر الأئمة في علوم الإسلام، لا بد من بنائه على الدلائل الصحيحة من الكتاب والسنة، ولا بد من الرجوع عند التنازع فيه إليهما، وكنت أذكر ما يوافق هذا، من كلام أئمة الزهد المتقدمين، كالجنيد وأضرابه.

وكنا نجيب بأن الولاية من الإيمان، فأكمل الناس إيماناً أكملهم ولاية، وأن الكرامة حق بحقيقتها وشروطها المذكورة في كتب الأئمة، وأن تحققها هو المتوقف على وجود الصلاح الشرعي فيمن ظهرت على يده، لا أن تحقق الصلاح متوقف عليها"⁽¹⁾.

وقد أكد الشيخ عبد الحميد بن باديس هذا لما زار مدينة مستغانم -ضمن زيارته للقطاع الوهراني-، حيث زار مشايخ الطرق والزوايا، فكان مما جاء في مقاله، الذي وصف لقاءً جمعه بالمفتي عبد القادر بن قارة مصطفى، والشيخ أحمد بن عليوة شيخ الطريقة المشهورة: "ولما انتهينا من العشاء، ألقى موعظة في المحبة والأخوة، ولزوم التعاون والتفاهم على أساسهما، وأن لا نجعل القليل مما نختلف فيه، سبباً في قطع الكثير مما نتفق عليه، وأن الاختلاف بين العقلاء لا بد أن يكون، ولكن الضار والمنوع المنع البات، هو أن يؤدنا ذلك الاختلاف إلى الافتراق. وذكرنا الدواء الذي يقلل من الاختلاف ويعصم من الافتراق، وهو تحكيم الصريح من كتاب الله، والصحيح من سنة رسول الله (صلعم)، فاستحسن الشيخ الحاضرون ذلك، وحل من الجميع محل القبول.

والحق يقال، إن أغلب الناس ممن رأينا صاروا يشعرون بألم الافتراق وينفرون منه، ويصغون إلى دعوة الوفاق والتحاب، وما افترق المجلس حتى دعانا الشيخ سيدي أحمد بن عليوة إلى العشاء عنده، والشيخ الأعرج بن الأحول شيخ الطريقة القادرية إلى الغداء، فلبينا دعوتهما شاكرين"⁽²⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "رحلتنا إلى العمالة الوهرانية باسم الجمعية"، الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثامن، غرة ربيع الثاني 1351هـ - أوت 1932م، ص 449-450.

² الشهاب، "في بعض جهات الوطن"، الجزء الحادي عشر، المجلد السابع، غرة رجب 1350هـ - نوفمبر 1931م، ص 729-730.

وبلغ من حرص صاحب الشهاب على جمع الكلمة ووحدة الصف، أنه جعل دعوته مركزة على تحقيق هذا الهدف، وشعارا ينادي به في كل مكان، فقال: "وكنتم... أعرف الناس بالجمعية ومقاصدها، حسبما هو مبين في قانونها الأساسي، وألخص لهم وصايا الجمعية في هذه الكلمات الثلاث: (تعلموا، تحابوا، تسامحوا)، وأشرحها لهم، وأذكر لهم فوائدها، ثم أبين لهم أن الجمعية للجميع، وأنها ليست ضد أحد، لا للزوايا ولا لغيرها، وأن غرضها هو نشر العلم والفضيلة بين الجميع"⁽¹⁾.

وهذا الموقف من الشيخ عبد الحميد بن باديس، يندرج في إطار المنهج الذي سار عليه الأئمة الراشدون، منهج الوسطية الذي نادى به الإمام محمد بن إدريس الشافعي رحمه الله في قوله: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأيي غيري خطأ يحتمل الصواب"، وكما جعله العلامة محمد رشيد رضا القاعدة الذهبية لمجلته المنار وهي: "نعمل فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"⁽²⁾.

وهذا الشيخ أبو يعلى الزواوي، يثبت أنه كان طريقا في ما مضى ثم تاب، كما أنه رغم توبته، بقي على علاقة مع كثير من زعماء الطرق، إذ يقول: "كنت منذ أربعين سنة خلوتيا، فلما رأيت البدع والمخالفة، والرقص والطبل، واختلاط النساء بالرجال، طلقته ثلاثا بتاتا، ومع ذلك فقد بقيت أعرف جملة منهم، ومن الشيوخ، وهم يعلمون إني منكر مخالفتهم، وكذلك صاحبي الشيخ عليوة، يعرفني إني منكر ما يخالف عمل السلف، وأشهد الآن إني ما عرضت وما عرضت، وما أمرت ولا نهيت الشيخ العليوي، إلا استحسن وسلم، حتى قال إن حملاتك إن كانت علينا مقبولة، وإن كانت لنا فهي أحسن لنا"⁽³⁾.

وقد نجح رجال الطرق إلى حد كبير، في مساعيهم وتعاطفهم مع ابن باديس، الذي حاول إخماد نار الصراع بين العقبي ورجال الطريقة، وأصدر بذلك بيانا في جريدة الشهاب بعنوان "في سبيل الوفاق والتفاهم"، جاء فيه: "كانت مسألة إصلاح الزوايا، أثارت حربا قلمية شعواء، بين كتاب حزب الإصلاح الديني والكتاب المحافظين، وكثيرا ما بلغ الأمر ببعض الكتاب إلى مشادة عنيفة... قد وقف

¹ ابن باديس، رحلتنا إلى العمالة الوهرانية...، ص 449.

² شيبان، مرجع سابق، ص 85.

³ الزواوي، "إلى الكاتب السلاوي الفاسي (1)"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 83، 7 شعبان 1345هـ - 10 فيفري 1927م، ص 811.

السادة الكتاب (المحافظون)، بإيقاف رصيفتنا النجاح الغراء لهم، وها نحن نوافقها على ذلك، ونرجو من حضرات كتاب حزب الإصلاح الديني أن يقفوا، مشكورين على ما أبدوه من الصراحة في الرأي، والمقارعة بالحجة، والقوة في الحق، لتنتهي المعركة فتصفو الصدور، وعساها حينئذ أن تسعى للوفاق والتفاهم⁽¹⁾.

غير أنّ الشيخ ابن باديس، سرعان ما عدل عن هذا القرار، ورجع عن فكرته، والحقيقة أنه كان يهدف في تعامله مع الطرفين، إلى جمع شمل صف الإصلاح، واستقطاب أكبر عدد ممكن في بحر العمل الدعوي، وأبرز ذلك في جريدة الشهاب بقوله: "كنا فيما سبق نشرنا مقالا بعنوان "في سبيل الوفاق والتفاهم"، أردنا به جمع الكتاب على نقطة واحدة من الإصلاح، وإيقاف هذا التيار القوي من الكتابة الإصلاحية... لكن هذه الكتابة ويا للأسف، لم تكن لتروق لدى من تعوّد الصراحة في القول، والبيان والحجة من كتابنا المصلحين، وعلى الأخص ذلك الرجل الصريح في لهجته، الثابت في مبدئه، علامتنا الشيخ الطيب العقبي، ونحن نؤكد لحضرته... أننا أضربنا على ذلك المقال، الذي زال بزوال ما اقتضاه من الأحوال، ورجعنا إلى خطتنا القديمة، التي أسست الجريدة من أجلها بدون تحقّظ، وليأخذ هذه الكلمات منا ميثاقا تصميميا، وعهدا صادقا، إننا نوالي جهودنا وكتابتنا في موضوع الإصلاح الديني"⁽²⁾.

ومن المؤكد أن من الأهداف الكبرى التي تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين لأجلها، مواجهة الطرق الصوفية، بل محاربتها، واستئصالها، بل تقديم استئصالها على استئصال الاستعمار نفسه، باعتبارها أخطر تأثيرا منه. ولكن هذا الهدف مع وضوحه وشهرته، لا يمكن أن نستنبط منه العداء المطلق للطرق الصوفية من ناحيتين:

الناحية الرسمية: ذلك أنه حصل بين الجمعية والطرق الصوفية، نوع من الوفاق بينهما، عند أول تأسيس الجمعية، حيث أنها ضمت في أول تأسيسها، كثيرا من رجال الطرق الصوفية، وبسببه تأسست الجمعية، وانتشر صيتها، ثم حصل بعد ذلك، وبعد سنة واحدة الانقلاب.

¹ الشهاب، "في سبيل الوفاق والتفاهم"، السنة الأولى، العدد 19، 11 رمضان 1344هـ - 25 مارس 1926م، ص 390.

² مريوش، مرجع سابق، ص 82 - 83.

الناحية الشخصية: ذلك أن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ضمت بين أعضائها مختلفي المشارب، وقد جعلهم ذلك يختلفون في سلوكهم مع الطرق الصوفية، بين معتدل ومتشدد، بل ومتسامح، وقد عبرنا عنه بكونه شخصيا، لأننا رأينا أعضاء الجمعية يختلفون كثيرا في سلوكياتهم ومواقفهم من الطرق الصوفية⁽¹⁾، يؤكد هذا الأمر القول التالي للزواوي: "إني لا أعد أحدا منا معشر السلفيين، إذا عاشر أحدا من المخالفين، أو جماعة أو أمة، أنه متورط في العلاقة، ولا أمره أن يقطع العلائق من جميع المخالفين في المسائل الخلافية، فيبقى إذاً مع الأحجار والأشجار، فإني في هذا معاوية، إذا مُدَّت شعرة بني وبين الناس أجذبها"⁽²⁾.

وقد تجلّت مساعي التقارب، من خلال إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أسسها 72 عالما جزائريا من مختلف أنحاء البلاد، في 16 من ذي الحجة 1350هـ/ 5 ماي 1931م⁽³⁾، من جملةهم إصلاحيون، كابن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي، والعربي التبسي ومبارك المليي والعقي، وخير الدين وتوفيق المدني وسعيد الصالحي وعباس بن الشيخ الحسين، وهلم جرا⁽⁴⁾، وطريقون منتمين إلى الزوايا⁽⁵⁾.

ويبدو أن دخول رجال الدين من القطاعات الأخرى كان مجرد "تكتيك"، ويظهر ذلك من أن المناصب الهامة قد تولّاها المصلحون⁽⁶⁾، فبناءً على رأي الإبراهيمي، كان في إمكان العلماء تأسيس

¹ أبو لحة، دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية (1)...، ص 126.

² أبو يعلى الزواوي، "شيوخ الطرق ليسوا بعلماء قضية غير مسلمة"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 90، 27 رمضان 1345هـ - 3 مارس 1927م، ص 949.

³ رابح لونيسي - بشير بلاح - العربي منور - داودة نبيل، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989م، الجزء الأول، دار المعرفة، باب الوادي، الجزائر، 2010، ص 221.

⁴ عباس، ليل...، ص 150.

⁵ جوليان، مرجع سابق، ص 134.

⁶ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 83.

"جمعية للإصلاح الديني"، ولكنهم لم يريدوا عزل زملائهم المحافظين، لذلك كان العلماء الإصلاحيون مقتنعين أن أية منظمة ناجحة يجب أن تضم المحافظين أيضا⁽¹⁾.

وقد ظهرت الجمعية في ظرف تاريخي خطير وحساس، "تفككت فيه روابط الأمة الجزائرية، وتفرقت كلمتها، وتشتت شملها، وفشلت قواها، وسلبت من كل مظاهرها، حتى أصبحت في فقر مدقع، وجهل مطبق، وضلال ما بعده من ضلال، في ذلك الوقت الذي ناء فيه الزمان بكلاكله على هذه الأمة، التي رقدت عينها"⁽²⁾.

هـ - فشل مساعي التقارب وعودة الصراع: إلا أنه وعكس المأمول، زادت حدة الصراع بين الإصلاحيين والطرفين أكثر مع ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وفي ذلك يقول علي مراد: "لئن كان فريق الشهاب قد عجل بإنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولئن كان في الواقع يراقب اللجنة المديرية لها، فإنه مع ذلك لم يكن القائد الوحيد لهذه الجمعية، التي لم تنشأ من قبل جمعية من مثقفين، مجمعين تماما على برنامج أو مذهب إصلاحيين، فما جمع هؤلاء المثقفين كان أساسا هو الإحساس بالتضامن الإسلامي، وإرادة (معبر عنها إن كثيرا أو قليلا) في إقامة التقارب بين مختلف مثقفي البلاد، وإذا كان في صلب الجمعية الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين إصلاحيون مقتنعون، فكان ثمة أيضا عدد من ممثلي الزوايا، وحتى من بسطاء الناس ذوي النيات الحسنة"⁽³⁾.

ومن الممكن أن نفسر هذا الاجتماع، إلى أنه كان كأمل من الإصلاحيين عموما، ومن ابن باديس خصوصا، في جلب تعاطف المرابطين باعتماد اللطف والرفق، بجعلهم يصلحون شيئا فشيئا بعض الممارسات الدينية، والمساهمة في تعليم الجماهير، وفي أن يقلع المرابطون عن نزعتهم الثقافية المحتفظة، والانفتاح الأكبر على التيارات الإسلامية الحديثة، ومراجعة بعض معتقداتهم في ضوء السنة الصافية، التي سارت عليها الأجيال الإسلامية الأولى، وفي أنهم سيعدلون عن أخطائهم، وسينضمون إلى الحركة

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 388.

² الشاذلي المكي، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: كيف تأسست؟"، تونس الفتاة، عدد 12، السنة الثانية، صفر - 01 أبريل 1939، ص 21.

³ مراد، مرجع سابق، ص 156.

الإصلاحية بإخلاص، وسيشاركون في التجديد الثقافي الأكبر، الذي تدعو إليه الحركة الإصلاحية الباديسية⁽¹⁾.

غير أن هذه النزعة التوفيقية لم تؤت ثمارها، بسبب التعصب الذي أظهره بعض المرابطين، وكذا تشدد بعض الزعماء الإصلاحيين، الذين طغت عليهم النزعة المذهبية النظامية، التي جعلتهم لا يستطيعون أن يتصوروا حوارا سلميا مع ممثلي المرابطة، بالإضافة إلى أن هذا الاجتماع الذي جمع كل من الإصلاحيين والمرابطين تحت تنظيم واحد، لم يكن ليكف الإصلاحيين عن نشاطهم المناوئ للطرقين، وهو الأمر الذي جعل الفئة الممثلة للزوايا الطرقية، تحمل عداوة عليهم، مبررة موقفها "بأن الجمعية أصبحت جمعية المصلحين، لا جمعية علماء الجزائر، التي كنا نرجو من ورائها إصلاح ذات البين بين الإصلاحيين والطرقين"⁽²⁾.

غير أن الشواهد التاريخية تؤكد بأن غرض الطريقين كان غير ذلك المعلن، وفي هذا الإطار يقول الأستاذ مبارك الملي: "كانت جمعية العلماء لأول تكوينها، تحتوي على أخطا من هؤلاء الرهاط، يحضرون جلساتها لا خدمة لغايتها، ولا إعانة لإدارتها، ولكن عينا عليها فاجرة، تبلغ وتشي إلى إدارة الأمور الأهلية. وما انقضى عام، حتى انقضوا على من فيها من المصلحين المرشدين، ليستبدوا بإدارة الجمعية دونهم، فعاملهم الله بنقيض مقصودهم، وخرجوا من الجمعية محاربين، ولأغراض إدارة الأمور الأهلية منفذين، ولم يجنوا من تلك الحرب إلا ما قاله قائدهم العامي الوقح: (نحن فلسناهم عند الحكومة، وهم فلسونا عند الأمة)". وما زالت نار حريقهم تشب وتخبو، وما زالت سهامهم نحونا تطيش وتنبو، وما زلنا بأمره تعالى عاملين، وبوعده واثقين⁽³⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 171.

² الخطيب، مرجع سابق، ص 179.

³ الملي، رسالة الشرك...، ص 268.

فإلى غاية سنة 1932م، عندما انفصل ابن باديس نهائيا عن ممثلي المرابطة، وأصبحت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هيئة إصلاحية خاصة، لم يعدل زعيم الحركة الإصلاحية عن طموحه، الرامي إلى جلب احترام الزوايا المرابطة الكبرى، وإقامة حوار أخوي معها⁽¹⁾.

والحال أن التقدم الذي أحرزته الحركة الإصلاحية، عبر إرساء فروع لجمعية العلماء المسلمين، ودعاية ابن باديس الواسعة، سرعان ما رُوّع العديد من الجمعيات المرابطة، هذه الأخيرة غير المبالية في الظاهر بالتجديد الروحي والثقافي الذي كان ابن باديس يدعو إليه، جعل هذه الجمعيات المرابطة تشعر بأنها مهددة في قوتها الدنيوية⁽²⁾، وهو الأمر الذي جعلها تبحث عن السلطة الإدارية داخل الجمعية، لتتحكم من خلالها في زمام الأمور، وأن تسيّر الجمعية لمصالحها الخاصة.

ولقد كانت انتخابات اللجنة المديرية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين لسنة 1932م فرصة لذلك، لتظهر فيها نواياها الحقيقية التي سببت أزمة داخل الجمعية، وأدت إلى اضطراب الأحوال أثناء الإعداد للانتخابات، لتنتهي في الأخير وبعد تهدئة الأوضاع، إلى حصول العناصر الإصلاحية على أغلبية الأصوات، وهي النتيجة التي أدت إلى انشطار بين العناصر الإصلاحية والعناصر المرابطة، بانسحاب المرابطين من الجمعية، لتصبح بعدها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حرة من أي ارتباط مع المرابطة.

والظاهر أن الإدارة الاستعمارية أوحّت إلى المرابطين بعد فشلهم في السيطرة على منظمة العلماء سنة 1932م، بتأسيس جمعية تحت اسم "جمعية السنة"، بهدف تحويل الناس عن جمعية العلماء المصلحين، ولكنها كانت بناء أسس "على شفا جرف هار فأنهار بها"⁽³⁾، فخروج الطرفين من الجمعية بهذه الطريقة، يوضح أن هدفهم كان نقيض هدف المصلحين من أول الأمر، ولذلك فعندما وجدوا الجمعية تسيّر في اتجاه يخيفهم ولا يخدم أغراضهم، انحلوا منها وراحوا يؤسسون جمعية أخرى تناقضها⁽⁴⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 158.

² نفسه، ص 172.

³ البصائر، عدد 124، 22 جويلية 1938، ص 4.

⁴ بالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها...، ص 210.

ويصوّر رجال الجمعية ومن وافقهم، وهم أكثر الباحثين والكتاب، حادثة الانشقاق التي حصلت بين الجمعية والطرق الصوفية بنادي الترقى يوم 23 ماي 1932م، على أنها حادثة مشؤومة، كان الهدف منها هو استيلاء الطريقين على الجمعية لخدمة مآربهم.

يقول ابن باديس عن ذلك: "كنا نعلم من يوم تأسيس هذه الجمعية -رغم تفاؤلنا-، ما ستلقاه مثل كل مشروع عظيم من صعوبات وعقبات، ولكننا ما كنا نحسب أن حظها من ذلك يكون إلا من خارجها، ولكن الواقع جاء بخلاف ذلك، وكانت مصاعب الجمعية ومتاعبها من داخلها"⁽¹⁾.

ثم عبّر عن تبعات ذلك التفرق الذي حصل بين الجمعية والطرق الصوفية بعد سنة من التأسيس، فقال: "ها هو القانون الأساسي للجمعية كما وضع أول مرة منذ خمس سنوات، وقد كان الذين وضعوه شطرهم مع الطريقين، ولكنهم ما أكملوا السنة الأولى، حتى فترّوا من الجمعية وناصبوها العدا، واستعانوا عليها بالظلمة، ورموها بالعظائم، وجابوا عليها من كل ناحية، بكل ما كان عندهم من كيد، ذلك لأنهم وجدوا كثيرا من الآفات الاجتماعية التي تحاربها الجمعية، هم مصدرها، وهي مصدر عيشتهم، ووجدوا قسما منها، مما تغضب محاربتة سادتهم ومواليهم، وقد شاهدوا مظاهر الغضب بالفعل منهم، فما رفضتهم الجمعية ولا أبعدتهم، ولكنهم هم أبعدوا أنفسهم"⁽²⁾.

وقد عبّر الزاهري -الذي كان حينها عضوا إداريا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وقبل انشقاقه عنها- عن ذلك الحدث بعد سنة من حصوله، فقال: "كان يوم 23 ماي من السنة الماضية، من أشد الأيام على هذا الوطن شؤما وسوادا، ففيه جمع المفسدون أمرهم وشركائهم، ثم تقدموا إلى جمعية العلماء المسلمين، فأثاروا عليها غارة شعواء من الشغب والفوضى، وأرادوا بها كيدا، فكانوا هم الأخسرين"⁽³⁾.

وبشدته المعروفة، يتحدث الإبراهيمي كيف أن قوة الإصلاحيين، استطاعت أن تدحر أولئك الطريقين، أصحاب النيات السيئة واللسان الكليل، في أول جلسات الجمعية، حيث يقول في تأريخه

¹ الشهاب، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في عامها الثاني"، المجلد الثامن، الجزء الثامن، غرة ربيع الثاني 1351هـ - أوت 1932م، ص 441.

² آثار ابن باديس، الجزء الثاني، ص 549.

³ محمد السعيد الزاهري، "يوم 23 ماي 1932"، الشريعة، السنة الأولى، العدد 3، 8 ربيع الثاني 1352هـ - جويلية 1933م، ص 04.

لذلك: "... وانقضت السنة الأولى في التنظيم والتنسيق، وبدأت الأعمال تظهر مراتب الرجال، فاضطلع المصلحون وحدهم بالأعمال التمهيدية -وما هي بالحمل الخفيف-، ولما جاء أجل الانتخاب للدورة الثانية، هجم العلويون ومن شايعهم على ضلالهم، تلك الهجمة الفاشلة، بعد مكائد دبروها، وغايتهم استخلاص الجمعية من أيدي المصلحين، وجعلها طرقية عليوية، ووقف المصلحون لتلك الهجمة وقفة حازمة، أنقذت الجمعية من السقوط، ومحصتها من كل مذبذب الرأي، مضطرب المبدأ، وتآلف المجلس الإداري من زعماء الإصلاح وصفوة أنصاره"⁽¹⁾.

و- ظهور جمعية علماء السنة الجزائريين: ظهرت هذه الجمعية الطرقية المناوئة، بعد الانشطار الذي حدث في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، إثر انتخابات المجلس الإداري للجمعية لسنة 1932م، التي أدت إلى انسحاب الطرقيين من الجمعية، بعد فوز المصلحين بأغلبية الأصوات في المجلس الإداري.

ويحدثنا الإبراهيمي عن هذا فيقول: "وكان من هذا كله، أن تأسست جمعية علماء السنة من علماء مأجورين، وطلبة مدحورين، من كل من في عنقه للزوايا من الخير، ولها عليه فضل التعليم الأشل، وله فيها رجاء العبد في سيده، من تلك الطائفة التي لا تراعي للعلم حرمة، ولا تشعر له في نفوسها بعزة ولا كرامة. وقد اجتمعوا كلهم على النداء من كل صوب كضوالّ الإبل، وحشروا في غمرة من الدهول، أوهمتهم أنهم سيصبحون بفضل سادتهم مشائخ الطرق، وبجاه موالاتهم للحكومة موظفين (منيشنين)"⁽²⁾.

ومن ثم، فقد تأسست هذه الجمعية رسمياً في مدينة الجزائر يوم 15 سبتمبر 1932م، وكان الساعي إليها بصفة مباشرة الشيخ المولود الحافظي⁽³⁾، الذي كان أحد أعضاء الجمعية، ولم يكن راضياً بمنصبه فيها كعضو مستشار في مجلسها الإداري، لذلك فقد اتخذ جانب المعارضة للحركة الإصلاحية، وكان وراء تأسيس هذه الجمعية، التي جمعت رؤساء الزوايا والموظفين الدينيين المسلمين في الإدارة

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 188.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 46.

³ مراد، مرجع سابق، ص 173-174.

الحكومية، وقد لوحظ أن أهدافها كانت قريبة بعض الشيء من أهداف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽¹⁾.

حضر مؤتمر تأسيس هذه الجمعية أكثر من ألف شخص، يمثلون الزوايا التجانية والرحمانية والخلوتية، والشاذلية والطيبية والقادرية والعلوية، وقد تم في هذا المؤتمر، تعيين أعضاء الإدارة البالغ عددهم خمسة وأربعين عضواً⁽²⁾.

وتتلخص أهم أهدافها -وفق بنودها الواردة في نصوصها القانونية- فيما يلي:

- 1- بأنها جمعية إسلامية تربوية وخيرية.
 - 2- تأي رسمياً الخوض في المسائل ذات الطابع السياسي وكل ما من شأنه زرع الفتنة بين الجماعات الدينية والعرقية المختلفة.
 - 3- تسعى إلى إحياء السنة الدينية ونشر الفضائل والكمال الأخلاقي وفق الكتاب والسنة وتعاليم المدارس الأربعة ومبادئ الفقه والتصوف والدين⁽³⁾.
- ويظهر الفارق بين هذه الجمعية وجمعية العلماء المسلمين، في كونها تعتبر التصوف مصدراً من مصادر نشر الأخلاق والدين، وهذا ما يتنافى مع مبادئ جمعية العلماء، التي تعتبر القرآن والسنة هما المصدران الأساسيان في حركتهما الإصلاحية.

يقول الملي عن تأسيس هذه الجمعية: "ولتنظيم الدعوة والإرشاد، وإحياء الكتاب والسنة، تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي يرأسها الآن الأستاذ ابن باديس، فتشأ من كل من يرى حياته في موت الشعب، وكل من كان رجاءه في نقود الأوراق، أقوى من رجائه في الخلاق الرزاق، وأداروا الرأي بينهم، فقرروا إما قلب الجمعية إلى ما يوافق أهواءهم، وإما الانسلاخ عنها ومحاربتها بجمعية أخرى، فلما خابوا في محاولة قلبها، أسسوا جمعية أخرى باسم "جمعية علماء السنة" التي يرأسها الحافظي، وزحفوا

¹ الخطيب، مرجع سابق، ص 180.

² العقبي، مرجع سابق، ص 597.

³ مراد، مرجع سابق، ص 174.

لحرب الجمعية الأولى بصحفهم البلاغ والإخلاص والمعيار، وجعلوا شعارهم القرآن والحديث، ولكن من وقف على صحفهم، علم أنهم ما أرادوا إحياءهما، وإنما أرادوا ستر فرارهم من حكمهما... ولعل حكمة هذه المعارضة تقوية الحق، بتصفية الدعاة من المغرضين وضعاف الإرادة، ثم تمكينها من قلوب العامة، بأخذهم لها عن نظر وتأمل⁽¹⁾.

ويضيف قائلا: "وقد بحثت جمعية المعارضة (يقصد جمعية السنة)، عن وسط تعيش فيه: فتظاهرت بحماية التصوف والصوفية، لأن العامة ومن قرب منهم إدراكا، يعتقدون أن الصوفية مطلقا هم صفوة الخلق، وهم وحدهم العباد الزهاد، وأن التسليم لأقوالهم وأحوالهم نجاة، ونقد شيء منها خسران"⁽²⁾.

ومن الوسائل التي اتخذتها هذه الجمعية لمواجهة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، إصدارها لجريدة الإخلاص في 1932/12/24م، لتكون لسان حالها، وقد أسندت رئاسة تحريرها لرئيس الجمعية المولود بن الصديق الحافظي، يساعده نخبة من العلماء العاملين معه، وقد اتخذت شعارها الآية الكريمة: "ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة"⁽³⁾، وقد كانت منافسة لجريدة الشهاب، فضلا عن إصدارها لجريدة المعيار، التي كانت كامتداد للإخلاص والبلاغ، وقد اتخذت هذه المنابر الإعلامية وسائل وقنوات، لمهاجمة العلماء عامة، وابن باديس خاصة.

كانت هذه الجرائد كلها، تصدر مع ترخيص تام من السلطات الفرنسية، التي كانت ترى في هؤلاء الطريقين الخارجين عن الجمعية، تمثيلا لاتجاهها وتبليغا لخطابها. ولم تقف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أمام هذه الجمعية مكتوفة الأيدي، بل كانت تقابلها بكل جريدة إصدار آخر مماثل في الغاية، فصدرت عنها جريدة الجحيم، التي قابلت بها جريدة المعيار⁽⁴⁾، كما أصدرت على التوالي: السنة والشرعية والصراط خلال سنة 1933م، هذه الصحف الثلاث أوقفها الإدارة الاستعمارية تباعا، ذلك أن دعايتها ضد المرابطين، وبدرجة أقل ضد القادة الأهليين، المعارضين للتطور الاجتماعي والسياسي

¹ مبارك بن محمد الميلي، "الصوفية ومراتب العبادة"، الشهاب، المجلد التاسع، الجزء الثاني، غرة شوال 1351هـ - فيفري 1933م، ص 88-89.

² نفسه، ص 89.

³ العقبي، مرجع سابق، ص 598.

⁴ الخطيب، مرجع سابق، ص 182.

للسكان الذين هم تحت مراقبتهم، اعتبرت خطيرة على النظام العام، ومنافية لمصالح فرنسا العليا⁽¹⁾، فلم تستطع الولاية العامة أن تتحمل نمو دعاية لا تراقبها، وهي التي تعودت التعامل مع إسلام الطريقة والصوفية، الذي لا يمتنع عن مرضاتها⁽²⁾.

بالإضافة إلى الجرائد والصحف التي كانت تصدرها الحركة الإصلاحية، صدر عن أحد أعضائها (مبارك الميلي)، كتاب "رسالة الشرك ومظاهره"، والذي يعد وثيقة أساسية في انتقاد الطرق الصوفية، ووصف حالة التصوف في تلك الفترة، بطريقة هي أقرب إلى الموضوعية. وقد وصفها الشيخ العربي التبسي بقوله: "هي رسالة تعد في أوليات الرسائل أو الكتب المؤلفة في نصر السنن وإماتة البدع، تقر بها عين السنة والسنين، وينشرح لها صدور المؤمنين، وتكون نكبة على أولئك الغاشين للإسلام والمسلمين من جهلة المسلمين، ومن أحمر المستعمرين، الذين يجدون من هذه البدع أكبر عون لهم على استعباد الأمم، فيتخذون هذه البدع التي ينسبها البدعيون إلى الدين الإسلامي، مخدرا يخدرون بها عقول الجماهير، وإذا تخدرت العقول وأصبحت تروج الأوهام، وجدت الأجواء التي يروجها غلاة المستعمرين للأمم، المصابة برؤساء دينيين أو دنيويين، يغشون أمهم ويتاجرون فيها"⁽³⁾.

كما استعان الطرقيون بالأرقام لإبراز قوتهم واتساع نفوذهم، فاستظهروا عدد 3 ملايين من الأتباع في سنة تأسيس جمعيتهم، غير أن هذا العدد بولغ فيه عن قصد، ذلك أن عدد السكان في الجزائر كان في عام 1931م يتوزع على النحو التالي: الأوروبيون: 881584، المسلمون: 5588314، وإذا سحبنا عدد النساء والأطفال، نصل بالكاد إلى عدد 2 مليون بالنسبة للكهول. بيد أن الكهول لم يكونوا جميعا ينتمون للجمعيات الدينية، لذا التقييم الأقرب من الواقع هو تقييم "روبيرت مونتاني" بالنسبة لسنة 1934م: 190000 إخوان⁽⁴⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 178.

² جوليان، مرجع سابق، ص 137.

³ سعد بن عبد الرحمن الحصين، تهذيب رسالة الشرك ومظاهره للعلامة مبارك بن محمد الميلي، دون دار ومكان وتاريخ النشر، ص 7.

⁴ مراد، مرجع نفسه، ص 68.

ولم تستمر جمعية علماء السنة طويلا، إذ سرعان ما انحل عقدها، لجملة من الأسباب، يلخصها لنا الإبراهيمي بقوله: "دخل الجميع -لأول مرة في تاريخهم- جمعية لا يدرون بمن تدار ولا كيف تدار، وسمعوا لأول مرة كلمات: النظام والاشتراك والمواد واللجان، وسمعوا خطبا مأجورة، لا فرق عندهم بينها وبين عزائم اللجان، ثم تقاضتهم الجمعية ما لا عهد لهم به، ولا ألفته نفوسهم وهو المال -الاشتراك- التبرع-الإعانة، فقالوا في أنفسهم: إن هذا الشيء لم نخلق له، إن هذا لشيء يراد، إن آباءنا عودونا أن نأخذ ولا نعطي، إن زوايانا (قائمة) ، فما معنى هذه الزاوية (المنفرجة) التي اسمها جمعية علماء السنة. إن نكاية الإصلاح فينا لأهون علينا مما تدعوننا إليه. اصطدمت هذه الجمعية المفروضة على الدهر بأسباب التفرق الجوهرية في أول يوم، وأراد حاوٍ تلميذا أن يلعب أساتذة الحواة، فكان الضحية وحده.

ثم خرج مجلس هذه الجمعية بمواكبه إلى الأمة يسألها المال والتأييد، فقابلته بما يستحق من طرد ومقت. ولم يمض إلا قليل حتى حلّ الله ما عقدوا، وتبذر ما شيّدوا، ورأى الناس عبرة العبر في انهيار الباطل وانخزال أهله، وعدوها من عجائب صنع الله لجمعية العلماء المسلمين⁽¹⁾.

وهكذا استمرت الحرب سجالا بين العلماء المصلحين والطرقين المعاندين حيناً من الدهر، وبينما حقق الأولون قوة ونجاحا بين الجماهير الإسلامية، ازداد الآخرون ضعفا وتقهقرا أمام ضربات خصومهم المصلحين، فبينما كان الم رابطون يجمعون المال من الأوقاف والزيارات وغيرها، ويوزعون على أتباعهم، أو يعيشون به عيشة رغدة، كان العلماء يجمعون الأموال من الشعب، وينون بها المساجد والمدارس، وينشرون بها الصحف والكتب، ويدفعون منها أجور المعلمين والوعاظ ونحوهم⁽²⁾، وكان نتيجة هذا - حسب أحد التقارير السرية الفرنسية - "أن الطرقين فقدوا دورهم الفعلي المباشر على الجماهير، وإن كانوا ما يزالون يحتفظون بنفوذهم حول بعض الزوايا الكبرى، مثل زاوية الهامل وعين ماضي وتقرت، ولذا فإنه لا يمكن الاعتماد عليهم في الأمور القيادية"⁽³⁾.

¹ الإبراهيمي، تصدير، ص 46-47.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 96.

³ بالوصف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقاتها...، ص 219.

وكخلاصة: يمكن القول أن نفوذ الزوايا قد اضمحل في نهاية العشرينات وطوال الثلاثينات من القرن العشرين، نتيجة لعوامل متعددة أهمها:

- اشتداد الحركة الإصلاحية، وبروز الكثير من علماء الإصلاح على رأس الاتجاه العربي الإسلامي.
- أن الكثير من أتباع الطرق الصوفية التحقوا بالخدمة العسكرية، وفتحووا على الحياة العصرية التي يحياها الفرنسيون في أوروبا، وبذلك تفسخت الأفكار المترسبة في عقولهم.
- أن الكثير من أتباع الطرق قد هاجروا إلى المدن، وتأثروا بأسباب المدنية المعاصرة، فانقطعت الصلة بينهم وبين تعاليم الطرق الصوفية وضغطها.
- وقد كان من الممكن، بل من المؤكد، أن يبقى هؤلاء الطريقون محافظين على قوتهم ونفوذهم في المجتمع، ولكن افتقارهم إلى التماسك الاجتماعي، جعلهم يتقهقرون بسرعة أمام ضربات العلماء المصلحين، ذلك أنهم كانوا يتسابقون على المستوى المحلي من أجل السلطة وتوطيد النفوذ.

2- محاربة البدع والخرافات: لم يستثن الاحتلال الفرنسي من وسائله، استغلال واستخدام بعض الطرق والزوايا ورجالهما، في خدمة مصالحه وتحقيقها، وذلك لعلمه بحقيقة دور الإسلام في استنهاض وتحريض همم أتباعه، على جهاد الكفار المحتلين، إذا بقي صافيا نقيًا، يؤخذ عن العلماء العدول، من غير أن يشوه بتحريف الغالين، وانتحال المبطلين، وتأويل الجاهلين. وحتى لا يتحقق هذا الدور الإيجابي الفعّال للإسلام في المجتمع الجزائري، أرادت فرنسا أن يكون الإسلام أمام الناس طريقًا قبوريًا، من تابعه فقد كل حيويته وفعاليته، ومن نفر عنه وتمرد عليه، تلقفته أحضان الثقافة الفرنسية⁽¹⁾، وفلسفتها الحضارية.

لذلك قام المصلحون بمحملة شعواء، على كل مظاهر البدع والدجل والخرافات، التي كانت تعج بها الحياة في كل المدن والقرى في لبوس ديني زائف، قصد تنقية البنية الذهنية للمسلمين الجزائريين، من ركام أفكار رجعية متخلفة، عفى عنها الدهر، ولا صلة لها بأحكام النقل والعقل، وكانت تمثل مشهدًا اجتماعيًا مخزياً بالنسبة للأمة الجزائرية، لذا كان يجب على الإصلاح أن يبدأ من الدين، بتنقيته من

¹ محمد فتحي عثمان، عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة، الطبعة الأولى، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1987م، ص 36.

الخرافات والبدع التي طمست على عقول المسلمين، وكانت سببا في تأخرهم، حتى أصبحوا سخرية الأمم الأجنبية⁽¹⁾.

وعلى هذا المبدأ الأساسي، قام الشهاب بمحاربة البدع والخرافات والأباطيل التي كانت تعج بها العقيدة الإسلامية في المجتمع الجزائري، حيث كانت مهمته التمحيص والتطهير، عن طريق تصحيح مفاهيم كثيرة للجزائريين في العقيدة الإسلامية، والرجوع بهم إلى الأصول الأولى للدين الإسلامي: الكتاب والسنة، ويعيد ربط الجزائريين بدينهم، ورسم نهضتهم التي لا يمكن أن تؤسس على أية إيديولوجية غريبة عن العقل الجزائري، بل ينبغي أن تؤسس على التصور الإسلامي الصحيح، وهذا يقتضي أن يستوعب الجزائريون عقيدة الإسلام، وأن يفهموها فهما صحيحا نقيا، خاليا من شوائب الشرك والبدعيات والأباطيل.

يقول الشهاب: "فالإيمان والتقوى هما العلاج الوحيد لنا من حالتنا لأننا إذا التزمناهما نكون قد أقلعنا عن أسباب العذاب، ولا ننهض بهذا العلاج العظيم إلا إذا قمنا متعاونين أفرادا وجماعات، فجعل كل واحد ذلك نصب عينيه، وبدأ به في نفسه، ثم فيمن يليه من عشيرته وقومه، ثم في جميع أهل ملته، فمن جعل هذا من همه وأعطاه ما قدر عليه من سعيه، كان خليقا أن يصل إلى غايته، أو يقرب منها".

ثم يضيف ذاكرا أولويات الإصلاح: "ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك، وأخلاقنا من الفساد، وأعمالنا من المخالفات، ولنستشعر أخوة الإيمان التي تجعلنا كجسد واحد، ولنشرع في ذلك غير محتقرين لأنفسنا، ولا قانطين من رحمة ربنا، ولا مستقلين لما نزيله كل يوم من فسادنا، فبدوام السعي واستمراره، يأتي ذلك القليل من الإصلاح، على صرح الفساد العظيم من أصله"⁽²⁾.

والحق أن جوهر الصراع بين المصلحين والطرقين، كان يتمثل في البدع العامة والشعائر المستحدثة، التي أصبحت دينا مستقرا، وعقيدة راسخة في نفوس العامة، التي خدّرها شيوخ المرابطين بالشعوذة

¹ محمد زرمان، فلسفة التجديد الإسلامي (نموذج الشيخ البشير الإبراهيمي)، دار الصحو، القاهرة، 1419هـ - 1999م، ص 38.

² تفسير ابن باديس، ص 124.

والأوهام الباطلة، حيث كان شعار الحركة الإصلاحية في هذا الباب (أن كل محدثة في الدين بدعة، وكل بدعة ضلالة)⁽¹⁾.

فقد كان أول خصوم العلماء، هم المرابطون ورجال الزوايا الذين ظلوا على عقائدهم القديمة، وفي عزلة من تقلبات العصر، وتحدد الفكر الإنساني. وأسباب عزلة هذه الفئة من الناس كثيرة. والذي يلاحظ هو أن المرابطين ورجال الزوايا، قد ازدادوا جمودا وبعدا عن واقع الشعب ومعاناته اليومية، فأصبحوا عن وعي أو غير وعي، أداة في يد السلطة الفرنسية لإبقاء الجماهير خامدة جامدة، سهلة على الاستغلال والسيطرة الاستعمارية⁽²⁾.

ولما كان من أهداف الاستعمار القضاء على الدين والأخلاق، وكل المقومات الحضارية للشعب الجزائري، فقد وجد في هذه الزوايا سندا قويا يسخرها لتحقيق أغراضه، وتنفيذ مشاريعه الاستعمارية في هذه البلاد، فشجع الناس على عبادة الشيوخ وتقديسهم، حتى أصبحت كل المرتفعات مزدانة بالقباب، والأشجار المتميزة بضخامتها أو بشكلها، رمزا مقدسا لهؤلاء المشائخ، والإداريون الفرنسيون يدركون جيدا أن هذه المعتقدات ناتجة عن الخرافات، وليس لها أي ارتباط بالإسلام⁽³⁾.

وهذه صورة يعرضها الشهاب، عن وقوع بسطاء الناس وأسرى المرابطين، ضحايا لدجل بعض الأدعياء منهم، حيث يقول: "ظهر من سكان (خنشلمة) بالشهر الماضي -أي ديسمبر 1926م-، رجل من أتباع الطريقة العمارية، زاد على ما يدعيه أمثاله من التصرف وشفاء المرضى وعلم الغيب، أن أتى بفن من الدجل غريب، فزعم لعائلة أن ابنهم الصغير ليس ابنهم الحقيقي، وإنما هو ابن الجن، وإن الجن أخذت ابنهم وهو الآن في وهران. وبعد ما أجرى (عزائمه) وخزعبلاته على أولئك المساكين البسطاء، وفاز منهم بغنيمته، شاع خبر كذبه وتدجيله للذين تكررا على أناس كثيرين، ففطن إذ ذاك

¹ إبراهيمي، تصدير، ص 52.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 95.

³ بالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتهم...، ص 199.

صاحب الولد (المبدل)، وطاف بأرجاء البلدة حتى أمسكه، ومكّن منه البوليس، وبعد البحث والتحقيق زج في السجن الكبير⁽¹⁾.

وليحقق الاحتلال هدفه في جمع الناس حول الطريقة، التي يريدونها أن تصير جهازا للإرسال، مضطلعا بتوصيل رسالته ومشروعه، محاطة بجو الخشوع وهالة القداسة، هي في تصور واعتقاد الناس رموز الدين والإيمان، فإنه لا يبالي باعتماد أي وسيلة أو أسلوب مكر وتدجيل، "وإنك لتتعجب حين تعلم أن الثورة الأخيرة -ثورة نوفمبر-، اكتشفت في بعض المناطق الشرقية، أن ضريحا من الأضرحة التي يؤمها الشعب ويتبرك بأعتابها، كان قبرا لراهب مسيحي، لم يصدق الشعب ذلك، حتى عثروا على الصليب في القبر"⁽²⁾.

أعلن المصلحون من أول يوم، بأنهم سائرون على مبدأ محاربة البدع والخرافات والأباطيل والضلال، ومقاومة الشر من أي ناحية جاء⁽³⁾، وأن غرضهم الإصلاح واليقظة، معلنين بأن الدين ليس عبادات وطقوس خرافية، وتوسلات للأشباح، والتعايش مع الإدارة الفرنسية، ولكنه قبل كل شيء، طريق إلى العيش الكريم، والحرية العقلية والسياسية، ثارت نائرة الخصوم⁽⁴⁾.

فقد "وقفت جمعية العلماء المسلمين من البدع العامة والشعائر المستحدثة، كبدع المساجد، وبدع الجنائز، وبدع المقابر، وبدع الحج، وبدع الاستسقاء، وبدع النذور، كما وقفت من بدع الطرق وضلالات الطرق، وقفة المنكر المشتد، الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، في وقت استحكمت فيه هذه البدع، حتى أصبحت دينا مستقرا، وعقيدة راسخة، فغيّرت بالقول، وأغارت بالفعل، وبينت بالدليل، وقاومت بالحجة، وطبقت بالعمل. وكان في أعمال أعضائها إسوة حسنة للناس، وشعارها في هذا الباب: أن كل محدثة بدعة، وكل بدعة ضلالة"⁽⁵⁾.

¹ الشهاب، "عين البيضاء"، الدجل من آثار الطرق"، السنة الثانية، العدد 78، 2 رجب 1345هـ - 6 جانفي 1927م، ص 716.

² خرفي، صفحات...، ص 324.

³ الإبراهيمي، تصدير، ص 45.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 95.

⁵ الإبراهيمي، مصدر نفسه، ص 52.

لقد أدركت جمعية العلماء خطورة الوضع الذي بلغه المجتمع الجزائري، من جراء الانحرافات الكثيرة التي نسبت إلى الدين، وتركت آثارا سيئة للغاية في المجتمع الجزائري، فكان من مواد دستورها الذي تأسست عليه -والذي راعت فيه بدقة الواقع الجزائري الذي كان مليئا بالسلوكات الشريكة-، التوحيد الذي يعد أساس الدين. فقد جاء في الأصل الرابع عشر من أصول دعوتها ما نصه: "اعتقاد تصرف أحد من الخلق مع الله في شيء ما، شرك وضلال، ومنه اعتقاد الغوث والديوان". كما نص الأصل الخامس عشر على أن "بناء القباب على القبور، ووقد السرج عليها، والذبح عندها لأجلها، والاستغاثة بأهلها، ضلال من أعمال الجاهلية، ومضاهاة لأعمال المشركين، فمن فعله جهلا يعلم، ومن أقره ممن ينتسب إلى العلم، فهو ضال مضل"⁽¹⁾.

وانطلاقا من هذه الظروف الاجتماعية للمجتمع الجزائري، ومن المفهوم الإصلاحية للدين لدى جمعية العلماء المسلمين، قامت أعمالها الإصلاحية، من تفسير للقرآن، وإقامة حلقات الوعظ والإرشاد، ودعوة الناس إلى التمسك بأهداب الدين القويم، ورفض الخرافات والبدع التي ألصقت به، وقد تمكنت بفضل ثباتها في الدعوة من توعية الناس، الذين أخذوا يتخللون في بعض المناطق الجزائرية، عن عادات كانوا يعتقدون أنها من صلب الدين، كزيارة الأضرحة والتوسل بأصحابها، وما إلى ما هناك من بدع، تمكن رجال الإصلاح من فرزها وتضييق نطاقها⁽²⁾، وبهذا جاء تأكيد الجمعية على ضرورة العقيدة في الإصلاح الاجتماعي، وعلى أنه لا مخرج للمجتمع من حالة الضعف التي هو عليها، إلا بتمسكه بعقيدته بعد إصلاحها⁽³⁾.

والإصلاح هنا لم يكن بتعليم عقيدة جديدة، إنما كان بتطهير ما هو كائن، وتحديد فعاليته في المجتمع، لأنه وكما يقول مالك بن نبي: "ليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا

¹ ابن باديس، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأصولها، ص 195 - 198.

² الخطيب، مرجع سابق، ص 178.

³ تركي، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي...، ص 67.

ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونغلاً به نفسه، باعتباره مصدراً للطاقة"⁽¹⁾.

فالجزائريون زمن الشهاب، كانوا يعتقدون اعتقادات فاسدة، بلغت بهم إلى درجة الوثنية، التي وصفها مبارك الميلي بالجاهلية الحاضرة، أو جاهلية زمن الاستعباد والبغي، بعد جاهلية عصر الوحي، بل أنه ذهب إلى أبعد من ذلك في الوصف حين قال أنه: "لا فرق بينهما في الجهل بما ينافي التوحيد، ولا في الابتلاء بالمبتدعين والدجالين، ولا في التبرك بالآثار احتماً من الأقدار، ولا في التقرب من الأشجار، والنفور من المرشدين الأخيار، ولا في عصيان من خلقهم، وعبادة ما تحتوه، ولا في افتراق الكلمة والانقسام إلى شيع متعادية"⁽²⁾.

في ذلك العصر، كان المرابطون يتمتعون بصيت واسع لدى السكان القرويين والبدو الرحل، حيث كانت الحركة المرابطية تسود في عالم قروسطي، تغطي عليه الترهات والمعتقدات السحرية والقدرية والبؤس⁽³⁾، فالجزائر كانت حتى عام 1925م -على الرغم من إسلامها-، تدين بالوثنية التي قامت نصبها في الزوايا، هنالك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات، ولاقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات⁽⁴⁾.

وقد اشتهر المرابطون بالمقامات والقبور الضخمة، والعقائد الطبيعية المتمثلة في الأشجار، التي ترشق بالخزف والوعائد و"الزردات" والقرايين، وبيع الأشماع المباركة، واستعمال السحر والطلاسم الكتابية والتمائم، وكل ذلك من الآثار الوثنية التي قاومها محمد (صلعم)⁽⁵⁾.

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت - لبنان، دار الفكر، دمشق - سورية، 2002، ص 54.

² الميلي، رسالة الشرك...، ص 103.

³ مراد، مرجع سابق، ص 68.

⁴ مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عمر كامل مسقاوي - عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ - 1986م، ص 30.

⁵ عباس، ليل...، ص 150.

ويرتبط اسم الولي (أو الوالي بالتعبير الدارج)، أكان حيا أو ميتا، في أغلب الأحيان، بواقع عيني ومؤسسة مرابطية، ويمكن للحج والعبادة، وبعمل خيري ومسجد ومدرسة قرآنية. في كثير من الأحيان وفي نفس المؤسسة، يتعزز التقليد الروحي لولي متوفى، بفضل وجود ونشاط ولي حي. ولكن، من باب تيسير عرضنا هذا، سنميز بين المؤسسات المرابطية القائمة على الولي الميت، والمؤسسات التي يرأسها ولي حي:

أ- المرابط بوصفه شخصا ميتا: في هذه الحالة، يكتسب قبره أو ضريحه -الذي يتخذ شكل قبة- (أو المكان الذي يفترض أنه مدفون فيه)، فضائله المقدسة عن طريق التحويل. وهكذا يأتي الناس إلى جواره، بحثا عن البركات والإلهام والشفاء والعزاء، وأسباب العيش والمصير الأفضل. يمكن للقبر أن يصبح مكانا للحج، كما يمكن للمقدم (تلميذ أو وريث روحي) أن يقيم بقرب المقام المقدس، لاستقبال الحجاج، واستلام هباتهم النذرية.

ب- المرابط شخص حي: في هذه الحال، تتبدى إقامة المرابط المسماة في الغالب زاوية، بوصفها مكانا دائما للقاء. وقائد الزاوية هو إما ولي محلي، أو وريث روحي وديني لشريف من الشرفاء أو ولي، وإما القائد الأعلى المحلي لجمعية مرتبطة باسم ولي صالح أجنبي عن البلد. تمثل الزوايا الجزائرية مؤسسات دينية مدرسية وخيرية في الآن نفسه، كما هي رقع مقدسة، من خلال الوجود الفعلي أو الرمزي للولي⁽¹⁾.

ورغم جهل الأهالي وسجاذقهم، إلا أن هناك مرابطيون لم يوفقوا في بسط هيمنتهم على أتباعهم، إلا بترهيبهم وتهديد صحتهم، من ذلك أنهم كانوا يزعمون بأنهم قادرون على إصابتهم بعاة، وغيرها، وكذا تهديدهم بتحطيم عائلاتهم وازدهارها، من خلال إيهامهم على قدرتهم بإصابة النساء بالعقم، وأن يلدن الإناث دون الذكور، وهلاك الحصاد، إلى غير ذلك، ونذرهم بهذا التهديد العظيم، لأهوال الاحتضار الفظيع!. هذه التهديدات الرهيبة، كانت تروّع مخيال الناس البسطاء، ويجبرهم، عن طريق نوع من الابتزاز الشيطاني، على الطاعة العمياء، التي يعبر عنها عادة بالعبارة الشعبية: "احنا مُسَلِّمين ومُكْتَفين"،

¹ مراد، مرجع سابق، ص 73-74.

مصحوبة بحركة لف اليدين، دلالة على الاستسلام التام. ومن هنا يحق لنا القول، إنه في كثير من الحالات "يكون المرابط محل خشية لا محبة"⁽¹⁾.

هذا وقد أصبحت بعض الزوايا تنشر عقائد مخالفة للدين، وهي كفر وإلحاد صريح، حتى أصبح الناس يشهدون شهادة الإخلاص، ولكنهم لا يخلصون لله، يفزعون لأوليائهم، ويخشونهم خشية تأليه. وتراهم يصلون، ولكن لا يخشعون إلا بين يدي من به يتبركون، ويتساهلون في إخراج الزكوات، ويتشددون في الوفاء بما يندرون للمزارات والمقامات، بل يشحون بما هو منها واجب مشروع، ويسخون بالمقدار المبدوع، ويصومون رمضان معرضين عن الحجة الشرعية في ثبوته وانقضائه، متعمدين مخالفتها إلى أوامر رؤسائهم الروحيين من المرابطين والطرقين، ويصبرون على الجوع والعطش في زيارة هؤلاء الرؤساء، ويألمون لذلك في الصيام لله، ويحجون بقلّة، ويزورون ساداتهم بكثرة، ويطوفون ببعض المزارات، ويوقتون لها الأوقات، ويجعلون أعدادا منها تقوم مقام الحج إلى البيت الحرام⁽²⁾. ونتيجة لهذه الخرافات والبدع المستحدثة، أصبح الإنسان لا يفرق بين عصر الوثنية، وبين ما صار عليه المجتمع الجزائري في ظل الاحتلال الفرنسي.

ونتيجة لانتشار الخرافات وتشويه الوجه الحقيقي للإسلام الحنيف، ضعف الوازع الديني في نفوس العامة، فلم يعد لها رادع روحي يصونها من الانحطاط الخلقي، فانطلقت في سبيل الفساد، لم يعد يهمها شيء من المسائل الدينية أو القضايا الاجتماعية، حيث لم يعد القرآن الكريم مفهوما حتى لدى حفاظه.

وحول هذا الموضوع، يقول أحد التقارير الفرنسية سنة 1954م: "إن المسلمين رغم تعلقهم بالدين حقا، فإنهم لا يفقهون إلا المعلومات المبدئية عن الإسلام، وهي مزيج من العقائد ومبادئ الإيمان، وعندما يقرأون القرآن فإنهم لا يفهمون معناه"⁽³⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص ص 76-87.

² أنظر: الملي، رسالة الشرك...، ص ص 102-103.

³ بوالصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها...، ص 201.

ومن هنا فقد عمّ الفساد، وكثرت السرقة، وانتشرت جرائم الضرب والقتل والاعتداء على الشرف، وتنادى الناس بالعصبية الجاهلية "المذهبية والجنسية والجهوية والطبقية"⁽¹⁾، نتيجة لأعمال تلك الفئة المتعاونة مع الاستعمار على تمزيق وحدة الأمة وتشتيتها.

أ- **موقف الشهاب من البدع والخرافات:** لقد حمل الكتاب الإصلاحيون غير واحد، على طائفة الضلال الخرافيين حملة الأسود الضراغة على الحمر الوحشية، فلم تقابلهم بغير نحيق يملأ الفضاء، ونحيق يصم الآذان⁽²⁾، وقد أشار أحد كتاب الشهاب، إلى سبب هذه الحملة الشعواء فقال: "قد أصبح قومنا ويا للأسف يشار إليهم بالأنامل، وبلادنا بلاد الغرائب وبدعنا وضلالاتنا لا تحصى ولا تعد، كل يوم تزيد البدع في التفافهم، والجرائم في التعاضم، والأمراض في السريان، فما يمر يوم أو بعض يوم، حتى ترى العلة الفلانية وضعت حملها، أعني أصبحت ذات فروع، كالشجرة وكل فرع له أغصان"⁽³⁾.

1- محاربة البدع المستحدثة في الدين: منذ الكتابات الأولى التي نشرها الفريق الإصلاحي، تظهر البدعة كموضوع مفضل لدعايته، حيث يشير الشيخ الطيب العقبي في إحدى قصائده الطويلة العصماء، التي صاغ فيها البرنامج الإصلاحي، غير مرة، إلى مفهوم البدعة⁽⁴⁾.

ومما جاء فيها بخصوص موضوعنا ما يلي:

ماتت السنة في هذي البلاد***قبر العلم وساد الجهل ساد

أيها السائل عن معتقدي***يبتغي مني ما يحوي الفؤاد

إنني لست ببدعي ولا***خارجي دأبه طول العناد

يحدث البدعة في أقوامه***فتعم الأرض نجدا ووهاد

¹ محمد علي دبوز، أعلام الإصلاح في الجزائر، الجزء الأول، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1974، ص 24-25.

² بيضاوي، "الكتاب الإصلاحيون والضلال الخرافيون"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 86، 27 شعبان 1345هـ - 3 مارس 1927م، ص 875.

³ مصطفى بن شعبان، "نظرة في البدع"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 4، 16 جمادى الأولى 1344هـ - 3 ديسمبر 1925م، ص 79-80.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 284.

ليس يرضى الله من ذي بدعة*** عملاً إلا إذا تاب وهاد(1)

فكلّ ما خرج عن سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم القولية أو الفعلية أو الإقرارية، وخالف طريقته وهديه، وما جاء به من الدين فهو بدعة، لأنه جاء على مثال ما شرعه الله ورسوله للخلق. وقد ردّ الشارع البدعة، وحذّر منها، وحكم عليها بأنها في النار(2).

وقد كان "ابن باديس وإخوانه، يدعون إلى الله ورسوله، وإلى الرجوع إلى القرآن الكريم وسنة الرسول العظيم، وإلى الاقتداء بالسلف الصالح، ويؤيدون دعوتهم هذه بما أراههم الله من العلم، ولا يكتمون ما أنزل الله على رسوله من البينات والهدى. والعامة الذي لا يعلمون، لا يفهمون هذه المقاصد الواضحة المستقيمة التي يدعو إليها المصلحون، فيسيئون فهمها"(3).

ولما أخذ العلويون بمذهب متأخري الصوفية، ولم يكتفوا برواية (شطحات) من سبقهم، ولكن شيخهم نشر ديواناً شحنه بالألفاظ الموهمة، التي لا يمكن سكوت الفقهاء ولا أهل الفتوى عليها، ردّ عليه الشيخ عبد الحميد بن باديس في رسالته "جواب سؤال عن سوء مقال"، التي ألفها عام 1922م(4).

وقد وردت في أدبيات المصلحين، من صحف وكتب، صور كثيرة لهذه البدع والخرافات التي ملأت الأصقاع، منها صور البدع المستحدثة في الدين، كتلك التي ذكرت في سجل مؤتمر جمعية العلماء، الذي ورد فيه: "حتى جاء الدجال ابن عليوه وأتباعه بالخاطئة، فأدخلوا تنقيحات على الطريق، ورسوماً أملاها عليهم الشيطان. وكان من تنقيحاتهم المضحكة، تحديد مراحل التربية (الخلوية) لمعرفة الله، بثلاثة أيام (فقط لا غير)، تتبعها أشهر أو أعوام في الانقطاع لخدمة الشيخ، من سقي الشجر، ورعي البقر، وحصاد الزرع، وبناء الدور، مع الاعتراف باسم الفقير، والاقتصار على أكل الشعير. ولئن سألتهم لم

¹ العقبي، إلى الدين...، ص 1.

² حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 27.

³ محمد السعيد الزاهري، "نحن لا ننكر الولاية"، الشهاب، المجلد الثامن، الجزء الأول، غرة رمضان 1350هـ - جانفي 1932م، ص 23.

⁴ حماني، مصدر نفسه، الجزء الأول، ص 178.

نزلت مدة الخلوة إلى ثلاثة أيام؟، ليقولنّ فعلنا ذلك مراعاة لروح العصر، الذي يتطلب السرعة في كل شيئاً. فقل لهم قاتلكم الله، ولم نقصتم مدة الخلوة، ولم تنقصوا مدة الخدمة أيها الدجاجلة؟⁽¹⁾.

ولما أنشئ الشهاب عام 1925م توالى هجماته، وهجمات الكتاب المصلحين، على تصرفات هؤلاء المتأخرين من الصوفية المعاصرين، وعلى عبادتهم الله بالرقص، وعلى النطق بمثل هذه الشطحات، وترويجها في الكتب، وتضليل المتمذهبين المسلمين بمذهب الحلول ووحدانية الوجود، وعلى مواقفهم السياسية، واتصالهم بالمستعمرين، وتارة برجال المسيحية، أو المبتدعين مثل القاديانيين.

فقد كان الشهاب بعد المنتقد، لسان حال الفقهاء وأهل الفتيا في عصره ومصره، فلم يكن ليقر ذكر الله بالحضرة، أو بالرقص والسماع والشطحات التي تصدر في الغيبة - كما يزعم الطريقون الخرافيون - ثم تنشر وتطبع وتروج، وكان يكتب في الشهاب فطاحل العلماء والمفكرين⁽²⁾، كما أنه كان يخصص ركناً لمشاهير الماضي الإسلامي تحت عنوان: "الخير كل الخير في إتباع السلف والشر كل الشر في بدع الخلف"⁽³⁾، لتفنيد ادعاءات هؤلاء، بأن أعمالهم وأقوالهم، إنما هي مستمدة من أعمال وأفعال السلف.

ولما لم تكن لأهل المغرب -آنذاك- صحيفة حرة يتنفسون فيها، اتخذوا من الشهاب متنفساً لهم، ومن أشد الهجمات على هؤلاء الذاكرين (الغنائين)، ما نشر في الشهاب العدد 76، بإمضاء (مسلم غيور) من المغرب، ولا شك أنه أحد علماء القرويين الفحول.

وقد جاء في المقال -وما تبعه-، ذكر حركاتهم وأقوالهم في شطحاتهم، مما يثبت عليهم الحلول ووحدانية الوجود والتصرف في الكون، مما لو أخذ على ظاهره، لكانوا مرتدين لا يعفيهم من الارتداد أحد علماء المسلمين، وهذا نص بعضه: "لنبداً بحثنا هذا بصفوة الأمة وخلاصتها، من بهم ترزق وتستغاث -أتوب إلى الله-، بل هم المتصرفون في الكون كله، بيدهم مقاليد الأمور، يحيون ويميتون، ويعطون ويمنعون،

¹ الإبراهيمي، تصدير، ص 25.

² هاني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 178-179.

³ مراد، مرجع سابق، ص 284.

ويسعدون ويشقون، ويرزقون بغير حساب. لا أخال أحدا يجهلهم وهم أقطاب العالم وأوتاده، وإن كان ولا بد من البيان، فهم المتسمون بالصوفية، وحاشا وكلا، وإنما هم متصوفة دجالون.

أدخل بك الآن في حضرته الشيطانية (أو الإلهية كما يقولون)، لتتضح لك تلك المخازي والموبقات، والمفاسد والمهلكات، نجدهم في هذه الحال أصنافا كثيرة، منهم من يرقص على الطار والمزمار، والطبل والمزهر، إلى اختلاط تام بالنساء والصبيان المرد، في ألعاب خاصة، وتبديل وتحريف لأسماء الله، وهم يتصنعون ذلك، بل يتنافسون فيمن يكون أقدر على التحريف من الآخر، ليوافق نغماتهم وشطحاتهم. ثم هم في تلك الآونة، يأكلون الشوك والزجاج، ويتشبهون بالحيوانات العجم، أكلا وشربا ومشيا وتسمية⁽¹⁾.

ثم يضيف: "أتى لك بالتماس الأعذار لهؤلاء الأشقياء والأشرار؟ القوم يرفعون عقيرتهم حتى تشق عنان السماء صباح مساء. إن لهم في تلك السويجات أوقاتا مع الله، عندهم فيها المراقبة والمشاهدة والخلوة والجلوة، فيها تفتح لهم البصائر والأبصار، وتخرق لهم الحجب والأستار، وتكشف لهم المعارف والأسرار"⁽²⁾.

ومما زاد في طين إفكهم بلة، وفي طنبور عويلهم نغمة، أنهم "الحقوها بالعبادات، ففرضوا لها أركانا وواجبات، وسننا ومستحبات، وشروطا لم يأذن بها الله، بل ارتقوا عن ذلك درجات، ففضلوها على كثير من العبادات"⁽³⁾.

وعليه يؤكد الشهاب على لسان أبي يعلى الزواوي أن "المتصوفة مبتدعون في كثير من تصوفهم، وكنا نظن أن يكون الجواب منحصرًا في أحد أمرين: إما طلب بيان ما ادعينا، أعني الأمور المبتدعة، وإما

¹ مسلم غيور، "ذكرى، لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 76، 18 جمادى الثانية 1345هـ - 23 ديسمبر 1926م، ص 672.

² نفسه، ص 674 - 675.

³ نفسه، ص 675.

الاعتراف والاستغفار... إننا السلفيين ندعو إلى ما عليه محمد (ص) وأصحابه من الدين، وما عدا ذلك فبدعة، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟⁽¹⁾.

وتواصلت حرب المصلحين للبدع المستحدثة في الدين، المشوهة لجوهره وحقيقته، بمختلف الوسائل والأساليب، يعرض ابن باديس لصورة منها في جريدة السنة بقوله: "ولما كان من سنة القرآن الحكيم، التنبيه على مشابهة اللاحقين من الناس للسابقين، في منازعهم وأهوائهم وكثير من أحوالهم، حتى كان التاريخ يعيد نفسه، بإعادة ذلك منهم، فتحنا هذا الباب من الصحيفة تحت عنوان: (التاريخ يعيد نفسه)، لننشر فيها - ما أمكننا النشر - قصصا عن حياة رجال السنة المصلحين، مع دعاة البدعة المبطلين، تزيد العالم المصلح ثباتا على الحق، والقارئ الصادق تبصرة في الأمر"⁽²⁾.

2- الدعوة لإخلاص الدعاء لله وحده: فشا في المسلمين دعاء غير الله، على شدة إنكار علمائهم له، وتحذير نبيهم منه، حتى صار الجهلة ومن قرب منهم يؤثرونه على دعاء الله وحده.

ويستدل الطرقيون وأتباعهم بالحكاية العاشورية⁽³⁾، على لزوم التعلق بشيوخ الزوايا، وتوسيطهم بين العباد وربهم، ناسخين بها نصوص الشريعة الكثيرة المحكمة، وتلقفها منهم العامة بقلوبها، وتتمسك بها في الاحتجاج لإيثار دعاء غير الله، وتعتقد أن ذلك أليق بحالها من أن تخاطب بنفسها أرحم الراحمين⁽⁴⁾.

يشخص الشهاب هذه المسألة فيقول: "انظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقا في هذا الضلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح، من الأحياء والأموات، يسألونهم حوائجهم، من دفع الضر وجلب النفع، وتيسير الرزق وإعطاء النسل،

¹ الزواوي، "المتصوفة مبتدعون في كثير من تصوفهم"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 123، 29 جمادى الأولى 1346هـ - 24 نوفمبر 1927م، ص 450-451.

² عبد الحميد بن باديس، "عبداويون، ثم وهابيون"، ثم ماذا؟ لا ندري والله!، السنة الأولى، العدد 3، 29 ذي الحجة 1351هـ - 24 أبريل 1933م، ص 1.

³ الحكاية العاشورية، حكاها الشيخ عاشور صاحب "منار الاشراف" وملقب نفسه "كليب الهامل"، أن شيخا من شيوخ الطرق الصوفية أنكر على أتباعه اللجوء إلى الله مباشرة ودعاؤه كي ينقذهم من الغرق في البحر، وعلمهم أن واجبهم هو التوجه إليه وسؤاله، ثم هو وحده يتوجه إلى الله، فلما فعلوا وفعل سلمت السفينة ونجوا جميعا ! للمزيد أنظر: الملي، رسالة الشرك..، ص 182-183.

⁴ الملي، مصدر نفسه، ص 183.

وإنزال الغيث وغير ذلك مما يسألون، ويذهبون إلى الأضرحة التي شيدت عليها القباب، أو ظلمت بها المساجد، فيدعون من فيها، ويدقون قبورهم، وينذرون لهم، ويستثيرون حميتهم بأنهم خدامهم وأتباعهم، فكيف يتركونهم، وقد يهددونهم بقطع الزيارة، وحبس النذور، وتراهم هنالك في ذل وخشوع وتوجه، قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم، فأعمالهم هذه من دعائهم وتوجههم، كلها عبادة لأولئك المدعويين، وإن لم يعتقدوها عبادة، إذ العبرة باعتبار الشارع لا باعتبارهم. فيا حسرتنا على أنفسنا، كيف لبسنا الدين لباسا مقلوبا، حتى أصبحنا في هذه الحالة السيئة من الضلال⁽¹⁾.

ويؤكد على أن في ذلك ابتداء وخروج عن الدين، وأن الصالحين من الأموات لو كانوا أحياء لتبرءوا من صنيعهم، فيقول: "نعرف كثيرا من الصالحين -رحمهم الله تعالى- قد شيدت عليهم القباب، ونذرت لهم النذور، وقصدوا لقضاء الحاجات، ودعوا في المهمات، وكان ذلك كله مما أحدثه المحدثون من بعدهم، وبالغ فيه المستغلون له ممن ينتمون إليهم، فهم -إن شاء الله تعالى- براء من إثم ذلك كله، وإنما إثمهم على فاعليه"⁽²⁾.

وعند شرحه للآية الكريمة: (قل ادعوا الذين زعمتم من دونه فلا يملكون كشف الضر عنكم ولا تحويلا)، نجده يعرف الدعاء فيقول: "الدعاء هو النداء لطلب شيء من المدعو، ولذلك لا يدعى إلا العاقل، أو ما نزل منزلته مجازا من الجمادات، أو ما كان له فهم لبعض الأصوات من العجماوات. وإذا كان لشيء معظم ليطلب منه، ما هو وراء الأسباب العادية، وفوق الطاقة البشرية، فهو عبادة، ولا يكون إلا من المخلوق خالقه، وإذا لم يكن كذلك فهو عادة، وهو دعاء المخلوقين بعضهم بعضا لغرض من الأغراض"⁽³⁾.

و"لما ثبت شرعا أن الدعاء عبادة، فمن دعا شيئا فقد عبده، ولو كان لا يسمى دعاءه عبادة جهلا منه أو عنادا، لأن العبرة بتسمية الشرع واعتباره، لا بتسمية المكلف واعتباره، فالداعي لغير الله تعالى يطلب منه قضاء حوائجه، قد عبد من دعاه، وإن لم يعتبر دعاءه عبادة، لأن الله قد سماه عبادة،

¹ عبد الحميد بن باديس، "دعاء غير الله"، الشهاب، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، غرة شعبان 1349هـ - جانفي 1930م، ص 796-797.

² نفسه، ص 798.

³ نفسه، ص 796.

وإذا استمر على فعله ذلك مستحلاً له بعد تعليمه وإرشاده، يكون قد أنكر معلوماً من الدين بالضرورة، وهو أن العبادة - والدعاء منها - لا تكون إلا لله، فيحكم برده نظير مستحل الصلاة بلا وضوء بلا فارق⁽¹⁾.

ويذهب الشهاب إلى أن "العبادة لا تنفع صاحبها إلا إذا كانت على الوجه الحق، وإلا فإنه لا يحصل منها إلا على الخيبة والوالب، وإن المكلف لا يحمل شيئاً من إثم عمل غيره، إذا لم يكن راضياً به، ولو كان ذلك العمل متسبباً عنه، إذا لم يكن متسبباً هو فيه، وإن المكلف مطالب بأن يطلب أسباب القرب إلى الله بجد واجتهاد، وأن يكون جامعاً بين الرجاء والخوف في سلوكه"⁽²⁾.

ثم يحذر الجزائريين عامة وقراء الشهاب خاصة "من أن يتوجهوا بشيء من دعائهم لغير الله، وليحذروا غيرهم منه، ولينشروا هذه الحقائق بين إخوانهم المسلمين بما استطاعوا، عسى أن يتنبه الغافل، ويتعلم الجاهل، ويقلع الضالون عن ضلالهم ولو بطريق التدرج"⁽³⁾.

وذلك لأنه في "يوم القيامة، يأتي أولئك الذين كانوا يدعون الملائكة والجن المسلمين، وعباد الله الصالحين، ويحسبون أنهم ينفعونهم في ذلك اليوم، فيتبرأ منهم أولئك الذين كانوا يعبدونهم بدعائهم، ويتركونهم في ذلك الموقف العصيب، فما أمر خيبتهم يومذاك، وما أعظم حسرتهم. فحذار يا إخواننا من هذه العاقبة السيئة، وهذا الموقف المخزي، فبادروا إلى توحيد الله بالدعاء، الذي هو مخ العبادة، واقتصروا في جانب الصالحين على محبتهم، والترضية عليهم، وسؤال الرحمة لهم، والافتداء بهم فيما كان منهم من طاعة وخير، ولا تعظموهم بما لا يكون إلا لله رب العالمين"⁽⁴⁾.

3- تحريم بناء القباب على القبور: يقول الإبراهيمي عن انتشار قبور الأولياء والقباب البيضاء: "سر ما شئت في جميع الأوقات، وفي جميع طرق المواصلات، ترى القباب البيضاء لائحة في جميع الشايات والآكام ورؤوس الجبال، وسل تجد القليل منها منسوباً إلى معروف من أجداد القبائل، وتجد الأقل مجهولاً،

¹ ابن باديس، دعاء غير الله، ص 793.

² نفسه، ص 798.

³ نفسه، ص 797.

⁴ نفسه، ص 798.

والكثرة منسوبة إلى الشيخ عبد القادر الجيلاني. وأسأل الحقيقة تجبك عن نفسها، بأن الكثير من هذه القباب، إنما بناها المعمرون الأوروبيون في أطراف مزارعهم الواسعة، بعدما عرفوا افتتاح هؤلاء المجانين بالقباب واحترامهم لها، فعلوا ذلك لحماية مزارعهم من السرقة والإتلاف⁽¹⁾.

ويرد الميلي بهذا الخصوص: "ألست ترى في أوساطهم قبابا تبذل في شيدها الأموال، وتشد لزيارتها الرحال؟"⁽²⁾.

ويشخص صاحب الشهاب هذه البدعة المحدثّة والمنكرة في الدين، وذلك عند تفسيره للحديث النبوي الشريف: "عن عائشة رضي الله تعالى عنها، أن أم حبيبة وأم سلمة رضي الله تعالى عنهما، ذكرتا كنيسة رأينها بالحبشة فيها تصاوير، فذكرتا ذلك للنبي (ص) فقال: أن أولئك إذا كان فيهم الرجل الصالح فمات، بنوا على قبره مسجدا، وصوروا فيه تلك الصور، فأولئك شرار الخلق عند الله يوم القيامة" (رواه الشيخان رحمة الله عليهما).

وشرح العلامة ابن باديس هذا الحديث فقال: "تجد أكثر أو كثيرا من مساجدنا مبنية على القبور المنسوب أصحابها إلى الصلاح، ومنهم من كانوا معروفين بذلك، ومنهم المجهولون، فإن قيل إنما بنيت المساجد على تلك القبور للتبرك بأصحابها لا لعبادتهم، قلنا أن النهي جاء عاما لبناء المسجد على القبر، بقطع النظر على قصد صاحبه به، ولو كانت صورة البناء للتبرك غير مرادة بالنهي لاستثناها الشرع، فلما لم يستثنها علمنا أن النهي على العموم، وذلك لأنها وإن لم تؤد إلى عبادة المخلوق في الحال، فإنها في مظنة أن تؤدي إلى ذلك في المآل. وذرائع الفساد تُسد، لاسيما ذريعة الشرك، ودعاء غير الله، التي تهدم صروح التوحيد.

وانظر إلى ما جاء به حديث ابن عباس في أصنام قوم نوح، وكيف كان أصل وضعها، وكيف كان مثالها، وتعالى إلى الواقع المشاهد نتحاكم إليه، فإننا نشاهد جماهير العوام يتوجهون لأصحاب القبور، ويسألونهم ويندرون لهم ويتمسحون بتوابيتهم، وقد يطوفون بها، ويحصل لهم من الخشوع والابتهاال والتضرع، ما لا يشاهد منهم إذا كانوا في بيوت الله التي لا مقابر فيها، فهذا هو الذي حذر منه الشرع قد أدت إليه

¹ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 356.

² الميلي، رسالة الشرك...، ص 102.

