محمّد بن محمود (ابن العنابي)
وموقفه من حضارة الغرب في القرن 19م

د/ فريد حاجي
قسم التاريخ جامعة الجزائر 2

مثّل القرن 18م عصر التحوّل، ليس على الصعيد الأوروبي فحسب، وإنّما على المستوى الإنساني الشامل. إلا أنّ الدول الأوروبية كان لها الأثر الحاسم في تسريع التبدّلات لدى الشعوب المختلفة لانتشارها خارج حدودها وتأكيد قوّتها وتقدّمها لكل شعب اتصلت به. وكانت الدولة العثمانية بولاياتها في أوروبا وآسيا من أشدّ مناطق العالم تأثّرا بنهوض أوروبا خلال هذا القرن. ولا شكّ أنّ ذلك يعود بشكل أساسي إلى عامل جغرافي يجعل من حدود الدّولة العثمانية حدودا لدول أوروبا التي لم تعد تقبل بأيّة مُعطَاة من التاريخ الماضي. كما أنّ العامل التاريخي نفسه، لعب دوره المؤثر؛ ذلك أنّ التناقض العثماني/ الأوروبي أو المسيحي/الإسلامي الذي يعود إلى أجيال سابقة قد تواصل رغم تبدّل المعطيات وتغيّر موازين القوى؛ فالصّراع على أقاليم أوروبا الوسطى والشرقية لم يتوقّف، والمجابهة ضمن البحر المتوسط تواصلت مع إفساح المجال للبّحرية الأوروبية كي تثبت تفوّقها الجديد على القوّة البحرية العثمانية السابقة.

وإذا كانت الدّولة العثمانية في القرون الأولى التي أعقبت ظهورها، ملكت حيويّة حركيّة، مكّنتها من تحقيق مهمّتها التّاريخية، فإنّها ومنذ هزيمة كارلويتز العام 1699م، لم تعد كذلك، حيث فقدت جرّاءها أراض شاسعة منها (ترانسلفانيا، المجر، سلوفينيا، وكرواتيا) وهو مؤشر بالغ الدّلالة، ومنذ ذلك الوقت أيضا، لم يعد العثمانيون يحقّقون سوى انتصارات جزئية أمام هزائم عسكرية كبرى، وقد أدركت النّخب العثمانية أنّ هذا الضّعف العسكري، ليس ضعفا أمام أوروبا فقط، وإنّما أمام أيّة قوة أخرى.

وفي الإطار العربي، كانت الدّولة العثمانية في "استانبول" بعيدة عن أن تكون فاعلة في الأحداث التي تشهدها في ولاياتها العربية في آسيا وإفريقيا. ففي تونس والجزائر كانت الزّعامات المحليّة قد أكّدت سلطتها مع الاحتفاظ بصلة شكليّة مع الباب العالي. أمّا في ولاية طرابلس الغرب، فقد تمكّنت الأسرة القرمنلية أن تستقل بالحكم منذ 1713. من جهة أخرى استطاعت طبقة المماليك من استعادة هيمنتها في مصر في العام 1757 م. ولم يكن الحال في فلسطين يختلف حيث استطاع "ظاهر العمر" أن يجعل من نفسه سنة 1750 م سيّدا على "عكّا"، واستمرّ خليفته المعيّن من قبل العثمانيين العام 1775م في سدّة الحكم إلى غاية 1804م. هذا الواقع العربي خلال القرن 18م سهّل على المصالح والمؤثرات الأوروبية أن تتسرّب إلى الولايات العربية، وهذه التبدّلات كانت تدفع السّلاطين إلى تلمُّس أسباب القوّة التي تعيد لهم السّيطرة على الأقاليم النّازعة للاستقلال.

ومع ذلك، فإنّ قوّة السّلطان نفسه كانت عُرضة للانتقاص في مجال صلاحياته نفسها، كما أنّ صورة السلطان المُطلق التّصرف غابت منذ نهاية القرن 16م. وفي مطلع القرن 17م ظهر أنّ السّلطان قد يتعرّض لمؤامرة صريحة من فئات تنازعه على السلطة، وقد تأكّد ذلك بمقتل "عثمان الثاني" العام 1622م. ومنذ ذلك الوقت ظهر بوضوح أنّ السلطة العثمانية تتجاذبها ثلاثة أطراف هي: السلطان، الإنكشارية من ناحية، ورجال الدّين من ناحية أخرى.

ومن المعروف، أنّ السلطان "أحمد الثالث" هو أوّل من حاول أن يُقيم إصلاحا عسكريا خارج إطار قوّات الانكشارية مستفيدا من الوضع الذي ولّدته هزيمة الانكشارية القاسية، ساعيا إلى محاولات للتّحديث في مجالات أخرى، لكن قوّات الانكشارية تمكّنت من خلعه وقتل وزيره الذي اتهم بأنه المسئول عن هذه البدع. وخلال عهود خمسة سلاطين (1703-1759) جرت محاولات متعدّدة لإدخال إصلاحات تطال بالدّرجة الأولى الميدان العسكري أو ما يتفرّع عنه من إنشاء معاهد لتدريس المواد التي تتناسب مع رفع مستوى القوات كمعاهد البحرية والرياضيات والهندسة. وبالرغم من محدوديّة هذه الإصلاحات، فإنّ أثرها لم يكن معدوما، حيث سمحت بتكوين فئة من "المتنوّرين" العثمانيين التي هيّأت الظروف لنموّ فكر إصلاحي منفتح، وأدركت هذه الفئة أنّ التّدهور العثماني أمر لا يمكن تجاهله، وأنّ القوّة الأوروبية مسألة لا يمكن تلافيها دون تبديل النّظرة التقليدية إلى الآخر واستيعاب العلوم الحديثة.

في هذا السياق، تأتي تجربة "سليم الثالث" (1789-1807) الذي حاول أن يُقيم تجربة إصلاحية متكاملة. وبالرّغم من أنّ الظروف لم تكن مُواتية على الإطلاق لمواجهته عصيانات ومحاولات للاستقلال داخل الولايات أكثر ممّا جابَهَهُ من تعديّات أوروبية، فإنّ تجربته أدخلت الدّولة العثمانية في خضمّ العصر الحديث، وكانت آثار هذه التّجربة على تبديل الأذهان أكثر بكثير من تبديلها للواقع العثماني المتردي.

إنّ ما يهمّنا في هذا الإطار، هو الوقوف على شخصيّة جزائريّة المتمثّلة في شخص "ابن العنابي" الذي عاصر التّجربة الإصلاحية التي قادها "سليم الثالث" كما عاصر التّجربة الإصلاحية لشقيقه "محمود الثاني" الذي اعتلى عرش السلطنة في 28/جويليه/ 1808 بعد مقتل أخيه "سليم الثالث" واستكمال مشروع الإصلاح الذي شرع فيه شقيقه. وقد كان "ابن العنابي) يُدرك بأنّ هذا الصراع الدّموي، لم يكن قضيّة تصفية حسابات خاصّة في هذه الفترة، بقدر ما كان صراعا بين أنصار النّظام الجديد، وأنصار نُظُم الدّولة الأصيلة، الذين ارتبطت أوضاعهم في الدّولة والمجتمع بهذه النظم.

إنّ السؤال الذي نحاول الإجابة عنه هو: أين يتموضع "ابن العنّابي" في ظلّ هذا الاحتراب الفكري؟

من المعروف، أنّ حضارة الغرب بدأت تُلقي بظلالها على البلاد الإسلامية منذ أواخر القرن 18م وراحت تفرض نفسها أكثر خلال القرن 19م. وقد انقسمت بشأنها آراء النّخب في العالم الإسلامي، بين داع إلى التّماهي معها كليّة، وبين مُناد إلى الاستفادة من إنجازاتها بما لا يتنافى ومرجعيتنا الأصيلة. وقبل الخوض في موقف هذا الرّجل من الحضارة الوافدة، ورؤيته إلى كيفيّة مجابهة هذا التحدّي في سياق الإصلاح الذي كانت قد باشرته الدّولة العثمانيّة، لا بدّ من التّعريف بهذه الشخصيّة.

