



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية



قسم: الدعوة والإعلام والاتصال

كلية أصول الدين

تخصص: دعوة وثقافة إسلامية

الرقم التسلسلي:

رقم التسجيل:

التَّجْدِيدُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْحَرَكِيِّ الْمُعَاوِرِ - الطَّيِّبُ بَرْغُوثُ أَنْموذَجَا -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص: دعوة وثقافة إسلامية

تحت إشراف الأستاذ الدكتور:

إعداد الطالب:

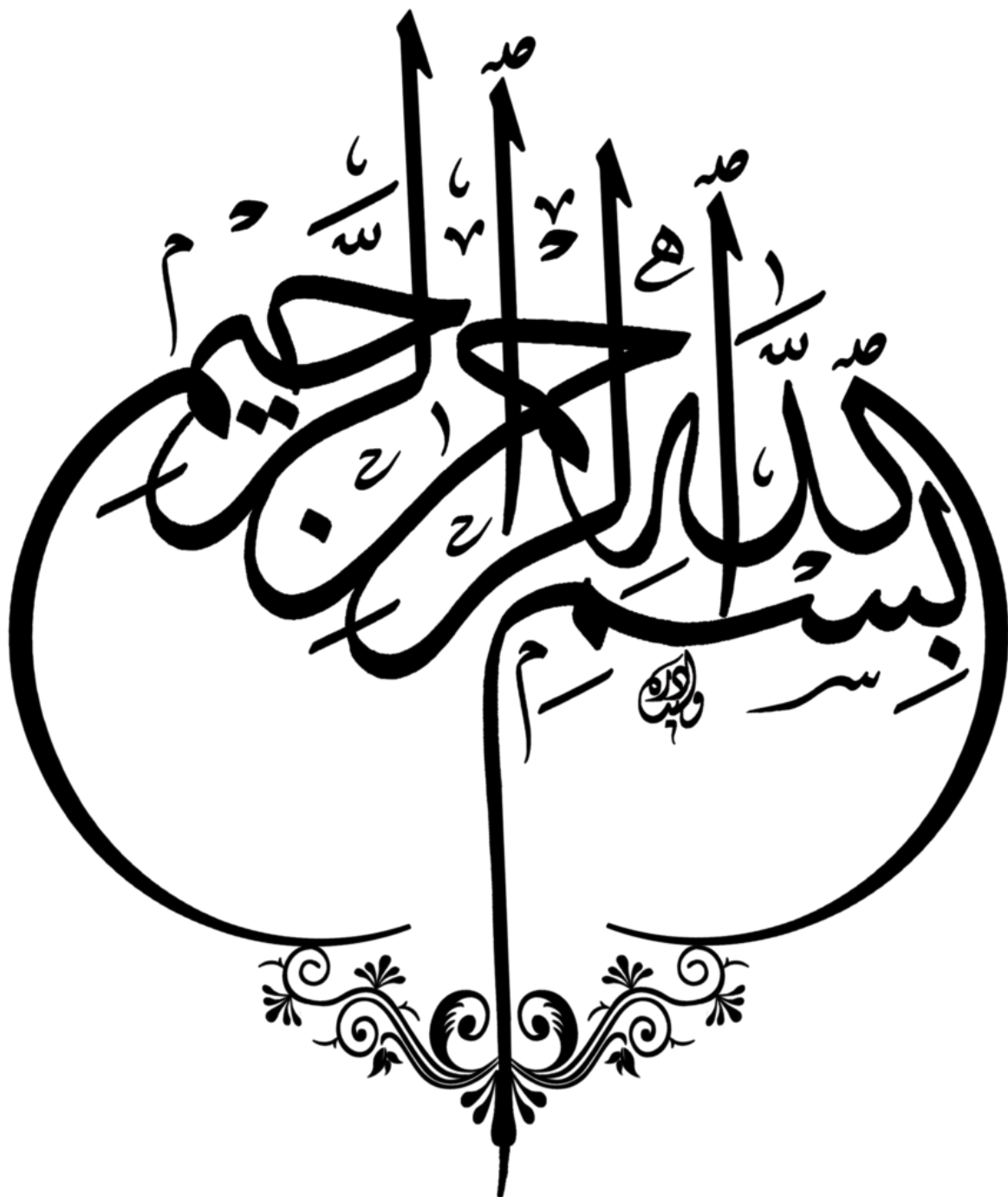
محمد البشير بن طبة

إسلام أقيس

أعضاء لجنة المناقشة

الصفة	الجامعة الأصلية	الرتبة	الإسم واللقب
رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	أستاذ	أ.د عيسى بوعافية
مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	أستاذ	أ.د محمد البشير بن طبة
عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	أستاذ	د وردة بوجلال
عضوا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02	أستاذ	أ.د الطاهر سعود
عضوا	جامعة حمدة لخضر الوادي	أستاذ	د محمد الصديق قادري
عضوا	جامعة حمدة لخضر الوادي	أستاذ	د فهيمة بن عثمان

السنة الجامعية: 1444هـ / 1445هـ - 2023م / 2024م



شكر وتقدير

بعد حمد الله تعالى؛ أتقدم بأسمى معاني الشكر والتقدير لكل من كان سببا في خروج هذا العمل:

- بداية بالأستاذ المشرف الدكتور محمد البشير بن طبة، لدعمه وتشجيعه الدائم وتوجيهاته وجهوده التي لم يدخر منها شيئا طيلة مسار التكوين وإعداد الأطروحة.

- كما أتقدم بالشكر لأستاذنا الكبير الدكتور الطيب برغوث الذي كان دائم التعهد بالنصح والتوجيه والتشجيع، والذي وجدت منه عطف الأبوة وعالي الأخلاق وموفور المعرفة ودقة المنهج، فكان نعم المعلم والمرشد والقُدوة.

- كما لا يفوتني نسبة الفضل لأهله؛ أساتذتي جميعا في مرحلة التدرج بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، الذين سيظل عطاؤهم دينا خالدا بربابنا، وحسبنا أن نسأل الله لهم خير الجزاء والبركة، وأن ينفع الله بهم ويرفع قدرهم، خاصة الذين تركوا بصمتهم في هذا العمل بالتوجيه والنصح والمراجعة.

- وإلى عمال وموظفي جامعة الأمير عبد القادر كافة، خاصة عمال مكتبة (أحمد عروة)، ومصلحة الدراسات العليا، وقسم الدعوة، وكلية أصول الدين، الذين كانوا دائما سندا ودعما لنا في توفير أجواء البحث، وتيسير ظروفه، لهم كل التقدير والامتنان.

إِهْدَاء

أهدي ثمرة هذا الجهد إلى أهل الفضل علينا والمحبة في قلوبنا؛

إلى شهداء (غزة) و(فلسطين)، وإلى أبطال معركة (طوفان الأقصى)، وإلى
شهداء بلدنا الحبيب (الجزائر)، وإلى كل من يقدم نفسه في سبيل مجد الإسلام
وأمة الإسلام، وإن كان هذا دون مقامهم.

وإلى أبوي العظيمين اللذين أدين لهما بكل خير وفضل، واللذين رضاهما هو
غاية كل ما أقوم به.

وإلى زوجتي الفاضلة التي كانت دائما سنداً متيناً، ونعمة وبركة وكرامة من الله
تعالى.

وإلى ولدي العزيز (صهيب)، وإخوتي وأخواتي.

مع فائق المحبة والاعتزاز..



مقدمة

مقدمة:

إن المحدد المحوري لمسيرات الأمم والشعوب وأهدافها ومناهجها والمفسر لتاريخها هو الأرضية الفكرية التي تصدر عنها مواقفها وأحداثها، من هذا المنطلق كانت قضايا (الفكر) و(الثقافة) هي الميدان الأساسي للمباحثة الرامية إلى فهم هذه الأمم، وتفسير صيرورتها التاريخية، وفي هذا السياق ارتبطت دراسة الفكر الإسلامي بالوعي بواقع الأمة الإسلامية وفهم ماضيها واستشراف مستقبلها، خاصة وأن المسلمين كانوا يحتفون بالعلم والمعرفة ويحرصون على إخضاع واقعهم للمنهج المعرفي إما توثيقاً للحاضر أو تأصيلاً لمجرداً أو تقنياً وتنظيراً، وتدوين معارف دينهم وأصوله، واعتنوا بلغتهم وأبدعوا في آدابها، هذا المنهج الذي يستمد قدسيته ومكانته من الدافع الإيماني الذي يحض على العلم ويُحرّص المسلم على جعله سبيلاً للتعرف على الخالق؛ فالقرآن الكريم وسنة النبي -صلى الله عليه وسلم- يحضنان على جعل العلم سلطاناً على كل الأفعال والآراء، يقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء]، وفي هذا السياق يقول عبد الحميد بن باديس تعقيباً على هذه الآية: "العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبغي عليهما كمال الإنسان. وبهما يضطلع بأعباء ما تضمنته الآيات المتقدمة من أصول التكليف، فهما أعظم مما تقدمهما من حيث توقفه عليهما"¹.

تفصل هوة تاريخية وحضارية بين بُعدين للتاريخ الإسلامي؛ هذان البعدان هما الفكر الإسلامي القديم، والفكر الإسلامي الحديث²؛ حيث أن الفكر الإسلامي القديم كان مُعطى معرفياً نابعا من بيئة حضارية تتسم بالتقدم أو على الأقل بغياب مظاهر الاستضعاف، أما الفكر الإسلامي المعاصر فكانت مخرجاته متصلة بحالة الصدام بين حضارتين متنافرتي الغايات والخصائص؛ الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، ولم يكن هذا اللقاء بين هذين الحضارتين لصالح الحضارة الإسلامية، التي كان الضعف والتبعية والتخلف أبرز معالمها.

إن بداية انتباه المسلمين لهذه الهوة، كانت بسبب ما طرأ لاحقاً من الصدام العنيف بين الحضارتين، والتي كانت حركة الاستعمار الذي تعرضت له العديد من بلاد العالم الإسلامي العامل الأبرز فيها؛ حيث جعل هذا اللقاء من المسلمين ينظرون لأنفسهم من خلال الغرب، سواء باستشعار التمايز بينهما أو بالإحساس بضرورة الخروج من هذا الوضع، وهو ما عبّر عنه مالك بن نبي بأن العالم الإسلامي بدأ يكتشف ذاته من خلال الغرب³، فكان بذلك هذا الإحساس هو الشرارة التي انطلق منها الوعي بضرورة إحداث حركة تغييرية على مستوى الفكر الإسلامي

¹ عمار طالي، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 01، ج 01، ط 03، 1417هـ/1997م، ص 265.

² زكي الميلاد، من التراث إلى الاجتهاد - الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المملكة المغربية، ط 01، 2004م، ص ص 05-06.

³ عبد الوهاب بوخلخال، قراءة في فكر مالك بن نبي، كتاب الأمة - دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر-، الدوحة، ع 152، ط 01، 1433هـ/2012م، ص 41.

بالدرجة الأولى باعتباره المهيمن على توجيه الحياة العامة في العالم الإسلامي، يقول الشريف ماهر: "بدأ العرب والمسلمون بملكون الوعي بتخلفهم ويدركون حاجتهم إلى النهوض بعد عصور طويلة من الانحطاط وقد لعب الاحتكاك المباشر بالغرب دورا رئيسيا في ظهور هذه الإشكالية"¹.

تدفقت جملة من الأسئلة والإشكالات التي واجهت الفكر الإسلامي عقب اللقاء الإسلامي/الغربي، منشؤها هو الاحتكاك بين الحضارتين من جهة، ومن جهة أخرى شعور المسلمين بضرورة الوعي بالذات وبالواقع الذي يتحركون فيه، فكان من أبرز هذه الأسئلة؛ سؤال جدوى الفكر الإسلامي ذاته، وإمكانية استمراريته في العطاء وقيادة ركب الحضارة الإسلامية، فبرزت قضية تجديد الفكر الإسلامي، وأن هذا التجديد ضرورة وحتمية نظرا لهذا الواقع، ما ولد تباينا في الرؤى حول مسألة التجديد؛ بين معتقد أن التجديد هو تجاوز للموروث وبين من يعتقد أن التجديد هو بناء على الموروث، ومن يرى أن التجديد هو إعادة إحياء للموروث، غير أن (التجديد) ذاته هو الحقيقة التي كانت تدور حولها كثير من الطروحات الفكرية وكل اتجاه يفسره وفق الخلفية التي ينطلق منها.

تنقسم المذاهب داخل حقل الفكر الإسلامي المعاصر اتجاه مسألة التجديد إلى تيارين كليين؛ أحدهما يذهب إلى التعامل مع التراث المعرفي الإسلامي على أنه ضرورة ينبغي العمل على بعث الروح فيه للمحافظة على فعاليته وقدرته على المواكبة الحضارية، والدفاع عن إمكان استمراريته، مثل ما بينه فاروق نبهان في حديثه عن مفهوم التجديد: "وكلمة التجديد تعني تكوين ظروف الاستمرارية، وتجديد الفكر يعني استمرارية الإيمان بصلاحية ذلك الفكر لكي يكون أداة لتوجيه الإنسان وهدايته"². في حين يرى التيار الآخر أنه ينبغي إعادة قراءته من جذوره في ظل المعطيات المعاصرة، وتشذيبه وفق هذا السياق، تجاوزا لمواطن قصوره أو الإخفاقات التاريخية فيه، مع الحرص على الاندماج في العصر وعدم الانفكاك الانعزالي عن الواقع تقهقرا إلى الماضي، مثل حسن حنفي الذي اعتبر أن التجديد هو إعادة قراءة التراث وفقا لحاجات العصر³.

تولد عن هذه المعطيات الفكرية التي شهدها العالم الإسلامي تبلور ما تصطلح عليه الدراسة بـ(الفكر الإسلامي الحركي المعاصر)، الذي كانت الحركة الإسلامية بمختلف توجهاتها وتنظيماتها هي التجلي العملي له، والفكر الإسلامي الحركي هو أحد جوانب الفكر الإسلامي، الذي أخذ عنه كثيرا من خصائصه، التي من أبرزها تناوله لموضوع التجديد، سواء باعتباره ممارسة حضارية تسعى إلى التكيف العصري وفق الأصول الأساسية (القرآن والسنة) أو الأصول التراثية (مثلة في الفكر الإسلامي القديم)، أو التجديد باعتباره ممارسة ميدانية تهدف إلى الخروج من وضع التخلف والضعف إلى حالة التقدم والمواكبة الحضارية.

¹ الشريف ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدى، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط01، 2000م، ص19.

² فاروق نبهان، منهج التجديد في الفكر الإسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الرباط-المملكة المغربية، ط01، 1989م، ص49.

³ حسن حنفي، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط05، 2002م، ص13.

إن ظاهرة الفكر الإسلامي الحركي بدورها أصبحت محل تجاذب في حقل الفكر الإسلامي، خاصة عندما اتضح أنها عصية على الزوال رغم ما تعرضت له عبر مسيرتها، فأصبحت مكونا محوريا من الواقع الاجتماعي في العالم الإسلامي، وكذلك بتطورها لتصبح جزءا من المدافعة السياسية بعد أن كانت جزءا أساسيا من المدافعة الفكرية في العالم الإسلامي، إضافة لكونها متبينة لرؤية تصفها بـ(الإسلامية)، أي أنها مستندة في مرجعيتها إلى الدين الإسلامي، علما أن (الظاهرة الدينية) ذاتها لها سطوتها الاجتماعية وحاكميتها على مصادر السلطة الأخرى، ليس في العصور القديمة فحسب وإنما حتى في العصر الحديث، يقول الطاهر سعدو: "إن النزوع نحو الدين قد غدا من أهم الميزات التي تطبع عصرنا هذا بميسم خاص، بل تتوالد الكثير من الظواهر ذات الصلة بموضوع الدين من رحم الحضارة المعاصرة نفسها؛ حتى أصبحنا نسمع الكثيرين يتحدثون عن عودة جديدة للدين (Religion) والتدين (Religiosité)، ويرددون بأن القرن الحالي سيكون قرن الروح أو قرن التدين"¹.

بناء على ما سبق نخلص إلى أن الفكر الإسلامي الحركي بمركباته المختلفة، انطلاقا من المرجعية التي يتبناها، (الظاهرة الدينية ممثلة في الإسلام)، إضافة إلى استناده إلى الحقل المعرفي الواسع ممثلا في (الفكر الإسلامي)، إضافة إلى تأثيره الاجتماعي والسياسي والفكري في العالم الإسلامي، كل هذا يعطي الأهمية لدراسة هذه الظاهرة، والعمل على فهمها والتدقيق في مكوناتها المختلفة، وهذه الظاهرة تخص جانبا محوريا بالدراسة هو تقصي مفاصل تطور العوامل الحاكمة على التغييرات التي طرأت على الفكر الإسلامي الحركي خلال مسيرته، تحت مبدأ التجديد، الذي يعتبر من المفاهيم المحورية في الفكر الإسلامي عموما والفكر الإسلامي الحركي على الخصوص.

¹ الطاهر سعدو، الجذور الأيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه العلوم في علم اجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع والديموغرافيا، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2010/2009، ص12.



الفصل الأول

الإطار المنهجي للدراسة

إشكالية الدراسة:

يتميز السلوك البشري بكونه محصلةً ضرورية للنظام الفكري، ويمثل فهم العلاقة بين السلوك والأفكار المدخل التفسيري السليم للممارسات البشرية المختلفة، وهكذا تُغنينا القراءات النظرية والأيدولوجية للأحداث عن الوقوع في كثير من اللبس المحيط بتفسير ردّات الأفعال والمواقف، ذلك أن التعامل مع المواقف مجردة عن خلفياتها النظرية يسبب الغرق في تفاصيل الأحداث، ويعرض الأحكام للتحيز للمؤثرات الذاتية المانعة من تشكيل صورة كلية وحقيقية لتلك المواقف.

عند الحديث عن ظاهرة الحركة الإسلامية ينبغي استحضار هذا المعنى، فتمظهراتها المختلفة، ومواقفها المتعددة محتاجة إلى وضع خلفية نظرية مبنية على إدراك تاريخها وسياقات نشأتها وتطورها، إضافة إلى أهم الأسس المبدئية التي بنيت عليها، ولا تتم هذه العملية إلا في ضوء فهم عميق للواقع الذي تشكلت فيه هذه الظاهرة في وجودها ابتداءً، وفي نشأتها وتطورها لاحقاً، لأن الحركة الإسلامية ليست ظاهرة جامدة أو صلبة، وليست بناءً واحداً، بل هي سَيْلٌ¹ من المكونات والتراكمات الفكرية؛ فالحركة ومنذ بواكير نشأتها اعتمدت جملة من القراءات والتقارير الفكرية التي وضعها رواد الحركة الإسلامية الأوائل، وبناءً عليها كان الشكل النهائي للحركة من التنظير والتنظيم والممارسات؛ شكلت التصور العام الذي يُوّطر ويوجه هذا التيار، وبالتالي فإن أي تفسير لتحليلات الحركة القديمة أو المعاصرة بعيداً عن فهم الأسس الفكرية التي اعتمدتها لن يكون بالدقة والموضوعية المطلوبة.

شهدت الحركة الإسلامية من الجانب الفكري والتنظيمي تغييراتٍ عديدة، وتباينات بين تشكيلات ورموز الحركة الإسلامية، فالبينة الزمانية والخصوصيات المكانية تلعب دوراً حاسماً في تغير الرؤية الاستراتيجية والمبدئية، ورصد هذه التغيرات الفكرية هو الكفيل بصناعة التصور الدقيق لهذا التيار، وفهم آلياته ومناهجه التجديدية وجدواها، مع إمكانية وضع أرضية نظرية لتوقع واستشراف مآل هذا التيار ومستقبل تحولاته.

إن من المسالك المناسبة لتحقيق التتبع الفعال لمفاصل عملية التطور والتجديد في الفكر الإسلامي الحركي؛ وضع المنتج الفكري للشخصيات المتصدية للتنظير والتفكير في هذا الشأن موضع القراءة التحليلية، لأن هذا الإنتاج الفكري هو الذي يفسر المواقف والممارسات التي يمارسها التيار في تعامله مع مختلف المتغيرات، ذلك أن قراءة التحولات والمواقف التي جاءت استجابة للأحداث المتسارعة لا يعطينا التفسير الدقيق ولا الفهم القريب لها، وإن قراءتها في ضوء خلفياتها النظرية والأيدولوجية هو ما يعطينا المنطقية في التفسير؛ إذ مثلت منتجات مفكري الحركة مرجعيات محددة لظاهرة (الحركة الإسلامية) في العصور المتأخرة، طبعاً لا بد أن تتسم هذه المنتجات وأصحابها بنوع

¹ يستخدم (زيجمونت باومن - Zygmunt Bauman-) مصطلح (السيلة) ليس مرادفاً لعدم الانضباط، وإنما باعتبارها نمطاً قادراً على مراوغة الصلابة والجمود والتقليد، مع إمكانية بناء أرضية صلبة من الثواب والقيم ضمن الأنماط السائلة، وهذا المعنى قريب من توصيف طبيعة (الفكر الإسلامي الحركي) الذي يتميز بالقدرة على التكيف النسقي والزمني، ولذلك لا يمكن تقديم أحكام عامة حول هذه الظاهرة دون تتبع تغيرات عملية التكيف. يُنظر: زيجمونت باومن، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2016م، ص ص14-16، ص ص19-23.

من الإجماع والخورية داخل الحركة أو داخل فصيل منها أو لدى المتابعين للظاهرة حتى يمكننا الحكم بفاعلية إنتاجها الفكري في التأثير على التوجهات داخل التيار، ومن جهة أخرى فإن هذه التوجهات النظرية تمثل انعكاسا نسبيا للتوجه العام للحركة الإسلامية من جهة، وللواقع العربي والإسلامي من جهة أخرى، فالجماعات الإسلامية في كل دولة هي وحدات ضمن فضاء أرحب، ثم تتشكل ضمن هذا الفضاء (الحركة الإسلامية) ببعدها العالمي الذي يرتبط بالوحدة التنظيمية أحيانا، أو بالرابطة الفكرية أو بالرابطة الروحية تارة أخرى. وبهذا نخلص إلى أن الجهود الفكرية التي يمكن اعتبارها معبرة عن التوجه الإسلامي لا بد أن تتصف بثلاثة معايير أساسية: أولها الاستيعاب للفكر الإسلامي الحركي، ثانيها الإجماع النسبي داخل التيار بأن تكون مؤثرة في شريحة معينة منه، إضافة إلى انطلاقها من بيئة الإسلام الحركي نظريا، أو ممارسة أو نقدا.

لا تختلف الحركة الإسلامية في الجزائر عن غيرها من البلدان من ناحية خصائص المنهج المفضي إلى تفسيرها وفهمها وفق المبادئ الكلية التي أشرنا إليها سابقا، ذلك أنها تنطلق من مساقات نظرية انعكست على شكل تنظيمات وممارسات ومواقف، شهدت بدورها جملة من التغيرات الموضوعية، كان الباعث لها ضغط السياق التاريخي والخصوصية المكانية، ولذلك فإن رصد المنعطقات والمواضع التي شهدت تطورا وتجديدا سوف يمكن من تقديم التفسير المناسب لفهم هذه الظاهرة من جهة، ويُمكن من جهة أخرى من صناعة الأرضية الملائمة لتوقع موقع الحركة الإسلامية مستقبلا، خاصة وأن الجزائر مرت بجملة من الأحداث والمتغيرات التي يمكن اعتبارها منعطفات تاريخية تصنع في كل مرة خارطة فكرية وسياسية جديدة، نذكر في هذا الصدد ما يسمى بأحداث 1988م، التي مثلت البلورة الأساسية التي صنعت الفرقة الحزبية في أظهر أشكالها منذ الاستقلال داخل الصف الإسلامي وكذلك ما يسمى ب(العروبي والمحافظ)، ومثلت قضايا مثل الموقف من السلطة ومن الحزب الواحد، وتشكيل الأحزاب، وقانون الأسرة، والمنظومة التربوية ومناهج التعليم، والعلاقة مع فرنسا، والأحداث الصدامية.. وغيرها، شكلت قضايا خلافية بدأت تظهر لأول مرة بواد التمايز في صفوف الإسلاميين، ولعل الاختلاف الشديد الذي واكب مظاهرات 1988م كان هو نواة التمايز النهائي الذي تميزت به فترة التسعينيات فيما بعد، ثم جاءت فترة الحرب الأهلية وأحداثها، التي شكلت منعطفات تاريخية في صناعة مواقف وسياسات الإسلاميين، ضمن قضايا مثل؛ الجهاد، ثم قضية المشاركة السياسية، المسألة التربوية، لتأتي بعدها مرحلة ما بعد المصالحة الوطنية لتصنع في هذه الفترة طابعا جديدا داخل الحركة الإسلامية. إضافة إلى مسألة المشاركة السياسية كان الرهان على مواقع الدفاع عن (الهوية) يشكل مساحة تجاذب بين التيار الإسلامي واتجاهات أيديولوجية أخرى، هذا التجاذب الذي يعود امتداده إلى الدور الذي لعبه الإصلاحيون والعلماء وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فترة التواجد الفرنسي في الجزائر، وبعدها أخذت قضايا جديدة الأولوية في سلم الاهتمام مثل الدعوة للحريات العامة وإنهاء الاستبداد السياسي، وهذا ما تواكب مع موجات الربيع العربي، وظل هذا المبدأ هاجسا في خطابات وممارسات الإسلاميين؛ هذه المتغيرات تمثل أوضاعا ضاغطة على الفكر الإسلامي في بعده الحركي فرض عليها نوعا من التجديد في الخطاب والتموقع والتوجهات

والمواقف، ما يجعل المتابع يتساءل عن الحلقات النازمة لهذه التغيرات، وعن العوامل التي تسهم في عملية التجديد على مستوى رؤى وأفكار هذا التيار، والتي تولد مثل هذه المواقف.

يُعتبر الطيب برغوث من المفكرين الجزائريين الذين أسهموا في إثراء المكتبة الفكرية الإسلامية في الجزائر، بمسيرة فكرية وعملية لها موقعها وأهميتها ضمن الحركة الإسلامية الجزائرية؛ إذ "لم يقتصر جهد الطيب برغوث في الحقل الدعوي على الإنتاج الفكري النظري فحسب بل تعداه إلى مستوى العمل؛ حيث ساهم وبشكل فعال في ترشيد مسيرة العمل الإسلامي لأزيد من أربعين سنة"¹؛ حيث قدم الطيب برغوث مشروعاً فكرياً غزيراً ومتنوعاً القضايا، من توجيه الدعوة الإسلامية وتوصيف ونقد الحركة الإسلامية إلى وضع منظومة سنن الصيرورات الحضارية، "عبر ثلاثة عناوين رئيسية، هي: سلسلة (مفاتيح الدعوة)، سلسلة (آفاق في الوعي السني)، وسلسلة (آفاق في الخبرة القيادية)، ولكل سلسلة ظرفها التاريخي الذي نشأت وتشكلت فيه، فجاءت مؤلفاته متحسنة لبنض الفرد والمجتمع"²، والطيب برغوث اشتهر بما يُعرف بمشروع (السننية الشاملة)، وهي نظرية في تفسير حركة العمران البشري وقيام الحضارة، وفق قوانين القيام، والنهوض، والتقدم، والتأخر، والمستمدة من استقراء القرآن الكريم، وتراث المدرسة الاجتماعية الخلدونية، وتراث مالك بن نبي، تميز هذا المشروع الفكري الذي هندسه الطيب برغوث بكونه محاولة للإجابة عن إشكالية النهضة وبناء الحضارة الإسلامية.