كله. وهبها لم تؤد إلى شيء منه أصلاً، فكفانا عموم النهي وصراحته، والعاقل من نظر بإنصاف، ولم يغتر بكل قول وقيل⁽¹⁾.

ويذهب الشيخ ابن باديس في نفس المذهب الذي ينكر، بل يحرم، البناء على القبور، فعند تفسيره لحديث: "نهى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن يخصص القبر وأن يقعد عليه وأن يبني عليه" (رواه مسلم من طريق جابر بن عبد الله رضي الله عنه) قال: "هذا حديث صحيح صريح في النهي عن البناء على القبر، ومعضداته من السنة كثيرة"⁽²⁾، بل أن "المتخذ للمساجد على القبور ملعون بنص الحديث الصريح الذي رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن النبي (ص) أنه قال: (لعن الله اليهود والنصارى اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد)"⁽³⁾، بل "أن بناء المساجد على القبور من عمل شرار الخلق كما وصفهم النبي (ص)"⁽⁴⁾.

ويوجه الشيخ ابن باديس نصيحته للمسلمين عامة، والجزائريين خاصة فيقول: "فيا أيها المؤمنون بمحمد (ص)، المصدقون لحديثه، إياكم والبناء على القبور، إياكم واتخاذ المساجد عليها إن كنتم مؤمنين"⁽⁵⁾، وفي الوقت عينه "نسأل كل مؤمن بهذه الآيات، أن يعمل بنهي النبي (ص) عن البناء على القبر، فلا يبن على قبر ولا يعن بانيا، ويعلن هذا الحديث في الناس ويذكرهم به، ولا يفتأ يقرع به أسماع الغافلين، ويفتح به أعين الجاهلين"⁽⁶⁾.

4- النهي عن زيارة أضرحة الأولياء الصالحين والتبرك بها: يعتبر رجال الإصلاح إشراكاً، زيارة قبر ولي صالح، أو ذكر اسمه في صلاة، ولاعتناقهم أصول الدين، والصرامة في الدين، يوصفون أحياناً بالوهابيين الجدد، بالرغم من أنهم يختلفون عن الوهابيين مذهباً وطرائق عمل، كما أنهم يستلهمون أفكارهم خاصة

¹ الشهاب، "بناء المساجد على القبور" المجلد السابع، الجزء الخامس، غرة المحرم 1350هـ - ماي 1931م، ص 322 - 323.

² الشهاب، "النهي عن البناء على القبور"، المجلد التاسع، الجزء الثاني، غرة شوال 1351هـ - فيفري 1933م، ص 79.

³ الشهاب، "لعن من اتخذ المساجد على القبور"، المجلد التاسع، الجزء الثالث، غرة ذي القعدة 1351هـ - مارس 1933م، ص 138.

⁴ الشهاب، بناء المساجد....، ص 323.

⁵ الشهاب، لعن من اتخذ....، ص 138.

⁶ الشهاب، النهي....، ص 79.

من تعاليم الشيخ عبده، وتلميذه رشيد رضا، اللذين أشارا عليهم بالرجوع إلى تعاليم الفقيه السوري ابن تيمية، المناهض للدود للبدع المنكرة⁽¹⁾، ومردّد ذلك أنه "لا يخلو اليوم قطر من أقطار الإسلام في الغالب، من ضريح أو أضرحة، تزار وتشد إليها الرحال"⁽²⁾.

ويستعرض الشهاب مواقف وآراء العلماء المسلمين في هذه المسألة فيقول: "من العلماء من يقف في باب التعبد عند النص الوارد والعمل الثابت، ولا يتوسع فيه بوجه من وجوه الإلحاق، فهؤلاء يقولون إن زيارة القبور إنما تكون لتذكر الموت والآخرة، ويرون أن زيارة القبور لانتفاع الحي بالميت بدعة، لم ترد في نص، ولم تثبت في عمل. ومن أهل العلم من يتوسع في باب التعبدات، فيلحق النظر بالنظر إذا قوي عنه وجه الإلحاق، فيرى هؤلاء أن أصل البركة والخير والنفع الموجود في القبر الشريف (أي قبر الرسول -ص-)، موجود في جميع قبور الصالحين على تفاوت فيه، بحسب تفاوت المنازل والرتب، فقال: تزار القبور الصالح أهلها للتبرك، ويسافر للرجل الصالح بعد مماته، كما كان يسافر إليه في حياته، ومن أشهر من ذهب هذا المذهب الإمام الغزالي في الإحياء".

ويذهب الشهاب إلى أن زيارة القبور لأجل التبرك، ودعاء صاحب القبر، محرم بنص الشرع الشريف، فيقول: "هذا كلام الناس في الزيارة لأجل التبرك، وأما الزيارة بقصد طلب قضاء الحاجات من الميت، ودعائه، والتمسح بقبره، وضرب الدفوف عند رأسه، وسوق النذور إليه، فإن هذه كلها لم يفعلها أحد من السلف، ولا أباحها أحد من العلماء. وكذلك التزامها في وقت مخصوص بشكل مخصوص، كما تلتزم الطاعات التي فرضها الشارع، وجعل لها أوقاتا، فإن هذا ليس مما يتسع له صدر الدين، ولا مما كان في عهد السلف الصالحين، ولا سيما مع التكلف الذي يرتكبه بالزام وبغير إلزام، ومع الجهل الذي يلتبس على صاحبه القصد الحلال بالقصد الحرام، فلربما أفضى به جهله إلى ما لا يقول به عالم، وأوقعه -وهو يحسب نفسه في طاعة- في شر المآثم، فخير لمن يريد السلامة بدينه، أن يقتصر على المتفق عليه وحده، أو مع إتيان المختلف فيه، مع مبالغته في تحسين قصده وتمايم تحريه"⁽³⁾.

¹ جوليان، مرجع سابق، ص 27.

² عبد الحميد بن باديس، "زيارة القبور"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 4، 16 جمادى الأولى 1344هـ - 3 ديسمبر 1925م، ص 82-84.

³ نفسه، ص 82-84.

5- تحريم الزردات وما يقع فيها من الدجل والخرافات: الزردة في عرفنا، طعام يتخذ على ذبائح من بهيمة الأنعام، عند مزارات من يعتقد صلاحهم، ولها وقتان: أحدهما في فصل الخريف عند الاستعداد للحرث، والآخر في فصل الربيع عند رجاء الغلة. والغرض منها التقرب من ذلك الصالح، كي يغيثهم بالأمطار تسهيلا للحرث، أو حفظا للغلة، فهو عندهم كوزير عند ملك، يرشونه بالزردة، ليقضي حوائجهم عند الله!⁽¹⁾.

ووصف الإبراهيمي "الزرد" التي تقام في طوال البلاد الجزائرية وعرضها، بأعراس الشيطان وولائمه، وحفلاته ومواسمه، وكل ما يقع فيها من البداية إلى النهاية كله رجس من عمل الشيطان، وكل داع إليها، أو معين عليها، أو مكثر لسوادها فهو من أعوان الشيطان⁽²⁾.

والغريب أن بعض الكتب والنشريات الحديثة الصادرة عن بعض الطرق والزوايا الصوفية، لا تزال تتحدث عن هذه الزردات، بنوع من مداراة الحقائق، المخالفة لوقائع التاريخ، فهذه نشرية صادرة عن الطريقة العلوية تقول: "أما بمناسبة الاحتفالات التي كانت تقام بمستغانم (عاصمة الطريقة العلوية)، فإن الجو كان ملونا بجمال الأناشيد الصوفية المثيرة، مما يضيف على المدينة -لبرهة من الزمن- طابعا خاصا، فتصبح ملتقى عالميا لرجال ونساء، عطشى للحب الرباني، وشهادات ناطقة على الأخوة الإنسانية!"⁽³⁾.

وقد زخر الشهاب بنماذج وحكايات كثيرة عن هذه الزردات، وما يقع فيها من منكرات وموبقات، وشذوذ وانحرافات وخرافات، فهذا أحد أنصار الحركة الإصلاحية، ومراسل لصحيفة الشهاب، يتحدث عن زردة بلدة سيدي عقبة بيسكرة وما يقع فيها فيقول: "من العوائد الممقوتة والبدع الشنيعة، الاجتماع المشين الذي يقع ببلدة سيدي عقبة، وذلك في أول جمعة من فصل الخريف في كل سنة، ويعبرون عنه بـ (جمعة التلمود). يتكوّن هذا الاجتماع من جماعة الطرقيين (العمارية - العلوية - القادرية - الرحمانية)، كل

¹ الملي، رسالة الشرك...، ص 238.

² الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 255. وأنظر أيضا: محمد البشير الإبراهيمي، أعراس الشيطان، البصائر (السلسلة الثانية)، العدد 95، 1949م.

³ الذكرى الخمسون لوفاة الشيخ عدة بن تونس، رجل الإصلاح ومربي الأرواح، نشر: جمعية الشيخ العلاوي للتربية والثقافة الصوفية، مستغانم، 2002، ص 5.

طائفة تحمل أعلامها، وتصحب معها طبولا ومزامير، ونساء يرقصون أمام الخاص والعام، مختلطين بالرجال، ومن بينهم المومسات، ثم إذا وصلوا إلى الضريح المذكور، دخلوا إلى حيث يؤدي الناس الصلاة، واجتمعوا للتطيل والتزمير والشطح ومغازلات الشبان، فيصير الضريح مفجر الفاجرين، بعد أن كان مصلى المصلين. وفي السنة الفارطة حضرت هذا الاجتماع، ورأيت بعيني رأس فتاة جميلة الصورة، متزينة بأحسن ثياب، مكشوفة الوجه، ترقص أمام الرجال، حتى افتتن بها بعض الحاضرين⁽¹⁾.

وهناك زردة أخرى كانت تقام بطولقة، وهي إحدى قرى الزاب، يقول شاهد عيان عليها: "اعتاد الكثير من نساء الزاب (طولقة) وما حولها من القرى، السفر للشيخ عبد الرحمن الأخصري، وشد الرجال لقبه على رأس كل سنة، مع بعض الرجال الذين لا همة لم ولا مروءة، فتهتياً النساء لذلك اليوم المشهود، ويتزين بأفخر اللباس، ويتطين بأذكى الروائح. يوم عظيم حره شديد وقعره بعيد، تختمر فيه عقول الزائرين والزائرات، والراقصين والراقصات، يوم يرفع فيه التكليف، وتسقط فيه أوراق الخريف، ضرب طار، وشطح وبندير ومزمار، وغيرها من البدع التي يمجها السمع، وتأبها الطبيعة، ورضي بها أهل الأغراض، وألصقوها بالشرعية، وصيروها جزءاً منها لا يتجزأ"⁽²⁾.

كما أنه "وقع بضريح سيدي عابد بقرب أنكرمان بعمالة وهران، الزيارة السنوية العادية، فاجتمع هنالك ما يفوت على 100000 نسمة من رجال ونساء، كبارا وصغارا. ومن الأمور المكدرية أن اختلط الرجال بالنساء، وكانت النساء متبرجات سافرات، وبعضهن يرقصن على ضرب الدف والمزمار، والرجال حولهن يتمتعون بهذا المشهد المؤلم، ودامت الاحتفالات أربعة أيام كاملة، والمنكر واقع، من غير أن نسمع أحدا نهي أو استنكر"⁽³⁾.

والدلائل على كون هذه الزرد لغير الله كثيرة، أحدها أنهم يضيفون الزردة إلى صاحب المزار، فيقولون "زرده سيدي فلان" أو "طعام سيدي عبد القادر" مثلاً. ثانيها: أنهم يفعلونها عند قبره وفي جواره، ولا

¹ مكاتبكم، "قتل بدعة شنيعة بسيدي عقبة"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 60، 27 ربيع الأول 1345هـ - 7 أكتوبر 1926م، ص 396.

² علي بن عمارة، "قطع بدعة شنيعة بقرى الزاب"، الشهاب، السنة الثانية، العدد 97، 17 ذي القعدة 1345هـ - 20 ماي 1927م، ص 1077.

³ أبو الزهراء، "العامل المخلص"، الشهاب، المجلد الثامن، الجزء الثاني عشر، غرة شعبان 1351هـ - ديسمبر 1932م، ص 693.

يرضون لها مكانا آخر. ثالثها: أنهم إن نزل المطر إثرها، نسبوه إلى سر المذبح له، وقوي اعتقادهم فيه، وتعويلهم عليه. رابعها: أنهم إن نكحوا عن فعلها في المكان الخاص، غضبوا ورموا الناهي بضعف الدين أو بالإلحاد، وقد يجاوزون الجهر بالسوء، إلى مد الأيدي بالإذابة. خامسها: أنهم لو تركوها فأصيبوا بمصيبة، نكسوا على رؤوسهم وقالوا: إن وليهم غضب عليهم لتقصيرهم في جانبه⁽¹⁾.

ويرد الشهاب اللائمة في حدوث هذه الزردات على رجال الطرق الصوفية فيقول: "لو بحثت عن القائمين بهذه الزردة المنكرة، لوجدتهم كلهم من المنتمين للطرق المتنوعة، بين مقدم وشاوش ونقيب وخوني، ولوجدتهم كلهم أو أكثرهم يرحلون رحلة الربيع ورحلة الخريف لزوايا طرقهم المركزية، ولشيخ زواياهم نفوذ كبير عليهم، يسيطرون به على جيوبهم وقلوبهم. وهم -أولئك الشيخوخ- على علم تام بمثل هذه المناكر التي يأتيها أتباعهم، ثم هم لا يستعملون شيئا من نفوذهم في صدهم عنها، كما يستعملونه في حملهم على زيارتهم وجلب العوائد لهم"⁽²⁾. ويرجعها في مقال آخر إلى ثلاثة أنواع من الرجال: "رجل له مداخل، وآخر جبل على حب كل قديم، ولو كان مما يشوه وجه الدين، وثالث محب للفجور من إناث وذكور"⁽³⁾.

ووصف الشهاب هؤلاء فقال: "الذين لا تخلو منهم قرية ولا مدينة، كما لا تخلو من إخوانهم. خلقوا للفتنة وعليها يعيشون، ولها يسعون وبها يتنعمون. نفوس شيطانية، وعقول بهيمية، وأخلاق سفلية، وأهواء ظلمانية، وهل ينشأ عن هذا المزيج القذر المنتن، إلا مصاص الشر وعنصر الفساد. يقيمون سوقا للباطل يارجافهم، ألم تجئ صولة الحق فتقضي عليهم وعلى سوقهم، ويبتلي الله بهم خيار عباده، ثم ينتقم لهم منهم، ويدير دائرة السوء عليهم"⁽⁴⁾.

¹ الملي، رسالة الشرك...، ص 239-240.

² محمد الصالح عبادة، "نداء ليس له بال. يأمرنا بإحياء البدع والضلال"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 114، 25 ربيع الأول 1346هـ- 22 سبتمبر 1927م، ص 281-282.

³ مكاتيبكم، مصدر سابق، ص 396.

⁴ الشهاب، "عند من...؟ عند المرجفين.."، السنة الثانية، العدد 64، 20 ربيع الثاني 1345هـ- 28 أكتوبر 1926م، ص 457-458.

كما اعتبر أن "الطريقي عرفا، هو من أسلم وجهه لشيخ مبتدع، واتخذ ربا يستمد منه الرزق والشفاء والنصر على الأعداء، وهداية القلوب، وتفريج الكروب، ويعوذ به فيما يحاذره، ويلوذ به فيما يؤمله، واتخذ بذلك إلها، ثم هو مطيع له فيما أمر، ومنته عما عنه زجر، ولو أمره بفعل ما علم من الدين بالضرورة أن الله حرمه ورسوله، كقتل الوالد المسلم"⁽¹⁾.

ويدعو الشهاب رؤساء الطرق وشيوخ الزوايا إلى التوبة، ومحاربة هذه البدع قائلا: "أهذه هي الزوايا، وهذا هو أثرها ونفعها؟. وبعد فإننا ندعوهم بدعاية الله، إلى محاربة هذه البدع، والإعلان إلى جميع أتباعهم بالإقلاع عنها"⁽²⁾.

ب- انتصار السنة على البدعة: يقول مبارك الملي: "ومنذ أخذ العلماء الناصحون في الدعوة والإرشاد بالدروس والمقالات، أخذ الشعب الجزائري يتنبه لخرافة الإكسير، ويمسح عن مرآة قلبه ران الخرافات الفاشية، ويتحرك للفضيلة، ويتقدم نحو الحياة العلمية، بفتح المدارس والنوادي في سائر النواحي. ولعل الله تعالى لم يشأ أن يبقى الشعب الجزائري جامدا في عصر الحركة العامة، ولم يشأ أن يخرق بمجموده يومئذ عاداته، فإن المعجزة ختمت بختم النبوة، والكرامة لا تكون -بفضل الله- بإهانة شعب كامل"⁽³⁾.

وكان منهج المصلحين في الإصلاح الديني، التدرج في محاربة البدع والخرافات، وعدم الغلو والتطرف، واللين في القول والعمل، وهو ما يلخصه الشيخ الإبراهيمي بقوله: "وهي -على ذلك كله- أمة مسلمة، تزدجر إذا وعظت، وتذكر إذا ذكرت. وإن من أوضح الشواهد على رسوخ هذا الخلق في المسلم، أنك تقول لتارك الصلاة -مثلا- أنت لا تصلي، فيقول لك نعم، وتعير مانع الزكاة بالشح وقبض اليد، فيقول لك قد كان ذلك، وتقول للمبتدع: أنت مبتدع، فلعله ينصف ويعترف، ولكن إياك

¹ الشهاب، "معنى الطريقي في العرف"، السنة الرابعة، العدد 171، 26 جمادى الأولى 1347هـ - 8 نوفمبر 1928م، ص 411.

² عبادة، مصدر سابق، ص 281-282.

³ الملي، الصوفية...، ص 88.

أن تقول لواحد من هؤلاء أنت لست بمسلم، ولو قلت لرأيت التندر والتندر، وسمعت الجاني المكروه من القول. هذه النقطة هي محل الرجاء، فليتخذها بناء الإصلاح قاعدة يقيمون عليها هيكل الإصلاح⁽¹⁾.

ونتيجة هذه الطريقة الحكيمة في الدعوة، أقرّ الله عين الحركة الإصلاحية "بإماتة بدع كثيرة، وإحياء سنن كثيرة، وإنها لترجو بمعونة الله - أن تقضي على البقية الباقية من البدع، برغم صراخ المبطلين، وعويل المستغلين"⁽²⁾، حيث تمكنت من محاصرة الطرق وأضاليلها.

وفي هذا الشأن يقول بن نبي: "ما إن سطع نور الفكرة الإصلاحية، حتى تحطم ذلك المعبد، فخرت الأوثان مع أسف عماتنا وخالاتنا، اللاتي أدهشهن ما رأين. وبالفعل، فقد خمدت نيران أهل الزردة، وزالت عن البلاد حمى الدراويش، وتخلصت منها الجماهير، بعد أن ظلت طوال خمسة قرون، ترقص على دقات البنادير، وتبتلع العقارب والمسامير، مع الخرافات والأوهام"⁽³⁾.

ويؤكد الشهاب على ذلك فيقول: "بقدر ما كان تمسك الأمة بأسباب العلم، كان رفضها للجمود والخمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال، حتى أصبح القطر الجزائري كله، يكاد لا تخلو بيت من بيوته ممن يدعو إلى الإصلاح، وينكر الجمود والخرافة، ومظاهر الشرك القولي والعملي، وأصبحت البدع والضلالات تجد في عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها"⁽⁴⁾.

ونتيجة لذلك، أصبح المنتسبون إلى الإصلاح ولو من العامة، يخلصون لله في عباداتهم وإيمانهم، ونذورهم وأدعيتهم، ونبدوا كل ما كانوا عليه من عقد فاسد، أو قول مفتري، أو عمل مبتدع في هذه الأبواب كلها، وأصبحوا يفرقون بين السنة والبدعة، والمشروع وغير المشروع، ويعتقدون أن الإنسان مجزي بعمله، رهين بكسبه.

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 111-112.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 52.

³ بن نبي، شروط النهضة، ص 30-31.

⁴ ابن باديس، فاتحة العام الثاني من العقد الثاني، ص 07.

3- محاربة التبشير والدفاع على الإسلام: تعد حركة التبشير من أخطر الحركات التي واجهها العالم

الإسلامي في تاريخه الحديث والمعاصر، وازداد خطرها عندما ارتبطت في القرن التاسع عشر، بالنظم الاستعمارية التي فرضت على كثير من البلدان الإسلامية، ومنها الجزائر.

وقد اتسمت علاقات حركات التبشير بالنظام الاستعماري الفرنسي، بطابع التعاون الوطيد، ورأت في احتلال الجزائر عسكريا فتحا مسيحيا، وبداية إعادة أمجاد الماضي، وتحقيق الحلم القديم حلم "إفريقيا المسيحية". ومن الأعمال الأولى التي قامت بها الكنيسة، بعد انتصابها تحت حماية الجيش الفرنسي فوق أرض الجزائرية العربية المسلمة، محاولة كتابة تاريخ الكنيسة الإفريقية، والعودة إلى العهدين الروماني والبيزنطي، لتعطي لرسالتها التبشيرية الجديدة أسسا تاريخية تعود إلى قرون بعيدة، وترى في الفتح الإسلامي وانتشار الإسلام في أرض المغرب العربي غلطة لا تغتفر، جعلت الدور التبشيري الجديد تفصله عن الكنيسة الرومانية قرون طويلة، من الصعب طمسها بسهولة⁽¹⁾.

يقول الإبراهيمي في هذا الشأن: "جاء الاستعمار الدنس الجزائر يحمل: السيف والصليب، ذلك للتمكن، وهذا للتمكن، فملك الأرض واستعبد الرقاب، وفرض الجزى، وسخر العقول والأبدان، ولو وقف عند حدود الدنيويات لقلنا: تلك هي طبيعة الاستعمار الجائع، تدفعه الشهوات إلى اللذات، فيجري إلى مداها ويقف، وتدفعه الأنانية إلى الحيوانية، فليتقم ولا ينتقم، ولكنه كان استعمارا دينيا مسيحيا عاريا، وقف للإسلام بالمرصاد من أول يوم، وانتهك حرمة من أول يوم، فابتز أمواله الموقوفة بالقهر، وتصرف في معابده بالتحويل والهدم، وتحكم في الباقي منها بالاحتكار والاستبداد، وتدخل في شعائره بالتضييق والتشديد، كل ذلك بروح مسيحية رومانية، تشع بالحق وتنفور بالانتقام"⁽²⁾.

¹ الحبيب الجناحي، "حركة التبشير والسياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب العربي في القرن التاسع عشر"، مجلة الأصالة، السنة الثالثة، العدد 16، شعبان/رمضان 1393هـ - سبتمبر/أكتوبر 1973م، ص 27.

² الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 63. وأنظر أيضا: البصائر، "الأديان الثلاثة في الجزائر"، العدد 13، السنة الأولى - السلسلة الثانية -، 1947م.

ولقد رأينا الحكومات الفرنسية التي تعاقبت على حكم الجزائر، تشد إزر رجال الكنيسة المسيحيين، وتغدق عليهم العطايا السخية، وتسخر لخدمتهم ومساعدتهم على تنصير المسلمين، ما لها من مال ورجال⁽¹⁾.

كما شرعت -على حد قول ابن باديس- في وضع "الخطط لتنصير المسلمين، واستعمار عقولهم وأرواحهم بطرق شتى، تركز على الترغيب والترهيب، فأخذت تنشئ المدارس والملاجئ التبشيرية، لسوق ما استطاعت خطفهم من أطفال العائلات الإسلامية إليها، بما فيهم من قابلية للتنصير والتوجيه، وتوعز للجيش المحتل فيعينها على احتلال ما شاءت من المساجد الإسلامية، وتحويلها إلى كنائس"⁽²⁾.

ونشطت الكنيسة إثر احتلال الجزائر، في تنظيم هياكلها في الجزائر، وبعث جمعيات تبشيرية، فبعث القساوسة جمعية المبشرين، وجاء قانون الأبرشة الصادر سنة 1849م، ينص في أحد بنوده على ما يلي: "لا ينسى الرهبان رسالتهم الأصلية لدى الأهالي، أي تنصيرهم عندما تحين الفرصة، ولذا يجب عليهم تعلم العربية والقرآن، ودراسة عادات الأهالي وتقاليدهم، حتى يتمكنوا من إطلاعهم على الجانب الخاطئ والالأخلاقي في عقيدتهم"⁽³⁾.

ومن المهمات التي أداها التبشير للاستعمار، تحميل صورته القبيحة التي رسمها بظلمه وجبروته عند الناس. يقول "رينيه بوتيه" في كتابه "الكاردينال لافيغري": "إن العمل الوطني الذي قام به لافيغري، بدأ مع عمله التبشيري، وفي الجزائر استطاع أن يهب كل ما في استطاعته، لإظهار حبه لفرنسا، أراد لافيغري أن يحب فرنسا إلى الناس باسم المسيح"⁽⁴⁾.

وكان أول من وضع أساس التبشير في الجزائر الكاردينال لافيغري وأسس مراكزه المهمة، ثم أتمت الجمعيات التبشيرية ما بدأ به، وهي جمعيات قوية، يمدّها الأغنياء من المسيحيين (المتسامحين) بالملايين من المال، ويمدّها رجال الكهنوت ونسأؤه بالعمال، وتمدّها الحكومات (اللا دينية) بالمعونة والتأييد"⁽⁵⁾.

¹ الحسين ابن الميلي، "يجب تحرير الدين الإسلامي"، جريدة المنار، السنة الثانية، عدد 14، الجمعة 11 ربيع الثاني 1372هـ - 26 ديسمبر 1952م، ص 2.

² بن عمر، مصدر سابق، ص 78.

³ الجنحاني، مقال سابق، ص 28.

⁴ مصطفى خالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1983م، ص 126.

⁵ الإبراهيمي، تصدير، ص 55. وأنظر أيضا: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 196.

فالسباسة التبشيرية عاشت منعرجا جديدا على يد هذه الشخصية البارزة، التي ركزت جهودها لتدعيم الكنيسة والنظام الاستعماري في كل من الجزائر وتونس سنوات طويلة. وقد ارتبط تعيين لافيغري من طرف الماريشال ماكماهون حاكم الجزائر العام، أسقفا في الجزائر، بأسطورة رؤيا سبقت هذا التعيين -حسبه-، حيث رأى فيها رسالة إلهية للقيام بعمل مسيحي جبار في هذه القارة الإفريقية، التي يجب أن يعاد لها مجدها المسيحي الروماني قبل كل شيء.

ولما وطئت قدما لافيغري لأول مرة الأرض الجزائرية في 15 ماي 1867م كان يؤمن بما يلي:
أولا: أن الجزائر هي نقطة الانطلاق التي ستتسرب منها حركة التبشير إلى إفريقيا كلها.
ثانيا: أن نشر المسيحية ركن أساسي في البناء الاستعماري الذي تنشده فرنسا، فالكنيسة وفرنسا متحدان لإحياء أجداد الماضي، فكتب إلى رهبان الجزائر يوم 5 ماي 1867م قائلا: "سأتبكم، إخواني الأعزاء، في ساعة مشهورة في تاريخ إفريقيا المسيحية... الكنيسة وفرنسا متحدان لإحياء أجداد الماضي"⁽¹⁾.

وهذا الدور التبشيري سوف لا يقتصر على إنقاذ الشعب الجزائري، وإدماجه في فرنسا بعد تنصيره، إذ وكما يقول بنفسه: "إذا وقعت المواظبة على هذا المشروع (مشروع تربية الأطفال)، فستكون لنا بعد بضع سنوات، مشتلة من العمال النافعين المؤيدين لاستعمارنا الفرنسي، والأصدقاء له. ولنقلها بوضوح: من العرب المسيحيين، أن هؤلاء الأطفال المساكين الجاهلين غاية الجهل بكل شيء، سواء بأمور دينهم أو بغيرها، ليس لهم حتى من هذه الوجهة أي رأي مسبق وأي نفور منا، ولا شك في أن الكثير منهم، متى استفادوا من أقوالنا، سيطلبون بأنفسهم يوما ما التعميد"⁽²⁾.

وفي هذا الإطار، استغل "لافيغري" مجاعة 1867م ليحوّل أقواله إلى أفعال، فكان يطوف الأنحاء التي فتكت بها المجاعة والأمراض، والصليب في يمينه، والخبز والدواء في شماله، وجمع طائفة عظيمة من الأيتام واليتيمات، يبلغ عددهم نحو 1500 شخصا، فرباهم في ظل الكنيسة وعلى دين المسيحية⁽³⁾، مستعينا في ذلك بمجاعة الآباء البيض، التي أسس نظامها بنفسه شهر فيفري 1869م⁽⁴⁾، وألبس

¹ الجنحاني، مقال سابق، ص 29.

² نفسه، ص 29-30.

³ المدني، مرجع سابق، ص 61.

⁴ خديجة بقطاش، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871، دار دحلب للنشر، الجزائر، دون تاريخ، ص 128.

رهبانها البرانيس البيضاء والشواشي الحمراء، وكان مقرها الرسمي يوجد بمدينة الحراش. وقد انتشر هؤلاء في طول البلاد وعرضها، وكان لهم عند حلول العقد الثالث من القرن العشرين 26 معهدا دينيا، منها 21 في شمال إفريقيا و5 في فرنسا، ولهم كذلك 133 مركزا لنشر الدعاية الدينية، بواسطة نحو الخمسمائة من الرهبان والراهبات⁽¹⁾.

وبعد أنزيد من نصف قرن من الزمن، أعاد المبشرون الكثرة، حيث عمدوا إلى تنصير نحو ألف وسبعمائة من أبناء الجزائر المسلمين، وهو العمل الذي فضحته جريدة الشريعة -الناطق الرسمي باسم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين- قائلة: "كان يوم 23 ماي الأخير -من سنة 1933م- يوم حزن وحداد على المسلمين في عاصمة الجزائر، وكان يوما من أشد أيام هذا الوطن شؤما وسوادا، فقد رأينا فيه ما يذوب له القلب كمدا وغما، إن كان يحمل مثقال ذرة من الإيمان، ورأينا فيه ما يبعث في النفس الكريمة، كل معاني الألم والحسرة والأسى، رأينا الآباء البيض ورجال الكاثوليكية، يقيمون في هذا اليوم في عاصمة الجزائر، الولائم والاحتفالات، احتفاءً بسبعمائة وألف من المسلمين الجزائريين، قد وقعوا فيما نصبوه لهم من الأشرار والأحاييل، فارتدوا عن دينهم القيم الخفيف، واعتنقوا النصرانية على المذهب الكاثوليكي طوعا أو كرها"⁽²⁾.

حدث هذا العمل في زمن اعتقد فيه البعض، بأن الأوضاع قد تبدلت في فرنسا، وتطورت الأفكار، وترقت المعارف، واستوثقت الحضارة، وضاعت النفوس بالكنيسة، فزوتها عن الحكم، ونزعت من يدها المقاليد. ولكن ذلك كله كان مقصورا على فرنسا، ومحدودا بحدودها، أما هنا في الجزائر، وحيث يوجد الإسلام وكتابه ولسانه، فإن المسيحية معدودة من عدد الاستعمار وأسلحته، لحرب الإسلام وقرآنه ولغته، لا يختلف في ذلك رأي، ولا يضيق به صدر، ولا يسمع فيه قول مجرح ولا منتقد، ولا تقبل فيه دعوى، أنه مناف لمبادئ الجمهورية أو الإنسانية أو اللادينية⁽³⁾.

¹ المدني، مرجع سابق، ص 217.

² محمد السعيد الزاهري، "ألف وسبعمائة مسلم يرتدون عن دينهم الخفيف ويعتنقون النصرانية الكاثوليكية"، الشريعة، السنة الأولى، العدد 2، 1 ربيع الثاني 1352هـ - 24 جويلية 1933م، ص 6.

³ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 64.

وقد راعت هذه الجمعيات التبشيرية في اختيار مراكز التثليث، نفسية السكان وحالة المعيشة. ومن أهم هذه المراكز: مركز (ورقلة) في الجنوب الجزائري حيث يكثر طروق المجاعات، ومركز (بني إسماعيل) قرب بجاية، ومركز (إيغيل علي) ومراكز زواوة⁽¹⁾، غير أن هؤلاء المبشرين المسيحيين لو راعوا المهمة والرجولة، لما رضوا لأنفسهم أن يستفيدوا مما يصيب الناس من المصائب والنكبات⁽²⁾.

أ- موقف الشهاب من التبشير: حتى يكون المسلمون الجزائريون على دراية من أمرهم، ويحيطون علما بمكائد ومؤامرات المبشرين، اهتمت الشهاب بموضوع التبشير، ونقلت لقرائها في سبيل ذلك مقالا عن مجلة "نوطريف"، تحت عنوان "جماعة المبشرين الأمريكية" (ميتوديسست) ببلاد القبائل"، وترجمته إلى العربية، مما جاء فيه: "إن النفع المادي والأدبي الذي هي في صدد نشره، لا ينكر وقوعه... وأهمية المدد النقدي الهاطل عليها من أمريكا مع التحريضات والتنشيطات الواردة إليها من المطارنة الأمريكيين"⁽³⁾. ويتابع صاحب المقال التعريف بهذه الجماعة التبشيرية فيقول: "فجماعات التبشير الأمريكية بالقبائل، لها مركز قيادتهم بالجزائر (العاصمة)، وإدارتهم المادية بيد وكيل عام لها، تحول يده في الأموال الهاطلة عليها من أمريكا، وتلك الأموال موضوعة بينك إنكليزي بالجزائر. أما القيادة الدينية الأدبية، فيبد مطران أميركاني، وجماعة الخدم والعملة أغلبها أميركان وإنكليز وسويس"⁽⁴⁾.

ثم يشير إلى الخدمات الإنسانية التي تقدمها الجماعة للأهالي، قصد استقطابهم واستمالتهم، كإنشاء مدرسة للبنات، ومأوى ومعهد للأطفال، والتطبيب والأدوية، وغيرها من الخدمات المجانية.

وتظهر رغبة هؤلاء المبشرين في خدمة أغراضهم الدينية والاستعمارية، في محاولة نشر النزعات، وإحياء النزعات في المنطقة، فينقل الكاتب حرفيا عن أهداف المبشرين الأميركيين، الذين كانوا يُنقرون الناس من الفرنسية، في مقابل تشجيع اللهجة القبائلية: "... كنا لا نستطيع اللوم على المسيو ل... من الوجهة الفرنسية (أي السيطرة)، لو لا أنه مستفرض قواه، وباذل جهده في إجلاء لغتنا، وإبطال

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 196.

² الزاهري، ألف وسبعمئة مسلم...، ص 6.

³ روني فانلاندا، "جماعة المبشرين الأمريكية (ميتوديسست) ببلاد القبائل"، الشهاب، المجلد الخامس، الجزء الرابع، غرة ذي الحجة 1347هـ - ماي 1929م، ص 163.

⁴ نفسه، ص 164.

استعمالها، فلقد اعتاد دائما أنه لا يجيب رسالة تكتب له بالفرنسية من رجل أهلي، وكلما لقي أطفال "طبارورت"، وسلموا عليه بلغتنا، يجيبهم بقوله: (لا تسلموا علي بلغة ليست لغتكم، بل سلموا علي بالقبائلية)"⁽¹⁾.

وفي المقال الثاني المنشور في الشهاب عن هذه الجماعة، يذهب صاحبه عند الحديث عن أحد المبشرين، والذي رمز إليه بالسيد (ب)، بأنه كان "لا يفتأ يغري الأهالي بالتجنس، ليستحوذ بأصواتهم على نتائج الانتخاب، وليستتب نفوذه في ذلك المكان"⁽²⁾.

ويوضح صاحب المقال، بأن هذه المنطقة كانت محل صراع وتنافس تبشيري بين الجماعات الأمريكية البروتستانتية (الميتوديست)، والجماعات التبشيرية الكاثوليكية (الآباء والأخوات البيض)، ويتجلى ذلك من خلال قوله: "فلما حاول الآباء البيض تأسيس قرية مسيحية بقبيلة وادية (أو واضية)، عزم مسيو (ب) أن يحد انتشار بناء تلك القرية، فعمد لأجل ذلك إلى شراء جميع الأرض التي حول القرية"⁽³⁾.

ويشير الكاتب إلى أن هؤلاء المبشرين الأمريكيين "الميتوديست"، كانوا "كثيرا ما يتجرؤون أمام الأهالي، على القدح والطعن العنيف في الإسلام، وعلى صد هؤلاء الأهالي عن أداء واجباتهم الدينية، ومن وسائلهم في ذلك: إكراههم على الإفطار في رمضان، وإعطائهم لهم الخمر، والمأكولات المحرمة عليهم ديناً"⁽⁴⁾.

ويؤكد الزواوي ما نقله وحذر منه الشهاب، وذلك عبر مقال نشره في جريدة البلاغ، بقوله: "وُجد التبشير البروتستانتي بهذا الوطن -الجزائر- منذ نحو أربعين سنة، وكان الناس يجهلون مقاصدهم، وإنما عرفوهم بطبيعة الحال أنهم مرابطو النصارى، يجادلون ويحاورون بالتي هي أحسن، ولكن سرعان ما

¹ فانلاند، جماعة المبشرين...، ص 165.

² روني فانلاند، "جماعة المبشرين الأميركية (ميتوديست) ببلاد القبائل -2"، الشهاب، المجلد الخامس، الجزء الخامس، غرة محرم 1348هـ - جوان 1929م، ص 216.

³ نفسه، ص 217.

⁴ نفسه، ص 219.

يظهرون أنهم كثيرون الطعن في نبينا (ص)، ويفضلون كثيرا عيسى عليه السلام ويؤلهونه. ثم إنهم - المبشرين - عدلوا عن طريقة التنصير والتكفير، لما في ذلك من التنفير، فاتخذوا منازل في المدن والقرى، يتطوعون فيها بإلقاء المحاضرات والخطب والمواظع والدروس، ولم يفلحوا في ذلك أيضا، وإنما أفلحوا شيئا قليلا في إعانة البائس الفقير، واليتيم المهمل، ببعض النفقة والكسوة.

وآخر ما سمعنا ببعض متخذي الأديرة في بلاد الزواوة، كما في (مقلع)، أنهم يصدّون الناس عن الإسلام بدم بعض القواعد، كما بلغنا أنهم يعطون خمسة فرنكات لكل من لا يصوم كل يوم، وهذا عمل خسيس⁽¹⁾.

ويوجّه أحد كتاب الشهاب نصائحه إلى قومه قائلا: "إذا كنتم تعرفون حقيقة غرض هؤلاء المبشرين في الوطن، فما بالكم تسلمون لهم أولادكم ليعلموهم - على زعمهم الفرنسية -، وهل يخطر ببالكم أن تبقى لهم ذرة من الرجاء في بلادكم، لو مسكتهم عنهم فلذات أكبادكم، وأدخلتموهم المعاهد العلمية الحقة؟. وقد يتوهم البعض، بأن يكفي لصيانة ولده بتربيته في المنزل، لوقاية عقيدته من كفريات أولئك المبشرين، ألا فليعلم هؤلاء، بأن فكر الولد الصغير كالمرآة، تنعكس فيه آثار معلميه، غثها وسمينها، ويصعب محوها منه، بل يلزم من يريد محوها، قوة عقل توازي، بل تفوق تلك العقلية التي عملت لإثباتها فيه"⁽²⁾.

ثم يستعرض بعض ما يلقنه المبشرون لأبناء الجزائريين، موضحا خطر ذلك فيقول: "أول ما يلقنون للأولاد كلمة الشرك، ثم إنهم يكرهون لهم الإسلام بالتنقيص لنبينا الكريم... ويذمون لهم الديانة الإسلامية، ويستندون على بعض مساوئ المسلمين، وأماكن ضعفهم... ويكفينا الاستدلال على ما قلناه من بعض فضائح المبشرين، وجود بعض الأولاد الذين أوقعوهم في الشرك، هم الآن حاملوا السبح اليسوعية، ولقد بلغ الكفر والشرك بالبعض، إلى حد السعي في نشر الديانة المسيحية في العالم"⁽³⁾.

¹ أبو يعلى الزواوي، "مضار التبشير البروتستانتي في وطننا هذا"، البلاغ، العدد: 75، السنة: 2، 10 محرم 1347هـ/29 جوان 1928م، ص 1-2.

² الفرق، "نحن والمبشرون"، الشهاب، السنة الثالثة، العدد 133، 10 شعبان 1346هـ - 2 فيفري 1928م، ص 656.

³ نفسه، ص 656.

ويوضح بعد ذلك ما يستعين به المبشرون لاستمالة الأهالي إليهم: "علم الله ما بذلوا من الأموال، لأجل الإقامة بيننا، والطعن في ديننا، فما بالنا غفلنا عنهم؟. أو ليسوا من القوم الضالين المضلين؟. إذا استأنسنا منهم لأجل تلك الأدوية التي يحملونها معهم، أو لأجل ظواهرهم الخداعة، التي يخالها البسيط من ظواهر العفة والإحسان، أو لأجل تبصيصهم في وجوهنا، وتلقينهم لبعض الأولاد الطائشين، بعض الكلمات باللغة الفرنجية، وتدريبهم على مسك القلم، فلا أدام الله لنا هذه النعمة، التي نحسبها نعمة على أيديهم"(1).

ويوجه الشهاب نصيحته للمبشرين، بأنهم إن أرادوا فعلا خدمة أمتهم والإنسانية جمعاء، فليبدأوا ببلاد أوروبا، فهي أحوج إليهم وإلى خدماتهم، فيقول: "وإننا نصح لهم إن كانوا منصفين، أن يبدأوا ببلاد أوروبا، فإنها تحتاج إلى فتح جديد، لما تفتش فيها من الفساد والفسوق والفجور، وقويت فيها أنواع الجرائم الفتاكة بالأوروبيين والإنسانية جمعاء"(2).

ولكي يعرف المسلمون بأن أعداءهم المبشرين، الذين تغدق عليهم حكوماتهم أموالا طائلة في سبيل تحقيق مقاصدهم وأهدافهم، يركبون كل المخاطر والأهوال، في سبيل التمكين لرسالتهم الدينية، مهما بعدت الدار، ونأى المزار، ولهم من الشجاعة ما جعلهم يضمنون أحيانا صوئهم لصوت الشعوب المستعمرة قبل دولهم، وليس لهم من مهمات سوى تحقيق مشروع التنصير، نشر الشهاب مقالا في هذا الصدد، للمصلح الإسلامي الكبير شكيب أرسلان، حمل عنوان: "ليس التبشير دعاية دنيوية استعمارية كما يظن بعضنا"، ومما جاء فيه: "طاب لكثير من المسلمين، أن يقولوا كلما ظهر دعاة الإنجيل في زاوية من بلاد الإسلام: هذه كلها دسائس استعمارية، وقد كنت ولا أزال ضد هذه الفكرة. فالفسوس والرهبان والدعاة إلى النصرانية، المخاطرون لأجلها بحياتهم في أقصى الأصقاع، والمقترحون في سبيلها القتل، والموت بالحمى الصفراء، وبمرض النوم وغيرها، والراضون من جرائمها بشظف العيش، وفراق الأهل والديار، وسائر ما يعز على الإنسان، لم يتحملوا كل هذه المعاطب، ولا تعرضوا لكل هذه المخاطر، من أجل مآرب دنيوية، بل من أجل مقاصد أخروية صرفة، يريدون بزعمهم أن يهدوا بقية البشر".

¹ الفرق، مصدر سابق، ص 657.

² نفسه، ص 657.

ويضيف أرسالان مبينا تمنياته بأن يكون في المسلمين أمثالهم: "وإني لأحترم هؤلاء الرهط من كاثوليك وبروتستانت أشد الاحترام، وأتمنى أن يكون في الإسلام من يقوم بعشر معشار ما يقوم به هؤلاء، من التضحية في سبيل ملتهم"⁽¹⁾.

وفي سبيل التمكين لدينهم المسيحي الذي يعملون على نشره، كان هؤلاء المبشرون لا يهتمون بدولهم، إذا تعلق الأمر بمسألة تأييد سيادة الشعوب التي تستعمرها دولهم، وفي ذلك يقول: "... ومما لا شك فيه، أن الدول الأوروبية تستثمر غراسهم، وأنها تساعد على مهماتهم بقدر استطاعتها، لأنها تعتقد أن نشر المسيحية في مستعمراتها، يكون عاملا عظيما في استتباب حكمها، ومانعا من الانتفاض عليها، ولكن المبشرين لا يهمهم توطيد الحكم الأوروبي، إلا إذا كان مساعدا على نشر المسيحية، وبمجرد ما يرون الحكم الأوروبي سببا للتنفير من المسيحية يكرهونه، ويتمنون زواله، لأن هدفهم الحقيقي ليس نشر الولاية الأوروبية، بل نشر الإنجيل بأية طريقة كانت"⁽²⁾.

ويعطينا أرسالان نموذجا ومثالا من التاريخ عن ذلك فيقول: "ولما ثارت الصين في السنوات الأخيرة في وجه أوروبا، ورأى الفاتيكان أن المتنصرين من أهل الصين هم متحدون مع بني جلدتهم البوذيين، وأن الجميع يكرهون السيادة الأوروبية، أعلن البابا بمنشور شهير، وجوب إجابة الدول الأوروبية بمطالب الصين الوطنية بدون قيد أو شرط. فأنت ترى أن هوى البابا، هو حيث تكون مصلحة الدين المسيحي الكاثوليكي، لا حيث تكون السلطة الأوروبية"⁽³⁾.

وفي آخر المقال يتمنى شكيب أرسالان، أن يحذو المسلمون حذو هؤلاء المبشرين، فيقول: "... فأين المبشرون بالإسلام، الدعاة إلى القرآن، الذين يبذلون الأموال، ويجوبون الصحاري، ويتسلقون الجبال، ويركبون البحار، لأجل نشر كلمة التوحيد؟ وأين الجمعيات المؤلفة لهذا الغرض الحميد؟. إنه سواء كانت

¹ شكيب أرسالان، "ليس التبشير دعاية دنيوية استعمارية كما يظن بعضنا"، الشهاب، المجلد السادس، الجزء الثاني عشر، غرة شعبان 1349هـ - جانفي 1930م، ص 824.

² نفسه، ص 824 - 825.

³ نفسه، ص 825.

رسالات الإفرنج التبشيرية ترمي إلى غرض ديني أو دنيوي، فالنتيجة واحدة، وهي أن هذه الرسالات من جميع أمم الإفرنج، تجاهد في نشر الدين المسيحي بنشاط، يقصر عنه كل وصف⁽¹⁾.

وأدرك رجال الإصلاح في الجزائر تلك العلاقة التي تربط ما بين قوات الاحتلال ورجال الكنيسة، وتكشف عن مدى تواطئهما معا ضد الإسلام والمسلمين، فتصدوا لهذا التحالف يردون كيده، ويعملون على إحباطه، وينشرون في الوقت نفسه الوعي الإسلامي بين صفوف الأمة، مما خيَّب أمل المحتلين في الكنيسة، بالرغم من وفرة الإمكانيات المادية والمعنوية التي وضعوها تحت تصرفها، وكيف ذلك، وهم يرون الشعب الجزائري ظل كأشد ما يكون عليه صلابة في تمسكه بعقيدته، ومحافظته على شخصيته، مما دفع المحتلين إلى التحرك في اتجاه جديد، بحثا عن أسلوب آخر، يكون أشد كيدا من أساليب الكنيسة، فيستطيعون بذلك تحقيق أحلامهم في إحراز نصر قريب على الإسلام في هذه الديار.

ب- الصراع بين الحركة الإصلاحية والحركة التبشيرية: كان من خصوم رجال الإصلاح البارزين، رجال التبشير المسيحيين، فالعلماء كانوا يعرفون دور الكنيسة في الجزائر، حيث كانت رفيقة جيش الاحتلال منذ اللحظة الأولى، وكانت تبارك تحويل المساجد إلى كنائس، وكان رجالها يقدمون الخدمات الجليلة إلى الإدارة الاستعمارية، بما لديهم من كفاءة لغوية وعلمية وفنية، وكان العلماء يذكرون ما قامت به الكنيسة من تنصير لأطفال المسلمين أثناء مجاعة سنوات 1867-1869م، ودور الكاردينال لافيغري ورجاله (الآباء البيض)، في المس بكرامة المسلمين، والتشكيك في دينهم وقيمهم، ومحاولة تمسيح الجزائريين، بفتح المراكز في القرى النائية في الجبال والصحاري⁽²⁾.

إن هذا التاريخ لم يكن يغيب عن أنظار العلماء، وكانت حركتهم في الواقع تسعى لوقف هذا التيار، ولذلك اعتبروا المبشرين آلات للسياسة، وروادا للاستعمار.

ولذلك اعتبروا بأن "التبشير بشكله الحاضر، نتيجة من نتائج التعصب المسيحي المسلح، ومولود من مواليد القوة الطاغية، التي تسمي كل ما ترضى عنه من الأعمال المنكرة، حرية دين أو حرية فكر، أو

¹ أرسلان، ليس التبشير...، ص 825.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 97.

حرية تجارة. وأداة من أدوات السياسة في ثوب ديني، وشكل كهنوتي دفعته أولاً ليكون رائدها في الفتح وقائدها إلى الاستعمار، وأمدته بالمعونة والحماية والصيانة والرعاية، فمدّ أشطانه⁽¹⁾.

ومن جهة أخرى، فإن التبشير المسيحي يرى أن أعدى عدو له المصلحون المسلمون، لأنهم يدعون إلى الإسلام النقي، والإسلام النقي لا مطمع للتبشير في طرق حماه.

هذا كله قبل وجود جمعية العلماء، فأما بعد وجودها، فإن من برنامجها مقاومة التبشير بقدر المستطاع، غير أن الوسائل الكافية لم تتوفر لها لتنظيم مقاومة منتجة، وأهم عنصر في هذا الباب هو المال. "ورغما على ذلك، فقد ارتفعت أصوات حارة بمقاومة التبشير من جوف جمعية العلماء، في المحاضرات العامة، والصحف السيارة"⁽²⁾.

وقد سعى المصلحون إلى تقويض سياسة التنصير، من خلال الاستعانة بعدة وسائل وأدوات، كالمحاضرات والدروس العامة، التي تمكنوا من خلالها من تحقيق نتائج جيدة في هذا المقام، من خلال تعليمهم الشعب الجزائري قيمة دينهم، وضرورة التمسك به، وبأنه جزء مهم في هويتهم وشخصيتهم، التي لا تقوم إلا على المبادئ الثلاثة "الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا"، فتعطلت بهذا الكثير من مشاريع المبشرين.

غير أن هذه الوسائل لم تكن كافية، حيث يقول أحد رجال الإصلاح في ذلك: "ولكننا نعتقد كما هو الواقع، أن الأقوال ليست هي السلاح الذي يحارب به التبشير، مهما كانت حارة بليغة متينة الحجة، وقصاراها التحذير من الوقوع في أشراك المبشرين. وإنما السلاح الماضي الفتاك في هذا الميدان هو المال، ولعمري كيف تستطيع أن تقاوم منظمات منظمة، من ورائها أمم غنية، تغدق عليها المال، مجهزة بالجيوش الوفيرة من الرهبان والراهبات، والأطباء والمرضات، يوحد الجميع أخلاق ممتازة من الصبر والثبات، والإيمان الحازم بحسن عاقبة ما وقفوا أنفسهم له. ولو عند أغنياء المسلمين بعض ما عند هؤلاء

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 196.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 56.

من سماحة اليد في سبيل الدين، لطووا هذا التبشير الزائع، ولنشروا الإسلام في أقطار الأرض كلها، وإن دينهم ليأمرهم بهذا، ولكن أين هم من دينهم؟" (1).

فالواقع الذي لا شك فيه، هو أنه ليس في هؤلاء المتنصرين ولا واحد قد ترك الإسلام بملء إرادته، طائعا مختارا، ولكن حملتهم على التنصر عوامل أخرى غير الطوعية والاختيار، وهي ثلاثة أسباب لا رابع لها، أما السبب الأول فهو الفقر، وأما الثاني فهو الجهل، وأما الثالث فهو العجز أو الضعف أو القصور، ومن هذه الأسباب مجتمعة جاءتنا كل المصائب والويلات (2).

ورد بعض المصلحين اللوم في تنصر بعض المسلمين الجزائريين، خاصة الأطفال، إلى "الأغنياء من أشياخ الطرق الصوفية، الذين جمعوا من فقراء المسلمين باسم (الصدقات) و(النذور) و(الزيارات) أموالا طائلة، بدعوى أنهم سينفقونها في أوجه الخير، وفي خير الإسلام والمسلمين، ثم أسرفوا على أنفسهم، وأنفقوها في الأهواء والشهوات، وبذروها هبات وهدايا إلى من لا يستحقونها، ولم ينفقوا منها في سبيل الله. ثم المسلمون جميعا في هذا الوطن، هم أيضا مسئولون أمام الله وأمام الشعوب الأخرى، عن هذه الويلات التي تحل بالإسلام، فلو أنهم قاموا بواجبهم في هذا السبيل، وأنفقوا من أموالهم وجهودهم فيما يرضي الله والرسول (صلعم)، لما كان للمبشرين طمع في أن ينالوا من الإسلام شيئا مما يريدون" (3).

3- دفاع الشهاب على الإسلام: تحرك بعض المستشرقين في اتجاه الطعن في الإسلام، ومحاولة تشويه صورته، وذلك بإيعاز من السلطات الفرنسية، يستغلون العلم، ويتسترون وراءه، لخدمة أغراض لا إنسانية، بشنهم حملات مأكرة ضد الإسلام، استهدفت تجريده من القوى الروحية الصحيحة، ومن المقاصد الاجتماعية والإنسانية، التي هي جوهر رسالته، وإيهام المسلمين أن قرآنهم هو علة تأخرهم، لتناقضه -على حد زعمهم- مع متطلبات المدنية الحديثة، وغير ذلك من أساليب التزوير والتشويه، التي تستهدف أبعد من تهديد الجزائريين في عقيدتهم، وإضعاف أثرها في نفوسهم، ليسهل بذلك سلخهم من

¹ آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الأول، ص 197.

² الزاهري، ألف وسبعمئة مسلم...، ص 6.

³ نفسه، ص 6-7.

تراثهم وحضارتهم. ويدخل في هذا الإطار ما كتبه الفرنسي "سيرفي"، الذي كان رئيس تحرير جريدة لاديش القسنطينية⁽¹⁾.

وكان المستوطن الفرنسي "روبير آشيل"، من أبرز من انتدب لهذه الحملة، بكتابته سلسلة من المقالات في جريدة (لاديش) القسنطينية، زوّر فيها حقائق الإسلام، وطعن في كتابه القرآن الكريم، فما كان من الإمام ابن باديس، إلا أن تصدى لهذا الطاعن على الإسلام، في سلسلة من المقالات نشرها في الشهاب⁽²⁾، ندّد فيها بمزاعمه، ودحض أباطيله، وأبان عن جوهر الدين الإسلامي، وقرّانه المعجز العظيم، الذي جاء به من عند ربه محمد (صلعم) رحمة للعالمين، وفوزا بالسعادة في الدارين لكل المؤمنين المخلصين⁽³⁾، ومما جاء في إحداها: "ها أنت يا (م. آشيل)، لما خضت في القرآن، جئت تثلب حقائقه، وتقول فيه كلمة السوء، التي ما أزلت أخيرا إلا بك، وما دلّت إلا على قلة علمك، أو لا يكون بعد هذا الأحسن والأليق بمثلك، أن لا يخوض فيه ما دام على هذا الحال؟"⁽⁴⁾.

وختم ابن باديس هذه الردود بقوله: "ولا شك أن مقال (م. آشيل)، صوّر المسلمين بصورة تبغض فيهم العامة، فلذا رأيت من الواجب أن أبطله وأزيفه، حتى لا يغتر به أحد، ولما قمت بهذا الواجب، بقي عليّ أن أنبّه إخواني الجزائريين، إلى أن أفكار هذا الرجل، ليست إلا أفكار فئة قليلة من أمثاله، لا كلمة لها في السياسة الفرنسية، ولا قيمة لها في العلم، وأن الكثير من أمتّه، غير راضين على قوله، ولا مصدقين له فيه"⁽⁵⁾.

وهزّت دعاوى هذا المفتري على الإسلام والقرآن، وجدان الشاعر "محمد العيد"، الذي نظم قصيدة رد فيها على بهتانته، ومما جاء فيها:

¹ محمد بن سمينة، صفحات من إسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الحديثة، دار مدني، البليدة، 2004، ص 22.

² أنظر: الشهاب، الأعداد: 6، 7، 8، 9، 10، 11، 12: ديسمبر/جانفي 1925-1926.

³ بن سمينة، مرجع نفسه، ص 23.

⁴ عبد الحميد ابن باديس، "الفكرة الإسلامية (رد على مقال م. آشيل روبر -6-)", الشهاب، العدد 11، السنة الأولى، 7 رجب 1344هـ الموافق لـ 21 جانفي 1926م، ص 223.

⁵ عبد الحميد بن باديس، "الفكرة الإسلامية (رد على مقال م. آشيل روبر)", الشهاب، السنة الأولى، العدد 12، 14 رجب 1344هـ - 28 جانفي 1926م، ص 248.

ما بال آشيل في الديش يسخر من ***آيات محكمه لا كان آشيل؟
ما بال آشيل يهذي في مقالته ***كحالم راعه في النوم تخيل؟
ما بال آشيل يزري المسلمين وهم ***غر العرائك انجاب بها ليل؟
أفكارهم بهدي القرآن ثاقبة ***فلا يخامرها في الرأي تضليل
وأمرهم بينهم شورى ودينهم ***فتح من الله لا قتل وتمثيل
كيف التعصب من قوم شعارهم ***رغم الكوارث إغضاء وتسهيل؟⁽¹⁾
إلى أن يصل إلى آخر الأبيات التي تقول:

(عبد الحميد) رعاك الله من بطل ***ماضي الشكيمة لا يلويك تحويل
دمغت أقوال آشيل كما دمغت ***أبطال أبرهة الطير الأبايل
عليك مني وإن قصرت في كلمي ***تحية ملؤها بشر وتهليل⁽²⁾

هذا، وقد عرفت الجزائر طوائف من المسيحيين الأشداء، لا يتورعون عن ممالأة الإدارة الفرنسية في سياستها الاحتلالية العنصرية الجائرة، والعمل بكل الوسائل لتنصير أكبر عدد ممكن من الجزائريين والجزائريات، وإعلان العداء للإسلام سرا وعلانية.

من هذا الفصيل أصحاب مجلة "الصدى الكنسي لقسنطينة" وبونة"، الذين نشروا في العدد الثالث من السنة السادسة، بتاريخ الأحد 9 فيفري 1936م، نصا لدعاء طُلب إلى الكاثوليك قراءته في صلاتهم اليومية، هذه ترجمته كما جاء في الشهاب: "يا قلب يسوع الإلهي، أتقدم إليك بقلب مريم السدامي، بصلواتي وأعمالي وآلامي في هذا النهار، وأقدم إليك صلواتي، من أجل الغاية التي أنت ساع في سبيلها، كل يوم على المذبح، وأقدم إليك صلواتي بصفة أخص، من أجل اتحاد كل الكاثوليك، ومن أجل محاربة الإسلام"⁽³⁾.

¹ محمد العيد، "ما بال آشيل يهذي؟"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 13، 21 رجب 1344هـ - 4 فيفري 1926م، ص 274-275.

² نفسه، ص 275.

³ الشهاب، "عن الصدى الكنسي لقسنطينة وبونة"، الجزء الثاني، المجلد الثاني عشر، صفر 1355هـ - ماي 1936م، ص 81.

هذه لفحات أناس أعماهم التعصب الحاقد، وغرّتهم القوة المهيمنة، فما هو جواب العلماء المؤمنين، الذين لا يجنبهم ظلام يومهم عن رؤية غدّهم، ولا يجرّمنهم شأن قوم على أن لا يعدلوا، فهم يحمون الحق بالحق، ويدمغون الباطل بالحق كذلك، فلا يستكينون ولا يتناولون، ولا يظلمون ولا يُظلمون.

فقد تصدى الشهاب، بما عرف عنه من حكمة وشجاعة، إلى الرد عن هذا العنوان الطائفي الطائش، بما يستحق المتدين المتعجرف، ولا ينال من عقيدته ولا من أتباعها المسالمين الأبرياء، ويدرب أفراد المجتمع الجزائري على حسن التعامل مع الموافق والمخالف، والصديق والعدو، والأحقق والحليم⁽¹⁾.

يقول الشهاب بعنوان "التسامح الإسلامي ونظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم": "ومن شأن البشر أنهم إذا كرهوا الشيء، كرهوا أهله والمنتمين إليه، ودفعهم ذلك الكره، إلى مدّ يد العدوان إلى ذلك الشيء المكروه وأهله، فأوقعوا به وبهم أنواع الأذى والظلم، وإذا لم يستطيعوا مدّ أيديهم لذلك، بقيت صدورهم تتأجج بنيران الحقد والبغضاء، وصارت أفواههم فوهات لتلك البراكين، تقذف بالحمم والنيران بالشتيمة والاستنقاص، وما يؤرج تلك الضغائن والأحقاد"⁽²⁾.

ويواصل الشهاب قائلاً: "لأجل أن يقتلع الإسلام جذور الحقد الديني، والتعصب على المخالف من قلوب أتباعه، ويزرع فيها التسامح، عرّفهم أن اختلاف الأمم وتباينهم في نحلهم هو بمشيئة الله، وما كانت مشيئته إلا حكمة وصواباً، فقال تعالى [ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة] (سورة المائدة، الآية 48)، [ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً] (سورة يونس، الآية 99)، وعرّفهم بوجه الحكمة في هذا الاختلاف، وهي أن تباين أعمالهم بتباين مشاربهم ومداركهم، مما هو ضروري لنمو العمران، وتقدم الإنسان، وظهور حقائق الأفراد والأمم بالابتلاء والاختيار، فيما أوتيت من عقول وإرادات وقوى وأعمال... ببيان هذه الحقائق من سنن الله وحكمته، وتقرير هذه الأحكام من شريعته، ربّي الإسلام المسلمين على التسامح، وكوّن نظرهم لغيرهم من أهل الملل"⁽³⁾.

ومن الأمور التي حاربت بها فرنسا الدين الإسلامي نصرة للمسيحية، ودعماً لسياسة التنصير، قيام بعض كتابها ومفكرها بالطعن في الإسلام، ومحاولة تشويه صورته لدى الأجيال المسلمة، وكذا التدخل

¹ شيبان، مرجع سابق، ص 109.

² عبد الحميد بن باديس، "التسامح الديني ونظر المسلمين إلى غير المسلمين ونظر غيرهم إليهم"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الثاني عشر، صفر 1355هـ، ماي 1936م، ص 77-78.

³ نفسه، ص 79-80.

الرسمي في شؤون المسلمين، كمحاولة "موران" (أستاذ القانون في جامعة الجزائر) وضع مجلة عدلية للأحكام الشرعية، رد عليها ابن باديس قائلا: "هذه المجلة - كما يزعم واضعوها - مشتملة على أحكام شرعية إسلامية، لتطبق على أمة إسلامية، فإذا لا بد في واضعيها من أن يكونوا متضلعين في الفقه الإسلامي، مطلعين على كتب أهلهم، مقتدرين على تلخيص مسائله، ولا بد أيضا أن يكونوا عارفين بأحوال الأمة التي يضعون لها مجلة الأحكام، شاعرين بنفسيتها، حتى يضعوا لها ما يوافق مصلحتها، ويحل محل الرضى منها، ثم لا بد في تلك المجلة من أن تكون وافية بالحاجة، مشتملة على جميع المسائل التي يدور عليها القضاء. ونحن إذا نظرنا - بإنصاف وتجرد - في المجلة وواضعيها، لا نجد هاته الشروط متوفرة، لا فيها ولا فيهم"⁽¹⁾. ونتيجة هذا الرد العلمي والمنطقي، سقطت هذه المجلة سريعا ولم يعمل بها.

وفي سنة 1939م انعقد المؤتمر الإفخارستي في الجزائر، وقد لاحظت الشهاب خلاله بأن المؤتمرين خلطوا بين السياسة والدين، بل لقد غلبت السياسة على الدين عندهم، وأنهم قاموا مرتين على الأقل، بإحياء الجرح القديم الذي يحز في نفوس المسلمين بالجزائر، وهو الاحتفال باختفاء الدولة الإسلامية الجزائرية: الأولى كانت سنة 1930م، بمناسبة الاحتفال المئوي، والثانية سنة 1939م عند انعقاد المؤتمر المذكور. وقد وصفت الصحيفة ذلك بالبشاعة والشناعة، وقالت بأن منظر تمثيل وزوال السلطة الإسلامية، وانتصاب السلطة المسيحية محلها في الجزائر، هو منظر "يسود وجه القائمين به، ولا يمس شرف وسمعة الدين وقع القيام به في بلادهم"⁽²⁾.

ودعا الشهاب في مقابل ذلك إلى التسامح بين منتسبي الأديان السماوية في الجزائر، غير أنه لم يجد من الآخرين (اليهود والمسيحيين) غير التعصب الديني والحقد الدفين، فاحتلال مدينة قسنطينة سنة 1837م ثم أحداثها الأليمة سنة 1934م، دليان على حق اليهود ومكرهم، وسياسة التنصير والتنكيل الممارستان منذ سنة 1830م، دليل واضح على تعصب المسيحيين.

ويؤكد هذا قول الإبراهيمي: "وقد بلغ من تأييد الحكومة الجزائرية للتبشير، أنها أوكلت للمبشرين في الكثير من مراكزهم، توزيع المؤن المخصصة على المسلمين، لتحببهم إلى الناس، ولتيسر لهم سبل

¹ الشهاب، "مجلة موران والأحكام الشرعية"، العدد 31، السنة الأولى، 6 ذو القعدة 1344هـ الموافق لـ 17 جوان 1926م، ص 615.

² الشهاب، "عبر المؤتمر"، الجزء الرابع، المجلد الخامس عشر، ربيع الثاني 1358هـ - ماي 1939م، ص 207. وأنظر أيضا: سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 98.

الاختلاط، حتى يجر حديث حديثا، وتتسرب الدعاية التبشيرية بينهما، وإن توزيع التمويل في زمننا هذا، لسلطة تعلق جميع السلط، وجاذب من أعظم الجواذب".

ثم يتساءل: "ما الذي ألّب على الإسلام هذه القوات المتظاهرة؟، وما الذي جمع على حربه تلك القلوب المتنافرة؟"، ثم يجيب قائلا: "إنه -بلا شك- الخشية من قوته الروحية الرهيبة، أن تنبعث كَرَّةً أخرى فتصنع الأعاجيب، وتغيّر وجه الدنيا، كما غيّرته قبل ثلاثة عشر قرنا"⁽¹⁾.

ومن الجدير بالذكر أن التسامح الذي آمن به الشهاب، كان يقوم على ركيزتين اثنتين هما: الثقة بالنفس، أي الإيمان بأن هويتنا العربية الإسلامية عميقة الجذور، لا تنال منها الرياح والعواصف، والتيقظ لما يخطط ويدبر من محاولات المسخ والتشويه، من ذلك ما كتبه الشهاب عن "المؤتمر الإفخارستي" المنعقد في تلك الفترة إذ يقول: "انعقد في العاصمة الجزائرية، وفي الأيام الأولى من هذا الشهر، المؤتمر الإفخارستي الكبير، الذي تعقده السلطة المسيحية الكاثوليكية، بصفة دورية، في مختلف مدن الدنيا، وإننا لنرى بُدأً من تسجيل بعض الملاحظات على انعقاد هذا المؤتمر. قبل كل شيء نقول: إننا لسنا مع الذين ينتقدون انعقاد المؤتمر في مدينة إسلامية، وفي قطر إسلامي، لولا إدماج فكرة سياسية في الفكرة الدينية، لأن الإسلام الحنيف المتسامح، لا يضيره أن ينعقد بين أهله وذويه وفوق أرضه مؤتمر ديني كيفما كان حاله، إنما الأمر المستهجن حقا، والذي ينبو عن الذوق السليم، هو إدراج السياسة في الدين، بل استخدامه مطية للسياسة، بحيث إن العنصر السياسي، يكاد يتغلب في ذلك المؤتمر على العنصر الديني... فلقد أثبت هذا المؤتمر الذي كنا نحترمه ونجلّه -لولا إقحام السياسة فيه-، أن التعصب الذي كان ينسب للإسلام دائما هو موجود في الجانب الآخر، لا في جانب المسلمين"⁽²⁾.

لقد تلقى الطرقيون المبتدعون، والقسوس المنصرون، ضربات قوية من المصلحين، جعلت أعمالهم تنحصر على نطاق ضيق، وأصبح صوتهم خافتا وضعيفا، ويؤكد هذا قول ابن باديس: "وقد بلغنا -والحمد لله- من النجاح في الإصلاح الديني، أن أصبح الذين كانوا يعارضوننا، لا يستطيعون أن يروجوا لأنفسهم، إلا باسم العلم والكتاب والسنة، وفقهم الله إلى ما يصدقهم. وبلغنا -والحمد لله- من النجاح

¹ الإبراهيمي، عيون البصائر، ص 64 - 65.

² الشهاب، عبر المؤتمر، ص 206 - 208.

في الإصلاح السياسي أن أصبح أمر المحافظة على شخصيتنا أمراً إجماعياً حتى ممن كان لا يباليه أو لا يشعر به، ومعتزفاً به -رسمياً- شيئاً ضرورياً في كل برنامج يوضع للجزائر"⁽¹⁾.

خلاصة الفصل: بعد نحو القرن من احتلال فرنسا للجزائر، والتي أهلكت الحرث والنسل، واعتقدت -نتيجة سياستها الشاملة في الجزائر- موت الإسلام والجزائريين في هذه الربوع الطاهرة، قيّض الله للجزائر ثلة من المصلحين، عملوا على إعادة بعثها من مرقدها، وإحياءها من جديد.

وكان على رأس هؤلاء الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس، أبو النهضة الجزائرية بلا منازع، والذي اعتمد على وسائل وآليات غرضها، تحقيق الإصلاح في البداية، وكهدف معلن، واستعادة الحرية ونيل الاستقلال في النهاية، كهدف خفي.

ومن الآليات التي وظّفها لتحقيق هذه الغاية العظيمة، وسيلة الصحافة، حيث أنشأ المنتقد، الذي سرعان ما عُطِّل، فأتبعه بالشهاب.

وقد حفل الشهاب (جريدة ثم مجلة)، بالمواضيع الإصلاحية، وقد شارك في تحريره أقلام من الجزائر وغيرها، خاصة من الشقيقتين المغرب وتونس.

وبما أن الإفساد الاستعماري كان شاملاً، فإن الدعوة والعمل إلى الإصلاح كان شاملاً هو الآخر، حيث شمل كل الجوانب، على أنه ركّز على إستراتيجيا الأهم ثم المهم، والأهم بالنسبة للشهاب خاصة، والمصلحين عامة، هو الإصلاح الديني والتربوي.

وبخصوص الإصلاح السياسي، دعى الشهاب فرنسا -مرحلياً-، إلى منح الجزائريين حقهم المشروع في التمثيل النيابي، على مستوى البرلمان الفرنسي، أسوة بمعمّري الجزائر من الأوروبيين، وندد بسياسة الإدماج الكلي، والتجنيس، بل حرّم الأخير، واعتبر أصحابه مرتدين عن الإسلام.

وفي مجال الإصلاح الاقتصادي، دعى الشهاب الجزائريين إلى العمل، ونبد التواكل والتكاسل، كما دعى إلى إقامة مشاريع إقتصادية وطنية، للنهوض بالإقتصاد الأهلي، وأعطى حلولاً لتجاوز مشاكل الصناعة، وذلك بعد أن شخّصها وحلّلها، كما تطرق إلى مشاكل العمال الجزائريين، وخاصة مشكلة

¹ عبد الحميد بن باديس، "فاتحة السنة"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد الثالث عشر، 1 محرم 1356هـ - 14 مارس 1937م، ص 3.

الأجور المتدنية، والتي لا تكافيء جهدهم، ولا تمنكهم من العيش الكريم مع أفراد أسرهم، وكذا مشكلة غياب الحماية الاجتماعية والنقابية، وهي التي دفعت بهم إلى الهجرة نحو فرنسا خاصة، لتحسين ظروفهم المادية والمعنوية.

وفي هذا الإطار، ندّد الشهاب بالحجر أو المنع الذي فرضته فرنسا على هجرة العمّلة الجزائريين إليها، وهو ما أدى إلى حدوث مأساة باخرة سيدي فروش، التي أودت بحياة عمال جزائريين حرقا، ذنبهم الوحيد الرغبة في الهجرة نحو فرنسا سرا، بعد أن منعتهم حكومة الاحتلال -بإيعاز من المعمرين- إلى الهجرة إليها سرا. ودعى الشهاب الجزائريين إلى الكف عن الإسراف والتبذير، وحسن استغلال المال، فيما يعود على الفرد والمجتمع بالصلاح في الدنيا والآخرة.

أما في مجال الإصلاح الاجتماعي، فبعد أن أبرز الشهاب سلبات المجتمع الجزائري، سعى إلى إصلاحها ما استطاع إلى ذلك سبيلا، بالقول والعمل، حيث حارب معاقرة الخمر، وممارسة البغاء، مبرزاً أثرهما السلبي على الفرد والمجتمع، وأولى عناية بالغة بالشبيبة الجزائرية، معالجا مشاكلها، كالإلحاد والتفrenz، كما دعى إلى ترقية وضعية المرأة الجزائرية، والرفع من مكانتها. وفي هذا الإطار تعرّض إلى بعض مشاكل المرأة الجزائرية، ففضلا عن الجهل وسوء المعاملة من طرف الرجال، تكلم الشهاب عن ظاهرتي السفور والتبرج، التي بدأتا في الظهور آنذاك في بعض المدن الجزائرية، كما تناول بالبحث والدراسة عمل المرأة الجزائرية، رافضا له، إلا للضرورة، داعيا المرأة إلى المكوث في البيت، وحسن تربية الأجيال.

وبخصوص الإصلاح الثقافي، فبعد أن تعرض لسياسة التجهيل الفرنسية ومراميها، بيّن أهمية العلم، حيث أكّد على أنه في طليعة مدلول القوة التي أشار إليها المولى عز وجل في قوله: "وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوّة"، مؤكداً على أنه الأساس في رقي الامم وتقدمها. وفي هذا السياق دعى إلى تعليم الرجل والمرأة، والفتى والفتاة، أحدث بسببها صاحب الشهاب ورفاق دربه في الإصلاح، ثورة تعليمية، لم يسبق لها مثيل في تاريخ الجزائر.

وفي هذا الإطار، وتجاوزا لعراقل الإدارة الاستعمارية، أنشأ المصلحون عشرات المساجد الحرة، ومئات المدارس، حتى أصبح روادها يقدرون بعشرات الآلاف. وتحدث الشهاب عن المشاريع الإصلاحية في هذا المجال، حيث أشاد بمدرسة دار الحديث بتلمسان، كما دعى إلى إنشاء الكلية الدينية في الجزائر، لتجاوز مشكل البعثات العلمية نحو البلدان العربية الشقيقة.

أما في الإصلاح الديني، وهو لبّ الإصلاح وجوهره عند الشهاب، فكان على رأسه محاربة الطرق الصوفية المنحرفة، وهذه الحرب جاءت لسببين: الأول أنها علة العلل في الإفساد، والثاني أنها أصبحت أداة طيعة في يد الاستعمار، حتى شكلت ما يسمى بـ "حكومة القطب"، التي كانت تسير جنباً إلى جنب مع حكومة الاحتلال، في استعباد وإذلال واستغلال الشعب الجزائري.

وكانت الحرب شرسة بين الجانبين، استخدمت فيها شتى الوسائل، كان أبرزها وأقذرها سياسة الاغتيالات التي شرع فيها الطرقيون، لإخماد صوت خصومهم، كان على رأسها محاولة اغتيال صاحب الشهاب الشيخ ابن باديس، ومحاولة اغتيال مديره السيد أحمد بوشمال، وأحد أبرز أعلامه الشيخ مبارك المليلي.

وكان الوجه الآخر لهذه الحرب، ذلك الانقسام الذي حدث في صفوف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بعد عام من تأسيسها، من خلال الانقسام الذي حدث فيها، وخروج الطرقيين منها، وتأسيسهم لجمعية علماء السنة الجزائريين عام 1932م.

وفي إطار الإصلاح الديني، حاربت الشهاب البدع والخرافات، كالقبورية والزردات، وحرّمت بناء القباب على القبور، وزيارتها، ودعوة من فيها من الأولياء والصالحين، داعية زوارها خاصة، والجزائريين عامة، إلى إخلاص الدعاء، الذي هو مخ العباد، لله وحده.