اسمه الكامل هو محمد بن محمود بن محمد بن حسين الجزائري، وشهرته العنابي أو ابن العنابي. ولد سنة 1775م، وكان على مذهب الحنفية. تعلّم العلم في وطنه على جدّه، ووالده، كما تلقّاه على المفتي المالكي "على ابن عبد القادر بن الأمين" وكان عميق الثقافة؛ منها التي تُمتّ بصلة إلى علوم الدّين أو علوم الدنيا، أمّا المنزلة العلمية، فالظاهر أنّه كان متمكّنا من العلوم الشّرعية خاصّة، حيث إنتاجه يغلب عليه طابع النّقل، ويتمتّع بقُدرَة فائقة على التأويل والتّخريج والتعليل، كما أنّه يمتاز بالتعمّق في العلم والقوّة في التّحرير والنظر، وبأنّه عالم المنقول

والمعقول، كان مُحبّا للثقافة، وربّما يعود هذا إلى اهتمام شخصي بالدرجة الأولى، ومن تقاليد أسرته بالدّرجة الثانية، فهناك العديد من العوامل التي ساعدته على السّير في هذا الاتجاه، إذ بحكم اقترابه من السّلطة، كان يُكثر من الأسفار، و يُتابع مجريات الحوادث، وينظر في تطوّر الأحداث. زيادة عن هذا، أمدّته تقاليد الأسرة بتراث غزير من الأحكام التي كان يصدرها آباؤه و الشّهرة التي كانوا يتمتّعون بها لدى العامّة والخاصّة. وقد أُرسل في مهمّات، وتولىّ مناصب سياسية. هذه العوامل مجتمعة، كان لها صدى على تكوينه جعلت أحكامه عقلية تجريبية و آراءه معلّلة ورزينة. وقد تقلّد عدّة وظائف في مساره الحياتي المهني كان أوّلها منصب القضاء الحنفي في العام 1208 هـــ [1] في عهد الباي أحمد باشا [2] الذي كلّفه أن يكتب كتابا إلى حمودة باشا، فكتب الكتاب، و بعثوا به [3] أمّا المنصب الثاني، فقد تمثّل في نقيب أشراف مكّة والمدينة[4] في عهد الداي عمر باشا [5] الذي أناطه هو الآخر للقيام بسفارة للمغرب الأقصى لدى السلطان المولى سليمان[6].

من خلال هذه المهام التي قام بها، يبرز دوره على أنّه لم يكن مجرّد عالم بالفقه، بل كان أيضا دبلوماسيا ناجحا، وخبيرا بشؤون الدول. إلى جانب هذا، تولّى التّدريس في جامع الأزهر نحو تسع سنوات، ثم عاد إلى الجزائر ليتولىّ الإفتاء، فقيادة الجيش الجزائري المقاوم(7). و بعد وضع فرنسا يدها على الجزائر، أصبح ابن العنابي محّل مُتابعة ومُضايقة من طرف سلطات الاحتلال، ممّا اضطرّ إلى الارتحال إلى الإسكندرية، و هناك ولاّه "محمد علي" الإفتاء العام 1266هـــ و لم يستمر في منصبه هذا طويلا، بحيث عزله والي مصر الجديد عبّاس باشا. وهكذا التزم بن العنابي الصّمت إلى أن لقي ربّه في ربيع الأول سنة 1267 هـــ بعد أن ترك العديد من الآثار و المؤلفات الفكرية[8] وباختصار، فقد كان لابن العنابي دوران، أحدهما ديني حين كان يباشر وظيفة الإفتاء، وثانيهما سياسي، لما كان له من صلة بدايات الجزائر وموقفه من الاحتلال الفرنسي لبلاده، وفي إشادته بدور آل عثمان. ومن ثمّ يكون قد جمع بين الفقه ووصفه بالفقيه، وبين السياسة، بحكم احتكاكه بدهاليزها حين كان جزءا أو قريبا من السلطة.[9]

ولاستشفاف موقف "ابن العنّابي" من الحضارة الغربية، ونظرته إلى كيفيّة التّعامل معها، اعتمدنا على كتابه الموسوم بـــ "السعي المحمود في نظام الجنود" الذي صدر العام 1827م، أي ثلاثة سنوات تقريبا قبل الغزو الفرنسي للجزائر. وقد أبرز فيه أنّ الهوان والانحطاط

والجمود الذي ألمّ بالأمّة الإسلامية لا يعود للمرجعية الإسلامية، وإنّما لتصرّفات أهلها وبخاصّة أولو الأمر منهم، حتّى باتت أوطانهم محلّ أطماع وتحرّش القوى الغربية الصليبية. ومن ثمّ راح يدعو إلى ضرورة العودة إلى الشّريعة الصّحيحة أوّلا، ولا ضير بعد ذلك من الاستفادة من تجارب الأمم الأخرى شريطة أن لا يتنافى ذلك مع المرجعيّة الأصيلة.

1- السياسة الشرعيّة في منظور "ابن العنّابي"

قبل التطرّق إلى مفهوم السياسة الشرعية ومكانتها عند "ابن العنابي" ينبغي إبراز هذا المفهوم كما حدّده مفكّرو الإسلام. ويعدّ كتاب ابن تيميه "السياسة الشّرعيّة في إصلاح الرّاعي والرعيّة" [10] أوّل خطوة جادّة نحو تحديد مفهوم لها، وحاول استنباط عناصر الحكم الإسلامي الصحيح،اعتمادا على فهمه للآيتين58-59من سورة النساء إذ يقول الله عزّ وجلّ : ﴿*إنّ الله يأمركم أن تؤدّوا الأمانات إلى أهلها و إذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إنّ الله نعما يعظكم به... ذلك خير وأحسن تأويلا*﴾. ومن منطلق هاتين الآيتين الكريمتين، حدّد عناصر السياسة الشرعية بما أسماه " جماع السياسة العادلة والولاية الصالحة ". ويأتي إبداعه هذا حين أبرز كيفيّة جعل أداء الأمانات، سبيلا إلى العدل الاجتماعي، الذي من خلاله يتحقّق قيام السياسة الشرعية أو العادلة[11] وتكامل الفكر السياسي في إطار فكرة العدالة الاجتماعية على يد ابن قيّم الجوزية [12] في مجال فقه السياسة الشّرعية من وجهيها الفكري والعملي، حيث يرى أنّ العدالة المُفضية إلى مصلحة الأمّة، هي المعيار الصحيح لإقامة شرع الله في أرضه. وبهذه القاعدة الشرعية الصّلبة التي وضعها، وتبعه فيها علماء الإسلام أمثال الشّاطبي في كتابه "الموافقات" أعطى معيارا ثابتا و محدّدا لمفهوم السياسة الشرعية.[13] وإذا كان ذلك هو المفهوم العام للسياسة الشرعية عند هؤلاء المفكّرين، فكيف كانت نظرة بن العنابي إليها كمفهوم ومضمون وقدرة على الاستجابة لمتطلبات الحياة المتغيّرة ؟

قبل أن يعطي ابن العنابي مفهومه للسياسة الشرعية، تعرّض إلى آراء العلماء المسلمين حول شغل هذا المنصب الهام السياسي، لإقامة الدولة الإسلامية، ألا وهو منصب الخلافة، ثم عدّد أشكالاً من الممارسات السياسية، مبرزا خصائصها وانعكاساتها الإيجابية والسلبية، وقد حذّر من مغبّة الوقوع في نوعين من الممارسات أوّلهما: سياسة التفريط التي تقصي الأحكام الشرعية في مختلف مجالات الحياة، و بهذا يكون أولو الأمر « (...)قد سدّوا من طرف الحقّ سُبُلا واضحة، وعدلوا إلى طريق من العناد فاضحة» وثانيهما سياسة الإفراط المُفضية إلى