يُضاف لما سبق أن الطيب برغوث كان من القيادات الأساسية في الحركة الإسلامية الجزائرية؛ حيث انتمى إلى مدرسة (البناء الحضاري)، الذي تأسس في الجزائر، والذي اعتمد تراث جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والرؤية الفكرية لمالك بن نبي، سنداً وخلفية فكرية له، فكان الطيب برغوث من الشخصيات المؤثرة في هذا الاتجاه، حتى أنه ترأس (جمعية البناء الحضاري) التي أسست ضمن هذا التيار. وبهذا نجد أن للطيب برغوث مكانة مهمة في الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، نظراً لتجربته ضمن مسيرة الدعوة الإسلامية الإصلاحية، وموقعه في صفوف الحركة الإسلامية، ثم مشروعه الفكري الذي تميز بالروح النقدية التوجيهية والإرشادية للدعوة والحركة الإسلامية، ثم تنويع هذه المسيرة الفكرية بمشروع المنظومة السننية الكلية الشاملة، كل هذا جعل الدراسة تقدم الطيب برغوث نموذجاً للرؤى التجديدية ضمن خط الحركة الإسلامية، وتجديد الفكر الإسلامي الحركي، انطلاقاً من الجزائر، باعتبارها دولة المنشأ والتأثير للطيب برغوث.

1. التساؤل الأساسي للدراسة:

من هنا جاء جوهر الإشكال في الدراسة منطلقاً من التساؤل الآتي:

¹ محمد بوقرة، موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، مجلة الإحياء كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر (01)، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج20، ع25، ذو القعدة 1441هـ/جوان 2020م، ص709.

² محمد بوقرة، الفقه السني في الخطاب الدعوي عند جودت سعيد والطيب برغوث، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص القرآن والسنة والفكر الإنساني، قسم أصول الدين، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة (01) الحاج لخضر، 1441هـ-2020/1442م-2021م، ص69.

ما هي أبرز مظاهر التجديد في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر؟ وكيف تمثلها المشروع الفكري للطبيب برغوث؟
2. التساؤلات الفرعية:

- وتتبعاً للمسار المنهجي والمعرفي للدراسة تم تفريع التساؤل الرئيس الى التساؤلات الآتية:
- ما هي سياقات تشكل وتطور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في العالم الإسلامي وفي الجزائر؟
- وما هي مجالات التجديد في الفكر الإسلامي الحركي التي عني بها رواد الحركة في الجزائر؟
- ما هو منهج الطبيب برغوث في تجديد الفكر الإسلامي الحركي المعاصر؟
- ماهي محددات تجديد الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في المشروع الفكري للطبيب برغوث؟

أسباب اختيار الموضوع:

إن الدافعية للقيام بأي عمل بحثي تحدد مدى جودته وقيمة نتائجه، فاختيار أي موضوع يرتكز أساساً على ما يصنعه في ذات الباحث وفي ميدان الدراسة من تساؤلات واحتياجات تلزم بخوض مجال البحث، وفيما يلي عرض لأهم الأسباب الذاتية والموضوعية الدافعة لاختيار موضوع الدراسة:

1. أسباب ذاتية:

- أما عن الأسباب المتعلقة بشخص الباحث بشكل مباشر فيمكن اختصارها في النقاط الآتية:
- ✓ الاهتمام بقضايا الدعوة الإسلامية عموماً، ومشاريع التغيير والإصلاح على وجه الخصوص، باعتبارها ترجمة عملية وحركية لروح الدعوة الإسلامية.
- ✓ الرغبة في الاستزادة المعرفية من مختلف الطروحات والمشاريع الفكرية، التي تسعى إلى تقديم الإجابات الشمولية حول إشكالات التغيير والإصلاح والنهضة وبعث الحضارة.
- ✓ السعي إلى التدرب العملي على القراءة الموضوعية والتحليل العلمي والمنهجي للأفكار، لاعتقادي أن القدرة على ضبط الأفكار وتوليدها هي المدخل إلى فهم الواقع العملي والتأثير فيه.
- ✓ الرغبة في اكتساب نصيب من الثقافة السننية، لإدراكي بأنها احتياج معرفي شخصي، وأنها ضرورة علمية لكل من يروم فهم طبيعة التدافع البشري، وقوانين القوة والضعف الحضاري، والوعي بالماضي وفهم الحاضر.
- ✓ الاهتمام بالمشروع الفكري للطبيب برغوث، مع الاعتقاد أن منظومة الرؤية السننية الكونية التي قدمها هو وغيره من المهتمين بهذا المجال كفيلة بالمساهمة في مساعي الإجابة على مسألة النهضة والحضارة، والقدرة على الارتقاء إلى المدافعة الحضارية المفوضية إلى الريادة.

2. أسباب موضوعية:

إضافة إلى جملة الأسباب الماضية، فثمة دوافع موضوعية أخرى دفعت لدراسة هذا الموضوع، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

✓ إن الحركة المتسارعة للمتغيرات المعاصرة جعلت الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الإسلامي الحركي، مطالباً باستمرار بتقديم الإجابات الآنية عن النوازل والإشكاليات التي تخلفها هذه المتغيرات، فالثورة الإعلامية، والتدافع العالمي والإقليمي والمحلي، على مستوى الأيديولوجيات والسياسات، جعل من المشاريع الأكثر تكيفاً هي الأقدر على المسارعة إلى التعامل مع المتغيرات بفعالية.

✓ وجود العديد من المحطات التاريخية والفكرية التي مرت على الفكر الإسلامي الحركي والتي ما زالت تلقي بظلالها على الواقع المعاصر، والتي لا يمكن أن يتحرك الفكر في مسار التطور ما لم تلق الإجابات النهائية والحاسمة، هذا يدفعنا إلى النظر الدائم في تاريخ الفكر الإسلامي وبحث تأثيراته المتعددة للمستقبل سعياً لتجاوزها.

✓ الاهتمام العالمي والإقليمي الواسع بالاتجاهات الإسلامية، خاصة بعد ما يسمى موجات الربيع العربي، هذا الاهتمام الذي يأتي في إطار المدافعة الحضارية، يدفع بدوره إلى ضرورة إعادة قراءة هذه الظاهرة بموضوعية وفي إطار المرجعية الحضارية للعالم الإسلامي، احترازاً من الرؤى والقراءات الدخيلة أو المجانبة للحيادية والموضوعية في تناول هذه الظاهرة أو غيرها من القضايا ذات الخصوصية الحضارية.

✓ التأثير الاجتماعي والسياسي الذي ما زالت تتمتع به الحركات الإسلامية في العديد من بلاد العالم الإسلامي، رغم الثغرات التي وقعت فيها الممارسات التنظيمية، والقصور الذي سُجل على منظوماتها الفكرية، إضافة إلى التحديات الكثيرة المفروضة عليها، يجعل من الضروري دراسة هذه الظاهرة وتبسيط الضوء على مكامن القوة والضعف فيها، برؤية تحليلية علمية.

✓ ضرورة إبراز الجهود العلمية والمشاريع المعرفية الجادة على غرار (مشروع المنظومة السننية الشاملة)، والعمل على تقديم قراءات علمية، وتحليلات منهجية لها، سعياً للإفادة منها في مجالاتها، والمساهمة في تطوير المجتمعات المعرفية والفكرية الإسلامية.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى تحقيق جملة من الأهداف، تبيينها العناصر الآتية:

1- أهداف نظرية:

- ✓ معرفة سياقات تشكل وتطور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في العالم الإسلامي وفي الجزائر.
- ✓ سبر مجالات التجديد في مسيرة الحركة الإسلامية التي عني بها رواد الحركة في الجزائر.
- ✓ التعرف على مكونات المشروع الفكري للطبيب برغوث، ومنزلة الفكر الإسلامي الحركي من مشروعه.
- ✓ بيان منهج الطبيب برغوث في تجديد الفكر الإسلامي الحركي.

2- أهداف عملية:

- ✓ المساهمة في تقديم النماذج المرجعية المعينة على فهم وتحليل مسألة تجديد الفكر الإسلامي.

- ✓ المساهمة في إثراء المكتبة العربية والإسلامية بالدراسات المتعلقة بالتأريخ للفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي الحركي.
- ✓ رصد المواقع التي تحتاج إلى إثراء بحثي وأكاديمي، تبني عليها دراسات مستقبلية يمكن أن تسهم بشكل أكثر جدوى في توضيح مكونات الظاهرة المدروسة.
- ✓ محاولة رسم مدخل مرجعي لدراسة بعض المشاريع الفكرية والعلمية الواردة في الدراسة، خاصة مشروع الطيب برغوث.
- ✓ المساهمة في تقديم النماذج النقدية والتحليلية للحركات الإسلامية، لتساعدها في الوعي بذاتها، وتطوير رؤاها، واستشراف مستقبلها.

أهمية الموضوع:

- إن لموضوع الدراسة أهمية بالغة ضمن الدراسات الإسلامية وكذا الاجتماعية، يرجع ذلك إلى جملة من الأسباب يمكن إجمالها في النقاط الآتية:
- أ- تسليط الضوء على قضية (التجديد)، التي شهدت اختلافا في إطار الفكر الإسلامي، إضافة إلى كونها ضرورة يحتاجها الفكر عموما، كما أنها من القضايا الجدلية بين الفكر الإسلامي وغيره من الاتجاهات الفكرية.
 - ب- تُزاوج دراسة قضية (التجديد) بين الفكر الإسلامي عموما والفكر الإسلامي الحركي، وهذا الربط بين فكر الحركة الإسلامية وأصله في الفكر الإسلامي العام يعطي التصور المُفسَّر والمُؤصل لظاهرة الحركة الإسلامية.
 - ت- إن دراسة مسار الحركة الإسلامية من المسائل التي شهدت اهتماما بين الباحثين المعاصرين، خاصة بعد تنامي دور هذا الاتجاه عقب أحداث 11 سبتمبر وصولا إلى ما عُرف (بالربيع العربي)، وما زاد من أهمية الدراسة أنها لا تنابع الأحداث والاختيارات السياسية للحركة الإسلامية فحسب، وإنما تحاول الغوص في البنية الفكرية للحركة، وفي مختلف المؤثرات التي تساهم في توجيه الحركة الإسلامية.
 - ث- تُقدم الدراسة نموذجا منهجيا في تفسير ظاهرة الحركة الإسلامية وتحليل بنيتها الفكرية في ظل مشروع فكري تنظيري، يتمثل في المشروع السنني الشامل الذي قدمه الطيب برغوث.
 - ج- تستمد الدراسة أهميتها من أهمية المشروع الفكري للطيب برغوث، الذي يُعتبر من المنتجات الفكرية التي لها وزنها المُعتبر في الفكر الإسلامي المعاصر، والتي لا تزال الحاجة قائمة إلى تقديم دراسات مشابهة لهذا المشروع، في بيان مركباته وحقيقته وأهدافه وسبل الاستفادة العملية منه.

ضبط مفاهيم الدراسة:

- إن وضع الدراسة في سياقها الصحيح يتطلب حصول الوعي بالمفاهيم الأساسية التي تبني عليها، والتي تستند عليها المشكلة المحددة لطبيعة وخط الدراسة، ذلك أن أهم أسباب افتقار أي دراسة في الميدان الإنساني والنظري إلى

الدقة مرده غالباً إلى عدم الانضباط المفاهيمي للمصطلحات المستعملة، وعلى هذا الأساس سوف يتم فيما يلي التعريف المفاهيمي للمصطلحات الأساسية في الدراسة:

1- تعريف (الفكر الإسلامي الحركي):

إن مصطلح (الفكر الإسلامي الحركي) مصطلح مركب من ثلاثة مصطلحات، وفق أسلوب الإضافة والإسناد في صك المصطلحات، والدراسة لم تقف على استعمال واسع لهذا المركب بين الباحثين، عدا استعمالات محدودة منها توظيف زكي الميلاد للمصطلح، الذي استعمله بصيغة (الفكر الحركي الإسلامي)¹، وهو مُقارب في الدلالة للاستعمال الإجرائي للدراسة، وقد استعمله في التعبير عن فكر الحركة الإسلامية، أما الفرق بين الصيغتين فهو من جانب الإضافة والإسناد؛ حيث أن استعمال لفظ (الفكر الحركي) سابقاً عن كلمة (الإسلامي)، يدل على أن هذا النمط من فكر الحركة الإسلامية هو جزء من نمط كلي يسمى (الفكر الحركي)²، أما في استعمال الدراسة فإن أسبقية المركب: (الفكر الإسلامي) عن كلمة (الحركي) يدل على أن فكر الحركة الإسلامية هو جزء من نسق كلي هو (الفكر الإسلامي)، وهذا التفريق له أهميته في الدراسة، لأن البحث ينبغي أن ينطلق من النسق الكلي العام؛ (الفكر الإسلامي)، ليصل إلى النسق الجزئي؛ (الفكر الإسلامي الحركي)؛ حيث لا يمكن الوصول إلى تفسير مظاهر هذا الأخير دون معرفة خصائص الفكر الإسلامي، ولذلك سوف يتم بيان مفهوم (الفكر الإسلامي)، وبعدها مفهوم (الفكر الإسلامي الحركي)، كما يأتي:

أ- تعريف (الفكر) لغة:

ينبغي فهم الدلالة اللغوية، والاستعمال الأصلي لمصطلح (الفكر) في اللغة العربية قبل الولوج إلى البحث في دلالاته الإجرائية:

جاء في لسان العرب: "فكر: الفكر والفكرة: إعمال الخاطر في الشيء؛ قال سيبيويه: ولا يجمع الفكر ولا العلم ولا النظر.. والفكرة: كالفكر وقد فكر في الشيء وأفكر فيه وتفكر بمعنى.. التفكر اسم التفكير.. التفكر التأمل، والاسم الفكر والفكرة، والمصدر الفَكر"³.

وردت مادة (فكر) في معجم مقاييس اللغة على النحو التالي: "(فَكَرَ) الْفَاءُ وَالْكَافُ وَالرَّاءُ تَرَدُّدُ الْقَلْبِ فِي الشَّيْءِ. يُقَالُ تَفَكَّرَ إِذَا رَدَّدَ قَلْبَهُ مَعْتَبِراً. وَرَجُلٌ فِكْرِيٌّ: كَثِيرُ الْفِكْرِ"⁴. يُستنتج من التعريف اللغوي لمصطلح الفكر أن مدلوله يدور حول:

¹ زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته الفكرية -، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، 1422هـ/2001م، ص151.

² استعمل زكي الميلاد كلا التركيبين؛ (الفكر الإسلامي الحركي) و(الفكر الحركي الإسلامي)، غير أننا لم نقف له على تبرير لهذا التباين في الاستعمال. يُنظر: المرجع نفسه، ص89.

³ جمال الدين أبي الفضل ابن منظور، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، ج 05، 1424هـ/2003م، ص76.

⁴ أبو الحسين أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، ج04، 1399هـ/1979م، ص 446.

✓ أن الفكر هو نشاط عقلي وذهني قائم على التدبر والنظر المقصود في شيء ما، هدفه الوصول إلى تصور حوله وحول معانيه.

✓ أن الفكر يختلف في مدلوله عن العلم والنظر، فالفكر سابق على العلم اليقيني، وقد يعتريه الظن والتردد وعدم الثبوت.

✓ أن عملية الفكر في اللغة هي التفكير والتفكر ومصدرها الفكر، وبالتالي فالقائم بعملية التفكير هو المفكر.

✓ أن الفكر والتفكير لا ينطلق من الفراغ وإنما يتطلب وجود مقدمات وخبرات تنظمها عملية التفكير للوصول إلى التصور المطلوب.

ب- (الفكر) في القرآن الكريم:

وردت كلمة (فكر) في القرآن الكريم، كما وردت مشتقاتها، وهذا دليل على أصالة هذا المصطلح، وفيما يلي مسردٌ لبعض الآيات التي وردت بها هذه الكلمة:

✓ وردت بصيغة يتفكرون:

- في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ (١٩٠) الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَنَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ ﴿١٩١﴾ [سورة آل عمران].

- وقول الله تعالى: ﴿وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ (١٧٥) وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمَلَ عَلَيْهِ يُلْهَثْ أَوْ تَتْرُكُهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِءَايَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿١٧٦﴾ [سورة الأعراف].¹

✓ جاءت بصيغة (تفكرون)، مثل:

- قال الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا وَيَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلِ الْغَفْوُ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ (٢١٩) [سورة البقرة].

¹ المواضع الأخرى التي وردت فيها بهذه الصيغة: (الآية 24، سورة بونس)، (الآية 03، سورة الرعد)، (الآية 10-11، سورة النحل)، (الآية 43-44، سورة النحل)، (الآية 68-69، سورة النحل)، (الآية 21، سورة الروم)، (الآية 42، سورة الزمر)، (الآية 12-13، سورة الجاثية)، (الآية 21، سورة الحشر).

- قال الله تعالى: ﴿أَيُّودُ أَحَدُكُمْ أَنْ تَكُونَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيلٍ وَأَعْنَابٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ لَهُ فِيهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ وَأَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضُعَفَاءُ فَأَصَابَهَا إِعْصَارٌ فِيهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة البقرة].¹

وورد بصيغة (يتفكروا)، مثل:

- قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة الأعراف].² **متين** ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [سورة الأعراف].² ✓ وردت مرة واحدة بصيغة (تتفكروا):

- في قول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلِي وَفَرَدَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنَّهُ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ﴾ [سورة سبأ]. ✓ وردت في سياق الذم بصيغة (فكر):

- في قول الله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [سورة النازعات] ﴿وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا﴾ [سورة النازعات] ﴿وَبَنِينَ شُهُودًا﴾ [سورة النازعات] ﴿وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا﴾ [سورة النازعات] ﴿ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ﴾ [سورة النازعات] ﴿كَلَّا إِنَّهُ كَانَ لِآيَاتِنَا عَنِيدًا﴾ [سورة النازعات] ﴿سَأُرْهِقُهُ صَعُودًا﴾ [سورة النازعات] ﴿إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ﴾ [سورة النازعات] ﴿فَقَتَّلَ كَيْفَ قَدَّرَ﴾ [سورة النازعات].

تتبع الآيات التي وردت فيها صيغة لفظ (الفكر) أو مشتقاته يوصل إلى جملة من الملاحظات:

✓ القرآن بتكراره فعل التفكير في هذه الآيات وغيرها مما يقارب معنى التفكير يحث العقل المسلم على دوام القيام (بالتفكير) والتدبر، الموصل إلى إدراك ما قُدر على إدراكه من صفات الله تعالى.

✓ القرآن لا يذم الفكر والتفكير، إلا إذا كان مقرونا بفساد طبع المتفكر، أو بامتلاكه مقدمات عقلية سابقة خاطئة أو منحرفة، فيكون تفكره سببا لشقائه، وهذا دليل على مكانة البعد الأخلاقي والقيمي والعلمي في سداد عملية التفكير.

✓ يوجه القرآن الكريم المسلم إلى أعمال الفكر في عالم الشهادة، ومظاهر قدرة الله تعالى فيه باعتبارها سبيلا لمعرفة، ولذلك ينبه على مظاهر الطبيعة وتقلباتها باعتبارها دليلا موصلا إلى تمام وصحة الإيمان.

✓ يكرر القرآن الكريم فعل (التفكير) بصيغة الجمع (يتفكرون) و(تتفكرون).. وهذه إشارة إلى أهمية الاشتراك في التفكير، وذلك بتحقيق مبدأ التراكمية المعرفية، والتشاقف بين الأمم والحضارات، والإفادة من معارف السابقين والمتقدمين، وأن أرقى مظاهر التفكير عندما يكون أداة نفع جماعي وإنساني.

ت- تعريف (الفكر) اصطلاحا:

¹ كما وردت هذه الصيغة في: (الآية 50، سورة الأنعام).

² كما وردت هذه الصيغة في: (الآية 08، سورة الروم).

إن الدلالة الاصطلاحية للفظ (الفكر) لا تختلف بصورة جذرية عن معناها اللغوي، إذ أن استعمالها تدور حول النشاط العقلي للإنسان، غير أنه يوجد اختلاف في إيراد المصطلح بين الباحثين حسب الحقل الدلالي الذي يوظف فيه؛ حيث يمكن تقسيم المذاهب في تعريف الفكر إلى قسمين رئيسيين؛ أولاً تعريف الفكر باعتباره سلوكاً فردياً عقلياً وسيكولوجياً ويغلب هذا التوظيف في حقل (علم النفس). ثم تعريف الفكر باعتباره مرتبة معرفية ووسيلة للوصول إليها وهو التعريف الشائع في الميادين المعرفية الأخرى. وفيما يلي سوف يتم التفصيل في هذين القسمين: أولاً/ مفهوم مصطلح (الفكر) في الدراسات النفسية والتربوية:

إن هذا الاتجاه في تعريف مفهوم (الفكر) يتعامل معه باعتباره سلوكاً إنسانياً فردياً ليس منظماً ولا مقصوداً بالضرورة، فهو موجود حتى في لحظات الغفلة والسهو والنوم، وهو أقرب إلى التداعي الذي تتدخل فيه العديد من العوامل النفسية والعاطفية، والذاكرة والتأثير البيئي الآني، وهذا التوظيف يغلب على الدراسات النفسية والتربوية، ويرد غالباً باستعمال الفعل (التفكير)، وهذا ما ذهب إليه أرنست دمنيه (Ernest Dimnet) عندما قدم خلاصة الدراسة النفسية لهذا النمط من (الفكر) فقال: "تتأبغ التغيرات في ذهننا يحمل في طياته صوراً -محفوفة في الذاكرة أو معدلة- ومشاعر، وعزائم، ونتائج عقلية أو نحو ذلك في ارتباك مبهم أو مضطرب، وهذه العملية لا تتعطل أبداً حتى ونحن نيام، أكثر مما يتعطل نهر عن الجريان، ولكن التيار العقلي أكثر شبهاً بنهر جبلي، لا تكف الصخور عن اعتراض مجراه، ولا تكف مياهه عن التلاطم وهي تجري، وحين ننظر إلى الباطن نشعر بالحركة الدائمة، أما إذا لم نقتصر على مجرد لمحة خاطفة ننصرف في أعقابها بأبصارنا بعيداً، فسرعان ما نلاحظ خروج مجموعات أو مواكب كاملة عن مألوف سيرها وعودتها للظهور في نهج دائري"¹، ومعنى كلامه أن عملية التفكير في مفهومها السلوكي هي عملية عقلية مستمرة، ذات ثلاث مستويات؛ المستوى الأول هو مستوى تداعي الأفكار الذي لا يشترط أن يكون مع حصول الانتباه والوعي بهذا الدفع، والمستوى الثاني هو الانتباه البسيط لهذه الحركة أو بعض جوانبها والتي لا ترقى للتأمل فيها، والمستوى الآخر هو حضور الذهن في ملاحظة وتأمل التفكير في قضية ما أو الوعي بمعالجتها عقلياً والتفكير فيها.

إن هذا النمط الفكري هو عملية داخلية، لا يشترط للمفكر التعبير عنها بالكتابة والتأليف، وهي لا تخضع بالضرورة للنقد العلمي، لأنها سلوك ذاتي داخلي في معظمها، حتى أنه يُعبّر عنها بأنها سلوك لغوي يتمثل في محاور داخلية بين الفرد ونفسه، كما عبر عنها روبرت هـ. ثاولس (Robert Henry Thawls) بقوله: "ما نسميه (بالمخاطبة) هو المحادثة مع الآخرين أما ما نسميه (بالتفكير) فهو محادثة المرء مع نفسه. ومع ذلك فإن محادثة المرء مع نفسه ليست شاملة للتفكير بأجمعه، ولكنها ذلك الجزء من التفكير الذي يتم فيه استعمال اللغة"²، ومن جهته يقدم فتحي عبد الرحمن جروان خلاصة لهذا النمط من التفكير بقوله: "التفكير في أبسط تعريف له عبارة عن سلسلة من

¹ أرنست دمنيه، فن التفكير، ترجمة: رشدي السيسي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة-جمهورية مصر العربية، 1967م، ص21.

² روبرت هنري ثاولس، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، ص11.

النشاطات العقلية التي يقوم بها الدماغ عندما يتعرض لمثير يتم استقباله عن طريق واحدة أو أكثر من الحواس الخمسة.. والتفكير بمعناه الواسع عملية بحث عن معنى في الموقف أو الخبرة. وقد يكون هذا المعنى ظاهراً حيناً وغامضاً حيناً آخر، ويتطلب التوصل إليه تأملاً وإمعاناً نظر في مكونات الموقف أو الخبرة التي يمر بها الفرد¹.

إن الاتجاه الذي يتعامل مع (الفكر) في إطار الدراسات التربوية والنفسية يتجه نحو اعتبار (الفكر) سلوكاً ذاتياً وداخلياً بين الفرد ونفسه، وهذا التفكير هو الذي يقوم به الإنسان في معالجة القضايا الحياتية كلها، ابتداءً من الأعمال اليومية البسيطة، مروراً بالسلوكيات الأكثر تعقيداً، ووصولاً إلى التفكير (العلمي)، والتفكير وفق هذا الاتجاه لا يشترط فيه التنظيم والترتيب والقصد ولا حتى الواقعية، فهو يمكن أن يكون عفويًا وغير مقصود، وربما ينجح إلى الخيال، كما أنه مشترك بين كافة البشر، ولا يتطلب معرفة علمية وأكاديمية ولكنه ينتظم ضمن معطيات الذاكرة والخبرة والتفاعل العاطفي والمعلومات التي تقدمها الحواس الخمس. ينبغي هنا التفريق بين (التفكير thinking) الذي هو مدار حديثنا هنا، وهو فعل التفكير أو العملية العقلية والذهنية في معالجة مختلف المعلومات، و(الفكر thought) الذي يعتبر نتاجاً للتفكير وغالباً يكون معرفياً منظماً ومقصوداً، والمعنى الثاني هو الذي نتناوله في العناصر القادمة.

ثانياً/ مفهوم مصطلح (الفكر) باعتباره مرتبة معرفية ووسيلة للوصول إليها:

تعددت تعريفات مصطلح (الفكر) باعتباره مرتبة معرفية، ووسيلة لتحصيل المعرفة والوصول إلى الحقيقة، وهذه التعريفات تتقارب وتتباعد حسب السياق الزمني والمعرفي الذي يرد فيه تعريف هذا المفهوم، فأبو حامد الغزالي يُعرف الفكر بقوله: "معنى الفكر هو إحضار معرفتين في القلب ليستثمر منهما معرفة ثالثة"²، وهكذا عرّفه ابن القيم في كتاب (مفتاح دار السعادة)³، هذا يعني أنه عملية عقلية مجردة تقوم على وجود معرفة سابقة، يَبْنِيها الغزالي بوجود فكرتين، أو أكثر، يمكن القول أنها مقدمات، والنظر في هذه المقدمات يوصل إلى معرفة جديدة، هي النتيجة المحصل عليها من النظر في هذه المقدمات، كما أن الفكر عند الغزالي ينقسم إلى قسمين؛ فكر متعلق بقضايا الدين وآخر متعلق بكل شيء غير الدين، يقول: "اعلم أن الفكر قد يجري في أمر يتعلق بالدين وقد يجري فيما يتعلق بغير الدين وإنما غرضنا ما يتعلق بالدين فلنترك القسم الآخر. ونعني بالدين المعاملة التي بين العبد وبين الرب تعالى فجميع أفكار العبد إما أن تتعلق بالعبد وصفاته وأحواله وإما أن تتعلق بالمعبود وصفاته وأفعاله لا يمكن أن يخرج عن هذين القسمين"⁴، ونجد الغزالي تعامل في كتاب (الإحياء) مع مفهوم (الفكر) بالاعتبار الديني في الغالب، وهو في هذا منساق مع الاتجاه القرآني في التعامل مع مصطلح (الفكر)، وهكذا غالب المتقدمين تعاملوا مع مصطلح الفكر على أنه التأمل في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله، أو تأمل في عالم الشهادة الموصل إلى معرفة الله تعالى، ولذلك ذهب

¹ فتحي عبد الرحمن جروان، تعليم التفكير - مفاهيم وتطبيقات -، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان-المملكة الأردنية الهاشمية، ط03، 1428هـ/2007م، ص40.

² أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج04، ص425.

³ ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة - ومنشور ولاية العلم والإرادة -، دار الجيل، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ط01، 1994م، ص330.

⁴ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، المرجع السابق، ج04، ص427.

ابن القيم في تعريف عملية (الفكر) بأنها تسمى: "تفكرا وتأملا واعتبارا وتدبرا واستبصارا، وهذه معانٍ متقاربة، تجتمع في شيء وتفترق في آخر"¹، وأغلب هذه الألفاظ قرآنية المصدر، وتخدم الغاية الدينية -باصطلاح الغزالي-، وإن كان المفهوم الأصلي شاملا لكل مجالات التفكير أو التذكر أو التأمل أو الاعتبار أو التدبر أو استبصار معرفة سابقة (مقدمات) للوصول إلى معرفة جديدة (نتائج)، أو تأكيدها.

يُعرَّفُ (الفكر) في (معجم في المصطلحات والفروق اللغوية) للكفوي تعريفاً قريباً نسبياً إلى المفهوم السابق البيان، لكن من زاوية أخرى، فيقول: "الفكر: حركة النفس نحو المبادئ والرجوع عنها إلى المطالب"²، فبيّن هذا التعريف أن (الفكر) هو انتقال بين مجموعة المعارف؛ مبادئ ومطالب، والمبادئ هي المنطلقات، وحركة النفس نحوها بتعقلها والتأمل فيها، والرجوع عنها إلى المطالب، أي الخروج من المبادئ والمقدمات نحو المطالب، والمطالب هي النتائج التي يتوخى الوصول إليها، وهذا مشترك بين تعريف الغزالي والكفوي، غير أن الغزالي اعتبر القلب هو القائم بالحركة التأملية، أما الكفوي فاعتبرها النفس، والحاصل أن التعقل في المقدمات هو التفكير الموصل إلى النتائج.

قدّم محمد علي التهانوي تعريفاً شارحاً وموضحاً لما ذهب إليه الكفوي فقال في تعريف الفكر: "حركة النفس في المعقولات بواسطة القوة المتصرفة، أي حركة كانت، أي سواء كانت بطلب أو بغيره، وسواء كانت من المطالب أو إليها، فخرج بقيد الحركة الخدس لأنه الانتقال من المبادئ إلى المطالب دفعة لا تدريجاً. والمراد بالمعقولات ما ليست محسوسة وإن كانت من الموهومات فخرج التخيل لأنه حركة النفس في المحسوسات بواسطة التصرف.. والأولى أن يزداد القصد لأن حركة النفس فيما يتوارد من المعقولات بلا اختيار كما في المنام لا تسمى (فكراً)"³.

تمثل التعريفات السابقة لمفهوم (الفكر) مدارَ تعريفات المتقدمين، لخصها طه جابر العلواني بقوله: "خرجت من خلال دراستي لما ورد في هذه المصادر بأن الفكر اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أم روحاً أم ذهناً بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومّة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء"⁴.

يُقدم المعاصرون تعريفات (للفكر) متقاربة التراكيب غير أنها مختلفة الجزئيات، مثل تعريف جميل صليبا الذي قال: "الفكر إعمال العقل في الأشياء للوصول إلى معرفتها، أو الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يدل على المعقولات نفسها"⁵، فغاية الفكر في هذا التعريف هي التعرف على القضايا المتفكر فيها على الحالة

¹ ابن قيم الجوزية، مرجع سابق، ج 01، ص 332.

² أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني الكفوي، الكليات -معجم في المصطلحات والفروق اللغوية-، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1419هـ/1998م، ص 697.

³ محمد علي التهانوي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت -الجمهورية اللبنانية، ج 02، ط 01، 1996م، ص 1284-1285.

⁴ طه جابر العلواني، إصلاح الفكر الإسلامي -مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر-، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت -الجمهورية اللبنانية، ط 01، 1421هـ/2001م، ص 112.

⁵ جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت -الجمهورية اللبنانية، ج 02، ط 02، 1979م، ص 153.

الموجودة عليها حقيقة، ويعرفه القاضي عبد رب النبي نكري بالرجوع إلى بيان الفرق بينه وبين مفهوم (النظر) فيقول: "الفكر: إمعان النظر في الشيء واعلم أن النظر والفكر كالمترادفين لأن بينهما تغييرا اعتباريا بأن ملاحظة ما فيه الحركة معتبرة في النظر وغير معتبرة في الفكر. والمشهور في تعريفهما ترتيب أمور معلومة لتؤدي إلى مجهول نظري تصوري أو تصديقي"¹، والمقصود أن الفكر والنظر هما عملية منهجية لمجموعة من المعارف المعلومة، التي يؤدي النظر فيها إلى معرفة جديدة نظرية أو تأكيدية لمعرفة سابقة، والفرق بين النظر والفكر حسب التعريف ليس ذا أثر يفرق بينهما تفريقا بعيدا وإنما هو اعتباري، فالفكر أشمل من النظر.

يلاحظ على التعريفات السابقة للفكر، أنه عملية مشتركة بين كل الناس القادرين على التفكير، سواء التفكير البسيط أو المركب والمعقد، وهو مشترك حتى بين الفئات العمرية المختلفة، ولذلك من الواجب التنبيه إلى أن هناك تفاوتاً مفصلياً بين نمطين من التفكير، التفكير العام، وهو الذي سبق بيانه، وهو المشترك بين كل الناس، والنوع الآخر هو (التفكير العلمي)، وليس المقصود به عملية التفكير التي يقوم بها العلماء المتخصصون، ولكنه التفسير القائم على التنظيم المنطقي للمعلومات الأولية المقبولة علمياً، وهو ما ذهب إليه فؤاد زكرياء في كتابه (التفكير العلمي) بقوله: "ليس التفكير العلمي هو تفكير العلماء بالضرورة. فالعالم يُفكر في مشكلة متخصصة، هي في الأغلب منتمية إلى ميدان لا يستطيع غير المتخصص أن يخوضه.. أما التفكير العلمي الذي نقصده.. إنما هو ذلك النوع من التفكير المنظم، الذي يمكن أن نستخدمه في شؤون حياتنا اليومية، أو في النشاط الذي نبذله حين نحارس أعمالنا المهنية المعتادة.. وكل ما يشترط في هذا التفكير هو أن يكون منظماً.. هو ذلك الذي يتبقى في أذهاننا من حصيلة ذلك العمل الشاق الذي قام به العلماء.. من أجل اكتساب المعرفة والتوصل إلى حقائق الأشياء"²، هذا يعني أن التفكير العلمي هو المشترك بين العلماء وغيرهم ممن ينتهجون سبيلاً منظماً وينطلقون من مقدمات متصالحة مع القوانين العلمية، أما مطلق الفكر فهو الذي يشترك فيه الناس جميعاً، مهما كان سبيل تعاطيهم مع المعلومات والمقدمات، وهذا التفريق هو المدخل الذي نفرق به بين أنواع الفكر التي يقوم بها الناس باعتبارها عمليات بشرية يتعاطى فيها الناس مع شؤونهم اليومية والشخصية البسيطة، وبين الفكر باعتباره سبيلاً للفهم والوعي العميق، القضايا الجزئية، وللقضايا الفلسفية والعلمية وحتى الغيبية.

ث - خلاصة مفهوم (الفكر):

الجمع بين التعريفات السابقة لمفهوم (الفكر) يوصلنا إلى مجموعة من النتائج:

✓ الفكر عملية عقلية مجردة ونظرية، أي أنها منفصلة عن الوسيلة المادية، وإن كان من مجالات التفكير المعرفة المادية.

¹ القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول الأحمّد نكري، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج4، ط01، 1421هـ/2000م، ص ص31-32.

² فؤاد زكرياء، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت، ص ص05-06.

- ✓ الفكر لا ينطلق من الفراغ، أو من الجهل أو الوهم، وإنما ينطلق من وجود معرفة سابقة، هذه المعرفة تمتلك الخصائص التي تمكنها من أن تكون مقدمات، والنظر والتفكير في هذه المقدمات والمعارف السابقة يوصل إلى تحصيل معارف جديدة، إما إنشاءً لها، أو تصديقاً أو نفيًا لمعلومة سابقة، أو معرفة التناسب بينها.
- ✓ يشترك الفكر والنظر في كونهما عملية ترتيب للمعلومات السابقة للوصول إلى معارف جديدة أو مجهولة.
- ✓ الفكر عملية مقصودة، لأن الفكر إن لم يكن مقصوداً فهو مثل المنامات والخواطر لا تبني عليه معرفة نهائية.
- ✓ الفكر هو الثمرة المتوصل إليها عن طريق فعل التفكير والتفكير، فيمكن أن نسمي المعرفة الجديدة فكراً.
- ✓ الفكر عملية ترتيبية للقضايا المعروفة للوصول إلى معارف مجهولة، وهذا الترتيب يكون بسيطاً، مثل التفكير في الشؤون اليومية، أو يكون ممنهجاً ومنطقياً مثل التفكير في القضايا العلمية أو الفلسفية.

ج- مفهوم (الفكر الإسلامي):

- إن مصطلح (الفكر الإسلامي) من المصطلحات المعاصرة والمستحدثة، التي تتميز بشدة التداخل المفاهيمي في الاستعمال بين التخصصات والاتجاهات والخلفيات الأيديولوجية المختلفة، والتي لم تعرف قديماً بين علماء ومفكري المسلمين، "والذي يظهر أن المسلمين القدامى لم يطلقوا هذا المصطلح لأنهم يرون أن الفكر في الأساس من صميم المنهج الإسلامي فلا حاجة لأن يضاف إلى الإسلام، فلا يكون الفكر إلا إسلامياً"¹، وفيما يلي عرضٌ لأهم تعريفات هذا التركيب اللفظي، يُختتم بالمفهوم المعتمد والإجرائي الذي تتبناه الدراسة:
- ✓ مفهوم (الفكر الإسلامي) باعتبار نسبته إلى (الإسلام):

بدأ ظهور المصطلح في النصف الأول من القرن العشرين؛ حيث تزامن ظهوره مع موجة الغزو الاستعماري والتغربي للعالم الإسلامي، في مقابل الفكر الغربي، ولذلك كثيراً ما كان يستخدم هذا المصطلح في معرض الدفاع عن الهوية الثقافية الإسلامية في مواجهة مظاهر التغريب والغزو الثقافي، مثال ذلك: كتاب محمد البهي المعنون بـ(الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي)، وكتابه أيضاً (الفكر الإسلامي والمجتمع المعاصر)، وكتاب أبي الأعلى المودودي (الصراع بين الفكرة الإسلامية والفكرة الغربية)، وكتاب محمد المبارك (الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية)، فظهور ونشأة المصطلح ارتبطت بحالة المواجهة التي كانت تستولي على المفكرين والعلماء المسلمين في تلك الفترة، يقول محمد البهي: "وبهذا تتضح سياسة الاستعمار في الشرق الإسلامي.. إنها سياسة تقوم على إضعاف المسلمين.. في إسلامهم أولاً وبالذات!! ووسائله لذلك تنحصر في توجيه الفكر الإسلامي نحو تحقيق هذه الغاية، برز هذا التوجيه في صورتين تنم كلتاهما عن هذه الغاية:

- الصورة الأولى: قيام بعض مفكري المسلمين بحركة تقدمية في الإسلام..

¹ الهاشمي قروف، محمد المبارك الجزائري وجهوده في الفكر الإسلامي والدعوة، مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في الدعوة الإسلامية، قسم أصول الدين، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1429هـ-1430هـ/2008م-2009م، ص84.

- الصورة الثانية: قيام بعض الغربيين الآريين المسيحيين بإبراز الخلافات المذهبية.. مع شرح كثير من مبادئ الإسلام شرحاً يشوهها وينحرف بها عن أهدافها الأصلية!

- وفي مقابل هاتين الصورتين: برز اتجاه إسلامي فكري آخر وهو حركة المقاومة للاستعمار الغربي؛ سواء مظهره السياسي أو فيما يستبطنه ويخفيه من الهجوم على الإسلام وإضعاف المسلمين. وهذا اتجاه يعتبر ردّ فعل مباشر لتوجيه الاستعمار الغربي للتفكير الإسلامي في صورتيه السابقتين¹، هذه الفقرة تُظهر جانباً من الصراع الفكري الذي ميز المرحلة التي ظهر ونشأ فيها مصطلح (الفكر الإسلامي)، إنها حالة احتدام الصدام بين حضارتين لهما تاريخ طويل في المواجهة، حضارة غربية صليبية وحضارة إسلامية. ظهر في نفس هذا السياق مصطلحات مقارنة لمصطلح الفكر الإسلامي، مثل (التصور الإسلامي)، الذي كان أول من استعمله سيد قطب في كتابه (مقومات التصور الإسلامي).

إن تحديد طبيعة نسبة (الفكر الإسلامي) إلى الإسلام (الإسلامي)، عامل أساسي في ضبط المفهوم الدقيق للمصطلح؛ إذ من التعريفات ما اعتبرت المقصود (بالإسلامي) هو النسبة إلى المسلمين، أي أن الفكر الإسلامي هو الإنتاج المعرفي للمسلمين، وهذا ما ذهب إليه محسن عبد الحميد الذي عرّف الفكر الإسلامي بأنه: "كل ما أنتج فكر المسلمين منذ مبعث رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليوم في المعارف الكونية العامة المتصلة بالله سبحانه وتعالى والعالم والإنسان"²، وبهذا التعريف ندرك أن (الفكر الإسلامي) مرتبط بما قدمه المسلمون خلال تاريخهم، من معارف وعلوم في كافة المناحي، ثم يقدم محسن عبد الحميد استدراكاً يبين أن هذه المعارف التي ينتجها المسلمون التي تدخل في مسمى (الفكر الإسلامي) ينبغي لمنطقتها أن تكون متساوقة مع قيم ومبادئ الإسلام، وإلا فإن إطلاق تسمية الإسلامية عليها لا يُقبل، فيقول: "وكل فكر بشري نتج عن فكر مستقل ولم ينطلق من مفاهيم الإسلام الثابتة القاطعة في القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة، لا يمكن وصفه بأنه فكر إسلامي، لأن قولنا (فكر إسلامي) يعني وصفنا إياه بصفة (الإسلامي) وليس من المنطق السليم أن يحسب فكر ما على الإسلام وهو ليس بإسلامي"³، هذا يعني أن المطلوب من الفكر الذي ينضوي تحت مسمى الإسلامي أن يلتزم في منطلقاته بشواب القرآن والسنة، وطبعاً من غير التأكيد على صوابية نتائجه، أو قبوله أو أن يكون عليها اتفاق بين المسلمين. يذهب محمد البهي إلى تأكيد ما سبق بيانه؛ أي اعتبار جملة المنتج الفكري للمسلمين جزءاً من الفكر الإسلامي، ولكنه توسع في هذا الرأي بإدخاله الجهود الفكرية التي تهدف إلى تثبيت (الهيمنة الاستعمارية)، أو الخاضع للتوجيه الغربي الاستعماري، مادامت منطلقة من البيئة الإسلامية، يقول محمد البهي: "ذكرنا أن الاتجاه الفكري الممالي للاستعمار اتخذ صورتين: *صورة محلية: نشأت وتبلورت داخل الشعوب الإسلامية.. أنشأها ونماها

¹ محمد البهي، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الحديث، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، ط3، 03، 1961م، ص ص23-24.

² محسن عبد الحميد، تحديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1416هـ/1995م، ص41.

³ المرجع نفسه، ص41.

مفكرون من المسلمين أنفسهم.* وصورة أخرى تكونت في الخارج: قام بها القساوسة الغربيون، وأصحاب الدراسات السامية اللغوية والدينية.. ومن المفكرين المسلمين الذين يمثلون الصورة الأولى من هاتين الصورتين: الزعيم الإسلامي في الهند، السير (سيد أحمد خان). كما يمثلها من العقائد الإسلامية التي جددت- كأثر لتوجيه الاستعمار الغربي- مذهب القاديانية والأحمدية في الهند أيضا¹، ومن هذه الفقرة يتضح الاتجاه الذي يعتبر أن أي منتج فكري ومعرفي من إنتاج المسلمين أو المحسوبين عليهم هو (فكر إسلامي) مهما كان الخلل والانحراف في النتائج التي يتوصل إليها وإن كان مواليا للاستعمار أو أحدث اتجاهها عقديا منحرفا عن إجماع المسلمين.

تذهب بعض الاتجاهات المعاصرة إلى تعريف (الفكر الإسلامي) بكونه تفاعلا داخليا بين عقول المسلمين والثوابت الإسلامية ذاتها، في سبيل تقديم إجابات حول تحديات ورهانات واقعية ومعاصرة، مثل ما ذهب إليه حسن الترابي في تعريف الفكر الإسلامي بقوله: "الفكر الإسلامي إنما هو التفاعل بين عقل المسلمين وأحكام الدين الأزلية الخالدة.. أما عقل الجيل من المسلمين الذي يضطلع بالتفكير في الإسلام فهو يتكيف بنوع وكمية المعارف العقلية.. والتجارب التي يحصلها في كل زمان.. إذا ضاقت هذه المعارف ضاق وإذا اتسعت اتسع. ولأنه يتكيف وينفعل بالظروف الراهنة التي تحيط به وبالحاجات التي يحسها الناس وبالوسائل التي تتيحها ظروف الحياة"²، وهذا المفهوم يذهب إلى أن الفكر الإسلامي هو بنية حركية ومتفاعلة مع الواقع، فهي محاولة تقديم إجابات حول مسائل حضارية راهنة، وكل جيل يقدم فكرا إسلاميا متعلقا بما عاصره من تحديات وبما يملكه من وسائل، والمطلوب من العقل المسلم هو النظر في أحكام الإسلام من أجل توجيه الواقع.

قدّم عبد المجيد النجار رؤية قريبة من هذا المعنى بقوله مبينا غاية الفكر الإسلامي: "المهمة الأساسية للفكر الإسلامي هي أن يصوغ من الشرع أحكاما توجه الحياة، إما صياغة استنباط مباشر من النص، أو صياغة اجتهاد، وفي هذا المجال ظهرت أكبر تحليلاته متمثلة في الفكر الشرعي المعبر عنه بعلم الفقه بمعناه الواسع، سواء كان فقها تعبديا أو اجتماعيا أو اقتصاديا أو سياسيا"³، وهذا الاتجاه يضبط مفهوم الفكر الإسلامي بمجموع الأفكار المنتظمة ضمن الأصول النظرية للإسلام، مستثنيا الاتجاهات التي لا تصدر عن هذه الخلفية التأصيلية.

✓ مفهوم (الفكر الإسلامي) وفق الرؤية (الحدائثية):

إن من الاتجاهات السائدة بين الباحثين في مفهوم (الفكر الإسلامي)؛ النظرة التي تتعامل معه على أنه منتج تاريخي عقلي وعلمي لاتجاه متناسق، وتكون النسبة: (الإسلامي)، في هذه الحالة إضافة تشير إلى النسق الناظم (للفكر)، فيكون: (الفكر الإسلامي) هو الفكر الناتج في نسق تراكم معرفي تاريخي متعلق بالإسلام وبمنتجات المسلمين، (كذلك الفكر العربي، الفكر المسيحي، الفكر الغربي، الفكر الأصولي..)، ويدرس في هذه الحالة الفكر

¹ محمد البهي، مرجع سابق، ص 27.

² حسن الترابي، تحديد الفكر الإسلامي، دار القرافي للنشر والتوزيع، الرباط-المملكة المغربية، ط 01، 1993م، ص 06.

³ عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس-الجمهورية التونسية، ط 01، 2008م، ص 30.

على أنه تراكم تطوري للمعارف والعلوم ضمن إطار ونسق معين على مر زمن معين، ودراسة العلاقات البينية بين المعارف والأسس والمنطقات التي ينطلق منها هذا النسق الفكري أو نقد النتائج المتوصل إليها.

يعتبر المشروع الذي قدمه محمد أركون من النماذج الممثلة لهذا الاعتبار المفاهيمي (للفكر الإسلامي)؛ حيث ألف كتاباً بعنوانه (تاريخية الفكر العربي والإسلامي)، يقول فيه: "ليست النصوص المجموعة بين دفتي هذا الكتاب إلا معالم على الطريق الطويل والصعب لتأسيس تاريخ منفتح وتطبيقي للفكر الإسلامي. وأقصد أنه منفتح على كل تجليات هذا الفكر، وعلى كل منتجاته التي تتجاوز الحدود والحواجز التي فرضتها الأدبيات الهرطقية (البدعوية) والتبولوجية. ومنفتح بنفس الدرجة على علوم الإنسان والمجتمع ومناهجها وتساؤلاتها كما هي ممارسة عليه اليوم في الغرب منذ ثلاثين سنة. وهو أيضاً تاريخ تطبيقي عملي في نفس حركة البحث ذاتها لأنه يهدف إلى تلبية حاجيات وآمال الفكر الإسلامي المعاصر وسد نواقصه منذ أن كان هذا الفكر قد اضطر لمواجهة الحداثة المادية والعقلية"¹.

يحاول أركون في كتابه سابق الذكر، وفي غيره، القيام بعملية تفكيكية للفكر الإسلامي (التراث)، واكتشاف العيوب التي أملت في العلاقات البينية بين المعارف المختلفة، مثل العلاقة بين العلوم الدينية والعقلية، وكذا طغيان الدرس المعرفي العقدي على المعرفة التطبيقية والتجريبية.. وغيرها وصولاً إلى القطيعة الحاصلة بين هذا التراث الفكري التاريخي والفكر الحداثي المعاصر الذي بدأ بعيوب الترجمة ونقل المعارف والمفاهيم بين النسخين، ولذلك يقول: "إن هذا البرنامج الضخم من التفحص والبحث المتمثل في فهم كل المنتجات الثقافية العربية (بما فيها الأدب بالمعنى الصرف للكلمة) من الناحية السوسيولوجية والأنثروبولوجية والفلسفة هو الذي أحاول تنفيذه والإحاطة به.. إنه برنامج نقدي بمعنى دراسة شروط صلاحية كل المعارف التي انتجها العقل ضمن الإطار الميتافيزيقي والمؤسسي والسياسي الذي فرض عن طريق ما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية"².

إن الحديث عن الاتجاه التاريخي (للفكر الإسلامي)، الذي هو في محصلته عملية تأريخ للأفكار، يحيلنا إلى التفريق بين مدرستين معاصرتين في فلسفة التاريخ؛ مدرسة (النزعة التاريخية)، والمدرسة (التاريخانية)؛ حيث تتعامل المدرسة الأولى مع الأحداث دون إغفال مختلف الأبعاد الأيديولوجية والتفاسير الروحية وحتى الأسطورية والخرافية المشكلة للوقائع في سبيل الوصول إلى الصورة الكلية الأقرب إلى الواقع، في حين تتعامل المدرسة الثانية مع التاريخ على أنه محصلة جملة من الأحداث والوقائع، مجردة عن الأبعاد والخلفيات المعنوية للأحداث، فهي تفسر الظاهرة التاريخية في حدود وصف (ما وقع) دون محاولة استجلاب التفسيرات الغيبية.

يرافع محمد أركون عن مدرسة (النزعة التاريخية)، ويتبناه باعتباره منهجاً مناسباً ليس لدراسة الأحداث المكونة للتاريخ بل في التأريخ للفكر أيضاً، يقول أركون: "إن تمييزنا بين التاريخانية والتاريخية يأخذ هنا أهمية خاصة ونموجية ذلك أنه في الحالة الأولى (حالة التاريخانية) فإن الأمر يتعلق بمنهج تكتيكي يكتفي بتسجيل الوقائع التاريخية وترتيبها

¹ محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1996م، ص11.

² المرجع نفسه، ص13.

في خط زمني متواصل تُقرأ فيه البدايات والأصول والتأثيرات والأحداث من كل نوع، وأما في الحالة الثانية فإننا نجد أن الروح المغموسة في التاريخ الماضي والحاضر للجماعة، تتساءل، بالإضافة إلى ما سبق، عن معنى ودلالة القوى التي تضغط عليها وعن الوسائل التي تمكنها من السيطرة على هذه القوى. أن نتبصر التاريخية ونفكر فيها أمر يعني إعادة إدخال كل ما تمحوه التاريخية عادة أو تتجنبه باحتقار؛ أي كلا من الحماسات الجماعية والأحلام الممكنة والتطلعات غير المشبعة، والمبادرات المجهضة، والأسطورة المحركة والفورات الألفية وقوى المخيلة، أي باختصار كل القوى التي حركت التاريخ الكبير والتي كانت العقلانية الوضعية قد تجاهلتها على الرغم من الفاصل الرومنطقي¹.

إن هذه المدرسة تتيح للدراسات التي تتعامل مع المفهوم التاريخي للفكر أن تجمع بين دراسة الاتجاهات الفكرية والأيدولوجية التي تحولت إلى وقائع تاريخية، والتي ظلت حبيسة التنظير، أو التي لم يتح لها الانتصار السياسي؛ ونقدها للتاريخانية يكمن في أنها تعمل على التاريخ للمتصنين والأبطال -بتعبير عبد الله العروي-، مهمة الأبعاد التي لم يتح لها الظهور في الساحة العملية أو لم يكن لها موقع حاسم ضمن الأحداث مثل الأحلام والمشاريع المؤودة وبعض العادات والتقاليد، لأن العقل البشري لا يدرك إلا ما يصنع أما ما صنعه غيره فهو لا يرى منه إلا الآثار والأعمال والأحداث²، لذلك فالعبرة في التأريخ لما يمكن إدراكه اليوم، وهو الأحداث والوقائع.

يعتبر عبد الله العروي من المرافعين عن المدرسة التاريخية، حيث أن "التاريخانية، بما هي احتكام إلى التاريخ من أجل فهم ظواهر تنتمي إلى حقول مختلفة، هي في الآن ذاته ملاذ العروي اتقاء لكل تفكير عشوائي. وهذا الملاذ اختاره المفكر المغربي منذ كتاباته الأولى، وهو لا يسميه اختياراً، بل قدراً"³، فالعروي لا يرى أن التاريخانية تجاسر اعتباطي على المكونات المرافقة للأحداث والوقائع، ولكنها تعامل منصف مع الظاهرة التاريخية بعيداً عن تشغييات المكون الذي لا يمكن التثبت من وجوده ومن تأثيره في الأحداث، غير أنه يؤكد في المقابل أن هذه خطوة أولية فقط أما المرحلة الثانية فهي مرحلة (التضمين)؛ حيث تتجاوز التاريخانية الجانب السردى الجاف الذي يجعل من (الإنسان) غريباً عن البحث التاريخي، وفي هذه المرحلة يقوم المؤرخ ب(تضمين) الأبعاد الإنسانية التي تفسر الظاهرة التاريخية في المادة التاريخية الجامدة، يقول عبد الله العروي: "البحث الذي يقوم به المؤرخ المحترف يبقى، على دقته، برّانياً عن الإنسان لأنه يدرس التاريخ كموضوع، كجسد جامد. قلنا إن هذا هو المكسب الجمع عليه فيما يسمى بثورة النزعة التاريخية، لكن التاريخاني يقول ويؤكد: هذه خطوة أولى فقط يجب أن تتبعها خطوة ثانية وإلا بقيت عقيمة. بعد وصف التاريخ كمادة يأتي دور التضمين، أي الإدراك، الكشف عن المغزى، تحويل البرّاني إلى جَوّاني حتى يصبح المدروس جزءاً من ذات الدارس، وإلا ما كان إدراك ولا تاريخ وإنما مجرد تصنيف للماديات. الفهم لا يتم إلا في

¹ محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1996م، صص 123-124.