كما حارب الشهاب حرباً لا هوادة فيها سياسة التبشير، التي كانت رسمية، وبمباركة من الحكومة الفرنسية، مادياً ومعنوياً، هذه التبشير الذي لم يكن كاثوليكية على معتقد حكومة الاحتلال فحسب، بل ساهمت فيه جماعات مبشرين بروتستانت، ركزوا في دعوتهم على مناطق دون أخرى، كبلاد القبائل، وفئات اجتماعية دون أخرى، كالأيتام والفقراء.

وكان لضربات المصلحين ودعواتهم ونشاطاتهم الكثيفة، أن خفت صوت الطريقة، واختفت الكثير من المظاهر البدعية والشركية، وتقلص مد التنصير، وانتشر الدين الصحيح.

الفصل الرابع: مقارنة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار والشهاب:

إن المقارنة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار (1898-1935م) والشهاب (1929-1939م)، صعب للغاية، وهذا راجع إلى اختلاف الظروف والمؤثرات الدافعة للإصلاح في البلدين، من منظور المجلتين، وبالأساس المصلحين رشيد رضا وابن باديس.

ورغم ذلك سأحاول في هذا الفصل، إعطاء بعض مظاهر التشابه والتداخل، وبعض مظاهر الاختلاف، فضلا عن العلاقة الرابطة بين الإصلاح في القطرين الشقيقين.

أولا - مسألة الخلافة الإسلامية بين المنار والشهاب: إن القضية المهمة التي كانت وما زالت تشغل بال العرب والمسلمين حتى الآن، هي مسألة نوع نظام الحكم الذي يصلح للشعوب العربية والإسلامية، التي تحاول التوفيق دائما بين الأصالة والمعاصرة، أي بين مقوماتها الذاتية، وبين متطلبات العصر الحديث، وبمعنى آخر: إن من ضرورات التقدم الاستفادة من الحضارة الغربية، مع استخلاص عناصر القوة من تراث الأمة العربية والإسلامية وحضارتها، ليتسنى لها تحقيق النهضة والتقدم مرة أخرى⁽¹⁾.

وقد أثارت قضية الخلافة الإسلامية جدلا عميقا بين المصلحين والمفكرين الإسلاميين، بعد سقوط الإمبراطورية العثمانية، وجعلتهم ينقسمون حيالها إلى فريقين:

أولهما: المحافظون السلفيون، الذين ألحوا على وجوب التمسك بهذا النمط من الحكم، ودعوا إلى الاهتمام به وإحيائه، باعتباره القالب الإسلامي الوحيد للحكم، ولكونه شجرة هامة من الشعائر التي تحفظ للمسلمين وحدتهم وتكاتفهم.

وثانيهما: المتأثرون بأنماط الحكم في العالم الغربي، وهؤلاء يتفقون على أن نظام الخلافة لم يعد نظاما صالحا للحكم في العصر الحديث، ودعوا إلى اقتباس أنظمة الحكم المطبقة في الغرب، واتخاذ منهجها

¹ زريق مولود زريق أبوطلاق، "مسألة الخلافة وأصول الحكم عند الإمام ابن باديس"، مجلة فكر وإبداع، العدد 78، مصر، أغسطس 2013م، ص 457.

مثلا يحتذى⁽¹⁾، مدّعين أن سبب تخلف وتأخر المسلمين، هو اعتماد هذا النظام في الحياة السياسية، وإتباع الدين في الحياة، ويمثل هذا الفريق جمهور العلمانيين بكل توجهاتهم وأيديولوجياتهم.

أ- تعريف الخلافة وجذورها التاريخية: قبل الولوج في صلب المقارنة، سوف أحاول التطرق إلى بعض المفاهيم الأساسية حول مسألة الخلافة الإسلامية، من حيث تعريف المصطلح، وإعطاء نبذة تاريخية على الخلافة الإسلامية قديما وحديثا.

1- التعريف بالخلافة: الخلافة لغة مصدر تخلف فلان فلانا إذا تأخر عنه، وإذا جاء خلف آخر، ويقال: خلف فلان فلانا إذا قام بالأمر عنه، إما معه وإما بعده. قال تعالى: "ولو نشاء لجعلنا منكم ملائكة في الأرض يخلفون" [سورة الزخرف، الآية 60]. والخلافة النيابة عن الغير، إما لغيبة المنوب عنه، وإما لموته، وإما لعجزه، والخلائف جمع خليفة، وخلفاء جمع خليف، والخليفة السلطان الأعظم⁽²⁾.

أما اصطلاحا: فقد عرّفها العلامة الأصولي المحقق السعد التفتازاني في "متن مقاصد الطالبين في علم أصول عقائد الدين" فقال: "الإمامة هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي ص"⁽³⁾.

وقال العلامة الفقيه أبو الحسن علي بن محمد الماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية": "الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا"⁽⁴⁾، وعرّفها ابن خلدون فقال: "الخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي، في مصالحهم الأخروية والدينية الراجعة إليها، إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع، إلى اعتبارها بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"⁽⁵⁾.

¹ سلوادي، مرجع سابق، ص 230.

² علي عبد الرزاق، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م، ص 113.

³ محمد رشيد رضا، الخلافة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013م، ص 14.

⁴ أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تحقيق الدكتور أحمد مبارك الغدادي، الطبعة الأولى، الناشر مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ-1989م، ص 3.

⁵ ابن خلدون، مصدر سابق، ص 238، 239.

وقال عنها ناصر الدين أبو سعيد عبد الله ابن عمر بن محمد الشيرازي البيضاوي (توفي سنة 791هـ): "الإمامة عبارة عن خلافة شخص من الأشخاص للرسول عليه السلام في إقامة القوانين الشرعية وحفظ حوزة الملة، على وجه يجب إتباعه على كافة الأمة"⁽¹⁾.

وكلام سائر علماء العقائد والفقهاء من جميع مذاهب أهل السنة لا يخرج عن هذا المعنى، إلا أن الإمام الرازي زاد قيداً في التعريف فقال: "هي رئاسة عامة في الدين والدنيا، لشخص واحد من الأشخاص، وقال: هو احتراز عن كل الأمة إذا عزلوا الإمام لفسقه، قال السعد في شرح المقاصد، بعد ذكر هذا القيد في التعريف، وما علّله به: وكأنه أراد بكل الأمة أهل الحل والعقد، واعتبر رئاستهم على من عداهم، أو على كل من آحاد الأمة"⁽²⁾.

2- جذورها التاريخية: كانت الخلافة كنظام حكم، قد بدأت بأبي بكر، وإذا كانت مكاتبات أبي بكر ووثائق عصره، قد خلت إلا من لقب خليفة رسول الله، فإن ذلك هو التاريخ الحقيقي لميلاد هذه المصطلح السياسي في الفكر الإسلامي⁽³⁾.

وقد لقب الخليفة عمر في ابتداء حكمه (سنة 634م) بخليفة خليفة رسول الله، ولكنه وجد حالا أن هذه التسمية كانت طويلة، فقرر أن يدعى خليفة فقط، كما لقب فيما بعد بأمر المؤمنين⁽⁴⁾.

ويعتبر معاوية بن أبي سفيان، أول من قرّر المبدأ الوراثي في الخلافة، بعد أن كان شورياً، وذلك منذ أن عيّن سنة 676م -أي قبل وفاته بأربع سنوات- ابنه يزيد خلفاً له.

3- شروط الخلافة: وأما شروط الخلافة فهي: الإسلام، والعقل، والبلوغ، وسلامة الحواس، والعلم، ولا شك أن القوة تدخل ضمن هذه الشروط، وإن لم تُذكر، أما شرط أن يكون من قريش، وقول رسول الله

¹ عبد الرزاق، مصدر سابق، ص 113-114.

² محمد رشيد رضا، "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -1"، المنار، المجلد 23، الجزء 10، ربيع الآخر 1341هـ-ديسمبر 1922م، ص 729.

³ محمد عمارة، الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1409هـ-1989م، ص 28، 30.

⁴ السير توماس آرنولد، الخلافة، ترجمة جميل معلّى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون مكان نشر، دون تاريخ، ص 7-26، 109-112.

(صلعم): "الأمرء في قريش" (رواه البخاري وأحمد)، فإن العرب في صدر الإسلام، لم تكن تعرف هذا الأمر إلا في قريش.

أما مدة حكم الخليفة فغير محددة، ولا ينتقض البيعة له إلا الوفاة، أو الجنون، أو الكفر البواح، أو العجز عن القيام بأعباء الخلافة، أو وجود حائل يحول دون ذلك⁽¹⁾.

4- الخلافة العثمانية: عند انهزام جيوش المماليك أمام العثمانيين في معركة مرج دابق سنة 1516م، تقدم السلطان سليم إلى مصر، وأحقها بالولايات العثمانية، وذلك عقب معركة الريدانية (23 جانفي 1517م). وأنداك كان في مصر "محمد المتوكل على الله"، الخليفة الثامن عشر من الدولة العباسية، وقد رأى سليم أن نصره لا يؤيد، إلا إذا قبض على الأرمّة الدينية، فيقال أنه أمر الخليفة بالتنازل له عن الخلافة، ومن ثم انتقلت الخلافة الإسلامية إلى العثمانيين من مصر إلى القسطنطينية، وهو ما ذكره أحد المؤرخين بقوله: "وقد تنازل محمد المتوكل على الله آخر الخلفاء العباسيين، عن حقه في الخلافة الإسلامية إلى السلطان سليم العثماني، وسلّمه الآثار النبوية الشريفة، وهي البيرق والسيف والبردة، وسلّمه أيضا مفاتيح الحرمين الشريفين"⁽²⁾، ومن ذلك التاريخ صار كل سلطان عثماني أميرا للمؤمنين، وخليفة لرسول رب العالمين إسما وفعلا.

ورغم ذلك، لم يحمل السلاطين العثمانيون لقب الخليفة في فترات ازدهارها، ولما دخلت الإمبراطورية العثمانية منذ نهاية القرن 17م طور الانحطاط، نتيجة الحروب التي شتتها ضدها الحلف الأوروبي، عاد لقب الخليفة للظهور في عهد السلطان عبد الحميد الأول (1789-1774)، وقد برز ذلك في معاهدة كوجك قينارجة التي وقعت عام 1774م، إثر الحرب الأولى بين روسيا والدولة العثمانية (1768-1774م)، التي وصفت عبد الحميد الأول بأنه خليفة المسلمين.

واستمر تدهور الإمبراطورية العثمانية إلى عهد عبد الحميد الثاني (1876-1909م)، وفي عهده فرضت عليه أوروبا المتحالفة معاهدة "سان ستيفانو" 1878م، واقتطعت منها أغلب الأقاليم الأوروبية،

¹ محمود شاكر، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، مفاهيم حول الحكم الإسلامي، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، 1411هـ - 1991م، ص 40، 41.

² محمد فريد بك الحامي، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د. إحسان حقي، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت، 1401هـ - 1981م، ص 194.

وازداد تدخل الدول الأوروبية في شؤون الإمبراطورية العثمانية إثر مؤتمر برلين سنة 1878م، ودخلت الدولة مرحلة الاحتضار، حينها أدرك عبد الحميد الثاني مخاطر الاستعمار الأوروبي، فأعلن فور توليه أنه "خليفة" وكان أول سلطان عثماني يعلن ذلك رسمياً، ويدعو إلى مبايعته على ذلك الأساس.

وجاء اهتمام عبد الحميد بإحياء الخلافة وإعادة مكانتها الأولى ليتخذ منها قوة دافعة توصله إلى أغراضه السياسية. ولذلك حرص على أن يقرن اسمه بالألقاب الدينية التي يقرن بها إسم خليفة، مثل "أمير المؤمنين"، "خادم الحرمين الشريفين". وأراد عبد الحميد أن يغيّر مركزه كخليفة بالإسم إلى خليفة بالنفوذ، وهو أمر يؤدي إلى دعم مركز الدولة تجاه الدول الأوروبية.

ورغم ذلك لم يفلح عبد الحميد الثاني، حيث عزل عام 1909م، "وعاد الخلفاء العثمانيون ليلعبوا دور (الدمى) تحت سيطرة حزب الاتحاد والترقي، فبعد عبد الحميد الثاني، تولى محمد الخامس (1909-1918)، ثم محمد السادس (1918-1922م) المتواطئ مع الإنجليز، وكلاهما كان آلة مسيّرة من قبل حزب الاتحاد والترقي، ثم عيّن الكماليون عبد المجيد (1922-1924م) خليفة، لكنه مجرداً تماماً من أية سلطة"⁽¹⁾.

فقد أعلنت الجمعية الوطنية التركية الكبرى في نوفمبر 1922م، بأنّ منصب السلطنة التركية لم يعد في الوجود، وأن حكومتها أضحت جمهورية، فعزل السلطان "وحيد الدين"، وانتخبت الجمعية الوطنية ابن عمه "عبد المجيد" خليفة على المسلمين. وجرد صاحب المقام الجديد من كل سلطة حقيقية، ومن أي اختصاص في قضايا البلاد السياسية والإدارية، وخلعت عليه بردة الرسول كما كان لأجداده، ولكنه حُرّم من قوة السيف، ويبدو أن مهامه اقتصرت على الزينة فقط، فقد كان يحضر في الاحتفال الأسبوعي، ويعامل بمنتهى شكليات الاحترام، ولكن المكان الذي كان يشغله، لم يكن واضحاً في حياة العالم الإسلامي، وفي بلاده نفسها، قبل أن يحرم من هذا الشرف، وقبل أن تلغى الخلافة على السواء، ويُنفى آخر عثماني حمل هذا اللقب القديم في مارس 1924م.

ويذكر أحد المؤرخين، بأنّ مؤامرة إزالة الخلافة من على وجه الأرض، قد مرت بثلاث مراحل:

¹ محمد الشعبوي، "موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة 1914-1926"، شهادة التعمق في البحث، تحت إشراف الأستاذ عبد الجليل التميمي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الدراسية 1991-1992م (مخطوطة)، ص 39-40.

- الأولى: وهي المعاصرة لفترة التوسع الإسلامي الذي كانت قمته فتح الأندلس ثم فتح القسطنطينية.

- الثانية: كانت في فترة انحسار الفتح الإسلامي وبداية تضعف دولة الخلافة.

- الثالثة: فترة الإجهاز على دولة الخلافة: وقد سبق ذلك إعداد البطل الذي سيقوم بهذه المهمة، حتى تتقبل الجماهير فعلته. كما سبقها احتلال أجزاء من تركيا، بعد استدراجها إلى الحرب العالمية الأولى حليفة لألمانيا، وسبقها أخيراً إعداد سياسي خارجي، في اجتماعات لبحث "المسألة الشرقية"، للإجهاز على "الرجل المريض" - يقصدون دولة الخلافة -، ثم لتوزيع أسلابه وميراثه. وفي يوم أسود كسواد الليل، مظلم كظلامه، أعلن البطل مصطفى كمال أتاتورك، عن إلغاء الخلافة الإسلامية يوم 3 مارس 1924م، فقطع الشجرة أحد أعضائها كما كانت الوصية⁽¹⁾.

وبعد سيطرة الكمالين على العاصمة، أعلنوا عزل وحيد الدين عن السلطنة، الذي لم يجد بُدّاً من طلب حماية قائد الجيوش الإنجليزية المحتلة، حين شعر بالخطر على حياته، فنقلوه إلى بارجة أفلته إلى مالطة، وهذا نتيجة لمؤامرة حاكها الكماليون لعزل خليفة المسلمين، رغم أنهم نالوا عطف المسلمين آنذاك، جرّاء خوضهم لحرب الإستقلال ضد القوات الأوروبية الغازية.

ويصف لنا المنار مجريات الأحداث فيقول: "هذا العطف الإسلامي العام، والمكانة السامية أمام دول الحلفاء التي لا تنال، قد جرّأ الكمالين على القبض على أعنة الإدارة في الآستانة المحتلة، والشروع في إنفاذ خططهم في إسقاط الدولة، ومحكمة رؤسائها، حتى السلطان المتحلي بلقب الخلافة، وقد أوعز إليه بأن يستقيل، فأبى، وظنّ أنه يستطيع أن يُحدث بقوة الإنكليز حدثاً، فلما رأى أن السواد الأعظم من أهل الآستانة عليه معهم، لا معه عليهم، اتفق مع السلطة البريطانية على الفرار من العاصمة بنفسه، ففعل، وقد نقلوه مع غلام له وبعض حاشيته على بارجة إنكليزية إلى مالطة، وشاع أنهم يريدون أخذه إلى الهند، رجاء أن يفرقوا به كلمة المسلمين فيها، وقد دعاه ملك الحجاز إلى مكة بلسان البرق، بإيعاز

¹ علي جريشة، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1411هـ - 1990م، ص 35.

من الإنكليز - كما يقال -، لتدبير كيد في الخلافة، يوقع في العالم الإسلامي الشقاق، أو ينقّره من الترك الكماليين، فيكون عوناً عليهم⁽¹⁾.

ثم لم يلبث مصطفى كمال أن أعلن فصل الدين عن الدولة، وعيّن ولي العهد الأمير "عبد المجيد" خليفة، مجرداً عن السلطة، يقيم في الآستانة. ثم أعلن الجمهورية، واتخذ "أنقرة" التي كانت مركز حركته عاصمة لها ومقراً للحكم، مكتفياً بإرسال ممثل لحكومة أنقرة الجمهورية لدى الخليفة في الآستانة⁽²⁾.

وكانت الفجيرة قاسية على قلوب المسلمين، ذرفوا معها الدموع، وحاولوا أن يبذلوا الدماء فلم يستطيعوا، وقام القهر السياسي الداخلي في تركيا، متمثلاً في حملات القمع الدموي، وقام قهر الاحتلال العسكري في سائر البلاد الإسلامية، وبخاصة في مصر والهند، حائلاً دون تحرك إيجابي لإنقاذ الخلافة، أو إعلانها في مكان آخر⁽³⁾.

وخلال فترة الأحداث، أصدر المنار مقالا، يمجّد الكماليين في كفاحهم، الذي انتهى بانتصارهم على اليونان، ولكنه ينكر عليهم ما تجرّءوا عليه من ابتداء خلافة مجردة عن السلطة، وهو في الوقت نفسه، يدعو إلى تأييدهم في موقفهم أمام الدول الأوروبية الطامعة، ويحذّر من جعل خطئهم في مسألة الخلافة، سبباً لإضعاف موقفهم أمام المفاوضين الأوروبيين في لوزان، ناصحاً بتأجيل ذلك إلى أن يستقر لهم الأمر، فتناقش المسائل في هدوء، حيث قال: "وتباينت مذاهب الناس في هذا الانقلاب، ولكن كثرتهم أيّدت مصطفى كمال، ورجت من ورائه الخير للمسلمين، واستبشروا برّد الحكم جمهورياً، يستند إلى الشورى وإلى رأي الجمهور، كما سنّه الإسلام، وكما سار عليه الخلفاء الراشدون. وأنكر بعض العلماء والناس هذا البدع الجديد، الذي ابتدعه الكماليون في الإسلام، بفصلهم بين السلطة والدين، وأنكروا ما قام من خلافة مجردة عن السلطة، ولكنهم كانوا قلة قليلة، منع تيار الحماس الجارف لمصطفى كمال أكثرهم أن يجهروا برأيهم، وقد كان ذلك في أعقاب انتصاره على اليونان، وهو يفاوض الحلفاء في

¹ محمد رشيد رضا، "ظفر الترك باليونان وثلهم عرش دولة آل عثمان وجعلهم الخلافة الإسلامية سلطة روحانية أدبية"، المنار، المجلد 23، الجزء 9، 30 ربيع الأول 1341هـ - 19 نوفمبر 1922م، ص ص 713-720.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 30.

³ جريشة، مرجع سابق، ص 36، 37.

"لوزان"، والفرح الذي فاجأ الناس بعد يأس يغمر قلوبهم، فرأى بعضهم أن يمهله، وأن لا يعجلوا عليه باللوم، وهو يواجه عدوه وعدو المسلمين⁽¹⁾.

ونتيجة ما قام به النظام التركي القومي الجديد، خلا العالم الإسلامي السني للمرة الأولى في تاريخه - ممن يحمل لقب الخليفة، أو حتى لقب سلطان المسلمين، وتطلعت لتجديد هذه الخلافة - في مختلف أنحاء العالم الإسلامي - دوائر وأوساط متعددة الاتجاهات، ومتمايزة في الأهداف، يرى بعضها أنها واجهة، يقف خلفها المسلمون في معركتهم، ضد زحف الغرب وأطماع الاستعمار، ويراهم آخرون أثرا عزيزا من آثار تراث عزيز، تستحق العمل لمدّ أجلها، والاحتفاظ بها للإسلام والمسلمين، ويراهم البعض واجبا دينيا، وأصلا من أصول الإسلام، يأثم المسلمون بتركها فريسة للموت والفناء. كما تطلعت ملء هذا المنصب المهيب عروش وأمراء، كان في مقدمتهم يومئذ ملك مصر -آنذاك- "أحمد فؤاد"⁽²⁾.

وأخيرا، ومن خلال هذا العرض السريع لمفهوم الخلافة وتطورها التاريخي، يمكننا أن نقول أن الخلافة كمؤسسة دينية، لم تكن في أذهان معظم المسلمين في مستوى الصورة التي تركتها خلافة صدر الإسلام، ومع ذلك فقد تمسك بها المسلمون، باعتبارها شيء ثابت في الإسلام، وباعتبارها قابلة للتطور، حتى وإن غدت مجرد مظهر ديني للتكريم والتشريف، ولذلك لم يقبل المسلمون في المشرق والمغرب إلى سنين طويلة، إلغاء هذه المؤسسة وإبطالها، في ظروف تكالب فيها الغرب الاستعماري على العالم الإسلامي واقتسمه، وهذا ما سنتبعه في الورقات الموالية.

ب-مسألة الخلافة الإسلامية عند المنار: كانت مسألة الخلافة أو الإمامة العظمى، من المحاور الرئيسة التي شغلت رشيد رضا في الحقلين الفكري النظري والممارسة العملية، وعلة ذلك، أن الخلافة في التراث الفكري السياسي العربي والإسلامي، هي رئاسة الحكومة الإسلامية، وعندها تتحدد نظرة الإسلام السياسي إلى السلطة، وأصول الحكم في الدولة الإسلامية.

وكان رشيد رضا الفقيه والسياسي، يرى لهذه الحكومة الإسلامية دورها الخطير في مجمل تكوين المجتمع، فإذا كان الإصلاح هو الهدف، فلا بد أن يكون الإصلاح الديني هو البداية والمنطلق، لأن لا

¹ رضا، ظفر الترك باليونان...، ص ص 713-720.

² عبد الرازق، مصدر سابق، ص 7-8.

إصلاح بالنسبة لرشيد رضا بدون الإصلاح الديني. ومن الطبيعي أن تكون مسألة السلطة، إلى جانب المسائل الأخرى التي تواجه داعية الإصلاح الديني، من المسائل الخطيرة لأنها ركيزة كل إصلاح، فهي التعبير الحقوقي والقانوني عن الإصلاحات المطلوبة في المجتمع على كافة الأصعدة.

غير أن رشيد رضا لم يتعاط مع مسألة الخلافة في مراحل نضاله الأولى، من وجهة نظر الفقيه السني المحدد لشروط قيامها، والهيئة الم تابعة للخليفة، لأن الخلافة كانت قائمة، والسلطان عبد الحميد الثاني يجمع لقبى السلطان والخليفة، ولا محل لمناقشة شرعية الخليفة وسلطته، إلا لجهة رفض الاستبداد، وإدانتها دينيا وسياسيا، والدعوة إلى الشورى والعدل، إلا أن التطورات التاريخية البالغة الخطورة، التي تسارعت منذ إعلان الدستور العثماني عام 1908م، إلى تعيين السلطان عبد المجيد من قبل الكمالين الأتراك، وفصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، وجعل مركز الخلافة مركزا روحيا فقط، ثم إلغائها نهائيا، طرحت أمام العالم الإسلامي كله مجددا مسألة الخلافة، ودفعت الكثيرين للكتابة حول هذه المسألة تأييدا ودعما، أو رفضا وإنكارا، ليس لما جرى في تركيا فحسب، بل لوجود منصب الخلافة أصلا⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس، كان المنار وصاحبه، من جملة الخائضين في هذا الموضوع، فجاءت رؤيته على النحو التالي:

أولا: نظرية الخلافة عند المنار: كان للمنار وصاحبها أفكار نظرية حول الخلافة، جاء فيها:

1- تعريف الخلافة: عرّفها صاحب المنار فقال: "الخلافة، والإمامة العظمى، وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد⁽²⁾، و"هي الإمارة العليا، ورئاسة الحكومة في أمورها الدينية والدنيوية، من سياسية وحرية وقضائية وإدارية"⁽³⁾.

2- حكم الإمامة أو نصب الخليفة: أجمع سلف الأمة وأهل السنة، وجمهور الطوائف الأخرى، على أن نصب الإمام، أي توليته على الأمة، واجبة على المسلمين شرعاً لا عقلاً فقط⁽⁴⁾.

¹ ضناوي، مرجع سابق، ص 201.

² رضا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -1-، ص 729.

³ محمد رشيد رضا، "الخلافة والخليفة. الإمام الحق في هذه الأيام"، المنار، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ-ماي 1924م، ص 257.

⁴ رضا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -1-، ص 731.

3- مَنْ يُنْصَبُ الْخَلِيفَةُ وَيَعَزَّلُهُ: "اتفق أهل السنة على أن نصب الخليفة فرض كفاية، وأن المطالب به أهل الحل والعقد في الأمة"⁽¹⁾.

4- شروط أهل الاختيار للخليفة: نقل صاحب المنار ما قاله الماوردي في هذا الشأن، فقال: اشترط العلماء في جماعة المسلمين أهل الحل والعقد شروطاً بينها الماوردي في "الأحكام السلطانية" بقوله: إذا ثبت وجوب الإمامة، وفرضها على الكفاية كالجهاد وطلب العلم، فإذا قام بها مَنْ هو أهلها سقط فرضها عن الكافة، وإن لم يقم بها أحد، خرج من الناس فريقان: أحدهما: أهل الاختيار حتى يختاروا إماماً للأمة، وثانيهما: أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة.

فأما أهل الاختيار، فالشروط المعتبرة فيهم ثلاثة: (الأول) العدالة الجامعة لشروطها، (والثاني) العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها، (والثالث) الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح، وتبديير المصالح أقوم وأعرف".

ومعلقاً على هذه الشروط، قال صاحب المنار: "لهذه الشروط مأخذ من هدي السلف، فقد قال الطبري: لم يكن في أهل الإسلام أحد له من المنزلة في الدين والهجرة والسابقة والعقل والعلم والمعرفة بالسياسة ما للستة الذين جعل عمر الأمر شورى بينهم"⁽²⁾.

5- الشروط المعتبرة في الخليفة⁽³⁾: قال السعد: "وقد ذكر في كتبنا الفقهية أنه لا بد للأمة من إمام يحبي الدين، ويقيم السنة، وينتصف للمظلومين، ويستوفي الحقوق ويضعها مواضعها. ويشترط أن يكون مكلّفاً مسلماً عدلاً حراً ذكراً مجتهداً شجاعاً، ذا رأي وكفاية، سمعياً بصيراً ناطقاً، قريشياً، فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة ولي كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل، فإن لم يوجد فرجل من العجم".

ووضح الماوردي هذه الشروط بقوله: وأما أهل الإمامة، فالشروط المعتبرة فيهم سبعة:

الأول: العدالة على شروطها الجامعة، والثاني: العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، والثالث: سلامة الخواص من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، والرابع: سلامة الأعضاء من

¹ نفسه، ص 732.

² نفسه، ص 735.

³ أنظر حول هذه المسألة أيضاً: تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ-1983م، ص ص 9-25.

نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والخامس: الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدير المصالح، والسادس: الشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، والسابع: النسب وهو أن يكون من قريش لورود النص فيه، وانعقاد الإجماع عليه، [من ذلك قول النبي - صلى الله عليه وسلم - الأئمة من قريش، وقوله أيضا: "قدموا قريشًا ولا تَقْدُمُوها (أي: لا تتقدموها)]، وليس مع هذا النص المسلم شبهة لمنازع فيه، ولا قول لمخالف له.⁽¹⁾

6- صيغة المبايعة: الإمامة عقد تحصل بالمبايعة من أهل الحِل والعقد، لمن اختاروه إمامًا للأمة بعد التشاور بينهم، والأصل في البيعة، أن تكون على الكتاب والسنة، وإقامة الحق والعدل من قبله، وعلى السمع والطاعة في المعروف من قبلهم، ففي الصحيح أن الصحابة كانوا يبايعون النبي - صلى الله عليه وسلم - على السمع والطاعة في المنشط والمكره، وقول الحق والقيام به فيما استطاعوا، وعدم عصيانه في معروف، وقد صحَّ أن النبي - صلى الله عليه وسلم - هو الذي كان يلقنهم قيد الاستطاعة عند المبايعة، وقد بايعوه أيضًا على الإسلام، وعلى الهجرة، وعلى الجهاد، والصبر، وعدم الفرار من القتال. وجملة القول: أن العلماء اتفقوا على وجوب الخروج على الإمام بالكفر، واختلفوا في الظلم والفسق لتعارض الأدلة، ومنها سد ذريعة الفتنة، والتحقيق المختار، أنَّ على الأفراد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشروطهما، دون الخروج على ولي الأمر بالقوة، وأما أهل الحل والعقد، فيجب عليهم ما يرون فيه المصلحة الراجحة، حتى القتال⁽²⁾.

7- إمامة الضرورة والتغلب بالقوة: اتفق محققو العلماء، على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة، إلا مَنْ كان مستجمعًا لما ذكره من شرائطها، وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية، فإذا تعذر وجود بعض الشروط، تدخل المسألة في حكم الضرورات، والضرورات تقدر بقدرها، فيكون الواجب حينئذ مبايعة مَنْ كان مستجمعًا لأكثر الشرائط من أهلها، مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها.

والفرق بين هذه الخلافة وما قبلها، بعد كون كل منهما جائزًا للضرورة، أن الأولى صدرت من أهل الحل والعقد، باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط، ولذلك فَرَضَ المحقق التفتازاني قرشيًّا؛ إذ

¹ رضا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -1-، ص 738.

² نفسه، ص 742.

القرشيون كثيرون دائماً، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصية، لا باختيار أهل الحل والعقد له؛ لعدم وجود من هو أجمع للشرائط منه، فذاك يطاع اختياراً، وهذا يطاع اضطراراً. ومعنى هذا، أن سلطة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير عند الضرورة، تنفذ بالقهر، وتكون أدنى من الفوضى. ومقتضاه أنه يجب السعي دائماً لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطّن الأنفس على دوامها⁽¹⁾.

ثانياً: موقف المنار من عملية الفصل بين السلطة والخلافة: إن تفكير رشيد رضا في أمر الخلافة نظرياً، لم يبرز بوضوح تام إلا بعد إيقاف مصطفى كمال نفوذ السلطان العثماني محمد رشاد السادس (1918-1922م)، وتعويضه بعبد المجيد في نوفمبر 1922م، خليفة لا سلطان له إلا على الأرواح والعقائد، وكان هذا العمل بمثابة الحافز القوي له، على إعادة النظر في الخلافة الإسلامية الشرعية، وأحكامها، ومحاولة التجديد في بعض مسائلها، سعياً منه لإحياء هذا المنصب السياسي الهام في الإسلام، فشرع ينشر حلقات في هذا الموضوع تباعاً في المنار، جمعها فيما بعد في كتاب مستقل أصبح شهيراً، وهو: "الإمامة أو الخلافة العظمى"، الذي صدر سنة 1923م⁽²⁾.

ففي أعقاب قرار الجمعية الوطنية التركية بفصل الخلافة الإسلامية عن الحكومة التركية، وسحب جميع السلطات والصلاحيات السياسية من الخليفة العثماني، عاد المنار لمناقشة قضية الخلافة الإسلامية، فكتب محمد رشيد رضا رسالته عن الخلافة الإسلامية، ورغم أنه أدان القرار التركي واعتبره باطلاً، لأن الخليفة يجب أن يتمتع بالسلطات والصلاحيات التي تمكنه من أداء مهام منصبه، فإنه أهدى هذه الرسالة إلى الشعب التركي، الذي اعتبره أقدر الشعوب الإسلامية على إحياء الخلافة والحضارة الإسلاميتين⁽³⁾.

¹ محمد رشيد رضا، "الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -2-"، المنار، المجلد 24، الجزء 1، جمادى الأولى 1341هـ -جانفي 1923م، ص 37-38.

² المراكشي، تفكير...، ص 133.

³ سالم، الإصلاح السياسي...، ص 75.

كتب رشيد رضا هذا الكتاب إذن في شكل فصول متفرقة، نشرت تباعا بالمنار، عندما أصبحت الخلافة روحية وصورية فقط في نوفمبر 1922م، وفصلت الجمعية الوطنية التركية بين الدين والدولة في النظام الجمهوري الجديد، الذي اختارته بديلا للحكم الخلافي العثماني التقليدي.

والفصول المنشورة في المنار تشكل قسمين هامين:

أ- القسم الأول كلاسيكي تقليدي، لا طرافة كبرى فيه تُذكر، إذ هو نقل لما كتبه الفقهاء السنيون القدامى، مثل الماوردي (ت 450هـ/1058م)، والرازي (ت 606هـ/1209م)، والتفتزاني (ت 792هـ/1390م)، وابن خلدون (ت 808هـ/1432م)، وغيرهم... وهو القسم المتعلق بتعريف الخلافة لغة واصطلاحاً، وحكم منصب الخليفة وشروطه، ثم شروط أهل الحل والعقد، وعددهم، وشروط قرشية النسب، وصيغ المبايعات، ثم مسألة الولاية بنوعيتها: العهد والاستخلاف، وإمامة الضرورة، وما يخرج به الخليفة من الإمامة، ومسائل شرعية أخرى.

ب- القسم الثاني من هذه الفصول -ولعله يمثل وجه الابتكار والتجديد الحقيقيين عند رشيد رضا في بحثه في مسألة الخلافة-، وهو تلك الفصول التي اقترح فيها المؤلف برنامج عمل لإحياء منصب الخلافة في العصر الحديث، واعتبر أن حزبه، أي حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، قادر على وضعه موضع التنفيذ⁽¹⁾.

ودعا رشيد رضا في الجزء الأول النظري من رسالة الخلافة، إلى إعادة تأسيس الخلافة الإسلامية على أساس إسلامي أصيل، واجتهاد عصري لفهم القرآن والسنة. أما في الجزء الثاني التطبيقي من الكتاب، فقد اقترح رشيد رضا حلولاً لتذليل العقبتين، اللتين رأى أنهما تحولان دون تطبيق نموذج الخلافة الراشدة، وهما العداوة والبغضاء بين العرب والأتراك من جانب، وعمليات التغريب المتزايدة في العالم الإسلامي من جانب آخر⁽²⁾.

وعن الوضع الجديد قال المنار: "لقد كانت الخلافة والسلطنة فتنة للناس في المسلمين، كما كانت حكومة الملوك فتنة لهم في سائر الأمم والملل، وكانت هذه المسألة نائمة، فأيقظتها الأحداث الطارئة في

¹ المراكشي، تفكير...، ص ص 136-139.

² سالم، الإصلاح السياسي عند الشيخ...، ص 237.

هذه الأيام، إذ أسقط الترك دولة آل عثمان، وأسسوا من أنقاضها فيهم دولة جمهورية بشكل جديد، من أصوله أنهم لا يقبلون أن يكون في حكومتهم الجديدة سلطة لفرد من الأفراد لا باسم خليفة، ولا باسم سلطان، وأنهم قد فصلوا بين الدين والسياسة فصلاً تاماً، ولكنهم سمو أحد أفراد أسرة السلاطين السابقين، خليفة روحياً لجميع المسلمين، وحسروا هذه الخلافة في هذه الأسرة"⁽¹⁾.

وقد عبّر المنار في البداية عن انزعاجه مما تواتر من أخبار، تتحدث عن فصل السلطة عن الخلافة، مؤكداً أن هذا العمل يجعلها غير موافقة للخلافة النبوية، فقال: "تركت حكومة الترك الجديدة باب الفتنة مفتوحاً، بما اخترعت من الخلافة الروحية، وحسرت السلطة كلها في جمعيتها الوطنية. -فقد - اضطرب العالم الإسلامي لنبة ابتداء خلافة ذات سلطة روحية، مجردة من كل سلطة حكومية، وهي بدعة جديدة من الجهتين: الإيجابية والسلبية، لم يرم مثلها أحد من مبتدعة المسلمين إلا الباطنية، فهم الذين جعلوا لإمامهم المعصوم سلطاناً روحياً، وأوجبوا إتباعه في كل ما يفسر به النصوص، وإن كانت قطعية، وفسرها بما يخاف معناها القطعي، ولكنهم لما قدروا على تأسيس دولة، جعلوا الإمام الروحي هو السلطان السياسي والحاكم الشرعي، وليس في الإسلام سلطة روحية بالمعنى الذي ابتدعته الباطنية - والترك لا يريدونه -، ولا المعروف عند النصارى، وهو نحو منه، حتى نهرب من الجمع بين السلطتين، ونقلد بعض النصارى في التفريق بينهما، وإنما سلطة الخليفة في الإسلام حكومة محضة، وهو مسئول عن عمله كغيره، وإن كان رئيساً دينياً ودينياً، فمعنى رياسته الدينية أنه صاحب الأولوية والأولوية، في مثل إمامة الصلاة، والخطبة من العبادات الاجتماعية، ولكن لا يكلف مسلم أن يتبعه في اجتهاده في أمور العقائد والعبادات الشخصية، وإنما تجب طاعته فيما يأمر به، أو ينهى عنه، من حيث هو حاكم، إذا لم يكن معصية"⁽²⁾.

ثالثاً: كتاب الإسلام وأصول الحكم وموقفه من الخلافة ورد المنار عليه: بعد أن ألغى الكماليون الخلافة العثمانية في 3 مارس 1924، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع، حول مسألة الخلافة وما ينبغي بشأنها، وفي هذا المناخ، ارتفع صوت رشيد رضا، مجدداً اقتراحاً سابقاً له، بضرورة عقد مؤتمر إسلامي، للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها. وقد اعتبر رشيد رضا أن ثمة هدفين رئيسيين

¹ رضا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -1-، ص 729.

² رضا، ظفر الترك باليونان...، ص ص 713 - 720.

مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية، تكفل الجمع بين السياسة والفضيلة، وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما اشترعه البشر"، وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين".

وفي واقع الأمر، صادف هذا الاقتراح ظروفًا مواتية، حيث كان الملك فؤاد في مصر طامحًا لتنصيب نفسه كخليفة جديد للمسلمين، وهو ما دعاه لاستخدام الأزهر -منطقة نفوذه التقليدية- لخدمة هذا الهدف، فبدأ رجال الأزهر في هذه الفترة الدعوة لمؤتمر الخلافة، وألّفوا لجنا وعقدوا اجتماعات، امتدت على طول البلاد وعرضها، بالتنسيق الكامل مع القصر، للترتيب له، وللدعاية لفؤاد كخليفة جديد.

في وسط هذه الأزمة التي كانت تمر بها فكرة نقل الخلافة من شاطئ البوسفور إلى شاطئ النيل، ظهر كتاب الشيخ علي عبد الرازق، لا لينزل العقبات التي ظهرت في طريق الفكرة، أو في سبيل عقد المؤتمر، وإنما ليدق مسمارًا كبيرًا في نعش الخلافة⁽¹⁾.

ارتبط اسم علي عبد الرازق بكتاب "الإسلام وأصول الحكم" الصادر في القاهرة سنة 1925م، والذي أحدث آنذاك ضجة كبيرة في العالم العربي والإسلامي، وأثار فيه سجالات فكرية، لم تشهد مثله الحياة الأدبية والدينية والسياسية، ولم يهدأ إلا بعد سحب شهادة العالمية من كاتبه، وعزله من الوظيفة⁽²⁾.

وقد أكد الشيخ علي في كتابه، أن الخلافة ليست أصلًا دينيًا في الإسلام، نافيًا وجود أية أدلة من القرآن أو السنة تثبت وجوبها شرعًا، ومشددًا على أن الإسلام لم يقدم شكلاً محددًا للحكومة، وعلى أن الحكم الذي قام في العالم الإسلامي بعد العهد النبوي، هو مجرد حكم مدني سياسي، لا صلة له بالدين، ليخلص في النهاية إلى أنه "لا شيء في الدين يمنع المسلمين، من أن يسابقوا الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن يهدموا ذلك النظام العتيق، الذي ذلّوا له واستكانوا إليه، وأن يبنوا قواعد

¹ رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 585.

² عويعر، العلاقات الثقافية...، ص 101.

ملكهم ونظام حكومتهم، على أحدث ما أنتجت العقول البشرية، وأمتن ما دلت تجارب الأمم، على أنه خير أصول الحكم"⁽¹⁾.

وبمعنى أساسي، تمثلت أهمية طرح علي عبد الرازق لقضية الخلافة، في أنه استوحى الفكر العلماني الأوروبي الحديث، وطبقه على الإسلام، وقلب بشكل شامل، الصورة التاريخية للإسلام، ليجعل منه مجرد "دين" فقط بالمعنى الغربي الحديث لهذه الكلمة، أي باعتباره منظومة روحية من العقائد الوجودية، التي تدور حول الله والإنسان، بشكل يستبعد كل محتوى سياسي على صعيد الدولة والمجتمع. ولعل من المهم الإشارة هنا، إلى أن علي عبد الرازق قد أكد بنفسه، تأثيره بشكل خاص بنظرية "السير توماس أرنولد" حول الخلافة في الإسلام، التي أكد فيها، عدم وجود أدلة شرعية من القرآن والسنة، تبرر وجود مؤسسة الخلافة كنظام سياسي إسلامي، وارتكاز هذا النظام تاريخياً، على أسس متحللة ذات طابع استبدادي⁽²⁾.

وفي تعليقها على كتاب علي عبد الرازق، بدت المنار ثائرة وغاضبة إلى أقصى حد، فاعتبر رشيد رضا في مقال له، أن هذا الكتاب هو حلقة في سلسلة محاولات القوى الاستعمارية وصنائعها، لإضعاف الإسلام، وضرب المقومات السياسية لأمته، حتى تسهل السيطرة عليها واستعمارها، متهما علي عبد الرازق بقيادة "مشروع إلحادي"، يستهدف تحويل مصر إلى دولة "لا دينية"، تفصل بين الدين والدولة على النمط التركي. وعلى مستوى آخر، أكد صاحب المنار بوضوح، أن أحد الأسباب الرئيسية لغضبه على هذا الكتاب، هو أنه يمثل عنصراً معاكساً لجهوده هو شخصياً، للدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لإحياء الخلافة.

ومما جاء فيه قوله: "بينما نحن كذلك إذا نحن ببدعة حديثة، لم يقل بمثلها أحد انتمى إلى الإسلام صادقاً ولا كاذباً، بدعة شيطانية لم تخطر في بال سني، ولا شيعي، ولا خارجي، ولا جهمي، ولا معتزلي، بل لم تخطر على بال أولئك الزنادقة الذين زعموا أن للإسلام باطناً غير ظاهره، فظاهره للعوام الجاهلين، وباطنه للخوارج العارفين، وأرادوا هدم سلطان الإسلام بالإسلام؛ لإعادة سلطان المجوسية الكسروية.

¹ عبد الرازق، مصدر سابق، ص 121-138.

² الملا، مرجع سابق، ص 143.

و- الناعق بهذه البدعة اليوم من العلماء المتخرجين في الأزهر، ومن قضاة المحاكم الشرعية، وخلاصة هذه البدعة: أنه ليس للإسلام خلافة ولا إمامة ولا حكومة ولا تشريع سياسي ولا قضائي، وأنه دين روحاني محض، كدين النصارى بالمعنى الذي فهمته شيعة البروتستانت منهم دون من قبلهم، وأن ما ادعاه المسلمون من عهد أبي بكر الصديق رضي الله عنه إلى يومنا هذا من أمر الإمامة والخلافة باطل من القول وضلال من العمل، وفساد في الأرض، لما جعلوه للخليفة من السلطان الديني الإلهي، وإنما أضل جماعة المسلمين في ذلك الملوك؛ لتوطيد سلطانهم فيهم، وأن أبا بكر كان ملكاً للعرب أراد أن يحقق وحدتهم، ويجعل السلطان لقريش وحدهم فيهم، وليس له ولا لمؤيديه حجة من الدين، ولم يكن جميع الخارجين عليه والممانعين أداء الزكاة له مرتدين عن الإسلام، وأن قتالهم لم يكن دينياً بل سياسياً للدفاع عن دولة العرب ووحدهم، والدين نفسه لم يوجب أن تكون للعرب وللغيرهم من المسلمين دولة ولا وحدة، بل لكل فريق من المسلمين عربهم وعجمهم أن يقيموا لأنفسهم حكومة يرضونها، ودين الإسلام لم يقيدهم في ذلك بقيد ما، بل هو بريء من كل ما عزوه إليه من ذلك"⁽¹⁾.

ويضيف المنار مفندا ما ادعاه الشيخ علي عبد الرازق، وموجها الكلام في الوقت ذاته إلى شيوخ وعلماء الأزهر، بضرورة الرد على صاحب الكتاب قائلا: "أول ما يقال في وصف هذا الكتاب لا في الرد عليه: إنه هدم لحكم الإسلام وشرعه من أساسه، وتفريق لجماعته، وإباحة مطلقة لعصيان الله ورسوله في جميع الأحكام الشرعية الدنيوية، من شخصية وسياسية ومدنية وجنائية، وتجهيل للمسلمين كافة من الصحابة والتابعين، والأئمة المجتهدين والمحدثين والمتكلمين. وبالجملة هو إتباع لغير سبيل المؤمنين، فالإسلام بريء منه بحسب مافهمه المسلمون من العصر الأول إلى عصرنا هذا.

- وإننا- لانقول في شخص صاحبه شيئاً، فحسابه على الله تعالى، وإنما نقول: إنه لا يجوز لمشيخة الأزهر أن تسكت عنه، فإن هذا المؤلف الجديد رجل منهم، فيجب عليهم أن يعلنوا حكم الإسلام في كتابه، لئلا يقول هو وأنصاره: إن سكوتهم عنه إجازة له، أو عجز عن الرد عليه، فإن كان ردنا عليه ودحضنا لشبهاته، يرفع عنهم إثم الإنكار عليه، وتحذير الناس من ضلالته -لأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

¹ محمد رشيد رضا، "الإسلام وأصول الحكم: بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام بل دعوة جديدة إلى نفس بنائها وتضليل أبنائها"، المنار، المجلد 26، الجزء 2، ذو القعدة 1343هـ - يونيو 1925م، ص 100.

من فروض الكفايات-، فإن للأئمة التي توجه إليهم بالسكوت عن مثل هذا، لارتفع بردنا وحدنا، بل يحط من أقدارهم في نظر الأمة كلها"⁽¹⁾.

وأخيرا نجحت جهود المنار وجهود غيره، في إقناع مشيخة الأزهر بالنظر إلى عمل الشيخ علي عبد الرازق وآرائه، كعمل مشين يستوجب ما يشبه "الحرمان من الحقوق المدنية"، والإخراج من زمرة العلماء، بدلا من أن يعامل في إطار المحاولات الاجتهادية الفكرية، التي يجوز عليها الخطأ والصواب، فانعقدت "هيئة كبار العلماء" لتحاكمه بموجب المادة 101 من قانون الأزهر رقم 10، الذي أصدره الخديوي عباس حلمي الثاني سنة 1911م⁽²⁾.

ووجهت الهيئة إلى الشيخ علي عبد الرازق سبع تهم، هي:

- 1- جعل الشريعة الإسلامية شريعة روحية محضة لا علاقة لها بالحكم والتنفيذ في أمور الدنيا.
- 2- وأن الدين لا يمنع من أن جهاد النبي صلى الله عليه وسلم كان في سبيل الملك، لا في سبيل الدين، ولا لإبلاغ الدعوة إلى العالمين.
- 3- وأن نظام الحكم في عهد النبي ص كان موضوع غموض أو إبهام أو اضطراب أو نقض، وموجبا للحيرة.
- 4- وأن مهمة النبي ص كانت بلاغا للشريعة مجردا عن الحكم والتنفيذ.
- 5- وإنكار إجماع الصحابة على وجوب نصب الإمام، وعلى أنه لا بد للأمة ممن يقوم بأمرها في الدين والدنيا.
- 6- وإنكار أن القضاء وظيفة شرعية.
- 7- وأن حكومة أبي بكر والخلفاء الراشدين من بعده كانت لا دينية⁽³⁾.

¹ رضا، الإسلام وأصول الحكم...، ص 104.

² عبد الرازق، مصدر سابق، ص 20.

³ المنار، "حكم هيئة كبار العلماء في كتاب الإسلام وأصول الحكم"، المجلد 26، الجزء 5، صفر 1344هـ-سبتمبر 1925م، ص 363.

وأعلنت الهيئة الشيخ علي عبد الرازق بهذه الاتهامات في 29 يوليو 1925م، وانهقدت الهيئة في 22 محرم سنة 1344هـ الموافق لـ 12 أوت سنة 1925م، برئاسة الشيخ محمد أبو الفضل، شيخ الجامع الأزهر، وحضور أربعة وعشرين من أعضائها، وحضر الشيخ علي عبد الرازق، حيث ورد في الحكم ما يلي: "حكمنا نحن شيخ الجامع الأزهر، بإجماع أربعة وعشرين عالما معنا من هيئة كبار العلماء، بإخراج الشيخ علي عبد الرازق، أحد علماء الجامع الأزهر، والقاضي الشرعي بمحكمة المنصورة الابتدائية الشرعية، ومؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحكم) من زمرة العلماء"⁽¹⁾.

وفي المحصلة العامة، كان الخلاف بين المنار وصاحبها، وبين طرح علي عبد الرازق، هو بالدرجة الأولى خلاف في المرجعية الفكرية لكل منهما، فبينما كانت مرجعية علي عبد الرازق هي "العصر"، ومقتضيات التطور، ظلت مرجعية المنار كعادتها دوما هي "النص" بتقاليد السلف. وقد بلور رشيد رضا هذا الخلاف بنفسه، حين أوضح أن خطيئة علي عبد الرازق من وجهة نظره، هي أنه حاول حث المسلمين على أن يختاروا لأنفسهم من الشرائع ونظم الحكم ما شاءوا، من غير تقيد بنص إلهي، ولا سنة نبوية، ولا هدي سلف، أو اجتهاد إمام متبع، وهو ما كان يعني لدى رشيد رضا بالضبط، هدم شريعة الإسلام من أساسها⁽²⁾.

رابعا: موقف المسلمين من إلغاء الخلافة: خلال تلك الفترة التاريخية الحرجة، أخذ الناس اضطراب وحيرة، فلم يعرفوا كيف يصنعون، وقد أصبح العالم الإسلامي للمرة الأولى منذ وفاة النبي (ص) بلا خلافة، ولم يدر الناس لمن ينصرف دعاء الداعين، حين يبتهلون إلى الله في ظهر كل جمعة، أن يشمل بعنايته وتوقيفه خليفة المسلمين. وكان أول خطوة أخرجت الناس عما هم فيه من حيرة وارتباك، بيان مذيّل بامضاء ستة عشر عالما من علماء الأزهر، أذاعوه بعد إلغاء الخلافة بأربعة أيام، يقررون فيه بطلان ما تجرأ عليه الكماليون من عزل الخليفة عبد المجيد، الذي انعقدت له البيعة من المسلمين جميعا، لأنه صادر من فئة قليلة لا يعتد بهم، "فبيعته صحيحة شرعا في عنق كل مسلم يؤمن بالله واليوم الآخر"، وينبه البيان المسلمين إلى حاجتهم للخليفة، ثم يدعوهم للإسراع في عقد مؤتمر "يقرر ما يراه من أمر الخلافة من الطريق الشرعي"، ويحذروهم من "تسرّب الخلاف الذي يؤخّر الإسلام ويوهنه". وفي اليوم

¹ عبد الرازق، مصدر سابق، ص 21-22.

² الملا، مرجع سابق، ص 145-146.

التالي نشر الشيخ محمد حسنين وكييل الأزهر السابق مقالاً، بيّن فيه خطأ الكماليين فيما ذهبوا إليه من أن الخلافة عقبة في طريق التقدم، وختمه بدعوة المسلمين للنظر في أمر الخلافة⁽¹⁾.

ومنذ ذلك الوقت، كثرت الدعوات لعقد مؤتمر الخلافة، وبرز اسم مصر واسم الأزهر كمصدر لهذه الدعوات، ومركز من أهم مراكز النشاط الإسلامي الذي يحاول معالجة هذه المشكلة.

1- التحرك من أجل مؤتمر إسلامي: بعد أن ألغى الكماليون الخلافة العثمانية، ثار في سائر أرجاء العالم الإسلامي نقاش واسع حول مسألة الخلافة، وما ينبغي بشأنها. وفي هذا المناخ، ارتفع صوت الشيخ رشيد رضا، مجدداً اقتراحاً سابقاً له بضرورة عقد مؤتمر إسلامي، للتداول في مسألة الخلافة وضرورة إحيائها، وقد اعتبر رشيد رضا أن ثمة هدفين رئيسيين مطلوبين من هذا المؤتمر، أولهما "وضع قواعد حكومة إسلامية مدنية، تكفل الجمع بين السياسة والفضيلة، وتؤكد علو التشريع الإسلامي على جميع ما اشترعه البشر"، وثانيهما "اختيار خليفة وإمام جديد للمسلمين"، وفي ذلك يقول المنار: "فالمطلوب الآن إيجاد السلك ووضع النظام، وأن يكون بالتشاور بين العلماء المسلمين الدينيين والسياسيين، والإداريين والعسكريين، والماليين والحاذقين لسائر الفنون، التي عليها مدار العمران وعزة الأمم وكرامتها، ولا يكون هذا إلا بعقد مؤتمر إسلامي عام"⁽²⁾.

وفي واقع الأمر، صادف هذا الاقتراح ظروفًا مواتية، حيث كان الملك فؤاد يرنو ببصره إلى الخلافة، يرمي بها إلى تحقيق هدفين: الأول: أن يكتسب لنفسه من المهابة بين ملوك العالم الإسلامي وشعوبه، ما يكتسبه عادة خليفة المسلمين، حتى ولو من الناحية المظهرية على الأقل، والثاني: أن يستفيد من هذا المركز الديني العظيم، في توطيد سلطته الزمنية في مصر على حساب الحكم الدستوري⁽³⁾، وهو ما دعاه لاستخدام الأزهر.

عندها نشطت الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي"، فاجتمع العلماء برئاسة شيخ الجامع الأزهر، وأذاعوا بياناً بتاريخ 19 شعبان 1342 هـ الموافق لـ 25 مارس 1924م، أفتوا فيه ببطلان بيعه عبد المجيد الذي

¹ حسنين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 47، 48.

² محمد رشيد رضا، "مؤتمر الخلافة"، المنار، المجلد 25، الجزء 7، ربيع الأول 1343 هـ - أكتوبر 1924م، ص 532-533.

³ رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 583.

كان الكماليون قد أقاموه قبل أن يلغوا الخلافة، لأن الإسلام لا يعرف الخلافة بالمعنى الذي تولاه به، منفصلة عن السلطة. وقرروا دعوة ممثلي جميع الأمم الإسلامية، إلى مؤتمر يعقد في القاهرة، برئاسة شيخ الإسلام، للبت فيمن يجب أن تسند إليه الخلافة الإسلامية، وحددوا شهر شعبان من العام التالي موعداً لانعقاده.

وبعد الاجتماع مباشرة، "أرسلت الدعوات بإمضاء رئيس المؤتمر شيخ الجامع الأزهر ورئيس المعاهد الدينية بالقطر المصري، إلى رؤساء الحكومات الإسلامية، من ملك وسلطان وأمير، وإلى رؤساء الجماعات والجمعيات المشهورة، وإلى من عرفت الكتابة العامة للمجلس من أهل الرأي، من علماء المسلمين وكتّابهم ووجهائهم في الأقطار المختلفة، وقد ساوى في هذه الدعوة بين أهل السنة السلفيين، كأهالي نجد وأهل الحديث في الهند والخلفيين في سائر الأقطار، وبين غيرهم من الفرق الإسلامية، ذات الحكومات أو الجماعات الكبيرة، كالشيعة الزيدية والاثني عشرية، والإباضية من معتدلي الخوارج"⁽¹⁾.

وأخذت لجنة المؤتمر الإسلامي شكلاً رسمياً، فانتشرت فروعها في البلاد، وساهم القصر في نشاطها بنصيب كبير، لم يكن ليخفى رغم الحرص على كتمانها، فكثير طواف "نشأت باشا" وكيل الديوان الملكي بعلماء الدين في طنطا والإسكندرية، وتتابع اتصاله بلجان الخلافة في هذه المدن، كما كانت صحيفة (الإتحاد) الناطقة بلسان القصر، تدعو المسلمين في أقطار الأرض للاهتمام بشهود المؤتمر الذي سيعقد بالقاهرة.

وصدرت مجلة باسم المؤتمر الإسلامي، ظهر العدد الأول منها في شهر ربيع الأول سنة 1343هـ (أكتوبر 1924م)، ونشر في صدره مقال للسيد محمد رشيد رضا، أبرز فيه أهمية هذا المؤتمر، لأنه أول مؤتمر إسلامي عام، يشترك فيه علماء الدين والدنيا من كل الأمم الإسلامية، وبيّن أن المطلوب في هذا المؤتمر، هو وضع قواعد للحكومة الإسلامية المدنية، التي يظهر فيها علو التشريع الإسلامي، ووضع قواعد للتربية والتعليم، تجمع بين هداية الدين ومصالح الدنيا، واختيار خليفة وإمام للمسلمين⁽²⁾.

¹ رضا، مؤتمر الخلافة، ص 789.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 50، 51.

2- عوائق انعقاد المؤتمر في وقته وأسباب فشله: ولكن هذا المؤتمر الذي حدد لانعقاده شهر شعبان 1343هـ (مارس 1925م)، أُجلّ مرة بعد مرة، ولم يجتمع إلا في أول ذي القعدة 1344هـ (13 ماي 1926م)، ثم إن اجتماعه من بعد، كان اجتماعا فاشلا لم يسفر عن شيء.

فمن ناحية كان سعد زغلول رئيس وزراء مصر آنذاك، كان قد أعلن عن رأيه في محاولة إقامة الخلافة من جديد، فوصفها بأنها محاولة خيالية، وأنها محفوفة بمنازعات لا يمكن غض النظر عنها، فضلا عن أن هذا يؤدي إلى تفاقم الضائقة الملحة بالعالم الإسلامي، من جراء الحرب وعواقبها.

ومن ناحية أخرى، فقد أخذ كل ملك إسلامي يرشح نفسه للخلافة، ويحرض قومه وأمتة من أجلها⁽¹⁾، فقد كان "أمان الله خان" ملك الأفغان وقتذاك طامعا في الخلافة، وكان كثير من مندوبي الدول الإسلامية يعملون على إحباط ترشيح الملك فؤاد نفسه للخلافة. هذا إلى أن الملك حسين بن علي (شريف مكة السابق وقائد الثورة العربية ضد الأتراك) كان قد أخذ البيعة لنفسه في فلسطين وشرق الأردن. ثم إن الإنجليز كانوا يعارضون ظهور الخلافة الإسلامية في أي صورة من الصور، ولكنهم - كعادتهم - لم يكونوا يصرون بهذه المعارضة، حتى لا يثيروا المسلمين، ما يدعوهم إلى التشبث بالخلافة، فكانوا يعملون على تعقيد المساعي المبذولة في إعادتها، بوسائل ملتوية خفية⁽²⁾.

ولهذا أخذت الإجابات على الدعوة للمؤتمر تترى فاترة، تستفسر عن مراميهِ وغاياته، ومن الذي يراد تنصيبه خليفة بدل الخليفة المعزول، وهكذا أخذت آمال الملك فؤاد في الاستيلاء على الخلافة تغيض، وأخذ الأمل في نجاح المؤتمر لتحقيق غايته يتضاءل ويتهاوى⁽³⁾.

وإذا تركنا تلك التيارات الخارجية الخفية والمعلنة جانبا، استطعنا أن نلاحظ انقسامًا ظاهرا في الرأي العام المصري حول هذه المسألة. فقد كان من الواضح أن الملك فؤاد، يريد أن يخفي مساعيه في الخلافة عن سعد زغلول، الذي كان رئيسا للوزارة المصرية وقتذاك، لما كان بينهما من خصومة - على أن اتجاه سعد منذ بداية حياته السياسية كان معارضا للجامعة الإسلامية -، وكان نفوذ سعد وسيطرته على الرأي

¹ رمضان، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 584-585.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 51. وأنظر أيضا: أرسلان، السيد رشيد رضا،...، ص 278.

³ رمضان، مرجع نفسه، الجزء الثاني، ص 584-585.

العام وقتذاك من القوة، بحيث استطاع أن يحمل الناس على الاستجابة، في كل ما يصدر عن القصر من مشاريع، فشاع بين الناس وقتذاك، أن الإنجليز هم الذين يدفعون الملك فؤاد لترشيح نفسه للخلافة، تحقيقاً لمشروعهم القديم الذي أشار إليه مصطفى كامل في كتابه "المسألة الشرقية". وجدت المعارضة لترشيح الملك فؤاد للخلافة أول ما وجدت في الأزهر نفسه، فقامت الحكومة باستجواب نحو أربعين من علماء الأزهر، لأنهم وقَّعوا عريضة أعربوا فيها عن رأيهم في أن مصر لا تصلح داراً للخلافة، لتسلط الإنجليز عليها، وأحاطت الحكومة تصرفها هذا بالسرية، حتى لا يذيع أمره، فيشجع غيرهم على المعارضة⁽¹⁾.

ولكن هذا لم يغن شيئاً عن اتساع نطاق المعارضة، فانقسم العلماء وذوو الرأي من المسلمين في مصر بشأن الخلافة إلى قسمين: الأول تمثله الهيئة العلمية لعلماء الأزهر الرسميين، وعلى رأسهم شيخ الجامع الأزهر. والثاني تمثله جماعة الخلافة الإسلامية، برياسة محمد ماضي أبي العزائم. وكانت اللجنة الأولى ظاهرة الميل لمؤازرة الملك فؤاد وترشيحه للخلافة، فكانت تحظى بتشجيع الحكومة، وتلقى منها كل ما تطلب من معونة، وكانت اللجنة الثانية تعارض في هذا الترشيح، وتقرر أن مصر لا تصلح لانعقاد المؤتمر العام للخلافة بها، وهي تدعو لوجوب انعقاد هذا المؤتمر في مكة المكرمة - وكان أمرها قد آل إلى السعوديين -، أو في مكان آخر من عواصم الممالك الإسلامية الحرة⁽²⁾.

وذكر المنار بعض هذه الصعوبات فقال: "نُشرت الدعوة إلى عقد المؤتمر في الموعد الذي ضرب له؛ فارتاح لها جماهير المسلمين، الذين كانوا متفقين على اقتراح هذا المؤتمر، وتصدى للصد عنها والمناقدة فيها فريقان من محرري الجرائد والكاتبين فيها، أحدهما: فريق الملاحدة واللا دينيين، الذين يثبون في مصر دعوة الكفر والحكومة اللادينية، وثانيهما: فريق الذين يظنون أن دعاة المؤتمر من كبار العلماء وغيرهم، يريدون جعل الخلافة في مصر، وهم يرون أن جعلها في مصر - وأعلام الجيش البريطاني مرفوعة فيها، ونفوذ الدولة البريطانية مسيطر عليها - جناية على الإسلام والمسلمين"⁽³⁾.

¹ حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 51-52.

² نفسه، الجزء الثاني، ص 52.

³ رضا، مؤتمر الخلافة، ص 789.

3- انعقاد مؤتمر الخلافة ونتائجه: انعقد المؤتمر آخر الأمر -بعد أن أُجل مرتين قبل ذلك- في غرة ذي القعدة 1344هـ الموافق لـ 13 ماي سنة 1926م، ودامت مناقشاته لأربع جلسات، وقد حضره أربعة وثلاثون عضواً -على رواية "المقطم"- أو ثلاثون عضواً فقط -على رواية "السياسة"-، وبعض هؤلاء قد حضر بشخصه لا يمثل هيئة أو حكومة، وبعضهم حضر للاستماع دون المشاركة أو إبداء الرأي، مثل مندوب إيران⁽¹⁾.

والملاحظ أنه رغم اتفاق المؤتمرين على وجوب الخلافة في الإسلام شرعاً، واتفاقهم أيضاً على ضرورة أن تجمع الخلافة، كي تكون خلافة حقة، بين السلطتين الروحية والزمنية، إلا أنهم لم يحاولوا في هذا المؤتمر، مناقشة تنصيب حاكم بعينه من حكام المسلمين كخليفة جديد، واتفقوا على تأجيل بحث هذا الأمر إلى مؤتمرات أخرى تعقد لاحقاً، وهكذا يمكن القول أن مناقشات المؤتمر لم تسفر عن شيء جدي يعتد به، وانتهى الأمر عملياً إلى التسوية، وعدم البت في الموضوع الأساسي، وهو اختيار خليفة جديد⁽²⁾.

وعلى أية حال، فشل المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر في تحقيق أية نتائج ملموسة، بحيث قررت اللجنة التي ألفها ما يلي: "إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية (الذي أقره المؤتمر في هذه الجلسة) والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن.

ولما كان إبقاء أمر المسلمين مهماً على ما هو الآن، بدون مدبر غير جائز، فإننا نرى أن الحل الوحيد لهذه المعضلة أن تتضافر الشعوب الإسلامية على تنظيم عقد مؤتمرات بالتوالي في البلاد الإسلامية المختلفة لتبادل الآراء بين أعضائها من وقت إلى آخر حتى يتيسر لهم مع الزمن تقرير أمر الخلافة على وجه يتفق مع مصلحة المسلمين.

أما إذا لم تساعد الأحوال والظروف على استمرار عقد المؤتمرات، وتعذر انعقادها للنظر في أمر الخلافة، فتفادياً من أن يبقى مسندها شاغراً زمنياً طويلاً، وما يتبع ذلك من بقاء المسلمين دون مركز، يرجعون إليه في أمور دينهم العامة، ينبغي إيجاد هيئة مكونة من زعماء المسلمين وأهل المكانة والرأي تنعقد في

¹ حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 54، 55.

² الملا، مرجع سابق، ص 146.

كل سنة للنظر في شؤون المسلمين وتؤلف في كل أمة إسلامية لجنة تنفيذية ذات صبغة قومية تكون ذات اتصال بالهيئة العامة، وهذه اللجان يقوم كل منها بتنفيذ قرارات الهيئة العامة في بلادها"⁽¹⁾. وبعث المؤتمر بقراره هذا إلى مؤتمر مكة، الذي أعلن السلطان ابن سعود عقده، لوضع نظام للحكم في البلاد المقدسة، راجيا له التوفيق.

وقد كان هذا القرار السلبي، وهذا الفشل الذي انتهى إليه مؤتمر الخلافة، هو الوسيلة الوحيدة للتخلص من المأزق، الذي وقع فيه الداعون إلى المؤتمر في مصر، ممن يعملون لحساب الملك فؤاد، بعد الذي شاع من عزم مندوبي الدول الإسلامية على إحباط مسعاها، بأن يدعو كل منهم لملكه أو أميره.

وظلت الخلافة بعد ذلك موضع تنافس ملوك المسلمين وأمرائهم، مما كان سببا في فشل كل الجهود التي بذلت لإحيائها وإعادة منصبها، حتى لقد اضطر الزعيم الهندي المسلم "شوكت علي"، إلى نفي ما أشيع من أنه سيدعو في مؤتمر القدس الإسلامي سنة 1931م، إلى إعلان عبد المجيد -آخر خلفاء العثمانيين- خليفة للمسلمين ذا سلطة روحية فقط، وذلك حين تبين معارضة كثير من المسلمين في ذلك، وبعد أن عارضته فيه مجلة (نور الإسلام) التي تمثل الأزهر⁽²⁾.

يبدو أن نهاية مؤتمر الخلافة كانت غامضة، ولم تؤد إلى نتائج ملموسة ومواقف واضحة، بعد ما كثرت النزاعات بين أعضائه، وتعددت اتجاهاتهم، فمنهم من بقي متمسكا بخلافة عبد المجيد (-1922 1924)، وطالب بإرجاعه إلى منصب الخلافة، وبعضهم الآخر نادى بخلافة الشريف حسين، وطرف ثالث عمل على تحقيق بيعة الملك فؤاد، لا سيما العلماء المصريين.

4- المنار ومؤتمر الخلافة: بالتوازي مع مقاومة المنار العنيفة لأفكار علي عبد الرازق، الواردة في كتابه "الإسلام وأصول الحكم"، عمل رشيد رضا بهمة، من أجل إحياء الخلافة من جديد، ومن هنا كان الرجل عضوا نشطا في مجلس إدارة اللجنة المنظمة لمؤتمر الخلافة، وفي اللجان الفرعية للمؤتمر، حيث قدم مذكرة إلى مؤتمر الخلافة، عبّر فيها عن أفكاره واقتراحاته إزاءها، ذاكر الشروط والضوابط الواجب توفرها

¹ محمد رشيد رضا، "مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية"، المنار، المجلد 27، الجزء 5، محرم 1345هـ-أوت 1926م، ص 370.

² حسين، مرجع سابق، الجزء الثاني، ص 54، 55.

في نظام الخلافة الإسلامية، والمناسبة لهذا العصر، والتي يجب توفرها في هذا النظام، وهي على النحو التالي:

أولاً: ألا يستطيع الخليفة أن يستبد بالأمر إذا زينت له نفسه ذلك.

ثانياً: أن يكون مستجمعاً للشروط الشرعية حتى لا يكون لأحد زعماء المسلمين عذر فيرفض بيعته، أو استئصال عصيانه، وذلك بإنشاء مدرسة يتخرج فيها الخلفاء والمجتهدون المستجمعون لصفات أهل الحل والعقد شرعاً ولشروط القضاء الشرعي.

ثالثاً: أن تبني الأحكام ونظم الدولة في مملكة الخلافة على التشريع الإسلامي بنصوص الكتاب والسنة القطعية الجامعة بين العدل والرحمة والمساواة الصحيحة، وبالاجتهد في غير القطعي الذي مداره على درء المفاسد، ومراعاة المصالح، واليسر ورفع الحرج، وإباحة الضرورات للمحظورات، مع تقديرها بقدرها، وغير ذلك من القواعد العامة الصالحة لكل زمان ومكان.

رابعاً: أن يكتفي من الشعوب الإسلامية غير الحرة المستقلة في أمرها، ولا القادرة على اتباع سلطان الخلافة في أحكامها، بأن تكون مرتبطة بمقام الخلافة في شؤونها الدينية كدعاية الإسلام الدينية المحضة، والدفاع عنه، وصيانتها من الإلحاد والتعطيل، ومن البدع والخرافات، وفي منهاج التعليم الديني، وخطب الجمعة والأعياد، وغير ذلك من التعاون على البر والتقوى وأعمال الخير البريئة من السياسة وشبهاتها.

خامساً: اتقاء كل ما يُعد عدواناً على حكومات هذه الشعوب، أو حجة صحيحة لها، تحملها على اضطهاد رعيتهما، وقطع الصلة الروحية المعنوية بينها وبين إمام دينها الأعظم⁽¹⁾.

كانت هذه المذكرة التي قدمها رشيد رضا للمؤتمر، بمثابة اعتراف عملي بصعوبة الأمر كله، حيث نفى رضا فيها العبء عن ظهر جيله كلياً، حين أعاد تأكيد فكرة سابقة له، مفادها أن اختيار الخليفة لا يتم إلا على مدى زمني طويل نسبياً، عن طريق إنشاء مدرسة يرى فيها المرشحون للخلافة، مع أقرانهم من ممثلي جماعة "أهل الحل والعقد"، تربية إسلامية خالصة، على أن يقوم "أهل الحل والعقد" بعد ذلك باختيار الخليفة الجديد⁽²⁾.

¹ محمد رشيد رضا، "مذكرة مقدمة إلى مؤتمر الخلافة العام في مصر القاهرة"، المنار، المجلد 27، الجزء 2، شوال 1344هـ-ماي 1926م، ص 143. وأنظر كذلك: الملحق رقم 16، ص 698.

² نفسه، ص 141-142.

كان ثمة وعي يائس بين حاضري مؤتمر إحياء الخلافة الإسلامية بالقاهرة ومنظميه، بأن الهدف من انعقاده يتنافى مع التطور التاريخي، المرتكز آنذاك على الأفكار الوطنية الحديثة⁽¹⁾، وقد عبّر رشيد رضا نفسه قبل انعقاد المؤتمر عن هذا الوعي، حين أكد بحسرة، اعتقاده بضالة الجدوى من المؤتمر "لأن بعض الشعوب الإسلامية، قد خرج أمر الحكم فيها من يدها، وبأن الحكومات الإسلامية المستقلة، حريصة على عدم خضوعها لخليفة ينصب في غير بلادها". وأضاف قائلاً: "والراجح عندنا، أن مؤتمر هذا العام، لا يتمكن من النظر في اختيار الخليفة مطلقاً، بل نشك في قدرته على وضع نظام الخلافة وتقريه، في عشرة الأيام المحددة لاجتماع المؤتمر"⁽²⁾.

وعن ترشيح الملك فؤاد لمنصب خليفة، فأن ثمة قرائن قوية تجعلنا نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الشخص لم يكن الرجل الأفضل لتولي الخلافة من وجهة نظر المنار، فمن ناحية، رفض رشيد رضا في مشروعه لإعادة الخلافة -الذي طرحه في كتابه "الخلافة أو الإمامة العظمى، ونشر فصوله في مجلة المنار - أن تتول الخلافة الجديدة، إلى أحد ملوك البلدان الإسلامية الخاضعة للنفوذ الأجنبي المباشر، على أساس أن هذه البلدان، لا تملك من أمر نفسها شيئاً، وفي ذلك يقول: "وأما البلاد الإسلامية الراضحة تحت أثقال السيطرة الأجنبية، كمصر وسائر أقطار إفريقيا الشمالية وسورية والعراق، فليس لها من أمر حكمها أو حكومة دينها شيء، وليس فيها جماعة تتصرف في ذلك بحل ولا عقد، فلو أن رؤساء الحكومة والشعب في قطر منها -وهم الذين كانوا لولا السلطة الأجنبية أهل الحل والعقد فيها - أرادوا أن يبايعوا خليفة في بلاد الترك أو العرب مثلاً مبايعة صحيحة، وهي ما توجب عليهم أن يكونوا خاضعين لسلطانهم، مطيعين في أمورهم العامة لأمره ونهي، ناصرين له على من يقاتله أو يبغى عليه، لما استطاعوا أن يمحضوا ذلك وينفذوه، بدون إذن الدولة الأجنبية المسيطرة عليهم، وهي لن تأذن، وإن كانت تدعي أنها لا تعارض المسلمين في أمور دينهم، وأنها تاركة أمر الخلافة إليهم"⁽³⁾.

ومن ناحية أخرى، سخر رضا صراحة في رسالة كتبها إلى صديقه الأمير شكيب أرسلان أثناء الإعداد لمؤتمر الخلافة، من ارتباط رجال الأزهر بطموحات الملك فؤاد، ومحاولاتهم توظيف المؤتمر لخدمة

¹ الملا، مرجع سابق، ص 146.

² رضا، مؤتمر الخلافة، ص 789-790.

³ رضا، الأحكام الشرعية المتعلقة بالخلافة الإسلامية -2-، ص 55-56.

هذه الطموحات⁽¹⁾، وهو ما يؤكد أن الرجل ومجملته لم يكن لديهما ترحيب بمساعي العاهل المصري، وعلى هذه الخلفية، فإننا نؤيد الرأي الذي طرحه بعض الباحثين، وهو أن الخيار الأفضل لدى المنار وصاحبها لتولي الخلافة، ربما كان عبد العزيز بن سعود، لاسيما بعد سيطرته على الحجاز في نهاية صراعه مع الشريف حسين⁽²⁾.