التشدّد، والابتعاد عن روح الشّرع والإجحاف في حقوق الناس، ومن ثمّ « (...)قد تعدّوا حدود الله و خرجوا عن قانون الشّرع إلى أنواع من الظلم والبدع السياسية» وبين هذا وذاك، هناك سياسة لا إفراط ولا تفريط، وهي المطلب الذي يلحّ على ولاة الأمور العمل به «(...) فذلك يجعلهم قد جمعوا بين السياسة والشّرع، و قمعوا الباطل ودحضوه و نصّبوا الشّرع ونصروه».[14]

إنّ دعوته لهذا النّوع من السياسة الوسطيّة، هي تذكير الحاكم بواجباته الشرعية نحو الدين والأمّة التي ائتمنته عليها. أمّا السياسة الشرعية كمفهوم، وممارسة، فهي في نظره ثلاثة أمور: اللّين، ترك الفضاضة، والمشاورة، وقد يكون أراد بهذا المفهوم، أن يعبّر على واقع إسلامي، تميّز بالاستبداد وما انجرّ عنه من ظلم، ومن ثمّ يريد إيصال رسالته إلى الحاكم داعيا إيّاه التخلّي عن البطش ومعاملة رعاياه بإحسان، وأن يكون رحيما بهم. ولّما كانت هذه الخصال قلّما تتوافر في الحاكم لاعتبارات عدّة، منها ما يتعلّق بشخصية الحاكم نفسه، ومنها ما له صلة بدوائر الحكم، فإنّ الذي يكبح جماحه، ويقلّل من سطوته، ويجعله يتقيّد بالشّرع، هي إقامة الشورى. ولذا دعاه إلى الالتزام بها، وجعلها قاعدة لحكمه في تصرّفاته السياسية والتشريعية، إذ التخلّي عنها، يؤول به إلى الاستبداد بالرّأي الذي يعدّ من أقبح ما يوصف به الرجال ملوكا كانوا أم سوقة .

وعليه، فالسياسة الشرعية من منظوره هي، اتّباع الرّحمة، وتوفير العدل و مراعاة حقوق الضعفاء، ذلك أنّ «(...)قسوة القلب(...) والجور في الأحكام الشرعية، وضياع الحقوق من مستحقيها، والإيثار بها لمن لا يستحقّ، من أسباب خراب الملك وزوال الدولة» [15] أمّا مكانة الشّريعة، في نظره، فلا يضاهيها شيء، كونها مصدر وحي، ولّما كانت كذلك، ففيها صلاح الدّين والدّنيا، لأنّها « (...)سياسة شرّعها لنا الله سبحانه وتعالى(...) وقصد فيها إلى عمارة الدنيا والآخرة (...) فأنّى يرضى من له عقل ودين أن يعدل عن صفوها إلى الكدر أو يعتاض من الدّر بالمدر» [16] وعلى هذا، فهي قادرة على تدبير شؤون الأمّة و تحقيق مصالحها [17] « (...)ومن يتوهّم أنّها قاصرة عن سياسة الخلق ومصلحة الأمّة هو جهل وغلط فاحش» [18] نستشف من موقفه هذا من الشريعة، أنّ مكمن الخلل والفساد والضّعف الذي ألمّ بالعالم الإسلامي مردّه تصرّفات الحكّام، لا الشريعة؛ فالإسلام كعقيدة، قادر في أيّة لحظة تتوفّر فيها النيّة المخلصة، والإيمان الصّادق والالتزام المسئول، والذكاء الواعي، على التّماس مع واقع

الحركة التاريخية وصياغتها على ضوء معطيات الإسلام كتاباً وسنّة، واجتهادا ورصيدا تشريعيا. لذا، فإنّ بن العنابي – كما يبدو – لن يجد مع أيّ بديل قد يجيء من هنا أو يؤتى به من هناك دون تبصّر إلا التغرّب والتمزّق والانقطاع.

إنّ تمسّكه بالشّريعة، ودفاعه عنها، يأتي نتيجة ظروف صعبة معقّدة، ورُكام عقود طويلة، انحرفت فيها الكثير من المفاهيم والقيم والمبادئ الإسلامية، وأحدثت فصلا وثنائية، بدرجة أو أخرى، بين عقيدة الإسلام وشريعته، وبين الواقع الذي يعيشه الناس. ومن ثمّ، فهو يشير بوضوح إلى إمكان تنفيذ البرنامج الإسلامي، وتطبيق شرائع الإسلام وعقائدياته على واقع الحياة، في أيّة فترة يمكن أن يستلم فيها "الحكم" رجالا يمتلكون الذكاء والحصافة والمرونة، مع الإيمان العميق والتقوى الدائبة التي تشدّ أعينهم أبداً إلى القيم العليا التي جاءوا ليحقّقوها، وإلى المخاطر التي تهدّد هذه القيم والأهداف.

2- ابن العنابي ونظرته إلى الإصلاح السياسي:

لقد طرح بن العنابي رؤيته حول ما ينبغي عمله بُغية إقامة نظام سياسي يمكّن الأمّة من استعادة قوّتها، والنّهوض من كبوتها، وتجاوز العَطَب الذي ألـــمّ بها وتحقيق استقرارها. ومن المعروف أنّ أفكار العالم والمفكّر، ما هي إلا انعكاس لظروف عصره، فابن العنابي ما كان يستطيع أن يسكت أمام الشّرخ الذي حلّ بالعالم الإسلامي؛ فقد دعا إلى إصلاح الجيش إيمانا منه أنّ الحُكم القويّ أساسه امتلاك الدّولة لجيش يكون عمادها وحامي حماها، وعلى السلطان أن يرعاه ويُوليه عناية تامّة. ولا عجب في هذا، ما دام بن العنابي، يتحدّث في كتابه "السعي المحمود في نظام الجنود" عن الجهاد، وعن الاستعداد للحرب، وإعداد الجندي.

لكن، إذا كان الجانب العسكري قد أولاه أهمية كبرى، فلا يعني ذلك أنّه أهمل الجانب السياسي. لقد كانت نظرته شمولية؛ فهو يرى أنّ النظام القويّ لا يمكن إرساء دعائمه إلاّ بالتزام مداخله الأساسية الأخرى، وفي مقدّمتها، إقامة العدل، الذي هو غاية الغايات، ثم يأتي بعده الرّكن الثاني وهو الشورى، الذي « (...)يعدّ القاعدة في كل حكم إسلامي»[19]. من هذا المنظور، يأتي إلحاحه على ضرورة العمل بالشورى، مبرزاً في سياق الحديث عنها، الدّور الهام لأهلها وآثاره الإيجابية على البلاد و العباد، إذ يرى أنّه« (...) ينبغي على السلطان أن لا يقطع أمرا دونهم، ولا يفصل حكما إلا بمشاورتهم، لأنّه في ملك الله يحكم وفي شريعته يتصرّف» [20]. والمقصود هنا واضح، هو رفضه الاستبداد بالرّأي والحكم المطلق الذي كان

سمة من سمات الواقع الإسلامي في عصره، حيث اشتدّ فيه الظلم والطّغيان. وقد طالب بهذا المبدأ، ليكون قاعدة في الحكم كما كان معمولاً به في عهد السّلف الأول، حيث كانت تصرّفات الحاكم التشريعية والسياسية تخضع لرأي الجماعة، لا لهواه؛ ذلك أنّ التّشريع الاجتهادي فيما أجازت فيه الشريعة الاجتهاد، هو من أهل الاختصاص والرأي والخبرة، إذ من حقّهم وقف تسلّط الحاكم، وما ينجرّ عنه من فساد. وعليه، فهو ليس مشرّعا، وإنّما هو منفّذ لشريعة إلهية[21] وفي رأيه، أنّ العلماء هم حملة الشّريعة، وهم الذين يقومون بإلزامه التقيّد بقواعد التشريع الذي جاء به الإسلام. وإذا كان بن العنابي، لم يشر إلى طريقة إجراء الشورى وتفعيلها، فإنّه حدّد أهلها، وربّما يعود هذا إلى كون " الاستشارة تخصّ من له العلم بموضوعها، لأنها صورة من صور الاجتهاد [22] كما أنّها فرض كفاية. و لم يتعرّض إلى مسألة حجّية رأي أهل الشورى، أو أغلبيتهم للحاكم، في عصر كعصره " تميّز بتضارب آراء الفقهاء حول العديد من المسائل و يموج بالصراعات" [23]