² عبد الله العروي، مفهوم التاريخ -الألغاز والمذاهب، المفاهيم والأصول-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المملكة المغربية، ط04، 2005م، ص347.

³ عبد الرحيم الخصار، كيف أصاب المفكر عبد الله العروي في خياره التاريخاني؟، موقع INDEPENDENT عربية، 30 جويلية 2023م، <https://2u.pw/YpQnuqR8>. 19 سبتمبر 2023م.

إطار العملية تلك العملية المتواصلة التي تمكن البشرية من تعميق وعيها بنفسها، لأن المعنى الذي يجب إدراكه هو في الحقيقة حاضر مسبقاً باعتبار أن ذهن المؤرخ ليس سوى محصلة كل التطورات لتاريخية، وعي أو لم يع بها المؤرخ¹. يُسجل على هذين المنهجين على غرار الرؤى ذات الخلفية (الحداثية) اشتراكهما في الموقف المستبعد للقيم (المطلقة) في تفسير الظاهرة التاريخية، ومنها الموقف من (الغيب) الذي يشكل محورا أساسيا في العقيدة الدينية الإسلامية، وفي الفكر الإسلامي تحديداً؛ حيث تعتبر العقيدة ركيزة أساسية، يقول عبد المجيد النجار: "لا يكون الفكر الإسلامي رشيداً إلا إذا كان موصولاً بالاعتقاد، صادراً عنه، ويتم ذلك بأن يكون المسلم في كل ما يفكر فيه لإنتاج الرؤى والتصورات والمخططات والمشاريع مستحضراً للعقيدة الإسلامية استحضاراً تكون به تلك العقيدة حالاً له لا مجرد مفردات يحملها ذهنه"²، وهنا مكمن المفارقة؛ حيث أن التاريخانية تعبر ظاهرة الدين متعلقة بالمصدرية (الإنسانية) لا (الغيبية)، أي أن التاريخ يتعامل معها على أنها منتج اجتماعي وبشري، وليس إلهياً، يقول محمد عرب صالح: "إن الرؤية التاريخانية في نظرة عامة وكلية، يمكن لها في مراحل مختلفة أن تتعرض للدين والمباني اللاهوتية، وأن تحكم في تلك المراحل في تاريخية الدين.. إن القائلين بهذه النظرية يرون أن أساس تبلور وظهور الدين هو وليد الظروف والشرائط الاجتماعية والنفسية للإنسان أو الطبيعة وما إلى ذلك، وينكرون المنشأ الإلهي للدين"³.

تجنح النزعة التاريخانية إلى استحضار المكونات المختلفة للظاهرة الدينية، غير أنها تتعامل مع الدين باعتباره مسألة غير مطلقة أو ثابتة، وإنما هو ظاهرة قابلة للتطور التاريخي، رغم تسليمها الأولي -أحياناً- بقضية الإيمان بالمصدر الغيبي، ولذلك نجد محمد أركون يقول: "أما المسار الثاني فيتمثل في ترك مفهومي الإسلام والتراث مفتوحين (أي غير محددين بشكل نهائي ومغلق) لأنهما خاضعان للتغير المستمر الذي يفرضه التاريخ.. نجد ضمن هذا المنظور أن الإسلام لا يكتمل أبداً. بل ينبغي تحديده وتعريفه داخل كل سياق اجتماعي-ثقافي وفي كل مرحلة تاريخية"⁴.

إن هذا الموقف ينبه الدارس في الفكر الإسلامي إلى أن التفسيرات التي تقدم للفكر وفق رؤية (النزعة التاريخانية) ينبغي أن توضع ضمن سياقات تعيد الاعتبار الضروري لنشأة الدين، أو على الأقل أن يكون هناك تصنيف موضوعي لهذه الدراسات حسب موقفها من هذا البُعد الذي يعتبر أساساً مفصلياً في التفريق بين المذاهب المختلفة في التعامل مع الفكر الديني، كما تجدر الإشارة إلى أن هذا المنطلق هو أرضية الاختلاف الواقع بين التفسيرات الحداثية (العلمانية) للتراث وللفكر الإسلامي في قراءته التاريخانية، وبين التفسيرات التي تنطلق من محور الوحي في إنتاج الفكر الإسلامي.

¹ عبد الله العروي، مرجع سابق، ص 356.

² عبد المجيد النجار، مراجعات في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 29.

³ محمد عرب صالح، التاريخانية -دراسة نقدية في الأسس والمباني-، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العباسية المقدسة-المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-، النجف-جمهورية العراق، ط 01، 1443هـ/2022م، ص 78.

⁴ محمد أركون، الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، مرجع سابق، ص 20.

* خلاصة:

إن المفهوم التاريخي التراثي لـ (الفكر الإسلامي) باعتباره منتجا فكريا يمثل تفاعل عقول المسلمين مع الأصول المعرفية للإسلام وثوابته؛ هو ما دَعَا بعض الباحثين إلى وضع المنتج الفكري في قوالب تحقيقية، وهي محاولة للحد من الهلالية التي تحصل لمفهوم الفكر عندما يصبح كتلة من الاتجاهات الفكرية المتعددة والمختلفة والمتباينة والمتباعدة زمنيا، فيأتي التحقيب الزمني لاستنباط المزيد من الخصائص النازمة للمنتج الفكري، مثل ما فعله زكي الميلاد - وغيره-؛ حيث عمل على دراسة الفكر الإسلامي وفق هذا المفهوم ضمن فترات زمنية، فقسّمه إلى: فكر إسلامي قديم، وفكر إسلامي حديث، وفكر إسلامي معاصر¹، يقول زكي الميلاد: "الذين حاولوا أن يؤرّخوا لمراحل تطور الفكر الإسلامي، أو أن يضعوا هذا الفكر في تقسيمات زمنية من التحقيب التاريخي، هؤلاء يتفقون تقريبا على خصوصية الفكر الإسلامي في تلك المرحلة.. حيث تدرس وتؤرخ عند هؤلاء في سياق زمني يعبر عن مرحلة لها قساماتها وملامحها واتجاهاتها الفكرية والاجتماعية والسياسية"².

إن خاصية التراكمية التاريخية للمنتج الفكري الإسلامي؛ تمثل جانب الفاعلية في الفكر الإسلامي، وقدرته على التأثير الحضاري، وعلى مجرى الأحداث، فهو ليس مجرد فعل تنظيري مجرد، بل هو فعل حضاري مؤثر وقادر على التغيير التاريخي، وهذا التأثير ولكونه متعديا في الزمان والمكان فهو قادر على أن يشكل الأرضية الحضارية والفلسفية للأمم ومجتمعات، ولذلك يقول عبد الحميد أبو سليمان معبرا عن دور الفكر الإسلامي: "علينا أن نذكر أن ما حققه الفكر الإسلامي والمنهج الإسلامي على عصوره الأولى من إنجاز كبير أقام دعائم الحضارة الإسلامية السالفة هو الذي دفع بالإنسانية دفعة حضارية لا مجال لإنكار دورها رغم ما بلغت الحضارة الإنسانية المعاصرة من إمكانات مادية، ومن إصلاحات علمية ومنهجية وحضارية"³.

2- تعريف (الفكر الإسلامي الحركي):

إن الفكر الإسلامي - كما سبقت الإشارة - متعلق بالمنتج المعرفي والعلمي في الإطار (الإسلامي)، سواء كان إنتاجا دينيًّا الموضوع، يتناول الأحكام التشريعية أو الاعتقادية أو الأخلاقية، أو كان يستند على القيم الإسلامية في التعامل مع الواقع، أو دراسة عالم المادة، ولا يختلف مدلول (الفكر الإسلامي الحركي) من حيث هو منتج معرفي وعلمي متعلق بالمستند الإسلامي، قرآنا وسنة ابتداءً، ومرورا بباقي مكونات المعرفة الإسلامية، غير أن الفيصل هنا هو في إضافة مصطلح (الحركي)، هذه الإضافة التي تضيف بُعداً مفاهيمياً جديدا للمركب الإضافي، وهي ما سيتم التفصيل فيه فيما يلي:

أ- تعريف (الحركة) لغة:

¹ زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته المعاصرة -، مرجع سابق، ص 11-12-13.

² المرجع نفسه، ص 11-12.

³ عبد الحميد أبو سليمان، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ص 108.

تدور التعاريف اللغوية لكلمة (حركة) حول مخالفة السكون، كما جاء في مختار الصحاح: "(الحركة) ضد السكون و(حركه فتحرك) وما به (حرك) أي حركة. وغلّام (حَرَكَ) أي خفيف ذكي"¹، وكذلك ورد في المصباح المنير: "الحركة خلاف السكون"². فاضطراب الشيء وتغييره عن حالة السكون إلى صناعة فعل يُعتبر في اللغة (حركة).

ب- تعريف (الحركة الإسلامية) اصطلاحاً:

تُعرّف (الحركة) باعتبارها ظاهرة ضمن إطار (الفكر الإسلامي) وفق عدة اتجاهات؛ منها الاتجاه الذي اعتبرها منهجاً أصيلاً في الإسلام يرجع إلى عمل الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ دعوة الإسلام، وفي هذا يقول منير الغضبان في حديثه عن (المنهج الحركي): "المعنى به هو: الخطوات المنهجية التي تحرك بها النبي -صلى الله عليه وسلم- منذ بعثته حتى انتقل إلى الرفيق الأعلى"³، وهذا المفهوم (للحركة) هو المحدد المرجعي الأول لاتجاهات التيار الإسلامي منذ البدايات المبكرة لتوظيف المصطلح، والذي اشتهر مع استعمال سيد قطب له، في كتابيه: (معالم في الطريق) و(في ظلال القرآن)؛ حيث يقول سيد قطب متحدثاً عن المنهج الحركي في الدعوة الإسلامية منذ عهد الرسول -صلى الله عليه وسلم-: "السمة الأولى: هي الواقعية الجدية في منهج هذا الدين.. فهو حركة تواجه واقعاً بشرياً.. وتواجهه بوسائل مكافئة لوجوده الواقعي.. والسمة الثانية في منهج هذا الدين: هي الواقعية الحركية.. فهو حركة ذات مراحل، كل مرحلة لها وسائل مكافئة لمقتضياتها وحاجاتها الواقعية، وكل مرحلة تسلم إلى المرحلة التي تليها"⁴.

بيّن صلاح عبد الفتاح الخالدي أن سيد قطب بعد أن أدرك هذا المفهوم للحركة في وعيه للدعوة الإسلامية، جعله منهجاً للتعامل حتى مع القرآن الكريم في كتابه (في ظلال القرآن الكريم)، إذ مرّ خلال مسيرته في تفسيره القرآن بثلاث مراحل؛ "المرحلة الأولى: المنهج الجمالي، واستعمل فيه المفتاح الجمالي.. المرحلة الثانية: المنهج الفكري: فيه تناول القرآن من زاوية فكرية عقلية. المرحلة الثالثة: المنهج الحركي: واستعمل فيه المفتاح الحركي الذي فتح به كنوز القرآن الحركية المذخورة فيه"⁵، وهذه المرحلة هي التي أعاد صياغة كتاب (الظلال) وفقها في آخر طبعة منقحة قبل وفاته، والمنهج الحركي في تفسير القرآن الكريم هو المنهج القائم على اعتبار الدعوة جملة من المراحل العملية التي خطتها القرآن وسيرة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، والتي تبدأ من بناء شخصية المسلم وتمرّ بجملة من الأهداف لتصل إلى تمكين القرآن من تعبيد البشرية لله تعالى، و تكوين الشخصية الإسلامية السوية، وإنشاء الجماعة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، وقيادته في معركته الحتمية مع الجاهلية⁶، ثم يورد قول سيد قطب من كتاب (الظلال): "نزل

¹ زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط05، 1420هـ/1999م، ص71.

² أبو العباس أحمد بن محمد الفيومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ص131.

³ منير الغضبان، المنهج الحركي للسيرة النبوية، مكتبة المنار، الزرقاء-المملكة الأردنية الهاشمية، ط06، 1411هـ/1990م، ص15.

⁴ سيد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط06، 1399هـ/1979م، ص ص56-57.

⁵ صلاح عبد الفتاح الخالدي، المنهج الحركي في ظلال القرآن، دار عمار، عمان-المملكة الأردنية الهاشمية، ط02، 1421هـ/2000م، ص14.

⁶ المرجع نفسه، ص33.

القرآن الكريم على قلب رسول الله -صلى الله عليه وسلم- لئنشئ أمة، وليقيم دولة، ولينظم به مجتمعا فيما بينه، وروابط تلك الدولة مع سائر الدول.. على أساس من عقيدة خاصة، وتصور معين، وبناء جديد"¹.

يُستخلص أن مفهوم (الحركة) في نشأتها الأولى ضمن (الفكر الإسلامي) كانت توظف باعتبارها جملة الخطوات المنهجية التي تقوم بها الدعوة الإسلامية في سبيل تحقيق الغاية التي أنزل في سبيلها الإسلام، اقتداء بفعل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في دعوته؛ حيث مرّت دعوته بمراحل: (السرية ثم العلنية في المرحلة المكية، وإقامة الدولة وانتشار الدعوة العالمية في المرحلة المدنية).

إن (الحركة) بالمفهوم الذي تم بيانه تعتبر ضمن الأيديولوجية (الإسلامية) من خصائص الدين الإسلامي، فهو كما بين سيد قطب يمتاز بـ(الواقعية الحركية)، أما مصطلح (الحركة الإسلامية) فيعني التطبيق العملي لفهم هذه الحركة.

تباينت تعاريف هذه الظاهرة التطبيقية لهذا المفهوم حسب اتجاهات الدارسين، فيوسف القرضاوي يعرفها بقوله: "ذلك العمل الشعبي الجماعي المنظم للعودة بالإسلام إلى قيادة المجتمع وتوجيه الحياة"²، هذا التعريف يُبين البعد الاجتماعي والشعبي للحركة الإسلامية، والغاية من هذا الاتجاه هو العمل على إعادة الإسلام إلى موقع التأثير في حياة الناس، وهنا يتضح التقارب بين تعريف القرضاوي وتعريف (الحركات الاجتماعية) في بعدها الشعبي، ومن جهة أخرى التقارب بين تعريفه والمفهوم الذي رسمه سيد قطب، في اعتبار الحركة هي السعي للتمكين للإسلام، وهو ذات الاتجاه الذي قرره الغنوشي في تعريفه للحركة الإسلامية بقوله: "نقصد بالحركة الإسلامية جملة النشاط المنبعث بدوافع الإسلام لتحقيق أهدافه، وتحقيق التجدد المستمر له من أجل ضبط الواقع وتوجيهه أبدا"³، فهذا المذهب يعتبر أن الحركة الإسلامية هي النشاط العملي الذي تدفعه طبيعة الإسلام ذاتها، والغاية النهائية هي أن تصبح تعاليم هذا الدين هي المهيمنة على الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية.

تتجه تعاريف أخرى إلى تخصيص الحركة الإسلامية بكونها تركيبة اجتماعية محددة أكثر من اعتبارها اتجاها شعبيا، مثل ما ذهب إليه عبد الوهاب الأفندي بقوله: "مصطلح الحركات الإسلامية يُطلق على الحركات التي تنشط في الساحة وتنادي إلى تطبيق الإسلام وشرائعه في الحياة العامة والخاصة، وهي تسمية أطلقتها الحركات الإسلامية على نفسها"⁴، وفي هذا التعريف نجد أن الحركة الإسلامية مقتصرة على المجموعات البشرية التي تعدى التزامها بالإسلام من مجرد الالتزام الفردي إلى العمل على تطبيق أحكامه في الحياة العامة، وبهذا يخرج من مفهوم (الحركة

¹ المرجع السابق، ص 33.

² يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1421هـ/2000م، ص13.

³ راشد الغنوشي، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط01، 1421هـ/2000م، ص11.

⁴ عبد الوهاب الأفندي وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، 2002م، ص10.

الإسلامية) الاتجاهات التربوية مثل بعض التجمعات الصوفية، التي تجتمع على التربية الذاتية والخلاص الفردي، وكذلك ما يُعرف بـ(الإسلام الرسمي) الذي يمارس الشعائر التربوية والطقوسية والدعوية والعلمية وفق برنامج الحكومات والأنظمة السياسية، وكذا الجهود الفردية التي تقصر ممارستها الدعوية على الجانب الوعظي أو العلمي الفردي، كما يبين أن مصطلح الحركات الإسلامية نشأ من داخل هذه الحركات ذاتها.

أما محمود أبو السعود فيعرف الحركة الإسلامية باعتبارها تجمعاً بشرياً يسعى لتطبيق الإسلام، سمته الأساسية هي انتظام هؤلاء الأفراد ضمن (تنظيم)، فيقول في تعريفها: "تجمع أفراد مسلمين في هيئة لها نظام خاص بها، يؤمنون في أعماق قلوبهم بالإسلام وشعائره ونظمه وقوانينه ويعملون في حدود فهمهم وطاقاتهم على تطبيق تعاليم الإسلام في حياتهم اليومية وبعبارة أخرى الحركة الإسلامية هي مسيرة جماعة من المسلمين، مثلهم الأعلى شرعة الإسلام، وهو القوة الدافعة للحركة أو الحافز لها"¹.

اشتهرت مصطلحات أخرى لوصف ظاهرة (الحركة الإسلامية)، لا تخلو هذه المصطلحات من الحمولات الأيديولوجية والموقف المبدئي من الحركة الإسلامية الذي يتبناه مستعملوا المصطلح، مثل مصطلح (الأصولية الإسلامية)²، و(الإسلام السياسي)³.. وغيرها، ورغم أن استعمال مصطلح (الحركة الإسلامية) ذاته له حمولة من التحيز للظاهرة، لنشأته في أوساطها، فضلت الدراسة استعماله لأنه الأقل تداولاً في المجال الصدامي مع الحركات الإسلامية، ولأن الدراسة سوف تعتمد في إطلاق أسماء التنظيمات والجماعات على ما يرتضيه أتباعها لها، لأنه الأقرب إلى التعبير عن حقيقتها النظرية بعيداً عن الجدليات الأيديولوجية.

ت- مفهوم (الفكر الإسلامي الحركي):

إن من الجدير بالذكر أنه على عكس مصطلحي (الفكر الإسلامي) و(الحركة الإسلامية)، ليس من الشائع استعمال مصطلح (الفكر الإسلامي الحركي) بهذا التركيب، ولذلك لم تقف الدراسة على تعريفات حاسمة أو اتجاهات متعددة في التعامل معه، إلا في أطر محدودة، مثل توظيف عبد الله النفيسي للمصطلح في كتابه: (الفكر الحركي للتيارات الإسلامية)، وكان تركيزه منصبا على معالجة بعض الأفكار التفصيلية لبعض التشكيلات الإسلامية، التي تُعتبر اختيارات سياسية أكثر منها أفكاراً تأسيسية، يقول: "سيتركز الاهتمام في هذه الكراسة على بعض المحاور

¹ إبراهيم علي حيدر، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1996م، ص31.
² "الأصولية هي مفهوم طُوّر في الغرب لكي يَصِف انتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله، فيما بعد، وُسّع هذا المعنى ليشمل كل أنواع الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقاً للنص الديني، وهكذا، هناك الأصولية اليهودية، والأصولية المسيحية والأصولية الإسلامية". يُنظر: أحمد الموصلي، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، 2004م، ص159.

³ "مصطلح الإسلام السياسي يطلق على التيار الذي يرفض بشكل مطلق الواقع المنقسم الذي جاءت به الحداثة.. والإسلام السياسي هو نتاج الحداثة وليس محافظاً أو دفاعياً عن الواقع القديم، بل إنه ينتقل إلى الهجوم لتوحيد عالمين يبدو له أنَّهما منفصلين: الدين والدولة". يُنظر: عزمي بشارة وآخرون، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين، كتاب جماعي: حول الخيار الديمقراطي-دراسات نقدية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 2001م، ص90.

التي تشكل -المفترض ذلك- أساسات مهمة في الفكر الحركي لأي تيار ذي أهداف وتصورات سياسية¹، أما مازن هاشم فيرجع هذا الاتجاه إلى التركيز على الجانب الحركي والسياسي في دراسة الحركة الإسلامية إلى وجود انفصال بين الفكر والعمل داخل الحركة الإسلامية ذاتها، وهذا ما حدّد من استعمال هذا المصطلح، وجعله غير مألوف في التعامل مع الحركة الإسلامية، يقول مازن هاشم: "وعندما نعلم النظر في واقعنا المعاصر نجدّه يُواجهنا بظاهرة هجران بين الفكر والعمل، وبتشكل خطابٍ جديدٍ يطلق عليه أحياناً عبارة (الفكر الحركي الإسلامي). وهو فكرٌ ابتعد رويداً رويداً عن ميادين الفكر والتفكير والتعقل والتدبر ووقع في شباك الحركة ترسم له حدوده وتحدّد له آفاقه وتحرمه من العطاء والإبداع المثمر"².

إن الكلمات المشكّلة للمركب: (الفكر الإسلامي الحركي) تمثل مجموعة من الدلالات المساعدة على فهم الخط الذي يرسمه المفهوم، وهذا بناء على التعريفات التي قدمت سابقاً، ذلك أن هذه الكلمات: (الفكر، الحركة، الإسلامية) تدل على فكرة عامة للمفهوم مفادها؛ مجموعة الأفكار المشكّلة للخلفية النظرية للحركة الإسلامية، باعتبارها اتجاهها اجتماعياً يهدف إلى إحداث تغيير في الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية، ولأن الحركة الإسلامية عبارة عن نسق في تصور الإسلام فإن (الفكر الإسلامي الحركي) يُشكل منظومة فكرية مرجعية وتفصيلية لهذه الحركة، كما أن مضمونه هو التمكين للإسلام وقيمه ليكون حاكماً في الحياة العامة، وموجهاً لها، وفق الرؤية المبثوثة في الفكر الإسلامي؛ قديمه وحديثه ومعاصره، وبذلك يكون (الفكر الإسلامي الحركي) جزءاً من مكونات (الفكر الإسلامي).

بناء على ما سبق فإن التعرف على الحركة الإسلامية ينطلق من دراسة الفكر الإسلامي الحركي الذي يمثل بنيتها ومنطلقاتها وأهدافها، وهذا ما ذهب إليه زكي الميلاد في تعريفه لمفهوم مصطلح (الفكر الإسلامي الحركي)؛ حيث يقول: "نقصد بالفكر الإسلامي الحركي، تلك المنظومات الثقافية التي تحملها الحركات الإسلامية، وتعبّر عنها في مناهجها في التغيير، وبرايجها في الإصلاح الاجتماعي. والفهم الجوهرية والعميق لظاهرة الحركة الإسلامية، يتحدد من دراسة فكرها الحركي الذي يصوغ شخصية هذه الحركات، ويبلور ملامح سلوكها العام، وطريقتها في التفكير والنظر والتحليل. فالفكر يمثل موقع المخ في كيان الحركة، وجهازها المفاهيمي والتفكيرية.. وهذا يعني أن دراسة الفكر الحركي يعني معرفة الحركة الإسلامية من الداخل، في مكوناتها ومبانياتها وتشكلاتها"³، هذا التعريف يشمل الجوانب الأساسية في مفهوم مصطلح (الفكر الإسلامي الحركي)، كما يبين الغاية الأولى من دراسته؛ وهي الوعي بحقيقة الحركة الإسلامية في عمقها وبنيتها الداخلية، دون الاكتفاء بالأحداث والوقائع التاريخية سبيلاً للحكم عليها أو بعض رموزها أو جوانبها، ولذلك تتبنى الدراسة هذا التعريف باعتباره التعريف الإجرائي لمصطلح (الفكر الإسلامي الحركي)، مع التأكيد على الفرق بين استعمال الدراسة للمصطلح واستعمال زكي الميلاد الذي جاء بصيغة: (الفكر

¹ عبد الله النفيسي، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مكتبة آفاق للنشر والتوزيع، دولة الكويت، ط2، 02، 1435هـ/2014م، ص 14-15.

² مازن هاشم، الفكر الإسلامي في شباك الحركة، موقع الرشاد، 12 مارس 2020م، <https://2u.pw/Fc48xrSF>، 27 سبتمبر 2023.

³ زكي الميلاد، الفكر الإسلامي -تطورات ومساراته المعاصرة-، مرجع سابق، ص 90.

الحركي الإسلامي¹، فدلالة نسبة (الإسلامي) إلى (الفكر الحركي)، هي أن الفكر الحركي هو النسق الكلي الذي ينتمي إليه المصطلح، وهذا لا يخدم رؤية الدراسة، التي تعتبر أن فكر الحركة الإسلامية جزء من (الفكر الإسلامي)، الذي يمثل المسار الحضاري لإنتاج عقول المسلمين منذ بعثة الرسول -صلى الله عليه وسلم-، ولذلك تستعمل الدراسة صيغة (الفكر الإسلامي الحركي).

3- تعريف (التجديد في الفكر الإسلامي):

إن مسألة التجديد في الفكر الإسلامي من القضايا المطروحة للمداولة والنقاش ضمن الفكر الإسلامي ذاته، ولذلك وجب التوقف عندها بالتعريف والتحليل، قبل الولوج إلى مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي الحركي، ولوجود ترابط مفاهيمي وإجرائي بين المفهومين أيضاً، وسوف يتم تناول ذلك كما يلي:

أ- تعريف (التجديد) لغة:

تتجه دلالة كلمة التجديد (الجيم والبدال المضغفة؛ جَدَّ في المعاجم اللغوية إلى مجموعة من المعاني؛ منها ما بينه ابن منظور بقوله: "والجدة: نقيض البلى.. والشئ يَجْدُ بالكسر، صار جديداً، وهو نقيض الخَلْقِ.. والجديدان: الليل والنهار.. وذلك لأنهما لا يلبيان أبداً.. والجديد: ما لا عهد لك به"².

أورد أحمد مختار عمر في (معجم اللغة العربية المعاصر) جملة من المعاني أكثر دلالة في اللغة على مراد الدراسة، فقال: "جدد الشيء: صيره جديداً.. جدد قواه: استردها وأعاد حيويته.. جدد عقداً: جعل مفعوله يسري ثانية.. وتجدد: إعادة تكون جزء من الجسم بعد إصابته أو بفقدته.. وتجديد إيجار: عقد إيجار جديد والتزام بشروط الإيجار القديم.. وتجديد: محاولة بعث روح جديدة في شيء أو عمل أو فن وتحوله إلى ما هو أفضل"³.

إن التجديد بناء على ما سبق ضد القديم، وقريب منه "الحديث"؛ حيث جاء في المقابلة بين الحديث والجديد قول محمد المعراوي: "المتعارف عليه بين أهل الخطاب بالعربية استعمالهم لفظ (الجديد) وهم يعنون (الجدة)؛ و(الحديث) في العربية هو (كون الشيء لم يكن) من قبل، فأصبح بالتكوين (حدثاً) وهذا مطابق لمعنى قولنا آفنا (بأن كل شيء يوجد أول ما يوجد جديداً) أي أنه (يحدث -أو لما يحدث- بتكوين لم يكن عليه من قبل)"⁴.

نخلص من هذه التعريفات لمعنى (التجديد) في اللغة أنها تدور حول إنشاء شيء ليس له وجود من قبل وهذا المعنى أقرب (للتحديث)، أو إعادة بعث شيء معطل، أو أن الشيء الجديد هو غير القديم أو البالي أو التالف، "وإذا استعملنا التجديد في مجال فكري يُعطي دلالة على بداية رأي لا عهد لنا به بعدما بلي ما قبله، أي أن

¹ المرجع السابق، ص 151.

² جمال الدين أبي الفضل ابن منظور، مرجع سابق، ج 02، ص 508-509.

³ أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة- جمهورية مصر العربية، ط 01، 2008م، ص 348-349.

⁴ محمد صباح المعراوي، الخطاب الإسلامي المعاصر- بين التجديد والتبديد-، في نخبة من الباحثين، الخطاب الإسلامي المعاصر -دعوة للتقويم وإعادة النظر-، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط 01، 1426هـ/2006م، ص 307.

التجديد معنيّ بإضافة رأي أو رؤية أو فهم لم يسبق أن قُدّم، بعد مخاض من الكد والجهد والاجتهاد والدأب النظري¹، وهذا النوع من (التجديد) هو ضرب مما سيتم بيانه فيما يلي.

ب- تعريف (التجديد) اصطلاحاً:

إن لفظ (التجديد) من المصطلحات المختلف في تحديد مفهومها وطبيعتها وأهدافها داخل النسق الفكري الإسلامي، وبين الفكر الإسلامي وغيره من الاتجاهات الأيديولوجية، ذلك أن هذه المسألة احتلت موقع الصدارة في مرحلة انتباه العالم العربي والإسلامي للفجوة الحضارية بينه وبين العالم الغربي، الذي كان للاستعمار الغربي للبلاد العربية دورٌ أساسي في تنميتها؛ إذ أن العرب والمسلمون أدركوا أن النمط الذي كانوا عليه في الفكر والثقافة والسياسة والاقتصاد والصناعة هو نمط متخلف أو عبارة أدق (قديم)، لا يُمكن من مجارات الحضارة المتفوقة حينها²، ولذلك كان لابد من البحث في الجديد أو (التجديد) للخروج من النمط المتخلف، وهنا تعددت الأطروحات والاتجاهات في النظرة إلى طبيعة هذا (التجديد)، مثّل هذه التعريفات اتجاهين كبيرين هما: الاتجاه التغريبي، واتجاه التجديد على أساس الأصالة الإسلامية، وسوف يتم فيما يلي بيان التعريفات ضمن هذين الاتجاهين:

✓ مفهوم (التجديد) ضمن النظرة التجديدية التغريبية:

يُطلق التغريب "في الغالب على حالات التعلق والانبهار، والإعجاب والتقليد ومحاكاة الثقافة الغربية"³، وهذا التعريف يعني أن التغريب هو نزعة فكرية تقوم على اتخاذ النموذج الغربي معياراً أساسياً في تحديد وجهة العالم العربي والإسلامي في صناعة نهضته، ومن أبرز رموز هذه النزعة رفاة الطهطاوي، الذي يقول: "إننا قصرنا اهتمامنا على العلوم الشرعية والعمل بها.. وأهملنا العلوم الحكيمة بجمليتها، وهذا ما جعل بلادنا محتاجة إلى البلاد الغربية في كسب ما لا نعرفه"⁴، وبهذا تكون أولى خطوات التجديد هي تلمس مكان من قوة النهضة الغربية، وهي حسب الطهطاوي العلوم العقلية الدقيقة والمعرفة الصناعية، أما الدين حسب هذا الاتجاه فهو معرقل بشكل ما سبيل النهضة، ولذلك فإن أهم مراحل التجديد هي تجاوز هذا المعطى (الكهنوتي) (الخرافي)، الذي هو الدين، وهذا تأسيساً بالنهضة الغربية التي كان تجاوز الهيمنة الدينية مبدئاً مهماً فيها؛ حيث يؤكد إميل بولا (Emile Paulat) أن فلسفة التنوير الغربي، التي هي الأساس للحدثة الغربية، أقامت (قطيعة معرفية كبرى)، مع الموروث المسيحي الغربي⁵، ولهذا الاعتبار أصبح التجديد عند الاتجاه التغريبي في العديد من الحالات مقترناً بتجاوز الدين أحياناً أو تجاوز التراث

¹ حسين رحال، إشكاليات التجديد - دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة -، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، 1425هـ/2004م، ص13.

² ماهر الشريف، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدى، دمشق - الجمهورية العربية السورية، ط01، 2000م، ص19.

³ لحسن دحو، اغتراب المصطلح - أزمة مفهوم وتغريب هوية -، مجلة مقاليد، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع01، جوان 2011م، ص164.

⁴ رفاة الطهطاوي، تلخيص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى، دمشق - الجمهورية العربية السورية، ط01، 2003م، ص30.

⁵ محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحدثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط01، 1423هـ/2003م، ص28.

الديني في حالات أخرى، وهذا ما ذهب إليه محمد النويهري بقوله: "إذا كنا جادين في سعيينا نحو ثورة ثقافية شاملة وجب علينا أن نبدأ بمواجهة هذه الحقيقة. إن العقبة الأولى في هذا السبيل هي العقبة الدينية، وإننا لن نصل إذن إلى الثورة المنشودة إلا إذا ذللنا هذه العقبة وأزحناها من طريقنا"¹، وهكذا نخلص إلى أن التجديد في الاتجاه التغريبي يقوم على ركنين؛ الأول اعتبار الثقافة الغربية وفلسفتها الحداثية نموذجاً مرجعياً في تلمس النهضة، والثاني هو الموقف السلبي من الدين، ومن التراث الديني. وهذين الركنين هما مدار الخلاف بين هذا الاتجاه واتجاه التجديد على أساس الأصالة الإسلامية.

✓ مفهوم التجديد ضمن اتجاه مرجعية الأصالة الإسلامية:

ظهر اتجاه بيني رؤيته على العودة إلى أصول الإسلام دون إغفال التكيف مع مستجدات العصر، في مقابل الاتجاه التغريبي، "وقد ظهرت الملامح الأولى لهذا التيار في نهاية القرن 19 مع كل من الأفغاني ومحمد عبده وإقبال ورشيد رضا.. إذ قامت المدرسة السلفية الحديثة بعمل جبار من أجل تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف.. وقد وضعت هذه المدرسة اللبننة الأولى لصرح التجديد الأصيل من خلال قيامها بتحديد المفاهيم الإسلامية، بغية الملاءمة بينها وبين التطورات المتلاحقة التي تغشى كل نواحي الحياة"²، والتجديد ضمن هذا الاتجاه يقوم على النظر في أصول الإسلام وإعادة بعث العمل بهما، مع الفقه بالواقع الذي تنزل فيه هذه الأصول لاستنباط الأحكام الفرعية المناسبة، كما ذهب محمد عمارة لبيان هذا المفهوم حسب هذا الاتجاه: "الإحياء لأصول الإسلام وثوابته، بالعودة على منابع الجوهريّة والنقيّة لهذا الدين الحنيف، والنظر فيها بعقل معاصر، يفقه أحكامها، كما يفقه الواقع الذي يعيش فيه، عاقداً القرآن بين (فقه الواقع) وفقه الأحكام، ليصل إلى التجديد في الفروع"³.

ينطلق تيار (الفكر الإسلامي) في مفهومه للتجديد على الأصول الشرعية الإسلامية، وعليها يحدد ضوابط التجديد، وفيما يلي استعراض لمفهوم (التجديد) وضوابطه وأنواعه في الفكر الإسلامي كما يلي:

ت. مفهوم التجديد في (الفكر الإسلامي):

إن أهم مستندٍ تأصيليٍّ يعتمد الفكر الإسلامي في تعاطيه مع مفهوم التجديد هو حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم- الذي رواه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁴، هذا الحديث أعطى للفكر الإسلامي شرعية اعتماد

¹ محمد النويهري، نحو ثورة في الفكر الديني، دار الآداب، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1983م، ص95.

² سمير زردة، التجديد الإسلامي -دراسة في القضايا الفكرية والنماذج الحضارية-، عالم الكتب الحديث، اريد-المملكة الأردنية الهاشمية، ط01، 2018م، ص77.

³ محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مرجع سابق، ص06.

⁴ أخرجه أبو داود في سننه، باب ما يذكر في قرن المائة، ح4239، ج04، ص178.

وأخرجه الحاكم النيسابوري في مستدركه على الصحيحين، باب كتاب الفتن والملاحم، ح8593، ج04، ص522.

مبدأ (التجديد) وتداوله دون حرج مما قد يعتريه من تشويه أو توظيف في غير ما يخدمه، يقول يوسف القرضاوي: "فالتجديد مشروع وثابت بالنص، وليس بعد بيان رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بيان. فلا ينبغي أن نخاف من كلمة التجديد في الدين، بعد أن صح بها الحديث، إنما الذي ينبغي أن نحدد معنى (التجديد) حتى لا يتلاعب المتلاعبون بالدين وحقائقه باسم تجديدهم المزعوم"¹.

توجد أحاديث أخرى للنبي صلى الله عليه وسلم مقارنة لهذا الحديث في المعنى، غير أن الحديث السابق كافٍ للدلالة على مشروعية (التجديد)، وأن له في الوعي الإسلامي مكانة مهمة، وأن الاهتمام به يعتبر مظهراً تعبدياً، لذلك تعددت مذاهب العلماء والمفكرين المسلمين في بيان معناه.

اختلف في القائم بالتجديد الوارد في الحديث؛ فذهب البعض إلى أن المقصود بالمجدد هو الفرد، في حين رأى آخرون أنه يمكن أن تجتمع مجموعة من المجددين في عصر واحد، ومهما يكن فالمراد واحد وهو حتمية التجديد وضرورته في جيل واحد على الأقل، وهذا ما ذهب إليه فخر الدين بن الأثير بقوله: "قد تكلم العلماء في تأويل هذا الحديث، كل واحد في زمانه، وأشاروا إلى القائم الذي يجدد للناس دينهم كل رأس مائة سنة، وكان كل قائل قد مال إلى مذهبه وحمل تأويل الحديث إليه، والأولى أن يُحمل الحديث على العموم، فإن قوله صلى الله عليه وسلم.. لا يلزم منه أن يكون المبعوث على رأس المائة رجلاً واحداً، بل قد يكون واحداً وقد يكون، أكثر، فإن لفظة (من) تقع على الواحد والجمع، ولذلك لا يلزم منه أنه أراد بالمبعوث الفقهاء خاصة كما ذهب إليه بعض العلماء، فإن انتفاع الأمة بالفقهاء وإن كان انتفاعاً عاماً في أمور الدين، فإن انتفاع الأمة بغيرهم كثير مثل أولي الأمر وأصحاب الحديث والقراء والوعاظ وأصحاب الطبقات والزهاد"²، وهكذا نجد أن ابن الأثير وسع كثيراً في من يشملهم القيام بالتجديد، فيمكن أن تكون مجموعة من الناس ولا يُشترط الواحد، ويمكن تكون في أي مجال تنتفع به الأمة وليس شرطاً الفقه أو الحديث وغيرها.

اختلفت - من جانب آخر - النظرة إلى (التجديد) بين المتقدمين والمتأخرين من عدة مناحٍ، فمن المتقدمين من كان يعتبر مهمة التجديد الواردة في الحديث هي إعادة إحياء ما اندرس من العلوم والمعارف الدينية، مثل ما ذهب إليه شمس الدين بن أبي بكر العلقمي³، فالتجديد وفق هذا التعريف متجه نحو القضايا المتعلقة بجوهر الدين الإسلامي، وفي مثل هذا يقول المناوي: "يجدد لها دينهما: أي يبين السنة من البدعة، ويكثر العلم، وينصر أهله، ويكسر أهل البدع ويذلهم"⁴، ومدار هذا هو الصدد عن الإحداث في الدين وانتشار البدع.

¹ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 108-109.

² أبي العباس أحمد بن يحيى النونسي، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ج 10، 1401هـ/1981م، ص 07.

³ شرف الحق محمد أشرف بن أمير بن علي العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 11، ط 02، 1415هـ، ص 260.

⁴ محمد عبد الرؤوف المناوي، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج 02، ص 357.

يُقدم المفكرون الإسلاميون المعاصرون مفاهيم للتجديد من جوانب مغايرة للتناول القديم؛ تناولته من ناحية المستجدات الحديثة التي طرأت على العالم الإسلامي، وأصبحت إشكالات في الفكر الإسلامي المعاصر، واختص به دون الفكر الإسلامي القديم، من هذه المفاهيم ما قدمه عبد السلام ياسين تعليقا على حديث التجديد: "هذا الحديث العظيم إذا قَرَنَّاَهُ بحديث المنهاج (ثم تكون خلافة على منهاج النبوة)¹، نجد أن ما يلي وما انتقض من عرى الدين، بتجديدهما لا يمكن أن يكون للواحد دون الآخر، فالحديث المنهاجي يخبرنا بأنه تأتي بعد الملكية العاضة والحكم الجبري الخلافة على منهاج النبوة فهذا تجديد للحكم... تجديد الخلافة على منهاج النبوة هذا شيء جذري، هذا شيء لا يشبه تماما ما سبق، هذا شيء لا يقبل الإبقاء على أسس الظلم وأسس العض والجبر، هذا شيء جديد"²، يُقدم هذا التوجه؛ (التجديد) باعتباره فعلا منهجيا متفاعلا مع التطور الحضاري التاريخي الذي تعيشه الأمة الإسلامية؛ حيث أن (التجديد) ينبغي أن يكون مُلما بكافة الجوانب التي لحقها الضعف أو السقوط في بنية الأمة الإسلامية، وهذا الفهم للتجديد أكثر شمولية من الرؤية القديمة، التي قدمت التجديد على أنه متعلق بالأحكام الشرعية، وما لحقها من بدع، وهذا النمط المفاهيمي (للتجديد) هو الذي يميز الرؤية المعاصرة للتجديد؛ حيث اتسم بالشمولية لكافة المناحي التي لحقها الخلل الفكري أو السياسي أو الثقافي.

يذهب فاروق نيهان إلى أن (التجديد) متجه نحو إحياء الفكر الإسلامي كله، وإثبات قدرته على الاستمرارية وأنه عصي على الاندثار، فيقول: "كلمة التجديد تعني تكوين ظروف الاستمرارية، وتجديد الفكر يعني استمرارية الإيمان بصلاحية ذلك الفكر لكي يكون أداة لتوجيه الإنسان وهدايته"³، ومعنى هذا أن مفهوم التجديد دخل مع الفكر الإسلامي في حالة المواجهة الحضارية التي ميزت الفكر الإسلامي، كما سبقت الإشارة، ولم يعد مجرد عمل فقهي يكتفي بتجديد المفاهيم والأحكام الدينية، وإن كان هذا الجانب ظل حاضرا في الفكر الإسلامي المعاصر، لكن بصورة أكثر تماشيا مع طبيعة العصر الذي يتفاعل معه هذا الفكر، وهذا ما ذهب إليه عبد الكريم زيدان في تعريفه للتجديد بقوله: "التجديد في الإسلام لا يعني تغيير الإسلام، وإنما يعني العودة إليه بالعمل بما جاء في الكتاب والسنة، والأمر بمقتضياتهما، وإزالة ما علق بهما مما ليس فيهما، وبهذا يتحقق التجديد بمفهومه في الإسلام"⁴، هذان التعريفان يقدمان التجديد على أن إطاره الأساسي هو مضمون الدين، بإعادة الناس إلى أحكامه وقيمه بدرجة أولى.

¹ أخرجه أحمد في مسنده، حديث النعمان بن بشير عن النبي، ح 18406، ج 30، ص 355.

وأخرجه أبو داود الطيالسي في مسنده، باب أحاديث حذيفة بن اليمان رحمه الله، ح 439، ج 1، ص 349.

وأخرجه الطبراني في معجمه، باب ما جاء في فساد الناس سند إظهار الخمر، واستحلال الخمر والفروج. ح 368، ج 01، ص 157.

² عبد السلام ياسين، حوار شامل مع الأستاذ المرشد عبد السلام ياسين، منشورات العدل والإحسان، الولايات المتحدة الأمريكية، 2014م، ص 65.

³ فاروق نيهان، مرجع سابق، ص 49.

⁴ عبد الكريم زيدان، نظرية التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مع 34، ع 01، 1437هـ/2016م، ص 151.

وُجِدت تعريفات أخرى أكثر انحرافاً في وضع مفهوم (التجديد) في سياق المواجهة الحضارية، والتحديات المعاصرة، مثل ما ذهب إليه أبو الأعلى المودودي بقوله: "التجديد في حقيقته عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية وجلاء ديباجته.. والعمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان"¹.

إن التعريفات السابقة تتجه نحو غاية أساسية في بيان مفهوم التجديد، وهو أن التجديد هو محاولة إعادة ضبط علاقة المسلم بالدين، وإعادة صياغة فكره بما يتماشى مع مفاهيم الدين، وتطويع واقع المسلمين للرؤية الإسلامية، ومن جهة أخرى تتجه نحو وضع مفهوم التجديد في سياق المقابلة الحضارية بين الفكر الإسلامي وغيره من الأفكار التي تخالفه أو تهدد الأمة الإسلامية في ثقافتها أو بنيتها الفنية، كما تتجه التعريفات إلى جعل التجديد عملاً يهدف إلى إعادة بعث وإحياء علاقة المسلم المعاصر بدينه وقيمه ومبادئه، مع الأخذ بالاعتبار التحديات المعاصرة، مع استشعار ضرورة العودة إلى الحالة الأصلية للدين قبل أن تشوبها الرواسب التاريخية².

قدّم الطيب برغوث لمصطلح (التجديد) رؤية مفاهيمية تجمع بين السمات التي ميزت التعريفات المعاصرة مع وضعها ضمن نسق المنظومة السننية التي رسمها والتي سوف يتم التفصيل فيها لاحقاً، فعرف التجديد بأنه: "تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم كقوة توازن محورية، عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الآفاق والأنفس والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترقى المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"³.

4- مفهوم (التجديد في الفكر الإسلامي الحركي) في بعده الإجرائي:

يذهب زكي الميلاد إلى أن تجديد (الفكر الإسلامي الحركي) مرّ بمرحلتين: الأولى مرحلة في بداية الثمانينيات بدعوة كلٍّ من الترابي وراشد الغنوشي إلى ضرورة (تحديث الحركة الإسلامية)، وذلك بصياغة فكر حركي جديد يتجاوز فكر (الإخوان المسلمين) في مرحلتي حسن البنا وسيد قطب، أما المرحلة الثانية فكانت خلال حقبة الثمانينيات بمرور الحركة الإسلامية بجملة من الانتكاسات والتحديات ذات أسباب موضوعية وأخرى ذاتية، فكان ضرورياً إعادة تقويم الحركة لمسيرتها وللبيئة التي تتحرك فيها⁴، أي أن زكي الميلاد نظر في (مسألة التجديد في الفكر الإسلامي الحركي) إلى مساعي إعادة تقييم الأطروحات والاختيارات التي تبنتها الحركة الإسلامية، وفي هذا السياق يأتي مراد الدراسة من بحث مسألة (التجديد في الفكر الإسلامي الحركي) والذي خلاصته: دراسة الجهود الفكرية التي أنتجتها الحركة الإسلامية برموزها وأعلامها في سبيل تغيير وعي الحركة بذاتها ورسالتها ومجالها الحضاري الذي تتحرك فيه.

¹ أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ التجديد الديني وإحيائه، دار الفكر الحديث، الجمهورية اللبنانية، ط2، 02، 2005م، ص17.

² يوسف القرضاوي، من أجل صحوة إسلامية راشدة تجدد وتنهض بالدنيا، المكتب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط1، 01، 1998م، ص28.

³ الطيب برغوث، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة القافلة، مج48، ع03، 03، 1999م، ص01.

⁴ زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته المعاصرة -، مرجع سابق، ص 100.

المقصود بـ(الجهود الفكرية التي أنتجتها الحركة الإسلامية برموزها وأعلامها)؛ الكتابات والمقالات والبيانات والتوجيهات التي احتوت على مراجعة أو توضيح أفكار المنتمين لهذا الخط، أو الاختيارات التنظيمية والسياسية المعبرة عن تغيير تجديدي في الرؤية الفكرية للحركة، ويقصر التعريف هذه الجهود على رموز وأعلام الحركة الإسلامية، وهذا استبعادا للعديد من القراءات التجديدية أو النقدية الصادرة من خارج الحركة الإسلامية، التي اعتبرتها الدراسة عبارة عن قراءات علمية خارجية للظاهرة، وليست جزءا من ظاهرة التجديد ذاتها، والغاية هي تصحيح وتوضيح وتعميق الفهم داخل الحركة الإسلامية بطبيعة هذه الحركة من حيث الغاية والهدف الكلي والتنظيم الفني والبنية البشرية، وكذلك بـ(رسالة الحركة الإسلامية)، التي هي أولا: الإسلام باعتباره دينا مكونا من عقيدة تصورية وشرعية وقيم أخلاقية، وثانيا جملة المبادئ والأفكار الأساسية التي تتبناها الحركة الإسلامية، أما المجال الحضاري الذي تتحرك فيه الحركة الإسلامية، فالمقصود به السياق الزمني الذي يتعاطى معه التجديد، والتحديات الداخلية والخارجية التي تعرض للحركة الإسلامية، وطبيعة المجتمع الإسلامي والحضارات الأخرى المزامنة للسياق الزمني ومختلف تفاعلاته مع العالم الإسلامي.

سوف يتم توظيف هذا المصطلح للدلالة على أهم المحطات الفكرية التي شهدت فيها الحركة الإسلامية حالة تجديدية، وتقوم الدراسة بتتبع هذه المعالم في مسيرة الحركة الإسلامية ومنتجها الفكري والتنظيري، وفق جملة من المعايير:

- ✓ أن تكون المحطة التجديدية من داخل تيار الفكر الإسلامي الحركي المعاصر.
- ✓ أن تترك أثرا في البنية الفكرية أو المفاهيمية للفكر الإسلامي الحركي.
- ✓ أن تلقى الاعتراف والقبول والتجسيد ضمن أحد الاتجاهات الفكرية محل الدراسة، أو في مسار الفكر الإسلامي الحركي، بما يسمح للدراسة بتعميم أثرها على أوسع مساحة ممكنة من بناء الفكر الإسلامي الحركي المعاصر.
- ✓ أن تكون متسقة مع السياق التاريخي الذي وجدت فيه، فلا يُعتبر تجديدا للحالات التي تغير فيها الفكر الإسلامي الحركي تغيرا نكوصيا أو شاذا عن معطيات العصر.

بناءً على هذه المعايير سوف تقوم الدراسة بتتبع أهم التطورات التي عاشها الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، في محاولة للوصول إلى تفسير كيفية حدوث (التجديد) ضمن الحركات الإسلامية، ودواعيه، وكيفية استجابة مكونات الحركة الإسلامية للتجديد. وهذا يُمكن من استشراف مستقبل تطور الفكر الإسلامي الحركي، وإمكانية استمراره وتكيفه مع المتغيرات والنوازل. وبناء على هذا تختار الدراسة النماذج المشهورة، والأكثر انتشارا شعبيا وإنتاجا فكريا، والتي لها نماذج مشابهة متعددة أو التي أخذت عنها في كثير من اجتهاداتها، وهذا تماشيا مع هذه المعايير والشروط، وليس من قبيل التحيز لنموذج دون آخر، أو اتجاه دون غيره، أو جماعة أو حزب أو حركة على حساب غيرها، وكذلك على مستوى الرموز والشخصيات، فليست الدراسة معنية بالذكر التاريخي والتتبع الاستقصائي التام والكلي لجميع مظاهر وتشكيلات وأفكار الحركة الإسلامية وشخصياتها، خاصة وأن الاتجاهات والجماعات والأحزاب

والشخصيات ضمن الحركة الإسلامية متعددة وكثيرة، غير أن بعضها أثر في بعض، وبعضها يشبه الآخر، ومنها ما هو تجارب محدودة أو محلية، ما يُصعب تعميم تطوره أو مظهراته بما يخدم أهداف الدراسة.

منهج الدراسة:

إن موضوع الدراسة متعدد الجوانب والمركبات، ينتقل بين عدة حقول معرفية، كما يتسم بتعدد وتنوع المصطلحات ذات المفاهيم الواسعة والمشاركة بين أكثر من حقل معرفي؛ إذ أن مجاله هو دراسة نشأة وتطور الأفكار، هذه الأفكار التي خُصصت بمجال الحركة الإسلامية في إطار الفكر الإسلامي، وهذه الأخيرة ظاهرة تتداخل فيها المكونات الدينية، والأيدولوجية، والتاريخية، والاجتماعية، والسياسية، ولذلك ارتأت الدراسة أن تتعامل مع الموضوع المدروس بمنهجية تتسم بالقدرة على تتبع مكونات الظاهرة المدروسة، للوصول إلى استنباط العلاقات النازمة لهذه الجزئيات، دون إهمال جانب مباشر التأثير في موضوع الدراسة من مكوناته المتعددة والمتشعبة، واكتشاف الروابط البينية النازمة لها وتفسيرها؛ فوقع الاختيار على (المنهج الاستقرائي) في معالجة إشكالية الدراسة؛ حيث يتميز المنهج الاستقرائي بأنه يهتم "باستقراء الأجزاء ليستدل بها على حقائق تعم على الكل، باعتبار أن ما يسري على الجزء يسري على الكل. فجوهر المنهج الاستقرائي هو الانتقال من الجزئيات إلى الكليات أو من الخاص إلى العام"¹، كما يؤكد محمود قاسم مناسبة المنهج الاستقرائي لدراسة القوانين النازمة لجزئيات الظاهرة للوصول إلى فهمها، بقوله: "إن الاستقراء أولى بأن تنسب إليه مهمة تقرير القوانين أو العلاقات الثابتة التي تتيح لنا فهم الظواهر أو الأشياء الخارجية فهما علميا صحيحا؛ لأن مجرد ملاحظة الأشياء، دون محاولة الوقوف على العلاقات التي تربط بعضها ببعض، لا يغني شيئا، ولأن مجرد تسجيل الحقائق الجزئية المبعثرة التي تصل إليها لا يكفي في نشأة العلم وفي تدعيمه"².

1- تعريف المنهج الاستقرائي وأنواعه ومراحله:

أ- تعريف المنهج الاستقرائي:

تعددت تعريفات المنهج الاستقرائي وإن كانت تصب غالبا في ذات السياق الذي يخدمه هذا المنهج؛ فأبو حامد الغزالي يُعرّف الاستقراء بقوله: "أن تتصفح جزئيات كثيرة داخلية تحت معنى كلي، حتى إذا وجدت حكما في تلك الجزئيات حكمت على ذلك الكلي به"³، فلاستقراء بذلك هو سير مكونات ظاهرة ما، بحثا عن حكم يمكن أن يشمل الظاهرة أو ينسب إليها، وفي تعريف آخر يُنقل عبد الفتاح العيسوي عن أرسطو (Aristotle)⁴ بأن الاستقراء هو: "الحكم على الكلي بما يوجد في جزئياته جميعا، أو هو الحكم على الكلي بما يوجد في بعض أجزائه

¹ عائشة عباس وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين-جمهورية ألمانيا الاتحادية، ط01، 2019م، ص120.

² محمود قاسم، المنطق ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط02، ص43.

³ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1990م، ص148.

⁴ أرسطو أو أرسطوطاليس (Aristotle)، (بالإغريقية: Ἀριστοτέλης)، عاش بين 384ق.م. و 322ق.م.، هو فيلسوف إغريقي، تتلمذ على يد أفلاطون (Plato)، وهو معلم الاسكندر الأكبر (Itinerarium Alexandri).

وهو الاستقراء القائم على التعميم"¹، وهذا التعريف يتمركز حول مفهوم التعميم؛ الذي يقوم في المنهج الاستقرائي على بحث جزئيات الظاهرة وتعميم صفاته على الظاهرة ككل، غير أنه هنا مرتكز على الاستقراء التام للجزئيات المكونة للظاهرة، على عكس تعريف الغزالي الذي يرى أن الوقوف على الحكم القابل للتعميم في بعض جزئياته يغني عن متابعة الاستقراء؛ وهو الاستقراء الناقص، وسيتم التطرق لهذين النوعين.