ج- مسألة الخلافة الإسلامية عند الشهاب: ألغيت الخلافة الإسلامية في تاريخ 27 رجب 1342هـ الموافق لـ 3 مارس 1924م، وانقطعت الروابط والأمصار بين الشعوب الإسلامية، حتى الواجب الأدبي على الأقل، والذي كان على دولة الخلافة تجاه الجزائر، ومساعدتها أو غيرها من الأمصار قد زال، وأصبح كل مصر يتوقع على نفسه يصارع الأعداء، ضعيفا مستكينا، لا إخوة له يسندونه، ولا أمة ينتمي إليها تكون ظهيرة له، وهو قليل العدد أمام جموع الأعداء، قليل الإمكانيات أمام ضخامتها لدى الصليبيين المستعمرين، منهوك القوى أمام جحافل تترى بعضها وراء بعض، مقطّع الأوصال أمام ضربات الخصوم، مفرق الجماعات أمام تخطيط الأعداء، وصعوبات المواصلات، وكماثن المستعمرين⁽³⁾.

وقد شكلت مسألة إلغاء الخلافة في الجزائر، -على غرار البلدان الإسلامية الأخرى- قضية ذات أهمية كبرى⁽⁴⁾، خاصة وأن الجزائر قد ارتبطت بالدولة العثمانية، التي كانت تمثل الخلافة أكثر من ثلاثة قرون، حتى وإن كانت الجزائر فقدت ولاءها السياسي للعثمانيين منذ احتلالها سنة 1830م، إلا أن الجزائريين بقوا يشعرون ببعض الولاء الروحي، ويحسون بالروابط الدينية التي بقيت تربطهم بعاصمة الخلافة⁽⁵⁾.

¹ الملا، مرجع سابق، ص 196. وأنظر أيضا: أرسلان، الشيد رشيد رضا...، ص 289-290.

² الشرباصي، مرجع سابق، ص 51. وأنظر أيضا: المنار، "الخلافة والخليفة: الإمام الحق في هذه الأيام"، المجلد 25، الجزء 4، رمضان 1342هـ-ماي 1924م، ص 257.

³ محمود شاكر، التاريخ الإسلامي -14- التاريخ المعاصر بلاد المغرب، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق عمان، 1417هـ-1996م، ص 233.

⁴ أحمد عميزاوي، ملخصات وآراء في التاريخ الحديث والمعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2003، ص 27.

⁵ أحمد صاري، "ابن باديس ومسألة إلغاء الخلافة"، مجلة الأدب والعلوم الإنسانية، العدد 01، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، محرم 1423هـ-أفريل 2002م، ص 143.

ففي مناخ مفعم بالقلق، والذي كانت عليه الأمة الإسلامية غداة الحرب العالمية الأولى، كان المصلحون الجزائريون يرغبون كما زملائهم المشاركة، في البحث عن الوسائل الخليقة بتزويد العالم الإسلامي برمز وحدة جديد، فكانوا يولون أهمية جمة لهذه المهمة السامية، لا بسبب طابعها الشرعي فحسب، بل أيضا بوصفها عاملا من عوامل التماسك المعنوي، ومن ثم القوة السياسية بالنسبة للشعوب الإسلامية، إذ كانوا يعتقدون أن الخلافة المشكلة تشكيلا جيدا، والمشتغلة وفق الشرعية القرآنية، يمكنها أن تحقق الطموحات الروحية والدنيوية للأمة.

ومن ثمة أخذ فريق الشهاب يواكب بشيء من الاهتمام المشوب بالقلق، طوال أكثر من عشر سنوات، تطور مسألة الخلافة، والجدالات التي أفضت إليها بين منظري الجامعة الإسلامية⁽¹⁾.

ويُحمل الشيخ أبو يعلى الزواوي الآراء والأفكار التي تبدت اتجاه فكرة الخلافة الإسلامية في العصور الإسلامية المختلفة، ومنها العصر الأخير، فقال: "قال الشيخ عبد الرازق أنها غير لازمة ولا أصل لها، أو كما قال مصطفى كمال أنها مُضرة غير نافعة، أو بما قال به الشيعة أنها تنحصر في بني هاشم، أو بما قال به الباطنية: يكون الإمام ظاهرا وباطنا أو باطنا فقط، أو أنها تصح لغير قرشي، أو تكون على يد دولة من دول أوروبا، أو في مصر أو في مكة المكرمة أو المدينة المنورة، أو في اليمن أو في الهند أو في بغداد أو في دمشق، إلى غير ذلك"⁽²⁾.

1- مفهوم الخلافة عند الشهاب: عرّف العلامة ابن باديس الخلافة فقال: "إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى، الذي يقوم على تنفيذ الشرع الإسلامي، وحياطته بواسطة الشورى من أهل الحل والعقد، من ذوي العلم والخبرة والنظر، وبالقوة من الجنود والقواد وسائر وسائل الدفاع"⁽³⁾.

¹ مراد، مرجع سابق، ص 448 - 449.

² أبو يعلى الزواوي، "ذكرى الخلافة والإمامة العظمى"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 28، 14 ذو القعدة 1344هـ - 27 ماي 1926م، ص 551.

³ عبد الحميد بن باديس، "الخلافة أم جماعة المسلمين"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الرابع عشر، ربيع الأول 1357هـ - ماي 1938م، ص 71.

ويضيف الشيخ أبو يعلى الزواوي إلى تعريف الشيخ ابن باديس بأنها "نيابة عن صاحب الشريعة صلى الله عليه وسلم في حفظ الدين وسياسة الدنيا، ومن أجل ذلك سُميت الخلافة والإمامة الكبرى، وأنَّ شروطها خمسة: العلم والعدالة والكفاية وسلامة الخواص والقرشية"⁽¹⁾.

2- بيان حقيقة الخلافة الملغاة: بعد هذا التعريف العلمي الدقيق لمفهوم الخلافة في الشريعة، وتحديد من هم أهل الحل والعقد، تعرّض صاحب الشهاب إلى تطوّر العمل بالخلافة، مبينا أن الخلافة إذا كانت قد حققت قيم الإسلام في فترة محدودة من تاريخنا القديم، فإن منصب الخلافة قد انسلخ فيما بعد عن معناه الحقيقي، وابتعد كلية عن جوهر الدين، ولم يعد يمثل قيمه ومبادئه في شيء، فقال: "لقد أمكن أن يتولى هذا المنصب شخص واحد صدر الإسلام، وزمنا بعده -على فرقة واضطراب-، ثم قضت الضرورة بتعديده في الشرق والغرب. ثم انسلخ عن معناه الأصلي، وبقي رمزا ظاهريا تقديسيا، ليس من أوضاع الإسلام في شيء"⁽²⁾.

ويبرز الشهاب أثر سوء تنصيب الرجل المناسب (أي الخليفة) في المكان المناسب (وهو الخلافة) على الأمة الإسلامية، ما جعل دولها تقع فريسة للاستعمار الأوروبي الحديث، الذي أذلّ شعوبها، وجعل مصيرها في يد غيرها بقوله: "إنما كلامي في مقامي هذا، وتذكيري بأمر الخلافة من حيث علة واحدة، بل مصيبة عظيمة، دمرت الأمة الإسلامية، وخربت ديارها، وشتتت شملها، وهلك بسبب الخطأ في نصب الخلافة، ما يقدر بأكثر من مائة مليون من النفوس، وسبعين ألف ألف مليون من الأموال. ولكن أين هذا التقدير من جعل ثلاثمائة مليون مسلم في تفرقة وذلة، وعدم القيمة لها، وإهانتها وحقارتها وتخلّفها، وجعلها في يد غيرها موصى عليها، لقيام السُّفّه بها، ولا أهلية لها أن تتولى أمرها بيدها، وهي العلة، وإن شئت قلت: علل العلل"⁽³⁾.

ولذلك نراه يبرر ما صنعه مصطفى كمال بإلغائه الخلافة، الذي ألغى رمزا خياليا فاقدا لكل جوهره، حيث يذهب إلى أن الخلافة التي ألغاهم الأتراك، لم تكن تمثل الخلافة الإسلامية الأصيلة، بل كانت تمثل

¹ الزواوي، ذكرى الخلافة...، ص 551.

² ابن باديس، الخلافة أم...، ص 71.

³ الزواوي، مصدر نفسه، ص 551.

خلافة محلية مرتبطة بالدولة التركية فقط، وبالتالي فزوال هذه الخلافة مسألة خاصة بالأترك، فيقول: "يوم ألغى الأتراك الخلافة -ولسنا نبرر كل أعمالهم-، لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم، وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى، وحاربته من أجله الدول الغربية المتعصبة للنصرانية، والمتخوفة من شبح الإسلام"⁽¹⁾.

3- الشهاب ومؤتمر الخلافة الإسلامية بالقاهرة: لقد شغلت مسألة الخلافة، وخاصة بعد سقوطها على يدي مصطفى كمال أتاتورك، بال المسلمين والعرب جميعا، فظهرت العديد من النداءات من بعض بلدان العالم الإسلامي، تطالب بنقل الخلافة إليها، ومن هذه البلدان مصر، ففيها دار الجدل مرتين حول قضية الخلافة الإسلامية، وبذلت محاولتان لتولي ملك مصر لهذا المنصب، أولاها كانت في عهد الملك فؤاد (حكم ما بين 1917-1936م)، والثانية في عهد الملك فاروق (حكم ما بين 1936-1952م)⁽²⁾.

وتزامن انعقاد هذا المؤتمر، مع الضجة الكبيرة التي أحدثها كتاب الشيخ علي عبد الرازق "الإسلام وأصول الحكم"، وما تبعه من ردود داخلية وخارجية، كان من بينها ما ورد في جريدة المصلحين الأولى "المنتقد"، التي عبّرت عن رفضها لمضمون الكتاب، ونستشف ذلك من نشرها خبر محاكمة الأزهر لعلّي عبد الرازق فتقول: "أصدر الشيخ علي عبد الرازق كتابا في (الإسلام وأصول الحكم)، زعم فيه أنه ليس للإسلام خلافة ولا إمامة ولا حكومة، ولا تشريع سياسي ولا قضائي، وأنه دين روحاني محض، كدين النصرى في فهم البروتستانت، فقررت مشيخة الأزهر محاكمته تأديبا، أمام لجنة علمية دينية. وهذا الشيخ عبد الرازق من العلماء المتخرجين في الأزهر، ومن قضاة المحاكم الشرعية، وهذا من أعجب العجب في العلم والدين"⁽³⁾.

وكان الشيخ مبارك الميلّي أحد المتحمسين لفكرة المؤتمر، وأحد المدركين لخطورته والراغبين في جدواه، وذلك في مقال نشره في الشهاب قبل حوالي شهر من انعقاده، حيث اعتبر "هذا المؤتمر، المرأة

¹ ابن باديس، الخلافة أم...، ص 71-72.

² محمد عمارة، مسلمون ثوار، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة بيروت، 1408هـ-1988م، ص 476.

³ المنتقد، "أنباء عن العالم: عن مصر"، السنة الأولى، العدد 8، 30 محرم 1344هـ-20 أوت 1925م، ص 3.

التي ينجلي بها شعور كل أمة إسلامية بدينها، فتتضح الحقائق لطلابها... وسيكون إما حجة لمن يقول إن الإسلام دين مدنية ورقية، أو دليلا لمن يتشدد بأنه عقبة كئود في سبيل التقدم، وبحسب نتائجه يزداد عدد أنصار الفكرة الأولى، أو أصحاب الرأي الثاني، لأنه دليل واقعي لأحد الفريقين⁽¹⁾.

وفي نظر الميلي أيضا "سيكون لهذا المؤتمر شأن عظيم في حياة الإسلام، وبعث ما تعطل من أحكامه من مرقد"، ورأى أن "الأمة التي تشارك فيه، سيحفظ لها التاريخ ذكرا جميلا، وأثرا حسنا، علاوة على كون حضوره دليلا واقعا، على تمسكها بدينها، وعدم انسلالها من جامعته"⁽²⁾.

ورغب الشيخ مبارك الميلي أن تكون الأمة الجزائرية ضمن الأمم الإسلامية المشاركة في المؤتمر، تأكيدا على عروبته وإسلامها، وجوابا لمساعي الاستعمار في تذويب الشخصية الجزائرية، ولأجل ذلك، اقترح على العلماء خطة عملية، تستطيع الجزائر أن تثبت بها مشاركتها في هذا المؤتمر الخطير، بدون أن تثير شكوك السلطات الاستعمارية المتربصة، فقال: "إذا أراد علماءنا أن يقوموا بما عليهم من المسؤولية، لأنهم المسئولون أولا وبالذات عن هذا الأمر العظيم، فما عليهم إلا أن يؤسسوا جمعية تتقدم إلى الوالي العام، بطلب الاعتراف بها، ثم تجمع من الأمة ما يقوم بلوازم الوفد، حتى يكون ما يجمعونه من الأمة كدليل فعلي، على أن الوفد وفد الأمة، وأنها مشاركة لغيرها من الأمم في هذا الشأن الخطير"⁽³⁾.

وكان تخوّف فرنسا من آثار المؤتمر على مستعمراتها واضحا، ولذلك وجهت تعليماتها الصارمة إلى مصالحها في شمال إفريقيا وفي المشرق، لمنع "المشبهو فيهم" المغاربة من السفر إلى مصر لحضور المؤتمر. وسكنت المصالح الفرنسية، عن الطلب الذي تقدمت به اللجنة العليا للخلافة بمصر، إلى الوزير المفوض "كايارد" "Caillard"، والمتمثل في السماح لها باختيار وفود عن شمال إفريقيا، حتى لا يتم استدعاء من لا توافق عليهم السلطات الفرنسية⁽⁴⁾.

¹ مبارك بن محمد الميلي، "المؤتمر الإسلامي العام للخلافة"، الشهاب، السنة الأولى، العدد 23، 9 شوال 1344هـ - 22 أبريل 1926م، ص 441.

² نفسه، ص 441.

³ نفسه، ص 441 - 442.

⁴ الشعبوي، مرجع سابق، ص 228.

ولئن حضرت وفود عن تونس وليبيا والمغرب الأقصى بشكل أو بآخر، فإنه لم يحضر أحد من الجزائريين من أي جهة كانت، بالرغم من أن الكثير من الجزائريين كانوا يعيشون في المشرق، كالأمير خالد الذي اشتغل بمسألة الخلافة عند الإلغاء. ومن المؤكد أن السلطات الاستعمارية الفرنسية كانت وراء هذا التغييب، فمن جهة منعت مغادرة أي كان الجزائري لحضور المؤتمر، ومن جهة أخرى تمكنت في مصر من طرد الأمير خالد من الإسكندرية، فاستقر في دمشق بداية من 1926م، وضاع بعد ذلك كل أثر للأمير خالد⁽¹⁾.

وعلى عكس هذا الرأي، هناك من المؤرخين من يرى بأن الجزائر ساهمت في هذا المؤتمر فكرةً ومشاركةً، وذلك من خلال شخصيتان هما حفيدا الأمير عبد القادر: "خالد" و"سعيد". فحسب أحد أنصار هذا الرأي، فإن نشاطات الأمير خالد الخاصة بمطامحه السياسية، وحركة الجامعة الإسلامية، قد ظهرت في قضية الخلافة. ففي سنة 1924م، بادر إلى الدعوة إلى عقد مؤتمر إسلامي لمناقشة هذه القضية، وقد اقترح في دعوته أن تكون أفغانستان هي مكان المؤتمر، لأنها بناء على رأيه، كانت البلاد الإسلامية الوحيدة المستقلة⁽²⁾، غير أن المؤتمر انعقد نهائيا في مصر.

وما يعزز موقف أصحاب هذا الرأي، أنه وفي الأول من أبريل 1924م، نشرت صحيفة الأهرام القاهرية، نداءً وجهه الأمير سعيد، حفيد الأمير عبد القادر، طالب فيه عقد مؤتمر إسلامي عالمي، وكان الأمير سعيد هو رئيس الرابطة الإسلامية لبلاد المشرق الإسلامي، فكان من الطبيعي، ومن المتوقع، أن ينضم الأمير خالد إلى الأمير سعيد، ليعملا معا لدعم قضية العالم الإسلامي⁽³⁾.

ويرى الدكتور سعد الله، أن الأمير خالد حضر المؤتمر شخصيا، ويبدو أنه كان يطمح إلى أن يلعب فيه دورا قياديا، ولا شك أنه كان في ذهنه سمعة جده في الشرق الأدنى حين حاول طلب القيادة، كما ركز على نقطة أخرى، وهي أنه كان منحدرًا من قبيلة هاشم، التي انحدر منها النبي محمد أيضا. ولكن نفيه من فرنسا، وكونه غير معروف كثيرا للزعماء المسلمين، وضعفه في البيان العربي، قد خيَّب أمل

¹ الشعبوني، مرجع سابق، ص 238.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 370.

³ العسلي، الأمير خالد...، ص 158.

الأمير خالد، ليس فقط بفشل المؤتمر في الاعتراف بزعامته، ولكن أيضا بفشل الزعماء المسلمين في أن يتفقوا على إيجاد حل لقضية الخلافة⁽¹⁾.

على أنّ الرأي الفصل في هذا النقاش يأتي من صحيفة الشهاب، التي عاصرت الحدث، والتي تثبت رأي القائلين بعدم حضور أي جزائري في هذا المؤتمر، نستشف ذلك في حديثها عن اجتماع مؤتمر الخلافة والذي جاء فيه: "اجتمع مؤتمر الخلافة برئاسة شيخ الأزهر، وحضور 25 مندوبا من كافة الأقطار الإسلامية، خصوصا بولونيا وسوريا وتونس والمغرب، وقد فتح الرئيس الجلسة بخطاب، فأسهب في بيان تشعب مسألة الخلافة، ووجوب البحث فيها من حيث الوجهة الدينية المحضة، ثم شكر الدول المسيحية احترامها للشعور الإسلامي بعدم التدخل في المسألة"⁽²⁾. فهذا الخبر والتعليق من الشهاب، يؤكد بما لا يدع مجالا للشك، بأن الجزائر لم تكن ممثلة في هذا المؤتمر، لا بوفد ولا بشخص.

وكان الشيخ أبو يعلى الزواوي، قد عبّر عن أمانى المصلحين الجزائريين من انعقاد هذا المؤتمر، فقال: "وقصدي الوحيد في تذكيري [فإن الذكرى تنفع المؤمنين]، أن يعتني مؤتمر الخلافة بمصر بأن تؤسس الخلافة كما ينبغي، وأن يُزال ما أفادنا به التاريخ من العبر، وهو ديوان المبتدأ والخبر، وأن تكون الخلافة مُسلمة من حيث شروطها الخمسة -المذكورة- التي يجب تسليمها شرعا، ثم مراعاة ترضية العصبية العربية، بتقديم من يرضونه من ساداتهم وشرفائهم"⁽³⁾.

وبخصوص ظروف ودوافع انعقاد المؤتمر الخلافة يقول الشهاب: "ضرب الدهر بضرباته، واندك عرش السلطان عبد الحميد، ثم جاءت الحرب الكبرى، فكانت عبراتها توازي عبراتها، وأعطت العالم كله - خصوصا العالم الإسلامي - دروسا قاسية أليمة، هيهات أنه ينساها في مستقبل الأيام، فكان حقا على المسلمين أن يلموا شملهم، وأن يأتروا بينهم بمعروف، بعدما رأوا أن حلقات الضيق لا تزداد حولهم إلا كبسا، وأن حوادث الليالي قد أوشكت أن تذهب بكل مقدساتهم، وبجميع شعائرهم الدينية. وازدادت

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 370.

² الشهاب، "اجتماع مؤتمر الخلافة"، السنة الأولى، العدد 27، 7 ذو القعدة 1344هـ - 20 ماي 1926م، ص 535.

³ الزواوي، ذكرى الخلافة...، ص 552.

الطين بلّة، عندما أعلن الأتراك إلغاء الخلافة الإسلامية، وأخرجوا من حدودهم جلالته الخليفة الأعظم عبد المجيد بن عبد العزيز شريداً، لا يدري إلى أين يسير"⁽¹⁾.

وعن مجريات المؤتمر، والآراء التي كانت تدور بداخله حول مسألة الخلافة، قال الشهاب: "فكر المسلمون يومئذ في عقد مؤتمر للخلافة، فكان جماعة الأزهر يعملون على جمع مؤتمريهم، بإيعاز من ملك مصر أحمد فؤاد، الذي كان يرى أن الخلافة يجب أن تؤول إليه، وكانت جماعة أخرى، على رأسها الشيخ ماضي أبو العزائم، تسعى لجمع مؤتمر حر، فنجحت الجماعة الأولى، وجمعت مؤتمراً تكلم في مسألة الخلافة، فكان بحثه لا يتعدى أن الخلافة واجبة، وأن اللقاني قال لا يجوز خلع الخليفة إلا إذا كفر، وغير ذلك من المباحثات التافهة"⁽²⁾.

وعن نتيجة المؤتمر، وفيما يشبه الموقف قال الشهاب: "والحقيقة هي أن رجال المؤتمر أرادوا حمل الوفود الإسلامية على مبايعة ملك مصر خليفة، فلما رأوا أن الوفود الإسلامية لا تميل إلى ولوج ذلك المضيق، تعمدوا إخفاق المؤتمر، بدعوى أن الوقت لم يحن بعد لدرس تلك المسألة"⁽³⁾.

وانتهى المؤتمر —كما أسلفت سابقاً— برفع قرار، مبني على المقترحات التي قدمتها اللجنة الثانية، وخلاصتها: "أن إقامة الخليفة في الوقت الحاضر، وإن كان ممكناً قانونياً، إلا أنه متعذر فعلاً، لذلك فهي تقترح تشكيل لجنة إسلامية عامة مركزية، تهتم بأمور المسلمين وتكون ممثلة لجميع البلاد والهيئات الإسلامية، إلى أن يتمكن المسلمون من نصب الخليفة"⁽⁴⁾.

4- رد الشهاب على الأزهريين: علمت الدول الغربية المستعمرة، فتنة المسلمين باسم (خليفة)، فأرادت أن تستغل ذلك مرات عديدة، أصيبت فيها كلها بالفشل⁽⁵⁾.

¹ الشهاب، "المؤتمر الإسلامي العام بالقدس الشريف"، الجزء الثاني، المجلد الثامن، غرة شوال 1350هـ - فيفري 1932م، ص 89.

² نفسه، ص 89.

³ نفسه، ص 89-90.

⁴ الشعبوني، مرجع سابق، ص 248.

⁵ ابن باديس، الخلافة أم...، ص 72.

وفي هذا الإطار يتعجب صاحب الشهاب الشيخ ابن باديس، من موقف بعض علماء الأزهر الشريف، ومن بعض رجال السياسة في ذلك الوقت، إزاء قضية الخلافة، وتمسكهم بمنصب الخليفة، وهم يعلمون أن المستعمرين الإنجليز ما اهتموا بقضية الخلافة، إلا لاتخاذها وسيلة لإلهاء الشعب المصري خاصة، والإسلامي عامة، عن التفكير في الاحتلال الجاثم على الصدور. كما استنكر عليهم هتافهم بالخلافة لملك مصر "فؤاد"⁽¹⁾، حيث أنه وبعد سقوط الخلافة، أخذت الكثير من الأوساط في التركيز على الأبحاث الدينية الخاصة بالخلافة في الإسلام، وبلغ ذلك إلى حد إصدار الفتاوى، التي توحى بأن صفة الإسلام زالت عن المجتمعات الإسلامية وشعوبها، بإلغاء مصطفى كمال أتاتورك الخلافة الإسلامية، وأن كل المسلمين آثمون، حتى يبايعوا خليفة آخر.

ويرى الدكتور محمد عمارة، خلال تقديمه لكتاب علي عبد الرازق، بأن الملك فؤاد هو من كان يقف خلف أغلب النشاطات الداعية إلى إعادة الخلافة في بلاد مصر، وفي الحقيقة، كان هذا الأخير مدفوعاً من قبل إنجلترا الاستعمارية، وهي لا ترغب على الإطلاق في بقاء الخلافة الإسلامية، وما أرادت إلا اللعب بورقتها فقط⁽²⁾.

وإدراكاً من ابن باديس لحقيقة النوايا الاستعمارية، وتعبيراً منه عن رفضه لأن تكون مصر داراً للخلافة، وملكها خليفة للمسلمين، قال في الشهاب: "ليس غريباً من تلك الدول أن تحاول ما حاولت، وغاياتها معروفة، ومقاصدها بيّنة، وإنما العجب أن يندفع في تيارها المسلمون، وعلى رأسهم أمراء وعلماء منهم، ومن هذا الاندفاع ما يتحدث به في مصر، فتزداد صداة الصحف في الشرق والغرب، وتهتم له صحافة الإنجليز على الخصوص، يتحدثون في مصر وفي الأزهر عن الخلافة، كأنهم لا يرون المعادل الإنجليزية الضاربة في ديارهم، ولا يشاهدون دور الخمور والفجور المعترف بها في قانونهم"⁽³⁾.

¹ هو أحمد فؤاد الأول ابن الخديوي إسماعيل، ملك مصر، ولد وتعلم بالقاهرة، دعي لتولي سلطنة مصر سنة 1917م، بعد وفاة أخيه السلطان حسين كامل، تحول لقبه في سنة 1922 من سلطان إلى ملك، بعد رفع الحماية البريطانية ووضع الدستور، توفي بالقاهرة سنة 1936م. أنظر: الزركلي، الأعلام، الجزء الأول، ص 196.

² عبد الرازق، مصدر سابق، ص 16-21. وقد ذكر محمد حسين هيكل في معرض دفاعه عن علي عبد الرازق: أن إنجلترا كانت تريد أن يكون الخليفة واحداً من الملوك أو الأمراء الواقعين تحت نفوذها.

³ ابن باديس، الخلافة أم...، ص 72.

ويشاطر الشيخ أبو يعلى الزواوي الإمام ابن باديس في رأيه هذا، حيث يرى بأن "مسألة الخلافة والإمامة الكبرى، من القضايا التي لا يليق أن يتناولها أو يتكلم فيها إلا فطاحل العلماء والأئمة العظماء، البالغين درجة الاجتهاد، وأن يكونوا من العرب المسلمين الأحرار، لا المضطَّهدين المملوك عليهم أمرهم، المغلوبين للمُتَغَلِّبين، أو المغفلين الذين يتلاعب بهم ذوو الأغراض الملعونة المخزية"⁽¹⁾.

وحين ظهرت لابن باديس النوايا الحقيقية لعلماء الأزهر، واتضح له موقفهم وسعيهم بتشجيع من الملك فؤاد حليف الإنجليز، إلى تجديد منصب الخليفة، وجه إليهم خطابه محذرا ومنبها قائلا فيه: "كفى غرورا وانخداعا، إن الأمم الإسلامية اليوم -حتى المستعبدة منها- أصبحت لا تخدعها هذه التهاويل، ولو جاءتْها من تحت الجبب والعمائم"⁽²⁾.

ومن هذا المنطلق، كتب ابن باديس لشيخ الأزهر، ينبهه إلى مسؤولية علماء الإسلام، في تمكين الدول الأجنبية من التحكم في رقاب المسلمين بواسطة الخلافة⁽³⁾، عندما ينصب على رأسها فرد لا رقيب عليه ولا حسيب من الأمة، بل هو تحت قبضة الاحتلال، يوجهه كيف شاء. ولكن شيخ الأزهر لم يجبه على ذلك، لأسباب معلومة، تتمثل في عدم استقلالية الأزهر، وارتباط رأيه برأي القصر الملكي المصري، حيث يقول: "لقد كنت كاتباً صاحب الفضيلة شيخ الأزهر الشريف بهذا المعنى، ولكنني لم أتلق منه جواباً، وعرفت السبب يوم بلغنا أن إخواننا الأزهريين هتفوا -يوماً- بالخلافة لملك مصر فاروق الأول. وسيرى صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر، أنّ خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوماً ما -إن شاء الله- إلى هذا الرأي"⁽⁴⁾.

¹ الزواوي، "الخلافة والإمامة الكبرى لا ينبغي الخلاف فيها"، البلاغ، السنة 5، العدد 235، 9 رجب 1350هـ/20 نوفمبر 1931م، ص 1-2.

² ابن باديس، الخلافة أم...، ص 72.

³ قد يتبادر إلى الذهن أن نقد ابن باديس للأزهريين فيه نوع من التناقض مع ما ذكره سابقاً، من تعريفه للخلافة وبيان طبيعتها في الإسلام، وذكره لكيفية إقامتها، وما إلى ذلك من قضايا، والحقيقة غير ذلك على الإطلاق، إذ مدحه لنظام الخلافة كان في الإطار النظري، فهو من ناحية التصور يؤمن بأن نظام الخلافة مهم، لكثرة مزاياه وتعدد إيجابياته، ولكن كيف الوصول إلى تطبيق أحكام الإسلام وتشريعاته وقيمه على أرض الواقع، وفي ظل ما نعيشه اليوم، من تحديات تواجهنا داخلياً وخارجياً، هنا يرى ابن باديس أن اجتماع المسلمين تحت حكم واحد مستبعد جداً، إن لم يكن مستحيلاً، وعليه لابد من التنسيق بين الحكومات والدول الإسلامية، قصد تطبيق أحكام الإسلام وقيمه على أرض الواقع.

⁴ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 73.

ولقد يفهم من قول ابن باديس "أنّ خيال الخلافة لن يتحقق، وأن المسلمين سينتهون يوما ما -إن شاء الله- إلى هذا الرأي"، أن حركته التي تمثلت في عمل جمعية العلماء المسلمين، تميل إلى ما ذهب إليه علي عبد الرازق، من أن الإسلام ليس ديناً سياسياً، لكن الحقيقة هي خلاف ذلك، فالذي أراد ابن باديس، هو القول أن جمعية العلماء المسلمين بسبب عملها في ظل الاستعمار الفرنسي، وحتى لا تطلها يد هذا الاستعمار، لا تتدخل في الشؤون السياسية⁽¹⁾.

كما يفهم من قوله أيضاً، بأن إعادة الخلافة إلى ما كانت عليه زمن العثمانيين ومن قبلهم، أمر قد يتجاوز الزمن، وهذا لعوامل داخلية خاصة بالمسلمين، من تفكك وتشردم وتصارع، وخارجية، متمثلة في القوى الاستعمارية الصليبية المهيمنة على العالم الإسلامي في ذلك العصر.

5- الشهاب والمؤتمر الإسلامي العام بالقدس الشريف⁽²⁾: بعد إخفاق مؤتمر القاهرة (ماي 1926م) الملتئم تحت راية إعادة الخلافة، وكذا إخفاق مؤتمر مكة (7 جوان - 5 جويلية 1926م)، ظلت مسألة إحياء النظام الخلافي تراود أذهان الكثير من المسلمين، حتى انعقد مؤتمر الجامعة الإسلامية بالقدس (8- 17 ديسمبر 1931م)، وكان أنصار إحياء نظام الخلافة الإسلامية، يعتقدون أن تطرح فيه المسألة من جديد، لكن المؤتمر تجنّب الخوض في المسألة، وهذا بتحذير من إنجلترا صاحبة الإنتداب -آنذاك- على فلسطين.

وكان هذا المؤتمر قد أثار في نفوس المصلحين الجزائريين أكبر الآمال، غير أنه في النهاية لم يفض إلى أي نتيجة ذات بال، وأكثر من هذا، كشف بشكل حاسم عجز البلدان الإسلامية، ونمّ عن خلافات زعمائها العميقة⁽³⁾، كما أنه لم يشر إلى قضية الخلافة لا من قريب ولا من بعيد، وهذا لعدم توفر الظروف المواتية ل طرحها من جديد.

¹ فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الطبعة الثالثة، دار الشروق، مصر، 1988، ص 351.

² أنظر العرض المفصل لهذا المؤتمر من حيث ظروف انعقاده، أعضاء المؤتمر وافتتاحه، ولجانه وأعماله، وقراراته في: الشهاب، المؤتمر الإسلامي العام...، ص 88-103. ويجب الإشارة إلى أن الجزائر كانت حاضرة في هذا المؤتمر ممثلة في الشيخ إبراهيم أطفيش.

³ مراد، مرجع سابق، ص 449.

ورغم الخيبة، فقد عبر الشهاب عن "أن المؤتمر قد نجح أكثر مما كان يظن، خاصة إذا اعتبر عملاً ابتدائياً". وأكد على "أن العبرة في الأعمال، إنما هي بتنفيذها لا بتقريرها فقط"⁽¹⁾.

والذي يهمننا في موضوعنا هذا، هو أنه يمكننا الاعتقاد بأنه ابتداءً من المؤتمر الإسلامي الأول بالقدس، شرع ابن باديس في تبني موقف نقدي إزاء الأوساط الإسلامية المشرقية، وأخذ عليها عجزها عن إدراك المشكل الحقيقي، ونزعتها إلى التيه في مناقشات خاوية، وتهجمات غير المجدية على نظام مصطفى كمال أتاتورك، حيث ذهب إلى تمجيد تاريخ الشعب التركي، والإشادة بفضل مصطفى كمال، الذي خصص له مقالاً بعد وفاته، أثبت وترحم عليه فيه، ونشر صورته على صفحات الشهاب، وصورة الرئيس الجديد للجمهورية التركية "عصمت إينونو" (1938-1950م)⁽²⁾.

ومما جاء فيه في هذا الإطار: "لقد ثار مصطفى كمال حقيقة ثورة جامحة جارفة، ولكنه لم يثر على الإسلام، وإنما ثار على هؤلاء الذين يسمون بالمسلمين، فألقى الخلافة الزائفة، وقطع يد أولئك العلماء عن الحكم، فرفض مجلة الأحكام، واقتلع شجرة زقوم الطرقية من جذورها... نعم إن مصطفى كمال أتاتورك نزع عن الأتراك الأحكام الشرعية، وليس مسؤولاً في ذلك وحده، وفي إمكانهم أن يسترجعوها متى شاءوا، وكيفما شاءوا، ولكنه رجع لهم حریتهم واستقلالهم، وسيادتهم وعظمتهم بين أمم الأرض، وذلك ما لا يسهل استرجاعه لو ضاع، وهو وحده كان مبعثه ومصدره"⁽³⁾.

لقد استصغر ابن باديس وغيره من محرري الشهاب، ما قام به مصطفى كمال من إلغاء الخلافة، وما تبعها من أعمال لا دينية، أمام ثورته الجارفة والجارفة، وفي هذا يقول أحدهم: "إن مثل كلمة: لبس القبعة، أو بدّل الحروف، أو وجدته يشرب البيرة، لا يساوي مثل كلمة أبعد الأجل، وردّ الأمل، وحطّم

¹ الشهاب، المؤتمر الإسلامي العام...، ص 103.

² أنظر: الشهاب، الجزء التاسع، المجلد الرابع عشر، رمضان 1357هـ - نوفمبر 1938م، ص 478.

³ عبد الحميد بن باديس، "مصطفى كمال رحمه الله"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد الرابع عشر، رمضان 1357هـ - نوفمبر 1938م، ص ص 481 - 483.

الأغلال، ورفع راية الاستقلال، إلا في حساب المفاليس، الذين تضائل الشعور بالعظمة الإسلامية التاريخية في نفوسهم، أو إلا إذا أريدت المغالطة"⁽¹⁾.

وعلى الرغم من نظرة ابن باديس النقدية لمفهوم الخلافة، فإنه لم يعتقد أبدا بأن الانحطاط الذي أصاب الإسلام والمسلمين، يرجع إلى هذا النظام نفسه، كما يفهم مما ذهب إليه علي عبد الرازق⁽²⁾، فهو صريح في القول: "أن أسباب الحياة والعمران، والتقدم فيهما، مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ - بإذن الله - إلى مسببه، سواء أكان برا أو فاجرا، مؤمنا أو كافرا"⁽³⁾. والمسلمون لما أخذوا بأسباب التقدم كما يأمرهم دينهم "تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلم والصنائع، وقد تأخروا أو كادوا يكونون دون الأمم كلها، بإهمال تلك الأسباب، فخسروا دنياهم، وخالفوا مرضاة ربهم، وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط، ولن يعود إليهم ما كان لهم، إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب"⁽⁴⁾.

والواقع أن الشيخ عبد الحميد بن باديس، وإن كان قد انتقد الخلافة بالشكل الذي كانت عليه، وذلك - ورغم إلغاءها - ليس معناه انقطاع الروابط والعلاقات بين شعوب العالم الإسلامي، بل العكس من ذلك، لأن هناك شيء أهم يربط هذه الأمة، وهو رابطة الدين الإسلامي، والذي هو أقوى من كل رابطة، ونظر إلى مستقبل المسلمين، وطرح فكرة ما أسماه "جماعة المسلمين"، تكون بديلا لنظام الخلافة المنهار⁽⁵⁾، وهي الأقرب إلى الواقعية، والأسهل إلى التنفيذ من فكرة إحياء الخلافة الميتة.

6- الخلافة أم جماعة المسلمين: لقد كان الشيخ عبد الحميد بن باديس، من أوائل الذين عبّروا عن وجهة نظر جديدة في فهمهم لمنصب الخلافة الإسلامي، فهو قد استنكر صراحة، الصورة التي انتهت

¹ محمد العابد الجلاي، "نجم يهوى ونجم يسطع أو مصطفى وعصمت"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد الرابع عشر، رمضان 1357هـ - نوفمبر 1938م، ص 487.

² جدعان، مرجع سابق، ص 354.

³ عبد الحميد بن باديس، "عموم النوال من الكبير المتعال"، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد السادس، غرة شوال 1348هـ - مارس 1930م، ص 81.

⁴ نفسه، ص 82.

⁵ عميراي، مرجع سابق، ص 35.

إليها الخلافة مع الأتراك العثمانيين⁽¹⁾، والتي كانت لا تعبر بالضرورة عن الصورة الحقيقية لنظام الحكم في الإسلام، فرأى ضرورة إيجاد بديل لهذا النوع من الحكم.

وحسب تصور ابن باديس الذي طرحه في الشهاب، تبدو الجماعة كنوع من المجتمع الديني الدائم، يقوم دوره على إشاعة الانسجام بين المذهب الاجتماعي والقانوني للإسلام، وضرورات الحياة المعاصرة من جهة، ومن جهة أخرى السهر على المصالح الأخلاقية، والحاجات الروحية للجماعة، ولكي تؤدي هذه المؤسسة دورها كاملاً، يجب أن تكون مستقلة عن الدول⁽²⁾، وفي ذلك يقول: "للمسلمين -مثل ما لغيرهم من الأمم- ناحيتان، ناحية سياسية دولية، وناحية أدبية اجتماعية. فأما الناحية السياسية الدولية، فهذه من شأن أممهم المستقلة، ولا حديث لنا عليها اليوم، وأما الناحية الأدبية الاجتماعية، فهي التي يجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامية المستقلة وغيرها، لأنها ناحية تتعلق بالمسلم، من جهة عقيدته وأخلاقه وسلوكه في الحياة، في كل بقعة من الأرض كان، ومع أي أمة عاش، وتحت أي سلطة وجد. وليست هذه الناحية الإنسانية المحضة دون الناحية الأولى في نظر الإسلام، ولا دونها في الحاجة إلى الحفظ والنظام لأجل خير المسلمين على الخصوص، وخير البشرية العام.

إن الأمم الكاثوليكية -مثلاً- على اختلاف أوضاعها السياسية، وتباين مشاربها وأنظارتها فيها، ترجع في ناحيتها الأدبية الدينية إلى مركز أعلى هو بابا روما، المقدس الشخص والقول في نظر جميعهم"⁽³⁾.

وابن باديس حين يدعو في الأوضاع المرحلية التي تليها الجزائر، إلى إحلال "جماعة المسلمين"، وهم "أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية الأدبية، بعيداً عن تدخل الحكومات سواء أكانت إسلامية أم غير إسلامية"، محل سلطة الخلافة، فإنه لم يكن يهدف في الحقيقة إلى فصل الإسلام عن النظام السياسي، وإنما كان يهدف فقط، وفي ظل الاحتلال، إلى إبعاد يد الفرنسيين عن الإدارة الدينية والأدبية للجزائر، لكي تحافظ الجزائر على شخصيتها الجزائرية العربية الإسلامية، ولكي تكون أمور المسلمين الجزائريين في أيديهم لا في أيدي المحتلين، وإلا فإن ابن باديس

¹ جدعان، مرجع سابق، ص 351.

² مراد، مرجع سابق، ص 452.

³ ابن باديس، الخلافة أم...، ص 72-73.

يقرر صراحة، بأنه ثمة "للمسلمين ناحيتان: ناحية سياسية دولية، وناحية أدبية اجتماعية"، وبأنه إذا لم يكن له على الناحية السياسية اليوم حديث، فإنما ذلك لأن التوجيه السياسي هو من شأن أمم المسلمين "المستقلة"، في حين أن التوجيه الأدبي والسياسي، هو من شأن أممهم المستقلة وغير المستقلة. وكما سبقت الإشارة إلى ذلك، لم يكن هذا كله من ابن باديس إلا أسلوبا بارعا في خداع المحتلين، من أجل البناء الأدبي في صفوف الشعب الجزائري، وهو بناء لم يكن في أي حال من الأحوال مجردا من المضمون السياسي الأصيل⁽¹⁾.

كما أنّ مثل هذا الكلام قد يوهم بأن الشيخ ابن باديس من الداعين إلى فصل سلطة الدين عن سلطة الدنيا، ولكن موقفه من هذه القضية نابع من التصور الإسلامي لنظام الحكم، فهو لا يريد للمسلمين أن يخدعوا بنظام يحيط نفسه بهالة من التقديس، تكون شعارا يخفي عبث القائمين عليه، واستبدادهم وانتهاكهم للحرّمات⁽²⁾، فردّ عليهم ابن باديس، بأنه لا يوجد أي شخص في الإسلام معصوم ومقدس بعد الرسول (ص)، يعتبر قوله تنزيلا من حكيم حميد، وهذا ما يترتب عليه بالتالي، عدم اعتبار الخلافة ذات طابع مقدس، أو مثلما كانت عليه في العهد العثماني على الأقل، بل هي صورة من صور النظام السياسي الإسلامي، وبالإمكان تعويضها بمؤسسة أخرى، تستطيع أن تحافظ على قيم الإسلام الخالدة.

وفي ذلك يقول: "ليس لنا -والحمد لله- في الإسلام بعد محمد صلى الله عليه وسلم شخص مقدس الذات والقول تُدعى له العصمة، ويعتبر قوله تنزيلا من حكيم حميد، ولكن لنا جماعة المسلمين، وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية، ويصدرون عن تشاور ما فيه خير وصلاح. فعلى الأمم الإسلامية جمعاء أن تسعى لتكوين هذه الجماعة من أنفسها، بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات، لا الحكومات الإسلامية، ولا غيرها"⁽³⁾.

¹ جدعان، مرجع سابق، ص 351-352.

² سلوادي، مرجع سابق، ص 234.

³ ابن باديس، الخلافة أم...، ص 71.

وهذه الفكرة هي عينها فكرة الشيخ جمال الدين الأفغاني، مؤسس النهضة العربية الإسلامية الحديثة، التي عبّر عنها أكمل تعبير وأشمله إذ يقول: "لا ألتمس بقولي هذا الدعوة إلى الوحدة الإسلامية، أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، فإن هذا ربما كان عسيرا، ولكن أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن، ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم، تقضي به الضرورة، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات⁽¹⁾."

وهكذا تصوّر ابن باديس حلا واقعيًا، عوض المؤسسة المأسوف عليها عاطفيا. ففي رده عن السؤال المطروح في صدارة افتتاحيته في الشهاب من الجزء الثاني للمجلد الرابع عشر، والتي جاءت تحت عنوان "الخلافة أم جماعة المسلمين؟"، يجيب بوضوح بإعلانه تفضيل الجماعة أو الجامعة. وبينما كان رشيد رضا الذي طالب منذ 1922م بإحياء الجامعة، دون أن يسند لها سوى دور استشاري في خدمة دولة إسلامية توحيدية، ذهب ابن باديس إلى أبعد من ذلك، باقتراحه حلا يضرب صفحا عن الخلافة الشرعية وبكل نظام سياسي آخر توحيدي قد يحكم مجموع البلدان الإسلامية، فبالنسبة لزعيم الحركة الإصلاحية الجزائرية، فإن المجلس الجماعي الدائم الذي يتصوره، يكون وريث الوظائف الدينية والأخلاقية للخلافة، بينما الوظائف السياسية والإدارية لهذه الخلافة، تضطلع بها بالنسبة لكل شعب دولة خاصة.

هذا الطّرح الباديسي، الجريء والواقعي في آن واحد، يبين بأن صاحبه لم يعد يؤمن بإمكانية بعث الخلافة، كما أن ابن باديس لم يعد يؤمن بأنه يمكن بالفعل تصور وحدة العالم الإسلامي، وفي السطور الأخيرة من الافتتاحية المذكورة أعلاه، يعرب ابن باديس عن جوهر رأيه: [أعربت عن هذا الرأي لفضيلة شيخ الأزهر، ولكنني لم أتلّق أي جواب]⁽²⁾.

ولعل هذه الفكرة التي طرحها ابن باديس في ربيع الأول 1357هـ/ ماي 1938م، وجدت طريقها إلى أرض الواقع، من خلال منظمة المؤتمر الإسلامي المختصة بدراسة شؤون المسلمين، وتنسيق مواقف الإسلام في المجال الاجتماعي والتشريعي مع متطلبات الحياة العصرية.

¹ شيبان، مرجع سابق، ص 94.

² مراد، مرجع سابق، ص 452.

7- الإسلام وأصول الحكم عند الشهاب: رغم السيطرة الاستعمارية الفرنسية في الجزائر، ومضايقاتها المتكررة للحركة الإصلاحية، إلا أن الشيخ ابن باديس لم يتردد في إصدار المقالات التي نشرتها (الشهاب) عام 1938م، في رسم صورة للنظام السياسي في الإسلام، رد فيها أصول الولاية في هذا النظام إلى ثلاثة عشر أصلاً، اشتقها من خطبة أبي بكر الصديق المشهورة لما بويع بالخلافة، وضمّنها أفكاراً سياسية صارخة، في الدعوة إلى استقلال الأمة الجزائرية، وحريتها، وسيادتها⁽¹⁾، كما اعتبرها خير أصول يمكن بها "تدارك البشرية"، وال"نجاة من تعاسة العالم اليوم"⁽²⁾.

ووفقاً لهذه الأصول، يرى صاحب الشهاب أنّ التماس السلطة والسلطان على المسلمين، يجب أن يكون طريقه الكفاءة، والحصول على رضى الأمة وتأييدها⁽³⁾، فيقول في الأصل الأول: "لا حق لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يتولى أحد أمرها إلا برضاها، فلا يورث شيء من الولايات، ولا يُستحق بالاعتبار الشخصي، وهذا الأصل مأخوذ من قوله: (وليت عليكم)، أي قد ولّاني غيري، وهو أنتم"⁽⁴⁾، أي أنّ الولاية من شأن أبناء الأمة، وليست اغتصاباً، وهذا ما لا ينطبق على الحكم الفرنسي الذي فرض نفسه على الجزائر بحروب الإبادة وبالتفرقة العنصرية⁽⁵⁾.

ثم يمضي ابن باديس في موقفه هذا، إلى تبني رأي المعتزلة، في تقديم الأكفاء في السياسة، على الأفضل في الدين لمنصب الحكومة، تعبيراً عن إيمانهم بأن هذه المناصب سياسية، وليست دينية بالدرجة الأولى⁽⁶⁾، فيقول في الأصل الثاني: "الذي يتولى أمراً من أمور الأمة هو أكفؤها فيه، لا خيرها في سلوكه، فإذا كان شخصان اشتركا في الخيرية والكفاءة، وكان أحدهما أرجح في الخيرية، والآخر أرجح في الكفاءة

¹ جدعان، مرجع سابق، ص 352.

² عبد الحميد بن باديس، "أصول الولاية في الإسلام"، الشهاب، الجزء الحادي عشر، المجلد الثالث عشر، ذي القعدة 1356هـ - جانفي 1938م، ص 522.

³ عمارة، مسلمون...، ص 477.

⁴ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 520.

⁵ أبوطلاق، مقال سابق، ص 478.

⁶ عمارة، مرجع نفسه، ص 477.

لذلك الأمر، قُدم الأرجح في الكفاءة على الأرجح في الخيرية⁽¹⁾. يرى ابن باديس إذن أن الكفاءة من الصفات البارزة في الحاكم، فلا يصلح لقيادة الأمة وزعامتها، إلا من كان عنده من بعد النظر، وصدق الحس، وصائب الفراسة، وقوة الإدراك للأمور قبل وقوعها، ما يمتاز به عن غيره، ويكون سريع الإنذار بما يحس وما يتوقع⁽²⁾. كما يؤكد في الأصل الثالث على أنه "لا يكون أحد بمجرد ولايته أمرا من أمور الأمة، خيرا من الأمة، وإنما تُنال الخيرية بالسلوك والأعمال"⁽³⁾.

ويقول في الأصل الرابع: "حق الأمة في مراقبة أولي الأمر، لأنها مصدر سلطتهم وصاحبة النظر في ولايتهم وعزلهم"⁽⁴⁾، أي من حق الأمة خلع الوالي أو الحاكم، متى حاد عن الإستقامة.

ويرى ابن باديس أن للأمة شطر من المسؤولية في تسيير شؤونها وشؤون بلدها، وتقديم المعونة والسند للحاكم من خلال النصح والإرشاد بالحسنى، إذا رأت تقواه واستقامته، حيث ورد في الأصل الخامس: "حق الوالي على الأمة فيما تبذله له من عون إذا رأت استقامته، فيجب عليها أن تتضامن معه وتؤيده، إذ هي شريكة معه في المسؤولية"⁽⁵⁾، ويؤكد على ذلك فيما ورد عنه في الأصل السادس: "حق الوالي على الأمة في نصحه وإرشاده ودلالته على الحق إذا ضل عنه، وتقويمه على الطريق إذا زاغ في سلوكه"⁽⁶⁾.

ويرى الشيخ ابن باديس في الأصل السابع، أنّ من حق الأمة محاسبة ومناقشة أولي أمرها، لأنهم خدم عندها، لا العكس، وأنهم ملزمون بتنفيذ اختياراتها، حيث قال: "حق الأمة في مناقشة أولي الأمر، ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا ما يرونه هم، فالكلمة الأخيرة لها لا لهم، وهذا كله من مقتضى تسديدهم وتقويمهم، عندما تقتنع بأنهم على باطل، ولم يستطيعوا أن يقنعوها أنهم على

¹ ابن باديس، أصول الولاية...، ص 520.

² عبد الحميد بن باديس، "ملك النبوة: مجمع الحق والخير، ومظهر الجمال والقوة -القسم الثالث-"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد الخامس عشر، ربيع الثاني 1358هـ-ماي 1939م، ص 175.

³ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 520.

⁴ نفسه، ص 520.

⁵ نفسه، ص 520.

⁶ نفسه، ص 521.

حق"(1). ويؤكد ذلك في الأصل الثامن حينما يقول: "على من تولى أمرا من أمور الأمة، أن يبين لها الخطة التي يسير عليها ليكونوا على بصيرة، ويكون سائرا في تلك الخطة عن رضى الأمة، إذ ليس له أن يسير بهم على ما يرضيه، وإنما عليه أن يسير بهم فيما يرضيهم"(2).

وعلى هذا الأساس، نجد أن الشيخ ابن باديس يؤمن إيمانا شديدا بالديمقراطية، ووجوب سيادة القانون الصادر عن الأمة، والنابع منها(3)، فيقول: إنه "لا تحكم الأمة إلا بالقانون الذي رضيته لنفسها، وعرفت فيه فائدتها، وما الولاية إلا منفذون لإرادتها، فهي تطيع القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو جماعة فرضته عليها، كائنا من كان ذلك الفرد، وكائنة من كانت تلك الجماعة، فستشعر بأنها حرة في تصرفها، وأنها تسيّر نفسها بنفسها، وأنها ليست ملكا لغيرها من الناس، لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم. ويشعر هذا الشعور كل فرد من أفرادها، إذ هذه الحرية والسيادة حق طبيعي وشرعي، ولكل فرد من أفرادها"(4)، ولذلك فإنه يرى أن آفة الآفات هي الحكومة المستبدة.

ويحكي في هذا السياق قوله الإمام جعفر الصادق: "إن أعظم الفتنة، أن يسلط الله على الناس سلطان جائر"، ويقول تعليقا عليها: "إذا جار السلطان -وهو من له السلطة في تدبير أمر الأمة والتصرف في شؤونها- فسد كل شيء، فسدت القلوب والعقول والأعمال والأحوال، وانحطت الأمة في دينها ودنياها إلى أحط الدركات، ولحقها من جرائه كل شر وبلاء وهلاك. ثم يتفاوت ذلك الفساد بحسب ذلك الجور، في قدره وسعته ومدة بقاءه، هذا إذا كان ذلك الجائر من جنسها، ويدين بحسب ظواهره -بدينها، فكيف إذا لم يكن من جنسها ولا من دينها في شيء. حقا إن أعظم ما لحق الأمم الإسلامية من الشر والهلاك، كله جاءها على يد السلاطين الجائرين منها ومن غيرها، وهذا ما يشهد به تاريخها في ماضيها وحاضرها"(5).

¹ ابن باديس، أصول الولاية...، ص 521.

² نفسه، ص 521.

³ عمارة، مسلمون...، ص 477.

⁴ ابن باديس، مصدر نفسه، ص 521.

⁵ عبد الحميد بن باديس، "الاجتماع العام للأمر الهام وارتباط الجماعة بأمر الإمام -2-، الشهاب، الجزء الثاني، المجلد الثالث عشر، 1 صفر 1356هـ-13 أبريل 1937م، ص 86.

وهذه المبادئ التي استمدتها الشيخ ابن باديس من خطبة خليفة رسول الله، موجودة اليوم في الدساتير الحديثة، التي تنص على سيادة القانون الصادر عن الأمة والنابع منها، بحيث تكون الأمة هي التي تحكم نفسها بنفسها، وأن الحاكم هو منفذ لإرادة الأمة، مع خصوصية النظرية الإسلامية، بكون تشريعاتها مستمدة من الإسلام، بينما تجعل الدساتير الغربية تشريعاتها ابتداءً من الشعب، دون التقيد بشرع سماوي⁽¹⁾، فهذا الأصل المأخوذ من قول الصديق: "أطيعوني ما أطعت الله فيكم، فإذا عصيته فلا طاعة لي عليكم"، يؤكد هذه الفكرة، "فهم لا يطيعونه هو لذاته، وإنما يطيعون الله بإتباع الشرع الذي وضعه لهم، ورضوا به لأنفسهم، وإنما هو مكلف منهم بتنفيذه عليه وعليهم، فلهذا إذا عصى وخالف لم تبق له طاعة عليهم"⁽²⁾.

وفي الأصل العاشر يذهب إلى أن الناس كلهم سواسية أمام القانون، لا فرق بين قوي وضعيف، أو غني وفقير، أو حاكم ومحكوم، ف: "الناس كلهم أمام القانون سواء، لا فرق بين قويهم وضعيفهم، فيطبق على القوي دون رهبة لقوته، وعلى الضعيف دون رقة لضعفه"⁽³⁾، فإنما وظيفة الحاكم وغرض القانون - حسب الأصل الحادي عشر - إنما هو "صون الحقوق - حقوق الأفراد وحقوق الجماعات -، فلا يضيع حق ضعيف لضعفه، ولا يذهب قوي بحق أحد لقوته عليه"⁽⁴⁾.

وورد في الأصل الثاني عشر: "حفظ التوازن بين طبقات الأمة عند صون الحقوق، فيؤخذ الحق من القوي، دون أن يقسى عليه لقوته، فيعتدى عليه حتى يضعف وينكسر، ويعطى الضعيف حقه، دون أن يدلل لضعفه، فيطغى وينقلب معتديا على غيره"⁽⁵⁾. وفي هذا الأصل كما في الأصول السابقة، إشارة من الإمام ابن باديس إلى ما كان يحدث في الجزائر من استبداد الحكم الفرنسي، وذلك عندما لم يحفظ

¹ أبوطلاق، مقال سابق، ص 480.

² ابن باديس، أصول الولاية...، ص 521.

³ نفسه، ص 522.

⁴ نفسه، ص 522.

⁵ نفسه، ص 522.

التوازن بين طبقات الأمة، فحرصت فرنسا الاستعمارية، على تجريد الضعفاء (الجزائريين) من كل ما بقي في أيديهم، لتزيد من ثراء الأقوياء (المستوطنين)، على الرغم من زعمها بأن الجزائر أصبحت فرنسية⁽¹⁾.

وقال في الأصل الثالث عشر والأخير: "شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة بينهما في صلاح المجتمع، وشعورهما -دائما- بالتقصير في القيام بها، ليستمر على العمل بمجد واجتهاد، فيتوجهان بطلب المغفرة من الله الرقيب عليهما، وهذا مأخوذ من قوله: (أقول قولي هذا، وأستغفر الله لي ولكم)"⁽²⁾، أي أن المسؤولية واجب مشترك بين الحاكم والشعب، في حفظ الوطن وحمايته، وأيضا في الحكم وتسيير شؤون البلد.

وبعد أن بيّن الشيخ ابن باديس هذه الأصول الإسلامية التي محاها الحكم الفرنسي في الجزائر، واستعاض عنها بشريعة الغاب، وليس حتى بشريعته الأرضية التي يطبقها في فرنسا، يقول: "هذا ما قاله ونفّذه أول خليفة في الإسلام منذ أربعة عشر قرنا، فأين منه الأمم المتمدنة اليوم؟ فهل كان أبو بكر ينطق بهذا من تفكيره الخاص وفيض نفسه الشخصي؟ كلا ! بل كان يستمد ذلك من الإسلام، ويخاطب المسلمين يوم ذاك بما علموه، وما لا يخضعون إلا له، ولا ينقادون إلا به. وهل كانت هذه الأصول معروفة عند الأمم، فضلا عن العمل بها؟ كلا! بل كانت الأمم غارقة في ظلمات من الجهل والانحطاط، ترسف في قيود الذل والاستعباد، تحت نير الملك ونير الكهنوت، فما كانت هذه الأصول - والله إذن - من وضع البشر، وإنما كانت من أمر الله الحكيم الخبير"⁽³⁾.

وهكذا يمكن القول أن ابن باديس قدّم تصورا لنظام الحكم أو "الدستور"، ليس في الجزائر وحدها، بل في بلدان العالم العربي والإسلامي، نظاما لا يمت بصلة قرابة لنظرية الخلافة المتعارف عليها بين المسلمين، بل يؤسس لمفهوم عصري للسياسة والدولة.

والمتمعن لهذه الأصول يتضح له بجلاء تام، أنّ ابن باديس لم يذكر الخلافة أو الخليفة، بل ذكر الأمة، فالأمة في نظره هي مصدر كل سلطة، وأنه لا يجوز أن تحكم الأمة إلا بالقانون الذي ترضاه

¹ قاسم، مرجع سابق، ص 66.

² ابن باديس، أصول الولاية...، ص 522.

³ نفسه، ص 522.

لنفسها، وتلزم ولائها بتنفيذه، وأن المسؤولية مشتركة بين الدولة والمواطن في حدود القانون، والناس أمامه سواء لا فرق بينهم⁽¹⁾.

وفي الآراء التي أبدتها ابن باديس حول هذا الموضوع، يتكشف لنا الرجل عن عقل تقدمي مستنير، فرغم مزجه الرائع ما بين عروبة الجزائر وإسلامها، ورغم مكانته الدينية، إلا أنه كان داعية من دعاة التمييز ما بين الدين والسلطة والحكومة، رافضا للخلط -إلى درجة الاتحاد- بين الدولة وبين الدين⁽²⁾.

ثانيا- موقف المنار والشهاب من الاستعمار: يبدو التشابه جليا في موقف المجلدين من الاستعمار، حيث تجنبت الصحيفتان مهاجمته علانية في البداية، ولما مهدتا السبيل والأرضية، شرعتا في التنديد به وبسياسته، بشكل يكاد يكون مباشر أحيانا.

أ- المنار والاستعمار البريطاني في مصر: كانت مصر التي حضر إليها رشيد رضا عام 1898م، هي مصر التي فشلت في ثورتها العربية، واحتلها البريطانيون منذ عام 1882م، وساد لدى بعض أوساط نخبتها الفكرية والسياسية طوال العقد التالي، اعتقاد بضرورة التعايش مع الاحتلال، وقد ساعد على ترسيخ هذا الاعتقاد، موقف محمد عبده الناقد لعراقي، والذي استمر مع مدرسته كلها، التي كانت المنار بالذات منبرها الرئيسي⁽³⁾.

وبهذا المعنى، كانت المنار منذ اللحظة الأولى، طرفا أساسيا في عملية الصراع السياسي في مصر مع بداية القرن العشرين، بين مدرسة محمد عبده، التي تؤكد إمكانية الإصلاح في ظل الاحتلال، وترى أن الإصلاح في التعليم أولا، والاعتماد في السياسة على العقل، ومسألة الإنجليز، ومدرسة مصطفى كامل، التي تشدد على الجلاء التام، والخصومة الشديدة للإنجليز، والاعتماد في السياسة على الشعور والعاطفة كأساس لأي إصلاح⁽⁴⁾.

¹ أبوطلاق، مقال سابق، ص 482-483.

² عمارة، مسلمون...، ص 476.

³ الملا، مرجع سابق، ص 189-190.

⁴ أمين، زعماء الإصلاح...، ص 336.

وعلى هذه الخلفية، يمكن لنا فهم رؤية المنار في سنواتها الأولى للاحتلال الإنجليزي، التي تميزت بالتأييد الكامل لهذا الاحتلال، باعتباره نموذجاً "للحرية والفضيلة"⁽¹⁾، وهي الرؤية التي لم تتغير -جزئياً- إلا مع خروج اللورد كرومر من مصر، وهجومه العنيف على الإسلام في كتابه الشهير "مصر الحديثة"⁽²⁾.

وعلى العموم، جنح صاحب المنار نوعاً ما إلى مهادنة الإنجليز ومجاملتهم، عند الكتابة عنهم في ما قبل الحرب العالمية الأولى، ويذكرنا هذا بموقف شيخه محمد عبده، وصداقته مع الإنجليز واللورد كرومر، اعتباراً منه مسبقاً أن الإنجليز "شعب متحضر، ولهم أخلاق وسجايا حسنة، كما أن لهم مبادئ إنسانية عليا، لا يعتدون بها حتى خارج بلادهم". وكان رشيد رضا ينظر إلى اللورد كرومر المندوب البريطاني في مصر، طوال الفترة الأولى من الاحتلال (1882-1907)، بعين الإعجاب والتقدير، وذلك عندما علّق على ما كتبه في كتابه "مصر الحديثة" بقوله: "إن الأوروبيين يرون أعظم الفتن، هو ما عليه عوام المسلمين من الاستعداد للتهيج باسم الدين، لهذا كله كان من مصلحتهم أن يوجد حزب محب للإصلاح، الذي يعرف العامة بقدر أنفسهم، وينسبهم إلى الأجانب، فالأجانب العقلاء العارفون بكنه الشرق مثل اللورد كرومر من ساسة الإنجليز، يحبون هذا النوع من الإصلاح. ولا بد من حزب وسيط بين العامة والمتفرنجين، يكون له جانب إلى النظام والمدنية، وجانب إلى الدين السالم من الخرافات التي هي مثار الفتن والآفات، ولا شك أن الحزب الذي كان يرأسه الأستاذ الإمام، لا غرض له إلا إزالة البدع والأوهام"⁽³⁾.

وعلى هذا الأساس لم تحتم المنار بمقاومة الاحتلال، وإنما اتجهت إلى الدعوة إلى إصلاح العالم الإسلامي عامة، ومصر خاصة، ومعالجة العيوب التي نتج عنها احتلال الغرب الأوروبي.

فمجلة المنار تقر بأن الاحتلال والاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية، ليس من أجل تحقيق هدف حضاري، مثل تمدين الشعوب الإسلامية كما يزعم الغرب، يتبين لنا ذلك عند تفسيرها لقوله تعالى: [أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وإن الله على نصرهم لقدير. الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن

¹ الملا، مرجع سابق، ص 190.

² أنظر التعليق على هذا الكتاب عند: محمد رشيد رضا، "كتاب مصر الحديثة للورد كرومر"، المنار، المجلد 11، الجزء 2، صفر 1329هـ -أفريل 1908م، ص ص 81-83.

³ المراكشي، تفكير...، ص 201.

يقولوا ربنا الله. ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيرا. ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز. الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر والله عاقبة الأمور⁽¹⁾، حيث قالت أنّ هذه الآيات، تشير إلى أنه من بين فوائد الحرب منفعة للمحاربين (المستهدفون من الحرب)، من خلال الإرشاد إلى إزالة المنكرات، وعمل المعروف بواسطة التعليم، فهذا هو الذي تدّعيه الأمم الأوروبية اليوم، حيث يزعمون أن غرضهم من الاحتلال هو نشر المدنية، وتهذيب الأمم المتوحشة.

وتؤكد المنار كذب هذا الزعم، وتجنّم بأن الغرض من الاحتلال، هو تحويل الثروة من البلاد التي يحتلوها إلى بلادهم، وفتح أبواب الرزق لشعوبهم، وأن ذلك يتم اليوم من خلال "الشركات التجارية التي تستولي على ثروة البلاد، والجمعيات الدينية التي تستولي على الأفكار والعقول بواسطة التربية والتعليم، ونشر لغات أمهم وآدابها، وغيّروا اسم الفتوح والتغلب، وسموه استعمارا⁽²⁾.

فرشيد رضا من خلال هذا الطرح، يفكر جيدا في ما تقتضيه مصلحة الإنجليز وسياستهم الداخلية في مصر، وقد كان صريحا في الإقرار بأن حزبه الذي ينتسب إليه يعمل على ذلك، وهو خير حزب يخدم هذه المصلحة. وسبق له أن قال متعلقا بالود والصداقة للإنجليز، وتأكيده منه على إعجابه بخصالهم السياسية: "لا يزال أكثر نهاء العثمانيين (ولا شك أنه وأستاذه عبده منهم)، يفضلون الإنجليز على كل دولة أوروبية... وأصبحنا نتحدث بوفاق إسلامي إنجليزي، وهو وفاق أشرف وأعلى وأعم وأنفع"⁽³⁾، بل وتجراً على القول أن الأستاذ الإمام محمد عبده، كان لا يسعى البتة في مصادمة الإنجليز، والتدخل في سياستهم، اعتبارا منه أن ذلك مضر بمصلحة المسلمين، والعمل الإصلاحي عموما. يقول رشيد رضا ملخصا رأي عبده: "لا بد لنا من العمل النافع للمسلمين، مع تحسين الظن بالإنجليز، فهم لا يعارضوننا... إلا إذا أدخلنا فيه السياسة، وقصدنا مضارهم ومقاومتهم، وحينئذ نكون أضر على أنفسنا، كما هي سنة الله في كل جاهل يقاوم علما قويا"⁽⁴⁾.

¹ الحج: 39-41.

² محمد رشيد رضا، "مجمّل الأحوال السياسية"، المنار، المجلد 1، الجزء 2، شوال 1315هـ-فبراير 1898م، ص 46.

³ المنار، "الوفاق الإسلامي الإنكليزي"، المجلد 5، الجزء 14، 16 رجب 1320هـ-18 أكتوبر 1902م، ص 545.

⁴ المراكشي، تفكير...، ص 202.

وتؤكد المنار أن الطمع الاستعماري، قد واكبه ضعف وتمزق في العالم الإسلامي والشرق بصفة عامة، أغرى الغرب بالتدخل في شؤونه، موضحة أن هذا الطمع الغربي، ما كان يصل إلى تحقيق أغراضه، لولا تعاون حكام المسلمين وعلمائهم، الذين لم يهتم أغلبهم إلا بالمصالح الشخصية، وقد "ضاعت الأمة فيما بينهم، وضاع دينها بإهمال التعليم والإرشاد، وضاعت دنياها بترك العمل في البلاد". وترى أن مقاومة هذا الطمع، تتم عن طريق تقوية الشرق الإسلامي، وإصلاح أحواله، وذلك من خلال إنشاء الشركات المالية، وتشبيد المدارس الوطنية، وتنشئة الأبناء والبنات على ما تقتضيه المصالح الوطنية والآداب الدينية⁽¹⁾.

ودعت إلى مسالمة الاحتلال، باعتبار أن ذلك وسيلة لاستمرار مسيرة الإصلاح، ولا تكتفي المنار ببيان أهمية مسالمة المستعمرين، الذين لا يحبون "أن يقاوموا، وإن كانوا واثقين بالظفر"، وإنما ترفض استخدام الدين في مواجهة الاحتلال، قائلة أن "الأوروبيين يرون أن أعظم مثار للفتن، التي ربما تفضي إلى الخطر على موارد كسبهم... هو ما عليه عوام المسلمين، من الاستعداد للتهيّج باسم الدين"⁽²⁾.

ومن أهم القضايا التي ظهرت فيها سياسة المسالمة، وعدم الثورة والتهيّج، موقف المنار من حادثة دنشواي⁽³⁾ في جوان 1906م، فبينما امتلك حتى بعض الإنجليز من الإنصاف، ما يكفي لاعتبار هذه الحادثة دليلاً على بربرية الوجود البريطاني في مصر، كانت المنار ملكية أكثر من الملك، فأكد رشيد رضا أن الجنود الإنجليز كانوا مسلمين، وأن الفلاحين هم الذين فجروا الموقف بما جبلوا عليه -حسب رأي رشيد رضا- من الخشونة والعدوان والجهل، مؤيدا بشكل ضمني الأحكام المجحفة التي صدرت بحقهم⁽⁴⁾.

واستندت المنار في هذه الأطروحة، والتي تدعو فيها إلى مسالمة الاحتلال، على الحجج التالية:

¹ محمد رشيد رضا، "صيحة حق"، المنار، المجلد 1، الجزء 13، محرم 1316هـ-جوان 1898م، ص 217.

² محمد رشيد رضا، "الشيخ محمد عبده"، المنار، المجلد 9، الجزء 4، غرة ربيع الثاني 1324هـ-24 ماي 1906م، ص 276.

³ للمزيد أنظر: المنار، "حادثة دنشواي"، المجلد 9، الجزء 6، غرة جمادى الآخر 1324هـ-23 جويلية 1906م، ص 478-479.

⁴ الملا، مرجع سابق، ص 191.

أ- تأكيد الإمام محمد عبده أن "مسألة السياسة واتقاء شرها، شرط للتمكن من الإصلاح"⁽¹⁾، وهذه الفكرة هي عكس المبدأ الذي جاء به محمد رشيد من طرابلس إلى مصر، حيث رغب في اتخاذ المنار منبرا لشرح منهجه في الإصلاح السياسي، ولكن حال بينه وبين دخول معترك السياسة في هذه المرحلة المبكرة، نصيحة الأستاذ محمد عبده، إذ عندما عرض عليه رشيد رضا مقدمة العدد الأول من المنار، وافق عليها كلها، عدا ما جاء فيها من إشارات سياسية، فقد ضمن رشيد رضا هذه المقدمة أهداف المنار، ومنها بيان حقوق الأمة على الإمام، وحقوق الإمام على الأمة.

فقد استحسن محمد عبده المقدمة كلها عدا، العبارة الأخيرة السالفة الذكر، وذكر لرشيد رضا قوله المشهور: (فلا تخلط السياسة بمقاصدك الإصلاحية لئلا تفسدها عليك، فإنها ما دخلت في عمل إلا أفسدته)، فاستجاب رشيد رضا لنصيحة الأستاذ الإمام، وحذف من المقدمة العبارة التي اعترض عليها⁽²⁾، والتي جاء فيها: "وغرضها الأول -أي مجلة المنار- الحث على تربية البنات والبنين، لا الحطّ في الأمراء والسلاطين، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، لا الاعتراض على القضاة والقانون"⁽³⁾.

كما أنه وخلال المناقشات التي دارت بين محمد رشيد رضا ومحمد عبده قبيل صدور المنار، أوضح الأخير لرشيد رضا الأمور الواجب مراعاتها في الجريدة الجديدة وهي:

1- ألا تتحيز لحزب من الأحزاب.

2- ألا ترد على جريدة من الجرائد التي تتعرض لها بدم أو انتقاد.

3- ألا تخدم أفكار أحد من الكبراء⁽⁴⁾.

وهكذا نجد أن النصيحة الأولى لاستمرار الجريدة في الصدور، وعدم تعرضها للمضايقات والمتابعات، هي الابتعاد عن الصراع السياسي والحزبي.

ومن حكم الأستاذ الإمام محمد عبده الماثورة التي سيرّها مثلاً في هذا المجال -والتي عمل بها المنار على الأقل حتى نهاية الحرب العالمية الأولى- قوله: "ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته"، ومن

¹ رضا، الشيخ محمد عبده، ص 276.

² العدوي، مصدر سابق، ص 216.

³ المنار، فاتحة السنة الأولى...، ص ص 9-13.

⁴ العدوي، مصدر نفسه، ص 131.

أقواله المشهورة فيها: "فإن شئت أن تقول أن السياسة تضطهد الفكر أو العلم أو الدين، فإنا معك من الشاهدين، أعوذ بالله من السياسة، ومن لفظ السياسة، ومن معنى السياسة، ومن كل حرف يلفظ من كلمة السياسة، ومن كل خيال يخطر ببالي من السياسة، ومن كل أرض تذكر فيها السياسة، ومن كل شخص يتكلم أو يتعلم أو يجن أو يعقل في السياسة، ومن ساس ويسوس، وسائس ومسوس"(1).

ب- أن الوفاق بين مسلمي الهند والإنجليز، مكنهم من إنشاء مؤسسات تعليمية، مثل دراسة العلوم الكلية في عليكره، مما جعلهم يتفوقون على مسلمي مصر، رغم أن مسيرة الإصلاح في مصر قد بدأت قبل الهند، "فكانوا خيرا ملتهم، ممن جعلهم سوء الظن بين معاد لعلوم الغرب النافعة، وبين خائف من كل عمل نافع"(2).

ج- أن الأمة إذا سارت في طريق "التقدم مع المسالمة وحسن التفاهم بينها وبين هؤلاء القوم (الاحتلال)، ولقيت منه التنشيط والمساعدة على رقيها، في أبان ضعفها وعجزها، فهي لا تترك صداقتهم في طور قوتها، وهم لا يتركون صداقتها، ويمكن أن يربحوا منها في طور القوة والاستقلال، أكثر مما يربحون في طور الضعف والاختلال"(3).

وهذا الموقف لصحيفة المنار وصاحبها رشيد رضا، الذي يدعو إلى المهادنة والمسالمة مع الآخر المحتل لبلاد المسلمين، يعكس تأثير الخطاب السياسي للصحيفة، بالخط الفكري الذي تعبّر عنه المنار، فهذا الموقف وإن كان يجسد مدى التأثير الذي بلغه رشيد رضا بأستاذه محمد عبده، الذي تنسب إليه آراء ثابتة في مسألة الاستعمار، خاصة بعد عودته من بيروت(4)، فإنه يحسب على الصحيفة ويوقع صاحبها في دائرة الشبهات، وبخاصة شبه مصانعة الاحتلال، التي انطلق منها منتقديه في مهاجمة أفكاره الإصلاحية(5).

¹ محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مطبعة المنار بمصر، 1350هـ - 1931م، ص 891.

² رضا، الشيخ محمد عبده، ص 276.

³ نفسه، ص 276.

⁴ أوضح الإمام محمد عبده آراءه التي تدعو إلى مسألة الاستعمار أكثر من مرة في صحيفة المنار، ومنها نصيحته إلى أهل الجزائر وتونس بمسألة الحكومة، وترك الاشتغال بالسياسة، "وبهذا يتم لهم ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم".

⁵ يونس، مرجع سابق، ص 319.

ولكن صاحب المنار يردّ على هذه الشبهة، بقوله أن البعض قد يتوهم أن في كتاباته "مصانعة للمحتلين، ما أنا محتاج إلى مصانعتهم لدنيا أريدها منهم، وهم أغنى بقوتهم وبراعتهم في استعمار البلاد، وتدير أمور الأمم عني، ولو كنت أصانع، لكنت أحوج إلى مصانعة العوام، بمجاراتهم على أهوائهم، لتزداد مجلتي رواجاً فيهم، أو بعض الكبراء، الذين يبدلون الأموال لمن يواتيهم على ما يريدون، وما كان هذا مني ولا ذاك، ولن يكون إن شاء الله تعالى" (1).