لقد وجدنا بن العنابي في كتابه سالف الذكر، يدعو السلطان " أن لا يقطع أمرا دونهم " فهل كان يقصد بذلك، طرح جميع المسائل على بساط البحث، مهما كانت طبيعتها ؟ إنّ هذا التساؤل يأتي حينما نعلم أنّ هناك اتجاهين في هذا الشأن؛ أحدهما يوجب الشورى في جميع الأمور التي لا وحي فيها، وثانيها يرى اقتصارها على أمور الحرب[24] فأين موقعه بين هذين الاتجاهين ؟ نعتقد أنّ الإجابة حول هذه القضية، هي ميله للطّرح الأول، إذ ما دام الحاكم " في ملك الله يحكم، وفي شريعته يتصرّف " كما يقول، فإنّ الشّورى حقّ للمسلمين في كلّ ما يتعلّق بأمور دينهم ودُنياهم بمقتضى حكم الشّرع؛ ذلك أنّ الناس ائتمنوه على أنفسهم وأموالهم ودينهم وديارهم، واختاروه لإدارة أمورهم، ثمّ بايعوه على الطّاعة، مقابل تعهّده بإقامة العدل، و تنفيذ الشريعة، والسّير عليها، ولهم الحقّ في مساءلته ومناقشة كلّ ما يتعلّق بمصيرهم.

إنّ بن العنابي، لم يكن رجلا منغلقا ومتحجّرا، متمسّكا بتراثه الثقافي والحضاري فقط، بل راح يدعو إلى مجاراة الغرب فيما طوّره هذا الأخير من أصول شرعنا، ومنها الشورى، التي تغيّر شكلها إجراء ومضموناً. ويبدو أنّه في إشاراته إلى تنظيم نشاط الإنسان السياسي، أو تحديد صلة الفرد بالمجتمع كما تسعى الشريعة إليه، كان مُدركا أنّ القاعدة الأولى للشّريعة، هي فكرة "الوجوبية" والالتزام أكثر من فكرة "الحقّية" والاستحواذ؛ فالشّرع في صميم موضوعه أو أكثر أجزائه، هو مجموعة من الواجبات والفروض.[25] و لّما كانت السلطة أو الولاية هي صفة

من يتولّى سياسة الدّولة وتنظيم شؤونها والفصل في مشكلاتها وقضاياها[26] ويرعى مصالح الأمّة بمساعدة وُلاّته، وإقامة المؤسسات التي تسهر على تسيير شؤونها، فإنّ هذه الأمور مهاماً منوطة بالسلطان، بل مُلزَم بها، ومن ثمّ، ينبّه الحاكم إلى كيفية إدارة الحكم بقوله :« (...) إنّ الملك بمنزلة رجل، فرأسه أنت، وقلبه وزيرك ويداه أعوانك، ورجلاه رعيّتك، وروحه عدلك » [27]

تلك كانت أسس الحكم النّاجح في منظوره- أو الرّاشد بمصطلحات اليوم-، وكلّها أمور تتعلّق بواجبات الإمام، أو الخليفة، وعلى رأسها إقامة العدل، باعتباره روح الشريعة، وغاية الغايات من الحكم الإسلامي. من ناحية أخرى، يحمل قوله سالف الذكر، إشارة إلى ركائز الحكم، ومنها تقسيم السلطات، مُعبّرا عنها بالقاموس الإسلامي، حيث لخّص وظائف الدولة، وحدّد مسؤولية الحاكم المباشرة أو من ينوب عنه، في الاضطلاع بالمهام ذات الصّلة بسير شؤون الأمّة، من وزراء وعمّال وقضاة، كلّ في دائرة اختصاصه، وكلّها تدخل في باب التّمكين للأمّة، وتقويّة شوكتها، والذود عن بيضة الإسلام. ومن ثمّ، فهو يدعو إلى إقامة نظام متكامل الحلقات، لا مُفاضلة بين هذا الجانب أو ذاك، بل هناك تعاقب منطقي لمجال الإصلاح، ممّا يضمن ديمومة الدّولة ونموّها واستقرارها، إذ« (...)لا سلطان إلاّ بجند، و لاجندّ إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلاّ بعمارة، ولا عمارة إلاّ بعدل فصار العدل أساسا لكل الأساسات »[28]

مجمل القول، أنّ المجتمع القوي، لا يمكن بناؤه في نظره، إلاّ بصلاح الحياة الإنسانية، وانتظام شؤونها، وهذا بدوره لن يتأتّى إلاّ على أساس جملة من الأركان، دين متّبع يصرف النّفوس عن شهواتها، زاجرا للضمائر، رقيبا على النّفوس، ثمّ سلطان وجوده ضروري لانتظام العمران، ووظيفته حماية الأمّة والوطن من أعدائه، وعمارة البلاد، والتصرّف في الأموال العامّة على مقتضى السنّة المشروعة، والقضاء على المظالم، وخصب وتنمية، وعدل تُعمَّر به البلاد، وتُنمّى الأموال، ويأمن السلطان.

3- ابن العنابي والثقافة الغربية:

من المعروف، أنّ لكلّ فعل حضاري منظومة قيمية تشكّل البواعث والمنطلقات والأبعاد المعنوية لهذا الفعل، وهي عادة ما يطلق عليها الثقافة. ولكل فعل حضاري قاعدته البشريّة التي تحمل هذه المنظومة القيميّة وتتفاعل من خلالها مع البيئة عبر الزّمان والمكان، وهذه هي الجماعة التي تحمل سمات مميّزة أيّاً كانت تسميتها. من جهة أخرى، لكلّ فعل مسالك وطرائق ووسائل

تعتمدها الجماعة، وتتغيّر من حقبة تاريخية إلى أخرى بحسب تمكّنها من بيئتها المادية، وبقدر ما تدركه من الأسباب الفنية والعقلية التي تستثمرها في بلوغ أهدافها.[29] وكما هو معلوم، أنّ الأمم لا تتداعى، والمجتمعات لا تتدهور وتنحطّ قوّتها، إلاّ بأسباب موضوعيّة ذات صلة بمنظور الفعل الحضاري [30] لذا، فالسبيل إلى الوثبة لن يكون إلاّ باستغلال الزّمن وبذل الجهد. ومن ناحية أخرى، فالنّهوض لا يتحقّق عن طريق ما ترثه الأمّة عن سلفها فقط؛ فالغرب على سبيل المثال تصرّف بقدر كبير من الحكمة في القليل الذي ورثه، والكثير الذي أخذه عن غيره، ورغم عدم الأصالة والكفاية في هذا وذاك، تمكّن من الوصول إلى ما هو عليه، فقد أخذ من الإسلام الجانب العقلي دون الجانب العقدي الذي يشمل الإيمان والعقل. [31]

لقد ظهر ابن العنابي في وقت فرضت فيه الحضارة الغربية سيطرتها على العالم، واكتسبت مركزيّة بحكم الانتصارات العسكرية والتقنية والتنظيمية التي حقّقتها، ممّا جعلها تطرح نفسها على أنّها مستقبل البشريّة جمعاء. بعبارة أخرى، تقدّم الغرب إلى العالم الإسلامي سواء عن طريق الاحتكاك الذي سمح له بالوقوف على مظاهر حضارة الغرب التي أصبحت محلّ إعجاب، أو عند اكتشافه في موطنه الأصلي عن طريق الرحلات والسفريّات، ثم حين غدا بين ظهرانيه، بعد أن تمكّن من التغلغل في البلاد الإسلامية وحصوله على امتيازات فيها. كلّ هذا أعطى إلى الوعي الإسلامي وبخاصّة المصلحون، أبعادا أمكنتهم من أن يقفوا على حضارة الغرب بمنظومتها السياسية والاجتماعية والعمرانية والثقافية. وبالتالي، ألقت بالتحدّي الذي كان على الجميع الاستجابة له شاءوا أم أبوا، وباختلاف نوع التحدّي وحدّته اختلفت الاستجابة. وقد وجد المصلحون المسلمون في هذه الحضارة جوانب إيجابية كثيرة، ومنهم بن العنابي.