يُعرف المنهج الاستقرائي في جانبه الإجرائي بكونه يتمثل في "السير من الخاص إلى العام، كما يشمل مختلف الاستنتاجات العلمية المستندة على الملاحظة أو التجريب. ومعنى كلمة استقراء بحسب الترجمة للكلمة اليونانية - Enay Wyn - (يقود)، حيث تدل على حركة العقل للقيام بعمليات هدفها التوصل إلى قانون أو قاعدة كلية تحكم الفرعيات أو التفاصيل التي تم إدراكها من قبل الأفراد"²، فالمنهج الاستقرائي حسب هذا التعريف هو قيام البحث بدراسة حالات أو جزئيات محددة، قصد الوصول إلى حكم أو قانون يشمل الظاهرة التي تتشكل منها هذه الجزئيات، منطلقاً من معرفة سابقة (مقدمات) أساسها الملاحظة العلمية أو التجربة؛ فالاستقراء بهذا "يبدأ دائماً بملاحظة عدد من الحالات أو اصطنائها بوسائل التجربة التي يملكها الباحث ويبني على أساسها النتيجة العامة التي توحى بها تلك الملاحظات أو التجارب"³.

ب- أنواع المنهج الاستقرائي:

يُقسم المنهج الاستقرائي في الغالب إلى نوعين؛ الاستقراء التام (الكامل)، والاستقراء الناقص؛ "باعتبار أن الأول يستعرض جميع الحالات الخاصة استعراضاً تاماً، وأن الثاني يكتفي بملاحظة عدد قليل منها ثم يقرر أن ما ينطبق على هذه الحالات ينطبق على غيرها"⁴، كما يقسم هذا المنهج أيضاً إلى صنفين آخرين هما؛ الاستقراء الذهني، والاستقراء الحسي؛ فالاستقراء الذهني "يعتمد على الحقائق الجزئية الجاهزة أو ما يمكن تسميته بالوثائق.. منها ما جمعه الآخرون من الطبيعة أو الواقع"⁵، أما الاستقراء الحسي فهو "الاستقراء الذي يستند إلى المادة العلمية التي يجمعها الباحث بالملاحظة أو التجربة (بالإدراك الحسي المباشر)"⁶.

ج- مراحل المنهج الاستقرائي:

¹ عبد الفتاح محمد العيسوي وآخرون، مناهج البحث العلمي - في الفكر الإسلامي والفكر الحديث -، دار الراتب الجامعية، بيروت - الجمهورية اللبنانية، 1997م، ص 84.

² محمد عبيدات وآخرون، منهجية البحث العلمي - القواعد والمراحل والتطبيقات -، دار وائل للطباعة والنشر، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية، ط 02، 1999م، ص 48.

³ فضيل دليو، منهجية البحث الاجتماعي بين الاستنباط والاستقراء، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع 04، 1422هـ/2001م، ص 266.

⁴ محمود قاسم، مرجع سابق، ص 47.

⁵ سعيد إسماعيل صيني، قواعد أساسية في البحث العلمي، ط 02، 1431هـ/2010م، ص 111.

⁶ المرجع نفسه، ص 114-115.

يعتمد المنهج الاستقرائي على جملة من المراحل والخطوات التي يمر بها البحث -أو بأغلبها- من أجل تحقيق أهداف الدراسة، تتلخص هذه المراحل فيما يلي:

"مرحلة تقصي ظاهرة معينة وفحصها، ومرحلة وصف تلك الظاهرة وتفسيرها، والانتقال من المظاهر الخارجية للظاهرة محل الدراسة إلى مظاهرها الداخلية، وإيجاد العلاقة بين السبب والمسبب، لينتهي إلى تقرير الحقيقة العامة التي تحكم تلك الظاهرة"¹.

2- توظيف المنهج الاستقرائي في الدراسة:

تسعى الدراسة إلى التوصل لتفسير قضية التجديد في الفكر الإسلامي الحركي من حيث حقيقتها ومبرراتها، وسياقات ظهورها، وتحليلاتها، في هذا النوع من الفكر، ولذلك تقوم بتتبع استقرائي لحالات التجديد الفكري في الفكر الإسلامي الحركي من حيث المنتج العلمي لمؤلفيه ورواده والمهتمين به، ومن حيث تاريخ الحركة الإسلامية، وفي هذا السبيل تنتهج المنهج الاستقرائي، وتعمل على توظيف خطواته كما يلي:

أ- القيام باستقراء توصيفي مبدئي لظاهرة التجديد ومحاوريتها في الدراسات الإسلامية والفكرية المعاصرة، وتعدد المواقف منها، وموقع هذه القضية من الفكر الإسلامي الحركي.

ب- من أجل الوصول إلى تفسير يمكن تعميمه، وقع الاختيار على نموذج للدراسة، وهو المشروع الفكري للطبيب برغوث باعتباره واحدا من المشاريع التجديدية والمعاصرة ضمن إطار الفكر الإسلامي، والتي اشتغلت في جوانبها العلمية والنظرية بالفكر الإسلامي الحركي.

ت- من أجل الكشف عن العلاقات المنطقية بين مكونات الدراسة؛ تم بتحديد جملة من العينات التي تمثل مادة أولية لدراسة ظاهرة التجديد الفكري في مسيرة الحركة الإسلامية، وذلك وفق جملة من المعايير التي تحدد مدى تعبير هذه العينات عن غاية الدراسة، أول هذه المعايير أن تكون العينة مسهمة هي ذاتها أو بعض أفكارها في التأثير على الظاهرة المدروسة، وفي حالة الدراسة فُضِّل أن تكون العينات هي الاتجاهات الحركية الإسلامية التي أسهمت في عملية التجديد. أما المعيار الآخر فهو أن تكون العينة مؤثرة في مسيرة الحركة الإسلامية، أي أن ظهورها لم يكن محدودا من حيث الزمان، والمكان، والتأثير، ولذلك اقتضت الدراسة على المشاريع الفكرية والإصلاحية التنظيمية الكبرى التي انبثقت عنها اتجاهات نظرية وتنظيمية جديدة استمر وجودها وتأثيرها. والمعيار الأخير ألا تكون العينات عبارة عن تجارب ومشاريع شخصية، وإنما حرصت الدراسة على دراسة المدارس والاتجاهات الحركية والإسلامية، باعتبارها جهودا حركية وفكرية تراكمية، وفي تعاملها مع الشخصيات تختار الشخصيات التي قدمت مشاريع فكرية تجديدية ضمن اتجاهات ومدارس تنظيمية أو فكرية كلية.

بناء على المعايير السابقة اختارت الدراسة مجموعة من الشخصيات عند بحث التجديد في سياق التجديد ضمن الاتجاه الإصلاحي، وقامت باستقراء مجمل منتجها الفكري من كتب ومقالات ونصوص ودراسات حولها،

¹ عائشة عباس وآخرون، مرجع سابق، ص 121.

كما تستقرئ أهم المخططات والموقف المعبرة عن الخلفيات الفكرية لهذه النماذج، التي من بينها وقع الاختيار -على سبيل التمثيل-؛ محمد بن عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، والكواكبي، وهذا مع العلم أنه توجد نماذج أخرى غير أن هذه النماذج يمكن أن تقدم تعبيراً أولياً عن الاتجاه، وكذلك اختارت حركة الإخوان المسلمين عند دراسة التجديد ضمن التنظيمات الإسلامية المعاصرة، وهذا ليس استبعاداً متعسفاً لغيرها من التنظيمات، أو تحيزاً لخطها، وإنما لقدرة هذه التجربة التجديدية على التعبير عن تطورية الحركة الإسلامية في فترة ظهورها وما بعدها، ولمكانتها بين الحركات الإسلامية ولغزارة التنظيمات والمشاريع الفكرية المنبثقة عنها، ولذلك نجد من المشاريع المؤثرة المنبثقة عنها؛ مشروع سيد قطب والحضبي، وكذا في مرحلة الصحوة، اختارت مشروع محمد الغزالي ويوسف القرضاوي والتربائي كمشاريع تجديدية في مسيرة الصحوة الإسلامية، وهذا الاختيار لنفس الاعتبارات السابقة. أما بالنسبة للحركة الإسلامية في الجزائر، اعتمدت الدراسة المعايير ذاتها، إضافة إلى اعتبار مسيرة الحركة الإسلامية بكليتها، ونموذجاً معبراً عن قضية دواعي التجديد وتتبع آليات ومبررات ظهوره.

ث- اعتمدت الدراسة من أجل تحصيل البيانات والمعلومات التي تمكن من تحليل وتفسير الظاهرة المدروسة على مجموعة من الطرق، أهمها؛ تتبع المؤلفات والوثائق التاريخية التي لها علاقة ببعض جوانب الدراسة مع دراستها وتحليلها، ودراسة ونقد المشاريع الفكرية والعلمية، ودراسة الشهادات الشخصية والتاريخية، خاصة فيما يخص الحركة الإسلامية في الجزائر التي تميزت بندرة المراجع والكتابات التي توثق تاريخها وخلفياتها الفكرية، ولذلك اعتمدت الدراسة على الشهادات والمقابلات الشخصية.

ج- مراجعة ومقارنة وتفسير المعلومات التي توصلت إليها طريقة جمع البيانات، وذلك عن طريق الكشف عن المكونات الفكرية الذاتية للعينات وتبين العلاقات بينها، أو عن طريق التفسيرات التي تم التوصل إليها في دراسات سابقة، من أجل الوصول إلى صورة مفسرة لكل جانب من جوانب الدراسة، ثم الوصول إلى تعميمات مناسبة لهذه الجزئيات.

مجال الدراسة:

تبدأ الدراسة في معالجة الإشكالية المطروحة من مظاهر الفكر الإسلامي في القرن التاسع عشر، حيث بدأت تتشكل النواة الأولى للفكر الإسلامي الحركي ممثلاً في الاتجاه الإصلاحية، مع التركيز على دراسة جوانب التجديد في الفكر الإسلامي في المرحلة المعاصرة؛ التي تقترح الدراسة أنها تبدأ من فترة البوادر الأولى لتشكيل التنظيمات الإسلامية المهيكلية، وتنتهي في دراسة مآلات الفكر الإسلامي الحركي في العقد الأول من الألفية الثانية، ولتعدد هذه التنظيمات تقترح (جماعة الإخوان المسلمين) نموذجاً لدراسة هذه الحالة، أما في الجزائر فسيتم التوسع في دراسة أكثر من تنظيم لإمكانية حصرها مع تناول أشهرها.

تحدد الدراسة مجالين مكانيين تركز عليهما في معالجة الإشكالية؛ المجال الأول هو الفكر الإسلامي الحركي في (المشرق العربي)، وخاصة مصر، لأن هذا المجال هو الذي شهد البوادر الأولى لنشأة الفكر الإسلامي الحركي وتطوره

لاحقاً، كما تقدم الدراسة (الحالة الجزائرية) نموذجاً لدراسة الفكر الإسلامي الحركي، لأن النموذج النهائي التي تعنى به (الطيب برغوث)، ينتمي نشأة وتكويناً لهذا المجال المكاني.

الدراسات السابقة:

إن الأهمية التي تميز الموضوع المطروح دفعت إلى رصد مجموعة من الدراسات التي تتقاطع في بعض جوانبها مع موضوع الأطروحة، أو تلتقي معها في جانب من جوانب البحث، أفادت الدراسة منها في مجموعة من زواياها كما بنت على بعض نتائجها، وحاولت تغطية بعض من الجوانب التي لم يتم دراستها أو لم يتم إيفاءها حقها من التحليل، وفيما يلي عرض لبعض الدراسات المقارنة في الإشكالية أو الأهداف:

1- أطروحة دكتوراه للباحث الطاهر سعود، تحت عنوان: (الجزور التاريخية والأيدولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر)، وتحت إشراف ميلود سفاري، مقدمة في تخصص: علم اجتماع التنمية، بجامعة منتوري بقسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، بتاريخ: 2009م/2010م، قام الباحث بنشر أطروحته تحت عنوان: (الحركات الإسلامية في الجزائر -الجزور التاريخية والفكرية-)، وكانت طبعها الأولى بتاريخ 2012م، تحت إشراف مركز المسبار للدراسات والبحوث، دبي-الإمارات العربية المتحدة.

أ. إشكالية الدراسة:

تطلق إشكالية هذه الدراسة من اعتبار أن الدراسات التي تناولت الحركة الإسلامية في الجزائر إنما تناولتها من الجوانب الآنية ومواقفها اللحظية والمرتبطة بمعطيات بيئية محدودة، من غير سبر أبعاد وسياقات وأنساق تكوين الحركة الإسلامية، وأنه كثيراً ما تكون هذه الدراسات مرتبطة بفترة الانفتاح السياسي الذي شهدته الجزائر بعد أحداث 1988م، في حين أن التكوين والنشأة التي مرت بها الحركة الإسلامية تظهر العديد من التداخلات في تكوينها، ما يقتضي البحث في الأبعاد التاريخية لنشأتها والمكونات الفكرية والأيدولوجية المشكلة لطبيعتها، فالبوادر الأولى للحركة بدأت بالجهود الإصلاحية الذي قامت به جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، والذي كان استجابة للسياق التاريخي الذي نشأت فيه وهو تحدي الاستعمار الفرنسي، لتأتي فترة الاستقلال بما حملته من ظروف غير ديمقراطية ولا توافقية في نشأة الدولة الجزائرية، ما انتج اتجاهات معارضة مارست معارضتها بأشكال مختلفة، معارضة للاتجاهات السياسية، والاقتصادية، والاختيارات الأيدولوجية، وحول هذه الأخير كان مدار جهود الاتجاه الإسلامي، الذي تعرض بسبب موقفه من هذه الاختيارات إلى التضييق والدخول في مرحلة السرية، كما عرفت هذه المرحلة التغير في طبيعة القوى المخالفة للحركة الإسلامية، فلم يعد الاستعمار الفرنسي بخصائصه التقليدية هو العدو الأظهر كما كان في عهد الجمعية، بل أصبح الخلاف الأيدولوجي بينها وبين القوى العلمانية والاشتراكية ذات النفوذ الواسع هو الطاغية على رؤيتها النضالية، ثم أتت بعد ذلك مرحلة الانفتاح السياسي، ثم دخول الحركة الإسلامية في حالة توتر وتجادب مع النظام الحاكم الجزائري، ومن جهة أخرى يأتي المعطى العالمي الذي أسهم في تبلور بنية الحركة الإسلامية الجزائرية؛ حيث تأثرت الحركة بالاتجاهات الإسلامية خاصة في المشرق العربي، وفي العديد من التجارب العالمية، وخاصة في

بعدها الأيديولوجي والتنظيمي، كل هذه التداخلات أسهمت في تشكل الحركة الإسلامية الجزائرية، وفهم هذه الظاهرة يقتضي دراسة وتحليل هذه الجوانب، وهذا ما عملت الدراسة على تحليله وتفكيكه.

ب. أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى جملة من المقاصد العلمية:

- ✓ رصد الظروف التي أسهمت في انبثاق الحركة الإسلامية في الجزائر وتحديد السياقات التي تشكلت فيها.
- ✓ رصد وتتبع أبرز اتجاهات الحركة الإسلامية والكشف عن الخلفيات الأيديولوجية التي استندت إليها.
- ✓ المساهمة في تدعيم المكتبة الجزائرية بدراسة موثقة في المجال البحثي الذي تناولته.

ج. نتائج الدراسة:

خلّص الباحث في هذه الدراسة إلى مجموعة من النتائج نلخصها في النقاط الآتية:

- ✓ النخب التي سيطرت على المشهد الثقافي والسياسي في الجزائر قبل الاستقلال هي ذاتها التي رسمت معالم المشهد بعد الاستقلال، فتشكّل الحركة الإسلامية هو تجلّ لهذا الوضع التاريخي، ففي الوقت التي سعت بعض النخب والتشكيلات إلى تصفية تركة الاستعمار الفرنسي في المجال الاجتماعي، والثقافي والاقتصادي، سعت تشكيلات أخرى إلى تكريس التركة الغربية في هذه المجالات، وكانت هذه الأخيرة ولأسباب تاريخية أكثر نفوذا من غيرها، وهذه هي نواة الخلاف الذي ولّد أولى فصول المعارضة الإسلامية، وفي هذه البيئة نشأت الحركة الإسلامية، والتي استمدت طبيعتها من الامتداد الإصلاحي التاريخي.

- ✓ تجذرت الحركة الإسلامية في بدايتها داخل الجامعة الجزائرية، ثم انتقلت إلى الأوساط الشعبية، وبهذا حققت للمجتمع الفضاء الذي افتقدته في السلطة مثلما افتقدته الجماهير في القطاعات الدينية الرسمية إبان الاستعمار الفرنسي، فشكّلت الحركات الإسلامية ملاذا للنخب التي ترغب في الدفاع عن الهوية وعما اعتبرته تعديا وتطاولا على الدين.

- ✓ تميزت الحركة الإسلامية في الجزائر بعدم وجود قطيعة عملية ولا فكرية مع الاتجاه الإصلاحي، فالحركة الإسلامية وباعتراف العديد من رموزها وجماعاتها تَعَبَّرَ نفسها امتدادا للحركة الإصلاحية، وفي الوقت ذاته نجد العديد من رموز التيار الإصلاحي الذين شاركوا في نشأة الحركة الإسلامية في بعض المخططات التي مرت بها، مثل عبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون وغيرهم.

- ✓ نشأت الحركة الإسلامية في الجزائر في البداية باعتبارها رد فعل على تراجع الالتزام بالدين الإسلامي فعملت لمواجهة هذه المشكلة كتلة واحدة متقاربة الرؤية والوسائل، غير أنها شهدت في وقت مبكر بعد ذلك ظاهرة التشظي والتفريق، خاصة لما اختارت بعض تشكيلاتها الاقتداء بنماذج من الاتجاهات الإسلامية من خارج الجزائر ما تسبب في انتقال بعض المشاكل والخلافات الدخيلة على البيئة الجزائرية، وهكذا تطور التنافس والتناقض في ممارسات الحركة، وانقسمت إلى جماعات وتنظيمات مختلفة.

- ✓ اتجه خطاب الحركة الإسلامية في البداية لمعالجة القضايا العقدية والأخلاقية، ثم تراجع الإنتاج الفكري والمعرفي في مرحلة ما بعد الاستقلال، ولذلك سجلت الدراسة غياب ما يمكن أن يستند إليه الباحثون لتقييم المنتج الفكري والأيدولوجي والحكم عليه، وكانت أدبيات الحركة مستمدة من المنتج الفكري للامتدادات العالمية للحركة الإسلامية مثل حركة الإخوان المسلمين والجماعة الإسلامية الباكستانية.
- ✓ لم يكن المكون البشري للحركات الإسلامية من الشباب الفاشل أو البطال أو المتسرب دراسيا أو من النازحين من الأرياف المنبهرين بالنمط الاستهلاكي الاستعراضي للمدينة المستترين خلف الدين للتنفيس عن شعور نفسي بالتهميش كما رُوج له البعض، بل كانوا من المثقفين ومن الإطارات العلمية والفكرية والاجتماعية، وخريجي الجامعات، والمؤثرين اجتماعيا والمثقفين في مجالات عديدة.
- ✓ المجموعات التي بادرت لتأسيس الاتجاهات الإسلامية المختلفة، كانت من فئة الشباب بين عمر 20-40 سنة، على اختلاف من تنظيم وآخر.
- ✓ العناصر المؤسسة للتنظيمات الإسلامية تتوزع في قطاع التعليم على العموم وفي قطاع التعليم العالي على الخصوص، وهي ذات تكوين أدبي في الغالب وعلمي تقني أحيانا، وهي من المكونات المعربة خاصة في الاتجاه الإخواني، ويظهر المفرنسون ومتعددوا اللغات في اتجاه البناء الحضاري أكثر من غيرهم.
- ✓ يسجل على الاتجاه الإسلامي غلبة عنصر الرجال أكثر من فئة النساء خاصة في مراحل التأسيس.
- ✓ الجماعات الثلاثة التي ركزت عليها الدراسة تركزت في بداية نشأتها في مجالات جغرافيا محدودة، قبل أن تتغلغل في باقي ربوع الوطن.

د. تعليق على الدراسة:

- قُدِّمت هذه الدراسة ضمن الحقل المعرفي لعلم الاجتماع، فكانت منهجية التحليل متناسقة مع دراسة الظاهرة في إطارها الاجتماعي، مع تلمس وتتبع الأبعاد الأيدولوجية والأنساق التاريخية، التي تمثل المتغير الأساسي في الدراسة، وهو البعد الذي يقارب إشكالية دراستنا، ولذلك سوف يتم بيان أهم جوانب الاختلاف والإفادة من دراسة الباحث الطاهر سعود، كما يلي:
- ✓ جوانب الاختلاف: تختلف الدراسة مع أطروحة الباحث الطاهر سعود من عدة جوانب، هذا الاختلاف يأتي على سبيل التكامل والتراكم المعرفي، نذكر من هذه الجوانب؛
 - إن أطروحة الباحث الطاهر سعود تناولت الحركة الإسلامية من جانب التأريخ للأحداث، مع بيان النشأة الأيدولوجية والتكوين الفكري، في حين أن دراستنا تحاول الحفر في البنى الفكرية للجماعات الإسلامية، ولا تتناول الأحداث إلا من جانب تعبير هذه الوقائع التاريخية عن الخلفيات الفكرية، مع التركيز على المخططات التجديدية التي مرت بها الحركة الإسلامية، مستبعدة التنظيمات والأحداث والأفكار المتقاربة في الخلفية الفكرية والنظرية أو التي لم تسهم بشكل مباشر في التجديد الفكري.

ركزت أطروحة الباحث الطاهر سعود على دراسة الحركة الإسلامية في الجزائر، في حين أن هذه الدراسة تحاول سبر أغوار التكوين الفكري للحركة الفكرية في عمقها التأسيسي، زمنيا وتأصيليا، مع التركيز على المكون الفكري المعاصر، أما الحركة الإسلامية في الجزائر فتقدمها الدراسة بتوسع باعتبارها نموذجا اختارته الدراسة للتمثيل والنمذجة، وكذلك لكون (الطيب برغوث) الذي قدمت الدراسة مشروعه الفكري نموذجا للتجديد الفكري في مجال الحركة الإسلامية ينتمي للبيئة المكانية والفكرية الجزائرية.

لم تُعَنِّ أطروحة الباحث الطاهر سعود في بيان الأصول الأولى لنشأة الحركة الإسلامية، في بعدها الإصلاحي والتنظيمي، في حين أن دراستنا تسعى إلى القيام بحفريات في أصول الحركة الإسلامية عند الاتجاه الإصلاحي المشرقي والجزائري، باعتباره النواة الأولى لنشأة الحركة الإسلامية، كما تسعى لبيان البوادر الأولى لانتظام الفعل الحركي الإسلامي ضمن تنظيمات وجماعات.

قدمت أطروحة الباحث الطاهر سعود نموذجا تطبيقيا تمثل في ثلاثة تنظيمات إسلامية جزائرية هي (جماعة البناء الحضاري، وتيار الإخوان المسلمين ممثلا في الإخوان المحليين والإخوان العالميين، إضافة إلى نموذج للإنتاج الأيديولوجي مركزة على أعمال عبد اللطيف سلطاني)، في حين أن النموذج التطبيقي الذي تقدمه دراستنا هو التجديد في مسيرة الفكر الإسلامي الحركي الجزائري، ابتداء بالاتجاه الإصلاحي ممثلا في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ومرروا بالجهود التجديدية في مرحلة الاستقلال، ثم الجهود التجديدية في مرحلة الانفتاح السياسي، وتقدم المشروع الفكري للطيب برغوث باعتباره نموذجا للتجديد ضمن مجال الفكر الإسلامي الحركي الجزائري.

✓ جوانب الإفادة: تعتبر أطروحة الباحث الطاهر سعود من أهم الدراسات السابقة التي استندت دراستنا على منهجها ونتائجها فتعددت بذلك جوانب الإفادة منها، وأهم هذه الجوانب هي اعتمادها على الجهد التاريخي والتحليلي لمسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر، كما اعتمدت على العديد من الوثائق العلمية التي اعتمدتها الأطروحة في جمع المعلومات والبيانات، مثل المقابلات التي قام بها الباحث، خاصة للنقص الشديد في المراجع العلمية والموثوقة المتعلقة بالحركة الإسلامية في الجزائر. من جهة أخرى انطلقت الدراسة من العديد من النتائج التي وصلت إليها أطروحة الباحث الطاهر سعود، وهذا لكون المنهج التحليلي المعتمد في الأطروحة مناسبا للتعامل مع الموضوع المدروس، وللتقارب في المجال الدراسي والعينة التي تعاملت معها الأطروحة، ولذلك كانت أطروحة الباحث الطاهر سعود من المراجع الأساسية لهذه الدراسة.

2- أطروحة لنيل شهادة التعمق في البحث العلمي للباحث المبروك عبشة، تحت عنوان: (الحركات الإسلامية في الجزائر - بين 1931م/1991م)، أشرف عليها عبد الباقي الهرماسي، مقدمة في قسم علم الاجتماع، في الجمهورية التونسية، ثم قام الباحث بتسجيل البحث في جامعة الجزائر (معهد بوزريعة)، وقام بطباعة ونشر أطروحته في عدة طبعات، منها طبعة (الدار المتوسطة للنشر - بالجمهورية التونسية)، اعتمدت الدراسة على طبعة (الشروق للإعلام والنشر)، بتاريخ 2012م/1433هـ.

أ. إشكالية الدراسة:

تنطلق هذه الأطروحة من اعتبار أن الانتشار المتزايد للحركة الإسلامية ومختلف تنظيماتها في العالم العربي، وبالأخص في الجزائر، لم تواكبه دراسة مناسبة تشتمل على الجانب التاريخي للحركة وبيان رؤيتها وأهم أفكارها، وإنما سادت النظرة التي تبحث في شرعية وجود هذه التنظيمات، وهل هي رد فعل على سيادة الأوضاع الحداثية فهي تعبير عن الرفض الذي تكتنزه المجتمعات لهذه المظاهر، كما تتجه بعض الدراسات إلى البحث في الأصالة الاجتماعية للحركة الإسلامية. ثم إن الحركة الإسلامية وعلى حداثتها نشأتها -قياسا للوقت الذي كتبت فيه هذه الأطروحة- كانت حافلة بالأحداث، خاصة معارضتها للأنظمة الحاكمة، وما ترتب عن ذلك من مضايقات، مثل سجالات سياسيا حافلا، كل هذا جعل من الحركات الإسلامية فاعلا أساسيا في الحياة السياسية والاجتماعية، ولهذا انبرت العديد من الهيئات العلمية والمراكز البحثية السياسية والأكاديمية لدراسة هذه الظاهرة، غير أنها ظلت تراوح ضمن المجال آنف الذكر ولم تعط للحركة حقها من الدراسة وتحليل الحقائق، ولذلك كان من الضروري وجود بحث علمي يدرس هذه الظاهرة في محاولة تقييمها في جانب الفاعلية والتأثير وليس شرعية الوجود، كما وجب البحث في الاستراتيجية المنتهجة من طرف الحركة في سبيل بناء المجتمع الذي تنشده، من حيث وجودها وطبيعتها، وعلاقتها وسريتها، وقنوات ووسائل تحقيق هذه الاستراتيجية.

ب. أهداف الدراسة:

وضع الباحث مجموعة من الأهداف العلمية التي جعل الدراسة سبيلا لتحقيقها:

- ✓ الكشف عن المضامين الفكرية، والسياسية والسلوكية التي تظهر بها الحركات الإسلامية، ومدى التناسق والترابط بين هذه المضامين.
- ✓ بيان الخطة التطبيقية والاستراتيجية للحركات الإسلامية.
- ✓ التعرف على وزن وفاعلية كل اتجاه إسلامي، ومدى تأثيرها في محيطها المحلي والإقليمي.
- ✓ معرفة أوجه الاختلاف والاتفاق بين حركتي (الجهة الإسلامية للإنقاذ الجزائرية) و(حركة النهضة التونسية).