وموقف الشيخ عبده وتلميذه رشيد رضا مخالف لأستاذيهما الأفغاني، وتعاليمه القليلة المتعلقة بالاستعمار الإنجليزي، خاصة تلك الواردة في مجلة "العروة الوثقى"، فقد كان إجمالاً يعتبر الحكومة البريطانية عدوة للمسلمين، إذ كانت تستعمل وسائل أدهى من الهجوم العسكري المباشر، مثل غزوههم الهند بالخدعة والمخالفة، وتوغلهم في أواسط آسيا بحجة مساعدة المغول، وبذر الشقاق في صفوف مستعمرهم، كما كان الأفغاني يعتقد أن الدول الأوروبية، بما فيها دولة الإنجليز، لم تكن بالفطرة أقوى من المسلمين، وأن الفكرة السائدة عن تفوق الإنجليز، لم تكن سوى وهم من شأنه أن يجعل الناس جنباء، ولو اتحدت مصر والهند في مواجهتهم لما وضعوا قدماً في أرضهما (2).

وقد تخلّى عبده عن أفكار أستاذه الأفغاني، حول محاربة الاستعمار، والدعوة إلى الوحدة الإسلامية، وذلك بعد أن سمحت له سلطات الاحتلال البريطاني بالعودة إلى مصر من منفاه في بيروت، شريطة عدم قيامه بأي نشاط سياسي (3)، ولذلك لم يتعاون عبده قط مع الحركة الوطنية المصرية، التي كانت تناضل في ذلك الوقت من أجل تحرير مصر من الاحتلال البريطاني. بل إن عبده اعتبر الزعيم الوطني مصطفى كامل، مجرد محرض على إثارة الجماهير (4).

وقد بلغ رفض عبده تحدي سلطات الاحتلال البريطاني، حد أنه رأى أنّ على المصريين الاهتمام بالإصلاح التربوي دون السياسي، حتى لو أدى ذلك إلى انتظارهم قروناً قبل تحرير بلادهم من

¹ المنار، "الحياة المليّة بالتربية الاجتماعية"، المجلد 8، الجزء 21، غرة ذو القعدة 1323هـ-27 ديسمبر 1905م، ص 811.

² المراكشي، تفكير...، ص 202-203.

³ عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 32.

⁴ عبده، الأعمال الكاملة، الجزء الأول، ص 95-96.

الاستعمار، وبالطبع فقد كان هذا الموقف مبعث اطمئنان ورضا سلطات الاحتلال، حتى أنها قبلت تعيين عبده مفتيا للديار المصرية (1905-1899م)، وأيدته في صراعه مع مشايخ الأزهر ذوي الاتجاه المحافظ، الذين اعتبرهم عبده أحد أخطر معوقات الإصلاح الديني والتربوي. وفي الواقع فإن موقف عبده المهادن للاستعمار، لصالح تحقيق الإصلاح الديني والتربوي، لم يكن متعلقا فقط بمصر، بل كان موقفا مبدئيا، إذ نصح عبده الشعبان التونسي والجزائري بالاهتمام بالإصلاح الديني والتربوي، وعدم الانخراط في العمل السياسي، أو الكفاح ضد الاستعمار الفرنسي⁽¹⁾.

ورغم أن رشيد رضا التزم في بداية جهاده في مصر من أجل الإصلاح، بآراء عبده غير المشجعة على العمل السياسي، إلا أن ذلك الالتزام لم يدم طويلا، حيث لما توفي محمد عبده سنة 1905م، دخل صاحب المنار ميدان السياسة جهارا، إذ سعى إلى الجمع بين الآراء الإصلاحية لأستاذه الأفغاني وعبده، وذلك بالعمل في سبيل الإصلاح الديني والتربوي والسياسي⁽²⁾.

وشرح رشيد رضا شرحا مؤثرا هذا التطور في حياته وجريدته قائلا: "سألنا السياسة فساورت وواثبت، وأسلسنا لها فجمحت وتقحمت، وكنا نهمّ بها في بعض الأحيان، فيصدف بنا عنها الأستاذ الإمام، ولم نل منها ما نھواه إلا بعد أن اصطفاه الله، وليس للمنار حظ في السياسة العملية، وإنما همّه أن يكون حرا فيما فرض عليه من الخدمة المالية... وما كتاب الصحف إلا معلمون ومرشدون، وهل يُعلم الأستاذ تلاميذه ما يعملون، ويُرَبِّي المرشد مريديه كما يريدون؟"⁽³⁾.

وكان السبب في اتجاه رشيد رضا إلى مهاجمة سلطات الاحتلال في مصر، ما لمسّه من غدرها وسوء نيتها بالأمة العربية، شأنها في ذلك شأن جماعة الاتحاد والترقي العثمانية، وكتب في ذلك الوقت مقالا عنوانه (المسألة العربية)⁽⁴⁾، شرح فيه غدر وتآمر الأوروبيين بالعرب. ولكن المراقبة الإنجليزية في مصر، لم تسمح بنشر هذا المقال، إلا بعد أن حذفت منه ما وجدته ضارا بدولتها، وشرح رشيد رضا ما حدث

¹ سالم، الإصلاح السياسي...، ص 62.

² نفسه، ص 63.

³ محمد رشيد رضا الحسيني، "فاتحة السنة الثانية عشرة"، المنار، المجلد 12، الجزء 1، محرم 1327هـ-فيفري 1909م، ص 1.

⁴ للمزيد عن مضمونه أنظر: محمد رشيد رضا، "المسألة العربية"، المنار، المجلد 20، الجزء 1، شوال 1335هـ-جويلية 1917م، ص 33.

قائلا أن المراقبة الإنجليزية "أكرهتنا على تبديل ما كرهت، ولا أعني بالمراقبة الإنجليزية قلم المطبوعات في وزارة الداخلية المصرية، التي كان يرأسها إنكليزي، أمر بالتشديد في المنار بما لا يشدد في مراقبة سائر الصحف، لأنه في اعتقادهم أشد تأثيرا في أنفس المسلمين بما له من النفوذ الديني، وإنما أعني مراقبة السلطات الإنجليزية، التي كانت تحوّل إليها مراقبة المطبوعات في الداخلية ما يكتب في مسائل معينة، أهمها المسألة العربية"⁽¹⁾.

وكانت نتيجة مواقف رشيد رضا هذه، أن وضعته السلطات البريطانية في مصر تحت مراقبتها الدقيقة⁽²⁾.

ب- الشهاب والاستعمار الفرنسي في الجزائر: بحسب ما توفر لدينا من مادة علمية، ومراعاة لسياقها الزمني وتطورها المرحلي، فإننا سنقسم مواقف الشهاب من الاستعمار الفرنسي وجهاده له، إلى ثلاث مراحل متباينة في مراحلها الزمانية وخصائصها، ومختلفة في طبيعة لغة خطابها، وأساليب مواقفها، تبعاً لطبيعة كل مرحلة وتحدياتها، وظروفها ومعطياتها.

1- مرحلة إظهار الأمل في فرنسا ومداراتها سياسياً: وتمتد من صدور أول عدد من أعداد الشهاب يوم الخميس 25 ربيع الثاني 1344هـ الموافق لـ 12 نوفمبر 1925م، وتستمر إلى غاية انعقاد المؤتمر الإسلامي الجزائري في 7 جوان 1936م.

وخلال هذه المرحلة، كان جل الإصلاحيين يحددون ذواتهم كرجال دين، لا يخفون خشيتهم (وحتى كرههم) من الشأن السياسي⁽³⁾، وسواء كان ذلك إما من باب القناعة الشخصية، أو من باب الحيلة

¹ المنار، "الحقائق الجلية في المسألة العربية مقال للعبارة والتاريخ"، المجلد 22، الجزء 6، رمضان 1339هـ-جوان 1921م، ص 442.

² العدوي، مصدر سابق، ص 241.

³ أحيانا تستعمل كلمة سياسة أو بولتيك بمعنى قدحي في الشهاب، فقد وردت بهذا المعنى في العبارة التالية: "أما من حيث الصحافة، فإن الأمة التي كانت في الغابة تعتبر كل صحافي كذاب وكل عمل صحافي هو بولتيك -والبولتيك في فهم العامة هو الأمور التافهة المكذوبة-...". أنظر: علي بن أحمد مرحوم، "كلمة وجيزة حول الجولة لمجلة الشهاب"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد الثالث عشر، رمضان 1356هـ-نوفمبر 1937م، ص 454.

والحذر والمهارة التكتيكية، فإن الزعماء الإصلاحيين الكبار، كانوا يوحون بأن الانشغالات السياسية غريبة عن حركتهم، وبأنهم هم أنفسهم، لا ينشدون سوى أخلاق ودين المسلمين الجزائريين⁽¹⁾.

وأحسن معبر عن هذا المبدأ، قول للشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإصلاحية في الجزائر، جاء فيه: "فإننا اخترنا الخطة الدينية على غيرها عن علم وبصيرة، ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهراً، ولقدنا الأمة كلها للمطالبة بحقوقها، ولكان أسهل شيء علينا أن نسير بها على ما نرسمه لها، وأن نبلغ من نفوسها إلى أقصى غايات التأثير عليها، فإنّ مما نعلمه ولا يخفى على غيرنا، أن القائد الذي يقول للأمة: (إنك مظلومة في حقوقك، وإنني أريد إيصالك إليها)، يجد منها ما لا يجد من يقول لها: (إنك ضالة عن أصول دينك، وإنني أريد هدايتك)، فذلك تلبيه كلها، وهذا يقاومه معظمها أو شطرها"⁽²⁾.

وفي خلال هذه المرحلة، حرص صاحب الشهاب الشيخ ابن باديس -ورفاقه الذين كانوا يشاركونه تحرير صحيفة الشهاب-، على التظاهر للاستعمار بالاحترام والعلاقة الطيبة، من غير مهاجمته، لكن من غير تحلل عن المواقف المبدئية، ومبادئ حركته الإصلاحية الجهادية، ومقومات الأمة التي لا مساومة فيها، ولا تحل عنها، مهما كلف الأمر من ثمن باهظ⁽³⁾، فنجد مثلاً سنة 1925م، وفي العدد الأول من المنتقد⁽⁴⁾، وفي الصفحة الأولى منه، يتكلم لفرنسا بلغة المدارة المكنكة فيقول: "إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة، فترى من ضرورتها الحيوية، أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة، لترقيها في سلم المدنية والعمران، وترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد. فنحن نخدم للتفاهم بين

¹ مراد، مرجع سابق، ص 473.

² عبد المالك رمضاني، مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية، تقديم وتقرظ محمد ناصر الدين الألباني - عبد المحسن بن حمد العباد البدر، الطبعة السابعة، دار الإمام أحمد، القاهرة، مصر، 1425هـ-2004م، ص 6.

³ زروقة، مرجع سابق، ص 142.

⁴ والذي كان شعاره يدل على حرص ابن باديس على مداراة الاستعمار "جريدة حرة وطنية تعمل لسعادة الأمة الجزائرية بمساعدة فرنسا الديمقراطية. وأما جريدة سياسية تهذيبية إنتقادية، شعارها الحق فوق كل أحد، والوطن قبل كل شيء". أنظر: المنتقد، السنة الأولى، العدد الأول، الخميس 11 ذي الحجة 1343هـ-2 جويلية 1925م، ص 01.

الأمتين، ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري، ونطالبها بصدق وصراحة بحقوقه لديها، ولا نرفع مطالبنا أبداً إلا إليها، ولا نستعين عليها دائماً، إلا بالمنصفين من أبنائها"⁽¹⁾.

وبعد تعطيل السلطات الاستعمارية للمنتقد، أنشأ عبد الحميد بن باديس "الشهاب"، والذي لم يكن ليختلف في شيء عن سلفه المنتقد، لا من حيث الشعار والمبدأ والغاية، ولا من حيث الحجم، حيث "صدرت جريدة الشهاب إثر تعطيل المنتقد على مبادئه وخطته، فلاقت ما لاقت في سبيلهما من العناء والبلاء، فثبتت وصبرت وصابرت وثابرت على العمل، تشتد مرة، وتلين أخرى"⁽²⁾.

ويؤكد ذلك الشعار الذي وضعه ابن باديس على واجهة العدد الأول من الشهاب، وهو نفسه الذي كان على واجهة العدد الأول من المنتقد، حيث أكد على أن الشهاب "جريدة سياسية تهذيبية انتقادية، شعارها: (الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء)"⁽³⁾.

وكان الشيخ عبد الحميد بن باديس يصطنع في تحرير الشهاب نوعاً من المرونة السياسية، فكان يلين القول ويخفف اللهجة مع السلطات الحاكمة الفرنسية، بينما يغلظه ويحتد فيه مع أقطاب الاستعمار، من معمرين ومستشرقين ومن لفّ لفهم من المتفرنسين⁽⁴⁾.

ويؤكد ابن باديس في مقال آخر، أن خطة المرحلة الأولى من الجهاد ضد المستعمر، لن تتغير ولن تتبدل، وهي القائمة على التقية وتجنب الصدام، وعدم التدخل في الشؤون السياسية، حيث يقول: "رسمنا لأنفسنا خطة بيّناها في جريدتنا المحتجة -يقصد المنتقد-، كتبناها بإخلاص وصراحة، مبينين ما نرمي إليه من الإصلاح والرقى والتهذيب، في كنف فرنسا الديمقراطية وبمساعدها، تلك هي خطتنا التي لا نرى أفضل منها، ولا يمكننا أن نحيد قيد شبر عنها... هذه هي جريدتنا اليوم -يقصد الشهاب- التي سنخدم بها ما هو خير ونافع للأمة الجزائرية وحكومتها الفرنسية، ورجاؤنا من الأمة الجزائرية، أن تستمع القول وتتبع أحسنه من جميع الكاتبين، ورجاؤنا من حكومتنا الفرنسية ورجالها الأحرار، أن يتحققوا إخلاصنا كجزائريين، برهنوا في جميع المواقف على حسن نواياهم نحو أمّ الوطن، وأننا لا نريد إلا أن

¹ النخبة، خطتنا، مبادئنا...، ص 01.

² ابن باديس، بعد عقد من السنين، ص 6.

³ أنظر واجهة الشهاب، السنة الأولى، العدد 1، 25 ربيع الثاني 1344هـ-12 نوفمبر 1925م، ص 01.

⁴ زكرياء، مرجع سابق، ص 88.

نعيش مع جميع أبناء فرنسا، في حرية وأخوة ومساواة، متحابين متعاونين على ما فيه سعادة الجميع. هذه تصريحاتنا ونحن بما عاملون، وعلى الله متكلون"⁽¹⁾. وبقي هذا الأسلوب منتهجا أيضا، حتى عندما تحوّل الشهاب من جريدة أسبوعية إلى مجلة شهرية.

ويبقى المصلحون في الاعتماد على نفس الخطاب مع فرنسا، بحيث نجدهم عند تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، يحرصون على أن لا يُضمّن قانونها الأساسي ما يثير شكوكها، وبالتالي يدفعها حقدًا إلى البطش والفتك بها، وهي في المهد، حيث نصت المادة الأولى من دستور العلماء، على أن الجمعية لن تتدخل في الشؤون السياسية بأي حال، وتصف نفس المادة الجمعية بأنها منظمة إرشادية وأخلاقية، وتحدد المادة الثانية أهداف هذه المنظمة، بأنها تحارب الأمراض الاجتماعية، مثل الخمر والقمار والبطالة والجهل، وكل شيء يمنع الشرع الإسلامي، ويحرمه العقل الإنساني، وتشجعه الممارسة العامة. والخلاصة أنهم لم يكونوا ثوريين في تناولهم لمواضيع الكيان الجزائري، والقومية العربية، والجامعة الإسلامية، وكانوا يعتقدون في عدم العنف، ويفضلون طريقة الإغراء والإقناع، على طريقة الإرهاب والثورة⁽²⁾.

وكما أسلفت القول، قررت جمعية العلماء أن لا تتدخل في السياسة مهما كان الأمر، خصوصا وأن رجال الاستعمار -وفي أوج انتفاشهم بقوتهم، وبما حققوه في الجزائر-، كانوا قد صرحوا في الاحتفالات المثوية، بأن هدف الاحتفال هو الفرح بالاحتلال، الذي "قضى على هذه الدولة الجزائرية، التي كان وجودها مصدر إحراج لأوروبا خلال ثلاثة قرون". ويؤكد الشهاب على هذا المبدأ، وذلك بمناسبة الزيارة التي قام بها وزير الداخلية الفرنسي "مارسيل رينيه"، حيث التقى بـابن باديس في 9 مارس 1935م، الذي قدّم له خلاله الجمعية الإصلاحية بقوله: "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جمعية دينية تهذيبية، لا غاية لها إلا تهذيب المسلمين تهديبا إسلاميا، يتماشى مع المدنية الفرنسية، في دائرة القوانين الفرنسية، ومع احترام الرجال الممثلين للحكومة الفرنسية"⁽³⁾.

¹ النخبة، الشهاب والمتنقد، ص 2-3.

² سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 396.

³ الشهاب، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عند الوزير"، الجزء الأول، المجلد الحادي عشر، غرة محرم 1354هـ-أفريل 1935م، ص 67.

وبهذه الروح نفسها المفعمة بالولاء، والعازفة عن السياسة، احتفى المصلحون بالذكرى الثلاثين لوفاة الشيخ محمد عبده، بإعادة نشر التوصيات التي قدّمها للجزائريين والتونسيين في 1903م⁽¹⁾، حيث كانت هذه التوصيات ترمي أساسا إلى "مسألة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة، وبهذا يتم لهم كل ما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم"⁽²⁾.

يقول ابن باديس مينا (تكتيكيا ومرحليا فقط) نظر حركته لطبيعة العلاقة التي تربط الجزائر بفرنسا: "ارتباط الجزائر بفرنسا اليوم، صار من الأمور الضرورية عند جميع الطبقات، فلا يفكر الناس اليوم إلا في الدائرة الفرنسية، ولا يعلقون آمالهم إلا على فرنسا، مثل سائر أبنائها. ورغبتهم الوحيدة كلهم، هي أن يكونوا مثل جميع أبناء الراية المثلثة في الحقوق، كما هم مثلهم في الواجبات، وهم إلى هذا كله، يشعرون بما يأتيهم من دولتهم مما يشكرونه ومما ينتقدونه، وقد كنا نؤكد لهم هذا التعلق، ونبيّن لهم فوائده، ونبيّن لهم في المناسبات، أن فرنسا العظيمة لا بد أن تعطيهم يوما -ولا يكون بعيدا- جميع ما لهم من حقوق، وكنا لا نرى منهم لهذا إلا قبولا حسنا وآمالا طيبة"⁽³⁾.

وقد دافع سعد الله عن هذا الموقف الحرج الذي وقع فيه ابن باديس والجمعية، فقال: "ومن هنا يتضح أن موقف العلماء لم يكن سهلا، فقد كانوا يمشون على البيض كما يقول المثل الأجنبي، فهم من جهة كانوا يريدون تحقيق مبادئهم وأهدافهم بأية وسيلة مشروعة، ومن جهة أخرى، كانوا واقعين تحت طائلة إجراءات استثنائية، مستعدة لعرقلة سيرهم، بل وضعهم في قفص الاتهام، لذلك كانوا يناورون ما وسعتهم الحيلة والمناورة، ويجاملون، ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، ومن أجل ذلك اصطدموا مرات بالإدارة"⁽⁴⁾.

ولكن وفي الوقت عينه، يؤكد الشهاب على أن الجزائر أمة، ولها وطن، ولها تاريخ، ولها قيم ودين، يستحيل عليها التخلي عنها، أو سلخها منها، فيقول: "إن الأمة التي صبغها الإسلام وهو صبغة الله،

¹ مراد، مرجع سابق، ص 477.

² الشهاب، "نصيحة الأستاذ الإمام لأهل الجزائر وتونس"، الجزء السادس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الثانية 1354هـ - سبتمبر 1935م، ص 411.

³ ابن باديس، رحلتنا إلى العمالة الوهرانية...، ص 452.

⁴ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 93.

وأنجبتها العرب وهي أمة التاريخ، وأنبتتهما الجزائر، وهي العاتية على الرومان والفاندال، لا تستطيع، ولن تستطيع أن تمسخها الأيام، ونوائب الأيام"⁽¹⁾.

وهكذا يتظاهر صاحب الشهاب في حركته، بالحرص على بقاء العلاقة الظاهرية مع الاستعمار طيبة حسنة، ليطالبه بحق الشعب الجزائري في تعلم دينه ولغته، والسماح لعلمائه بتربيته وتهذيبه، مع تذكيره بأن الأمة متميزة عنه حضاريا، وستبقى كذلك، خصوصا وأن ساعد الحركة الجماعية ما يزال في مهده، لم يقم، ولم يقو بعد ويشتد⁽²⁾. ولذلك نجده يقرر باسم الجمعية، "إبقاء باب المفاهمة مع الحكومة بالتي هي أحسن، مفتوحا على مصراعيه، حتى يتهيا لها الظفر بنيل كل مطالبها الحق، والوصول إلى ما تتمناه الأمة الجزائرية، وترغب الحصول عليه، كأمة مسلمة لها دينها ولسانها الخاص، وحقها العام في الحياة، مع مراعاة ما لحكومة فرنسا من سلطتها العليا في الوطن، ونفوذها العام"⁽³⁾.

هذه المبادئ ظلت قاعدة السلوك السياسي للمصلحين خلال عشر سنوات (أي إلى غاية المؤتمر الإسلامي الأول لجوان 1936م)، ومن سنة إلى سنة، جرى التأكيد الرسمي على هذه المبادئ⁽⁴⁾. ومن الجدير الوقوف على بعض المعالم الداعمة لذلك، من خلال بعض افتتاحيات أعداد الشهاب التي تدرج كل سنة جديدة، من ذلك مثلا:

"نتقدم لقراء الشهاب ومشرقيه ومناصريه... واعدن حضراتهم بالمضي على ما عرفوا من خطتنا: ننشر هداية القرآن وندعو إليها، ونعتصم برابطة الأخوة ونحافظ عليها، داعين إلى العلم والعمل والتقدم، في نظام وسلام، قاصدين الخير، وساعين فيه لصالح الجميع"⁽⁵⁾.

¹ عبد الحميد بن باديس، "ذكرى الشاعرين شوقي وحافظ"، الشهاب، الجزء الرابع، المجلد العاشر، غرة ذي الحجة 1352هـ-17 مارس 1934م، ص 162.

² زروقة، مرجع سابق، ص 145.

³ عبد الحميد بن باديس، "سير الجمعية وأعمالها"، البصائر، السنة الأولى، عدد 1، 1 شوال 1354هـ-27 ديسمبر 1935م، ص 8.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 477.

⁵ عبد الحميد بن باديس، "فاتحة المجلد السادس"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد السادس، غرة رمضان 1348هـ-فيفري 1930م، ص 3.

"يعرض الشهاب للمسائل الجزائرية في حق ونزاهة، وشيء كثير من الرفق واللين، داعيا إلى المساواة بين جميع المتساكنين، داعيا إلى التعارف والتقارب والتفاهم بين سكان الجزائر أجمعين، داعيا إلى حفظ النظام، ومراعاة الجوار، واحترام القوانين"⁽¹⁾.

"إن الجزائريين مرتبطون بأمة عظيمة، ذات تاريخ مجيد ومدنية راقية وحكومة منظمة، وإن عليهم أن يراعوا هذا كله في حياتهم، فيحترموا قوميتهم ولغتهم ودينهم وتاريخهم والأمة التي هم مرتبطون بها، والحكومة التي هم مسيرونها بقوانينها"⁽²⁾.

وينبغي علينا أن نسجل، أنه رغم التدابير القمعية التي عانت منها الحركة الإصلاحية خلال سنة 1935م (بسبب مرسوم رينيه)، لم تفتر مشاعر السلام التي كانت تحدد قاداتها. وبعد انفراج أزمة 1935م، وأمام تطوّر الظرف السياسي في فرنسا (عند دنو الانتخابات التشريعية في ربيع 1936م)، استعاد المصلحون الثقة، حيث كانوا آنذاك على يقين بأن الوقت قد حان، كي تعتمد فرنسا سياسة ليبرالية في الجزائر⁽³⁾. وبهذهنية الذهنية، ي دشّن الشهاب السنة الثانية عشرة من عمره قائلا: "نتقدم -إذن الله- للعمل في سبيل ترقية المسلم الجزائري، داعين إلى العدل والإحسان، والألفة والرحمة بين جميع المتساكنين بهذا القطر، وإلى التفاهم والتعاون على ما فيه هناء وسعادة الجميع"⁽⁴⁾.

وهكذا، إلى غاية انخراطهم الحازم الأول في المعركة السياسية، إثر انتهاء المؤتمر الإسلامي الأول، أظهر المصلحون مشاعر الوفاء لفرنسا، والإخلاص إزاء الإدارة الجزائرية، وعلى الرغم من أنهم لم يجرموا أنفسهم، إلى غاية صيف 1936م، من توجيه النقد القاسي أحيانا لنشاط الإدارة المحلية، والاحتجاج على نظام الأهالي، ونقد بعض أوجه السياسة الفرنسية في الجزائر، فإنه يجب الاعتراف بأن انتقاداتهم كان لها طابع بناء، فطموح المصلحين الوحيد، عندما يجيزون لأنفسهم ارتياد المجال السياسي، هو خدمة مصالح الأمة المسلمة، والمصالح العليا لفرنسا.

¹ عبد الحميد بن باديس، "فاتحة المجلد"، الشهاب، الجزء الأول، المجلد التاسع، غرة رمضان 1351هـ -جانفي 1933م، ص 5.

² ابن باديس، بعد عقد من السنين، ص 6.

³ مراد، مرجع سابق، ص 478.

⁴ ابن باديس، فاتحة العام الثاني من العقد الثاني، ص 7.

وما دامت نقطة القطيعة لم تدرك بعد، فإن سياسة المصلحين كانت تتمثل في توجيه التحذيرات للإدارة، الممزوجة بعبارة الإخلاص، ولا شك أن ربيع 1936م، قد سجّل المرحلة الأخيرة لهذه السياسة المعقولة، المعتدلة والمتفائلة للغاية⁽¹⁾.

وينبه صاحب الشهاب العلماء -تجنباً للصدام مع الإدارة الاستعمارية وأعوانها- إلى وجوب الاهتمام بالعمل في صمت، من غير انتباه ولا اشتغال بباطل الاستعمار وأعوانه، حفاظاً على خطة العمل، وتحقيق أهداف الحركة الإصلاحية القريبة والبعيدة، وحتى لا يضيع الوقت والجهود في الرد عليهم. فيقول لهم منبهاً إياهم ومحذراً: "فلا نعجب لمن يعارض ويكائد ويماري، ولكننا نعجب لأنفسنا ولكم، إذا أقمنا لتلك المعارضات والمكائد وزنا، أو شغلنا بها حيزاً من نفوسنا، أو أضعنا فيها حصّة من أوقاتنا. وإن أدنى ما يغنمه المبطل، أن يضيع الوقت على الحق، وإني أوصيكم ونفسي في هذا المقام، بأن يكون في حقكم، شاغل لكم عن باطل المبطلين. فإذا قام حقكم واستوى، قضيتم على المبطلين وباطلهم"⁽²⁾.

وهكذا اتسمت البداية بالعزوف الحذر عن السياسة، الذي وسم النشاط الإصلاحي، وكان هذا العزوف اللامشروط بالنسبة للبعض (التيار العقبي)، والتكتيكي بالنسبة للآخرين (التيار الباديسي)، مدعوماً بتصريحات متواترة، تعبّر عن الولاء للإدارة، والتعلق الوثيق بفرنسا "العدالة والأخوة والمساواة"⁽³⁾، ولعل خير معبر عن رأي الشهاب في السياسة خلال هذه الفترة، قول أحد شعراء الشهاب، وهو الشاعر محمد بن سحنون اللشاني، الذي جاء فيه:

ليس التشدد بالكلام سياسة***كلاً ولا ذكر المجازر والحروب

أو أن تثير لدى المجالس ضجة***حول التقدم والتأخر في الشعوب

إن السياسة أن تفكر دائماً***فيما تعانيه بلادك من خطوب

وترى فتعمل ما ترى لعلاجها***ولو اقتحمت له المهالك والكروب

¹ مراد، مرجع سابق، ص 478.

² عبد الحميد بن باديس، "خطاب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الأستاذ عبد الحميد بن باديس الذي ألقاه في الاجتماع العام"، الشهاب، الجزء العاشر، المجلد التاسع، غرة جمادى الأولى 1352هـ-سبتمبر 1933م، ص 433.

³ مراد، مرجع نفسه، ص 479.

أما المتشدد بالسياسة وحده***من غير توضحية فمن شر العيوب(1)

2- مرحلة التأكيد على المقومات الذاتية للأمة وتميزها الحضاري: والتي امتدت على طول سنة 1936م، وذلك بعد أن اشتد ساعد الحركة الإصلاحية وقوي، واكتسح ربوع الوطن، وتغلغل في أوساط الأمة كلها، حيث نجد الإمام ابن باديس في مطلع هذه السنة الميلادية، وفي شهاب شهر جانفي، وبمناسبة شهر رمضان، يكتب مقالا تحت عنوان (عيد الحرية)، يفتتحه بقوله: "حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة، هو مقدار ما عنده من حرية، المتعدّي عليه في شيء من حريته، كالمُتعدّي عليه في شيء من حياته. وكما جعل الله للحياة أسبابها وآفاتا، جعل للحرية أسبابها وآفاتا. ومن سنة الله الماضية، أنه لا ينعم بواحدة منهما، إلا من تمسك بما لها من أسباب، وتجنّب وقاوم ما لها من آفات"(2).

بهذا الأسلوب، وبهذه اللغة، يخاطب ابن باديس الأمة الجزائرية، ليوقظها وينبهاها إلى قيمة حريتها، وأسباب وشروط الحصول عليها. ويوجّه في الوقت نفسه، خطابا صريحا جريئا إلى الاستعمار، يختلف في مضمونه ولغة خطابه، عما كان يخاطبه به من قبل هذه المرحلة، هذا الاستعمار الذي يستعمل أساليب ماهرة لاستفزاز الأمة(3)، فيقول له: "اسمعوا: إننا لن نرضيكم أبدا، وإننا لن نعمل على إرضائكم، إننا لن نخشاكم أبدا، ولن نعمل عملا يوقعنا تحت طائلة أيديكم. نحن سائرون على منهاجنا وفي طريقنا، لا يضرنا صراخكم، ولا ينفعنا سكوتكم. فقولوا ما شئتم، فلن تنالوا منا منالاً، ولن نترزع عن عقيدتنا. إنما ننصحكم نصيحة خالصة، أن لا تعودوا لمثل هذا العمل الممقوت، فسياسة وخز الدبابيس تنتهي غالبا بفقد الشعب لصبره، وإخراج الحليم عن حلمه. وإننا لنسُد في أوجهكم هذا الباب، إلا أن كسرتموه، والأمر بعدئذ لله"(4).

¹ محمد بن سحنون اللشاني، "السياسة في نظر العلماء"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الثالث عشر، جمادى الثانية 1356هـ-أوت 1937م، ص 305.

² عبد الحميد بن باديس، "عيد الحرية"، الشهاب، الجزء العاشر، المجلد الحادي عشر، غرة شوال 1354هـ-جانفي 1935م، ص 613.

³ زروقة، مرجع سابق، ص 146.

⁴ عبد الحميد بن باديس، "سياسة وخز الدبابيس"، الشهاب، الجزء الثاني عشر، المجلد الحادي عشر، غرة ذي الحجة 1354هـ-مارس 1936م، ص 763.

ويُذكر صاحب الشهاب الاستعمار بتميز المجتمع الجزائري أفراداً وأمة عنه، تميزاً في مقوماته الذاتية، ونموذجه التاريخي والحضاري، وأنه من عين المستحيل تحويل أو سلخ هذا الشعب عن شخصيته، لأن الانفصال بين الأمتين انفصال كلي وتام، فيقول: "إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصبح فرنسا، ولا تستطيع أن تصبح فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها، وفي أخلاقها، وفي عنصرها، وفي دينها، لا تريد أن تندمج، ولها وطن محدود معيّن، هو الوطن الجزائري، بحدوده الحالية المعروفة"⁽¹⁾.

وهذا التأكيد على التميز والانفصال، لا ينفي معه الإمام بقاء العلاقات طيبة بين الأمتين، مع التعاون المحترم في السراء والضراء، وتقديم يد المساعدة للجزائر، لأن تنهض من تخلفها، وتتقدم حضارياً كما تقدمت فرنسا، لكن في إطار من التفاهم والتقدير المتبادل. ويمكن استخراج عدة نصوص من الشهاب للتدليل على هذه الرؤية، منها قوله: "فنحن الجزائريين المسلمين العائشين في وطننا الجزائري، والمستظلين بالعلم الفرنسي المثلث الألوان، والمتحدين مع الفرنسيين إتحاداً متيناً، لا تؤثر عليه الحوادث الطفيفة والأزمات السطحية، نعيش مع الفرنسيين عيش الأصدقاء المخلصين، نحترم حكومتهم وقوانينهم، ونطيع أوامرهم ونواهيهم، ونريد منهم أن يحترموا ديننا ولغتنا، ويحفظوا كرامتنا ويأخذوا بأيدينا في طريق النهضة السياسية والاجتماعية والاقتصادية، وهكذا نعيش وإياهم أصدقاء مخلصين، وإذا جاءت ساعة الموت في سبيل الدفاع عن الوطن الفرنسي وعن الوطن الجزائري، وجدونا في صفوفهم الأولى، لنموت إلى جانبهم موت الأصدقاء المخلصين. وعلى هذا الأساس، توضع الأمور في مواضعها، ويحصل التفاهم، ويذول كل التباس"⁽²⁾.

وتتحقق العلاقة الواضحة الصحيحة -حسب رؤية العلامة ابن باديس- في "أن الوطن الجزائري الإسلامي، صديق لفرنسا مخلص. وإخلاصه قلبي، لا إخلاص ظاهري، يخلص لها إخلاص الصديق لصديقه، لا إخلاص التابع لمتبوعه"⁽³⁾.

¹ ابن باديس، كلمة صريحة، ص 48.

² نفسه، ص 48-49.

³ ابن باديس، كلمة صريحة، ص 48.

ويعاتب صاحب الشهاب عتابا شديدا دعاة الإدماج، الذين يريدون سلخ الشعب الجزائري من مقوماته الذاتية، وإذابته في الذاتية الفرنسية الغربية، عن طريق الإدماج، والتخلي عن الجنسية القومية، فنجدته يقول للأستاذ فرحات عباس الصيدلي، والعضو البلدي والعمالي بسطيف، ومن معه من الحاملين لأفكاره: "وقلنا له ولمن معه: إنكم عندما تسمعون لسياسة الاندماج، وتحبذون التجنيس، وترضون ضياع حقوقنا الإسلامية، مقابل حق الانتخاب، وتريدون -خلافا للطبيعة- بأن يصير جمهور المسلمين بهذه البلاد، جمهورا فرنسيا بحتا، لا يختلف عن الجماهير الفرنسية في شيء. إنكم عندما تسعون وتحبذون هذا، لا تمثلوننا، ولا تتكلمون باسمنا، وإنكم في واد، والأمة في واد آخر"(1).

وتلقت الأمة موقف الجمعية من الاندماج ودعاته، وفتوى ابن باديس في التجنس بالقبول الحسن، حيث يصف الإمام ابن باديس في الشهاب هذا الأمر فيقول: "فأما الذين طهرت سريرتهم وخلصت نيتهم فقد حبذوا خطتنا، وشكروا لنا صراحتنا، وحمدوا لنا هذا الموقف، الذي وقفناه ضد محاولات التجنس الخائبة، ومحاولات هدم القومية واللغة والدين المجرّمة، إذ بيّنا في جلاء ووضوح أننا... نريد ونستطيع أن نحافظ على ذاتيتنا الخاصة، وما فيها من مميزات اللغة والدين والأخلاق والثقافة، ولا نريد بأي حال من الأحوال، ولا نستطيع، أن ننسلخ طوعا واختيارا، أو كرها وجبرا، على تلك الذاتية، وما فيها من مميزات، وما لها من حقوق"(2).

وفي هذا السياق، يخاطب صاحب الشهاب الاستعمار والذين اغتروا به، الذين أنكروا وجود هذه الأمة واحتفاظها بمقوماتها، ليقول لهم، ردا على ادعاءاتهم الباطلة "إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ، وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكوّنة موجودة، كما تكوّنت ووُجدت كل أمم الدنيا. ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن وقبح، شأن كل أمة في الدنيا"(3).

وفي المؤتمر الإسلامي في جوان 1936م تشارك الجمعية بعلمائها، ويشارك ابن باديس فيها باسمه الخاص، وينخدع معظم السياسيين الجزائريين بمشروع بلوم فيوليت، الذي أغراهم بإعطائهم بعض

¹ ابن باديس، حول كلمتنا الصريحة، ص 174.

² نفسه، ص 173.

³ ابن باديس، كلمة صريحة، ص 47-48.

الحقوق. ولكن الإمام كان على يقين تام أن الحقوق لا تعطى، وإنما تُنتزع. وتفتن إلى أن المشروع في حقيقته، ما هو إلا وسيلة لامتناع واستيعاب النهضة الإسلامية، الآخذة في النمو والانتشار. فيذكر في الشهاب، أن الوفد الإسلامي الجزائري الذي كوّنه المؤتمر الإسلامي الأول، لن يرجع من باريس سوى بوعود ضبابية، وإنجازات ضئيلة، قائلاً: "لكنني أعتقد -وأودّ لو أن الواقع يكون خلاف اعتقادي- أن الوفد سيرجع بتحقيقات طفيفة، ووعود جزيلة، ثم تمر الأيام ولا تتحقق الوعود"⁽¹⁾.

وقد أعاب أحد المعاصرين مشاركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في هذا المؤتمر، ووصف ذلك بالانحراف، حيث يقول: "فليس للانحراف طرقاً مرسومة نظرياً، ولكن له دروباً مظلمة، يتعثر فيها السائر في كل خطوة. وهنا يظهر السبب الذي دعا العلماء إلى أن يسيروا عام 1936م في القافلة السياسية التي ذهبت إلى باريس، كأكبر سبب جرّ الحركة الإصلاحية الجزائرية إلى أول انحرافها. فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك، وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة لا في مكان آخر؟. وبأي شيء في الحقيقة قد رجعوا؟ ألم يرجعوا بإخفاق المؤتمر الجزائري وبتشتيت جمعيتهم نفسها؟ فلقد ساد الرأي الانتخابي، وأصبح قائداً بدلاً من أن يكون مقوداً، وهكذا انقلبت الحركة الإصلاحية على عقبها، وأصبحت تمشي على قمة رأسها لا على قدميها"⁽²⁾.

غير أنه -حسب اعتقادي-، فإن مالك بن نبي لم يدرك أبعاد وخلفيات مساهمة جمعية العلماء في المؤتمر والمشاركة في الوفد الجزائري الذي زار باريس، فلن يمكن بما تحقيق بعض الآمال والأهداف، مدّ ابن باديس، ومعه الشعب الجزائري أيديهم إلى فرنسا، كآخر أمل ظاهري فيها قائلاً: "إننا مددنا إلى الحكومة الفرنسية أيدينا، وفتحنا قلوبنا، فإن مدّت إلينا يدها، وملأت بالحب قلوبنا فهو المراد، وإن ضيّعت فرنسا فرصتها هذه، فإننا نقبض أيدينا، ونغلق قلوبنا، فلا نفتحها إلى الأبد"⁽³⁾.

ويُذكر الشعب الجزائري، بأن هذا الموقف من الجمعية في المؤتمر هو خطوة في طريق طويل، تتبعه فيه خطوات أخرى، فيقول له: "أيها الشعب: لقد عملت، وأنت في أول عملك، فاعمل ودم على العمل،

¹ عبد الحميد بن باديس، "الوفد الإسلامي الجزائري"، الشهاب، ملحق الجزء الرابع، المجلد الثاني عشر، ربيع الثاني 1355هـ-جويلية 1936م، ص 277.

² بن نبي، شروط النهضة، ص 29.

³ عبد الحميد بن باديس، "ثلاثة أيام في شهر واحد"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الثاني عشر، جمادى الأولى وجمادى الثانية 1355هـ-أوت وسبتمبر 1936م، ص 315.

وحافظ على النظام، واعلم أن عملك هذا على جلالته، ما هو إلا خطوة ووثبة، ووراءه خطوات ووثبات، وبعدها إما الحياة وإما الممات⁽¹⁾، من أجل الكرامة الإنسانية التي انتزعت منه بالقوانين الزجرية الاستثنائية، والحرية المغتصبة منه ظلما وقهرا، بقوة الحديد والنار، والتي يُذكر الشعب بها، وبطرق الحصول عليها قائلا له: "أيها الشعب: إنك بعملك العظيم الشريف، برهنت على أنك شعب متعشق للحرية، وهائم بها، تلك الحرية التي ما فارقت قلوبنا، منذ كنّا نحن الحاملين للوائها، وسنعرف في المستقبل كيف نعمل لها، وكيف نحيا ونموت من أجلها"⁽²⁾.

3-مرحلة اليأس من فرنسا: بعد انعقاد المؤتمر الإسلامي في جوان 1936م، وبعد أن ماطلت الإدارة الاستعمارية في تحقيق مطالب المؤتمر، التي رفعها الوفد إليها، يرد صاحب الشهاب عليها فيقول: "كذب رأي السياسة وساء فألها، كلا والله، لا تسلمنا المماطلة إلى الضجر، الذي يقعدنا عن العمل، وإنما تدفعنا إلى اليأس، الذي يدفعنا إلى المغامرة والتضحية"⁽³⁾.

ويبيّن كيف أن الشعب الجزائري عامة، والعلماء خاصة، قد أدركوا مقصد الاستعمار من هذه المزاوغات، والتي حققت مراد الإمام وهدفه، وما كان يأمل تحقيقه في الشعب بعد المؤتمر فيقول: "وأما نحن الجزائريين، فإننا نعلم من أنفسنا، أننا أدركنا هذا الإخلاف العرقي، وأدركنا مغزاه، وأخذ اليأس بتلايب كثير منا، وهو يكاد يعم، ولا نتردد في أنه قد آن أوانه، ودقت ساعته"⁽⁴⁾.

ويردد حينها أبيات الشاعر محمد العيد آل الخليفة، التي يقول فيها فاضحا الوعود الكاذبة للاستعمار:

ولعلّ من نظم السيا سة أن نغش وأن نُغر

ولعل منها أن يدس لنا ونجذب للحفر

ولعل منها أن ييس س بنا لنحلب كالبقر

¹ نفسه، ص 315.

² نفسه، ص 315.

³ عبد الحميد بن باديس، "هل آن أوان اليأس من فرنسا؟"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الثالث عشر، جمادى الثانية 1356هـ-أوت 1937م، ص 304.

⁴ نفسه، ص 304.

ولعل منها أن نأمل أن يسلو لنا الضجر⁽¹⁾

ويطلع الإمام ابن باديس على الأمة من خلال صفحات الشهاب، وذلك في شهر أوت من سنة 1937م، بمقال جعل له عنوانا خاصا بذلك الظرف، وتلك المرحلة ومعطياتها، (هل آن أوان اليأس من فرنسا؟)، جاء في خاتمته: "أيها الشعب الجزائري! أيها الشعب المسلم! أيها الشعب العربي الأبي!، حذار من الذين يمتنونك ويخدعونك، حذار من الذين ينومونك ويخدرونك، حذار من الذين يأتون بوحى من غير نفسك وضميرك، ومن غير تاريخك وقوميتك، ومن غير دينك وملتك، وأبطال دينك وملتك. استوح الإسلام، ثم استوح تاريخك، ثم استوح قلبك، اعتمد على الله، ثم على نفسك، وسلام الله عليك"⁽²⁾.

وليقول في آخر المطاف للأمة كلها، بعد حصول اليقين في اليأس من سياسة إخلاف الوعود، موجهها نداء لها ولنوابها: "أيها الأمة الكريمة! أيها النواب الكرام! اليوم وقد آيسنا من غيرنا، يجب أن نثق بأنفسنا. اليوم وقد نُجوهلت قيمتنا، يجب أن نعرف نحن قيمتنا. اليوم وقد خرس الأفواه عن إجابة مطالبنا، يجب أن نقول نحن كلمتنا. اليوم وقد اتحد ماضي الاستعمار وحاضره علينا، يجب أن نتحد صفوفنا"⁽³⁾.

وهكذا أعلن الشيخ ابن باديس للشعب عبر جريدته الخاصة الشهاب، أن لا اعتماد إلا على النفس، وأن لا اتكال إلا على الله، بعد أن بلغ اليأس ذروته ومنتهاه، وأكد على أن اليأس يدفع إلى المغامرة، وأن هذا ما على الشعب أن يستعد له، وأن اليأس لا يدفع بنا إلى الاستسلام، لأن خلق المسلم ألا ييأس من روح الله، وغير الشعار مما كان، إلى شعار جديد ليس فيه ما يفهم التطلع إلى (عطاء) من فرنسا، وإنما فيه العمل على افتكاك الحق منها وكتب مكان الشعار القديم هذا الشعار: "لا نعتد إلا على أنفسنا ونتوكل على الله"⁽⁴⁾.

¹ ابن باديس، هل آن أوان اليأس...، ص 304.

² نفسه، ص 304.

³ عبد الحميد بن باديس، "نداء إلى الأمة الجزائرية ونوابها"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد الثالث عشر، رجب 1356هـ-سبتمبر 1937م، ص 362.

⁴ حماني، مصدر سابق، الجزء الأول، ص 314.

وبناءً عليه أراح ابن باديس من جريدته الشهاب بدءاً من الجزء الثامن من المجلد الثالث عشر، شعار (الحق والعدل والمؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات)، ووضع مكانه شعار (لنعتمد على أنفسنا، ولنتكل على الله)⁽¹⁾.

ولقد أحدث مقال الإمام الداعي إلى اليأس من فرنسا، والاعتماد على المقدرات الذاتية للأمة، لانتزاع حقوقها المسلوبة، "الأثر الكبير الفعال في النفوس، ذلك لأنه صادف هوى في قلوب الأمة، وعبر عن إحساسها وشعورها، وترجم عن عاطفتها، التي طلّقت الأمل في عدالة فرنسا السريعة، وركنت إلى جانب اليأس من ذلك"⁽²⁾.

واعتبر الشهاب أن من حق الشعب أن ييأس، ويلجأ إلى سلاح اليائسين، والانتقال بذلك إلى مرحلة جديدة، من تطور موقف الحركة الإصلاحية والأمة الجزائرية من الاستعمار الفرنسي: "فلقد كان صاحب هذه المجلة -ولا يزال- يرى، أنه لا يحق للأمة أن تستمر على السياسة القديمة، سياسة المطالبة والانتظار، إذ قد ظهرت النوايا جلية واضحة، وتحقق الناس أجمعون، أن وعود هذه الحكومة، كعود الحكومة السالفة، إنما هي من فصيلة الوعود التي أمطرت القطر الجزائري، منذ أيام الإمبراطورية إلى الآن: وعود السراب بعينه"⁽³⁾.

وبقي هذا الموقف من ابن باديس، إلى أن اندلعت الحرب العالمية الثانية في 1 سبتمبر 1939م. وقبل هذه الحرب، وفي اجتماع للمجلس الإداري للجمعية أيام 23-25 سبتمبر 1938م، اقترح الشيخ الطيب العقبي، إرسال برقية تأييد ومساندة لفرنسا في حربها ضد ألمانيا، حتى لا تتعرض فرنسا لنشاط الجمعية، وتمنعها من ممارسة أعمالها.

ولكن الإمام ابن باديس، اقترح عرض الموضوع على التصويت في المجلس الإداري، وعندما أخذت الأصوات كانت النسبة 12 إلى 4 ضد إرسال البرقية، واحتفظ ابن باديس بصوته، وأعلن في الاجتماع

¹ أنظر: الشهاب، الجزء الثامن، المجلد الثالث عشر، شعبان 1356هـ - أكتوبر 1937م، ص 379.

² عبد الحميد بن باديس، "اليأس بعد الرجاء"، الشهاب، الجزء السابع، المجلد الثالث عشر، رجب 1356هـ - سبتمبر 1937م، ص 361.

³ نفسه، ص 361.

العام أنه لن يرسل البرقية، وأن فرنسا لا تستطيع أن تنال من روح المصلحين، وإن كانت تستطيع أن تزج بهم في السجون، وأن تقتلهم إذا شاءت. وأضاف أنه قرر الاحتفاظ بالصمت، ولو قطعوا رأسه⁽¹⁾.

ثم قال للشيخ العربي التبسي: "أما أنا فوالله لو قال لي الاستعماريون: قل: لا إله إلا الله محمد رسول الله ما قلتها. إني لن أمضي برقية بتأييد لفرنسا، ولو قطعوا رأسي. وماذا تستطيع فرنسا أن تعمله؟ إن لي حياتين: حياة مادية، وحياة أدبية روحية، فتستطيع القضاء على حياتنا المادية بقتلنا ونفينا وسجننا وتشريدنا، ولن تستطيع القضاء على عقيدتنا وسمعتنا وشرفنا، فتحشرنا في زمرة الممتلكين"⁽²⁾.

هكذا كان موقف الشهاب ضد الاستعمار الفرنسي، تباين في المراحل تبعا لطبيعتها وظروفها ومعطياتها، فكانت مواقف تكتيكية مبنية على معطيات الواقع، ومتطلبات المرحلة وتحدياتها، وثابتة ومبدئية في مبادئها، المتمثلة أساسا في دعوة الأمة وتعبئتها، لتعاض بالنواجذ على قيمها الذاتية، ومقومات شخصيتها، وتميزها الحضاري، مع مطالبة فرنسا -مرحليا- باحترامها، كما أن الشعب الجزائري يحترمها.

ثالثا - المنار والجزائر: ركزت السياسة الفرنسية في الجزائر منذ السنوات الأولى للاحتلال على تكريس القطيعة بين الجزائر وبعدها العربي والإسلامي بحرمان الجزائريين من التعليم العربي الإسلامي، وتخفيف كل منابع ومصادر هذا التوجه لعزل الجزائر عن الحركة الفكرية التي كانت في المشرق العربي، إلا أنها ورغم ذلك عجزت في منع إشعاع الحركة الإصلاحية وأفكارها بقيادة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ثم محمد رشيد رضا من أن تطرق أبواب وعقول أبناءها.

أولا: زيارة الشيخ محمد عبده وأثرها على الفكر الإصلاحي في الجزائر: اكتست زيارة عبده للجزائر خلال صائفة عام 1903م أهمية خاصة، من منطلق أن الشيخ كان يمثل آنذاك أهم شخصية دينية في العالم الإسلامي، فهو العالم المصلح والفقيه المجتهد، ومن باعثي ورواد النهضة الإصلاحية الحديثة في العالم الإسلامي إلى جانب الشيخ جمال الدين الأفغاني، كما كان مفتيا للديار المصرية، وأحد ركائز جامع الأزهر الشريف، المؤسسة الدينية التي كانت تمثل المرجعية الإسلامية لأهل السنة في عموم العالم

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثالث، ص 102.

² العسلي، عبد الحميد...، ص 142.

الإسلامي آنذاك، ويتمتع بسمعة طيبة في الأوساط الإسلامية، ويلقى فكره القبول حتى في بعض الأوساط الغربية.

ويبدو من خلال المصادر التي توصلت إليها، أن صيت الشيخ محمد عبده كان قد بلغ الجزائر، وأنصار مدرسة المنار كانوا منتشرين في الجزائر حتى قبل هذه الزيارة، ونستنبط ذلك من خلال مصدرين:

المصدر الأول قول رشيد رضا بأن الشيخ محمد عبده، وجد له في الجزائر -أثناء الزيارة- حزبا دينيا ينتمي إليه من حيث لم يكن يعلم، وإنما الصلة بينهم وبينه مجلة المنار⁽¹⁾.

والمصدر الثاني: القصيدة الشعرية التي نشرتها المنار لأحد أدباء الجزائر، في مديح الأستاذ الإمام سنة 1900م، أي قبل ثلاث سنوات من الزيارة، وصاحب القصيدة هو السيد "كمال الدين مصطفى المرغناني"، ومما جاء فيها:

هل من طريق إلى مصر وأزهرها	أم هل وصول إلى الأستاذ مفتيها
محمد عبده فذ المشارق بل	شيخ المغرب دانيها وقاصيها
ركن الحنيفية البيضاء حجتها	صدر الشريعة كهفها وحاميها
حكيم أمتنا العظمى ومرشدها	إلى سبيل الهدى حقاً وداعيها
وملجم السفهاء من حواسدها	ومفحم الخصماء من أعاديها
أحسن برد له شفت قواطعه	وأين منه الدراري في مساريه
تصنيف توحيده لله منزعه	أغنى عن الكسب ماضيها وآتيها
ونهج تقريره كم فيه من حكم	بها المحاكم قد نالت أمانيتها ⁽²⁾
بعدها نوه المرغناني بفصاحة الممدوح وبتفسيره للقرآن الكريم وختم القصيدة بقوله :	
مواهب خص من دون الفحول بها	سبحان مانحها سبحان موليتها
بشرى لكم معشر الإسلام فابتهجوا	بطب أدوائنا طراً وشافيها
والله والله والله لرؤيته	أشهى إلي من الدنيا وما فيها ⁽¹⁾

¹ رضا، تاريخ الأستاذ الإمام...، الجزء الأول، ص 872.

² كمال الدين المرغناني، "قصيدة الجزائر"، المنار، المجلد 3، الجزء 16، 11 ربيع الثاني 1318هـ-8 أوت 1900م، ص 377.

على أنه وباعتراف بعض رواد الإصلاح في الجزائر، يتضح أن مجلة المنار وزيارة الشيخ محمد عبده للجزائر سنة 1903م، يُعدّان من محفزات العمل الإصلاحي في الجزائر، فقد أتاحا المنار للجزائريين، خاصة الفئة المثقفة منهم فرصة الاطلاع على أحوال العالم الإسلامي والعربي، وما انتشر من آراء إصلاحية لاسيما في شخص محمد عبده والذي كان للمنار دور في إنجاح زيارته للجزائر.

ولقد تهيأت عدة ظروف جعلت زيارة الشيخ عبده ممكنة سنة 1903م، وأول ذلك هو المقال الذي نشرته المنار بعنوان (فرنسا والجزائر)، نصحت فيه فرنسا "الدولة العظيمة"، بحسن معاملتها لمسلمي مستعمراتها، وإدارتها في الجزائر لكي تملك قلوبهم. وقد اعتذر رشيد رضا لفرنسا بأنها غير مرتاحة للطريقة التي تسوس بها الجزائر، ولكنها سياسة ضرورية إلى أن يأتي ما هو خير منها، ونوّعت المنار بعود رئيس جمهورية فرنسا للجزائريين، وذلك أثناء زيارته لبلادهم سنة 1902م، بأنّ أحوالهم ستتحسن⁽²⁾.

واختصر رشيد رضا ما ورد فيه فقال: "نصحنا... لهذه الدولة العظيمة، بأن تعامل مسلمي مستعمراتها بالحسنى، لتملك قلوبهم وتأمين غائلتهم. ونحن نعلم أن فرنسا لم تكن مرتاحة إلى تلك المعاملة القاسية التي كانت تعامل بها مسلمي الجزائر، ولكنها كانت ترى أنها هي الطريقة المتعينة، وأنه يجوز أن يظهر لها خير منها. وفي هذه الأيام قد زار الجزائر رئيس الجمهورية، وبشر الأهلين بأن هذه الزيارة مبدأ معاملة جديدة مرضية، وبالغ في استمالة القلوب، وطلب الائتلاف، ولولا العزم على حسن الفعل، لما صدر عنه مثل هذا القول⁽³⁾".

وقد سبق لرشيد رضا أن كتب مقالة بعنوان (فرنسا والإسلام)، اتهم فيها فرنسا بأنها تتبع في إفريقيا، ومنها الجزائر، "سياسة خرقاء"، كما اتهمها بأنها سلكت مع المسلمين طريقة العنف والقهر، وأنها حالت بينهم وبين التعليم، واتهمها أيضا بالتخبط⁽⁴⁾، ووضح ذلك بقوله: "لا تزال دولة فرنسا في حيرة وعمه، لا تتهدي معهما إلى طريقة تطمئن إليها في سياسة مستعمراتها الإسلامية، فكتابها من الفلاسفة

¹ نفسه، ص 377.

² أبو القاسم سعد الله، *بحوث في التاريخ العربي الإسلامي*، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2003، ص 114.

³ محمد رشيد رضا، "فرنسا والجزائر"، المنار، المجلد 6، الجزء 2، 16 محرم 1321هـ-ماي 1903م، ص 78.

⁴ سعد الله، *بحوث في التاريخ...*، ص 115.

والسياسيين، يواصلون البحث في الإسلام على مر الأيام والأعوام، لأجل إشراع هذه الطريقة وما هم بمشرعيها، ولما تطمئن نفوسهم إلى شيء. سلكت فرنسا مع المسلمين مسلك العنف والضغط، حتى حالت بين المسلمين الذين تحت سيادتها وبين العلم والتعليم⁽¹⁾.

وعلى غرار مقال (فرنسا والجزائر)، قدّم صاحب المنار لفرنسا بعض النصائح، كي تهدّب من استعمارها للجزائر حيث قال: "لو أطلقت فرنسا لأهل الجزائر حرية العلم والدين، وحافظت فيهم على أحكام شريعتهم وآدابها، وساعدتهم على ترقّي بلادهم وعمرانها، وأقامت فيهم العدل، وأباحت لكل أحد أن يمازجهم، ويرى ما هم فيه حينئذ من غبطة ونعيم، لكانت هذه المعاملة الحسنى، أقوى جاذب يجذب جيرانهم المراكشيين إلى الدخول في حكم الولاية الجزائرية قبلاً بعد قبيل، لا سيما إذا جعلت للولاية حاكماً مسلماً، يصدر الأحكام الشرعية وينفذها"⁽²⁾.

ورغم ذلك فقد اعترضت زيارة محمد عبده إلى الجزائر بعض العراقيل والصعوبات، بحيث أنه "لما علم بعض الأشرار بالطبع، أن الأستاذ الإمام يقصد... زيارة بلاد الجزائر وبلاد تونس، افترضوا ذلك فكتبوا في السعاية به إلى حكومة الجزائر رسالتين، إحداها أرسلت من مصر، والأخرى من الإسكندرية، باسم الحاكم الفرنسي العام، وفيهما ما فيهما من قول الزور والإغراء بالإمام، بزعم أنه لا يقصد بالسفر إلى الجزائر إلا تحريض المسلمين على الثورة، والخروج على الحكومة ونبد طاعتها، وأنه قادر على ذلك"⁽³⁾.

وتحدياً للشواية والعراقيل، توقف محمد عبده -بعد عودته من سفره إلى فرنسا نحو مصر عبر شمال إفريقيا- في الجزائر العاصمة وقسنطينة، حيث حلّ بمدينة الجزائر، في 27 أوت 1903م، وفي مطلع سبتمبر أدى زيارة إلى قسنطينة⁽⁴⁾، حيث كانت له لقاءات مع العديد من مثقفي المدينتين، أبدى الكثير منهم تأييدهم لمواقفه الإصلاحية. أما المنار التي كانت تدخل للجزائر قبل 1903م بشكل سرّي، فإنه

¹ محمد رشيد رضا، "فرنسا والإسلام"، المنار، المجلد 5، الجزء 8، 16 ربيع الثاني 1320هـ-22 جويلية 1902م، ص 292.

² نفسه، ص 292.

³ محمد رشيد رضا، "سعاية خائبة"، المنار، المجلد 6، الجزء 13، غرة رجب 1321هـ-22 سبتمبر 1903م، ص 530.

⁴ شارل روبر أجرون، الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871-1919، الجزء الثاني، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007، ص 511-512.

بعد زيارة محمد عبده ولقائه مع الحاكم العام، وجدت موافقة على دخولها الجزائر، ما زاد عدد قرائها، وإن بقي محصورا في الفئة المثقفة فقط⁽¹⁾.

وتحاطل على الشيخ محمد عبده الزوار من مختلف الفئات المتعلمة والمتسيسة، معظمهم من الموظفين لدى الإدارة. ويمكن تقسيم الزوار إلى ثلاثة أصناف: صنف المحافظين، منهم ابن زكري، المجاوي، ابن سماية، وصنف العصريين، على غرار مصطفى الكمال (محمد بن الخوجة)، ومحمود كحول، ومصطفى الشرشالي، وعبد الرزاق الأشرف، ومحمد بن أبي شنب، وصنف المتفرنسين، منهم، ابن التهامي، وابن بريهمات، وبوضربة⁽²⁾.

وقد حسّس الشيخ محمد عبده الجزائريين أثناء إقامته في بلادهم بمناسبة تلك الزيارة، بعروبتهم وانتمائهم التاريخي إلى الإسلام، وصلتهم العضوية بمختلف المسلمين من الخليج إلى المحيط، مفندا بذلك زعم السلطات الفرنسية المستعمرة، بأن الجزائر مقاطعة من الوطن الأم فرنسا.

وسمع الذين عرفوا الأستاذ الإمام، واجتمعوا به في رحلته إلى الجزائر، نصائح لا تُحصى، ولكن النصيحة العامة الشاملة التي كان يشافه بها أهل العلم والدراية هي:

1- الجد في تحصيل العلوم الدينية والدنيوية من طرقها القريبة.

2- الجد في الكسب وعمران البلاد من الطرق المشروعة الشريفة، مع الاقتصاد في المعيشة.

3- مسالمة الحكومة وترك الاشتغال بالسياسة، وبهذا الأخير يتم لهم كلما يريدون من مساعدة الحكومة الفرنسية لهم على ما قبله، فإن الحكومات في جميع الأرض، يضيقون على البلاد التي يستعمرونها، ماداموا يعتقدون أن أهلها ساخطون عليهم، أو لهم ضلع مع حكومة أخرى.

¹ Amar Hellal, **le mouvement réformiste algérien (1831-1957)**, OPU, ALGER, 2002, p 108.

² سعد الله، تاريخ الجزائر النقابي، الجزء الخامس، ص 590. وأنظر الملحق رقم 17، ص 700.

وهذا الإعراض عن السياسة، لا ينافي مخاطبة الحكومة فيما يروونه ضاراً بهم من القوانين والمعاملات، فإذا لم تكشف ظلامتهم بعد الالتجاء إليها في كشفها، كانوا معذورين إذا سخطوا وتربصوا بها الدوائر"⁽¹⁾.

ويبرر الشيخ محمد رشيد رضا النصيحة الثالثة بقوله: "والمشهور عند العارفين بالسياسة العامة، أن فرنسا تبحث دائماً عن طريقة يطمئن بها أهل الجزائر لحكومتهم، وتطمئن هي لرضاهم عنها، ولا شك أن هذه الطريقة تنفع الحاكم والمحكوم، وعدم السير فيها، يضر بالمحكوم أكثر مما يضر بالحاكم، ونحن نعتقد أن الطريقة الوحيدة، هي حسن المعاملة من فرنسا، وإعراض الجزائريين عن السياسة، إلى العلم الذي ينير العقول، والعمل الذي يشغل عن الفضول"⁽²⁾.

كما "اقترح بعض العلماء في الجزائر، على الأستاذ الإمام أيام كان عندهم، أن يقرأ لهم درساً عاماً يستفيدون منه، ويتحقق به تلقّيه عنده، ففسّر لهم سورة العصر"⁽³⁾، "ألقاه درساً في مدينة الجزائر في شهر جمادى الأولى سنة 1321هـ"⁽⁴⁾.

وقد قام الشيخ محمد رشيد رشيد، بجمع تفسير سورة العصر للأستاذ الإمام من المنار، وطبعه وحده في مطبعة جريدة المنار، في كتاب صغير الحجم كبير الفائدة، واعتبر أن هذا الكتيب ركن من أركان الإصلاح والإرشاد"⁽⁵⁾.

وكان الشيخ "محمد بن مصطفى بن الخوجة"، أكثر الأساتذة حرصاً على مطالعة كل ما يرد من المشرق، من الكتب والجرائد والمجلات، وخاصة كتب محمد عبده ورسائله، حيث أخذ عليه محمد عبده لبّه، واستولى مذهبه في الإصلاح على نفسه، يطالع العروة الوثقى والمنار وغيرهما، كما يقرأ للشيخ رشيد رضا مقالاته في المجالس ويشرحها. ولما وصله تفسير سورة "العصر"⁽⁶⁾، كتب كتاباً للأستاذ الإمام، يقول

¹ المنار، "نصيحة الأستاذ الإمام لأهل الجزائر وتونس"، المجلد 6، الجزء 15، غرة شعبان 1321هـ-22 أكتوبر 1903م، ص 608. وقد أعاد الشهاب نشر النصيحة في أحد أعداده، مع نشر صورة الأستاذ الإمام، وذلك بمناسبة الذكرى الثلاثين لوفاته، أنظر: الشهاب، نصيحة الأستاذ الإمام...، ص 381، وص 411.

² المنار، مصدر نفسه، ص 608.

³ أنظر التفسير الكامل للسورة في: محمد عبده، "سورة العصر"، المنار، المجلد 6، الجزء 15، غرة شعبان 1321هـ-22 أكتوبر 1903م، ص 571.

⁴ محمد رشيد رضا، "تتمة سيرة الأستاذ الإمام"، المنار، المجلد 8، الجزء 13، غرة رجب 1323هـ-31 أوت 1905م، ص 487.

⁵ المنار، "تفسير سورة العصر"، المجلد 6، الجزء 23، غرة ذو الحجة 1321هـ-18 فيفري 1904م، ص 917.

⁶ آثار ابن باديس، المجلد الأول، ص 34.

فيه ما نصه: "وقد اطلعت في المنار الأنور، على تفسير سورة العصر بقلمكم البديع، فراقني أسلوبه الفائق العجيب، وأخذ مني منزعه العجيب بالتلايب، فله أنتم والله دركم، ما أبعد غور فكركم الصائب، وغوص ذهنكم الثاقب، في استنباط دقائق المسائل، وتقرير حقائق الفضائل، ولشدة شغفي به، قرأته على ملاء عظيم من العلماء والطلبة والأعيان، عشر مرات في مجالس متفرقة، فاستحسنوه جداً، واستجزلوا فوائده، وأبدوا من السرور ما لا مزيد عليه، وأثنوا على جنابكم السامي بما أنتم أهله، ودعوا لكم من صميم الفؤاد بسعادة الدارين"⁽¹⁾.

ولما عُزل من عمله لصلته بمحمد عبده وبمحمد فريد، أخذ يلقي الدروس في جامع حي بلكور. وقد قال عنه المرحوم عمر راسم: "الشيخ محمد بن مصطفى، شغوف بمحبة الشيخ عبده، وهو الذي أدخل مذهبه إلى الجزائر، وعرف الناس به، وبجمال الدين الأفغاني وأصحابهما، يعرف الشرق كأنه عاشره مائة عام"⁽²⁾.

ولما عاد الأستاذ محمد عبده إلى مصر "أثنى على حفاوة أهل الجزائر به، وقال: إنه رأى روحاً جديداً في العلماء، وإنه يرجو بذلك للبلد حياة علمية سعيدة، ونهضة إسلامية قريبة"⁽³⁾.

ومن مظاهر هذه الحفاوة، القصيدة الشعرية التي نظمها الشيخ عبد الحليم بن سماية، وقرظها صاحب المنار بقوله: "أُطْلِعْنَا على قصيدة تزيد على الخمسين بيتاً، للشيخ عبد الحليم بن علي بن سماية أشهر علماء الجزائر، مدح بها الأستاذ الإمام، وأرسلها إليه في القاهرة من عهد قريب، فسرنا منها أنها آية من آيات صلة علماء الإسلام بعضهم لبعض في الأفطار المتباعدة، وشعور أهل المغرب منهم، بما يشعر به أهل الشرق من قدر الأستاذ الإمام"⁽⁴⁾.

وإني أقتطف منها هذه الأبيات:

فأنت لنا شمس تنير على المدى أتى نورها من غير أن نتطلعا
أدير بذكراك الذي منك قد مضى فأشرب كأساً بالصفاء مشعشعا

¹ المنار، مصدر نفسه، ص 917.

² آثار ابن باديس، المجلد الأول، ص 35.

³ المنار، "الأستاذ الإمام - عودته"، المجلد 6، الجزء 14، 16 رجب 1321هـ - 7 أكتوبر 1903م، ص 567.

⁴ عبد الحليم بن علي بن سماية، "قصيدة عالم جزائري في الأستاذ الإمام"، المنار، المجلد 6، الجزء 23، غرة ذو الحجة 1321هـ - 18 فيفري 1904م، ص 917.

يذكرنيك المجد والعلم والتقى فأنظر من عليك عرشاً مرفعا
وتلوي إلى تلك المجالس فكري فتترك قلبي بالخيار ممتعا
محافل كان العلم فيها مُجالسي أسامر بدرًا بالجلال تقنعا
فأسمع فصلاً من حكيم وحكمة إذا ما بدت خرت ذرى الزور زكعا⁽¹⁾

ومجلة المنار تعتبر عند الشيخان "عبد الحليم بن سماية" و"محمد بن مصطفى بن الخوجة" "مدد الحياة"، وكان بينهما وبين الشيخ محمد عبده مراسلات. يقول رشيد رضا: "فاجتمع بخيار العلماء والعقلاء الذين يقدرون الإصلاح قدره، ومن خيارهم في الجزائر الشيخ محمد بن الخوجة صاحب (المصنفات)، والأستاذ الشيخ عبد الحليم بن سماية، وقد رأى هذين الفاضلين وغيرهما مغتبطين بالمنار، ولا سيما دروس العقائد التي ينشرها تحت عنوان (أمالى دينية)، وقد عهد إليه هؤلاء الفضلاء، أن يوصي صاحب المنار، بأن لا يذكر في مجلته دولة فرنسا بما يسوءها، لئلا تمنع المنار من الجزائر، وقالوا له: إننا نعهده مدد الحياة لنا، فإذا انقطع انقطعت الحياة عنا"⁽²⁾.

وحين قضى الإمام محمد عبده، رثاه الشيخ محمد بن مصطفى بن الخوجة بقصيدة رائعة، جاء فيها:

مصاب جسيم عمّ كل العشائر *** وأسلمنا قهرا لحكم المقادر
رمينا بخطب لا يقاس بغيره *** فجعنا برزء ماله من مناظر
وأكبادنا ذابت أسى وكآبة *** وأعينا مثل العيون الهوامر
على موت مفتي المسلمين وفخرهم *** ومن كان للإسلام نور البصائر
بكت مصر والدنيا جميعا لفقده *** وأبناؤها من كل باد وحاضر
وأبدى جميع الناس حزنا وحسرة *** وأجروا دموعا كالغيوث الماطر

¹ نفسه، ص 917.

² رضا، تاريخ الأستاذ الإمام...، الجزء الأول، ص 872.

عليه سلام الله ما عبرة همت*** وما فاه بالتأبين عبد جزائري⁽¹⁾

والحقيقة أن هذه القصيدة أكبر برهان، على أن محمد عبده له مدرسة في الجزائر، وعلى رأسها محمد بن مصطفى بن الخوجة، وهذا عنصر من أهم العناصر في النهضة الإسلامية الحديثة في الجزائر⁽²⁾. وكان من أعضاء هذه المدرسة أيضا، الشيخ "محمد بن القائد علي"، الذي كان إماما بالجامع الجديد. وقصيدته التي بكى بها محمد عبده، تشير إلى أنه اطلع على تفسيره، وعلى كتابه في التوحيد، وعبر فيها أيضا، عن تأثير زيارة الشيخ محمد عبده للجزائر، في نفسه وإخوانه الذين كانوا معه.

ومما جاء في هذه القصيدة:

غاض بحر العلوم أين العزاء*** وعيون الأنام سحب دماء

فبكى المسلمون حزنا عليه*** وبكى الدين والتقى والحياء⁽³⁾

وقال في آخرها مشيرا إلى زيارة محمد عبده للجزائر:

قد سعدنا بزورة منه جاءت*** بسعود يفر منها الشقاء

كم سهرنا ومنه نلنا علوما*** ما سمعنا بها ولا الآباء⁽⁴⁾

ورثي الأستاذ الإمام أحد الجزائريين، الذي رمز لاسمه بـ (ع. ز) نثرا، حيث تعرض لأثر موت محمد عبده في الجزائر، فوصف ذلك قائلا: "وبالجملة، قد أصبنا في هذا السيد العظيم، حتى كاد يقع لبعض الجزائريين ما وقع لسيدنا عمر بن الخطاب في موت خير الأنام، حيث قال للناس: (من قال منكم مات محمد أضرب عنقه)"⁽⁵⁾.

¹ محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 1427هـ-2006م، ص 349-351.

² آثار ابن باديس، المجلد الأول، ص 39.

³ رضا، مصدر نفسه، الجزء الثالث، ص 303.

⁴ رضا، تاريخ الأستاذ الإمام...، الجزء الثالث، ص 304.

⁵ نفسه، الجزء الثالث، ص 298.

أثر هذا الاهتمام من المنار بالجزائر، تفهما واحتراما جزائريا للمنار وصاحبها، وهو ما جعل مدرسة المنار تلقى صدى إيجابيا، تأكد في الآثار الإيجابية لزيارة محمد عبده، من خلال تنامي الوعي الإصلاحي لدى الجزائريين.

ثانيا: أثر المنار على الحركة الإصلاحية في الجزائر: نشأت الصلة بين المنار والحركة الإصلاحية الدينية في الجزائر، من خلال أفكار الشيخ محمد عبده التي بلغت الآفاق، وبعدها نجح الكثير من الطلبة الجزائريين الذين كانوا يدرسون في الزيتونة، أمثال عبد الحميد بن باديس، في الاطلاع على مجلة المنار، التي كانت تلقى رواجاً في تونس، وهو ما جعل "حركة ابن باديس زعيم الجمعية، تندرج إدراجاً يكاد يكون كلياً، في الخط الإصلاحي السلفي الذي رسمه عبده ورشيد رضا في المنار"⁽¹⁾.

وقد كتب الدكتور سليم بركات في دراسته المفصلة عن الشيخ عبد الحميد بن باديس، والتي ضمّنها في كتابه الموسوم بـ "دراسات في الفكر العربي المعاصر"، أكّد من خلالها تأثير الفكر الإصلاحي في مصر في الحركة الإصلاحية بالجزائر، مبرزاً ذلك خلال حديثه عن المؤثرات الخارجية التي أثّرت في الحركة الإصلاحية الجزائرية، فقال: "نستطيع أن نلخص المؤثرات الإصلاحية في أمور متعددة، منها مدرسة جمال الدين الأفغاني وأثرها العلمي والديني، ودعوته إلى التوفيق بين العلم والدين، والعودة إلى منابع الإسلام الصافية، ومنها أيضاً تأثيرات مجلة المنار وصاحبها رشيد رضا، وكتب المصلحين المجددين، أمثال أحمد بن تيمية وغيره"⁽²⁾.

ويعتبر علي مراد هذا التأثير، أبرز العوامل الخارجية لظهور هذا التيار في الجزائر، إذ يقول: "ونسجل في الأخير، بأنّ الإصلاحيين الجزائريين كانوا متأثرين جداً بدعاية المنار، وأنهم كانوا يقدرّون آراء رشيد رضا حق قدرها، والحال أن رشيد رضا، كان يلح على وجه التحديد، في دراساته المخصصة للخلافة في عامي 1922-1923م، على ضرورة أن يؤسس الإصلاحيون "حزباً إسلامياً معتدلاً، وسطاً بين المحافظين المتشددّين وأنصار التغريب المشتط"، ولم تكن هذه الأفكار والآراء لتمر عن اهتمام ابن باديس ورفاقه"⁽³⁾.

¹ المراكشي، قراءات...، ص 110.

² سليم بركات، دراسات في الفكر العربي المعاصر، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1994م، ص 201.

³ مراد، مرجع سابق، ص 148.

ومن هذا المنطلق، نشأت الصلة بين المنار والحركة الإصلاحية الدينية في الجزائر، منذ إنتشار أفكار محمد عبده في الجزائر في حياته وبعد مماته، وبعدها راجت مجلة المنار في البلاد التونسية، وتلقفتها أيدي كثير من الطلبة الجزائريين الذين كانوا يدرسون بالزيتونة، ومنهم عبد الحميد بن باديس، الذي تتلمذ فيها على يد أساتذة تونسيين متأثرين بالفكر العبدوي.

يقول الشيخ البشير الإبراهيمي: "لا نزاع في أن أول صيحة ارتفعت في العالم الإسلامي، بلزوم الإصلاح الديني والعلمي في الجيل السابق لجيلنا، هي صيحة إمام المصلحين الأستاذ الإمام محمد عبده، وأنه أندى الأئمة المصلحين صوتاً، وأبعدهم صيتاً في عالم الإصلاح. فلقد جاهر بالحقيقة المرة، وجهر بدعوة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها، إلى الرجوع إلى الدين الصحيح، والتماس هديه من كتاب الله ومن سنة نبيه، وإلى تمزيق الحجب التي حجبت عنا نورها، وحالت بيننا وبين هديها، مبيّنا بصوت يسمع الصم، وبلاغة تستلزم العصم، أن علة العلل في سقوط المسلمين وتأخرهم وراء الأمم، وانحطاطهم عن تلك المكانة التي كانت لهم في سالف الزمن، هي بعدهم عن ذلك الهدي الروحاني الأعلى"⁽¹⁾.