إنّ القارئ لمقدّمة كتابه "السعي المحمود" سيجد أنّه قام بعمليّة استقراء لموازين القوّة في العالمين الإسلامي والغربي، حيث أقرّ بذلك البون في موازين القوى، بل، وأدرك أسباب هذا التقدّم الذي بلغه الغرب، إذ يرى أنّ النظام الذي ابتكرته أمم الغرب لجيوشها ودرّبتهم عليه، قد بلغ الغاية في الدقّة والإحكام، بل يُقرّ أنّه من الصعوبة بمكان على قادة الجيوش الإسلامية استيعابه، بله التعريف به لجنودهم وتكليفهم دفاع الأعداء بالنظام العسكري القديم الذي ما تزال الجيوش الإسلامية تسير على منواله. وفي هذا الصّدد يقول:« (...)عظم الخَطبُ في تعريف نظامهم، وتفانى الحُمَاة دون نيل مراميهم، فدعت ضرورة الحال استعلام ذلك من قبلهم

والتدرّب على صنائعهم وحيلهم» [32]. وهو بذلك يدعو صراحة إلى ضرورة اقتباس هذا النظام العسكري المستحدث لدى أُمم الغرب؛ ذلك أنّ واجب النّهوض بإصلاح الجيش على القواعد الشّرعية المقرّرة، حماية دار الإسلام، يدخل في باب التّكاليف الشّرعية المنوط بالسلطان القيام بها. والمتتبّع لما جاء في كتابه بخصوص إصلاح الجيش يلحظ أنّه كان يستعير مفردات من اللّسان السياسي الإسلامي وهو يعرض ما قام به الغرب في مجال التنظيم العسكري، حتّى يُعطي الدليل على أنّ ما استحدثه الغرب، ليس غريبا على الإسلام، وأنّه لا يدعو إلى الأخذ بالقواعد الدّارجة في بناء الجيوش الغربية، وبالتالي يُتّهم بأنّه يتّبع أهل الذمّة. لذا، كان من خلال مفرداته هذه، يحارب خصوم التجديد بسلاحهم [33]

وقد كان يستدلّ بالآيات والأحاديث، تدعيما لموقفه، ودفاعا عن الإصلاحات التي شرعت فيها الدّولة العثمانية في مجال إصلاح الجيش بالخصوص. وإلى جانب الاستشهاد بالنّصوص، اجتهد في المسائل التي لا نصّ فيها، آخذاً بعين الاعتبار مصلحة الأمّة وحاجات العصر ومنطقه. ويمكن أن نفهم من منهجه هذا، أنّه دعوة موجّهة إلى معارضيه، والمسلمين عامّة إلى ضرورة فهم جديد للنصوص؛ إذ عليهم أن ينظروا فيما تتضمّنه من معان وأفكار ومبادئ، وما تعنيه للحياة الإنسانية في عصره.[34]

ذلك هو المنهج[35] الذي اعتمده حين أفتى بجواز اعتماد النّظام العسكري المُستَحدَث، مقدّما الأدلّة الدامغة على كل جانب من الجوانب المتعلّقة بالجيش، ممّا يجعل القارئ يشعر وكأنّه خبير بالشؤون العسكرية، ويُلاحَظ هذا عندما نراه يستدلّ على كلّ كبيرة وصغيرة من مكوّنات هذا النظام العسكري المستجدّ لدى النصارى، والذي أخذت به الدولة العثمانية، فيما يقابله في النصوص، سواء في القرآن الكريم أو السنّة النبوية الفعلية و/أو القولية. وحينما تناول مسألة جواز تعلّم العلوم الآلية من النصارى، راح يتدرّج في إصدار رأيه؛ فعندما لا يجد آية أو حديثا صريحا بهذا الشأن، يلجأ إلى البحث في نصوص أخرى "لـــيقيس" عليها، من ذلك مثلا، جاء بأحاديث عن جواز تعلم اللغات من غير المسلمين، ليستنتج من ذلك جواز تعلّم الكتابة أيضا، ودلّ ذلك الجواز غير المشروط في نظره على جواز تعلّم العلوم الآلية التي لها منفعة في أمر الدين من الكفّار. ولم يتوقّف الأمر عنده على تعلّم اللغات والكتابة بها من غير المسلمين، بل رأى جواز تعلّم كل معارفهم، إذا كان ذلك في مصلحة الدين. فحسب رأيه إذا جاز تعلّم اللغة العبرية والسريانية والكتابة بهما « (...) فغير ذلك من معارفهم الصناعية التي لها موقع من

أمر الدين، كالذي نحن فيه بالأولى» [36] وعبارة "كالذي نحن فيه" إشارة إلى واقع الأمّة الذي بلغ بها الهوان الدّرك الأسفل، وأصبحت محلّ أطماع الغرب. وإيقاظا لأولئك الرافضين للتجديد، من إنكشارية ورجال دين، راح يذكّرهم، أنّ ترك الاستعداد وعدم النّهوض على قدم الجدّ والاجتهاد فيما يعين على محاربة النصارى، هو ممّا يخالف الأمر الشرعي، وأنّ مخاطر الإحجام عن الأُهبَة لكفّ أذى القوى الأجنبية هو من أكبر الآثام.

إنّ فتوى ابن العنابي، تأتي من اعتقاده الراسخ من أنّ النظام العسكري المعمول به عند الغرب – خصوصاً جانب التنظيم – له أصل في شرعنا، أمّا الصناعة الحربية فلا ضير من تعلّمها منهم، ما دامت تمثّل القوّة التي ينبغي تحصيلها، ومن ثمّ، جاء اجتهاده على أساس رعاية المصلحة وتحقيقها لبلوغ المقصود. ولعلّ ما يسترعي نظر القارئ في دعواه الإصلاحية، أنّه أتى بأمثلة عن كلّ ما جلّ وقلّ عن الأمور الحربية، ولم يأت ولو بمثال واحدٍ عن الأمور السياسية. وهنا، نعتقد أنّ ذلك يعود إلى كون الأمور الحربية تتمثّل في نقطة واحدة، وهي إعداد القوّة التي نحن مطالبون بإعدادها شرعًا، ولهذا سهل حشد الأدلة لها. أمّا الأمور السياسية، فتتمثّل في معرفة ما لشرعنا من أصول في السياسة العقلية للغرب، إذ لا يمكن أن تُعتَمَد إلاّ بعد البحث والترجيح من فقهاء الإسلام. لذا، لا يمكن الإتيان بأيّ مثال عنها إلاّ في حينه. وقد يكون رأى – نحن المسلمين – إذا لم يكن لنا أيّ شيء ممّا توصّل إليه النصارى في الصناعة الحربية، فإنّ لنا في الأمور السياسية ما يُغنينا عن النظر إليهم. يأتي تصوّرنا هذا من الغموض أحيانا في موقفه من الأمور السياسية عندما يحاول التقليل من قيمة ما أنجزه الغرب في مجالات التنظيم السياسي والاجتماعي ...الخ. ولا نعتقد أنّه كان متقوقعا في ماضيه، وإنّما المسألة في رأينا أنّه لم يعمل على صياغة السياسة العقلية في قوالب الثقافة العربية الأصلية كما حاول آخرون.