وقد أجمع الذين تناولوا حياة الأستاذ محمد رشيد رضا، على أنه "حمل العبء، فسد فراغ أستاذه الإمام محمد عبده، فجاهد وجالد، وتعزى الإصلاح الإسلامي به، وكان خير خلف لخير سلف"⁽²⁾، وقد كان في حياة الإمام ترجمان أفكاره باعتراف الإمام، والمنافع عنه والمدافع دونه، واضطلع بعد موته بحمل أعباء الإصلاح، حين نكل عن حملها أقوام، وضعف عن حملها أقوام. واستقل بتسيير سفينته، فكان الريان الماهر، وأقام على مبادئ أستاذه، وفيها لها وله⁽³⁾.

ويمكن لنا أن نتبع تأثير المنار وصاحبها رشيد رضا على الاتجاه الإصلاحية في الجزائر في عدة مستويات، سواء التأثير بالمنهج السلفي نفسه، أو الاستفادة من تجربة المنار الصحفية لدى صحف هذا الاتجاه.

¹ الإبراهيمي، تصدير، ص 32-33.

² الفتى الزواوي، "تأبين الأستاذ السيد محمد رشيد رضا"، الشهاب، الجزء العاشر، المجلد الحادي عشر، غرة شوال 1354هـ-جانفي 1935م، ص 627.

³ الإبراهيمي، تصدير، ص 34.

فالكاتب الفرنسيين يكادون يتفقون، على إرجاع أصل الفكرة الإصلاحية لدى العلماء، إلى الحركة الوهابية والجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى. وعندما أصبحت القومية العربية قوة هامة خلال الثلاثينات، اعتاد نفس الكاتب أن يشير إلى العلماء على أنهم ناشروها أيضا. والحق أن العلماء أنفسهم لم ينكروا علاقتهم بهذه الحركات، فالشيخ الإبراهيمي، الذي أصبح فيما بعد رئيسا لجمعية العلماء، قد اعترف بأنه كان هناك تأثير كبير من حركة الجامعة الإسلامية، على الحركة الإصلاحية الجزائرية، وخص بالمدح زعيمين للجامعة الإسلامية: محمد عبده، ورشيد رضا. واعتاد أن يسمي الأول "الإمام"، الذي كان شخصا "فذا"، و"أول من نادى بالإصلاح الديني والعقلي في العالم الإسلامي. ونفس الرأي عبر عنه الإبراهيمي بالنسبة إلى مساهمة الشيخ رشيد رضا⁽¹⁾.

وفي شرح الإبراهيمي لعوامل نشوء الحركة الإصلاحية، نجده يقول: "والتأثير الأكبر في تكوينها على هذه الصورة، يرجع في الحقيقة إلى سنة الأدلة الكونية التي اقتضاها تدبير الاجتماع، ويرجع فيما نرى إلى العوامل الآتية:

الأول: نوازع جزئية محدودة، أحدثتها في النفوس المستعدة، الأحاديث المتناقلة في الأوساط العلمية عن الإمام عبده، ولو من خصومه الممعنين في التشنيع عليه وسبه ولعنه -وما أكثرهم بهذا الوطن-. فكانت تلك الأحاديث تفعل فعلها في النفوس المتبرمة من الحاضر، والمستشرفة إلى تبدله بما هو خير، وتكيفها تكيفا جديدا، وتغريها أولا بالبحث عن منشئ هذه الخصومة العنيفة لهذا الرجل، فإذا علمت أن منشأ ذلك دعوته إلى القرآن (أو ادعاءها الاجتهاد)، كما كانوا يقولون، فرب هذا الاسم منها، فأحبته ولجت في الانتصار له، وإن لم تتبين مشربه كل التبيين"⁽²⁾.

وقد سئل الأستاذ الرئيس ابن باديس، عن زيارة الشيخ محمد عبده للجزائر، ومدى تأثيرها في الحركة الإصلاحية الجزائرية، فأجاب: "... فزيارة الشيخ عبده للجزائر وتونس، كانت محدودة الأثر، لإحاطة

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 386-387.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 37.

الرسميات بها من كل جانب، وإذا تأثرنا نحن علماء الجزائر الأحرار فيما بعد، فإنما تأثرنا عن طريقة دراسة دعوته هو وجمال الدين الأفغاني، لا عن طريقة زيارته للجزائر⁽¹⁾.

ورغم التأثير المحدود لزيارة محمد عبده للجزائر، إلا أن أعداء ومناوئي الحركة الإصلاحية في الجزائر، اتهموها بأنها حركة عبداوية. وينفي العلامة ابن باديس هذا الاتهام، فيقول: "لما قفلنا من الحجاز، وحللنا بقسنطينة عام 32 (يقصد 1332هـ)، وعزمنا على القيام بالتدريس، وأدخلنا في برنامج دروسنا تعليم اللغة وأدبها، والتفسير والحديث والأصول، ومبادئ التاريخ ومبادئ الجغرافيا ومبادئ الحساب وغير هذا، ورأينا لزوم تقسيم المعلمين إلى طبقات، واختارنا للطبقة الصغرى منهم بعض الكتب الابتدائية التي وضعتها وزارة المعارف المصرية... قامت علينا وعلى من وافقنا قيامة أهل الجمود والركود، وصاروا يدعوننا للتنفير والخط منا (عبداويين)، دون أن أكون -والله- يوم جئت قسنطينة، قرأت كتب الشيخ محمد عبده إلا القليل، فلم نلتفت إلى قولهم، ولم نكتثّر لإنكارهم، على كثرة سوادهم وشدة مكرهم وعظيم كيدهم"⁽²⁾.

ورغم نفي المصلحين شبهة الانتماء إلى الحزب العبدوي، فإن الشواهد تثبت تأثر وإعجاب الحركة الإصلاحية في الجزائر بفكر محمد عبده الإصلاحي، وما احتفاء الشهاب بالذكرى الثلاثين لوفاته، إلا دليل من بين دلائل كثيرة على ذلك.

كتب الشهاب في هذه المناسبة: "إن هذه الذكرى الثلاثين للأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، هي ذكرى الإصلاح الإسلامي الحديث في العالم الإسلامي، ذكرى وجوب إصلاح هذه الأمة بما صلح به أولها، من رجوع إلى كتاب الله وسنة رسوله الأعظم (ص)، وفهم لهما، ممزوج بالروح والعقل معا، فيسوق الأجسام إلى تطبيق العلم على العمل في الدين والدنيا، ومثل هذا الفهم الروحي العقلي لتعاليم الإسلام، هو الذي ساعد هاتيك الجماعات الأولى، على فتح العالم، ونشر الهداية المحمدية في أطراف المعمورة"⁽³⁾.

¹ بن عمر، مصدر سابق، ص 62.

² ابن باديس، عبداويون، ثم وهابيون...، ص 1.

³ الفتى الزواوي، "الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بمناسبة إحياء ذكره"، الشهاب، الجزء السادس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الثانية 1354هـ - سبتمبر 1935م، ص 399.

ويواصل صاحب المقال مثنيا على الشيخ محمد عبده قائلا: "ليس الأستاذ الإمام محمد عبده رجل مصر فقط، بل هو رجل العالم الإسلامي كله، يهتم بأمور المسلمين كلهم، ويتنقل في بلادهم ليقف على مبلغ الإيمان في نفوسهم، واستعدادهم للإصلاح الإسلامي العام، الذي كرّس حياته في نشره، ووقف نفسه للدعوة إليه، إلى أن انتقل إلى جوار ربه"⁽¹⁾.

ويعرّج بعدها على زيارته إلى الجزائر، ذاكرا بعض أعماله فيها: "ومن البلاد الإسلامية التي تشرفت بزيارته لها بلاد الجزائر، التي ألقى فيها درسه المشهور في تفسير سورة العصر، الذي طبع على حدى، فهذا خير أثر تذكره له الجزائر، التي لقي فيها من الحفاوة والإكرام، ما أشار إليه شاعر النيل في قصيدة بائية، قالها عند إيايه إلى مصر، مطلعها:

بكرا صاحبي يوم الإياب* وقفا بي بعين شمس قفا بي

إلى أن قال:

وسرى البرق للجزائر بالبش* رى بقرب المطهر الأواب

فسعى أهلها إلى شاطئ البحر* وفودا بالبشر والترحاب

أدركوا قدر ضيفهم فأقاموا* يرقبون الإمام فوق السحاب

ليت مصرا كغيرها تعرف الفضل* لذي الفضل من ذوي الألباب"⁽²⁾.

ويجب علينا التذكير في هذا السياق، بأن الشيخ ابن باديس يكون قد تأثر بالأفكار العبدوية، من خلال اطلاعه على المنار طبعا، ومن خلال رحلته إلى الحجاز، حيث عبر مصر مرتين في الذهاب والعودة، ولا يستبعد أن يكون قد التقى بأنصار الشيخ محمد عبده، واحتك بهم، وإن لم تسعني المصادر التي اطلعت عليها، التأكد إن كان قد التقى بتلميذه الأكبر الشيخ رشيد رضا أم لا.

¹ نفسه، ص 400.

² الزواوي، الأستاذ الإمام...، ص 400-401.

وإن كان ابن باديس في طريق الذهاب، لم يقيم بمصر سوى لمدة غير طويلة من الزمن، غير أنه وفي طريق عودته إلى الجزائر مكث فيها قليلا، زار خلالها الأزهر الشريف، ليطلع عليه، وعلى نظام الدراسة والتعليم فيه. واغتنت فرصة وجوده بمصر، ليزور الشيخ محمد بن خيت المطيعي في منزله بجلوان⁽¹⁾، الذي كان "زميلا للشيخ محمد عبده في الطلب، وهو الوحيد من شيوخ الأزهر الذي كان يساميه، وينال معه حظا من الشهرة، خارج مصر". ويشهد له الإمام ابن باديس بأنه "كان عُلما في سائر العلوم الأزهرية"⁽²⁾.

وفي ترجمة حياة ابن باديس، ذكر أنه تزوج لما بلغ خمسة عشر عاما، ولما أنجبت زوجته مولودا أسماه عبده إسماعيل، وهذا الاسم له دلالة، لأن هذا الابن ولد تقريبا في السنة التي توفي فيها محمد عبده، أو في التي بعدها، والشيخ محمد عبده زار الجزائر العاصمة ومدينة قسنطينة سنة 1903م، وعمر ابن باديس أربعة عشر عاما، فمن الممكن أن يكون قد اتصل به أو سمع عنه، ولا سيما إذا أخذنا في الاعتبار، تردد ابن باديس الشاب على الجامع الكبير، وإمامته بالناس في صلاة التراويح، وهو المسجد الذي زاره محمد عبده في قسنطينة⁽³⁾.

ولعل هذا الشطر من حياة ابن باديس، يبين لنا مدى حبه للشيخ محمد عبده، لدرجة أنه يطلق اسمه على مولوده، وهذا إن دل على شيء، فإنما يدل دلالة واضحة، على مدى تأثير شخصية محمد عبده في حياة الشيخ ابن باديس، وعلى مدى تأثيره به.

وهناك دليل آخر يؤكد تأثير صاحب الشهاب بعبده، وهو ما ورد على لسان الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، الذي قال في معرض الاحتفال بختم ابن باديس تفسير القرآن الكريم، نشر في مجلة الشهاب: "ثم جاء إمام النهضة بلا منازع، وفارس الحلبة بلا مدافع، الأستاذ الإمام محمد عبده، فجالا بدروسه في تفسير كتاب الله عن حقائقه، التي حام حولها من سبقه ولم يقع عليها، وكانت تلك الدروس، آية على أن القرآن لا يفسر إلا بلسانين: لسان العرب ولسان الزمان، وبه وبشيخه جمال الدين، استحكمت هذه النهضة، واستمر مريرها. ثم جاء الشيخ محمد رشيد رضا، جاريا على ذلك

¹ زروقة، مرجع سابق، ص 99.

² عبد الحميد بن باديس، "العلامة الأستاذ الشيخ محمد بن خيت المطيعي رحمه الله"، الشهاب، الجزء الحادي عشر، المجلد الحادي عشر، غرة ذي القعدة 1354هـ - فيفري 1936م، ص 679-680.

³ آثار ابن باديس، المجلد الأول، ص 75.

النهج الذي نهجه محمد عبده في تفسير القرآن، كما جاء شارحا لآرائه وحكمته وفلسفته في الدين والأخلاق والاجتماع، ثم جاء أخونا وصديقنا الأستاذ الشيخ عبد الحميد بن باديس، قائد تلك النهضة بالجزائر، بتفسيره لكلام الله على تلك الطريقة، وهو ممن لا يقصر عن ذكرناهم في استكمال وسائلها، من ملكة بيانية راسخة، وسعة اطلاع على السنة، وتفقه فيها، وغوص على أسرارها، وإحاطة وباع مديد في علم الاجتماع البشري وعوارضه، وإمام بمنتجات العقول، ومستحدثات الاختراع، ومستجدات العمران، يمدّ ذلك كله، قوة خطابية قليلة النظير، وقلم كاتب لا تغل له شبة⁽¹⁾.

وقال في موضع آخر: "أتمّ الله نعمته على القطر الجزائري، بختم الأستاذ عبد الحميد بن باديس لتفسير الكتاب الكريم، درسا على الطريقة السلفية، وكان إكماله إياه على هذه الطريقة، في خمس وعشرين سنة متواليات، مفخرة مدخرة لهذا القطر، وبشرى عامة لدعاة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي كله، تمسح عن نفوسهم الأسى والحزن، لما عاق إمام المصلحين محمدا عبده عن إتمامه درسا، ولما عاق حواريه الإمام رشيد رضا عن إتمامه كتابة"⁽²⁾.

ومتابعا لحديثه عن العوامل المؤثرة في نشأة الحركة الإصلاحية في الجزائر: "ويضاف إلى هذا العامل: قراءة المنار على قلة قرائه في ذلك العهد، وإطلاع الناس على كتب المصلحين القيمة، ككتب ابن تيمية وابن القيم والشوكاني"⁽³⁾.

وبعد زيارة عبده، لم تعد المنار حكرا على عدد محدود من القراء في الجزائر، بل أصبحت تشمل الكثير من المثقفين ثقافة عربية، فخلال الفترة الممتدة ما بين 1903 - 1914م، أخذ عدد المعجبين بمدرسة المنار يتزايد في الجزائر⁽⁴⁾. يقول محمد الهادي السنوسي مؤكدا هذا التأثير: "من منا معشر الأدباء الجزائريين، من لم يفتح عينيه منذ انتهت الحرب الكبرى الأولى، على آثار مدرسة إسماعيل صبري، وحافظ وشوقي وطه حسين، وأحمد أمين والمنفلوطي والزيات من أفراد الرعيل الثاني، أقول الثاني لأنهم

¹ الإبراهيمي، كلمة التصدير...، ص 184-185.

² الإبراهيمي، تمهيد، ص 171.

³ الإبراهيمي، تصدير، ص 37.

⁴ مراد، مرجع سابق، ص 20.

سُبقوا بطبقة الشيخ محمد عبده وعلي يوسف، وتوفيق جياب الرصافي، وخلف من بعد هؤلاء الخلف الصالح كأحمد أمين، المنفلوطي، والرافعي، فكانت الهلال والمقتطف والمنار هذه الثلاثة على الخصوص، رسل النهضة الأدبية الشرقية إلى الشمال الإفريقي⁽¹⁾.

وذاكرا فضل رشيد رضا على الإسلام وفضله على الحركة الإصلاحية يقول الشهاب: "إن السيد رشيد بما نشر من تفسير القرآن الحكيم على صفحات المنار، وما كتب في المنار وغير المنار، هو الذي جلى الإسلام بصفاته الحقيقية للمسلمين وغير المسلمين، وهو الذي لفت المسلمين إلى هداية القرآن، وهو الذي دحر خصوم الإسلام من المنتمين إليه وغير المنتمين إليه، وهتك أستارهم، حتى صاروا لا يحرك أحد منهم أو من أشباههم يده، إلا أخذ بجنايته. فهذه الحركة الدينية الإسلامية الكبرى اليوم في العالم -إصلاحا وهداية، بياناً ودفاعاً-، كلها من آثاره"⁽²⁾.

وكان الشيخ ابن باديس يعترف بكل اعتزاز، بأنه كان يقلد "المنار" في طريقته في تفسير القرآن الكريم، التي كان يفتتح بها مجلته، كما أنه نشر في أحد أعداد الشهاب، جزء من تفسير الشيخ رشيد رضا -نقلا عن مجلة المنار-، اعترافا منه بفضل صاحب المنار⁽³⁾.

ويحمل أحد الكتاب كل هذا التأثير -عند حديثه عن مجلة المنار وأثرها البالغ في شباب النهضة- فيقول: "وكانت مجلة المنار التي تنشر آراء الشيخ محمد عبده، وتدعو بدعوته، كان لهذه المجلة العظيمة أكبر الآثار في نفوس أهل الجزائر، إنها لا تدانيها مجلة أخرى في عمق التأثير، وفي عظم الجدوى وشمولها، وكان المثقفون بالعربية في الجزائر يقرؤونها كلها، ويعيدون قراءتها على إخوانهم المرار الكثيرة، وكانوا يتسابقون إلى شراء ما يصل منها، وكانت تأتيهم من تونس وأوروبا بطرق خفية، لمناهضة الاستعمار لها، ويعملون للحصول عليها كل وسيلة، لأنها غذاؤهم الفكري والقلبي، وإشراق من شمس الدين الذي

¹ أنيسة بركات، أدب النضال في الجزائر من سنة 1945 حتى الاستقلال، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984، ص 75.

² الشهاب، "حجة الإسلام السيد محمد رشيد رضا -3-"، الجزء التاسع، المجلد الحادي عشر، غرة رمضان 1354هـ-ديسمبر 1935م، ص 572.

³ ناصر، المقالة الصحفية...، الجزء الأول، ص 62. أنظر ذلك في: الشهاب، "ما فعل يوسف في السجن"، الجزء السابع، المجلد الحادي عشر، غرة رجب 1354هـ-أكتوبر 1935م، ص ص 454-458.

يقدمونه ويؤثرونه، يهديهم السبيل في الجهاد، ويقوّي قلوبهم في النضال، ويردد عليهم في حرارة لا نظير لها، ما قاله الرسول والصحابه لزمانهم، فتيقظ وظهر وساد.

وكانت الجزائر ترى مجلة المنار لسان الإسلام الأكبر، ومنبر الإصلاح الأعظم، وتراها متنفسا لها، وأكبر عون لها في الإصلاح الذي يقوم به زعماء نهضتها، وفي إيقاظ الأمة، وتطهير عقائدها من الأباطيل، ونفوسها من الفساد، وكان زعماء النهضة كلهم يقرءون فصولا من مجلة المنار في نواديهم ومجالسهم للجماهير، ويوجهون تلاميذهم وأنصارهم إلى مجلة المنار، لأنها التي ينير بصائرهم⁽¹⁾.

ويؤكد المؤرخ شارل روبري أجرون، أنّ ابن باديس كان واضح التأثير برشيد رضا وأفكاره، ليكون بذلك نشاطه الإصلاحي استمرارا طبيعيا لهذا التأثير، حيث يقول: "كانت هذه الشخصيات تلتفت مبدئيا حول مصدر إلهام مشترك، وهو الإصلاح كمذهب سلفي إصلاحي، على النحو الذي نشره وعمّمه رشيد رضا في مجلة المنار. وكان ابن باديس على الخصوص، يظهر دوما كأحد أتباع رشيد رضا، وعمل جاهدا من أجل السير على منواله، في سبيل إحياء تقاليد الأصالة، وفتحها على قيم الحداثة المعاصرة، وكان يعتقد على غرار رواد الإصلاح في سوريا وفي مصر، أن الإسلام الصحيح يتقبل جميع أشكال التقدم العصري"⁽²⁾.

ولكن التأثير والمتابعة لم يوصلا إلى حد الخضوع التام، وإنكار الذات، وعدم التفكير في الخصوصيات والمميزات التي تميز كل بلد عن الآخر، بل كان للحركة الإصلاحية الجزائرية تفكير مستقل، ورؤية واضحة اتجاه الفوارق والمميزات التي تستدعي معالجة خاصة، وتنظير قويم للواقع والمستقبل، والشهاب يؤكد هذا المبدأ فيقول: "إن علاقتنا بالشرق والشرقيين علاقة متينة قوية، تزداد على مر الأيام متانة وقوة، وتغذيها عدة روابط روحية، من دينية ولغوية وأدبية، نشعر بها كلها شعورا لولاه لضاق بنا العيش، ولذهبت النفوس حسرات. ولكن لا يسرنا بحال، أن ينسينا هذا الشعور أنفسنا، أننا من قوافل الحياة، فنحكم على أنفسنا بالجمود واعتقال اللسان أمام الشرقيين، فلا نكتب إذا كتبوا، ولا نؤلف إذا ألفوا، ولا نفكر

¹ محمد علي دبوز، نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، الجزء الثاني، الجزائر، 2007، ص 28-29.

² شارل روبري أجرون، تاريخ الجزائر المعاصرة من انتفاضة 1871 إلى اندلاع حرب التحرير 1954، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ترجمة المعهد العربي العالمي للترجمة، شركة دار الأمة، الجزائر، 2008، ص 529.

إذا فكروا، ولا نجتمع إذا اجتمعوا، ولا نتعاون إذا تعاونوا، ولا نتقدم إذا تقدموا، فلنترك الأكل إذا أكلوا، والشرب إذا شربوا"⁽¹⁾.

فابن باديس —ومن وراءه إخوانه المصلحون—، على الرغم من تأثيره المؤكد بمدارس الإصلاح الديني في المشرق، استطاع أن يقدم إضافات مهمة إلى الفكر الإصلاحية، وكانت إضافاته عملية أكثر منها نظرية، لأن الإسهام الذي قدمه ابن باديس لحركة الإصلاح الديني، كان نتيجة تحليله للظرف الخاص الذي كانت تمر به الجزائر فيما بين الحربين، أكثر مما كان نتيجة تفلسف نظري، وبحث في التجريد⁽²⁾.

إن استقراء كتابات ابن باديس في الشهاب وغيره، إذا كان يجعلنا نعثر على مواطن الشبه والتأثر بالمدارس الإصلاحية المشرقية، فإنه يؤكد لنا في الوقت نفسه، النهج الخاص الذي انتهجه ابن باديس في دعوته الإصلاحية، والبعد السياسي الواضح الذي أعطاه لحركته. وهذا ما دفع المستشرق الإنكليزي جيب، إلى تسجيل هذه الحقيقة، عندما وضع بعض المميزات والخصائص التي تميز الحركة الإصلاحية في الجزائر عن رصيفتها في مصر، وذلك عندما يقول: "نظمت في الجزائر جمعية علماء جزائريين لنشر مذهب المنار. كانت الجمعية تعارض بصفة خاصة المرابطين والطرق الصوفية، وذهب الجزائريون إلى أبعد مما ذهب إليه حزب المنار، فزيادة عن دعايتهم المطبوعة والشفوية، شرعوا في إحياء المدارس القرآنية الابتدائية، وإنشائها في جميع أنحاء البلاد، للتأثير على الجيل الصاعد، وقد تكللت جهودهم بالنجاح، إذا أخذنا في الاعتبار العراقيل التي اصطدموا بها"⁽³⁾.

وقد أعجب مالك بن نبي بحركة الإصلاح التي قام بها ابن باديس ومن معه، ورأى فيها مزايا لم يراها في "الإصلاحية الكلامية المجردة" التي بعثها الشيخ محمد عبده⁽⁴⁾، والتي انتقدها قائلا: "ففي الوثائق نجد

¹ الفتى الزواوي، "اشتغالنا بالشرق أنسانا أنفسنا"، الشهاب، الجزء الخامس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الأولى 1354هـ-1 أوت 1935م، ص 326.

² المليي، مرجع سابق، ص 11.

³ المليي، مرجع سابق، ص 11. نقلا عن:

Gibb.les tendances modernes de l'islam.Tr française de B vernier Maisonneuve paris 1949, p49.

⁴ محمد طهاري، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر: الكتاب الثالث: الشيخ عبد الحميد بن باديس، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010، ص 103.

أن كل مصلح قد وصف الوضع الراهن تبعاً لرأيه أو مزاجه أو مهنته، فرأى رجل سياسي كجمال الدين الأفغاني أن المشكلة سياسية تحل بوسائل سياسية، بينما قد رأى رجل دين كالشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ، على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض، بل يتحدث عن أعراضه⁽¹⁾.

وكان الشهاب يتتبع خطوات وأعمال رشيد رضا، وينقل أخباره لقرائه، من ذلك الخبر الذي نشره في العدد 48 من السنة الثانية، نقلاً عن جريدة الأهرام المصرية، والذي جاء فيه: "وصل حضرة صاحب السماحة العلامة الكبير السيد محمد رشيد رضا صاحب المنار، أمس مساءً إلى السويس فالقاهرة، عائداً من الحجاز، فاستقبله في محطة القاهرة جمهور كبير من أصدقائه وتلامذته ومريديه، مهئين بعودته سالماً، وصحبوه إلى داره في السيدة زينب"⁽²⁾.

وعلق الشهاب على هذا الخبر، مادحاً الشيخ رشيد رضا، ومبيناً فضله في الذب على الإسلام، قائلاً: "السيد رشيد رضا زعيم حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل، وصاحب مجلة المنار، الذي هاجر بلاده وأنفق أمواله في سبيل الذب عن الإسلام، ونشر تعاليمه الصحيحة، مدة ربع قرن، غير متمائل مالأً، ولا مكتسب منصباً، ولا مترض ملكاً أو أميراً.

هذا السيد الجليل قد أيده الله، وأيد به الملك السلفي ابن السعود، ملك الحجاز وسلطان نجد وملحقاتها، وقد قضى عنده هذه الأشهر الحرم، وحضر المؤتمر الإسلامي بمكة، وها هو قد رجع إلى مصر (سويسرة) الشرق، التي اتخذها وطنه، وصار واحداً من أبنائها، فتلقته بما يتلقى به مثله من الرجال العظام، العاملين لخدمة الإسلام والشرق والبشرية. مدّ الله في أنفاسه، وبارك في أعماله، وأيده بما يؤيد به عباده الصالحين"⁽³⁾.

¹ بن نبي، شروط النهضة، ص 45.

² الشهاب، "السيد رشيد رضا عودته من الحجاز"، السنة الثانية، العدد 48، 11 صفر 1345هـ-20 أوت 1926م، ص 233.

³ الشهاب، السيد رشيد رضا...، ص 233-234.

كما حدثت بعض المراسلات بين بعض كتاب الشهاب وصاحب المنار، من ذلك إجابة المنار عن سؤال رفعه إليه الشيخ أبو يعلى الزواوي، يتعلق فيما كان يدور بينه وبين بعض الكتاب من المسائل التي احتدم فيها الخلاف⁽¹⁾.

وقام صاحب المنار هو الآخر بتقريظ الشهاب، والتعريف بها في مجلته، فقال عنها مبدئياً إعجابه بها، وبما تقوم به من أعمال في ميدان الإصلاح الإسلامي: "(الشهاب) صحيفة تصدر في مدينة قسنطينية، من قطر الجزائر في المغرب الإسلامي، وهي إصلاحية تحيي مذهب السلف، وتقاوم الخرافات والبدع، يصدرها الأستاذ الفاضل الناصح عبد الحميد بن باديس، وقد أتمت العام الرابع، وصدرت في أول الخامس بشكل مجلة شهرية، يتألف كل جزء منها من 44 صفحة من قطع المنار... فتمنى لها طول العمر ودوام النفع، ونتمنى مع ذلك أن يعرف المسلمون لها قيمة خدمتها فيؤدوا لها حقها"⁽²⁾.

وإن لم تسعف الظروف الشيخ ابن باديس بلقاء السيد رشيد رضا، فإنها قد أسعفت رفيق دربه في الإصلاح الشيخ البشير الإبراهيمي الذي التقى بالشيخ محمد رشيد رضا، حيث يقول: "لقيته رحمه الله ببلدة دمشق على إثر انتهاء الحرب العظمى، وقد جاءها ليتصل بالهيئات العاملة لخير العرب، وليزور أهله في القلمون من لبنان الشمالية. ونزل ضيفاً على صديقنا العالم السلفي الشيخ بهجت البيطار.

كنا نذهب ليلاً إلى دار صديقنا البيطار للسمر مع الشيخ رشيد، رفيقي إذ ذاك الأستاذ الشيخ الخضر بن الحسين المدرس الآن في الأزهر. وأشهد أنها كانت ليالي ممتعة، يغمرنا فيها الأستاذ رشيد بفيض من كلامه العذب في شؤون مختلفة، وإن أنس، فلا أنس إحسانه في التنقل، ولطف تحليله في الخروج بنا من معنى آية، إلى شأن من شؤون المسلمين العامة.

وكان في الليالي التي اجتمعنا فيها يستولي على المجلس، ويملك عنان القول، فلا يدع لغيره فرصة للكلام، إلا أن يكون سؤال سائل، مع اشتغال المجلس على طائفة عظيمة من أهل الأفكار المستقلة، والألسنة المستدلة. وأخبرني عارفوه أن تلك عاداته، فإن كان ما قالوه حقاً، فهي غميمة في فضله وأدبه"⁽³⁾.

¹ الشهاب، "المنار"، السنة الأولى، العدد 26، 30 شوال 1344هـ-13 ماي 1926م، ص 519.

² المنار، تقريظ المطبوعات...، ص 794.

³ الإبراهيمي، تصدير، ص 36.

ولابد من الإشارة إلى أن عددا كبيرا من أعلام الحركة الإصلاحية، قضوا شطرا من حياتهم قبل ولوج العمل الإصلاحي، في المشرق وبعض بلدان المغرب العربيين ينتهلون العلوم والمعارف والأفكار، حيث "وتحت تأثير روح الإصلاح في الجزائر، وحركة الجامعة الإسلامية في الشرق الأدنى، قضى هؤلاء الزعماء المستقبلون كل فترة الحرب (باستثناء ابن باديس) خارج وطنهم. ولما كانوا مهاجرين خلال أكثر العهود انقلابية في هذا القرن (أي العشرين)، فإنهم قد تعلموا ليس فقط الأفكار النظرية عن الحضارة الإسلامية، بل أيضا التصورات العامة عن مشاكل وقوى العالم كله. وعندما وضعت الحرب أوزارها، رجع نفس المهاجرين إلى وطنهم بنظريات معادية للفرنسيين، وشرعوا في وضع برنامج اجتماعي وثقافي، يستهدف توهين أسس فرنسا في الجزائر"⁽¹⁾.

واعتمدت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عند إنشائها سنة 1931م، نفس الخط الإصلاحي الذي رسمه محمد عبده ورشيد رضا، دون إنكار للخصوصيات الجزائرية، فالتأثير العام كان واضحا في الأمور العقيدية، ومحاربة البدع والطرقية، والدعوة لتطوير التربية والتعليم، "ولم يكن مطروحا لدى هؤلاء الإصلاحيين، رفض للتطور والحياة العصرية، والغرق في (الجهل المقدس) للعصور السابقة، وهذه كانت أفكار محمد عبده رائد الفكر الإصلاحي في دعوته للتعليم، وما كان ينصح به أتباعه من أخذ بأسباب العلم الحديث، وهو ما كان عليه قادة الإصلاح في الجزائر"⁽²⁾.

ولا أوضح دليل في هذا المجال، من قراءة في القانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين⁽³⁾، والذي عثرنا فيه على تشابه كبير مع الكثير من الأفكار الإصلاحية، في المجالات الدينية والتربوية، التي كان يتبناها الشيخ محمد عبده وتلميذه رشيد رضا، والتي امتلأت بها صفحات مجلة المنار عبر مجلداتها الخمس والثلاثين.

والإبراهيمي الذي كان قد تقابل شخصا مع رشيد رضا في سوريا — كما أسلفت الذكر — في طريق عودته إلى الجزائر بعد الحرب، قال أن جمعية العلماء مدينة بالكثير لرضا ومجلة المنار. وأكد أيضا أن

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 386.

² Ali merad, op. Cite, p 215.

³ أنظر: ابن باديس، جمعية العلماء... وأصولها، ص ص 195-198. وأنظر أيضا: البشير الإبراهيمي، "الجمعية دعوتها وغايتها"، الشهاب، الجزء التاسع، المجلد التاسع، غرة ربيع الثاني 1352هـ-أوت 1933م، ص ص 389-396.

الجزائريين قد اعترفوا أن لهم "جذورا عميقة" في الحركة الإصلاحية، التي كانت تنمو في نفس الوقت في الشرق الأدنى⁽¹⁾.

ولقد نعى المصلحون الجزائريون الشيخ محمد رشيد رضا، واعتبروا موته بمثابة الكارثة الكبرى التي ألمت بالعالم الإسلامي، فهذا الشيخ ابن باديس يقول لما وصلتته أنباء الوفاة: "نعت أخبار مصر وفاة هذا الإمام، وقد كانت وفاته إثر رجوعه من مشايعة الأمير سعود إلى الإسكندرية، فابتدأه الألم أثناء الطريق، وما بلغ إلى مصر حتى وافاه الأجل، وقد شيعت جنازته في مشهد عظيم، ودفن بجوار الأستاذ الإمام محمد عبده"⁽²⁾.

ثم ذكر فضائل ومناقب الرجل العلمية والخلقية فقال: "لقد كان الأستاذ نسيج وحده في هذا العصر، فقها في الدين، وعلماء بأسرار التشريع، وإحاطة بعلوم الكتاب والسنة، ذا منزلة كاملة في معرفة أحوال الزمان، وسير العمران والاجتماع، وكفى دليلا على ذلك، ما أصدره من أجزاء التفسير، وما أودعه مجلة المنار في مجلداتها التي نيفت على الثلاثين، وما أصدره من غيرها، مثل الوحي المحمدي الذي كان أحب كتبه إليه. أجر الله الإسلام والمسلمين في هذه المصيبة، وخلف عليهما خيرا منها، ورحم الله حجة الإسلام، وجازاه خير ما جازى به عباده الصالحين"⁽³⁾.

وأبته الفتى الزواوي فقال: "الآن وقد مات الأستاذ محمد رشيد رضا، نشعر بانتهاء حياة ثلاثة من عظماء الرجال في العالم الإسلامي، تسلسلت حلقات حياتهم جميعا، من أولهم إلى ثالثهم، أولئك هم الأستاذ الحكيم جمال الدين الأفغاني، والأستاذ الإمام محمد عبده، والأستاذ رشيد رضا، الذي ختم الله به حياتهم أخيرا، فعظم الرزء، وجلّ الخطب، وعمّت الفجيعة، وجزع الإصلاح الإسلامي وأبناءؤه، لبقية توصف بالبقاء ولا تبقى، وحياة يخبو نورها أمام السائرين فجأة، بقرب ابتلاج الصبح لهم، وتنفسه عنهم... فرحمك الله يا رشيد، فقد سرت على النهج، وتمسكت بالتراث، وواصلت الجهاد، وكنت للقضية العربية الإسلامية في الطليعة، وأنت العالم الديني، تفسر القرآن فتشفي قلوبا طالما تقلبت في

¹ سعد الله، الحركة الوطنية...، الجزء الثاني، ص 387.

² الشهاب، "رزء الإسلام. وفاة مجتهد العصر الأستاذ رشيد رضا"، الجزء السادس، المجلد الحادي عشر، غرة جمادى الثانية 1354هـ - سبتمبر 1935م، ص 442.

³ الشهاب، رزء الإسلام...، ص 442.

الحيرة، وتسير دياجير المشكلات، وتبدد ظلام الشبه الباطلة بنور يقينه، مما تكشف عنه النقاب من أسرار وحكمه في تفسيره، وما تقيمه على الناس من حجج نيرة وبراهين منه قاطعة، تأتي على الباطل من زعم الزاعمين، الذين يريدون أن يمسوا الإسلام بسوء، فتجثأ أصوله وتستأصله"⁽¹⁾.

أما الشيخ البشير الإبراهيمي فقال عنه: "كان طول حياته بلاءً مسلطاً على طائفتين: دعاة التدجيل من المسلمين، ودعاة النصرانية من المسيحيين، فلم نعرف في التاريخ من فضح الطائفتين شر فضيحة غير الأستاذ السيد رشيد. وعاش ما عاش مرهوب شبة اللسان، مرهوب شبة القلم، إلى أن لحق بربه راضياً مرضياً في هذا العالم، فشرع العالم الإسلامي بأن خسارته فيه لا تعوّض... أين تقع هذه الجمل مما يوجهه الوفاء لرجل، هو في بناء الإصلاح الركن والدعامة، وفي هيكل الإصلاح الرأس والهامة"⁽²⁾.

وقد تمنى المصلحان الكبيران (ابن باديس والفتي الزواوي)، لو يقوم أشخاص أو هيئات، بإكمال ما قام به رشيد رضا من أعمال، فقال الأول متمنياً استكمال ما بدأه رشيد رضا -ومن قبله محمد عبده- من تفسير القرآن الكريم: "وإن كان ما يقوم به من عمل في تفسير القرآن، لا تستطيع أن تقوم به من بعده إلا لجنة من كبار العلماء، فهل يكون من رجال الأزهر من يتقدمون لخدمة الإسلام، بتتميم هذا العمل الجليل، إننا نتمنى أن تتوجه عناية الأستاذ مصطفى المراغي إلى هذا فيكون من أعظم أعماله"⁽³⁾.

أما الثاني فقال راجياً المصريين إلى مواصلة إصدار المنار: "فهل يتقدم أحدكم أيها المصريون، لرفع (المنار) الذي اختفى صاحبه بين أيديكم، ومواصلة عمله في التفسير، ونشر الدعوة الإصلاحية بقسميها الديني والسياسي، أم أنّ هذه من الأماني التي تصحب الإنسان في حياته، فتبلغ به القبر ولا يبلغها"⁽⁴⁾.

ولم يكتف الشهاب بتأبين فقيد الإسلام الشيخ رشيد رضا، بل قام بنشر سلسلة من الحلقات خصصها لترجمة حياة الفقيد، داعياً المسلمين عامة، والجزائريين خاصة، للاعتبار بما فيها من أحداث

¹ الزواوي، تأبين الأستاذ...، ص 628-630.

² الإبراهيمي، تصدير، ص 35.

³ الشهاب، رزء الإسلام...، ص 442.

⁴ الزواوي، تأبين الأستاذ...، ص 631.

عظيمة، ومواقف جلييلة، وأعمال مفيدة. يقول الشهاب: "كتبنا كلمة عن وفاته في الجزء الماضي، ونريد اليوم أن نكتب ترجمته، معتمدين في ذلك على ما نشره هو منها، مجموعا ومفرقا، في كتاب تاريخ الأستاذ الإمام، وكتاب المنار والأزهر"⁽¹⁾.

من ذلك ما بلغه السيد رشيد رضا "من الفقه الديني، والتمكن من علوم الكتاب والسنة، والخبرة بأحوال الزمان منزلة، ما نخال أنها تتاح لأحد من بعده إلا في دهر طويل، لأن الأسباب التي يسرت له، لا نراها اليوم مجتمعة في مكان، غير أن هذا لا يمنعنا من الاعتبار بحياته، والأسباب التي أتاحت له لنأخذ بها، ونحث على الأخذ بها"⁽²⁾.

خلاصة الفصل: حاولت خلال هذا الفصل المقارنة بين بعض قضايا الإصلاح التي عالجتها صحيفتا المنار والشهاب، معطيا نموذجا للاختلاف، ونموذجا للتقارب والتشابه والتوافق، كما ارتأيت إبراز العلاقة بين المنار والحركة الإصلاحية في الجزائر.

فبخصوص لقضية التي شأها بعض الاختلاف في وجهات النظر: مسألة الخلافة الإسلامية، فالنسبة للمنار وصاحبها، سبق له معالجة هذه المسألة حتى قبل إلغاء الخلافة، خاصة بعد الانقلاب الذي قام به الاتحاديون ضد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني عام 1909م.

غير أن التشريح والتفصيل في المسألة بدأ منذ 1922م، وذلك عقب قيام مصطفى كمال بفصل السلطة الدينية عن السلطة الزمنية أو المدنية التي استأثر بها هو، وازدادت مناقشات المنار لهذه المسألة عقب الإلغاء النهائي لمنصب الخليفة، وبالتالي إسقاط مصطلح الخلافة من الميدان العملي في العالم الإسلامي.

¹ الشهاب، حجة الإسلام...، ص 463.

² الشهاب، الاعتبار بما كنا نشرناه... -2-، ص 507.

وقد حاول صاحب المنار جاهدا إعادة الاعتبار لهذا المنصب الإسلامي، وذلك من جانبين: نظري من خلال المقالات القيمة التي ضمّنها مجلته، وعملي من خلال المشاركة في مؤتمر الخلافة، الذي انعقد في القاهرة (عاصمة مصر) شهر ماي 1926م.

غير أن الظروف التي كان يمر بها العالم الإسلامي آنذاك، حالت دون تحقيق هدف المنار من وراء انعقاد هذا المؤتمر، وهو ما شكّل إحباطا لصاحبه.

أما الشهاب وصاحبها عبد الحميد بن باديس، فقد كان واقعيا أكثر مما كان عاطفيا في رؤيته لهذه المسألة، فقد اعتبر الشيخ ابن باديس أن الخلافة الإسلامية في أيامها الأخيرة، لم تكن تمثل الخلافة الحقيقية التي نصّ عليها اجتهاد المسلمين بعد وفاة الرسول (ص)، وعلى هذا الأساس رأى بأن الأتراك لما ألغوا هذا النظام، إنما ألغوا نظام حكم خاص بهم.

كما أن الشيخ ابن باديس جاء بنظرية جديدة عملية وواقعية، تمثلت في جماعة المسلمين، وهي فكرة قريبة من تلك التي نادى بها جمال الدين الأفغاني.

وبخصوص الجزئية الثانية في هذا الفصل، وهي الخاصة بعلاقة أو رؤية الصحيفتين للاستعمار، فإننا نلاحظ بأنها تماثلت تقريبا، حيث انتقلت من المساكنة والمهادنة، أو المداراة والتقية، إلى مرحلة الصراع والمواجهة.

أما الجزئية الثالثة، فقد خصصتها لإبراز العلاقة بين المنار والجزائر، أو بعبارة أخرى مدى تأثير فكر المنار ومدرسة المنار على الحركة الإصلاحية في الجزائر، حيث يمكن استخلاص أن تأثير المنار كان جزئيا ومحدودا، فالحركة الإصلاحية في الجزائر كانت حركة نابعة من العمق والواقع الجزائري، امتازت بشخصيتها وأفكارها المستقلة، التي جعلت منها بحق حركة رائدة في العالم الإسلامي أجمع.

الخاتمة:

أستخلص من بحثي هذا المعنون بـ "قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار (1898-1935م) والشهاب (1929-1939م) -دراسة مقارنة"، جملة من النتائج، أعرضها في النقاط التالية:

جثم الاستعمار الفرنسي والبريطاني على الجزائر ومصر تواليًا (1830م-1882م)، وقد طبقت الدولتان المحتلتان سياسة استعمارية شاملة، اختلفت حدتها ودرجتها من بلد إلى آخر، استهدفت استغلال الخيرات والثروات الطبيعية والبشرية أطول مدة ممكنة، وبأقصى درجة.

ظهرت مقاومة في الجزائر ومصر ضد الاستعمار، ففي الجزائر بدأت المقاومة عسكرية عن طريق ثورات وانتفاضات، ثم تحولت مع مطلع القرن العشرين إلى سياسية، تجلّت مظاهرها قبل الحرب العالمية الأولى في الصحافة العربية الحرة على وجه الخصوص، ثم اتخذت شكل أحزاب سياسية بين الحربين العالميتين.

أما في مصر، فقد اتخذت المقاومة ضد تزايد النفوذ الأجنبي شكلا مسلحا، عرف باسم الثورة العرابية، ثم اتخذ بعد فرض الحماية عام 1882م، شكلا سياسيا، تجلّى سنة 1907م في شكل أحزاب سياسية.

كما اتخذت المقاومة في البلدين شكلا سلميا، يتمثل في الدعوة إلى إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والدينية، وقد قاد هذا الاتجاه ثلة من المصلحين في البلدين، كان على رأسهم في مصر الشيخ محمد رشيد رضا، وفي الجزائر الشيخ عبد الحميد بن باديس. وقد استعان هذان المصلحين بوسيلة الصحافة لنشر أفكارهما الإصلاحية النيرة، فأنشأ الأول مجلة المنار (1898-1935م)، بينما أصدر الثاني صحيفة الشهاب (1925-1939م).

وقد تشابهت واختلفت قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور صحيفتي المنار القاهرية والشهاب القسنطينية، وذلك انطلاقا من عدة ثوابت ومتغيرات، فالثوابت والمنطلقات الداعية للإصلاح واحدة، وهي نصوص القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة القولية والعملية. أما المتغيرات فهي كثيرة،

منها: ظروف البلدين المختلفة، واختلاف شخصية ورؤية المصلحين الكبيرين رشيد رضا وابن باديس تجاه القضايا المختلفة.

وإن المقارنة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر، هي في طياتها وجوهرها، مقارنة بين فلسفتين وعقيدتين استعماريّتين: عقيدة الاستعمار الفرنسي القائمة على الاستعمار المباشر، والمعتمدة على إلغاء الحكم الوطني، وإلحاق المستعمرات بالوطن الأم، بإلغائها من الوجود، المعتمدة على العنف والإرهاب، واستعمال الأسلوب العسكري بشكل مفرط، مع الاعتماد على الإستيطان والاستئصال كوسيلتين لإحلال شعب هجين مكان شعب آخر أصيل متماسك. وعقيدة الاستعمار البريطاني، القائمة على الاستعمار غير المباشر، تحت مسميات ناعمة كالحماية والإنتداب والوصاية، والذي يستغل البلد وثرواته لصالحه، مستخدماً أبناء المستعمرة في ذلك، لذا فإنّ إفساد الإستعمار الأول أعم وأشمل وأخطر، وأبعد أثراً، والأصعب علاجاً.

وعليه سأورد في هذه الخلاصة، بعض أوجه الشبه والاختلاف في قضايا الإصلاح في الجزائر من منظور مجلتي المنار والشهاب:

فبخصوص أوجه الشبه، يمكن ذكر ما يلي:

- الارتكاز على مبادئ وأصول واحدة في الدعوة إلى الإصلاح، والعمل لأجل تحقيقه، وهو المستمد من الكتاب والسنة وإجماع سلف الأمة والاجتهاد (الأصالة)، والإنتهال من الحضارات الأخرى بما يتفق مع الدين الإسلامي الحنيف (المعاصرة).

- الدعوة إلى التجديد كضرورة دينية ودنيوية في نفس الوقت، وإبراز صورة الإسلام الحقيقية، كي تكون مرجعية حضارية للأمة، والتفريق بين الإسلام الطريقي القبوري الخرافي، الذي كان الاستعمار في البلدين يشجعه ويدعمه، والإسلام الحقيقي الصافي كما عاشه السلف الصالح، المستمد من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، والذي يقوم على أعمال الفكر والنظر، ويدعو إلى السيادة والمعالي، حيث أكدت الصحيفتان على وجوب تمسك الأمة به، وتطبيقه في حياتها، كي تخرج من دائرة التخلف والاستعمار، إلى فضاء التقدم والاستقلال.

- شكّل الإصلاح الديني في الكثير من وجوهه، محورا أساسيا في الخطاب الإصلاحي لدى المنار والشهاب، إن لم أقل أنه متداخل معه شكلا ومضمونا، من منطلق الإيمان بأنّ تجاوز التخلف والانحطاط العام في المجتمعين المصري والجزائري، لا يمكن أن يتحقق إلا بالتصدي لإصلاح ديني، بتنقية الدين مما شابه من بدع وخرافات وشعوذة، والوقوف في وجه الفكر الطرقي المنحرف عن جادة العلم والدين، والذي تجاوز خطابه الخرافي المتخلف الزمن، وذلك بتعرية ممارساته الضالة أمام الرأي العام، وتربية الأمة على أساس العقيدة الصحيحة السليمة، وفق ما جاء في الكتاب والسنة وما كان يحياه سلف الأمة، أو بعبارة أخرى الاعتماد على سياسة "التصفية والتربية"، حتى يكون من نتاج ذلك، إيجاد ذهنية خالية من الأوهام، يمكن أن يعتمد عليها في تشكيل أساس صحيح وقاعدة متينة، لإقامة نهضة وطنية شاملة في البلدين، قوية الأركان، صحيحة الأسس والمنطلقات.

- تجنبت الصحيفتان في البداية السياسة والخوض فيها بشكل مباشر، خاصة ما تعلّق بتلك السياسة التي تهاجم المستعمر بعنف، وتدعو إلى محاربه ومواجهته بالقوة، بل اعتمدتا في البداية ومرحليا على سياسة التقية، وذلك من منطلق خصوصيات وتجربة كل بلد وفلسفة كل مصلح، غير أنه ولما اشتدّ عود الصحيفتين، مع استمرار سياسة التعسف الاستعمارية، شرعت الصحيفتان في الخوض في السياسة، كانتقاد المنار لبعض التوجهات السياسية المصرية، سواء الملكية أو الأستعمارية الإنجليزية، ودخولها في صراع وسجال مع بعض التيارات السياسية المصرية، كالحزب الوطني المصري.

وفي الجزائر شرع الشهاب في انتقاد السياسة الاستعمارية المنتهجة بشكل مباشر، وذلك بعد فشل الوفد الإسلامي في سفرته إلى فرنسا في تحقيق مطالب الأمة الجزائرية عام 1936م، وأصبح يطالب بإصلاحات جوهرية وأساسية، وأصبح يتحدث علانية عن الحرية والتمايز بين الأمتين الجزائرية والفرنسية.

- معاناة الصحيفتين من المشاكل والأزمات المالية، والضغوطات الاستعمارية، ففي مصر تعرضت المنار لصعوبات مالية خانقة، نتيجة إنعدام مصادر التمويل، وعدم دفع كثير من المشتركين والقراء لاشتراكاتهم، مما جعلها تصدر في كثير من الأحيان بشكل غير منتظم، خاصة خلال الحرب العالمية الأولى، وعطّل كثيرا من مشاريع صاحبها الإصلاحية، كمدرسة دار الدعوة والإرشاد التي أغلقت أبوابها نتيجة لذلك، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فكّرت السلطات الاستعمارية البريطانية في طرد ونفي

رشيد رضا، وإغلاق مجلته، وهذا لاتخاذ مواقف معارضة لسياستها في مصر والعالم الإسلامي، وأصبح صوتها يزعج ليس الإنجليز فحسب، بل والكثير من القوى الاستعمارية العالمية.

أما في الجزائر فقد تعرّض الشهاب لصعوبات مالية كثيرة، اضطرتّه إلى الانتقال من جريدة أسبوعية (1925-1929م)، إلى مجلة شهرية (1939-1929م)، وذلك نتائج عوامل عديدة، لعلّ من أبرزها تماطل المشتركين في دفع الحقوق والمستحقات المالية، وقلة مصادر التمويل، كما أصدرت السلطات الفرنسية مجموعة من القوانين والقرارات التعسفية في حق الحركة الإصلاحية الجزائرية، والتي استهدفت عرقلة مسيرة الإصلاح، كقراري رينيي وشوطان وغيرهما، والتي ضيّقت كثيرا على انتشار أفكارها وإصلاحاتها في القطر الجزائري.

- كانت معظم المادة الصحفية المنشورة في المنار بقلم منشئها الشيخ محمد رشيد رضا، والأمر عينه تقريبا في الشهاب، التي كان محرر جانبا كبيرا من مادتها منشؤها الشيخ عبد الحميد بن باديس، تارة بالتصريح والتوقيع، وتارة أخرى بالتلميح، وهذا يجعلنا نعتبر بأن الصحيفتين خاصتين بالمصلحين رشيد رضا وابن باديس، وبمشروعهما الإصلاحي في موطنيهما.

- كانت المنار الوريث الشرعي لجريدة العروة الوثقى، كما كانت الشهاب الوريث الشرعي لجريدة المنتقد، وقد عاشت العروة الوثقى والمنتقد ثمانية عشر عددا فقط، حيث تعرضتا للتعطيل، وقد استفادت المنار والشهاب من تجربة سابقتيهما لتجنّب المصادرة، من خلال انتهاج المرونة والتقية والمرحلية، وتجنّب ما يمكن أن يهيج المستعمر عليهما.

- تناولت المنار في بعض أعدادها ومقالاتها الجزائر، مدافعة فيها عن حقوق شعبها العربي المسلم في العيش الكريم، داعية سلطات المستعمر إلى الرأفة به وحسن معاملته، كما نشرت مقالات وقصائد لبعض الجزائريين الذين ارتبطوا بمشروعها الإصلاحي فكريا وعاطفيا، وكانت لهم مراسلات مع صاحبها، كما نجد أن الشهاب تناولت في كثير من أعدادها بعض القضايا والمسائل المصرية، كما نقلت الكثير من المقالات والمواضيع عن المنار، سواء تلك المتعلقة بمصر أو بغيرها.

أما بخصوص أوجه الاختلاف، فيمكنني تسجيل الاستنتاجات التالية:

- يمكن القول بأنّ دعوة المنار الإصلاحية ومشروعها كان أعمّ من حيث المواضيع المعالجة، وأشمل من حيث المجال المكاني (العالمية)، وهذا راجع لظروف المكان (محورية مصر والمشرق العربي) والزمان (قربة 37 سنة)، أما دعوة الشهاب الإصلاحية، فكانت في الأغلب قطرية أو خاصة بالجزائر (الجزارة)، وهذا لا يعني انطواء الشهاب، ومن ورائه الحركة الإصلاحية الجزائرية على ذاتها، وانغلاقها عن التأثير والتأثر في محيطها، بل أفادت واستفادت، وأثّرت وتأثّرت، ولو أنّها ركّزت على الجزائر لعوامل موضوعية، منها كثرة وصعوبة ما يجب إصلاحه في هذا البلد، وعلى جميع المستويات.

- كانت وسائل الخطاب الإصلاحي في الجزائر أكثر تنوعا من مصر، وتستجيب لمنطق العصر وتطوراتها، فبالإضافة إلى المساجد والمدارس العربية الحرة، نجد ثمة اعتمادا على وسائل وقنوات أخرى لتمير الخطاب الإصلاحي، وإيصاله لأغلب الشرائح الاجتماعية، فكانت الصحف والنوادي والجمعيات الثقافية والفنية والرياضية مكتملة للمؤسسات الدينية والتربوية، وأحيانا معوّضة لها في مجالات التثقيف والتكوين والتوعية، عندما تتعرض الأخيرة للغلق والمصادرة من طرف الاستعمار.

أما في مصر، فقد ركّز الشيخ محمد رشيد رضا على وسائل قليلة في دعوته الإصلاحية، تمثّلت في الأساس في مجلة المنار، ثم قام بتأسيس مدرسة دار الدعوة والإرشاد لتجسيد بعض أفكاره الإصلاحية النظرية على الواقع العملي.

- إذا كان يظهر أن الشهاب قد اتخذ شكل مجلة المنار وأفكارها الإصلاحية، من ذلك افتتاح الشهاب بتفسير القرآن الكريم المعروف بتفسير ابن باديس، على شاكلة ما كان يقوم به الشيخ محمد رشيد رضا من تفسير في مجلة المنار، والذي جمع في مجلدات مستقلة عرفت بتفسير المنار، فإن الشهاب كانت في الواقع مجلة جزائرية صميمة في موضوعاتها وتبويبها وأسلوبها الكتابي ولهجيتها.

- قاد الإصلاح في الجزائر جماعة (حركة إصلاحية)، تكتّلت فيما بعد في حركة غير سياسية عرفت باسم "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" يوم 5 ماي 1931م، كان لها رئيس ومجلس إداري وبرنامج وشعب ورجال وأنصار... أما الإصلاح في مصر، فقد تجسّد في أفراد قلائل (فكر إصلاحي)، قاده ومثّله بعد وفاة الإمام محمد عبده، الشيخ محمد رشيد رضا منشئ مجلة المنار. وقد اعتنق أفكار ومبادئ هذا المصلح في حياته وبعد مماته عدد من المصلحين والحركات الإصلاحية، شكلوا عرفيا فيما بعد مدرسة فكرية لها أسس وقواعد، عرفت باسم "مدرسة المنار".

- على الرغم من تأثر واستلهاهم الحركة الإصلاحية في الجزائر، وصحيفة الشهاب وصاحبها لأفكار المشرق الإسلامي الإصلاحية، من وهابية وعبدآوية ومنارية، إلا أن ذلك لم يفقدها خصوصيتها الوطنية، حيث عرفت كيف تستفيد من تجارب غيرها من دعاة الإصلاح والنهضة في العالم الإسلامي، دون أن تذوب في شخصياتهم ومذاهبهم الإصلاحية والتحديثية، أو تصير تابعة لها.

وهكذا تكون الحركة الإصلاحية في الجزائر، على الرغم مما يجمعها من روابط متينة مع حركات العالم العربي الإسلامي الإصلاحية الأخرى، إلا أنها امتازت بروح التميز والاستقلالية عن الآخرين نظريا وعمليا، بل أنها أصبحت حركة يحتذى بها من طرف رجال وحركات الإصلاح المعاصرة لها، والتي جاءت بعدها زمنيا، وما إعجاب صاحب المنار بحركة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الإصلاحية، وإعجاب حسن البنا مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر، بالشيخ ابن باديس وبصحيفته الشهاب، التي أنشأ على منوالها وعلى اسمها صحيفة خاصة بجماعته، لخير دليل على ذلك.

هذا، وأنّوه أخيرا بأن هذا العمل ما هو إلا لبنة من لبنات البحث العلمي الأكاديمي، وباب البحث فيه لا يزال مفتوحا وشاقا وطويلا، وما هو إلا جهد المقل، فإن أحسنت فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشيطان.

الملاحق

الملحق رقم 1 : واجهة مجلة المنار
الملحق رقم 01 : واجهة مجلة المنار

المنار

١٣١٥

مجلة شهرية تبحث في فلسفة الدين وشؤون الاجتماع والعمران

« تصدر في كل شهر عربي مرة »

لنشرها

السيد محمد رشيد رضا

عنوانها (مصر — ادارة مجلة المنار) والتفرا في « المنار بمصر »

المجلد الاول

سنة ١٣١٥ وسنة ١٣١٦

قيمة الاشتراك عن سنة ستون قرشاً صاغاً في مصر والسودان
وفي المملكة العثمانية ثلاثة ريالات ونصف وفي الخارج ١٨ فرنكاً
و١٥ شلناً في الهند و٧ روابل في روسيا والدفع سلفاً

« حقوق إعادة الطبع والترجمة للكل أو البعض محفوظة لمنشيء المجلة »

الطبعة الثانية سنة ١٣٢٧

طبع بمطبعة المنار بشارع درب الحمامين بمصر

فاتحة السنة الأولى للمنار

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ، وما توفيتني الا بالله عليه توكلت

واليه أُنِيب

أما بعد : فهذا صوت صارخ بلسان عربي مبين ، ونداء حق يقرع
مع سمع الناطق بالضاد مسامع جميع الشرقيين ، ينادي من مكان قريب
يسمعه الشرقي والغربي ، ويطير به البخار فيتناوله التركي والفارسي
يقول : أيها الشرقي المستغرق في منامه ، المبهج بلذيد احلامه ، حسبك
حسبك فقد تجاوزت بنومك حد الراحة ، وكاد يكون اغناء أو موتاً
زواماً ، تنبه من رقادك ، وامسح النوم عن عينيك ، وانظر الى هذا العالم
الجديد فقد بدلت الارض غير الارض ، ودخل الانسان في طور آخر
خضع له به العالم الكبير

فهذه الجمادات تسكلم بغير لسان ، وتكتب من غير قلم ولا بناف ، والوحوش
حشرت مع الانعام ، والمراكب تجوب السهوب والقيافي وتقرع الاعلام ،
بل طارت في الهواء تسابق الرياح ، وتساهم ذوات الجناح ، واستولى اخوك
المستيقظ على قوى الطبيعة فقرن بين الماء والنار ، وولدهما البخار ، واستخدم
الكهرباء والنور فاخترق بذلك الجبال ، واختبر اعماق البحار ، وعرف مساحة
الهواء ، ونفذت اشعة بصره الكثائف ، ووصلت أمواج صوته الى كل

مكان سحيق، ف قرب ابعاد الارض وجمع بين اقطارها، بل عرج بهيمته للقبة
الفلكية ف عرف الكواكب ومدارها، ومادتها ومقدارها

حسبك حسبك !! اذهب من سباتك ، واستيقظ من هجوعك ، فقد
ولت حنادس الجهالة ، واشترقت شمس المعرفة ، انظر وتأمل ماذا يفعل
اخوك المستيقظ يدك الحصون والصياصي، ويقوض المعاقل والهياكل
وهو متكئ على اريكته ينظر اليها بالآلة المقربة للبعيد ، ويقيم الحصون
والاسوار، ويشيد البوارج والابراج، ولا يتعب له عضل، ولا يندى له جبين،
ولا يحتاج في امثال هذه الاعمال العظيمة الا الى اشارة لطيفة، وحركة
خفيفة، فالطبيعة تخضع ل اشارته، وتسير طوع بيمينه ، فيتم له كل ما يريد .
لا يهولنك ما تسمع، ولا يروعنك ما ترى، واعلم ان هذا العصر عصر العلم
والعمل فمن علم وعمل ساد، ومن جهل وكسل باد، « وما أريكم الا ما أرى
وما أهدىكم الا سبيل الرشاد، »

كانت العلوم الطبيعية على عهد اسلافك افكاراً متضاربة، وآراء متناقضة،
وأقوالاً متعارضة، لم تأت عن امتحان وعمل، ولم يكديبن عليها عمل، ولذلك
كثر ذاموها، وقل مادحوها، واما في هذا العصر فليس العلم الا ما اثبتته
العمل، أو بني عليه عمل، فالعلم يحتف به العمل من قطريه، لا يعول عليه، فالاعمال
تنمي العلوم، والعلوم تمد الاعمال، وشاهد ذلك عندك الحديث الشريف « من
عمل بما علم ورثه الله علم ما لم يعلم » قاعدة وضعت في الشرق، واهتدى للاتفاع
بصومها أهل الغرب، والذين صدرت بلغتهم لاهون غافلون . فلا تضع
أوقاتك بالتخيل والتفكر، ولا تجعل حظك من حياتك الاماني والتشهي،
ولا تدع للاوهام في ذهنك مجالاً واسماً ومكاناً فسيحاً (ليس بأمانيتكم

ولا أمانى أهل الكتاب (من عمل صالحا فلنفسه ومن أساء فعليها وما ربك بظلام للعبيد)

فعليك بالعلم والعمل رض بهما نفسك، ورب عليهما ولدك، فلقد حل من إنساني عقدة الاعتقال والسكوت، وأطاق قلبي من عقال الدعة والسكون، استغراق بعض اخوتي واخوتك في النوم، وغرق بعضهم في بحار الوهم، وجهل المريض منهم بدائه، ويأس العالم بمرضه من شفائه، فأنشأت هذه الجريدة اجابة لرغبة من تنبته نفوسهم لاصلاح الخلال، ومشايعة للساعين في مداواة العلل، الذين أرشدتهم التعاليم الدينية، وهداهم النظر في الآيات الكونية، الى أن اليأس من روح الله، والقنوط من رحمته جل علاه، هو عين الكفر والضلال، وآية الخزي والنكال، فاحبوا أن يعملوا لامتهم، ويقوموا بخدمة ملتهم، فالجريدة تكون وصلة بينهم وبين الامة تبعث بارشادهم روح الهمة في أفرادها، وتحيي ميت الفيرة من نفوس آحادها. وتجاري الحداة لدى السير في مناهج الترقى، وتتنصب (منارا) في أخرات الشبهات، ومجاهيل المشكلات

وغرضها الاول الحث على تربية البنات والبنين، لا الخط في الامراء والسلاطين، والترغيب في تحصيل العلوم والفنون، لا الاعتراض على القضاة والقانون. واصلاح كتب العلم وطريقة التعليم، والتنشيط على مجاراة الامم المتقدمة في الاعمال النافعة، وطروق أبواب الكسب والاقتصاد، وشرح الدخائل التي مازجت عقائد الامة، والاخلاق الرديئة التي أفسدت الكثير من عوائدها، والتعاليم الخادعة التي لبست النقي بالرشاد، والتأويلات الباطلة التي شبهت الحق بالباطل، حتى صار الجبر توحيدا، وانكار الاسباب

إيماناً، وترك الأعمال المفسدة توكلاً، ومعرفة الحقائق كفراراً وإحداً، وإيذاء
المخالف في المذهب ديناً، والجهل بالفنون والتسليم بالخرافات صراحة،
واختيال العقل وسفاهة الرأي ولاية وعرفاناً، والذلة والمهانة تواضعاً،
والخنوع للذل والاستبسال للضمير رضى وتسليماً، والتقليد الاعمى لكل
متقدم علماً وإيقاناً

تشخص هذه الامراض الروحية وأشباهاها، وتوضح عللها وتصف
علاجها، وتجتهد في تأليف القلوب المتنافرة، ووصل العلائق المتقطعة، وجمع
الكلمة المتفرقة ما استطاعت، وتحاول اقناع أرباب النحل المتباينة، والمذاهب
المختلفة، ان الله تعالى شرع الدين للتحاب والتوادة، والبر والاحسان، وان
المعارضة والمنالضة، والمناسبة والموائمة، تقضي الى خراب الاوطان، وتقضي
على هدي الاديان، وتحث على التمسك بالدين، وتبين انه أساس السعادة
وان الكفر فساد العمران، وتدرأ الشبه الواردة على الشريعة الاسلامية،
وتدحض مزاعم من قال: انها حجاب كفيف وسد حائل بين الآخذين
بها وبين المدنية الصحيحة: لجهلهم بما انطوت عليه من الحكم الرائعة، والاحكام
العادلة، وترشد العاملين الى أن محاولة الطغور غرور، وان طلب الغاية في
البداية جهل وحرمان، وان مراعاة السنن الالهية، ومسيرة النواميس
الطبيعية، كافية بتوفيق الله تعالى لبلوغ كل مقصد، ونيل كل مرام، وتنبه
العثمانيين على أن الشركات المالية هي مصدر العمران، وينبوع العرفان، وان
عليها مدار تقدم أوربا في الفنون والصنائع، لاعلى الملوك والامراء، فهي
التي تنشيء المكاتب والمدارس، وتشيد المعامل والمصانع، وتسير المراكب
والبواخر، ونموذج ذلك بين أيديهم، وتحت مواقع أبصارهم، وتشر محاسن

اللغة العربية بالتحلي بفرائدها واقتناص أوابدها، وتقييد شواردها، على سبيل التدرج في الاستعمال . ولا تأتي ان تذكر ما تفيد معرفته من أخبار السياسة الخارجية، وتثبت ما يهم بيانه من الحوادث المحلية، مع اتقاء الصادق والاعتدال، لا تميل مع ربح حزب من الاحزاب، ولا تتطرف لجانب تقريط أو افراط، بحسب ما يصل اليه الاجتهاد . لكنها عثمانية المشرب، حميدة اللهجة، تحامي عن الدولة العلية بحق، وتخدم مولانا السلطان الاعظم بصدق، وتحامي المطاعن الشخصية، والاماديح الشعرية، لكنها لا تنفي في تقريط الاعمال العامة الموضوع، وتقرض الكتب المؤلفة لافادة الجمهور، بالقول الصحيح، والانتقاد الرجيح، وتقبل الانتقاد الادبي من كل احد، وتقابل عليه بالثناء والشكر، وتدعن للحق كيفما طلع بدره، ومن أين انبلج فجره، وتثقف الحكمة من حيث أتت، وتأخذها أينما وجدت،

هذا ما توجهت اليه النفس، واعزمت عليه بعد تصحيح النية واخلاص القلب، ولا اجعل انني حاولت أمراً جليلاً، وحملت نفسي عبأ ثقيلاً، ينوء بالمصبة أولي القوة، ويعوز الى تأليف لجنة أو عقد جمعية، لكنني مع ذلك أعلم ان للحق انصاراً، وللصالحات اعضاءاً، تستمد الجريدة من بحار افكارهم وتغتذي بالكلام الطيب من مجاتي عرفانهم، وتستقي مداد الحكمة من أنايب اقلامهم، ومن جراء هذا أو ذاك مر عليّ حين من الدهر بعد تصور الموضوع والعزم على الشروع، وانا بين اقدام واحجام، ويأس ورجاء، يحركني الباعثان، ويتنازعني العاملان حتى اعلمت الامل، ورجحت الاقدام على العمل، وما اجدرني بموقف الحيرة بين بين، وقد انذرتني بمض عظماء هذا القطر، بما صدقه به الابتلاء والخبر، من ان الجدم مرغوب عنه، لا مرغوب فيه،

السنة الأولى

﴿الشهاب العدد ١﴾

الصحيفة ١

المراسلات

تنشر على عهدة أصحابها
وبإمضاءاتهم الصريحة مصرحاً بها في
الجريدة إن شاؤوا أو محفوظة
في الإدارة ولا ترد لأصحابها بحال

الاشتراكات

عن سنة بالجزائر ٢٥ فرنكاً بتونس
والمغرب ٣٠ فرنكاً
ببقية البلاد ٣٥ فرنكاً
عن نصف سنة بالجزائر ١٥ فرنكاً

المكاتبات

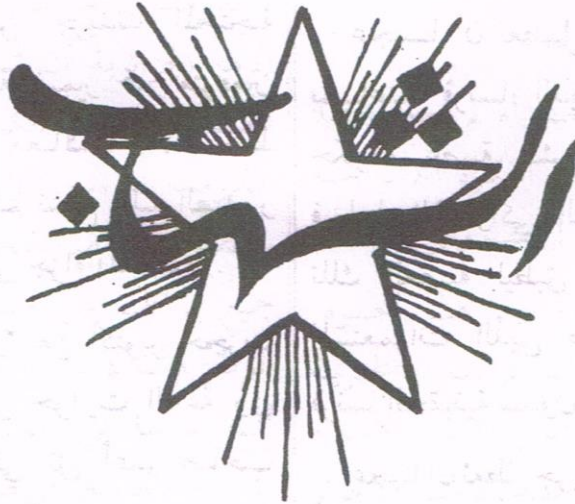
باسم مدير شؤون الجريدة
وصاحب امتيازها
﴿بوشمال أحمد﴾

الإعلانات

تنشر الجريدة
جميع أنواع الإعلانات
ويتفق فيها مع الإدارة

ACH-CHIHEB

نهج اليكسيس لامبير عدد ٣٣ قسنطينة

BOUCHMAL AHMED**ADMINISTRATEUR-GÉRANT****33 RUE ALEXIS LAMBERT-CONSTANTINE**

قسنطينة ١٢ نوفمبر ١٩٢٥ م

الخميس ٢٥ ربيع الثاني ١٣٤٤ هـ

جريدة سياسية تهذيبية انتقادية - شعارها:

«الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء»

الجزء الاول

المجلد الخامس



العدالة

أنشئت سنة ١٣٤٣

مجلة اسلامية جزائرية - شهرية

تبحث في كل ما يرقى المسلم الجزائري

لنشرها

المستاذ عبد الحميد بن باديس

تصدر بقسنطينة غرة كل شهر قري

مبدؤنا في الاصلاح الديني والديني :

« لا يصلح آخر هذه لامة الا بما صلح به اولها »

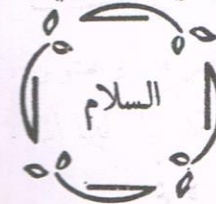
مالك ابن انس

« الحق والعدل والمؤاخات ، في اعطاء جميع

الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات »

منشئ المجلة

الحرية



السلام

الاخوة

المطبعة الجزائرية الاسلامية بقسنطينة

المجلد الخامس

الجزء الاول

أدع الى سبيل ربك
بالحكمة والموعظة الحسنة
وجادلهم بالتى هي
أحسن



أنشئت سنة ١٣٤٣

قل هذه سبيلي :
أدعو الى الله على بصيرة
أنا ومن اتبعني وسبحان
الله وما أنا من المشركين

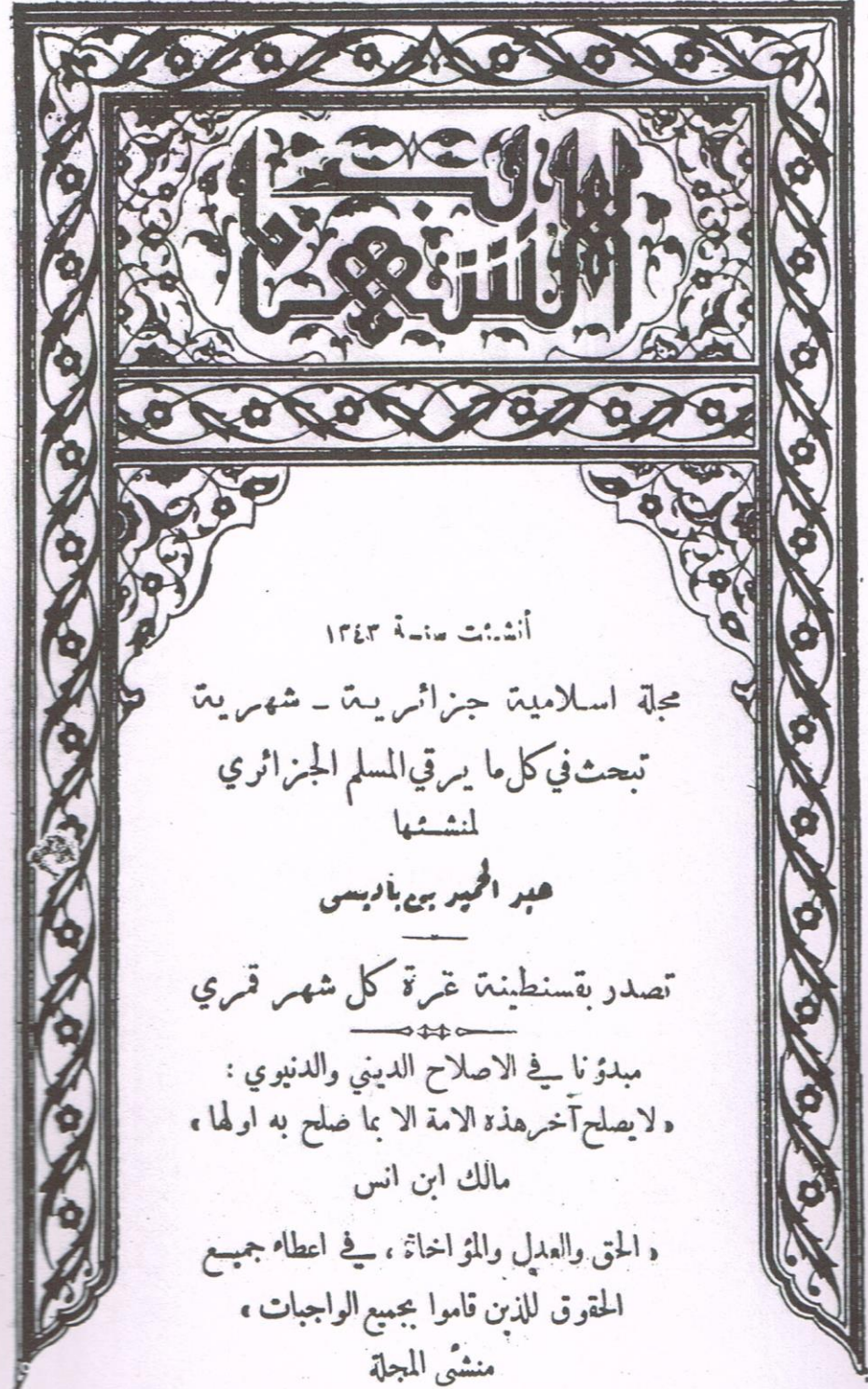
قسنطينة غرة رمضان ١٣٤٧ هـ فيفري ١٩٢٩ م

«الشهاب» الشهري بعد الاسبوعي

تستطيع الظروف تكيفنا ، ولا تستطيع — باذن الله — اتلافنا

سُلخ «الشهاب» زهاء اربع سنوات اسبوعيا ، واذا لم يصل الى غايته كما يجب ، فقد قام — بامانة الله — باعبائها كما يجب ، وفوق المستطاع . ولقد غالبته الظروف بما لها من قوة وسلطان ، واقد قاروها بما له من حق وايمان ، ولو حاربتة بغير المال لخرج كعادته غالبا منصورا ، ولو اراد الاستكثار من هذا السلاح من كل وجه لكان نصيبه منه نصيبا موفورا ، ولكنه عفو وتكرم فكانت الغلبة عليه . اجل ؛ قد قهرته الظروف فغيرته من صورته الاسبوعية الى هيئة الشهرية ، ولكنها لن تستطيع — باذن الله — ان تمس ضميره بسوء فتصيب منه من شيء . يتقدم الشهاب لانصاره ومريديه في بزته الجديدة مجلة شهرية ، واعدا اياهم بان يكون على ما عرفوا منه في دعوة الحق غير مفرط ولا غال وستكون ابوابه اليوم عشرة : مجالس التذكير ، ورسائل ومقالات ، ومجتمعات من الكتب والصحف ، وفي المجتمع الجزائري ، ونظرة عالمية ، والمباحثة والمناظرة ، والفتوى والمسائل ، واخبار وفوائد ، وقصة الشهر وثمار العقول والمطابع . وقد يزداد فيها اذا اقتضى الحال وعلى الله وحده المعول في تحقيق الآمال .