لقد تفاعل ابن العنابي مع أحداث عصره، وكان متفتّحا على الآخر، وفي نفس الوقت التزم مبدأ النّقد تجاه القضايا والأفكار المطروحة، ومنها نظام الحكم الجديد الذي نبع من صلب الثورة الفرنسية، وأصبح مثار إعجاب عند الكثير. وعلى الرغم من أنّ بن العنابي، قد شاهد بأمّ عينيه ولمس الثمار الإيجابية للنظام الغربي، إلاّ أنّ هذا لا يعني عنده أن نأخذه بقضّه وقضيضه، وإنّما حاول بادئ ذي بدء ولو بالإشارة أن يبرز أنّ المفاهيم السياسية الغربية الجديدة ليست غريبة عن الإسلام، كالمساواة، الحرّية، والأخوّة، وهذه كلّها من صميم مقاصد الشريعة، وليس للغرب من فضل في هذا سوى أنّه قنّنها ونظّمها، ووضع لها الأطر الخاصّة بها. ذلك ما نستشفّه

من مفهومه للسياسة التي « (...) تعني القانون الموضوع لرعاية الآداب والمصالح وانتظام الأحوال» ثمّ راح يتوسّع في فحوى هذا المفهوم الذي ليس إلاّ « (...) سياسة عادلة، تُخرج الحقّ من الباطل، وتدفع كثيرا من المظالم، وتردع أهل العناد، ويُتَوَصّلُ بها إلى المقاصد الشرعية» و لمـــّا كان يدرك طبيعة أفكار عصر الأنوار، ورجالاته الذين عملوا كلّ ما في وسعهم إلى التخلّص من كل ما هو ديني، والتحرّر من كل قيد [37] خصوصا دعوتهم إلى الحرية المطلقة، أوصى بضرورة أخذ الحيطة والحذر عند التّعامل مع السياسة عامّة، والمستجدّ منها خاصّة لأنّها « (...)باب واسع تضلّ فيه الأفهام و تزلّ فيه الأقدام» [38]

إنّ هذا الاحتراز، يأتي تحذيرا للمسلمين من مغبّة الانقياد دون تبصّر وراء الغرب وثقافته، والذي كان يعمل على ضرب المرجعيّة الإسلامية، خصوصا بعد أن لاحظ تسرّب الفكر الغربي إلى ديار الإسلام، وشاهد تأثّر بعض الحكّام والنخبة بالثقافة الوافدة، بل وانبهار البعض منهم بها، ويأتي هذا في وقت كان فيه العالم الإسلامي عاجزا عن التأثير بعد أن" ركدت فيه حركة الفكر، وذوت شجرة الاجتهاد وغفا في أحضان التقليد، ونام على أحلام ماضٍ مجيد" [39]. لذا، فإنّ سبيل الإصلاح السياسي، والنّهوض -كما ينشده- ليس باستنساخ النموذج الغربي شكلاً ومضموناً، أو مشروعاً جاهزاً، لأنّ ذلك يُعدّ تقليدًا [40] وليس تجديداً، والتقليد في هذه الحالة مصدره مرجعيّة ومنظومة لا ينتمي إليها. ثم، كيف له أن يثور ضدّ دعاة التّقليد الذي أصبح شريعة المسلمين، وسدّ مسالك التقدّم والنهوض ليرتمي هو في أحضان تقليد من نوع آخر.[41] لذا، رأى، أنّه لا إمكانيّة لإصلاح وتجديد، إلاّ باجتهاد، وهذا يتمّ كلّما أمكن للمتفحّص في النصّ بيان الدّليل واقتباس الأحكام منه، فإذا تبيّن له الدّليل وجب عليه نبذ التقليد. [42]

وإذا رأينا ابن العنّابي يقلّل من شأن السياسة العقلية و/أو الوضعيّة الغربية، فهو لا يعيب منها ما هو نافع ومستحسن، إدراكًا منه، أنّ حضارة الغرب ليست نتاج جهوده فقط، وإنّما هي وليدة تفاعل جميع الحضارات، ومنها حضارة الإسلام التي أخذ منها الغرب واستفاد من إنجازاتها. وفي نفس الوقت، كان يعلم أنّ الغرب قد كيّفها بما يتّفق وفلسفته في الحياة، ومفاهيمه العامّة التي تختلف عن فلسفة الإسلام ومفاهيمه. ورغم هذه القناعة، فقد دعا المسلمين إلى أن يقتبسوا من حضارة الغرب، وقد بيّن ذلك حين كتب قائلا: « (...) إنّما قُصارى أمر ما رتّبوا من ذلك أن يطرُق أسماعنا شيء منه، وله أصل في شرعنا ويترجّح عندنا

السلوك عليه، فنبتدئ العمل به على نيّة أخذه من شرعنا لا على قصد إتباعهم فيه، لأنّه لا يحلّ لنا ذلك» [43] تلك هيّ السبيل إلى الأخذ من إنجازات الغرب، وذاك هو المنهج في التّعامل مع السياسة العقلية والاستفادة من بعض ثمراتها، فقد كان مؤمناً بأنّ ما هو موجود عند الغرب، فكثير منه ذو أصول إسلامية، استمدّها من حضارتنا، وعبّر عن هذه الرؤية في كتابه "صيانة الرياسة ببيان القضاء والرئاسة." [44] بقوله « (...) إنّ أحكام الشريعة الإسلامية قد تضمّنت سوابق سياسية تتماشى والعقل السليم، حتى أنّ الأمم الأخرى اقتبست واستفادت منها، سياسات تأنس لها العقول الذكيّة، يا لها من شريعة اعترف بإحكام أحكامها من لم يتديّن بدين من الأمم، فصاروا يقتبسون ما لاح لهم من أنوارها ويقتدون في أمور دنياهم بما استبان لهم من آثارها» [45]

ومن ثمّ، من حقّ المسلمين أن يعملوا بما سنّه الغرب من سياسته العقلية، من منطلق ما له أصل في شرعنا، وعلى اعتبار اللاّحق، يأخذ عن السّابق، فيطوّر ما أخذه ويزيد عليه، وهذا هو شأن الحضارات، ومنها الإسلام، إذ كانت له دولة، وشريعة، وإدارة، واقتصاد ... بصفة من الصّفات. وعليه، جاءت فكرة ما له أصل في شرعنا لتحقّق ثلاثة مقاصد:

أ- تبرير الأخذ عن الغرب بلا تردّد، إذا توفّرت ثلاثة شروط : وجود الأصل، النية، والترجيح – وبالتالي، يصير ردّ ما تعيّن بالترجيح، ردّا لشرعنا وهو لا يجوز؛

ب- تجنّب المصادفة، مع ما جاء في ديننا من النهي عن إتّباع النصارى؛

ج- إقناع أو طمأنة المتمسّكين بهذا النهي لمعارضة التجديد.