الملحق رقم 06: واجهة الجزء الأول من مجلد الحادي عشر من مجلة الشهاب



المجلد الحادي عشر

ج : 1 م : 11

الجزء الاول

الملحق رقم 07: واجهة الجزء الثامن من مجلد الثالث عشر من مجلة الشهاب



الملحق رقم 08 :صورة صاحب المنار الشيخ محمد رشيد رضا



(1) رضا ، تاريخ الأستاذ الإمام الجزء الأول ، ص (ي)

الملحق رقم 09: صورة لمنشئ الشهاب الشيخ عبد الحميد بن باديس



سينحل جنماني إلى التراب أصله • وتلتحق الورقا بعالمها الأسماء
وفي صورتي تبقي دليلا عليهما • فإن شئت فسم الكنه فاستنطق الرسما
وعن صديق إحساس تأمل فإن في • ملاح وجه المرء ما يكسب العلما
وسام أخاك إن ظفرت بنقصه • وسار رحمة نرحم ولا تكتسب إنما

الشهاب، الجزء الأول، المجلد الحادي عشرة، غرة محرم 1354 هـ

05 أفريل 1935 م، ص 03

مقدمة الطبعة الثانية

﴿ للمجلد الأول من المنار ﴾

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله المبدئ المعيد ، الفعال لما يريد ، الذي جعل إرادة بعض عباده ، من أسباب انفاذ مراده ، فهم بقوة الارادة يمتازون ، وبحسن توجيهها للمرادات يتفاضلون ، فلولا الارادة الانسانية العجيبة لما اشرقت شمس العلوم والعرفان ، ولولاها لما ظهرت ثمراتها العملية في الاكوان ، والصلاة والسلام على أفضل مرید ومراد ، وأكمل مظهر للمشيئة الالهية في العباد ، سيد المصلحين ، وخاتم النبيين والمرسلين ، المرسل وهو الأُمي ليعلم الأميين والمتعلمين ، والمبعوث وهو العربي الى جميع العالمين ، صلى الله عليه وعلى آله الطاهرين ، وأصحابه المتقين ، ومن تبعهم في هديهم الى يوم الدين

أما بعد فقد أنشأنا هذا « المنار » في العشر الأخير من شهر شوال سنة ١٣١٥ هـ وبيننا غرضنا منه في الصحيفة الأولى من صحفه وهو مسائل

كثيرة يجمعها الاصلاح الديني والاجتماعي لامتنا الاسلامية هي ومن يعيدش معها، وتتصل مصالحه بمصالحها، وبيان اتفاق الاسلام مع العلم والعقل، وموافقة لمصالح البشر في كل قطر وكل عصر، وابطال ما يورد من الشبهات عليه، وتفنيد ما يعزى من الخرافات اليه، وهو عمل قد ملا في عالم الصحافة الشرقية فراغا، وأشرع لطلاب الارتقاء من الامة منهاجا، كان «المنار» فيه - على رأيهم - سراجا وهاجا، ظهر على شدة حاجة الامة اليه، واستعداد هذا القطر لظهور مثله فيه، ولكنه على هذا وذاك بدا كالا سلام غريبا، وممقوتا من السواد الاعظم لا محبوبا، يعشي نوره خفافيش البسدة والخرافات، الذين ألفوا تلك الظلمات، حتى قال لنا خاتمة شيوخوا الاستاذ الامام: ان الحق يظهر في المنار عريانا في الغالب ليس عليه شيء من الحلي والحلل التي تجذب اليه أنظار من لم يألفوا الحق لذاته، وكتب الينا أول شيوخوا الشيخ حسين الجسر في ٢٨ ذي القعدة سنة ١٣١٥ مانصه جوابا عن كتاب: «وصلني كتابكم الكريم بعد مضي أشهر من وصولكم لمصر معتذرا عن تأخره فقبلت العذر ودعوت لكم بالتوفيق، وأعقب وصوله ظهور المنار ساطعا بأنوار غريبة مرغوبة الا انها مؤلفة من أشعة قوية كادت تذهب بالابصار» الى آخر ما كتبه وفيه انتقاد لبعض المسائل اجنباه عنها، مبينين له ما عندنا من الحجج عليها، وانباء بقاومة الحكومة العثمانية للمنار، وكان ذلك كما قال

انني لم أنشئ المنار ابتغاء ثروة أو تأثيلها، ولا رتبة من أمير أو سلطان أتجمل بها، ولا جاء عند العامة أو الخاصة أباهي به الاقران، وأباري به أعلياه الشأن، بل لانه فرض من الفروض يرجي النفع من اقامته، ونأتم

٣ مقدمة الطبعة الثانية للمجلد الاول من المنار

الامة كلها بتركه ، فلم أكن أبالي بشيء الا قول الحق والدعوة الى الخير ،
والامر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكنت ان أصبت هذا بحسب علمي
واجتهادي فسيان رضي الناس أم سخطوا، مدحوا أم ذموا، قبلوا
المنار أم رفضوا،

طبعت من الصحف الاولى ألفا وخمس مئة نسخة من كل عدد
وأرسلت أكثرها الى من عرفت أسماءهم في البلاد المصرية والسورية
وكذا في غيرها من البلاد (وهو الاقل) فأعيد اليّ أكثر ما أرسلته الى
المصريين ، وما نشبت الحكومة الحميدية أن منعت ما يرسل الى السوريين
وسائر العثمانيين ، ثم جعلت عدد المطبوع ألف نسخة ولكن صرت السنة
وسنتين بعدها وما كاد المشتركون يزيدون على ثلث الالف، الا قليلا

ما كان انتقاص عملي ، متقصا شيئا من أُملي ، ولا زهد الامة في
المنار، باعثا على جعله طعاما للنار ، ولا لفاثف لبضائع التجار ، كما هي سنة
أصحاب الصحف في هذه الديار ، ^(١) بل كنت أحرص عليه ، حاسبا ان
الناس سيعودون اليه ،

وكان يمدني في أُملي هذا ما أسمعه من بعض أهل الرأي ، والعلم
بشؤون الاجتماع ، من القول بأن هذا المنار حاجة من الحاج الطيبة
للمسلمين في هذا العصر ، لا يستغني عنه بيت من البيوت ، فان لم يفقهوا
هذا اليوم ، فسيفقهونه في يوم ما ، وقد اتفق رجلان من غير المسلمين في
كلمة حددا بها الاجل لذلك اليوم المجهول ، أحدهما انكليزي كان يقرأ له

(١) يبيع أصحاب الصحف ما زاد عن حاجة المشتركين والمبتاعين من محفم.

المنار محمود سامي باشا البارودي والآخرون من قرائه ، قالا كلمتهما ، التي تواردت عليها خواطرهما ، ولا تعارف بينهما ، قالا ان المسلمين سيبحثون عن هذا المنار ويمنون باعادة طبعه بعد خمسين سنة . وان أدري أكانا يظنان حين قالا كلمتهما ان المسلمين لا يستيقظون لطلب هذا الاصلاح الا بعد خمسين سنة ، أم كانا يعنيان ان المنار لا بد ان يكون قد بطل في هذه المدة بموت صاحبه أو عجزه ، فيبحث الناس عنه لاشمهم في الغالب لا يعرفون قيمة الشيء الا بفقده ، ولا يعرفون بقدر العامل الا من بعده ؟

امل المسلمين خير مما ظننا فيهم ، ولعل الاجل الذي ضرباه اقرب مما حدده رأيهما ، فها نحن أولاء قد أعدنا طبع مجموعة السنة الاولى ، ويوشك أن نعيد طبع الثانية والثالثة أيضا فقد قلت نسخهما ، وغلا ثمنهما ، كانت السنة الخامسة للمنار (سنة ١٣٢٠) مبدأ رواجه وسعة انتشاره فنذ ذلك العهد صار بعض طلاب الاشتراك يطلبون مجموعات السنين الماضية ، كما يطلبها بعض المشتركين السابقين رغبة في حفظ المنار من أوله ، وضئابه ان يضيع شيء منه ، حتى اذا قلت مجموعات السنة الاولى رفعت الادارة ثمنها حتى صارت تباع المجموعة الكاملة من تلك السنة بمئتي قرش اي بأربعة اضعاف ثمنها الاصيل ، وبيعت المجموعة الناقصة بضعة اعداداً أكثر الى ١٢ و ١٣ عدداً بمئة قرش ولما لم يبق عندنا مجموعة معدة للبيع إلا وهي ناقصة أكثر من ١٥ عدداً ، وكثر الطلب واقترح علينا إعادة طبع السنة كلها ، شرعنا في طبعها في النصف الاول من سنة ١٣٢٥ وهي السنة العاشرة وقد تم الطبع في النصف الاول من هذه السنة وهي السنة الثانية عشرة

كان المنار في السنة الاولى من عمره جريدة اسبوعية ذات ثمان صفحات كبيرة وكنا ننشر فيه برقيات الاسبوع وبعض الاخبار التي ليست كلها ذات فائدة تحفظ وتدخر وان لم نخل من فائدة في وقت نشرها لبعض القراء . وقد اعدنا طبعة بشكل المجلة التي هي عليه منذ السنة الثانية ولم نحذف منه الا البرقيات وبعض الاخبار التي لا فائدة في تدوينها وحفظها ، واما الاخبار التي فيها عبرة دائمة أو فائدة تاريخية أو غير تاريخية فقد أبقيناها ، وحذفنا منه ايضا نبذ رسالة « قليل من الحقائق عن تركيا » المترجمة عن الانكليزية لقلة الثقة باخبارها . وسندقق النظر فيما كان وجدناها حرية باللفظ والتخليد أثبتنا ما حذفناه من السنة الاولى في الطبعة الثانية للسنة الثانية متصلا ببقية فيها ، والا حذفنا باقيا من طبعة السنة الثانية ايضا ، ومع هذا جاء المجلد الاول في حجم المجلدات الاخيرة يناهز الف صفحة طبعنا اعداد السنة على ترتيب الاصل فمن أراد أن يقرأ المقالات المتسلسلة في موضوع واحد (كالمقالات التي عنوانها : ربنا إنا أطعنا سادتنا وكبراءنا فأضلونا السبيلا) متصلة فالقهرس يجمع له متفرقا بسهولة . وقد اشرنا الى اوائل الأعداد في الهامش عند المقالات الافتتاحية وفي أعلى الصفحات كما هو ظاهر

المنار في سنته الاولى والمنار في سنيه الاخيرة شرع ، ولو جاز لي أن أضرب له مثلا شرودا يشعر بالمدح ، لقلت « والشمس رآد الضحى كالشمس في الطل » ، نعم لا فصل بين اوله وآخره ، في موضوعه وغايته ومسائله ، ولكننا كنا نكثر في السنة الاولى من الخطايات ، لتنبية الاذهان واعدادها

هوات، وانكتني في اكثر المسائل بالاجمال، لتنهياً النفوس لطلب التفصيل،
وقلما جرينا فيها على شيء ثم تبين لنا خطأنا فيه الا ما اشرنا اليه في هوامش
هذه الطبعة واكثره في المسائل السياسية، المتعلقة بحال الدولة العلية، ومن
البيديهي أننا ازددنا علماً وخبراً في جميع المسائل بطول البحث والتمحيص
والوقوف على آراء الناس وأحوالهم

قد اقتبسنا أسلوب الاجمال قبل التفصيل، وقرع الاذهان بالخطايات
الصادعة من القرآن الحكيم، فان اكثر السور المسكية لاسيما المنزلة في اوائل
البعثة قوارع تصغح الجنان، وتصدع الوجدان، وتقرع القلوب الى استشعار
الخوف، وتدع العقول الى اطالة الفكر، في الخطبين الغائب والعقيد،
والخطارين القريب والبميد، وهما عذاب الدنيا بالابادة والاستئصال، او
الفتح الذاهب بالاستقلال، وعذاب الآخرة وهو اشد واقوى، وأنكى
وأخزى، بكل من هذا وذاك أنذرت السور المسكية اولئك المخاطبين اذا
أصروا على شركهم، ولم يرجعوا بدعوة الاسلام عن ضلالهم وافكهم،
ويأخذوا بتلك الاصول المجملة، التي هي الحنيفية السمحة السهلة،
وليست بالشيء الذي ينكره العقل، او يستثقله الطبع، وانما ذلك تقليد
الآباء والأجداد، يصرف الناس عن سبيل الهدى والرشاد،

راجع تلك السور الزينة لاسيما قصار المفصل منها كالحاقة،
والقارعة والقارعة، واذا وقعت الواقعة، واذا الشمس كوزت، واذا
السماء انفطرت، واذا السماء انشقت، واذا زلزلت الارض زلزلهاء، والذاريات
ذرواً، والمرسلات عرفاء، والذاريات غرقاً،

تلك السور التي كانت بنذرهما، وفهم القوم لبلاغتها وعبرها،

ملحق رقم 11: "اقتراح صاحب المنار على المؤتمر المصري"⁽¹⁾

بسم الله الرحمن الرحيم

[وَأْتَمِرُوا بِبَيْنِكُمْ بِمَعْرُوفٍ] (الطلاق : 6)

أحيي رجال هذا المؤتمر الكرام الذين هم موضع الرجاء في ترقية أهل هذا القطر السعيد وإعلاء شأنه، وأكاشفهم بما عندي من الرأي، وإن كنت أظن أن غيري سبقي إليه كله أو بعضه. إن هذا المؤتمر هو الذي يمثل حياة مسلمي مصر الاجتماعية ودرجة ارتقائهم وما يرجى لهم من المزيد، وقد سبقهم إلى مثله مسلمو الهند. وإنما نجاحه بثباته ودوامه، ولا يثبت ويدوم إلا بما تقرر من جعله بمعزل عن السياسة، وحصر أعماله في ترقية الأمة بالتربية والتعليم والكسب والاقتصاد والتكافل والتضامن في المصالح والمرافق. وأما تمحيص مطالب القبط وبيان ما هو الحق في هذه المسألة، فهو أهون أعمال المؤتمر العارضة.

فأقترح على المؤتمر أن يكون له خمس لجان دائمة، تعمل وتسعى لتحقيق مقصده العالي:

الأولى: اللجنة الإدارية: يناط بهذه اللجنة كل ما يتعلق بالنظام والإدارة العامة، ويكون أعضاؤها مختارين من جميع الأحزاب والطبقات.

الثانية: لجنة التربية والتعليم: يناط بهذه اللجنة النظر في التربية الدينية العملية والتعليم في جميع المدارس الأهلية التي للجمعيات والأفراد، وما كان وسيكون لمجالس المديرية لتوحيد نظامها وموادها وتوسيع دائرتها، فإنه لا شيء يضر البلاد ويفرق كلمة الأمة كاختلاف التربية والتعليم، ويتألف أعضاء هذه اللجنة من أعضاء تلك الجمعيات والمجالس ومن نظار المدارس الشخصية والجمعيات التعليمية عندنا هي الجمعية الخيرية الإسلامية، وجمعية العروة الوثقى، وجمعية المساعي المشكورة.

وأقترح أن يكون من أعمال المؤتمر التي تنظر فيها هذه اللجنة أولاً ثم تحوله إلى اللجنة الإدارية، مساعدة الجمعية الخيرية الإسلامية على إنشاء مدرسة كلية إسلامية للبنات، يترى فيها البنات على عبادات الإسلام وآدابه وأخلاقه، ويعلم فيها تدبير المنزل، وكل ما تحتاج إليه ربات البيوت بالعمل،

¹ المنار، المجلد 14، الجزء 4، ربيع الآخر 1329 هـ. أبريل 1911م، ص ص 295-298.

وما يعلي أفكارهن ونفوسهن من العلوم، فإن البيوت لا تصلح إلا بالتقوى والفضيلة والنظام والعلم والأدب التي تتحلى بها النساء، ويفضن منها على أولادهن.

الثالثة: لجنة الوعظ والإرشاد: تناط بهذه اللجنة العناية بأمر العامة في القطر كله بتعيين وعاظ في كل جهة، يطوفون البلاد والقرى، يعلمون الناس أمر دينهم، وما لابد منه من أمر دنياهم؛ كالحفاظة على الصحة والألفة والمودة بينهم وبين من يعيشون معهم على اختلاف مللهم ونحلهم؛ وكالحذر من المربين والغاشين والمقامرين والدجالين الذين يأكلون أموالهم بالباطل، وينفرونهم من البدع والخرافات والعادات الضارة في الاحتفالات والأفراح والأحزان وغيرها، ومن المعاصي الفاشية في الأرياف كالاغتداء على الأموال والأعراض والنفس والثمرات والزروع وغير ذلك؛ كشرب المسكر والحشيش، ويكون أعضاء هذه اللجنة من الأزهرين، ومتخرجي دار العلوم، وجماعة الدعوة والإرشاد.

الرابعة: اللجنة المالية الاقتصادية: يناط بهذه اللجنة النظر في ديون الأهالي، وبيان طرق الإرشاد والمساعدة على وفائها بقدر الإمكان، وفي حفظ الثروة مما يغتالها بجهل أربابها وسفاهتهم؛ كالربا الفاحش الذي أهلك الفلاحين، وفي ترقية الزراعة والتجارة والصناعة في البلاد. ويكون أعضاء هذه اللجنة من رجال النقابات الزراعية والشركات المالية على اختلاف موضوعها، ومن كبار المزارعين والتجار. وأظن أن الكثيرين من أعضاء المؤتمر يبينون هذه المسألة بالإيضاح الذي ليس وراءه غاية يصل إليها مثلي.

الخامسة: اللجنة الخيرية: يناط بهذه اللجنة النظر في أحوال العجزة والبائسين المستحقين للإعانة على ضروريات المعيشة، أو على الكسب، أو التربية والتعليم. وتتألف هذه اللجنة من بعض أعضاء الجمعية الخيرية الإسلامية، وجمعية الملاجئ العباسية، وجمعية الإسعاف، وجمعية رعاية الأطفال، ومن غيرهم من أهل الفضيلة والفطنة.

ويكون من أهم أعمالها جمع ما يمكن من مال الزكاة وصدقات التطوع وجلود الأضاحي وغير ذلك؛ وصرفها في مصارفها الشرعية بلا محاباة.

وإني أعرف من الناس من يحار في البحث عن المستحقين للزكاة الشرعية، فإن أكثر المستجدين الذين يتكفون الناس في الطرق لا يوثق باستحقاقهم؛ لاتخاذهم الشحاذة حرفة وكسبًا، فإذا وجدت في المؤتمر لجنة من أهل العدالة والتقوى والعلم يضعون الزكاة في مصارفها الشرعية، فأهلها يسرون بدفع زكاتهم إليها وتوكيلهم بصرفها للمستحقين لها. وبقيام المؤتمر بهذا وظهور فائدته للناس بسعيه، يقيم هذا

الركن الإسلامي الذي هدم في هذه البلاد، حتى لم يبق منه إلا أثر دارس، وهو ما امتاز به الإسلام على جميع الأديان.

أقترح على المؤتمر تأليف هذه اللجان ووضع النظام لأعمالها، وأن يكون هو الصلة بين الجمعيات والنقابات والشركات والمجالس التي تخدم البلاد، فيمدها بالرأي والمال، ويستمد منها ما يساعده على توحيد المصلحة وتوجيهها إلى المقصد من ترقى الأمة المادي والمعنوي مع محافظة كل منها على الاستقلال في العمل، فتكون كأعضاء الجسم، كل عضو يعمل عمله لمصلحة البدن كله، ويكون المؤتمر كالقلب الذي يمد كل عضو بالدم النقي الذي يقوى به على عمله.

وأقترح أن يكون للمؤتمر مركز عام فيا لقاهرة، تجتمع فيه اللجان في الأوقات التي يعينها النظام في أثناء السنة، وتضع كل لجنة منها تقريراً ينظر فيه المؤتمر في وقت انعقاده كل سنة، وينفذ مايمكن تنفيذه إن شاء الله تعالى.

الملحق رقم 12: "اللائحة الثالثة من لوائح إصلاح التعليم و التربية الدينية

للأستاذ الإمام محمد عبده"⁽¹⁾

إذا كان الناس في حاجة إلى صلاح الحاكم، فما حاجة الحاكم إلى صلاحهم، بأخف من حاجتهم إلى صلاحه، فإن السلطة سلطتان: جيدة وردئية، فالجيدة ما كانت على المحكومون للمحكومين. والردئية ما أخذ بها المحكومون لغاية الحاكم، وقضاء غرضه الثابت.

أما الأولى: فإن منزلتها من المحكومين منزلة الروح من الجسد، لها التدبير وعلى أعضاء الجسد وظائف العمل، وغاية التدبير والعمل حفظ حياة الكائن الحي، وهو مجموع الروح والبدن، فكل يستفيد من الآخر ما به بقاءه ونماؤه.

وكما تحتاج الآلات البدنية إلى سلامة الروح من العلل النفسية: كالجنون والخمود والجهل ونحو ذلك، تحتاج الروح إلى سلامة الآلات البدنية من الآفات التي تعطلها عن الحركة: كالشلل والخدر والتشنج وما شابه ذلك، وماذا يمكن للروح السليمة أن تأتيه في بدن؛ تعطلت آلاته وفسدت أعضاؤه.

وأما السلطة الثانية: فمنزلتها منهم منزلة الصانع من آله، فصاحب السلطة صانع والمحكوم آله في الصنع، فهو كاتب مثلاً والمحكومون قلمه، أو هو حارث والمحكوم محراثه، وكما أن الآلة لا تعمل إلا بالعامل، ولا يظهر أثرها إلا في يده كذلك العالم لا يمكن له العمل إلا بآله. وكما يجب أن تكون اليد العاملة قادرة على إدارة الآلة، يجب أن تكون الآلة وأجزاؤها صالحة للعمل، فإن فقد أحد الأمرين امتنع العمل أو نقصت ثمرته، فكل من السلطتين في حاجة إلى صلاح المحكوم، فكما يطلب المحكوم في كل حال، أن يكون حاكمه صالحاً لأن يحكمه، كذلك يطلب صاحب السلطة في أي منزلة كان؛ أن يكون المحكوم بحيث ينقاد إلى كل ما يحكم به، وعلى الصفات التي تنساق به إلى الغاية التي يذهب إليها حاكمه.

أما ما رسخ في خيال بعض الشرقيين، ومن اغتر بحالهم ممن خالطهم من الأوروبيين، من أن صاحب السلطة قوته علوية، والمحكوم طبيعته سفلية، ولا نسبة بينهما إلا أن الأول قاهر والثاني مقهور، وأن

¹ المنار، المجلد 10، الجزء 1، المحرم 1325 هـ. مارس 1907 م، ص ص 20-37.

الثاني في حاجة إلى صلاح الأول؛ ليكون به رؤوفاً رحيمًا، وأن الأول لا حاجة به إلى صلاح الثاني؛ لأنه مقهور له على كل حال، فذلك منشؤه الغرور والجهل بطبيعة الجمعيات الإنسانية ونظامها القطري. ولذلك نرى أرباب هذا الاعتقاد من ذوي السلطة، لا تدوم له دولة، ولا يثبت لهم سلطان، لتخبطهم في سيرهم بجهلهم منزلتهم من محكوميتهم، وتصرفهم فيهم على خلاف ما يجب أن يصرفهم فيه، وتغافلهم عن استطلاع طباعهم بما يؤهلهم للعمل على ما يريدون منهم.

يقال: إن الرعية في كثير من البلاد آلة للحاكم في بلوغ مقاصده في دولته، فقد يكون ذلك حقًا لكنها آلة ذات شعور وإرادة، وما له شعور وإرادة فجميع أعماله إنما تكون عن شعوره وإرادته، فتصلح الأعمال بصلاح الشعور والإرادة، وتفسد بفسادهما، فلا يمكن أن تكون تلك الآلة صالحة للعمل، إلا إذا كان الشعور والإرادة صالحين له، وصالحهما بأن يكون الشعور وجدانًا للفرق بين النافع والضار، وبين النظام والاختلال؛ ليكون ما يقرره الحاكم من القوانين وأصول الإدارة معروفًا عند أغلب الرعية، وأن تكون الإرادة صادرة عن هذا الوجدان، حتى يكون النظام منها في مكانة الاحترام.

فإذا كان الشعور مختلاً والإرادة فاسدة، كانت الأحلام طائشة، والأهواء متحكمة، ومداخل السوء كثيرة، فويل لذي السلطة من تلك الرعية، وبعيد عليه أن يستقر لسلطانه فيها قرار، وكل ما يتخيله إصلاحًا لهم أو له فيودعه في أصول حكومته، فهو كالنقش على الماء، أو الرسم في الهواء.

طبيعة مصر والمصريين:

أرض مصر ضيقة عن حاجة أهلها، فمساحة الصالح منها للسكنى لا تزيد عن حاجة الساكنين زيادة بينة، وهي محاطة من أطرافها بالصحاري الجدبة والمياه المالحة، وليس فيها من الغابات ما يعوذ به الوحشي من الحيوان، فضلاً عن الإنسان؛ ولذلك نرى كثيرًا من أنواع الوحوش؛ التي كُنّا نراها كثيرة في البلاد من نحو أربعين سنة: كالضباع والذئاب والخنائير، قد كادت تنقرض بإصلاح الأراضي الزراعية؛ وانتشار الإنسان في أطرافها وتعهدها بالزراعة والعمارة، وأهل مصر لا يعرفون معنى المهاجرة من دار إلى دار، ولا يمكن أن يتصوروا ذلك ما دام في أرضهم نبات ينبت، فإذا أمحلت أرضهم فضلوا الموت فيها على المهاجرة منها، وتاريخ الماضي وشاهد الحال ينطقان بذلك.

ولذلك كان أهل مصر سكان أرضهم من آلاف من السنين، وكل قادم إليهم امتزج بهم، وغلبت عليه عوائدهم وأطوارهم، وانتسب نسبتهم فصار مصريًا، وأحرز جميع خواص المصريين، ونسي أصله وغاب عن أعقابه منشؤه، ثم إن طباعهم مرنت على الاحتمال وألفت مقاومة القهر بالصبر، فلو أن

سيف المتغلب كان أعدى من سيف الممالك، وجوره أشد من جور إسماعيل باشا، لما أمكنه أن ينقص من عددهم مقدارًا يذكر، ولا أن يزيلهم عن مواقفهم مسافة تعتبر؛ ولهذا كان المتغلبون يفنون فيهم وهم باقون.

أهل مصر قوم سريعو التقليد، أذكى الأذهان، أقوى الاستعداد للمدنية بأصل الفطرة، فما أيسر أن تفعل الحوادث فيهم؛ فتنبههم إلى الأخذ بما يحفظ عليهم حياتهم في ديارهم من أي الوجوه، فلا يبيدون من حاجة، فأهل مصر على ذلك هم رعية حاكمهم، ولا يمكن لحاكمهم أن يستبدل بهم رعية أخرى في بلادهم. فحاكمهم إذا كان رأساً فهم بدنه، وإذا كان عاملاً فهم آله، فلا بد من استصلاحهم، حتى يستقر سلطانه عليهم زمناً مديداً، ترمي إليه أنظار الدول السامية المقام في المدنية. أهل مصر في موقع عرف كل الناس منزلته في الأرض، وهو ممر أهل المشرق إلى المغرب؛ وأهل المغرب إلى المشرق، وهو في حلق أوروبا تتلاقى فيه سيارة الأمم، فقلما توجد بلاد يكثر فيها اختلاط الأمم مثل هذه البلاد.

الأمم العظيمة الأوروبية يحسد بعضها بعضاً؛ على التمكن في أرض مصر أو الفوز بإحراز المنافع السياسية أو المالية فيها، فالوساوس والدسائس لا تنقطع نفثاتها من أولئك الأحزاب، يثونها بين المصريين؛ ليوغروا صدورهم على من علت كلمته فيهم. وأعظم فاعل في نفوسهم (وأغلبهم مسلمون) أن يقال: إن صاحب هذه المنفعة ليس من دينكم، وأنكم مأمورون ببغضه وانتهاز الفرص؛ لكشف سلطانه متى أمكنت.

أهل مصر شديدو الانفعال بما يلقي إليهم، كثيرو التذكار لما ينطبق على أهوائهم، فلكل كلمة من هذا القبيل مكان من نفوسهم، ولكن ربما لا يظهر أثر ذلك؛ لاحتجابه بحجاب العجز أحياناً، غير أن طباع المصريين كالكرة المرنة تتأثر بالضغط، فينخفض بعض سطحها قليلاً من الزمن، ثم لا يلبث أن يعود إلى حاله، فالله يعلم متى يظهر أثر تلك الانفعالات؛ التي يمكن أن تتأثر بها نفوسهم بما يُلقى إليهم.

يقال: إن أهل مصر ضعفاء، ولكن قد أظهر التاريخ أنه متى وُجد القائد؛ كانوا أشد على الخصم من أشجع الأمم؛ وأثبتهم قدماً في المواطن، ولا يعلم متى يوجد القائد، ومن أي جنس يكون، إذا تركت أهواؤهم بغير تهذيب تجري، حيث تجد سبيلاً للاندفاع، ثم لا يقدر النظام قدره، مهما كان بالغاً من الصلاح؛ ولا يباليون به، بل يعتقدون أن كل نظام حبر على ورق، فلا يستطيع حاكمهم أن يثبت

سلطته عليهم على أمر مكين، بل هم دائماً في التواء عليه بالمخالفة، متى أمكنت الفرصة، إلا إذا أخذوا بتربية صحيحة، فهناك تنضبط أحوالهم، وينشئ النظام احترامه في قلوبهم، ويهتدي صاحب السلطة إلى طرق تصريفهم.

احتقار أمر النظام والتأثر بالوساوس؛ إذا لم يكن مبعثهما الحق، ينشآن عند المصريين من أمرين: الأول: بُعد جمهورهم عن المعرفة بوجوه المصالح. والثاني: حرمانهم من التربية التي تطبع في نفوس أغلبهم الاستقامة والتؤدة والتبصر في العواقب، ومرجع الأمرين إلى سوء العقيدة، وظن ما ليس بواجب واجباً، وظن الواجب غير واجب، فما دامت هذه حالهم فهم رعية غير صالحة، فلا يصلحون بدنًا لرأس ولا آلة لعامل؛ لاختلال المدارك وفساد الإرادات.

أهل مصر لم يأثم التاريخ القديم بذی سلطة یفهم هذا السر، وتنفذ بصيرته إلى هذه الحقيقة، فلذا لم تثبت فيهم دولة لقبيل زمنًا يُعتد به، وكل إصلاح نظامي نشأ فيهم كان كالبناء على الهواء، فالسلطة التي تسعى في أن تجعلهم رعية صالحة، تكون قد فتحت في نفوسهم فتحًا جديدًا، وظفرت ببغيتها منهم ظفرًا مبيئًا، وأمنت كل غائلة تخشى من دسائس الأعداء ووساوسهم.

أهل مصر قوم أذكاء كما قلنا، يغلب عليهم لين الطباع؛ واشتداد القابلية للتأثر، ولكنهم حفظوا القاعدة الطبيعية وهي أن البذرة لا تنبت في أرض إلا إذا كان مزاج البذرة مما يتغذى من عناصر الأرض، ويتنفس بهوائها وإلا ماتت البذرة بدون عيب على طبقة الأرض وجودتها، ولا على البذرة وصحتها، وإنما العيب على الباذر.

أنفس المصريين أشربت الانقياد إلى الدين، حتى صار طبعًا فيها، فكل من طلب إصلاحها من غير طريق الدين، فقد بذر بذرًا غير صالح للتربة التي أودعه فيها، فلا ينبت ويضيع تعب، ويخفق سعيه، وأكبر شاهد على ذلك؛ ما شوهد من أثر التربية التي يسمونها أدبية من عهد محمد علي إلى اليوم، فإن المأخوذین بها لم يزدادوا إلا فسادًا، وإن قيل: إن لهم شيئًا من المعلومات، فما لم تكن معارفهم العامة وآدابهم مبنية على أصول دينهم، فلا أثر لها في نفوسهم.

ولا أتكلم عن إصلاح لدين غير الإسلام في مصر، فإن غير المسلمين فيها العدد القليل، والجمهور الأغلب من المسلمين.

الدين الإسلامي الحقيقي ليس عدو الألفة، ولا حرب المحبة، ولا يحرم المسلمين من الانتفاع بعمل من يشاركونهم في المصلحة، وإن اختلف عنهم في الدين وفي آدابه كفاية لتعريف الآخذ به بوجوه المصالح، وإرشاده إلى مظان الفوائد والبصر بالعواقب، وتقويمه بفضائل الأخلاق، وبالجمله فهو أفضل كافل لجعل الرعية صالحة لأن تكون بدنًا لرأس أو آلة لعامل. وقد أرشدتنا التجربة إلى أن كل عارف بحقيقة الدين الإسلامي، كان أوسع نظرًا في الأمور، وأظهر قلبًا من التعصب الجاهلي، وأقرب إلى الألفة مع أبناء الملل المختلفة، وأسبق الناس إلى ترقية المعاملة بين البشر، وإنما يبعد المسلم عن غيره جهله بحقيقة دينه، وهذه آيات القرآن شاهدة على ما نقوله، اللهم لمن يفهمها كما جاءت، ويعرف معناها كما وردت.

إن القرآن وهو منبع الدين، يقارب بين المسلمين وأهل الكتاب، حتى يظن المتأمل فيه أنهم منهم، لا يختلفون عنهم إلا في بعض أحكام قليلة، ولكن عرض على الدين زوائد؛ أدخلها عليه أعداؤه اللابسون ثياب أحبائه، فأفسدوا قلوب أهاليه ولا قلوب أقرب إلى الإصلاح من قلوب أهل مصر.

أهل مصر مضى عليهم الزمن الطويل والقرون العديدة، ولم يروا مربيًا يأخذهم بدينهم، فحرموا خيرهم، ولم يبق عندهم إلا ما فيه المضرة لهم ولغيرهم، تحت اسم الدين وليس بدين. على أنه ليس فيهم من ينكر أن القرآن كلام الله، وأنه ينبوع الدين، ولكن ليس لهم من معاهد التربية إلا جهتان: المدارس الأميرية، ومدرسة الأزهر الدينية، وليس في الجهتين ما يهديهم لما يجعلهم رعية صالحة، وهم الآن على غاية الاستعداد لقبول ما يصلحهم.

من يتوجه من ذوي السلطان إلى ذلك، لا يجد أقل مقاومة من العامة ولا أغلب الخاصة، وفي مصر فرصة لا توجد في غيرها لمن أراد ذلك، فإن بلادًا غير مصر؛ يوقف فيها مثل هذا الأمر على همة أهل الدين وسلامة أفكارهم، ونشاطهم لفتح المدارس الدينية على الطرق المناسبة لحالة البلاد. أما مصر فلها مدارس أميرية؛ يمكن أن يسلك فيها أي مسلك يُختار للتربية، وليس عليها رقيب سوى أهل السلطة السياسية لا غير، فلهم أن يأخذوا من الدين أصوله، ويغرسوها في المدارس، ويحملوا نفوس طلاب العلم عليها، ولا يتعرضون لما زاد عنها لا بالنفي ولا بالإثبات، ويندبون لتدريس ذلك ذوي قدرة على صرف الأذهان عما وقر فيها، وتطهيرها مما علق بها من الزوائد الضارة، ولا يجدون معارضة لهم من أهل الدين؛ لأنهم لا يهتمون بما لا يقع تحت نظرهم مباشرة، وما دامت الأصول محفوظة، فأنظارهم عن غيرها منصرفة، وأكبر دليل على ما نقول، سكوت أهل الدين عن نوع التربية المعروف في المدارس؛ على ما فيه من مباينة الدين، والانتهاز إلى خلعه بالمرّة.

المدارس الأميرية:

المدارس الأميرية ليس فيها شيء من المعارف الحقيقية؛ ولا التربية الصحيحة. هذه المدارس أنشأها محمد علي باشا بإشارة بعض الفرنسيين؛ لتعليم بعض أولاد الأرناؤوط والأتراك والمورلية؛ ليكون منهم رجال عندهم إلمام ببعض الفنون المحتاج إليها في نظام الحكومة التي أسسها، وأهم تلك الفنون: الهندسة والطب والترجمة، أما غيرها من العلوم فما كان إلا وسيلة إليها، ثم لم يشترط في العلم بها أن يكون تآمراً. أما التربية على أخلاق سليمة، فلم تخطر له ولا لمن تولى إدارة هذه المدارس على بال، ثم لما لم يكن في أبناء تلك الأجناس وفاء لمطلبه في الوظائف، أدخل في تلك المدارس بعض المصريين جبراً، وما كان يدخل مجبوراً إلا الذين لا قوة لهم من الفقراء، وكان دخول المدارس أشبه بدخول العسكرية في ثقله على المصريين.

ثم جاء خلف محمد علي من عباس وسعيد فأهملوا النظر في المدارس بالمرّة، حتى جاء إسماعيل فوسع نطاقها، وزاد فيها من المعارف ما له دخل في الإدارة والقضاء، وله تعلق بتثقيف العقول في ظاهر الأمر. غير أن جميع ما أتاه من ذلك كان صورياً، ليقال: إن له في حكومته مثل ما لأوروبا في حكوماتها، ولم يكن القصد منه تربية العقول، ولا تهذيب النفوس، ولا تحصيل رجال يصلحون لتولي أعمال الحكومة.

وفي زمن إسماعيل باشا كثرت رغبة الناس في المدارس، ولكن من الأعيان الذين يطلبون لأولادهم مساند في الحكومة، يحتاج في الوصول إليها إلى بعض الفنون، ومن الفقراء الذين لا يجدون ما يقتات به أبناءهم؛ فيرسلوهم إلى المدارس؛ ليستريحوا من نفقتهم. ولم يكن القصد من جميع تلك الأحوال إلا أن يتعلم التلميذ ما يؤهله للقيام بعمل ما من أعمال الحكومة، أو عبارة أخرى: ليكون في يده شهادة تبيح له أن يشغل كرسيّاً من كراسي أقلام الدواوين. أما تكوينه بالتعليم والتربية رجالاً صالحاً في نفسه، يحسن القيام بالعمل الذي يفوض إليه في الحكومة أو في غيره، فذلك لم يخالط عقول المعلمين، ولا من ولاهم أمر التعليم، فسرى ذلك من السابقين إلى اللاحقين حتى اليوم.

ولو كشفنا عن أذهان التلامذة، لم نجد فيها غاية لتعلمهم سوى أن يعيشوا كما عاش غيرهم على أي صفات كانوا، ولو استفرغنا أذهان المعلمين، لم نجد فيها من المقاصد سوى أنهم يلقون ما يجدونه في الكتب المقررة للتلامذة، ويطالبونهم بحفظه، وفهم عبارته إن كان ليعيدوا يوم الامتحان تلاوة ما ألقى إليهم حتى تتم مدتهم في المدرسة، ولا يسألونهم مرة واحدة عن مجال أفكارهم، هل هو في صالح أو

فاسد؟ ولا مطامح أنظارهم، هل إلى نافع أو ضار؟ وذلك رسم يؤديه المعلمون؛ ليأخذوا مرتباتهم الشهرية لا غير. ولهذا لا يكون تلامذتها في آخر الأمر إلا صناعاً، أو ناطقين ببعض الألسنة، ولا ثقة في الأغلب بشيء من عقولهم ولا أخلاقهم، إلا من كانت له فطرة سليمة، وله موهبة طبيعية، فأولئك تؤدبهم الأيام، وتهذبهم التجارب، وعلى مثل ذلك كانت مكاتب الأوقاف، ولا تزال . فإن استمر السير على الطريقة المعروفة الآن، كانت النتيجة دائماً كما بيناه، فلا يؤول ذلك بالمصريين إلى أن يكونوا رعية صالحة لأن تكون بدنًا لرأس أو آلة لصانع.

المدارس الأجنبية:

وأما المدارس الأجنبية على تنوعها؛ فاختلاف المذاهب بين المعلمين والمتعلمين في الأغلب، يضعف أثر تلك المدارس من التربية العمومية، فقليل من المصريين من يرغب في تعليم أولاده فيها، ومن أرسل بولده إليها داوم نصيحته بعدم الالتفات إلى ما يقوله المعلمون فيها؛ حفظاً لاعتقاده، ثم ذلك يحدث من الاضطراب في طبيعة الفكر، والتزلزل في الأخلاق، ما يكون ضرره أكثر من نفعه. وقد غلط من زعم: أن لتلك المدارس الأجنبية أثراً سياسياً أو أدبياً في مصر بل قد أحدثت بعض النفرة في قلوب المسلمين من رؤساء تلك المدارس وأممهم، ولذلك تاريخ في البلاد معروف فهي ضارة بالألفة، مبعدة للمحبة، رغمًا عما يزعمه أربابها مما يخالف ذلك ، فلا يصح الاكتفاء بها في التربية عن المدارس الأهلية على اختلافها.

الجامع الأزهر:

الجامع الأزهر مدرسة دينية عامة، يأتي إليها الناس: إما رغبة في تعليم علوم الدين؛ رجاء ثواب الآخرة، وإما طمعاً في بعض الامتيازات لطلاب العلم فيه.

ولا يزال بعضها إلى اليوم، ولكن مما يؤسف عليه: أنه لا نظام لها في دروسها، ولا يسأل فيها التلميذ أيام الطلب عن شيء من أعماله، ولا يبالي أستاذه حضر عنده في الدرس أم غاب، فهم أم لم يفهم، صلحت أخلاقه أم فسدت، ويمر عليه الزمان الطويل ، لا يسمع فيه نصيحة من أستاذه؛ تعود عليه بالإصلاح في دنياه أو دينه، وإنما يسمع منه ما يملأ القلب بغضا؛ لكل من لم يكن على شاكلته في الاعتقاد حتى من بني ملته، ويطبق علي الذهن غفلته، ويستفزه الطيش لتصديق كل ما يسمع؛ إذا كان موافقاً لمبدأ التعصب الجاهلي، فأغلب الأوقات تمر على أهل الجند منهم في فهم مباحثات لبعض

المتأخرين لا فائدة فيها، ولا يتعلمون من الدين إلا بعض المسائل الفقهية، وطرفًا من العقائد على نهج يبعد عن حقيقته أكثر مما يقرب منها.

وجلّ معلوماتهم تلك الزوائد التي عرضت على الدين، ويخشى ضررها، ولا يرجى نفعها، ثم إن المعروفين بالعلماء؛ وهم الذين يتممون دروسهم في هذه المدرسة، ويؤذن لهم بالتدريس فيها؛ هم قدوة الناس وأئمتهم مع أنهم أقرب للتأثر بالأوهام، والانقياد إلى الوسوس من العامة، وأسرع إلى مشايعتها منهم؛ وذلك بما ينشؤون عليه من التعليم الرديء، والتربية المختلفة التي لا ترجع إلى أصل صحيح فبقاؤهم فيما هم عليه اليوم، مما يؤخر الرعية عن تقدير السلطة الصالحة قدرها.

إصلاح مدرسة الأزهر لا بد أن يكون بالتدريج؛ في تغيير نظام الدروس وجعلها في الابتداء تحت قواعد ساذجة قريبة من الحالة الحاضرة فيها، بحيث يقرر فيها أن كل من أدرج اسمه في جدول الطلبة، يلزم بالحضور في الدروس وإلا حرم الامتياز. وكل أستاذ يسأل عن طلبته، ثم يجعل ما ينالونه من المنافع الطفيفة منوطًا بالفهم لا بالكتب، وتغيير بروغرام الدروس، ويزاد عليه أصناف من الكتب، بحيث يدخل فيه تدريس الآداب الدينية المفقود الآن بالكلية، ويكلف الأستاذ بتعهد أخلاق تلميذه؛ لتكون منطبقة على تلك الآداب بقدر الإمكان، ويجعل شيخ الجامع رقيبًا على الأساتذة والتلامذة في ذلك، ثم يعدل نظام الامتحان النهائي وشروطه، وكل ذلك يكون على طرق بسيطة، لا تستلفت الأذهان إلى شيء خلاف المصلحة، وتفصيلها يكون في لائحة مخصوصة.

ولا بأس أن يجعل نظام هذه المدرسة مرتبطًا بالمعارف العمومية أو بإدارة الأوقاف على قواعد تفصل في اللائحة المختصة به، وقد يظن بعض من لم يتفكر في حالة البلاد ومرتبها الأدبية والدينية، أن إصلاح الأزهر لا يمكن؛ لأنه يترتب على مجرد الشروع فيه، تشويش أذهان العلماء، والعامة على أثرهم، فهذا ظن فاسد لا يؤيده دليل، ولم تقض به تجربة، إلا ما كان من بعض الرؤساء من مدة نحو عشرين سنة، عند ما أراد إدخال بعض العلوم الصناعية فيه، فقاومه بعض من كان موجودًا من العلماء، فيئس من الإصلاح وترك الأمر إلى اليوم، فقد كان ذلك قبل أن تتقلب الحوادث على مصر، ولم يكن بالتدريج اللائق، أما الآن فقد تغيرت الأحوال، وأصبح الإصلاح فيه أهون منه في جميع المصالح، وكل رئيس للنظر يمكنه أن يأتي هذا الإصلاح بمجرد التوجه إليه، وما يعجز عنه من ذلك، فصاحب هذا الفكر هو الكفيل بتنفيذه، إذا فوض ذلك إليه، على أن العناء في ذلك لا يطول، إذا صلحت المدارس الأميرية، فإن الناس لا يختارون الأزهر؛ إلا لسوء ظنهم بالمدارس، أو لاعتقادهم أن الأزهر أحفظ للدين

منها، فإذا حصل الإصلاح فيها، وجدوها أدنى إلى المنفعة منه، فعند ذلك تنفرد بكونها معاهد التعليم ويصبح الناس كلهم في طريق واحدة.

الكتاتيب الأهلية:

المدارس الأميرية يتعلق النظر فيها بنظارة المعارف، ولا يتم لها إحسان النظر من وجه التربية؛ إلا بتوجيه العناية أولاً إلى الكتاتيب الصغيرة المنتشرة في القرى والمدن؛ فإنها هي المغذية للمكاتب المنتظمة التابعة للمعارف وللمدارس الأميرية وللأزهر، فإن كان الغذاء فاسداً، كان المزاج المتغذي أشد فساداً. وقد خطر ببال أحد نظار المعارف أن ينظر فيها، ولكن من الوجه التعليمي وإصلاح الأمكنة، بحيث تكون أوفق للصحة، لا من الوجه التهذيبي، والثاني هو أهم مطلوب دون الأول، فإنما ينظر إليه من حيث هو وسيلة للثاني. فالمعلمون في تلك الكتاتيب يسمون الفقهاء، وهم لا يعرفون شيئاً سوى حفظ القرآن لفظاً بغير معنى.

وإذا كان في أذهانهم شيء باسم الدين؛ فما هو إلا الزائد الضار دون الأصل النافع، وقد عُرفوا بأنهم أفسد حالاً من العامة. على أن الكتاتيب يرد عليها أبناء الأهالي جميعاً إلا القليل، ثم يرجع الغالب إلى ما كان عليه آباؤهم، فهي منابت للعامة، ولكنها لا تنبت الآن إلا جهلاً.

ولا يمكن إصلاح تلك الكتاتيب إلا بإصلاحهم (أي: الفقهاء)، وإصلاحهم مرة واحدة أو إبدالهم بخير منهم متعسر، ولكن إذا وجهت العناية إليهم أمكن إصلاحهم، وإصلاح طرق تعليمهم بالتدريج في بضع سنين، ثم إن ذلك الإصلاح يستدعي عملاً يتعلق بعضه بالمعارف وبعضه بالأوقاف، من حيث إن أولئك المعلمين خطباء المساجد في الأغلب، فلا بد أن ينظر في انتخابهم من المستعدين للفهم، وقبول الإصلاح بقدر الإمكان، وهو يقتضي سعيًا حثيثاً، وتدقيقاً شديداً وسيراً في أرض مصر أجمعها، ونظراً في كل قرية من قراها، وهو ليس بعسير على الشخص الواحد؛ فضلاً عن أشخاص كثيرين، متى وجهت العناية بذلك.

ثم يلزم لذلك تقرير بعض المعلومات التي لا يستغني عنها مصري، مما يزداد على تعليمه القرآن في تلك الكتاتيب، حتى إذا خرج التلميذ من الكتّاب كان شاعراً بأنه في أي جمعية محكومة بأي طريقة فإذا دخل المدرسة أو الأزهر كان نماء معلوماته على ذلك الأساس، وذلك يستدعي تقرير بعض الكتب

الصغيرة، وتعين ما يدرج فيها على نمط سهل؛ يفهمه الصغير والكبير بأن تبين لهم فيه نسبتهم إلى: المأمور، والمدير، والناظر، والمهندس، والطبيب، والعالم، وإلى المقام الخديوي، وغير ذلك. وتحدد الطريقة التي يتعلم بها الفقهاء هذه الأمور القريبة من الأذهان، والمكان الذي يتعلمون فيه، والوقت الذي يخصص لذلك، والمعلم الذي يعلمه، ثم تقرير العلاقة بين أولئك الفقهاء، وبين إدارة الأوقاف، ونظارة المعارف.

المكاتب الرسمية الابتدائية:

تلاميذة هذه المكاتب لا يزالون إلى الآن من الأطفال الذين يقصد كفلاؤهم بتعليمهم التوصل بهم إلى خدمة الحكومة، سواء نالوا ما قصدوا أم لا، إلا أنهم في الغالب لا يستطيعون أن يذهبوا إلى نهاية التعليم المعد لذلك، فيرجع الوالد إلى أبيه أو من يقوم مقامه بعد نهاية المكتب عارفاً ببعض مبادئ العلوم التي لا يجد لها موضعاً تستعمل فيه، فلا يلبث أن ينساها، فيضيع الزمن الذي شغله بالتحصيل بلا فائدة، ثم إنه يعود بأخلاق أشد فساداً من أخلاق الذين بقوا على الفطرة، لم يمسهم التعليم، ويجد في نفسه نفرة وعجزاً عن العمل فيما كان يعمل والده وأهله من قبله، فيقضي عمره في البطالة أو ما يقرب منها، فتزداد أخلاقه فساداً، وأفكاره اختلالاً، ويقف نفسه على عبادة الأوهام، وخدمة الدسائس التي تنبهه على طلب ما يغير الحالة التي عليها الناس؛ طمعاً في تغيير حالة نفسه بلا تعقل، فيكون زيادة في أمراض البلاد، بدل أن يكون عضواً نافعاً.

فأول ما يجب لإصلاح هذه المكاتب ووضعها على أساس يفيد العامة: أن يراعى في البروجرام إدخال مبادئ العلوم من وجهها العملي الذي ينطبق على المعاملات الجارية في البلاد، فقواعد الحساب مثلاً تؤخذ من وجهها العملي مطبقة على المعروف في المعاملات التجارية، وحساب الصيارفة الأميريين، وغيرهم، فيتعلمون طريقة وضع المدفوع من الأموال في الأوراق والدفاتر، وطرق التحصيل لأموال الحكومة، ونحو ذلك، ويدخل فيها فن الأوزان والمكاييل، وإن كانت مبادئ هندسية، فليدخل فيها شيء من المساحة على الطريقة المعروفة في البلاد، أو على أفضل منها. وما يؤخذ من قواعد العربية، يكون مصحوباً بالعمل في المكاتبات العادية، والمشارطات المتداولة بين الأهالي، حتى إذا انفصل التلميذ من المكتب، يكون عنده ما يحتاج إليه شخصه أو عائلته وأقاربه وأهل بلده، فلا ينقطع عن العمل به؛ لكثرة ما يرد عليه منه.

ثم يضم إلى ذلك تعويده على بعض الأعمال الزراعية أو الصناعية في أوقات الرياضة، أو يخصص لذلك يوم في الأسبوع؛ ليعلم كفاءة التلامذة أن للتعليم غاية سوى خدمة الحكومة، وأنهم إذا لم ينالوا الخدمة، فإن لهم شأنًا سوى البطالة، والتفرغ للأوهام الرديئة، ثم يضاف إلى البروجرام مبادئ العقائد الدينية على الأصل الصالح وأصول الآداب الدينية على ما يجمع الألفة، ويعرف وجه المصلحة في المعاملة والمخالطة، وشيء من تاريخ البلاد، وما كانت تعانيه في سابق زمنها، وما صارت إليه من الراحة في هذه الأوقات، وشيء من القواعد العامة للنظام الذي هم فيه؛ ليعلم التلميذ أنه من أي جنس، وفي أي شكل من أشكال الحكومة، فيتعلم الخضوع والانقياد لكل مسند فيما يصدر منه، ثم يكون أهم العناية بحمل التلامذة على العمل بما يعلمونه من الآداب، وتشديد المراقبة عليهم في ذلك، وتوضع لهذا لائحة مخصوصة؛ يحدد فيها البروغرام اللازم للمكاتب الابتدائية وطريق التعليم، ويبين فيها المسلك الذي يتخذه المربي المفوض إليه مراقبة أخلاق التلامذة، وملاحظة أعمالهم، فإذا أتم التلميذ مدة المكتب الابتدائي، ولم يتيسر له أن ينتهي إلى غاية التعليم، رجع إليه بشيء نافع، ونمت الأخلاق الصالحة، والأفكار الحسنة، وانطبع قلبه على الخير والسلامة، وكانت له بصيرة في وجوه المعاملة مع من يشترك معهم في المصلحة، ونبت في قلبه احترام النظام الذي يضبط مصلحته، ومصلحة بني وطنه، ونشأ على محبة العمل والرغبة فيه، فلا يكون إلى فؤاده سبيل للوساوس، ولا منفذ للدسائس.

المدارس التجهيزية و المدارس العالية:

لا أتكلم في بروغرامات دروس الفنون التي تقرأ فيها؛ لأن النظر في ذلك يتعلق بالغرض الذي جعلته الحكومة غاية لإقامة تلك المدارس، وإنما كلامي فيها منحصر فيما يتعلق بالتربية وتهذيب الفكر، وغرس مبدأ الصلاح في نفوس التلامذة ليحسنوا في استعمال ما تعلموا.

قلنا فيما سبق: إن التربية مفقودة في تلك المدارس، لا يخطر ببال أحد أن يعتني بها عناية حقيقية، وإنما الموجود فيها صور ورسوم تغر الناظر فيها، وهي بمعزل عن الحقيقة، فالذي يجب لتأسيس التربية فيها؛ تعليم العقائد الدينية على الأصل الصحيح، تعليم الآداب الدينية على الطريق الصالحة، إلزام التلامذة في تصرفهم بموافقة ما تعلموا، كل ذلك على نمط أرقى مما كان في المكاتب الابتدائية. تعليمهم الإجادة في الكتابة كل في فنه الذي يريد الوصول إلى غاية التعليم فيه تعليمهم أصول النظام العام، ثم زيادة التوسع لكل فيما يتعلق بفنه من النظام، فالقانونيون يتوسع لهم في أصول النظام المتعلق بالقضاء

والإدارة، وهو شيء غير نفس القانون. والمهندسون في أصول النظام المتعلق بالري وتدير النيل، وهو شيء غير الهندسة وعلى هذا القياس.

والمرئي في كل ذلك يودع في أفكارهم أن القيام بهذه الأعمال مما يطالب به الدين، وأن فوائدها ليست قاصرة على خدمة الحكومة، بل هي من لوازم الحياة الطيبة، ويورد الأدلة على ذلك وهي كثيرة لا تعد، حتى إذا بلغ التلميذ نهاية التعليم، أمكنت الثقة به، وأؤمن على عمل يفوض إليه، وكانت الأنفس مطمئنة من جهته؛ لعلمه أن للنظام علاقة بحياته الروحانية، كما له علاقة بحياته الجسدانية، فإن لم يكن له نصيب في خدمة الحكومة وجد سبيلاً آخر للعمل، وهو في رضى عن النظام المحيط بأعمال وطنه، فيكون بذلك عضواً صالحاً، ويقوم بينه وبين الدسائس حجاب منيع من الاستقامة الفكرية والخلفية، حتى لو أن التلميذ بعد ذلك حمله الشطط في الفكر على خلع العقيدة الدينية، بقيت فيه ملكات الأخلاق الفاضلة طبيعة ثابتة، لا تتبدل بتبدل العقيدة.

المعلمون و المربون و مدرسة دار العلوم:

وجود مثل هؤلاء المعلمين عسير، كما يقوله كثير ممن له تعب في البلاد، ولم يتفكر في حالتها، ولم يدقق البحث في مصلحتها، أما أنا فلا أرى في ذلك صعوبة بقدر ما يتصورونها، كما أن كثيراً مثلي لا يرون ذلك.

أما أولاً: فلأن بلاداً واسعة مثل مصر، لا تعدم أفراداً متفرقين في أنحاءها، يعرفون من الدين حقيقته، وللزمان ما يلزم له، وإنما يجمعهم البحث والتنقيب، وكما ساح ناظر المدرسة الزراعية؛ ليختبر الأرض، ويعرف الطرق المسلوكة في البلاد لخدمتها واستنباتها، كذلك يجب أن يسيح مدير التربية في الأطراف؛ ليعرف الصالحين لتوليها. على أن المعروف منهم ليس دون الكفاية للابتداء في العمل، فإن لم يكن الموجود بالغاً الغاية في المقصود، فلا أقل من أن يكون قريباً منها. وأما ثانياً: فلأنه يمكن تكوين جماعة كثيرة ممن يحتاج إليهم في الغرض بطريقة هي مرسومة الآن، ولكن لم يطبق العمل منها على الرسم الحقيقي، على أن في الرسم نقصاً يجب تكميمه، وتلك الطريقة قد رسمت في المدرسة المسماة بدار العلوم. دار العلوم مدرسة ابتدئها سعادة علي باشا مبارك من نحو خمس عشرة سنة، وشرط أن يكون تلامذتها من طلبة الأزهر، وأن يكونوا حصلوا من العلوم المقررة فيه مبلغاً يكاد يؤهلهم للتدريس، ثم جعل في دروس تلك المدرسة دروساً لجميع ما كانوا يقرؤونه في الأزهر من العلوم الدينية؛ ليتيموه على وجه أجلى وأنفع، وأضاف إلى ذلك أطرافاً من الفنون الصناعية كالطبيعة والكيمياء، والحساب،

والهندسة، وشيئا من الجغرافية، والتاريخ، وقدّر غاية الدراسة أن يكون التلميذ المتمم لدروسه فيها صالحًا لأن يكون أستاذًا في العلوم العربية والدينية في المكاتب والمدارس الرسمية، ولكن جاءت على تلك المدرسة أدوارًا كثيرة أسقطتها عن مرتبتها التي كانت تنبغي لها، ثم لم يوضع فيها أساس للتربية التي كان يجب أن تكون أهم شيء يُقصد من الانتظام فيها، ولهذا كان يخرج تلامذتها على ما يخرج عليه تلامذة غيرها من الأخلاق والأفكار، لا يمتازون عنهم إلا قليلاً، وإن كانت مع ذلك، أنشأت أفرادًا من أهل العلم والأدب هم الآن معروفون تشهد لهم حالهم بأنهم أفضل من جميع الناشئين في غير تلك المدرسة، ولكنهم أقل عددًا مما كان ينتظر.

ثم من غريب التصرف، أن هذه المدرسة مع أنه لم يكن الغرض منها إلا تكوين أساتذة قادرين على التربية عارفين بالعلوم الدينية والعربية حق المعرفة، لا يقيمون عليها من النظر إلا جاهلاً بالدين واللغة العربية، بل غير معتقد بالدين بالكلية كما فعلوا سابقاً، ويريدون أن يفعلوا في هذه الأيام، ولا يعينون فيها من المعلمين للدروس الدينية إلا من يقصد تعيشهم بمرتباتهم، وفيهم من لا تجوز معاشرته التلامذة له؛ فضلاً عن أخذهم العلم عنه، وفيهم من لا يحسن أداء ما كلف به، وليس فيهم أهل لوظيفته إلا شخصان فقط. والكل لا عناية له بأمر التربية، ولا يهتمه فساد أخلاق التلامذة أو صلاحها، ولا استقامة عقولهم وأفهامهم أو اعوجاجها، وتعليمهم الدين على ما هو المعروف في الأزهر لا يغيرون منه فاسدًا، ولا يزيدون عليه صالحًا، وسائر المعلمين للفنون يؤدونها نقلاً من الكتب، لا يبينون للتلامذة الغاية من تعلمها.

وليس العيب في ذلك راجعاً إليهم، ولكن إلى من لم يضع أصلاً لسيرهم في تعليمهم، ولم يؤسس قاعدة ترجع إليها جميع الأعمال صادرة من المعلمين أو المتعلمين، ولم يقم على تلك القاعدة خبيرًا بالبناء عليها، عارفاً بالغاية التي توجه المدرسة إليها، حكيماً في تصرفه بأذهان التلامذة والأساتذة، حتى يقيم للتربية بناءً معنوياً حقيقياً، يأوي إليه كل معلم ومتعلم، يأتي من بعده.

هذه المدرسة تصلح أن تكون ينبوعاً للتهذيب النفسي والفكري والديني والخلقي، ويمكن أن ينتهي أمرها إلى أن تحل محل الأزهر، وعند ذلك يتم توحيد التربية في مصر، ولكن يلزم لذلك أمور:

(الأول) إصلاح البروجرام، وحذف بعض العلوم التي اشتغل بها التلامذة في الأزهر، والاكتفاء بتمرينهم على العمل بها، وتقدير ما يلزم من الفنون الباقية، وزيادة بعض علوم ليست فيها الآن منها علوم الآداب الدينية، وفن أصول النظام مع تعلقه بالدين.

(الثاني) تغيير طريقة تدريس تفسير القرآن، وتعلم الأحاديث النبوية.

(الثالث) اختيار معلمين صالحين للقيام بالعمل الموصل إلى الغاية المطلوبة للمدرسة.

(الرابع) تعيين ناظر للمدرسة قد ملأ قلبه، وغمر فكره الميل إلى المقصد الذي وضعت له المدرسة عالمًا بالدين ولغته موثوقًا به عند العامة.

(الخامس) إعطاء تلامذتها بعد نهاية التعلم حق التدريس في الأزهر.

(السادس) توسيعها إلى ما يسع مائة تلميذ.

(السابع) أن يزداد في مدتها سنة بعد الدراسة للتمرين على التعليم في نفس المدرسة.

(الثامن) وهو أهم ما يجب - أن يكونوا تحت نظام شديد في التهذيب، وملازمة العمل بما يعلمون.

(التاسع) أن تكون وظائف التدريس في المدارس والمكاتب منحصرة فيهم.

(العاشر) أن تكون درجتهم في الوظائف على حسب أدبهم واقتدارهم على التأديب.

(الحادي عشر) أن يكون للموظف منها في مدرسة ما سلطة تامة على تهذيب التلامذة، وتربية نفوسهم، وتقويم أخلاقهم وطباعهم، وأرفاقهم وظيفة في تلك المدرسة يكون رئيسًا لمن دونه.

(الثاني عشر) أن يبقوا بلباسهم الذي هو لباس أهل الدين، مهما ترقوا في الوظائف.

ثم إنه يلزم لهذا المشروع كتب تؤلف جديدًا، ولوائح تنظم للعمل على مقتضاها، وذلك كله يمكن بعد العزم على الإجراء.

نفقات الإصلاح:

يمكن أن يظن أنه يلزم للإصلاح زيادة نفقات، ولكن إذا دبرت مصاريف المعارف على الوجه اللائق، فلا أظن أنه يحتاج إلى زيادة، على أنه لو احتج إليها لا يثقل احتمالها بعد اليقين بأن هذا الإصلاح يؤول إلى تمكن السلطة، وجعل الرعية صالحة لأن تكون بدنًا لرأس أو آلة لعامل، وأظن أن بذل النفقات في هذا السبيل وهو سبيل حياة السلطة وحياة الرعية أفضل منه في جميع السبل، فإن كانوا يصرفون آلافاً من الجنيهات على بعض المباني الخربة؛ بدعوى أنه أحفظ للآثار القديمة، فأولى أن يصرف بعض تلك المبالغ على حفظ الذين تبقى لأجلهم تلك الآثار، فإن التربية هي الحصن الحقيقي للبلاد، والذي يصونها من جيش الفساد، وهي آلة صاحب السلطة في الانتفاع بالحكومين بفائدة أعم من الفوائد التي جاء بها مشروع السيد أحمد خان في الهند، وهو أبعد من ذلك المشروع عن سوء الظن.

شبهة من يعارض المشروع ومكانته في نفسه:

ربما يوجد أشخاص خصوصاً من الرؤساء، يقولون: إن هذه الطريق بعيدة النهاية لا توصل إلى الغاية. كما قالوا ذلك من قبل فنقول لهم: إن الطريق التي سلكوها وسلكها أسلافهم من محمد علي إلى الآن، قد جريت فلم تعد بخير على البلاد فليسلكوا الآن هذه الطريق على سبيل التجربة بعض سنوات، فليس هناك ضرر ينتظر، فإن لم تكن فائدة فلا خوف من المضرة.

إن من يزعم العجز إنما يلجأ إليه؛ لأنه لم يتصور ما يرد من الأمر عليه، فإن كانت له أدلة فليوردها، ولا نعدم لها من الحقيقة دافعاً، فإن أبي إلا العجز، فربما يوجد من لو وُكِّل إليه الأمر قام به، ولم يعجز عنه، والتجربة مشرق الحقيقة إن شاء الله - تعالى - على أنه يمكنني أن أضمن كل ضرر يتصور في هذا المشروع، وأكفل أن يكون له من النفع، ما هو أوفر من الفائدة المطلوبة في السير الحاضر.

وإني لا أزال أكرر أن غارس هذا الغرس، يجني ثمرته الطيبة، وأن فوائده ربما نقلت إلى أقطار آخر فعادت بجزيل الخير على من نماء، وفي الزمن القريب يبدو صلاحه لصاحب السلطة وللمحكومين له، ويسهل له تقرير أمره فيمن صلحوا بإصلاحه على قاعدة المحبة والألفة، لا على طائشة الإخافة والرغبة، ويكون بذلك قد كون لنفسه شعباً جديداً يعينه في الشدة، وينصره في الفتنة، ويعضده في ساعة المحنة، ويمحو من نفسه خيال التعلق بغيره، وتزول من طريقة عقبات تعصب الجاهلية، وحمية حماقة اللابسة ثوب الحمية الدينية، وفي ظني أن من عارض هذا المشروع؛ فقد عادى سلطته وعرض نفسه لغير الزمان، وسياسته لنفوذ شياطين الفتن من مقاوميه. والله ولي الأمر ويبيده كل شيء يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم.

الملحق رقم 13: من برنامج الشهاب:

مما في هذا العدد

- ١ - حول برنامج (الشهاب).
- ٢ - هلال ربيع (قصيدة).
- ٣ - السياسة الداخلية.
- ٤ - السياسة الخارجية.
- ٥ - ذكر الرجال بالأعمال.
- ٦ - ثمار العقول والمطابع.

حول برنامج «الشهاب»

أول خصومه، ولو رأينا من يحاول مس رابطتنا المتينة بفرنسا لكننا أول من يناصبه العداء. وإننا لنفرق جيداً بين ما هو من أصول ارتباطنا بفرنسا مما نحافظ عليه وندافع عنه، وبين ما هو من تصرفات فردية، أو أنظمة حزبية، أو أوامر إدارية، مما نرى لأنفسنا - كأبناء فرنسا - الحق كل الحق في بحثه ومناقشته ومقابلته بالقبول أو بالاعتراض بالنقد الوجيه.

ب - وأما في الإصلاح فإننا ندعو إخواننا المسلمين إلى الرجوع إلى الهداية الإسلامية كما جاء بها محمد ﷺ، خالصة نقية مما أحدثه فيها المحدثون في العقائد والأقوال والأعمال، داعية إلى الزكاء النفسي، والكمال الخلقي، والتفكير العلمي، والرفق العمراني، والعدل الاجتماعي،

لهذه الصحيفة خطة في السياسة والإصلاح قد سارت عليها منذ أول أيامها. ولا زالت تصرح بتلك الخطة وتحتاج إلى التصريح بها إلى اليوم. فما أكثر ما ترمى من قوم عن سوء قصد، ومن آخرين عن سوء فهم بما هي بريئة منه في الوجهتين.

أ - أما في السياسة فهي الارتباط بفرنسا ارتباطاً كلياً بجميع أبنائها، وهذا يقضي علينا القيام بجميع الواجبات الفرنسية. كجميع الفرنسيين، وقد فعلنا. ويقضي على فرنسا منحنا جميع حقوقنا كجميع أبنائها، ولم تفعل. وإذا كانت هذه الحقوق لم نلها كلها فإننا لا نزال نطالب بها فرنسا، إلى فرنسا، بمبادئ فرنسا، في دائرة الحق والقانون والمحبة. وإلى هذا لو رأينا منا من يقصر في القيام بالواجبات الفرنسية لكننا

بيضاء نقية ليلها كنهارها لا يهلك عليها إلا هالك.

وندعوهم إلى أن يطلبوا هذه الهداية في القرآن الذي هو كتاب الإسلام، وسنة محمد ﷺ من أقواله وأفعاله وأحواله وسيره، التي هي بيان للكتاب، وسيرة السلف الصالح في فهمهما والعمل بهما، فإنهم - والله - أصح إفهاماً، بفطرتهم العربية ومجالستهم للنبي ﷺ أو قرب زمانهم به، وأصفى أذهاناً، وأقوى أيماناً، وأزكى نفوساً، وأطهر قلوباً وأقل تكلفاً. وإذا اختلفوا - وما أقل اختلافهم في الهدى، وإنما يختلفون في الأحكام - رددنا الخلاف إلى الله ورسوله: إلى الكتاب والسنة، كما كانوا هم يفعلون.

وندعوهم بمقتضى ما تقدم إلى طرح كل البدع والمحدثات في الدين، التي دنست محياه الجميل، وأوجدت للطاعنين عليه من أعدائه السبيل، وحالت بينه وبين من يمكن اهتداؤه إليه - لو رآنا نمثله حقيقة - من غير أبنائه، وصرفت عنه وجه كثير من المتعلمين تعلماً عصرياً من أبنائه، وعادت إلينا - مادياً وأدبياً - بالأضرار التي يضيق عن تعدادها المقام.

ولما كانت الطرائق المنتسبة إلى التصوف في حالتها المشاهدة تعج بهذه البدع عجباً، والتمسكون بها يعتقدون اعتقاداً جزمياً، أنها هي الدين بل خلاصة الدين قطعاً، وأن ما خالف ما هم عليه هو البدعة شرعاً، - وكان من ورائهم المتعيشون عليهم، المستغلون لجهلهم، يدعونهم في هذا الضلال دعا، ويصدونهم عن أهل العلم - إلا من سكت عنهم أو أيدهم، منعاً، - صمدت هذه الصحيفة لهم تدعوهم إلى الهداية الإسلامية الحققة، على الطريقة التي مضى بيانها، ولو شاء الله واستمعوا لها لانقلبت زواياهم معاهد دينية حقيقية تدرس فيها علوم الإسلام، وطرائقهم جمعيات خيرية تخدم المسلمين من ناحية الدين، ولكن أنى يكون ذلك وتلك الأموال عليها يعيش وينعم غالب أبناء الشيوخ، وبين تلك الطرائق من المنافسات والمنازعات ما يفضي في بعض الجهات إلى مشاجرات ومقاطعات تسيل فيها الدماء وتذهب فيها الأرواح.

ضج المتعيشون من الزوايا والطرائق من هذه الدعوة وكبر عليهم وقعها، وخافوا على رياستهم المبنية على الجهل والخرافة أن يتصدع من العلم

الصحيح ركنها، وعلى تلك الأموال التي أفقروا باغتصابها الأمة وزاحموا أو عطلوا مجابي الحكومة أن ينضب معينها، فأخذوا يرمون الدعوة الإصلاحية بالعظائم عند الأمة وحكومتها، من القول عليها، والتشويه لسمعتها، والتحريف لكلماتها، والتضليل عن غايتها ويبدلون كل ما لديهم من قوة، تارة في أفانين الإفك، وأخرى في وسائل الفتك، للقضاء على دعائها. ولما ظهرت على أنوار الحق ظلمات ضلالتهم، واندحرت أمام «شهب» كتاب «الإصلاح» شياطين بدعتهم، طفقوا يحتجون لأنفسهم بذكر

من ينتمون إليه من شيوخهم رحمهم الله من مؤسسي الزوايا في زمان غير هذا الزمان، وعلى حال نقطع أنها كانت في الجملة على غير ما هي عليه الآن، ويتعالى بهم اللجاج والادعاء إلى ذكر شيوخ الزهد الأقدمين عليهم الرضوان. وإذا عرض كاتب من كتاب هذه الصحيفة لما نسب لأولئك الشيوخ عليهم الرحمة من أقوال وأفعال لينظر في سند ثبوتها إلى من نسبت إليه، وليزنها بميزان العدل الديني من كتاب الله وسنة رسوله كما أمر الله في كتابه - صاحوا به! هذا نبش للقبور، هذا كلام

في الأموات، هذا إنكار للتصوف من أصله، هذا إنكار على الأئمة المتقدمين.

ويا سبحان الله! هذه كتب العلماء - سلفهم وخلفهم - في التفسير؛ في الحديث رواية ودراية؛ في الفقه أحكاماً وأعمالاً بدنية وقلبية - كلها ملأى ببحث أقوال وأفعال من تقدم مما يقتدى به فيه؛ ويتابع عليه؛ ولم يكن ذلك عندهم - وفيهم القدوة الحسنة - محل عبث ولا إنكار؛ بل قد صحت عن جمع من أئمة العلم والزهد الوصاية بعرض ما يجيء عنهم على الكتاب والسنة ليقبل ما وافق ويرد ما خالف؛ وقبل هذه الوصاية منهم كان الأصل الذي هو معتمد الجميع: «فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً» فنحن - بحمد الله - أسعد بكتاب الله ووصاية عباد الله الصالحين منكم. إن كنتم تعلمون.

ثم هاتوا لنا لفظ التصوف ومعناه. فقد طال تعاظمكم على العامة ومخادعتكم لهم بانتسابكم إلى أهله. وأنتم أبعد الناس عن أصل من أول الأصول المقررة فيه وهو الزهد فيما في أيدي الناس. وأنتم - ولا نكران -

الإسلام. والكتاب والسنة الحكم على الجميع.

وأراد بلفظ التصوف قوم آخرون أوضاعاً وضعوها من عند أنفسهم لا تجد عليها نصاً صريحاً صحيحاً من كتاب الله ولا سنة رسوله ولا من سيرة القرون الثلاثة: من نظريات فلسفية زائغة أفضت إلى عقيدة الحلول والاتحاد؛ وعقائد باطنية في الديوان ورجال الغيب جعلت أمر العوالم كلها في يد جماعة من الخلق ما أنزل الله بها من سلطان. حتى جعلوا لمن سموه غوثاً تصرفاً عاماً في جميع المخلوقات كعموم القدرة حتى قالوا إنه لا يشبهر على فأر إلا بإذنه وأعمال سامرية في الرقص وآلاته جعلوا بها الدين لهواً ولعباً؛ وكلمات مدسوسة على النبي ﷺ وعلى عباد الله الصالحين زوراً وكذباً؛ إلى ضلالات وجهالات نسكوا بها - كما كان يقول السلف الصالح - نسكاً أعجمياً؛ وتصوفوا بها تصوفاً هندياً؛ وجاء طمها ورمها مع من انتمى إلى التصوف من الجاهلين؛ حتى آلت إلى الحالة النكراء التي استعملت فيها هذه النسبة آلة لأكل أموال الناس كما نراه في غالب المعاصرين. والتصوف بهذا المعنى الذي أفضى إلى هذه الأحوال هو محط

أحرص الناس على ما في يد الغير وأشرهم إليه. إلا من ندر منكم. وأنا لا أعرف هذا النادر إن كان.