لذا، لا مانع من مُجَارَاة الغرب في ما استحدثه من أنظمة وقوانين، إذا توفّرت الشروط سالفة الذكر، دعوة إلى اقتباس هذه النّظم، إذ لو لم يكن ذلك هو الهدف لما ذكر ذلك. وقد يقال أنّ هذا ليس سوى دعما لـــ "محمد علي" و "محمود الثاني" اللذان شرعا في القيام بإصلاحات سياسية، إلاّ أنّنا نرى أنّه قد يكون أيضاً، لاحظ تلك الأصوات المنادية وباسم التّحديث والعصرانيّة على ضرورة تبنّي النظام الغربي بشتّى أوجهه، فطالب بضرورة العمل بما صار إليه الأصل فقط، الذي أُخذ من شرعنا و طُوّر، بالتقنين إلى مواد، يخضع تطبيقها لصرامة القانون، لا لهوى الأشخاص ونزواتهم، كما كان عليه العمل من قبل في الشورى مثلا. وباختصار، كانت آليتا الاجتهاد و القياس منهجا في تعامله مع المستجدّات، والسياسة العقلية، إذ" لا يتردّد في البحث عن أقوال الأقدمين والمتأخّرين فيما عرض لهم، فإن وجده أخذ به أو

ناقشه، وإلاّ اعتمد على التجربة "المشاهدة ".كما نجده " بقدر ما كان متعصّبا في شؤون الدّين، كميل القلب والإعجاب بآثار أهل الذمّة ونحو ذلك، كان متساهلا في الأخذ بأسباب الحياة منهم. (46)

الخـــــــاتمة:

لا شكّ أنّ الكسوف الحضاري الذي شهده العالم الإسلامي أثّر على ابن العنابي كغيره من علماء ومُصلحي عصره، إذ حزّ في نفسه أن يرى وجود العالم الإسلامي بات مهدّدا بالفناء، وما ظلّت تحافظ عليه الأمّة الإسلامية من ثقافتها طوال القرون أصبح مُعرّضا للإمّحاء والزّوال، خصوصا بعد الوثبة الحضارية الغربية، والاصطدام بها. لقد عايش واقعا اتّسم بالفتن الداخلية، وتنازع الأهواء، وغياب أسس نظام الحكم، ناهيك عن التخلّف العلمي، بسبب جمود العقل، وتوقّفه عن صناعة الفكر، والاكتفاء باجترار ما جادت به قرائح السّلف، من أفكار كانت وليدة بيئتهم.

في ظلّ ذلك الواقع، أعطى رؤيته في كيفية الإصلاح ومجالاته، لتجاوز الوضع المُزري في نظره. وقد أولى أهميّة قصوى لمسألة إصلاح المؤسسة العسكرية بحكم الظروف الدولية المحيطة بالعالم الإسلامي آنذاك، ومنها الهزائم المتكرّرة التي كانت تتكبّدها الدولة العثمانية، والتحرّش بها، وبالولايات الإسلامية المنضوية تحت لوائها. هذا التّطاول على البلاد الإسلامية من طرف الغرب – في نظره – لم يكن ليحدث لولا تمكّنه من امتلاك القوّة العسكرية التي تفتقر إليها الجيوش الإسلامية، إضافة إلى ذلك، الأمر الشرعي؛ إذ المسلمون مطالبون بإعداد القوّة لحماية بيضة الإسلام.

لذا، دعا إلى التّوافق مع العصر، والتفاعل مع حضارة الآخر. وقد رأى أنّ السبيل إلى ذلك هو الانطلاق من الإسلام ذاته، بمعنى، إنّه لم يدع إلى أسلمة منجزات الحضارة الغربية، بل العمل بتلك المنجزات التي لها أصل في شرعنا، وما عدا ذلك من السياسة العقلية، فإنّه ينبغي على المسلمين توليد إجابات شرعيّة عنها، انطلاقا من منهج الاهتداء بالأصول واعتماد مبدأ الاجتهاد. وبذلك قد اتخذ الواجب الشرعي معيارا ومرجعا، بصفته فقيها.

لقد كان الرّجل، يؤمن إيمانا صادقا بقدرة الإسلام على استرجاع قوّته، وإعلاء كلمته. لذا، فإنّ فتواه المُشار إليها أعلاه (... وإنّما قُصارى ..الخ) إن هي لم تخرج عن نطاق الشّرع، فهي دعوة إلى العمل بأصول شرعنا التي طوّرها الغرب، ممّا يسمح للحضارة الإسلاميّة لا

بمواكبة الحضارة الغربيّة وحسب، بل بالتّفوق عليها، لأنّها حضارة دين ودنيا معا. ولو سايره أولو الأمر ونظراؤه من العلماء، لحصل للنّهضة الإسلاميّة شبيه ما حصل للحضارة اليابانيّة، وذلك بمسايرة الغرب في كلّ ما يفيدهما من منجزاته في جميع الميادين، دون أن يتخلّى أيّ منهما عن حضارته والاعتزاز بأصالته. وبذلك، يعدّ أوّل من أسسّ لما بات يعرف اليوم بتيّار "التّثاقف النّقدي"، حيث كان مدركا للغرب وثقافته بالذات، فهو قد أبدي انفتاحه عليها دون تردّد، والدّعوة إلى الانتهال من ثمراتها المعرفية دون تحرّج؛ لكنّه في المقابل، حفظ لنفسه – في الوقت ذاته– حقّ مساءلتها، وإخضاعها للنظر النّقدي لعيار درجة مطابقتها للحاجات الاجتماعية والفكرية للمجتمع العربي/الإسلامي.

– الهوامش:

1- أبو القاسم سعد الله: رائد التجديد الإسلامي ابن العنابي، ط2، دار الغرب الإسلامي، 1990، ص ص 29-30.

2 – تولّى الأيالة الجزائرية سنة 1220 هـ/ 1805م خلفاً لمصطفى باشا المغتال. انظر : أحمد الشريف الزهار، مذكرات، تح: توفيق المدني، ط2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر، 1980، ص، 95.

3 – نفسه: ص .97

4 – عبد الجليل التميمي: أبحاث ووثائق في تاريخ المغرب العربي، الدار التونسية للنشر، 1972، ص .225

5 – تولّى الأيالة الجزائرية سنة 1230هـ/1814م بعد مقتل محمد باشا، المصدر السابق، ص .117

6 – أحمد الشريف الزهار: المصدر السابق، ص .33

7 – " أنيط بهذه المهمّة لثقة حسين باشا به، إذ جاء تعيينه، لرفع الروح المعنوية بالدعوة إلى الجهاد، وليس كفاءته العسكرية، فهو قبل كل شيء رجل دين وفكر، لا رجل حرب و مناورات عسكرية". أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، صص 9-10.

8 - ترك ابن العنابي مجموعة من المؤلفات منها: صيانة الرياسة ببيان القضاء والسياسة. وشرح كتاب الدار المختار، التحقيقات الإعجازية بشرح نظم العلاقات المجازية، ثبت الجزائري، رسالة في المرأة ....الخ. أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، صص، 12-13.

9 – نفسه، ص، .44

10- الإمام الفقيه، المجتهد الناقد، المفسر البارع، تأهل للفتوى والتدريس وهو دون العشرين سنة، انظر : محمد إبراهيم الشيباني: أوراق مجموعة من حياة شيخ الإسلام ابن تيميه، ط1، مكتبة ابن تيميه، الكويت، 1989، ص، 23.

للإشارة، فهو من أهم الكتب الذي ألّف ابن تيميه، وهو موجز في الحقوق العامة، وفيه جوانب من الحقوق الدستورية، الدولية، والمالية العامة، "جمع أبحاثاً متفرّقة منشورة في كتب الفقه، في فصول وأبواب متباعدة، وهي تشمل تنظيم العلاقات بين الفرد والمجتمع، أو بين الفرد والدولة. انظر: ابن تيميه: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، تح: بشير محمد عيون: مكتبة دار البيان، دمشق، 1985،ص، .8

11- محمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية، ط6، دار التراث، القاهرة، 1976، ص .183

12- هو محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز (691-751هـ/1292-1350م) الزرعي، ثم الدمشقي، الحنبلي، فقيه، أصولي، مجتهد، مفسّر، متكلّم، نحوي، محدّث، شارك في غير ذلك من العلوم، ولد بدمشق وتفقّه وأفتى ولازم ابن تيميه وسجن معه في قلعة دمشق وتوفي في دمشق. الذي ألّف كتابا تحت عنوان "الطرق الحكمية في السياسة الشرعية " يطرح في مقدّمته تساؤلات أهمها : هل للحاكم أن يحكم بالفراسة ؟ هل يشترط في السياسة أن توافق الشرع؟ هل تتغيّر السياسة بتغيّر الزمان؟ وتتضمّن حوارات بين ابن عقيل وابن القيّم حول هذه القضايا. محمد مبارك البغدادي: المرجع السابق، ص، .170

13- محمد مبارك البغدادي: المرجع السابق، ص 54-56.

14- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، السعي المحمود في نظام الجنود، تح: محمد عبد الكريم الجزائري: المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983، صص 202-206.

15- نفسه: ص 182.

16- نفسه: ص، 183.

17- إنّ شريعة الإسلام جاءت وافية بمطالب الحياة الإنسانية، تسدّ عوزها و تحقق لها أهداف العمران .. و قد اكتسبت نصوص الشريعة من المرونة و العموم، ما يجعل قواعدها صالحة للناس كافة في كل عصر من العصور، تساير عوامل النمو والارتقاء. انظر: مناع القطان: التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، ط2، مؤسسة الرسالة، السعودية، 1987،ص.20

18- ابن العنابي: المصدر السابق، ص، 202

19- ضياء الدين الريّس محمد: النظريات السياسية الإسلامية، ط6، دار التراث، القاهرة، 1986، ص، 337.

20- محمد ابن محمود(ابن العنابي) المصدر السابق، ص، 209.

21- محمد المبارك: نظام الإسلام – الحكم والدولة، ط3، دار الفكر، 1980، ص 26-35

22- ماجد راغب الحلو: الدولة في ميزان الشريعة، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية، 1996، ص، 361.

23- نفسه: ص، 198.

24- محمود الخالدي: نظام الشورى في الإسلام، شركة الشهاب، الجزائر، د.ت، صص 49-52.

25- محمد ضياء الدين الريس: المرجع السابق، ص.306

26- محمد المبارك: المرجع السابق، ص 58

27- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، المصدر السابق، ص .207

28- نفسه: ص .208

29- عبد المنعم أبو الفضل: نحو منهاجية للتعامل مع مصادر التنظير الإسلامي، ط1، المعهد العالي للفكر الإسلامي، مالطا، 1996م، ص40،41.

30- منظور الفعل الحضاري، يشمل مفاهيم إطارية كلية وهي : الاستخلاف، الأمة، الشرعة، ومفاهيم كلية مقيّدة أو عموميات التخصّص, كالأمن، النهي، العصبيّات، الحكم، القضاء، الولاية، الإصلاح، التدبير، وأخيرا مفاهيم فرعية أو تخصيص العموم، ومنها العدل، الظلم، البغي، الشورى، الجهاد، الإنفاق، الفساد، الاعتصام. نفس المرجع, ص.21

31- السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي- من التأثر إلى التأزم، ط1، دار المنتخب العربي,1994، ص127.

32- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، المصدر السابق، ص، 94.

33- الإمام أبو الحسن الأشقري يأتي في قمة ذلك الاتجاه الذي حارب المنحرفين بسلاحهم وهو إن لم يكن أوّل من ابتدأ هذه الطريقة في الرد على أصحاب الآراء الشاذة، إلاّ أنّه كان رائدا من روّاد هذه المدرسة. أنظر: محمد سعيد بسطامي: مفهوم تجديد الدين، ط 1، دار الدعوة، الكويت، 1984، ص، 74.

34- محمد عبد الرحمن بيصار: التوحيد في الإسلام، منشورات المكتبة العصرية, بيروت ،1971،ج1، ص.162

35- تتعامل منهجية الفقيه مع النصّ بصورة تفوق تعامله مع الواقع، فهي منهجية لتحليل النص و تفسيره في ظل إدراك الواقع، وتحقيق مناطه وتحريره، و تخريجه حتى يمكن إنزال الحكم المناسب عليه، حيث أنّ مقصده من تحليل النص وفهم الواقع هو الوصول إلى حكم شرعي. انظر : نصر محمد عارف: في مصادر التراث السياسي الإسلامي، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، مالطا، 1994، ص .83

36- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، المصدر السابق، ص، 197.

37- أنّ الذين ينادون بحرية العقل والعلم يريدون تحرّره من ضوابط الشرع الإلهي فقط، لأنّهم لا يستطيعون تحريره من الشرع الوضعي الذي تحميه الشرطة وأجهزة الدولة، بينما الشرع الإلهي ليس له شرطة في معظم بلاد العالم، وهذا نوع من الجبن الفكري. انظر السيد محمد الشاهد: رحلة الفكر الإسلامي..، المرجع السابق، ص .130

38- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، المصدر السابق، ص .201

39- طه جابر فياض العلواني: أدب الاختلاف في الإسلام, دار الشهاب, الجزائر, 1985, ص.147

40- جاء في كتاب "الورقات في أصول الفقه" لأبي المعالي الجويني : إنّ الجهل جهلان؛ جهل بسيط وهو إدراك الشّيء على غير ما هو عليه، وجهل مركّب وهو إدراك الشيء على غير ما هو عليه مع اعتقاد من المدرك أنّه يراه على ما هو عليه. انظر: نصر محمد عارف: المرجع السابق، ص، 37. و يرى علي جمعة محمد : " أنّ العلم نقيض= الجهل، فهو الإدراك الجازم المطابق للواقع عن دليل كما يعرّفه علماء الأصول، وليس تصوّراً أو تخيّلاً وهو جازم غير مشكوك فيه ومطابق للواقع حتى لا يكون ظنّاً وعن دليل حتى لا يكون تقليداً أو اجتراراً ". نفسه: ص .38

41- طه جابر فياض العلواني: المرجع السابق، ص، 147 .

42- التقليد يتّفق مع الاقتداء في المعنى، لأنّ الاقتداء ليس إلاّ محاولة لتقليد القدوة، وهذا يعني وجود نوعين من الاقتداء، أحدهما اقتداء شيء مبني على جهل، و اقتداء حسن مبني على علم، و كما أنّ التقليد يكون سيّئاً إذا كان المقلّد سيّئاً، فكذلك يكون الاقتداء ذميماً إذا كانت القدوة ذميمة. السيد محمد الشاهد: المرجع السابق، ص .108

43- محمد ابن محمود (ابن العنابي)، المصدر السابق، ص، .204

44- جاء هذا الكتاب بطلب من محمد علي، بعد ذلك الانزعاج والحمل مما كان يحدث بين القضاة و أصحاب الدعاوى، حيث استدعى ابن العنابي و أمره بتأليف كتاب يجمع فيه ما رجح من أقوال المذاهب الأربعة، و يوفّقه مع الأقوال و القوانين السياسية، و تسير كل الأحكام عليه .. وكان هدف محمد علي الأخذ

بالقول الرّاجح وقطع الطريق على التلاعب بالقوانين الشرعية وتداخلها مع السياسة الوضعية التي كانت يسير عليها.. والكتاب يتماشى مع تجربة ابن العنابي في القضاء والإفتاء سواء في الجزائر أو في مصر، كما يتماشى مع مواقفه المتحرّرة التي عبّر عنها في "كتابه السعي المحمود" من وجوب الأخذ بأسباب النهضة الإسلامية، ذلك بتقليد الأوروبيين في كل ما يعود على الإسلام والمسلمين بالنفع". أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص 100-101.

45- نفسه: ص 102.

46- اتفق جمهور العلماء على القول بالترجيح بين الأدلة وأنكره بعض الناس والصحيح القول به وإنما يتأتى في المظنونات وأمّا القطعيات فلا يتأتى فيها لتعذر التفاوت بين القطعيين، إذ ليس بعض المعلومات أقوى وأغلب من بعض وإن كانت بعضها أجلى وأقرب حصولا وأشد استغناء عن التأمل. أنظر : أبي القاسم محمد بن جزي: تقريب الوصول إلى علم الأصول، تح: محمد علي فركوس: ط1، دار التراث الإسلامي للنشر والتوزيع، الجزائر 1990، ص، 163.