طال تعاظمكم هذا كما طال تنفيركم للعامة عن المصلحين بأنهم ينكرونه من أصله. وأنتم كلكم أو جلکم لا تعرفون ما ينكرون وما يثبتون وتكادون لا تفقهون ما يقولون أو تعاندون فيما تفهمون.

التصوف - يا إخواننا - من الأسماء الاصطلاحية المحدثه. أراد به قوم. و- علمياً - ما يتعلق بأعمال القلوب كالزهد والصبر والرضا من الأحكام و- عملياً - تهذيب الأخلاق وترويض النفوس على التخلي عن كل رذيلة؛ والتحلي بكل فضيلة؛ مع ملازمة السنة ودوام الإخلاص. وهذا معنى إسلامي صحيح؛ مبثوث في آيات القرآن وفي كتب الأثر؛ ككتاب الأدب وكتاب الاعتصام من الجامع الصحيح وغيرهما من الوجهة العلمية؛ وفيما ثبت من سيرة النبي ﷺ وسيرة أصحابه من الوجهة العلمية؛ والمتكلمون فيه - من الذين ثبت علمهم وعدالتهم - يتفقون ويختلفون ويصيبون ويخطئون؛ وإلى الله ورسوله يرد خلافهم كما يرد خلاف غيرهم من المتكلمين في علوم

الملحق رقم 14: "صلاح التعليم أساس الإصلاح"⁽¹⁾:

"لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماءهم، فإنما العلماء من الأمة، بمثابة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله. وصلاح المسلمين إنما هو بفقههم الإسلام وعملهم به، وإنما يصل إليهم هذا على يد علمائهم، فإذا كان علماءهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل، فكذلك المسلمون يكونون. فإذا أردنا إصلاح المسلمين، فلنصلح علماءهم.

ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم، فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء، فلنصلح التعليم، ونعني بالتعليم التعليم الذي يكون به المسلم عالماً من علماء الإسلام، يأخذ عنه الناس دينهم ويقتدون به فيه.

ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه في مادته وصورته، فيما كان يعلم صلى الله عليه وآله وسلم، وفي صورة تعليمه، فقد صح عنه (ص) فيما رواه مسلم أنه قال: (إنما بعثت معلماً)، فماذا كان يعلم، وكيف كان يعلم.

كان (ص) يعلم الناس دينهم من الإيمان والإسلام والإحسان، كما قال (ص) في جبريل في الحديث المشهور: (هذا جبريل جاء ليعلم الناس دينهم)، وكان يعلمهم هذا الدين بتلاوة القرآن عليهم كما قال تعالى: (إنما أمرت أن أعبد رب هذه البلدة الذي حرّمها وله كل شيء وأمرت أن أكون من المسلمين وأن أتلو القرآن)، وبما بينه لهم به من قوله وفعله وسيرته وسلوكه في مجالس تعليمه وفي جميع أحواله، فكان الناس يتعلمون دينهم بما يسمعون من كلام ربهم وما يتلقون من بيان نبيهم وتنفيذه لما أوحى الله غليه، وذلك البيان هو سنته التي كان عليها أصحابه والخلفاء الراشدون من بعده، وبقية القرون الثلاثة المشهود لهم بالخيرية من التابعين وأتباع التابعين.

وإذا رجعت إلى موطأ مالك سيد أتباع العالمين، فإنك تجده في بيان الدين قد بنى أمره على الآيات القرآنية، وما صح عنده من قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم وفعله، وما كان من عمل أصحابه الذي

¹ الشهاب، "صلاح التعليم أساس الإصلاح"، الجزء الحادي عشر، المجلد العاشر، غرة رجب 1353هـ - 10 أكتوبر 1934م، ص 535-538.

يأخذ منه ما استقر عليه الحال آخر حياته، لأنهم كانوا يأخذون بالأحدث فالأحدث من أمره. وكذلك إذا رجعت إلى كتاب الأم لتلميذ مالك الإمام الشافعي، فإنك تجده قد بنى فقهه على الكتاب، وما ثبت عنده من السنة.

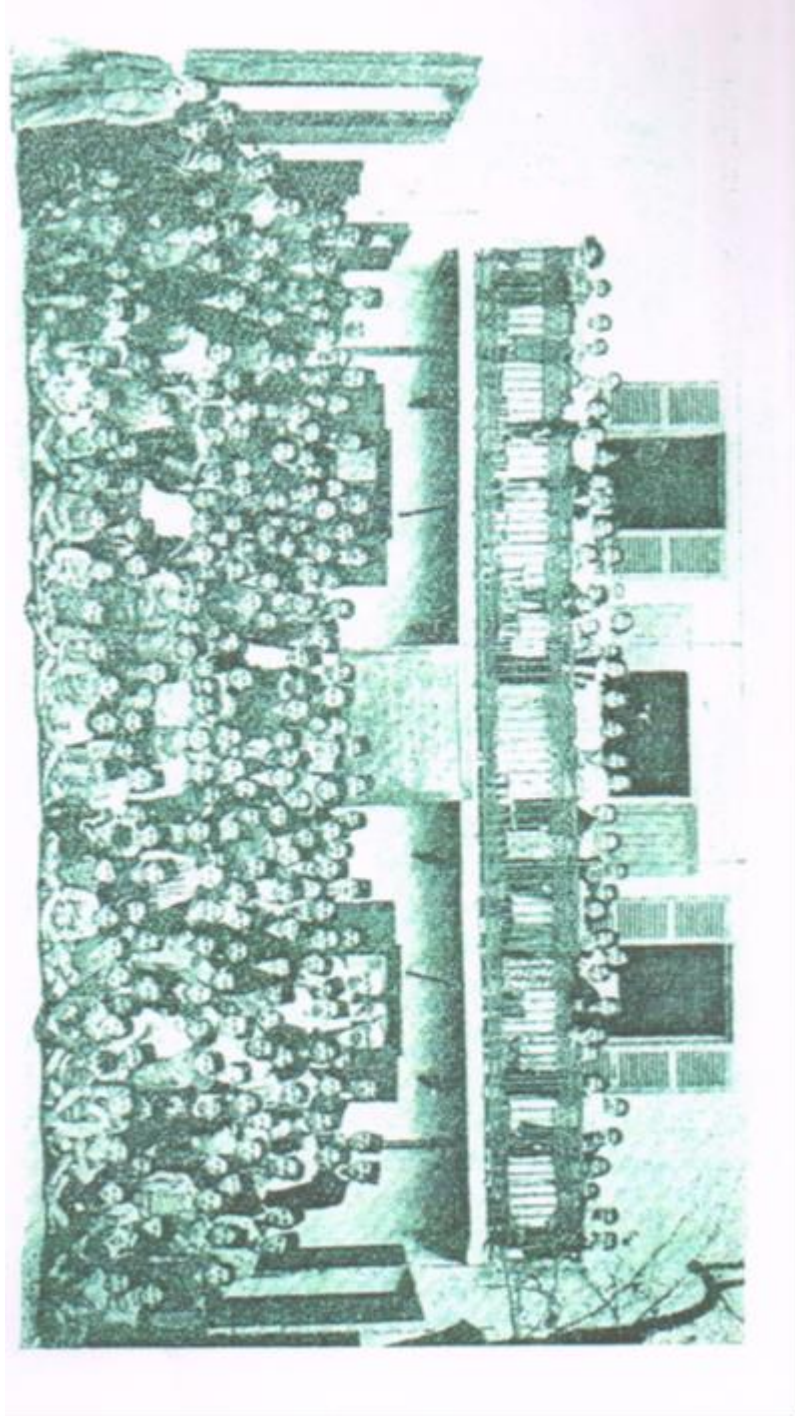
وهكذا كان التعلم والتعليم في القرون الفضلى مبناها على التفقه في القرآن والسنة. روى ابن عبد البر في الجامع عن الضحاك في قوله تعالى: (كونوا ربانيين بما كنتم تعلمون الكتاب وبما كنتم تدرسون)، قال الضحاك: (حق على كل من تعلم القرآن أن يكون فقيهاً)، وروى عن عمر (ض) أنه كتب إلى أبي موسى (ض): (أما بعد فتفقهوا في السنة وتفقهوا في العربية)، وقال الإمام ابن حزم في كتاب الأحكام -وهو يتحدث عن السلف الصالح كيف كانوا يتعلمون الدين-: "كان أهل هذه القرون الفاضلة المحمودة -يعني القرون الثلاثة- يطلبون حديث النبي صلى الله عليه وآله وسلم والفقه في القرآن، ويرحلون في ذلك إلى البلاد، فإن وجدوا حديثاً عنه عليه السلام عملوا به واعتقدوه"، ومن راجع كتاب العلم من صحيح البخاري ووقف على كتاب جامع العلم للإمام ابن عبد البر عصري ابن حزم وبلديه وصديقه، عرف من الشواهد على سيرتهم تلك شيئاً كثيراً.

هذا هو التعليم الديني السني السلفي، فأين منه تعليمنا نحن اليوم، وقبل اليوم، بل منذ قرون وقرون؟ فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، ولم يكن عندنا أي شوق أو أدنى رغبة في ذلك. ومن أين يكون لنا هذا، ونحن لم نسمع من شيوخنا يوماً منزلة القرآن من تعلم الدين والتفقه فيه، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك. هذا في جامع الزيتونة، فدع عنك الحديث عن غيره مما هو دونه بعدد المراحل.

فالعلماء -إلا قليلاً منهم- أجنب أو كأجنب من الكتاب والسنة، من العلم بهما والتفقه فيهما. ومن فطن منهم لهذا الفساد التعليمي الذي باعد بينهم وبين العلم بالدين، وحملهم وزرهم ووزر من في رعايتهم، لا يستطيع -إذا كانت له همة ورغبة- أن يتدارك ذلك إلا في نفسه. أما تعليمه لغيره فإنه لا يستطيع أن يخرج فيه عن المعتاد، الذي توارثه عن الآباء والأجداد، رغم ما يعلم فيه من فساد وإفساد.

ونحن بعد أن بيّنا تعليم الدين من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن عمل السلف الصالح من أهل القرون الفاضلة المحمودة، ومنهم إمامنا إمام دار الهجرة مالك، فإننا عقدنا العزم على إصلاح التعليم الديني في دروسنا حسب ما تبلغ إليه طاقتنا إن شاء الله تعالى.

الملحق رقم 15: صورة لمدرسة إصلاحية وتلاميذها:
الملحق رقم 15:



الملحق رقم 16: مذكرات مؤتمر الخلافة الإسلامية⁽¹⁾

(3)

باقي محضر الجلسة الرابعة

تقرير اللجنة التي ألفتها المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر بجلسته المنعقدة في 3 ذي القعدة سنة 1344هـ (15 ماي 1926م) للنظر في المسائل الثلاث الأخيرة من برنامج المؤتمر:

انعقدت اللجنة المشكّلة بقرار المؤتمر الإسلامي العام للخلافة بمصر الصادر في 3 ذي القعدة سنة 1344هـ (15 ماي 1926م) دار المعاهد الدينية التابعة للجامع الأزهر الشريف بالحلمية الجديدة في يوم الأحد 4 ذي القعدة سنة 1344هـ - 6 ماي 1926م، لبحث المواد الرابعة والخامسة والسادسة من برنامج المؤتمر، وباشرت عملها في جلستين إحداها قبل الظهر والثانية بعد الظهر من اليوم المذكور، وكان محمد شكري رجب أفندي كاتبًا لها، وقد كانت منعقدة من جميع حضرات أعضائها، ما عدا السيد محمد الصديق مندوب مراكش، والسيد الميرغني الإدريسي لغيابهما، وبعد البحث والمداولة قررت ما يأتي:

أولاً: أن يكون حضرة صاحب الفضيلة والسماحة السيد عبد الحميد البكري شيخ مشايخ الطرق الصوفية رئيسًا للجنة.

ثانيًا: أن يكون حضرة صاحب الفضيلة الأستاذ الشيخ عطاء الله الخطيب أفندي مندوب العراق مقررًا للجنة.

ثم تذاكرت في المسائل الأخيرة من برنامج المؤتمر مسألة مسألة، وقررت ما يأتي:

أولاً: المسألة الرابعة: هل يمكن الآن إيجاد الخلافة المستجمعة للشروط الشرعية؟

قررت اللجنة فيها ما يأتي:

إن الخلافة الشرعية المستجمعة لشروطها المبينة في تقرير اللجنة العلمية (الذي أقره المؤتمر في الجلسة الرابعة) والتي من أهمها الدفاع عن حوزة الدين في جميع بلاد المسلمين، وتنفيذ أحكام الشريعة الغراء فيها، لا يمكن تحقيقها بالنسبة للحالة التي عليها المسلمون الآن.

ثانيًا: المسألة الخامسة: إذا لم يكن من الميسور إيجاد هذه الخلافة فما الذي يجب أن يعمل؟.

قررت اللجنة الآتي:

¹ المنار، المجلد 27، الجزء 5، محرم 1345هـ - أوت 1926م، ص 370.

إن مركز الخلافة العظمى في نظر المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها وفي نظر أمم العالم جميعًا له من الأهمية الكبرى ما يجعله من المسائل التي لا يمكن البت فيها الآن للأسباب المذكورة . لما يجب أن يراعى في حل مسألتها الحل الذي يتفق مع مصلحة المسلمين في الحاضر والمستقبل.

من أجل هذا تقرر ما يأتي:

تبقى هيئة المجلس الإداري لمؤتمر الخلافة الإسلامية بمصر، على أن ينشئ له شعبًا في البلاد الإسلامية المختلفة، يكون على اتصال بها لعقد مؤتمرات متوالية فيها حسب الحاجة، للنظر في تقرير أمر الخلافة الإسلامية، النظر الذي يتفق مع مركزها السامي.

ثالثاً: المسألة السادسة: إذا قرر المؤتمر وجوب نصب خليفة، فما الذي يتخذ لتنفيذ ذلك؟.

قررت اللجنة فيها ما يأتي:

حيث إن المادة المذكورة معلقة على قرار المؤتمر فلم تر اللجنة ضرورة للبحث فيها للأسباب المذكورة في قرار اللجنة بالمادة السابقة.

ثم ختمت الجلسة حيث كانت الساعة الرابعة والنصف مساءً على أن تجتمع في الساعة العاشرة من صباح اليوم التالي.

الملحق رقم 17: صورة توضيحية لزيارة الشيخ محمد عبده إلى الجزائر:

الملحق رقم 17 :



قائمة المصادر والمراجع

أولاً: باللغة العربية:

أ-المصادر:

1-المجلات:

-مجلة المنار (1898-1995م): 35 مجلدا.

-صحفية الشهاب (1925-1939م): 15 مجلدا.

2-النشرات والتقارير:

- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، 2009.

- اللورد كرومر، تقرير عن المالية والإدارة والحالة العمومية في مصر وفي السودان سنة 1906م، ترجمة إدارة المقطم، مطبعة المقطم، مصر، 1907م.

- من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تقديم الشيخ عبد الرحمن شيبان، دار المعرفة، الجزائر، 2009.

- نشرة جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة عام 1354هـ - 1936م.

3-الكتب:

- الإبراهيمي محمد البشير، في قلب المعركة (1954-1964م)، جمع وتصدير أبو القاسم سعد الله، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر، دون تاريخ.

- ، عيون البصائر، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

- آثار ابن باديس، المجلد الأول، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الطبعة الثالثة، الشركة الجزائرية، الجزائر، 1417هـ-1997م.

- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، الجزء الثالث: عيون البصائر، جمع وتقديم نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997م.
- أرسلان شكيب، السيد رشيد رضا أو إخاء أربعين سنة، قرأه وعلّق عليه: مدحت يوسف السبيع، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 2006.
- الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-القاهرة، 1414هـ-1993م.
- الأفغاني جمال الدين الحسيني. عبده محمد، الآثار الكاملة -1- العروة الوثقى، إعداد وتقديم سيد هادي خسرو شاهي، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 1423هـ-2002م.
- آل خليفة محمد العيد، ديوان محمد العيد آل خليفة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2010.
- أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- أمين أحمد، يوم الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، دون تاريخ.
- أمين قاسم، تحرير المرأة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2011.
- أوراق مصطفى كامل المقالات، الكتاب الأول من 1893-1899، تحقيق وإشراف دكتور يواقيم رزق مرقص، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1986.
- البغدادي شهاب الدين أبي عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموي الرومي، معجم البلدان، المجلد الرابع، دار صادر، بيروت، 1397هـ-1977م.
- ابن العقون عبد الرحمن بن إبراهيم، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، الفترة الأولى 1920-1936، الجزء الأول، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- ابن باديس عبد الحميد، تفسير ابن باديس في مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، 1964.

- ابن تيمية تقي الدين أبو العباس أحمد، **السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية**، الطبعة الأولى، منشورات دار الآفاق الجديدة، بيروت، 1403هـ-1983م.
- ابن خلدون عبد الرحمن، **مقدمة ابن خلدون**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس الأستاذ خليل شحادة، مراجعة الدكتور سهيل زكار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 2001.
- ابن عاشور محمد الطاهر، **تفسير التحرير والتنوير**، الجزء الأول، الكتاب الأول، الدار التونسية للنشر، تونس، 1984.
- بن عمر باعيز، **من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي**، الطبعة الثانية، منشورات الخبر، الجزائر، 2008.
- ابن كثير القرشي الدمشقي عماد الدين، **تفسير القرآن العظيم**، الجزء الأول، دار إحياء الكتب العربية، دون مكان وتاريخ الطبع.
- ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد الرابع، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ.
- بن نبي مالك، **شروط النهضة**، ترجمة: عمر كامل مسقاوي- عبد الصبور شاهين، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، 1406هـ-1986م.
- ، **في مهب المعركة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان، دار الفكر، دمشق، سورية، 1423هـ-2002م.
- ، **مذكرات شاهد للقرن**، الطبعة الثانية، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، دار الفكر، دمشق- سورية، 1404هـ-1984م.
- ، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر، بيروت- لبنان، دار الفكر، دمشق- سورية، 2002.
- البنا حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، الطبعة الأولى، مكتبة آفاق، للنشر والتوزيع، الكويت، 1433هـ-2012م.

- البيحاني محمد بن سالم، **اللمع على كتاب إصلاح المجتمع**، تخريج وتحقيق وتعليق لأبي عبد الرحمن يحيى بن علي بي أحمد الحجوري، دار العاصمة للنشر والتوزيع، دون مكان نشر، دون تاريخ.
- التونسي خير الدين، **أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك**، تقديم محمد الحداد، دار الكتاب المصري، القاهرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 2012.
- الجبرتي عبد الرحمن بن حسن، **عجائب الآثار في التراجم والأخبار**، تحقيق الأستاذ الدكتور عبد الرحيم عبد الرحمن عبد الرحيم، الجزء الثالث، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، 1998م.
- الحاج مصالي، **مذكرات مصالي الحاج 1898-1938**، تصدير عبد العزيز بوتفليقة، ترجمة: محمد المعراجي، منشورات ANEP، طبع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، وحدة الرغبة، الجزائر، 2007.
- حربي محمد، **الثورة الجزائرية - سنوات المخاض -**، ترجمة نجيب عياد وصالح المثلوثي، موفم للنشر، الجزائر، 1994.
- حسين محمد الخضر، **الدعوة إلى الإصلاح**، حققها وعلق عليها علي بن حسين بن علي بن عبد الحميد، الطبعة الأولى، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض، 1417هـ.
- حماني أحمد، **صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسلطان الإمام الرئيس عبد الحميد بن باديس**، الجزء الأول، دار البعث، قسنطينة، 1984.
- رضا محمد رشيد، **الخلافة**، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013م.
- ، **الربا والمعاملات في الإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة الثقافة الدينية، بور سعيد، مصر، 1421هـ-2001م.
- ، **رحلتان إلى سورية 1908-1920**، حررها وقدم لها: زهير أحمد ظاظا، الطبعة الأولى، دار السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2001.
- ، **المنار والأزهر**، الطبعة الأولى، مطبعة المنار، مصر، شعبان سنة 1353هـ.

- ، الوحدة الإسلامية والأخوة الدينية، الطبعة الثالثة، دار المنار، مصر، دون تاريخ.
- ، تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، القاهرة، 1427هـ-2006م.
- ، تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، الجزء الثالث، الطبعة الثانية، دار الفضيلة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر، 1427هـ-2006م.
- ، تفسير المنار، الجزء التاسع، الطبعة الثانية، دار المنار، مصر، 1367هـ.
- ، حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام، تعليق محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، 1404هـ-1984م.
- الزاهري محمد الهادي، شعراء الجزائر في العصر الحاضر، الجزء الثاني، المطبعة التونسية، تونس، 1926م.
- السيد أحمد لطفي، قصة حياتي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2013.
- شفيق باشا أحمد، مذكراتي في نصف قرن، الجزء الثالث، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998.
- صبري مصطفى، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، دون تاريخ.
- عباس فرحات، الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم الشاب الجزائري (1930)، ترجمة أحمد منور، تقديم الدكتور أبو القاسم سعد الله، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007.
- ، حرب الجزائر وثورتها (1) ليل الاستعمار، نقله إلى العربية أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، دون تاريخ.
- عبد الرازق علي، الإسلام وأصول الحكم، دراسة ووثائق بقلم محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2000م.

- عبده محمد، **الأعمال الكاملة**، الجزء الثالث، تحقيق وتقديم الدكتور محمد عمارة، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-لبنان، 1414هـ-1993م.

- العدوي إبراهيم أحمد، **رشيد رضا الإمام المجاهد**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر - الدار المصرية للتأليف والترجمة، مصر، دون تاريخ.

- الفكون عبد الكريم، **منشور الهداية في كشف حال من ادعى العلم والولاية**، تقديم وتحقيق وتعليق الدكتور أبو القاسم سعد الله، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1408هـ-1987م.

- الماوردي الحسن علي بن محمد بن حبيب، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، تحقيق الدكتور أحمد مبارك الغدادي، الطبعة الأولى، الناشر مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409هـ-1989م.

- المجاوي التلمساني عبد القادر بن عبد الله، **إرشاد المتعلمين**، تحقيق وتقديم وتعليق: عادل بن الحاج همال الجزائري، الطبعة الأولى، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1429هـ-2008م.

- المدني أحمد توفيق، **حياة كفاح**، الجزء الثاني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.

- المليي مبارك بن محمد، **رسالة الشرك ومظاهره**، الطبعة الثالثة، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، الجزائر، 1403هـ-1982م.

4-المقالات:

-الإبراهيمي محمد البشير، "المعهد الباديبي"، **البصائر**-السلسلة الثانية-، العدد 59، عام 1948م.

- ، "ذكرى عبد الحميد بن باديس"، **البصائر**، العدد 151، السنة الرابعة من السلسلة الثانية، 1 رجب 1370هـ-16 أفريل 1951م.

- ، "مبارك المليي"، **البصائر**، السنة الثانية من السلسلة الثانية، العدد 26، 8 مارس 1948م.

- ، "هل فرنسا دولة لائكية"، **البصائر** - السلسلة الثانية -، العدد 103، 16 جانفي 1950م.
- ، أعراس الشيطان، **البصائر** (السلسلة الثانية)، العدد 95، 1949م.
- أبو اليقظان، "موجة الإصلاح الديني"، **البصائر**، السنة الأولى، عدد 1، 1 شوال 1354هـ - 27 ديسمبر 1935م.
- ابن المليي الحسين، "يجب تحرير الدين الإسلامي"، جريدة المنار، السنة الثانية، عدد 14، الجمعة 11 ربيع الثاني 1372هـ - 26 ديسمبر 1952م.
- ابن الهاشمي أبو العباس أحمد، "وإن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم"، **البصائر**، السنة الأولى، عدد 32، الجمعة 10 جمادى الثانية 1355هـ - 28 أوت 1936م.
- ابن باديس عبد الحميد، "الحث على تعلم القرآن"، **الصراط السوي**، السنة الأولى، العدد 15، 8 رمضان 1352هـ - 25 ديسمبر 1933م.
- ، "إنكار العلماء المتقدمين على المدعين المبتدعين"، **السنة**، السنة الأولى، العدد 4، الاثنين 6 محرم 1352هـ - 1 ماي 1933م.
- ، "رد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين على خطاب ابن غراب -2"، **الصراط السوي**، السنة الأولى، العدد 2، 28 جمادى الأولى 1352هـ - 18 سبتمبر 1933م.
- ، "عبداويون، ثم وهابيون !، ثم ماذا؟ لا ندري والله !"، **السنة**، السنة الأولى، العدد 3، 29 ذي الحجة 1351هـ - 24 أفريل 1933م.
- بن ذياب ليلي، "اخترت لكم المرأة والمجتمع"، **البصائر** - السلسلة الثانية -، عدد 163، جويلية 1951م.
- خبشاش محمد الصالح، "نكبات الأمة الجزائرية"، **المنتقد**، السنة الأولى، العدد 4، 3 محرم 1343هـ - 23 جويلية 1925م.

- الزاهري محمد السعيد، "ألف وسبعمائة مسلم يرتدون عن دينهم الحنيف ويعتقون النصرانية الكاثوليكية"، الشريعة، السنة الأولى، العدد 2، 1 ربيع الثاني 1352هـ - 24 جويلية 1933م.
- ، "إلى زيارة سيدي عابد!"، الصراط السوي، السنة الأولى، العدد 6، 4 رجب 1352هـ - 23 أكتوبر 1933م.
- ، "يوم 23 ماي 1932"، الشريعة، السنة الأولى، العدد 3، قسنطينة، الإثنين 8 ربيع الثاني 1352هـ - جويلية 1933م.
- الزواوي، "التجنس ما حكمه؟ وتفاقم أمره ورواجه"، البلاغ، العدد 207، السنة 5، الجمعة 29 ذي القعدة 1349هـ/ 17 أبريل 1931م.
- ، "الخلافة والإمامة الكبرى لا ينبغي الخلاف فيها"، البلاغ، السنة 5، العدد 235، 9 رجب 1350هـ/ 20 نوفمبر 1931م
- ، "الدعوة إلى الهدنة بين أصحاب الشهاب والبلاغ"، البلاغ، العدد: 14، السنة: 1، الجمعة 21 رمضان 1345هـ/ 25 مارس 1927م.
- الزواوي أبو يعلى، "مضار التبشير البروتستانتي في وطننا هذا"، البلاغ، العدد: 75، السنة: 2، 10 محرم 1347هـ/ 29 جوان 1928م.
- الصراط السوي، "من المسؤول عن المنع من تعليم أولادنا"، السنة الأولى، العدد 3، 5 جمادى الثانية 1352هـ - 25 سبتمبر 1933م.
- العقبي الطيب، "إلى الدين الخالص"، المنتقد، السنة الأولى، العدد 8، 30 محرم 1344هـ - 20 أوت 1925م.
- ، "مطالب الأمة الجزائرية"، البصائر، السنة الأولى، عدد 30، 12 جمادى الأولى 1355هـ - 31 جويلية 1936م.

- ، "نحن والطريقون أو حادثة الاعتداء على الأستاذ الزاهري"، **الشرية**، السنة الأولى، العدد 6، 29 ربيع الثاني 1352هـ - 21 أوت 1933م.
- قصيدة أحمد بوزيد، "حياة رجل الإرادة مبارك الميلي 1898-1945م"، **البصائر**، العدد 26، السنة الثانية من السلسلة الثانية، 8 مارس 1948م.
- كاتب كبير، "التجنس والتفرنج"، **جريدة الإصلاح**، السنة الثالثة، العدد 6 ، 22 جمادى الأولى 1348هـ - 1929/10/24م.
- مامي إسماعيل، "فتنة ميلة"، **النجاح**، العدد 1871، 20 ماي 1936م.
- **المبشر**، "مقصود المبشر"، العدد الأول، 5 شوال 1263هـ - 15 سبتمبر 1847م.
- مراسلكم، "بسكرة: الجمعية الخيرية الإسلامية"، **البصائر**، السنة الأولى، عدد 4، ، 29 شوال 1354هـ - 24 جانفي 1936م.
- المكّي الشاذلي، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: كيف تأسست؟"، **تونس الفتاة**، عدد 12، السنة الثانية، صفر - 01 أفريل 1939.
- الميلي مبارك بن محمد، "العقل الجزائري في خطر"، **المنتقد**، السنة الأولى، العدد 6، 16 محرم 1344هـ - 6 أوت 1925م.
- النخبة، "خطتنا مبادينا وغايتنا وشعارنا"، **المنتقد**، السنة الأولى، العدد 1، 11 ذي الحجة 1343هـ - 2 جويلية 1925م.

ب-المراجع:

1-الكتب:

- أبو زهرة محمد، ابن تيمية حياته وعصره - آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991.
- أبو زيد فاروق، الفكر الليبرالي في الصحافة المصرية، عالم الكتب، القاهرة، 1997م.
- أبو سنة كمال، الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس حياته ومسيرته وجهاده الإصلاحية، الطبعة الثانية، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، الجزائر، 2005.
- أبو لحية نور الدين، الإصلاح الاجتماعي عند أبي حامد الغزالي - دراسة علمية -، الطبعة الثانية، دار الأنوار للنشر والتوزيع، دون بلد النشر، 1437هـ - 2016م.
- ، دراسات حول جمعية العلماء والطرق الصوفية في الجزائر (1): جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما، الطبعة الأولى، دار علي بن زيد للطباعة والنشر، بسكرة، الجزائر، 2015.
- أجيرون شارل روبير، الجزائريون المسلمون وفرنسا 1871-1919، الجزء الثاني، دار الرائد للكتاب، الجزائر، 2007.
- ، تاريخ الجزائر المعاصرة من انتفاضة 1871 إلى اندلاع حرب التحرير 1954، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، ترجمة المعهد العربي العالي للترجمة، شركة دار الأمة، الجزائر، 2008.
- ، تاريخ الجزائر المعاصر (1871-1945)، الجزء الثاني، الطبعة الأولى، دار الأمة، الجزائر، 2008.
- ، تاريخ الجزائر المعاصرة، ترجمة عيسى عصفور، الطبعة الأولى، منشورات عويدات، بيروت - باريس، 1982م.
- إحدادن زهير، الصحافة المكتوبة في الجزائر، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، دون تاريخ.

- ، مدخل لعلوم الإعلام والاتصال، الطبعة الأولى، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1993.
- أحمد صلاح زكي، أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، الطبعة الأولى، مركز الحضارة العربية، القاهرة، 2001.
- أدونيس وسعيد خالد، ديوان النهضة: محمد رشيد رضا، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1983م.
- آرنولد السير توماس، الخلافة، ترجمة جميل معلّى، دار اليقظة العربية للتأليف والترجمة والنشر، دون مكان نشر، دون تاريخ.
- الأزرق أحمد، النهضة الثقافية الأصيلة في مدينة سيدي بلعباس، دار الغرب للنشر والتوزيع، وهران، 2003.
- الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر، الجزائر، 2007.
- أومليل علي، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، الطبعة الأولى، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، 1985.
- بحر سميرة، الأقباط في الحياة السياسية المصرية، تقديم علي أحمد عبد القادر، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، 1979.
- البدري مصطفى نعمان، الرافعي الكاتب بين المحافظة والتجديد، دار الجليل، بيروت، دار عمار، عمان، الأردن، دون تاريخ.
- بركات أنيسة، أدب النضال في الجزائر من سنة 1945 حتى الاستقلال، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- بركات سليم، دراسات في الفكر العربي المعاصر، منشورات جامعة دمشق، دمشق، 1994م.

- البشري طارق، المسلمون والأقباط في إطار الجماعة الوطنية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1980.

- بقطاش خديجة، الحركة التبشيرية الفرنسية في الجزائر 1830-1871، دار دحلب للنشر، الجزائر، دون تاريخ.

- بلّاح بشير، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989، الجزء الأول، دار المعرفة، الجزائر، 2006.

- بن سميّة محمد، صفحات من إسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الحديثة، دار مدني، البليدة، 2004.

- بن قينة عمر، الديسي حياته وآثاره وأدبه، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1977.

- بوالصفصاف عبد الكريم، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، الطبعة الأولى، دار البعث للطباعة والنشر، قسنطينة، 1981.

- ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى 1931-1945م دراسة تاريخية وإيديولوجية مقارنة، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، طبع المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الرويبة، الجزائر، 1996.

- بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.

- بوذينة محمد، مشاهير التونسيين، الطبعة الثانية، المطابع الموحدة، تونس، 1992م.

- بورنان سعيد، شخصيات بارزة في كفاح الجزائر (1830-1962)، الجزء الثاني، الطبعة الثانية، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004.

- بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2005.

- بوعزيز يحيى، سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1830-1954، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- البيومي محمد رجب، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار القلم، دمشق، الدار الشامية، بيروت، 1415هـ - 1995م.
- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح الإسلامي والتربية في الجزائر، الطبعة الخامسة، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال، النشر والإشهار، الجزائر، 1422هـ - 2001م.
- تركي رابح، التعليم القومي والشخصية الوطنية [1931-1956]، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1395هـ - 1975م.
- ، الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الطبعة الثالثة، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- ثيو نور الدين، إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، الطبعة الأولى، المركز العربي للأبحاث ودراسة الاستراتيجيات، بيروت، لبنان، مارس 2015.
- الجابري محمد صالح، خمس رحلات إلى الجزائر 1904-1932، الطبعة الأولى، در السويدي للنشر والتوزيع، أبو ظبي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 2004.
- جدعان فهمي، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، الطبعة الثالثة، دار الشروق، مصر، 1988.
- جريشة علي، الاتجاهات الفكرية المعاصرة، الطبعة الثالثة، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، 1411هـ - 1990م.
- الجندي أنور، تاريخ الصحافة الإسلامية، الجزء الأول (المنار)، دار عطوه للطباعة، مصر، 1983.
- جولد سميث آرثر إدوارد، الحزب الوطني المصري مصطفى كامل - محمد فريد، ترجمة فؤاد دزاره، تقديم وتعليق فتحي رضوان، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1983.

- جوليان شارل أندري، إفريقيا الشمالية تسير القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية، ترجمة المنجي سليم-الطيب المهيري-الصادق المقدم-فتحي زهير-الحبيب الشطي، مراجعة فريد السوداني، الدار التونسية للنشر، تونس، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1396هـ/1976م.
- حافظ حمدي، الشرقاوي محمود، الجزائر بين الأمس والغد، دون دار ومكان وتاريخ النشر.
- الحداد محمد، محمد عبده قراءة جديدة في خطاب الإصلاح الديني، الطبعة الأولى، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 2003م.
- حسنة عمر عبيد، حوارات مع الشيخ يوسف القرضاوي، فقه الدعوة ملامح وآفاق، كتاب الأمة، العدد 19، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، قطر، 1408هـ.
- حسين طه، مستقبل الثقافة في مصر، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014.
- حسين محمد محمد، الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، الجزء الأول، الطبعة السابعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1405هـ-1984م.
- الحصين سعد بن عبد الرحمن، تهذيب رسالة الشرك ومظاهره للعلامة مبارك بن محمد المليي، دون دار ومكان وتاريخ النشر.
- حمدي أحمد، دراسات في الصحافة الجزائرية، الطبعة الأولى، دار هومة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- حمزة عبد اللطيف أحمد، الصحافة المصرية في مائة عام، دار القلم، القاهرة، مصر، دون تاريخ.
- حمود ماجدة، عبد الرحمن الكواكبي فارس النهضة والأدب -دراسة، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2001م.
- حميداتو مصطفى محمد، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، كتاب الأمة، السنة السابعة عشرة، العدد 57، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، محرم 1418هـ.

- حوراني ألبرت، **الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939**، ترجمه إلى العربية: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت-لبنان.
- خالد أحمد، **أضواء من البيئة التونسية. الطاهر الحداد ونضال جيل**، الدار التونسية للنشر، تونس، 1976م.
- خالدي مصطفى وفروخ عمر، **التبشير والاستعمار في البلاد العربية**، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1983م.
- خرفي صالح، **الشعر الجزائري الحديث**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984.
- ، **المدخل إلى الأدب الجزائري الحديث**، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1983.
- ، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- خليفة فريال حسن، **أهمية العقل: الإصلاح الديني والتواصل الحضاري**، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2000.
- دبوز محمد علي، **أعلام الإصلاح في الجزائر**، الجزء الأول، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1974.
- دبوز محمد علي، **نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة**، الجزء الثاني، الجزائر، 2007.
- دي طرازي الفيكونت فيليب، **تاريخ الصحافة العربية**، الجزء الأول، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913.
- الرافي عبد الرحمن، **محمد فريد رمز الإخلاص والتضحية** (تاريخ مصر القومي من سنة 1908 إلى سنة 1919)، الطبعة الرابعة، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1984.

- ، مصر والسودان في أوائل عهد الاحتلال، الطبعة الرابعة، دار المعارف، مصر، 1404هـ-1983م.
- ، مصطفى كامل باعث الحركة الوطنية، الطبعة الخامسة، دار المعارف، مصر، 1405هـ-1984م.
- الركيبي عبد الله، الشعر الديني الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- رمضان عبد العظيم، تطور الحركة الوطنية في مصر 1918-1936، الجزء الأول، الطبعة الثالثة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1998.
- رمضان محمد صالح، شخصيات ثقافية جزائرية، الطبعة الأولى، دار الحضارة، الجزائر، 2007.
- رمضاني عبد المالك، مدارك النظر في السياسة بين التطبيقات الشرعية والانفعالات الحماسية، تقديم وتقريظ محمد ناصر الدين الألباني - عبد المحسن بن حمد العباد البدر، الطبعة السابعة، دار الإمام أحمد، القاهرة، مصر، 1425هـ-2004م.
- رمضاني محمد بن رمضان، آراء محمد رشيد رضا في قضايا السنة النبوية من خلال مجلة المنار: دراسة تحليلية نقدية، الطبعة الأولى، مجلة البيان، الرياض، 1434هـ.
- الرومي فهد بن عبد الرحمن بن سليمان، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، الجزء الأول، الطبعة الثانية، طبع رئاسة إدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1403هـ-1983م.
- روو وليم آيه، الصحافة العربية الإعلام الاخباري وعجلة الساسة في العالم العربي، ترجمة الدكتور موسى الكيلاني، مركز الكتب الأردني، الأردن، 1988.
- الزركلي خير الدين، الأعلام، الجزء السابع، الطبعة الخامسة عشر، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ماي 2002م.

- زرمان محمد، فلسفة التجديد الإسلامي (نموذج الشيخ البشير الإبراهيمي)، دار الصحوة، القاهرة، 1419هـ - 1999م.

- زروقة عبد الرشيد، جهاد ابن باديس ضد الاستعمار الفرنسي في الجزائر (1913-1940)، الطبعة الأولى، دار الشهاب، بيروت، لبنان، 1420هـ - 1999م.

- الزمرلي الصادق، أعلام تونسيون، تقديم وتعريب حمادي الساحلي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.

- زوزو عبد الحميد، المهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919-1939)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.

- زيدان جرجي، مصر العثمانية، تحقيق محمد حرب، الطبعة الثانية، دار الهلال، القاهرة، 1997م.

- الزيدي علي، الزيتونيون ودورهم في الحركة الوطنية التونسية 1904-1945، الطبعة الأولى، دار نهي، صفاقس، 2007.

- ساحلي محمد الشريف، تخلص التاريخ من الاستعمار، ترجمة محمد هناد ومحمد الشريف بن دالي حسين، الجزائر، 2002.

- ستودارد لوثرروب، حاضر العالم الإسلامي، نقله إلى العربية الأستاذ عجاج نويهض، تعليق: الأمير شكيب أرسلان، المجلد الأول، الجزء الثاني، الطبعة الثالثة، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، دون تاريخ.

- سعد الله أبو القاسم، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، الجزء الأول، طبعة خاصة، دار البصائر للنشر والتوزيع، الجزائر، 2007.

- ، الحركة الوطنية الجزائرية 1830-1900، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.

- ، الحركة الوطنية الجزائرية، الجزء الثاني، الطبعة الرابعة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1992.
- ، بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1421هـ-2003.
- ، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس 1830-1954، الطبعة الأولى، دار الغرب الإسلامي، بيروت - لبنان، 1998.
- ، تجارب في الأدب والرحلة، الطبعة الأولى، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- ، محمد العيد آل خليفة رائد الشعر الجزائري في العصر الحديث، دار المعارف، مصر، 1961.
- سعود الطاهر، الحركات الإسلامية في الجزائر الجذور التاريخية والفكرية، الطبعة الأولى، الناشر: مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي، الإمارات العربية المتحدة، أغسطس 2012.
- سلوادي حسن عبد الرحمن، عبد الحميد بن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988م.
- سيف الإسلام الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الأول، الطبعة الأولى، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- ، رواد الصحافة الجزائرية، الطبعة الأولى، مطابع دار الشعب، القاهرة، 1401هـ - 1981م.
- شاعر محمود، التاريخ الإسلامي -14- التاريخ المعاصر بلاد المغرب، الطبعة الثانية، المكتب الإسلامي، بيروت دمشق عمان، 1417هـ-1996م.

- ، التاريخ الإسلامي، الجزء التاسع، مفاهيم حول الحكم الإسلامي، الطبعة الثالثة، المكتب الإسلامي، بيروت - دمشق - عمان، 1411هـ - 1991م.
- الشرباصي أحمد، رشيد رضا صاحب المنار عصره وحياته ومصادر ثقافته، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، الكتاب الثامن والخمسون، مطابع الأهرام التجارية، مصر، 1389هـ - 1970م.
- ، شكيب أرسلان داعية العروبة والإسلام، مؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، القاهرة، دون تاريخ.
- شرف عبد العزيز، الجغرافيا الصحفية وتاريخ الصحافة العربية، الطبعة الأولى، عالم الكتب نشر - توزيع - طباعة، القاهرة، 1425هـ - 2004م.
- الشرفي أحمد الرفاعي، مقالات في الدعوة إلى النهضة الإسلامية في الجزائر، القسم الثاني، الطبعة الأولى، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة، 1404هـ - 1984م.
- شريط عبد الله، مع الفكر السياسي الحديث والجهود الإيديولوجية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- شيا محمد شفيق، شكيب أرسلان، مقدمات الفكر السياسي، معهد الإنماء العربي، بيروت، 1983م.
- الشيباني محمد إبراهيم، حياة الألباني وآثاره وثناء العلماء عليه، الجزء الأول، الطبعة الأولى، مكتبة السراوي، دون مكان النشر، 1407هـ - 1987م.
- الصاوي أحمد حسين، المعلم يعقوب بين الأسطورة والحقيقة، الطبعة الثانية، شركة الأمل للطباعة والنشر، القاهرة، 2009.
- صبحي سمير، الجورنال، دار المعارف، القاهرة، مصر، دون تاريخ.
- الصديق محمد الصالح، المصلح المجدد الإمام ابن باديس لهذا حاولوا اغتياله، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2006.

- الصعيدي عبد المتعال، المجددون في الإسلام من القرن الأول إلى الرابع عشر 100 هـ - 1370 هـ، المطبعة النموذجية، مصر، دون تاريخ.
- الصلابي علي محمد، السلطان عبد الحميد الثاني وفكرة الجامعة الإسلامية، الطبعة الأولى، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، لبنان، 1431 هـ-2010 م.
- ضناوي حسين، السيد رشيد رضا فكره. نضاله السياسي، الطبعة الأولى، دار الإنشاء للصحافة والطباعة والنشر، طرابلس، لبنان، 1983.
- طالب عمار، ابن باديس حياته وآثاره، الجزء الأول، الطبعة الثانية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1983.
- طلس محمد أسعد، محاضرات عن الشيخ عبد القادر المغربي، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2014 م.
- طهاري محمد، الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر: الكتاب الثالث: الشيخ عبد الحميد بن باديس، دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.
- عبد الحليم محمود، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ رؤية من الداخل، الجزء الأول 1928-1948، الطبعة الخامسة، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية، 1414 هـ-1994 م.
- عبد الرحمن عواطف، الصحافة العربية في الجزائر دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية 1954-1962، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- ، الصحافة العربية في مواجهة الاختراق الصهيوني، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، مصر، 1416 هـ-1996 م.
- عبد السلام أحمد، مواقف إصلاحية في تونس قبل الحماية، الطبعة الأولى، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1989 م.

- عبده إبراهيم، أعلام الصحافة العربية، الطبعة الثانية، المطبعة النموذجية، القاهرة، دون تاريخ.
- عثمان محمد فتحي، عبد الحميد بن باديس رائد الحركة الإسلامية في الجزائر المعاصرة، الطبعة الأولى، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1987م.
- العجيلي التليلي، صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي 1876-1918، دار الجنوب للنشر، تونس، 2005.
- العسلي بسام، الأمير خالد الهاشمي الجزائري، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1404هـ-1984م.
- عبد الحميد بن باديس وبناء قاعدة الثورة الجزائرية، الطبعة الثانية، دار النفائس، بيروت، 1403هـ-1983م.
- العظمة عزيز، العلمانية من منظور مختلف، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998.
- العفاني سيّد بن حسين، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، الجزء الأول، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، جدة، السعودية، دون تاريخ.
- العقاد صلاح، المغرب العربي في التاريخ الحديث والمعاصر الجزائر-تونس-المغرب، الطبعة السادسة مزيدة ومنقحة، الناشر مكتبة الأنجلوالمصرية، مصر، 1993.
- العقاد عباس محمود، عبقرى الإصلاح والتعليم الإمام محمد عبده، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، مصر، 2012.
- العقبي صلاح مؤيد، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، دار البراق، بيروت، لبنان، 2002.
- علام محمد مهدي، مجمع اللغة العربية في ثلاثين عاما 2- المجمعيون، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1386هـ-1966م.

- عمارة محمد، الإسلام والسياسة الرد على شبهات العلمانيين، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، 2008م.
- ، الإسلام وفلسفة الحكم، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة- بيروت، 1409هـ- 1989م.
- ، الإصلاح الديني في القرن العشرين "الإمام المراغي نموذجاً"، سلسلة دراسات إسلامية، العدد 148، القاهرة، شوال 1428هـ-نوفمبر 2007م.
- ، الأقليات الدينية والقومية تنوع ووحدة؟.. أم تفتيت واختراق؟؟، الطبعة الأولى، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 1998م.
- ، الجامعة الإسلامية والفكرة القومية نموذج مصطفى كامل، الطبعة الأولى، دار الشروق، بيروت-القاهرة، 1414هـ-1994م.
- ، الشيخ عبد الرحمن الكواكبي هل كان علمانياً؟!، الطبعة الأولى، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2006.
- ، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1408هـ-1988م.
- ، عبد الرحمن الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة-بيروت، 1408هـ-1988م.
- ، مسلمون ثوار، الطبعة الثانية، دار الشروق، القاهرة بيروت، 1408هـ-1988م.
- عميراي حميدة، ملخصات وآراء في التاريخ الحديث والمعاصر، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2003.
- عويمر مولود، أعلام وقضايا في التاريخ الإسلامي المعاصر، دار الخلدونية، الجزائر، 2007.

- ، العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق العربي في القرن العشرين، دار الهدى، للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2016م.
- ، الفكر الإصلاحي المعاصر وقضايا التنوير، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة، الجزائر، 2017م.
- ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين مسارات وبصمات، الطبعة الأولى، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، 2016.
- الغزالي محمد، علل وأدوية، دار الكتب الإسلامية، القاهرة، 1984م.
- ، علل وأدوية، شركة الشهاب، الجزائر، 1986.
- ، معركة المصحف في العالم الإسلامي، نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1996.
- فركوس محمد علي، الإعلام بمنشور تراجم المشاهير والأعلام، الطبعة الأولى، دار الموقع للنشر والتوزيع، الجزائر العاصمة، 1432هـ/2011م.
- فضلاء الطاهر، الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في ذكراه الأولى، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1967.
- فضلاء محمد الحسن، الشذرات من مواقف الإمام عبد الحميد بن باديس، دار هومه، الجزائر، 2001.
- ، المسيرة الرائدة للتعليم العربي الحر بالجزائر (1): القطاع القسنطيني، الطبعة الأولى، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 1990.
- فضلاء محمد الطاهر، الطيب العقبي رائدا لحركة الإصلاح الديني في الجزائر، الطباعة الشعبية للجيش، الجزائر، 2007.

- فلوسي مسعود بن موسى، الإمام عبد الحميد بن باديس، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، 2006.

- فيلاي مختار الطاهر، نشأة المرابطين والطرق الصوفية وأثرهما في الجزائر خلال العهد العثماني، الطبعة الأولى، دار الفن القرافيكي، باتنة.

- قاسم محمود، الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية، دار المعارف، مصر، 1968م.

- قرقوط ذوقان، تطوّر الفكرة العربية في مصر 1805-1936، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1972.

- قطب سيد، في ظلال القرآن، الجزء الرابع، دار الشروق، بيروت، 1984.

- قنان جمال، قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، طبع المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، 1994.

- كحالة عمر رضا، معجم المؤلفين، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ-1993م.

- الكومي سامي، الصحافة الإسلامية في مصر في القرن التاسع عشر، الطبعة الأولى، دار الوفاء، القاهرة، 1992.

- لونيسي رايح - بلاح بشير - منور العربي - داودة نبيل، تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1989م، الجزء الأول، دار المعرفة، باب الوادي، الجزائر، 2010.

- ماجد جعفر، الطاهر الحداد، الشركة التونسية للنشر، تونس، 1979.

- مجاهد زكي محمد، الأعلام الشرقية في المائة الرابعة الهجرية، الطبعة الثانية، الجزء الثالث، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، 1994م.

- المحافظة علي، الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة 1798-1914 الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1987.
- المحامي محمد فريد بك، تاريخ الدولة العلية العثمانية، تحقيق د. إحسان حقي، الطبعة الأولى، دار النفائس، بيروت، 1401هـ-1981م.
- المدني أحمد توفيق، كتاب الجزائر، المطبعة العربية، الجزائر، دون تاريخ.
- مراد علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925 إلى 1940، ترجمة محمد يحياتن، طبعة خاصة وزارة المجاهدين، دار الحكمة، الجزائر، 2007.
- المراكشي محمد صالح، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار 1898-1935، الدار التونسية للنشر، تونس، 1985.
- ، قراءات في الفكر العربي الحديث والمعاصر، الدار التونسية للنشر، تونس، 1992.
- مرتاض عبد المالك، أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830-1962، رصد لصور المقاومة في النشر الفني، الجزء الأول، سلسلة منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.
- مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، العدد 189، دون دار نشر، الرياض، 1435هـ.
- مروة أديب، الصحافة العربية نشأتها وتطورها، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، دون تاريخ.
- مريوش أحمد، الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، دار هومة للطباعة، النشر والتوزيع، الجزائر، 2012م.
- مسعودان نور الدين، أعلام الجزائر، دار النون للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2010.

- مطبقاني مازن صلاح، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، الطبعة الثانية، دار القلم، دمشق - الدار الشامية، بيروت، 1420هـ - 1999م.
- مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، تحقيق أحمد حمدي، الطبعة الأولى، منشورات مؤسسة مفدي زكرياء، الجزائر 2003.
- الملا أحمد صلاح، جذور الأصولية الإسلامية في مصر المعاصرة رشيد رضا ومجلة المنار (1898-1935)، مصر العربية للنشر والتوزيع، القاهرة، 2013.
- المليجي يعقوب، الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1985م.
- مناصرية يوسف، الاتجاه الثوري في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين العالميتين 1919-1939، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
- المنجد صلاح الدين، خوري يوسف ق، فتاوى الإمام محمد رشيد رضا، الجزء الأول، الطبعة الأولى، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1426هـ - 2005م.
- ميخائيل رمزي، الصحافة المصرية والحركة الوطنية 1882-1922، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 1996.
- المليي محمد، ابن باديس وعروبة الجزائر، الطبعة الثانية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1980.
- ناصر محمد، أبو اليقظان وجهاد الكلمة، الطبعة الثانية، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- ، الصحف العربية الجزائرية من 1847 إلى 1954، الطبعة الثالثة، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1427هـ/2007م.

- المقالة الصحفية الجزائرية، نشأتها، تطورها، أعلامها من 1903-1931، الجزء الأول، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1987.
- النجار جمال عبد الحي عمر، صحافة الاتجاه الإسلامي في مصر فيما بين الحربين العالميتين، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، 1421هـ-2000م.
- نجم محمد يوسف، فن المقالة، الطبعة الرابعة، مطبعة سميان، بيروت، 1966.
- نعمان ناجي، دليل الصحافة العربية، الطبعة الأولى، دار نعمان للطباعة، لبنان، 1992.
- نويهض عادل، معجم أعلام الجزائر، الطبعة الأولى، مؤسسة نويهض الثقافية، لبنان، 1981م.
- يوسف السيد، رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف الصالح، الطبعة الأولى، ميريت للنشر والمعلومات، القاهرة، 2000.
- يونس محمد، الخطاب الديني في الصحف المصرية 1882-1914، مطبعة دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، 1433هـ-2012م.
- 2- المعاجم والقواميس:
- ابن سيده علي بن إسماعيل، المحكم والمحيط الأعظم في اللغة، تحقيق عائشة عبد الرحمن (بنت الشاطئ)، الجزء الثالث، الطبعة الأولى، 1377 هـ 1958م.
- البستاني رفيق وفارح فيليب، العالم العربي أطلس معلومات المجتمع والجغرافيا السياسية، تقديم مكسيم رودنسون، الطبعة الأولى، دار المستقبل العربي، القاهرة، 1994م.
- البعلبكي منير، معجم أعلام المورد، الطبعة الأولى، دار العلم للملايين، بيروت، 1992.
- الدامغاني الحسين بن محمد، قاموس القرآن أو إصلاح الوجوه والنظائر في القرآن الكريم، حققه ورثته وأكملوه وأصلحه عبد العزيز سيد الأهل، الطبعة الرابعة، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، أبريل 1983.

- عمر أحمد مختار، المعجم الموسوعي لألفاظ القرآن الكريم وقراءاته، الطبعة الأولى مؤسسة سطور المعرفة، الرياض، 1423 هـ 2002 م.

- مرزوق عبد الصبور، معجم الأعلام والموضوعات في القرآن الكريم، المجلد الثاني، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة - بيروت، 1415 هـ 1995 م.

3- الرسائل والأطروحات الجامعية:

- بن عدة عبد المجيد، "الخطاب النهضوي في الجزائر 1925-1954"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه دولة في التاريخ الحديث والمعاصر، تحت إشراف: أ.د ناصر الدين سعيدوني، قسم التاريخ، جامعة الجزائر، السنة الجامعية: 2004/2005. (مخطوطة)

- الشعبوني محمد، "موقف البلدان المغاربية من مسألة الخلافة 1914-1926"، شهادة التعمق في البحث، تحت إشراف الأستاذ عبد الجليل التميمي، جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، السنة الدراسية 1991-1992 م (مخطوطة).

- علواش علي، "حركة ابن باديس التربوية وأهدافها الإصلاحية"، رسالة لنيل شهادة دكتوراه الحلقة الثالثة في الفلسفة، إشراف د. الشيخ أبو عمران، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 1983-1984 (مخطوطة).

4- المقالات:

- أبو العلا سهير عبد اللطيف، "الإستشراق البريطاني وتوجيه التعليم في مصر في فترة الاستعمار من 1882-1922 م"، مجلة كلية التربية بأسسوط، مصر، المجلد التاسع عشر، العدد الأول، جانفي 2003 م.

- أبو الفتوح نجاح عبد العليم، "إسهامات مدرسة المنار في الاقتصاد الإسلامي"، مجلة مركز صالح عبد الله كامل للاقتصاد الإسلامي، المجلد السابع، العدد التاسع عشر، مصر، 2003م.
- أبو طلاق زريمق مولود زريمق، "مسألة الخلافة وأصول الحكم عند الإمام ابن باديس"، مجلة فكر وإبداع، العدد 78، مصر، أغسطس 2013م.
- الأستاذ ناصف، "الإصلاح الاقتصادي في مشروع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (شركة آمال للشمال الإفريقي نموذج حي)"، جريدة العصر، عدد 6، 8 ذو الحجة 1417هـ / 15 أبريل 1997م.
- البطوش بسام عبد السلام حميدة، "مجلة المنار (1898-1935) مصدرا تاريخيا"، مجلة الزرقاء للبحوث والدراسات الإنسانية، المجلد الخامس عشر، العدد الأول، 2015م، جامعة الزرقاء الخاصة، الأردن.
- بوالصفصاف عبد الكريم، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وموقفها من ظهور الحركة البربرية في الجزائر"، المجلة التاريخية المغربية، عدد 63/64، 1991م.
- تركي رابح عمامرة، "الشيخ العربي التبسي نائب رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1944-1956)"، أشغال الملتقى الوطني للفكر الإصلاحي في الجزائر، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، أبريل 2003.
- تركي رابح، "الشهاب لسان العروبة والوطنية والإسلام في الجزائر 1925-1939"، الثقافة، العدد 81، 1984.
- ، "حول الحركة الوطنية في الجزائر: الصراع بين جمعية العلماء وحكومة الاحتلال (1933-1939)"، المستقبل العربي، السنة الخامسة، العدد 47، يناير-كانون الثاني 1983.
- الجنحاني الحبيب، "حركة التبشير والسياسة الاستعمارية الفرنسية في المغرب العربي في القرن التاسع عشر"، مجلة الأصالة، السنة الثالثة، العدد 16، شعبان/رمضان 1393هـ - سبتمبر/أكتوبر 1973م.

- الجليلي عبد الرحمن، "من وحي ذكرى مرور أربعة عقود سنوية على وفاة العلامة النابغة الشيخ مبارك المليي"، *الثقافة*، العدد 80، (مارس - أبريل 1984) الجزائر.
- شاوش حباسي، "مصطلحات ومفاهيم في الحركة الوطنية الجزائرية"، *مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية*، العدد [1]، يونيو 2010، المركز الجامعي بالوادي.
- حماني أحمد، "إمامة المتجنس"، *الأصالة*، العددان 68 - 69، 1979.
- خرفي صالح، "الحركة الإصلاحية والانحراف الديني"، *مجلة الثقافة*، عدد 7، 1972م.
- خروببات محمد، "الإصلاح السياسي الشرعي عند الشيخ محمد رشيد رضا"، *بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي*، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق (الأردن)، ربيع الثاني 1420هـ - تموز 1999م.
- خضر علاء الدين محمد أحمد، "الشعر الاجتماعي في مجلة المنار دراسة في الرؤى والمضامين"، *مجلة كلية اللغة العربية بالزقازيق*، جامعة الأزهر، مصر، العدد 21، 1421هـ - 2001م.
- سالم أحمد علي، "الاجتهاد والإرشاد والاتحاد في فكر الشيخ محمد رشيد رضا وحركته الإصلاحية"، *مجلة ركائز معرفية*، مجلد 2، العدد 1، 2014م/1436هـ.
- ، "الإصلاح السياسي الإسلامي من الأفغاني إلى رشيد رضا"، *مجلة إسلامية المعرفة*، لبنان، السنة السابعة، العدد الخامس والعشرون، صيف 2001م - 1422هـ.
- ، "الإصلاح السياسي عند الشيخ محمد رشيد رضا بين بناء دولة إسلامية نموذجية وإقامة جامعة إسلامية"، *بحوث ندوة محمد رشيد رضا: جهوده الإصلاحية ومنهجه العلمي*، جامعة آل البيت بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، المفرق، الأردن، ربيع الثاني 1420هـ - تموز 1999م.
- سعد الله أبو القاسم، "من ذكرياتي مع الصحافة"، *حولية المؤرخ*، العدد 3-4، الجزائر، 2005.

- السعيد رفعت، "الإمام محمد عبده والأزهر: معركة التجديد الديني في وعاء يميني"، مجلة أدب ونقد، العدد 237، ماي 2005م، مصر.
- سيف الإسلام الزبير، "نشأة الصحافة الاستعمارية في الجزائر"، مجلة الجيش، الأعداد 47، 48، 49، 50، فيفري/ماي 1968.
- صاري أحمد، "ابن باديس ومسألة إلغاء الخلافة"، مجلة الأدب والعلوم الإنسانية، العدد 01، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، محرم 1423هـ-أفريل 2002م.
- عثمان فتحي أمين، "السيد الإمام محمد رشيد رضا منشئ المنار 1282-1354هـ"، مجلة التوحيد، السنة الخامسة والعشرون، العدد الثاني عشر، جماعة أنصار السنة المحمدية، مصر، ذو الحجة 1417هـ-1997م.
- عزمي دعاء عثمان، "الجاليات الأجنبية والتعليم بمصر في القرن التاسع عشر (الأرمن نموذجاً)"، مجلة عالم التربية، السنة 14، العدد 44، أكتوبر 2013م، مصر.
- علي سعيد إسماعيل، "محمد رشيد رضا مريباً"، مجلة دراسات تربوية، المجلد الخامس، العدد 12، مصر، 1989.
- عمر السيد، "التنشئة السياسية في منظور مدرسة المنار (مقاربة أولية)"، مجلة النهضة، العدد 18، جانفي 2004م، مصر.
- عنان محمد عبد الله، "الجامع الأزهر بين ماضيه وحاضره"، مجلة المجلة، الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر، مصر، السنة الثانية، العدد السابع عشر، شوال 1377هـ-ماي 1958م.
- كركيل عبد القادر، "تطور الصحافة الوطنية (1919-1939)"، مجلة المصادر، العدد 13، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2006.
- مدكور إبراهيم بيومي، "التعليم الديني والمدني"، مجلة دراسات تربوية، المجلد الثالث، الجزء 14، سبتمبر 1988م، مصر.

- المرآغي محمد، "إصلاح الأزهر (والتعليم الديني عموماً)"، سلسلة دراسات عربية وإسلامية، الجزء 29، جمادى الأولى 1421هـ-ماي 2010م، مركز اللغات الأجنبية والترجمة بجامعة القاهرة، مصر.
- مرحوم علي، "من وثائق الثورة. حول استشهاد الشيخ العربي التبسي"، الأصالة، السنة الثامنة، شوال-ذو القعدة 1399هـ-سبتمبر / أكتوبر 1979م.
- ، "نظرة على تاريخ الصحافة العربية الجزائرية"، الثقافة، عدد 43، 1978م.
- مريوش أحمد، "دراسة النزعة العقلانية والوطنية في منظومة ابن باديس الإصلاحية 1912-1940"، مجلة المصادر، العدد 7، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار، الجزائر، رمضان 1423هـ / نوفمبر 2002.
- ، "مبارك المليي شيخ المؤرخين الجزائريين"، مجلة إتحاد المؤرخين الجزائريين، الطبعة الأولى، وسام ربراس للإعلام والنشر والإشهار، الجزائر، 1998.
- المليي محمد، "الجزائر والمسألة الثقافية: التناقضات الثقافية (الجزور)"، مجلة المستقبل العربي، عدد 45.
- ونيسي زهور، "جوانب من مساهمة المرأة في صنع النصر"، الأصالة، السنة الرابعة، العدد 22، رمضان - ذو القعدة - ذو الحجة 1394هـ / أكتوبر - نوفمبر - ديسمبر 1974م.

ثانيا: باللغة الأجنبية:

أ-المصادر:

- المقالات:

-Abbas Ferhat, "La France C'est Moi", L'ENTENTE, 23 Février 1936.

- Zenati. R, "Devaut les Réalités", voix Indigène, 26 mars 1938.

ب- المراجع:

- Ageron Charles Robert, **Histoire De L'Algerie Contemporaine 1830-1973. Que Sais-je ?** Paris, Presse Universitaire de France, 1974.
- Andrieu J, préfaces J.Soustelle, **Contribution à l'étude des confréries religieuses musulmanes**, La maison des livres, Alger.
- Depont Octave, **L'Algérie du centenaire**, édition Cadoret, France, 1928.
- Emad Eldin Shahin, **Through Muslim Eyes: M.Rashid Rida and the west**, The International Institute Of Islamic Thought, Virginia, 1993.
- Hellal Amar, **le mouvement réformiste algérien (1831-1957)**, OPU, ALGER, 2002.
- Merad Ali, **le réformisme musulman en Algérie, de 1925 - à 1940**, essai d'histoire religieuse et social, les éditions el hikma, Alger, 1999.
- Nouchi André, **La Naissance du Nationalisme Algérien 1914-1954**, Les Editions de Minuit, Paris, 1962.

فهرس الموضوعات:

1	مقدمة.....
10	الفصل الأول: التعريف بمجلتي المنار والشهاب وبصاحبيهما.....
10	أولا- نبذة عن تاريخ الصحافة في مصر والجزائر.....
10	أ-الصحافة في مصر.....
20	ب-الصحافة في الجزائر.....
38	ثانيا- نبذة تعريفية لمجلتي المنار والشهاب.....
38	أ-التعريف بمجلة المنار.....
40	1-بطاقة فنية تعريفية لمجلة المنار.....
41	2-الغرض من إنشائها.....
42	3-مجالاتها.....
45	4-أبرز من كتب فيها.....
46	- مصطفى صادق الرافعي.....
46	- محمد الخضر بن الحسين.....
47	- عبد القادر المغربي.....
47	- أحمد الإسكندري.....
47	- عبد الحميد الزهراوي.....
48	-عبد الرحمن الكواكبي.....
48	- شكيب أرسلان.....
49	- رفيق العظم.....

49	5-المنار في نظر العلماء والمفكرين
51	6-المنار بعد وفاة صاحبها
52	ب-التعريف بصحيفة الشهاب
52	1-الشهاب جريدة (1925-1929)
55	2-الشهاب مجلة (1929-1939م)
58	أ-أبواب المجلة
61	ب-قالوا عن الشهاب
64	ج-أهم محرري الشهاب
65	1. الشيخ محمد البشير الإبراهيمي
70	2. الشيخ الطيب العقبي
75	3. الشيخ مبارك الملي
81	4. الشيخ العربي التبسي
85	ثالثا- التعريف بصاحبي المجلتين
85	أ-التعريف بصاحب المنار
85	1-مولده ونشأته
87	2-نشأته العلمية
89	3-هجرته إلى مصر
90	4-رحلاته
90	5-وفاته
91	6-آثاره الفكرية

91	7- ثناء العلماء والمفكرين عليه.....
92	أولا- ثناء العلماء المعاصرين لرشيد رضا.....
95	ثانيا- ثناء العلماء المحدثين.....
96	ب- التعريف بصاحب الشهاب.....
106	1- آثاره.....
107	2- مما قيل فيه.....
111	رابعا- تعريف الإصلاح.....
112	1- الإصلاح لغة.....
113	2- الإصلاح اصطلاحا.....
118	خلاصة الفصل.....
121	الفصل الثاني: قضايا الإصلاح في مصر من منظور مجلة المنار (1898-1935م).....
121	أولا: قضايا الإصلاح السياسي.....
124	أ- المنار وقضية الجامعة الإسلامية.....
134	1- الدعوة إلى الجامعة الإسلامية وبيان أهميتها للمسلمين.....
140	2- الرد على مخاوف الغرب من الجامعة الإسلامية ومزاعمه حولها.....
143	ب- المنار وقضية الوطنية المصرية.....
148	1- الجامعة الإسلامية لا تتنافى مع الجامعة الدينية بل تستلزمها.....
149	2- معارضة الدعوة إلى الوطنية خاصة بالمفهوم الذي طرحه الحزب الوطني.....
156	ج- المنار ولحظات الاحتقان الطائفي بين المسلمين والأقباط في مصر.....
173	ثانيا: قضايا الإصلاح الاقتصادي.....

175	1- المنار وتطوير الأنظمة الاقتصادية.....
178	أ-تشجيع المنار للمشروعات الاقتصادية.....
180	ب-الإسلام والإصلاح الاقتصادي حسب المنار.....
182	2-المنار والمعاملات المالية الحديثة.....
185	أ-المنار ومعاملات البنوك.....
188	ب-الدعوة لإنشاء بنك وطني مصري.....
190	ثالثا: قضايا الإصلاح الاجتماعي.....
191	1-المشاركة الاجتماعية.....
193	2-الدعوة إلى إصلاح الأخلاق.....
197	3-إبراز سلبيات التمدن.....
198	أ-المنار والمنتج الغربي.....
204	ب-المنار والتمدن الزائف.....
205	4-المنار وقضايا المرأة.....
206	أ-تعليم المرأة.....
210	ب-الحجاب.....
214	ج-المساواة بين الرجل والمرأة.....
217	د-عمل المرأة.....
218	هـ-مسألة تعدد الزوجات.....
220	رابعا: قضايا الإصلاح الثقافي.....
221	1-واقع التعليم في مصر خلال فترة المنار.....

225	2- مفهوم التربية والتعليم عند المنار.....
227	3- المنار وتربية الأمة.....
236	4- موقع التربية والتعليم في عملية النهوض الحضاري عند المنار.....
237	5- المنار وتعليم البنات.....
239	6- آليات الإصلاح التعليمي والتربوي.....
244	7- مدرسة دار الدعوة والإرشاد.....
247	أ- نظام التدريس في المدرسة.....
250	ب- إغلاق المدرسة وآثارها.....
252	خامسا: قضايا الإصلاح الديني.....
254	1- مفهوم الإصلاح الديني وضرورته.....
259	2- الشروط العامة للإصلاح.....
262	3- وسائل تحقيق الإصلاح.....
262	أولا: الاجتهاد وترك التقليد المذهبي.....
265	ثانيا: تأسيس جمعية إسلامية علمية.....
268	ثالثا: إصلاح التعليم الأزهري.....
277	خلاصة الفصل.....
280	الفصل الثالث: قضايا الإصلاح في الجزائر من منظور صحيفة الشهاب (1939-1925م).....
280	أولا: قضايا الإصلاح السياسي.....
280	1- التمثيل النيابي.....
305	2- التجنس.....

أ-التجنس وقانون سيناتوس - كونسيلت 1865م.....	308
ب-التجنس وإصلاحات قانون الرابع فيفري 1919م.....	313
ج-التجنس ومشروع بلوم - فيوليت (1936م).....	317
د- موقف الشهاب من التجنس.....	321
3- الاندماج.....	334
أ-تعريف الاندماج.....	334
ب- مخططات الإدماج الفرنسية والمواقف الجزائرية منها.....	335
ج-موقف الإصلاحيين من الاندماج.....	345
ثانيا: قضايا الإصلاح الاقتصادي.....	352
أ-السعي لإقامة مشاريع اقتصادية وطنية.....	354
ب-مشاكل العمال.....	362
ج-الدعوة للكف عن الإسراف والتبذير.....	369
ثالثا- قضايا الإصلاح الاجتماعي.....	373
أ-الشهاب والأمراض الاجتماعية.....	381
1-مقاومة تعاطي الخمر.....	381
2- محاربة البغاء.....	384
3- العناية بالشبيبة الجزائرية.....	387
أ-إبراز أهمية الشباب في المجتمع.....	389
ب- معالجة مشاكل الشباب.....	394
أولا- الإلحاد والتفرنج.....	395

400.....	ثانيا - الشباب والزواج.....
405.....	ثالثا - دعوة الشباب إلى النهوض ومواكبة تطورات الحياة.....
407.....	4-الإهتمام بقضايا المرأة الجزائرية.....
408.....	أ-ترقية وضعية المرأة الجزائرية والرفع من مكانتها.....
414.....	ب - قضية السفور والتبرج.....
422.....	ج - عمل المرأة.....
425.....	رابعا: قضايا الإصلاح الثقافي.....
428.....	أ-أهمية العلم والتعليم عند الشهاب.....
430.....	ب - التعليم ومستوياته حسب الشهاب.....
431.....	1-تعليم الرجل الجزائري.....
433.....	2- تعليم الأولاد.....
435.....	3- تعليم المرأة.....
437.....	أولا-تعليم البنت.....
439.....	ثانيا - تعليم النساء والأمهات.....
440.....	ج - مؤسسات التعليم.....
440.....	1-المسجد.....
442.....	2- المكتب العربي.....
448.....	3- دار الحديث.....
450.....	4-الدعوة إلى إنشاء الكلية الدينية.....
451.....	د - إصلاح أساليب ومناهج التعليم.....

459.....	خامسا: قضايا الإصلاح الديني.....
459.....	1-محاربة الطرق الصوفية المنحرفة.....
461.....	أ-أسباب الصراع بين الإصلاحيين والطرقين.....
468.....	ب-موقف الشهاب من الطريقة المنحرفة.....
475.....	ج- مظاهر الصراع بين الإصلاحيين والطرقين.....
488.....	د- مساعي التقارب بين الإصلاحيين والطرقين.....
494.....	هـ- فشل مساعي التقارب وعودة الصراع.....
498.....	و- ظهور جمعية علماء السنة الجزائريين.....
503.....	2- محاربة البدع والخرافات.....
511.....	أ-موقف الشهاب من البدع والخرافات.....
511.....	1-محاربة البدع المستحدثة في الدين.....
515.....	2-الدعوة لإخلاص الدعاء لله وحده.....
517.....	3-تحريم بناء القباب على القبور.....
519.....	4-النهى عن زيارة أضرحة الأولياء الصالحين والتبرك بها.....
521.....	5-تحريم الزردات وما يقع فيها من الدجل والخرافات.....
524.....	ب-إنتصار السنة على البدعة.....
526.....	3-محاربة التبشير والدفاع على الإسلام.....
530.....	أ-موقف الشهاب من التبشير.....
535.....	ب-الصراع بين الحركة الإصلاحية والحركة التبشيرية.....
537.....	ج-دفاع الشهاب على الإسلام.....

543.....	خلاصة الفصل
546.....	الفصل الرابع: مقارنة بين قضايا الإصلاح في مصر والجزائر من منظور مجلتي المنار والشهاب
546.....	أولا- مسألة الخلافة الإسلامية بين المنار والشهاب
547.....	أ-تعريف الخلافة وجذورها التاريخية
547.....	1-التعريف بالخلافة
548.....	2-جذورها التاريخية
548.....	3-شروط الخلافة
549.....	4-الخلافة العثمانية
553.....	ب-مسألة الخلافة الإسلامية عند المنار
554.....	أولا: نظرية الخلافة عند المنار
554.....	1-تعريف الخلافة
555.....	2-حكم الإمامة أو نصب الخليفة
555.....	3-من ينصبّ الخليفة
555.....	4-شروط أهل الاختيار للخليفة
555.....	5-الشروط المعتبرة في الخليفة
556.....	6-صيغة المبايعة
556.....	7-إمامة الضرورة والتغلب بالقوة
557.....	ثانيا: موقف المنار من عملية الفصل بين السلطة والخلافة
559.....	ثالثا: كتاب الإسلام وأصول الحكم وموقفه من الخلافة وردّ المنار عليه
564.....	رابعا: موقف المسلمين من إلغاء الخلافة

1-	التحرك من أجل مؤتمر إسلامي.....	565
2-	عوائق انعقاد المؤتمر في وقته وأسباب فشله.....	567
3-	انعقاد مؤتمر الخلافة ونتائجه.....	569
4-	المنار ومؤتمر الخلافة.....	570
ج-	مسألة الخلافة الإسلامية عند الشهاب.....	573
1-	مفهوم الخلافة عند الشهاب.....	574
2-	بيان حقيقة الخلافة الملغاة.....	575
3-	الشهاب ومؤتمر الخلافة الإسلامية بالقاهرة.....	576
4-	رد الشهاب على الأزهريين.....	580
5-	الشهاب والمؤتمر الإسلامي العام بالقدس الشريف.....	583
6-	الخلافة أم جماعة المسلمين؟.....	585
7-	الإسلام وأصول الحكم عند الشهاب.....	588
	ثانيا- موقف المنار والشهاب من الاستعمار.....	594
أ-	المنار والاستعمار البريطاني في مصر.....	594
ب-	الشهاب والاستعمار الفرنسي في الجزائر.....	602
1-	مرحلة إظهار الأمل في فرنسا ومداراتها سياسيا.....	602
2-	مرحلة التأكيد على المقومات الذاتية للأمة وتميزها الحضاري.....	610
3-	مرحلة اليأس من فرنسا.....	614
	ثالثا- المنار والجزائر.....	617
	أولا: زيارة الشيخ محمد عبده وأثرها على الفكر الإصلاحى في الجزائر.....	618

626.....	ثانيا: أثر المنار على الحركة الإصلاحية في الجزائر.
642.....	خلاصة الفصل.
644.....	الخاتمة.
650.....	الملاحق.
701.....	البيبلوغرافيا.
735.....	فهرس الموضوعات.