ج. نتائج الدراسة:

توصلت الدراسة إلى مجموعة من النتائج، توزعت وتوسع الباحث في تفصيلها في ثنايا الدراسة، ثم لخص الباحث أهمها في نهاية البحث، ويمكن إجمال هذه النتائج فيما يلي:

- ✓ أصبحت الحركات الإسلامية في العالم العربي فاعلا رئيسيا ولن يكون المستقبل القريب بمعزل عن مشروعها، ولم تعد تنظيمات هامشية أو محدودة التأثير.
- ✓ الحركة الإسلامية تنمو يوما بعد يوم، وهي تطور من طبيعة علاقاتها، وخططها وسياساتها.
- ✓ الحركة الإسلامية تنتهج سبيل التغيير الديمقراطي الذي يحترم الرأي المخالف، وهي منفتحة على تجارب واتجاهات الفكر الإسلامي المختلفة.

✓ حركة النهضة التونسية تحتل موقعا متقدما في نضالات التونسيين، رغم التضيق المتبع ضدها، وأسلوب التضيق والتنكيل المتبع ضد التنظيمات الإسلامية في العالم العربي كله لا يحد من نشاطها ناهيك أن ينهيه، بل يزيد عزمها على المضي فيه، ولم يزد هذا التضيق أيضا إلا تقديم المبرر لقيام تنظيمات تنتهج سبيل العنف بسبب اليأس من التغيير السلمي.

د. التعليق على الدراسة:

قُدِّمت هذه الأطروحة في ميدان علم الاجتماع، ولذلك فإن الاتجاه الذي سارت عليه وركزت عليه هو بيان البعد الاجتماعي للظاهرة المدروسة، وقُدِّمت في فترة زمنية متقدمة، طرأت من بعده أحداث متعددة غيرت من المواقف والتقديرات ومواقع كثير من التنظيمات الإسلامية، ولذلك سوف يتم فيما يلي استعراض أهم جوانب الاختلاف، والإفادة من هذه الدراسة:

✓ جوانب الاختلاف: ركزت أطروحة الباحث المبروك عبشة على دراسة تاريخ الحركة الإسلامية الجزائرية من جانب النشأة وتوصيف الهيكلة والتنظيم والنظام الداخلي للتنظيمات الإسلامية، في حين أن دراستنا ذهبت إلى الكشف عن الأصول الفكرية للحركة الإسلامية باعتبارها جزءا من الفكر الإسلامي كله. وأطروحة الباحث المبروك عبشة ركزت على جانب التأريخ للأحداث في حين ركزت دراستنا على جانب التأريخ لتطور الأفكار، مع رصد أهم معالم ومحطات التجديد في مسار الحركة الإسلامية. أما موضوع أطروحة الباحث المبروك عبشة فهو الحركة الإسلامية الجزائرية مع المقارنة بين حركتي النهضة التونسية وجبهة الإنقاذ الإسلامية الجزائرية، أما هذه الدراسة فذهبت إلى كشف أهم معالم التجديد في مسيرة الحركة الإسلامية منذ إرهابات نشأتها في الاتجاه الإصلاحي، مع تقديم الحركة الإسلامية الجزائرية نموذجا متماشيا مع النموذج التطبيقي وهو مشروع الطيب برغوث.

إن من جوانب الاختلاف أن أطروحة الباحث المبروك عبشة كانت متقدمة زمنيا عن كثير من الأحداث والدراسات التي كشفت مآلات بعض الخيارات السياسية والفكرية للحركة الإسلامية في الجزائر، فتم العمل على الأطروحة قبل إلغاء انتخابات 1992م وما أعقب ذلك من أحداث في الجزائر، ولذلك كانت الدراسة مناسبة لفترة زمنية معينة؛ ولذلك يُلاحظ على نتائج الدراسة أنها كانت متأثرة بالشعبية، والانتشار والرحم الذي ميز الحركة الإسلامية في تلك الفترة، وخاصة الجبهة الإسلامية، والذي تراجع لاحقا بفعل الأزمة الوطنية وانغلاق الساحة السياسية.

ركزت الأطروحة على دراسة الجبهة الإسلامية للإنقاذ باعتبارها نموذجا تطبيقيا، غير أن هذا التركيز جعل الدراسة تحمل التوسع في بعض الأبعاد الأخرى التي كانت رديفة للأحداث في فترة الدراسة، مثل دور الرموز المحسوبة على الحركة الإصلاحية، وهذا النموذج يتعذر تعميم النتائج المتعلقة به، لما بين الاتجاهات الإسلامية في الجزائر من الاختلاف والتباين في البنية الفكرية والرؤى والأهداف الكلية، ولذلك سوف تحاول دراستنا التعامل مع أكثر من

نموذج واحد من التنظيمات الإسلامية، كما تقوم بالحفر في البنى الفكرية للاتجاهات المختلفة، والتي يسجل بينها اختلافات واضحة ومؤثرة في موضوع الدراسة، وتتجنب التعميم إلا في الحالات التي يستساغ فيها.

✓ جوانب الإفادة: رغم ما تم بيانه من أوجه الاختلاف فإن الدراسة أفادت من أطروحة الباحث المبروك عبشة من أكثر من وجه، وأول ما تم الإفادة منه هو التعامل مع هذه الأطروحة باعتبارها وثيقة تاريخية تمثل الانطباع الذي كان سائدا بين الإسلاميين وبعض الباحثين في المرحلة التي كتبت فيه الأطروحة، كما تعاملت معه كوثيقة شاهدة على العديد من الأحداث التاريخية، كما تم الاعتماد في العديد من المرات على المخطوطات التاريخية التي تم التأريخ لها في هذه الأطروحة، كما أن المعاشية الميدانية التي قام بها الباحث ساعدت في كشف العديد من العلاقات البينية بين الفاعلين والرموز والاتجاهات الإسلامية في فترة كتابة الأطروحة، ولذلك تعاملت الدراسة مع أطروحة الباحث المبروك عبشة باعتبارها من المراجع المحورية للدراسة.

3- دراسة قدمها الباحث سمير زردة لمركز (ابن غازي للأبحاث والدراسات الاستراتيجية)، تحت عنوان: (التجديد الإسلامي -دراسة في القضايا الفكرية والنماذج الحضارية-)، نُشرت هذه الدراسة كتابا طبعته الأولى سنة 2018م، من طرف (عالم الكتب للنشر والتوزيع) إربد-جمهورية العراق.

أ. إشكالية الدراسة:

بنت الدراسة التي قدمها الباحث سمير زردة إشكاليته على وجود الحاجة إلى مشروع تجديدي واضح في الأمة الإسلامية، يقوم هذا المشروع على تحليل ونقد تراكم الجهود القديمة في سبيل التجديد، ومعرفة كيفية تعاملها مع هذا الموضوع وتقييم مدى نجاحها في الهدف الإصلاحي، وتلّمس مواطن إخفاقها بعد تحديد معايير هذا التقييم، مع معرفة علاقة هذه الجهود قُربا وبعدا من ميراث النبوة، ثم تتساءل الدراسة إن كانت هذه التجارب تمثل النموذج النهائي والأمثل في سبيل التجديد، وإمكانية الإفادة من هذه النماذج في الأوضاع المعاصرة. كما تسعى الدراسة للبحث في معرفة المدخل الأساسي لإصلاح الأمة وتجديد دينها.

أهداف الدراسة:

تُستنبط الأهداف التي أراد الباحث بلوغها من خلال بحثه، من الإشكالية التي وضعها لمعالجة الموضوع، ونلخصها فيما يلي:

- ✓ المساهمة في تمكين حركة التجديد من الدخول في مرحلة جديدة من العمل المخطط والمنظم الذي يضمن تحقيق النتائج بشكل مدروس وعلمي، وتقطع الصلة مع المراحل والتجارب المتسمة بالعشوائية التي تراهن على دغدغة العواطف والحماسة التي تنطفئ عند الابتلاء.
- ✓ التأصيل المفاهيمي والشرعي لمفهوم التجديد.
- ✓ وضع مجموعة من الضوابط التي تقي هذا المفهوم من التميع والاستغلال السلبي.
- ✓ الكشف عن أهم قضايا التجديد في الفكر الإسلامي، ودراستها دراسة نقدية تحليلية.

✓ معرفة المراحل والأطوار التاريخية التي مرت بها القضايا الرئيسية للتجديد، ومعرفة مكان النجاة والإخفاقات التي واكبت بعضها.

ب. نتائج الدراسة:

- توصل الباحث لمجموعة من النتائج بعد معالجة إشكالية دراسته وفقاً للمنهج المبين، يمكن تلخيصها فيما يأتي:
- ✓ التجديد مصطلح شرعي، يخضع للقواعد والمصادر الشرعية، لا يعني تغيير ثوابت الدين، وإنما إحياء معانيه وأصوله في النفوس والواقع، على منهج السلف الصالح، وفقه الواقع المتغير.
 - ✓ عَرَفَ مفهوم التجديد تطوراً تاريخياً؛ حيث اتجه عند العلماء المتقدمين نحو الخلاص الفردي والسلوك الذاتي للفرد، في حين يتجه عند المتأخرين نحو الخلاص الفردي والجماعي، ولذلك ارتبط بمشروع النهضة والتحرر.
 - ✓ الزخم الذي أحدثه مفهوم التجديد وموقعه من الاعتبار الوجداني بين المسلمين جعله عرضة لتجاوزات أيديولوجية وسياسية ومحاولة بعض الأطراف استغلال رمزيته الدينية والتاريخية، ما أدى للتشويش على حقيقته وجعله يفقد بعض جاذبيته في مراحل زمنية محددة.
 - ✓ لأهمية التجديد ومكانته انبرى علماء ومفكرون إسلاميون لوضع جملة من الضوابط والمعايير في التعامل معه، دفعوا بها عنه الانتحال والتشويش، ببيان معناه الشرعي ونهضوا للعمل بمقتضياته التي تصب في خدمة نهضة الأمة.
 - ✓ الارتجال والاعتماد على الشعارات بدل امتلاك خطة عمل جعل مشاريع التجديد تصطدم بالواقع، وترتكب أخطاءً، كانت سبباً في ظهور المراجعات المتكررة.
 - ✓ لا يمكن ضمان نجاح مشاريع التجديد إلا بوجود خطة متكاملة وشاملة تبنى على رؤية شرعية وتستفيد من جهود التجديد السابقة.
 - ✓ توصل البحث إلى مقارنة تقوم على معرفة نقاط القوة والضعف في التجارب التجديدية السابقة، تبنى هذه المقاربة على:
 - أصل الداء الذي أصاب الأمة هو الانقلاب الأموي على الخلافة الراشدة وعلى قيمة الشورى والعدل والمساواة، وتحول الخلافة إلى حكم فردي وراثي استبدادي.
 - ما تعيشه الأمة اليوم من تمزق وغياب للشورى والعدل والمساواة وتغييب لحق الشعوب هو عرضٌ للداء الذي أصابها مبكراً.
 - وفاءً بوعده الله بحفظ الدين يبعث للأمة في كل مرحلة من يجدد أمر الدين، عملوا على الحد من آثار هذه الأزمة التي عاشتها الأمة الإسلامية.
 - كلما فتح بابٌ أو جبهة لتحديث جديد في الدين أو العقيدة، يأتي هؤلاء المجددون ليكونوا لها بالمرصاد.
 - تعايش بعض العلماء مع الاستبداد وسكوتهم عليه كان من أسباب تعطيل العديد من مشاريع التجديد.

- ✓ مرحلة النبوة والخلافة الراشدة هي النموذج الأمثل لحركة التجديد التي ينبغي الاقتداء بها.
- ✓ التجديد الأمثل الذي يخرج الأمة من الحالة التي تعيشها اليوم هو باكتشاف واستحضار النموذج النبوي في الإصلاح والتجديد.
- ✓ الربانية والشمولية والوسطية؛ من أهم الخصائص التي ينبغي أن يتصف بها المشروع التجديدي، بالإضافة إلى الخصائص الأخرى.

ج. التعليق على الدراسة الدراسة:

قدّم الباحث هذه الدراسة التحليلية النقدية باعتبارها محاولة لبيان مفهوم التجديد وتجلياته في الفكر الإسلامي، فجمع بين الدراسة المفاهيمية، والدراسة الإسقاطية لمبدأ التجديد في الفكر الإسلامي، وبهذا نلمح التقارب الواسع بين دراسته وهذه الدراسة، ولذلك يمكن الاستعانة بهذه الدراسة وتصنيفها ضمن الدراسات السابقة والمشابهة، غير أنه توجد مجموعة من الاختلافات الموضوعية بين الدراستين سوف يتم بيان جوانب الإفادة منها:

✓ جوانب الاختلاف: قام الباحث سميّر زردة بعملية استقصائية لقضايا التجديد في الفكر الإسلامي، ثم قام بتقديم توصيف عام لمشاريع التجديد والإحياء الإسلامي، في حين تسعى دراستنا لمعالجة موضوع التجديد في جانب محدد من ميادين الفكر الإسلامي وهو الفكر الإسلامي الحركي، متبعة جهود رموز الحركة الإسلامية، وبعض التنظيمات والجماعات المنبثقة عن هذا الجانب من الفكر الإسلامي باعتباره خلفية أيديولوجية لها.

تعامل الباحث سميّر زردة في بحثه مع مفهوم التجديد باعتبار أقرب إلى تجديد الدين، أو التجديد في ميدان المعرفة الشرعية، في حين تعاملت دراستنا مع مفهوم التجديد باعتباره تجديداً على مستوى الفكر، باعتبار الفكر فهماً للدين وإنزاله وإعماله، ليس في ميدان المعرفة الشرعية والعلوم الإسلامية فحسب وإنما في التنظير لمناهج التغيير ضمن الحركات الإسلامية.

تختلف الدراستان في الإطار الفكري والزمني، فدراسة الباحث سميّر زردة هي دراسة استقصائية لمظاهر التجديد في الفكر الإسلامي القديم والحديث والمعاصر، في حين أن دراستنا ارتكزت حول الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، وتناولت الفكر الإسلامي القديم والحديث من جانب وضع الإطار الفكري العام للدراسة، وليس من قبيل النمذجة والتطبيق، كما أن دراستنا عيّنت بالتركيز على دراسة الحركة الإسلامية الجزائرية، باعتبار أن النموذج التطبيقي الدقيق للدراسة (الطيب برغوث) ينتمي لهذه البيئة الجغرافية والفكرية.

✓ جوانب الإفادة: سبق بيان مناحي التشابه والتقارب بين دراسة سميّر زردة ودراستنا، ولذلك كانت الإفادة من دراسته متعددة الجوانب؛ أولها الاستئناس بالجهد الذي قدمه في التعريف بمفهوم التجديد والتأصيل له، كما كان جهده في تقصي قضايا التجديد خاصة في الفكر الإسلامي القديم مفيداً للدراسة في تحديد عدة جوانب وتحلية مجموعة من الزوايا التي اعتمدت عليها دراستنا في هذه المرحلة، كما أن المنهج الذي اعتمده كان مفيداً من حيث استقصائه للتطور التاريخي لمفهوم التجديد وإعماله التطبيقي في الفكر الإسلامي، وهذا ما ييسر الاستئناس بمواضيعه

للاطلاق في تحليل جهود التجديد وتوسيع البحث فيها، كما أنه تم اعتماد بعض النتائج التي توصلت إليها الدراسة والبناء عليها في رسم مفاصل الدراسة، رغم وجود بعض التعميمات والأحكام الواسعة في بعض النتائج.



الفصل الثاني

الفكر الإسلامي الحركي

–النشأة وسياقات التجديد–

تمهيد:

إن الفكر الإسلامي الحركي جملةٌ من التصورات النظرية المتجلية على شكل هياكل تنظيمية وممارساتية، ورصدُ الممارسات وحركة التنظيمات وأحداثها تأريخًا أقلّ تعقيدًا، لكنه لا يغوص بالدارس إلى جوهر الظاهرة، أما رصد الأصول الفكرية فهو المركَّب الموصل إلى عمق هذه الظاهرة المتشابكة المجالات والمكونات، وبناءً على هذا لا يعتمد هذا الفصل على مجرد التأريخ للأحداث والممارسات، بل سنحاول تقديم صورة لنشأة الفكرة الحركية في الفكر الإسلامي وأهم ميزات مراحلها الأساسية، وكيف حدث التأثير الفكري بينها، مع محاولة تفسير نشأة ومآلات هذا الفكر، ومن جهة أخرى محاولة وضع الفكر الإسلامي الحركي في سياقه الطبيعي الذي هو الفكر الإسلامي بشكل عام، ثم استخلاص القوانين المؤثرة في عملية التجديد، إذ أن الفكر الإسلامي هو منتج جماعي للأمة الإسلامية كلها، وخلال صيروراته المتعددة تولّد الفكر الإسلامي الحركي كنتيجة لجملة من المعطيات الموضوعية.

المبحث الأول: عوامل التعددية المذهبية في الفكر الإسلامي القديم وبوادر تشكل الفكر الإسلامي الحركي

يقدم مالك بن نبي في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) صورة كلية مُفسّرة لانتقال العالم الإسلامي بين واقعين متباينين، يجوز الاصطلاح عليهما بالواقع المتحضر وآخر مُتخلف؛ حيث أن تفسير التاريخ بالأدوار الحضارية الذي اعتمده بن نبي، يُجلي حقيقة دور الانحطاط أو الجمود الفكري الذي عرفه العالم الإسلامي، ويعتبره مظهرًا من مظاهر حالة (السكون) التي تقابلها (هجرة الحضارة إلى جهة أخرى)¹، وهذه الحالة في هذه الدراسة تمثل الانتقال بين الفكر الإسلامي القديم والحديث، ونقصد بالفكر الإسلامي الحديث هنا "الفكر الإسلامي الذي تشكل في النصف الثاني من القرن التاسع عشر الميلادي، وامتد إلى العقود الأولى من القرن العشرين، وتحديدًا مع نهاية الخلافة العثمانية، والذي اصطلح عليه في الأدبيات المعاصرة، العربية والإسلامية، بالفكر الإسلامي الحديث، أو بفكر النهضة"².

يُستخلص مما سبق أن ما يفسر المرحلة البينية بين الفكر الإسلامي القديم والحديث التي تبدو كأنها منطقة فراغ من الإبداع الفكري، هو الوضع الحضاري المتراجع للأمة الإسلامية بمكوناتها المختلفة، ومدار التجديد الفكري في هذه الحالة سوف يكون حول السعي للانتقال من الوضع المتخلف إلى المتحضر، أو من حالة (السكون) إلى النهضة، وتلُمس معالم التجديد في هذه المرحلة سوف يكون محاولات الإجابة عن الإشكالات المنبثقة عن مسألة الخروج من وضع السقوط إلى تحديثٍ وتجديدٍ يصنع وضع النهوض؛ وهذا هو السياق الأساسي للبوادر الأولى لنشأة الفكر الإسلامي الحركي، والذي سوف تتناوله العناصر الآتية، بعد بيان أهم أصوله الفكرية.

المطلب الأول: الفكر الإسلامي القديم وعوامل التعددية المذهبية

يقوم الفكر الإسلامي باعتبار التعريف الذي اعتمدناه من جهة على التعامل العقلي البشري مع المصدرين المعرفيين الأساسيين في التصور الإسلامي وهما القرآن والسنة (الوحي)، ومن جهة أخرى على الموجودات وعلى حركة التاريخ وتوالي الوقائع والأحداث، ولذلك عند التأريخ للفكر الإسلامي فإننا نبدأ من البوادر الأولى للتعامل التفسيري مع توجيهات القرآن الكريم والنبى صلى الله عليه وسلم، مستثنين في ذلك أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم وحتى ما يطلق عليه؛ (اجتهاداته)، أو حكمه بمقتضى البشرية فإننا نلحقها بجملة التوجيه التشريعي وندخلها تحت كُليّة (الوحي) الثابت الذي هو أساس التنظير الشرعي وليس مجرد فكر بشري يقبل المراجعة والقبول أو الرد، ويقبل تعدد التوجهات والاحتمالات، ولنا في القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم مستند، يقول الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1423هـ/2002م، ص31.

² زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته المعاصرة -، مرجع سابق، ص 11.

الحشر¹، وكذلك من الأحاديث النبوية الشريفة نجد؛ عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: "كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي" قالوا: يا رسول الله ومن أبي؟ قال: "من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبي"²، وغيرها من الأدلة الشرعية الدالة على ضرورة طاعة النبي صلى الله عليه وسلم بما يجعل من كلامه ومواقفه ترقى عن مجرد الفكر البشري المحتاج إلى غيره من الركائز ليُقبل أو يُرد.

بناء على هذا التقديم، تنحو الدراسة إلى اعتبار الحديث النبوي، والسنة النبوية عموماً، من النصوص الأصلية التأسيسية للفكر الإسلامي، تندرج ضمن مسمى الوحي ولا تندرج حسب التعريف الإجرائي ضمن (الفكر)، الذي يقبل المراجعة والمزامنة والنقد، ولذلك تبدأ الدراسة في بحث خصائص الفكر ابتداء من عهد الصحابة، وانطلاقاً للتتبع التاريخي والموضوعي، لعوامل ظهور المذاهب والفرق الإسلامية، تمهيداً لدراسة الفكر الإسلامي الحركي.

الفرع الأول: خصائص الفكر الإسلامي في عصر الصحابة

أبرز ما يميز الفكر في مرحلة الصحابة رضوان الله عليهم في فترة حياة النبي صلى الله عليه وسلم هو التسليم التام لأمره ونهيه، والمبالغة في تتبع أقواله وتنفيذها دون تحرج أو تلكؤ، يقول محمد سليم العوا عند تعريجه على هذه المرحلة: "المرحلة النبوية ليس فيها إلا الوحي ابتداءً أو مآلاً، ودور الفكر الإنساني فيها هو فهم الوحي. والفهم الصحيح، وهو اجتهاد متيقن ثبوت صوابه بالوحي، يقرهم الرسول صلى الله عليه وسلم عليه بإعلام الله له بصحته"³، فحفظ القرآن ووصايا النبي صلى الله عليه وسلم كانت السمة البارزة للممارسة الفكرية في عهد الصحابة، طبعاً من غير السائغ أن يوهم هذا أن فكر الصحابة كان متبدلاً لا إنتاج فيه ولا إبداع، لأنه عُرف بعد انقضاء عصرهم أن ذلك الحفظ والوعي الدقيق والتتبع التام لرسول الله ساهم في حفظ معارف هذا الدين وجوهره؛ ، حيث كانوا يتعبدون الله عز وجل بهذا الحفظ والتبليغ للدين، فعن زيد بن ثابت -رضي الله عنه- قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "نَضَرَ الله امرأً سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه"⁴، وفيما يلي استعراض لمجمل خصائص الفكر في هذه الحقبة:

1- محورية القرآن الكريم والسنة النبوية:

استمر بين الصحابة توقير القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وتقديمهما إلى ما بعد وفات رسول الله صلى الله عليه وسلم، لذلك كان الصحابة رضوان الله عليهم لا يقضون في قضاء ولا يحكمون في مسألة إلا بالرجوع لقول القرآن الكريم وسنة النبي صلى الله عليه وسلم فيهما وما يتواطؤ عليه جمهورهم، وثمة في تاريخ الصحابة العديد من

¹ توجد شواهد قرآنية عديدة على ذلك، أنظر مثلاً: (الآية 03-05: سورة النجم)، (الآية 36: سورة الأحزاب)، (الآية 12: سورة النساء)، (الآية 64: سورة النساء)، (الآية 65: سورة النساء).

² أخرجه البخاري في صحيحه، باب الاقتداء سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، ح7280، ج9، ص92.

³ محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية من الحوار إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط01، 2016م، ص30.

⁴ أخرجه أحمد في مسنده، باب حديث زيد بن ثابت عن النبي صلى الله عليه وسلم، ح21590، ج35، ص467، ولكن توقف عند قوله: "رب حامل فقه ليس بفقيه".

وأخرجه الترمذي في سننه، باب ما جاء في الحث على تبليغ السماع، ح2656، ج5، ص23. وقال: حديث زيد بن ثابت حديث حسن.

الشواهد على شدة توقّفهم وتورّعهم عن تجاوز كتاب الله وسنة النبي صلى الله عليه وسلم، وأمثلة ذلك كثيرة في تاريخ الصحابة رضي الله عنهم¹.

1- الاعتماد على مبدأ الشورى:

إن (الشورى) سمة بارزة في سيرة الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من بعده، وكانت سمة مميزة لمواقفهم الفكرية؛ إذ كثيراً ما ينتظر الصحابة قبل البث في أي قضية الرجوع إلى جماعة من الصحابة، فيأخذون بما حدث الاتفاق عليه بينهم، ومن النماذج العديدة على ذلك؛ قصة تولية عثمان بن عفان بعد وفاة عمر بن الخطاب - رضي الله عنهما².

2- تقديس العلم والمعرفة وتبجيل أهلها:

إن شخصية الصحابة -عموماً- مصنوعة بتوجيهات الإسلام قرآناً وسنة، وهذه التربية الإسلامية تعطي للعلم أهمية بالغة وترتب ثواباً كبيراً للمشتغل به، إذ كان النبي -صلى الله عليه وسلم- يحضهم على التعلم ويزرع فيهم الفضول المعرفي والعلمي، ولذلك عُرف عن الصحابة الاحتفاء بالعلم وأهله، قال ابن عباس رضي الله عنهما: "للعلماء درجات فوق المؤمنين بسبعمئة درجة ما بين الدرجتين مسيرة خمسمئة عام"³.

الفرع الثاني: عوامل التعددية المذهبية في الفكر الإسلامي القديم

إن الانسجام الفكري الذي ميز عهد الصحابة -رضوان الله عنهم- لم يكن هو الخصيصة المميزة للأجيال اللاحقة، إذ ظهر لاحقاً التنوع في الاختيارات العلمية، والفكرية، وذلك بظهور المذاهب الفقهية، والفرق الكلامية، والاتجاهات الصوفية.. وغيرها، وأصبح هذا التنوع المذهبي والفكري صفة ملازمة للفكر الإسلامي إلى اليوم، وهذا يعتبر النواة الأولى للتنوع في الاختيارات الفكرية في إطار الفكر الإسلامي الحركي لا حقاً، ولذلك تبرز الدراسة خلاصة أهم عوامل التنوع المذهبي، ثم قدم (التصوف) نموذجاً لهذه التعددية، باعتباره اتجاهها امتد تأثيره عبر القرون، وتفصيل ذلك فيما يلي:

1- العامل العلمي في التعددية المذهبية:

إن اتساع الرقعة الجغرافية للإسلام وكثرة الداخلين فيه أفضى إلى تنوع القضايا والمسائل العملية التي تحتاج للفصل في حكمها وفق مبادئ الدين، وكان لحركة الفتوح دورها في تطور الفكر التشريعي، إذ أن الفتوحات الجديدة كانت تتطلب وضع قواعد لحقوق المحاربين وأنظمة للشعوب المفتوحة إلى غير ذلك من الشؤون الداخلية والخارجية⁴، فكان الصحابة يفتون ويتكلمون فيها وإن لم يوجد لها نص مرتبط بها رأساً، فكان هذا السلوك هو النواة الأولى التي تطورت وأصبحت فيما بعد منهجاً للفتوى والاجتهاد، وكان مسلكهم فيها؛ النظر في القرآن أولاً إذ كان مرجعهم

¹ إسماعيل بن كثير، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة، ج3، ط01، 1421هـ/2000م، ص403.

² محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 1386هـ/1967م، ج04، ص227-234.

³ أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، مرجع سابق، ج01، ص05.

⁴ رمضان علي السيد الشرنباوي، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط03، 2000م، ص62.

الأول، وقد تكون دلالاته على الأحكام غير ظاهرة لسبب من الأسباب كالاشتراك في لفظ أو التخصيص والتعميم أو التقييد والإطلاق، ما أدى إلى وجود الخلاف بين الصحابة نتيجة اختلافهم في فهمهم للخفاء المذكور¹، فكان هذا أول نواة لنشأة المذاهب الفقهية التي تتعدد فيها الأقوال بتعدد المسائل وأصول الاستنباط.

يأتي بعد النظر في القرآن الكريم النظر في سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم، وكان الحديث قائما على التثبت من الرواية لقبول الحديث؛ حيث عُرف عن أبي بكر وعمر -رضي الله عنهما- التشدد في رواية الحديث والإكثار اتقاء الوقوع في الكذب فكانا لا يقبلان من الحديث إلا ما شهد به اثنان أو ثلاثة سمعاه من رسول الله -صلى الله عليه وسلم-، ويأتي بعد هذين الأصلين الإجماع؛ الذي كان ميسورا في عصر الصحابة "لأن الصحابة جميعا وخاصة المجتهدين منهم كانوا في المدينة، ولم يكن عمر -رضي الله عنه- يسمح لأحد منهم بمغادرة المدينة .. إلا للضرورة، وبعد النظر في هذه الأصول يأتي القول بالرأي؛ وقد كان الرأي في هذا العصر يشمل القياس والاستحسان وسد الذرائع².

ظهر في الفكر الإسلامي بناء على ما سبق المدارس الكلامية والنزعات الفلسفية والتوجهات الصوفية والمذاهب الفقهية، لكنها لم تشتمل على مسائل الأحكام الفقهية فحسب وإنما تطورت إلى مدارس فكرية ذات رؤى متكاملة حول الشريعة الإسلامية ككل، من ناحية الأحكام والعقائد والتصورات، وكان الجوهر الأساسي الذي دفع لنشأة هذه المذاهب هو جملة من العوامل؛ منها الانتشار الواسع للمسلمين وعلمائهم في أرجاء العالم الإسلامي الذي توسع جغرافيا، وجاء هذا التفرق بعد خروج الصحابة وعلمائهم من المدينة، "فإن الصحابة انتقلوا عن المدينة إلى سكنى غيرها من الأمصار منهم المعلم ومنهم القارئ حتى غدت تلك البلدان الجديدة وطنا لهم وتخرج بهم جماعة من كبار التابعين الذين شاركوهم في الفتوى واعترف لهم الصحابة بحق المشاركة في هذا المنصب"³. وكذلك اشتهار رواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم وانتشاره وعناية الناس بالحديث واهتمامهم به اهتماما كبيرا، يقول محمد الخضري بك: "والذين بقوا من الصحابة بعد الخلفاء كانوا محط الرحال من الأمصار للاستفتاء والتعلم.. فكانوا يُفتون بما حفظوا من الأحاديث ومنها ما سمعوه من رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة، ومنها ما سمعوه من كبار الصحابة"⁴.

"ميز الكتّاب المسلمون بين العلوم التي تتصل بالقرآن الكريم والعلوم التي أخذها العرب من غيرهم من الأمم. ويطلق على الأولى العلوم النقلية أو الشرعية، وعلى الثانية العلوم العقلية أو الحِكْمِيَّة.. وتشمل العلوم النقلية: علم

¹ المرجع السابق، ص 62-63.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ محمد الخضري بك، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 9، 1390هـ/1970م، ص 102.

⁴ المرجع نفسه، ص 103.

القراءات وعلم التفسير، وعلم الحديث، والفقه، والنحو، واللغة والأدب"¹، وبهذا نجد أنه درج في الفكر الإسلامي مصطلح العلوم الشرعية تعبيراً عن المعارف المتعلقة بالدين الإسلامي على وجه الإجمال، وهذا انتصاراً للمفهوم الذي يعتبر مصطلح الشريعة دالاً على عموم الدين، كما ذهب إليه ابن تيمية بقوله: "اسم الشريعة والشرع والشرعة فإنه ينتظم كل ما شرعه الله من العقائد والأعمال"²، ومن جهة أخرى قد يطلق مصطلح الشريعة في الفكر الإسلامي للدلالة على المعرفة الفقهية، أو علم الأحكام الخمسة المعروفة في أصول الفقه³، وعلوم الشريعة الإسلامية كانت هي الحقل العام الذي تعددت وتنوعت فيه المذاهب الإسلامية الفقهية والعقدية والصوفية.

2- العامل السياسي ودوره في التعددية المذهبية الفكرية:

إن العامل الأساسي في نشأة الاتجاهات الفكرية القديمة هو جملة من الأحداث التي شهدتها عهد الصحابة، يأتي في مقدمتها ما عرف تاريخياً بحادثة (السقيفة) التي بويغ فيها أبو بكر الصديق -ري الله عنه- للخلافة؛ حيث أثارت قضية الإمامة في (السقيفة) بُعيد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم⁴، ومن حينها وهذه المسألة تُشكّل هاجساً للعقل الإسلامي، وتشكلت فرقٌ وطوائفٌ متنوعة المواقف حولها، بين من يرفعها لتكون في مصاف أصول الدين، ومن يرى أنها من فروع السياسة الشرعية، وكلما توغلنا في القضايا المنبثقة عن مسألة الإمامة نجد الاختلاف يزداد.

يمكن تسجيل ملاحظة أخرى؛ وهي أن الشخصيات المشاركة في الأحداث شكلت لدى بعض الفرق قضايا للجدل في ذاتها، بين مقدس ومكفر ومفسق وشاك⁵، وهذا النوع من التعامل مع القضايا التاريخية يمكن أن يخرج النقاش من طبيعته العلمية؛ ذلك أن الصحابة -رضي الله عنهم- وغيرهم من الأعلام في كل عصر لا يخرجون مهما علا شأنهم أو مهما قلَّ عن حدود الطبيعة البشرية التي تحتمل الصواب والخطأ، فكان هذا من البوادر المبكرة لتوجه الجدل العلمي نحو الارتباط بالأشخاص وليس بالأصول الشرعية، وفي الحقيقة سوف تبرز ظاهرة الغلو في الأشخاص في عديد من زوايا الفكر الإسلامي من هذا المدخل، وصولاً إلى الفكر الإسلامي الحركي، يقول عبد الله النفيسي: "في غياب المعايير الموضوعية للنظر إلى القيادة وفحص أدائها السياسي والتنظيمي.. يصبح التعلق بالأشخاص أوضح

¹ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجبل، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 01، ط 14، 1416هـ/1996م، ص 405.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1425هـ/2004م، ص 306.

³ أحمد الريسوني، الفكر المقاصدي-قواعده وفوائده-، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 1999م، ص 10.

⁴ للاطلاع على تفاصيل حادثة (السقيفة). يُنظر: أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 01، 1411هـ/1990م، ص 39-40.

⁵ علي أحمد السالوس، موسوعة شاملة مع الشيعة الإثني عشرية في الأصول والفروع، دار ابن الجوزي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 01، 1435هـ/2014م، ص 38؛ أبو الحسن الأشعري، المرجع السابق، ص 39-40.

من التعلق بالمشروع العام للحركة.. هذا المفهوم الشخصاني للقيادة قد عانت منه كل التشكيلات العقائدية في العالم الثالث سواء كانت الإسلامية منها أو غير الإسلامية"¹.

تولدت الأفكار الكبرى في هذا الجانب من الفكر الإسلامي من رحم الأحداث السياسية؛ حيث لعبت الخطّات السياسية التي شهدتها فترة الصحابة دوراً محورياً في مستقبل الفكر الإسلامي، يقول محمد المختار الشنقيطي: "أزمة الحضارة الإسلامية أزمة دستورية في جوهرها، وهي أزمة بدأت بذرتها ليلة السقيفة"².

إن الحقب الموالية لعصر الصحابة -رضي الله عنهم- شهدت زيادة الأفكار الناجمة عن عدم تجاوز هذه الإشكالات، وزادت في المقابل من اتساع الاختلاف، ومع تسارع الأحداث وتداعي الأفكار والرغبة في نصر جهة ما أو الرهبة منها أصبح حسم النزاعات ذات الإكراهات السياسية أمراً نادراً وصعباً، وهكذا نشأت جملة من الأفكار توحى أن مستقبل الفكر الإسلامي سوف يشهد مزيداً من التعددية المذهبية والفكرية، يقول محمد سليم العوا: "على مدار التاريخ كان هناك ارتباط وثيق، يصل إلى درجة التلازم، بين الفكر المستمد من الإسلام وبين العمل السياسي الفعلي.. فأصحاب الرأي السياسي احتاجوا إلى الفكر والفقه لتثبيت أقدامهم في منظومة الحياة الفكرية الإسلامية، وأصحاب الفكر المحض لم يلبثوا أن دخلوا الحياة السياسية من أوسع أبوابها، وتحولت معاركهم من معارك سلاحها العقل واللسان إلى معارك يتسلحون فيها أحياناً بنفوذ السلطان وقهر السجان؛ وقد ترتب عن ذلك من المظالم والمفاسد ما نال ضرره الأمة كلها"³، هذا يجتم على الدارس للفكر الإسلامي حديثاً وقديماً أن لا يهمل النظر في الروابط والمؤثرات بين العمل السياسي والمنهج الفكري، حتى يستطيع تفسيرهما.

3- (التصوف) نموذجاً للتعددية المذهبية:

لعب التصوف دوراً محورياً في مسار الفكر الإسلامي منذ بدايات نشأته، وانقسم الناس في التعامل معه والموقف منه إلى عدة أنواع؛ بين رافضٍ رفضاً مطلقاً ومتوسط وقابل له بالمطلق، وسبب هذا أن التصوف له عدة أوجه؛ وجه تربوي قائم على السلوك التعبدية وهذا الجانب ما من فكرة أو ممارسة إسلامية إلا وتحاول الأخذ منه بنصيب، ووجه آخر تنظيمي تمثل في الزوايا والطرق والجماعات الصوفية، وهذا الصنف يتمظهر خلال تاريخ الإسلام بأكثر من مظهر فإما أن يكون مجموعة تربوية محضة تعنى بالتربية والتعليم وسلوك طريق المجاهدة والذكر، وأحياناً تتحول هذه الجماعات إلى مجموعات وظيفية تلعب أدواراً سياسية متباينة، وقد نجدها تتحول إلى جماعات مقاومة جهادية أو مسلحة، وتظهر مرات على شكل تيارات فلسفية وفكرية.

اختلف في مفهوم (التصوف) بين الدارسين الأوائل والمحدثين، ويكفي إيراد الملخص الذي قدمه أحد أعمدة التصوف في مذاهب الناس في تعريف التصوف وهو أحمد بن أحمد بن محمد زروق إذ يقول: "الأول: قول من قال

¹ عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مكتبة آفاق، الكويت، ط1، 1433هـ/2012م، ص84.

² محمد بن المختار الشنقيطي، الخلافات السياسية بين الصحابة -رسالة في مكانة الاشخاص وقديسية المبادئ-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2013م، ص49.

³ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص198.

من (الصوف) لأنه مع الله كالصوفة المطروحة لا تدبير له. الثاني: أنه من (صوفة القفا) لئليها فالصوفي هين لين. الثالث: أنه من (الصُّفَّة) إذ جملته اتصاف بالمحسن وترك الأوصاف المذمومة. الرابع: أنه من الصفاء.. الخامس: أنه من قول من (الصُّفَّة) لأن صاحبه تابع لأهلها فيما أثبت الله لهم الوصف حيث قال تعالى: ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْغَدْوَةِ وَالْعَشيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ [سورة الأنعام، الآية: 52]¹. ويضيف الطوسي وغيره اشتقاقاً آخر بقوله: "كان في الأصل صفوي، فاستقل ذلك، فقيل: صوفي. وسئل أبو الحسن القناد عن معنى الصوفي فقال: مأخوذ من الصفاء وهو القيام لله عز وجل في كل وقت بشرط الوفاء"².

مرَّ التصوف في تطوره بعدة مراحل، أوردها ابن خلدون³ في (المقدمة) عند حديثه عن التأريخ لهذه الظاهرة، فجاءت كما يلي:

أ- أصل التصوف وحقيقته وتمايزه: "أصله أن طريق هؤلاء القوم -يقصد المتصوفة- لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة، والانقطاع إلى الله، والإعراض عن زخرف الحياة الدنيا وزينتها.. وكان ذلك عامّاً في الصحابة والسلف، فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا، اختص المقلون على العبادة باسم (الصوفي) و(المتصوف)"⁴.

ب- الأحوال والمقامات: فلما اختص هؤلاء (الصوفية) بمذهب الزهد والانفراد عن الخلق والاقبال على العبادة، اختصوا بمواجد مدركة لهم.. المريد في مجاهدته لا بد أن ينشأ له عن كل مجاهدة حال هي نتيجة لتلك المجاهدة.. والمقامات، لا يزال المريد يترقى فيها من مقام إلى مقام إلى أن ينتهي إلى التوحيد والمعرفة التي هي الغاية المطلوبة⁵.

ت- تدوين علم التصوف: "فلما كتبت العلوم ودُوِّنت، وألف الفقهاء الفقه وأصوله، والكلام والتفسير، وغير ذلك، كتب رجال من أهل هذه الطريقة في طريقتهم. فمنهم من كتب أحكام الورع ومحاسبة النفس.. ومنهم من كتب في آداب الطريقة وأذواق أهلها ومواجدهم.. وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط"⁶.

¹ أبي العباس أحمد بن أحمد بن محمد زروق، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 02، 1426هـ/2005م، ص24.

² أبي نصر السراج الطوسي، اللمع، دار الكتب الحديثة، جمهورية مصر العربية، 1380هـ/1960م، ص46.

³ عبد الرحمن بن خلدون، مؤرخ وفيلسوف اجتماعي وسياسي، وُلد سنة 1332م، الموافق 732هـ، في مدينة تونس زمن الدولة الحفصية، وهو أحد أبرز علماء القرون الوسطى، ومن أكبر المؤرخين العرب، كان كثير الترحال شديد التردد على السلاطين، وقد تولى العديد من المناصب السياسية، أنتج موسوعة تاريخية اعتُبرت من أهم مصادر الفكر العالمي، إضافة إلى كتابه "المقدمة" الذي اشتهر به. يُنظر: ابن خلدون -مؤسس علم الاجتماع وواضع أصول فلسفة التاريخ-، الجزيرة نت، 13 أبريل 2024م، <https://2u.pw/6SXg46XI>، 26 جوان 2024م.

⁴ عبد الرحمن بن خلدون، العيَر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، من: المقدمة، دار الفكر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج1، ط1، 1401هـ/1981م، ص611.

⁵ المرجع نفسه، ج1، ص612.

⁶ المرجع نفسه، ج1، ص613.

ث- حدوث الانحراف في التصوف: بيّن ابن خلدون في كلام طويل أن التصوف اعترته بعض الشوائب التي مردّها إلى الغلو فيما قرره من قبل من حصول المواجد والمدركات لأهل التصوف، وبين أن طائفة من أهل الطريق انبروا للرد عليهم وتصحيح مسار التصوف على رأسهم القشيري في (الرسالة القشيرية)¹.

وجد التصوف طريقه إلى صفوف أغلب التيارات الفكرية في الفكر الإسلامي، ما جعله مجالا يصعب الفكّك منه أو تجاوزه عند دراسة الفكر الإسلامي، وهذا راجع لطبيعته الروحية والفردية القائمة على التزكية والتربية الروحية، وهذا ما انعكس حتى على المدارس الفكرية المعاصرة، كما سوف نرى، يقول محمد سليم العوا: "إن المدرسة الصوفية اختصت دون سواها، بالقدرة على التعايش مع سائر المدارس الفكرية الإسلامية الأخرى، فقد وجد المؤمنون بمنهجها، والسائرون على دروبها في المدارس الفكرية الإسلامية الباقية كافة، ولم يعيهم الجمع بين المنهج أو السلوك الصوفي وبين الالتزام بمنهج المدارس الفكرية الأخرى التي ينتمون إليها"².

الفرع الثالث: بواعث التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر وظهور الحركة الإصلاحية

تساعد معرفة البواعث التي دفعت لظهور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في فهم خصائص وطبيعته وتركيبته، لأن التفكير هو استجابة حتمية لسؤال ما، هذا السؤال لا بد له من مبرر واقعي، يصبغ هذا المبرر بشكل من الأشكال بعض خصائصه على الفكرة الناشئة كاستجابة له، ولذلك تؤسس الدراسة بالبحث في بواعث نشأة الفكر الإسلامي الحركي المعاصر الذي ارتبط كما سبق وبينت الدراسة بظهور الاتجاهات الإصلاحية الحديثة، ومقتضيات التجديد في مسارها، ومن نفس المنطلق تحاول الدراسة تفكيك النواة الفكرية الأولى لظهور الحركة الإسلامية، والتي نقصد بها الجهود النظرية الأولية التي تمثل بواكير العمل المنظم والتجميعي والشمولي في الإصلاح، والذي اصطلح عليه بالفكر الإسلامي الحركي، كما سوف يأتي بيانه:

1- الجمود الفكري واستشعار ضرورة التجديد والإصلاح:

شهدت الأمة الإسلامية في ماضيها حضارة عريقة مبنية على أسس فكرية ومتنوعة، وبتداعي الأحداث دخلت حالة الجمود الفكري، لكن الرصيد الحضاري ظل يمثل شرارة مكنونة في ضمير العالم الإسلامي، وأشواق التّقدم ظلت ترافق مخيال ووجدان آحاد وجموع المسلمين، وهذا ما دفع بعض النخب العلمية والفكرية والسياسية والدعوية إلى التفكير الدائم في مسألة تجديد الدين، باعتباره الملهم للتحضر في رؤية المسلمين في تلك الفترة، وكانت هذه الفكرة -تجديد أمر الدين- هي الباعث الأول لحركة تجديد الفكر الإسلامي في هذه المرحلة، ونقصد بتجديد أمر الدين ما ورد في حديث رسول الله -صلى الله عليه وسلم-: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها أمر دينها"³، والذي وصفه محمد عمارة بقوله: "علينا أن ندرك أن للإسلام في التجديد، منهجا متميزا... (فالتجديد) غير (النسخ).. فهو و(الحداثة) بالمعنى الغربي-نقيضان. إن من موروثنا الفكري ما هو وحي إلهي، ووضع

¹ المرجع السابق، ج 01، ص 623.

² محمد سليم العوا، المدارس الفكرية الإسلامية، مرجع سابق، ص 290-291.

³ سبق تخريجه.

رياني، مثَّل ويمثِّل في حياة هذه الأمة: الصانع الأول لوجودها الحضاري والقومي والفكري.. هو صانع وحدتها، ومقتضى دولتها، ومُعين حدود وطنها، وخالق مزاج هويتها، والمكون الأعظم لبصمتها الحضارية التي تتميز بها وتمتاز في (منتدى حضارات) الأمم والشعوب¹.

نضرب بعض الأمثلة المعبرة عن حالة استشعار الضرورة التجديدية التي كانت تستحضرها النخب الإصلاحية والفكرية في تلك الفترة، والذي مثل مزاجاً عاماً لأوساطهم، انطلاقاً من مقطعٍ تعبيرٍي للأمير شكيب أرسلان² باعتباره علماً فكرياً عاصر هذه المرحلة من تاريخ الأمة، وحمل همومها وتطلع لسيادتها وقوتها؛ حيث يقول: "وإنما كان المسؤول عن هذا الانحطاط المسلمون لا الإسلام، والقراء لا الكتاب، والحملة لا المحمول، والخزنة لا المخزون، وهؤلاء هم الذين فقدوا الممالك، وخسروا المجد القديم، وجنوا هذه الجناية على الشريعة الإسلامية، والمبادئ القرآنية، والآداب العربية، والثقافة الشرقية"³، إن مثل هذا الكلام، هو تعبير عن إحساس مُلح كانت تستشعره النخب الإسلامية في تلك الفترة، بضرورة الاستيقاظ والنهضة والتجديد مع استصحاب الاعتزاز بشخصية المسلم ودينه وماضيه، مستحضرين أن الإسلام بريء من التخلف الذي وصلت إليه الأمة، وأن السبب هو الحالة المتخلفة والمعطلة التي دخلها المسلم.

يصف أحمد أمين -في هذا السياق- عند حديثه عن شخصية عبد الرحمن الكواكبي⁴ أنه كان عميق الاستشعار والاهتمام لحال الضعف والتخلف للأمة، وأن هذا كان من دوافع نبوغه الفكري ونشاطه الحركي، يقول أحمد أمين: "أنصع صفحة في تاريخ حياته قوة شعوره بفساد حال المسلمين، وتخصيص جزء كبير من حياته في تعرف أحوالهم في جميع أقطار الأرض، وتشخيص أمراضهم وتكلمهم العلاج لهم"⁵.

¹ محمد عمارة، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشرق الأوسط للنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ص20.

² الأمير شكيب أرسلان: كاتب وأديب ومفكر لبناني اشتهر بلقب أمير البيان لغزارة كتاباته، وُلِد سنة 1869م بقرية الشويفات، ويعتبر من كبار المفكرين وأبرز دعاة الوحدة العربية والإسلامية، كان يجيد اللغة العربية والتركية والفرنسية والألمانية، حضر دروس محمد عبده، والتقى جمال الدين الأفغاني عام 1892، وأتاح له إقامته في أوروبا أن يقرأ ما كتب الغرب عن العرب وحضارتهم وثقافتهم، تجلّت أهداف شكيب أرسلان في الاتحاد والتحرر والسير في موكب النهضة والعلم الحديث. ولم يجد أي تعارض بين العروبة والإسلام، والعقيدة والحكم، وأنكر عزل الدين عن المجتمع. يُنظر: شكيب أرسلان-أمير البيان-، موقع الجزيرة نت، 27 جوان 2016، <https://2u.pw/Mpf7bvbM>، 19 سبتمبر 2024.

³ الأمير شكيب أرسلان، الرحلة الحجازية -المسماة الإرسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف-، دار النور للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط01، 1428هـ/2008م، ص99.

⁴ عبد الرحمن الكواكبي: من رجال الإصلاح في العالم الإسلامي في القرن التاسع عشر، وُلِد ونشأ بسوريا، اشتغل بالصحافة والأعمال الإدارية والسياسية، والمحاماة والتجارة، وعُرف بمعارضته للسياسات العثمانية في سوريا، التقى بالأفغاني وعبده في مصر، وتأثر بنهجهما، وأقام بمصر، حيث برز وتطور اهتمامه بقضايا الإصلاح، واتجه نحو نقد الأوضاع الاستبدادية، وبيان خطر الاستبداد، وفصل ذلك في كتابيه (طبائع الاستبداد) و(أم القرى)، اللذان شرح فيهما قضية الاستبداد، ووضع برنامجاً عملياً للنهضة الإسلامية كما يتصورها. يُنظر: زكي الميلاد، الفكر الإصلاحي عند الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، ضمن كتاب جماعي: حركة الإصلاح في العصر الحديث -عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً-، دار الرازي للطباعة والنشر، عمان-المملكة الهاشمية الأردنية، ط01، 1425هـ/2004م، ص ص50-52.

⁵ أحمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ص251.

يُعبّر هذين النموذجين عن حالة الاهتمام لأوضاع الإسلام والمسلمين بين النخب الفكرية، وتضعنا أمام الشعور الذي كان سائداً بضرورة التفكير والنظر في هذا الحال، ومحاولة تلمس الحلول لإعادة الاندماج في السباق الحضاري، ومواجهة التحديات الداخلية والخارجية، فكان بعد ذلك نشوء فكر إسلامي نهضوي وحركي مثّل القاعدة الأساسية لجهود الإصلاح في العالم الإسلامي كله.

بناءً على ما سبق فإن أولى محركات التجديد هو استشعار وجود حالة أو فكرة قديمة لم تعد تؤدي دورها، والاعتراف بذلك، وعدم تجاوزها أو تبريرها، فكان هذا دافعا للبحث عن سبل الانفكاك عنها، بنسخها بغيرها، أو بتغييرها، أو بتغيير وسائلها، وإلا ستظل (أفكاراً ميتة) تسمم النظر إلى الواقع وتقييمه والتعامل معه، يقول مالك بن نبي: "إن كل مجتمع يصنع بنفسه الأفكار التي ستقتله، لكنها تبقى بعد ذلك في تراثه الاجتماعي (أفكاراً ميتة) تمثل خطراً أشد عليه من (الأفكار القتالة) إذ الأولى تظل منسجمة مع عاداته، وتفعل مفعولها في كيانه الداخلي، إنها تكون ما لم نجر عليها عملية تصفية، تكون الجراثيم الموروثة الفتاكة التي تفتك بالكيان الإسلامي من الداخل"¹.

2- اللقاء الحضاري بين العالم الغربي والعالم الإسلامي:

حدث في هذه المرحلة من تاريخ الفكر الإسلامي اللقاء بين العالمين الإسلامي والغربي، تمثل بالأساس في حركة الاستعمار من جهة وفي البعثات العلمية، من جهة أخرى، إن هذا اللقاء والتّماس بين هذين العالمين جعل الفكر الإسلامي ينظر إلى نفسه نظرة تمايز وقصور؛ تمايز عن فكر الحضارة الغالبة والمهيمنة، وفي المقابل قُصور وضعف حضاري في مقابلها، وهذه النظرة خلقت حافزاً إلى إعادة بعث التفكير والتنظير الإسلامي من أجل حمايتها من الاضمحلال أو الزوال أو الذوبان في الحضارة الغالبة وثقافتها، ومن أجل التحصين النظري والفكري لوجود العالم الإسلامي ذاته، والغاية الأهم هي بعث النهضة الحضارية للعالم الإسلامي ليكون نداً للحضارة الغربية الغالبة والسائدة في طريق الهيمنة والمزيد من القوة، يقول مالك بن نبي: "لقد منَحَ نشاطُ الأوروبي -إنساناً ما بعد الموحدين- إلهاماً جديداً لقيمته الاجتماعية، حين نسف وضعه الاجتماعي الذي كان يعيشه راضياً بالدون، وحين سلبه وسائله التي كان يتبطل بها هادئ البال حالمًا. فإنسان أوروبا قام -دونما قصد- بدور (الديناميت) الذي نسف مُعسكر الصُّمّت والتأمل والأحلام.. ليجد نفسه في إطارٍ جديدٍ لم تصنعه يداه، وأمام ضرورتين مُلحّتين: فهو ملزم -على الرغم من انحطاطه- بأن يحافظ على الحد الأدنى من كرامته.. وهو ملزم أيضاً بأن يضمن لنفسه الحد الأدنى من الحياة، في مجتمع قاسٍ، لا يَعمَلُ البَتَّةُ صُعلوكاً يعيش على الغارة، أو مترهباً يعيش على صدقات الناس"².

إن الاستعمار الغربي للبلاد الإسلامية لم يكن مجرد فعل عسكري، بل كان غزواً عسكرياً بحمولة ثقافية وفكرية، وفي هذا السياق يقول أحمد جاد عبد الرازق مفصلاً ومؤكداً: "إن العالم الإسلامي قُبيل منتصف القرن الثامن عشر، كان قد أصابه الجذب الفكري والعلمي، وأسلمه الفتور إلى النعاس، وفضل العيش على هامش التاريخ، وكان كما

¹ مالك بن نبي، في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق - الجمهورية العربية السورية، ط4، 1423هـ/2002م، ص130.

² مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 48.

يقول أحد المحللين المعاصرين، يعيش حالة (القابلية للاستعمار)¹، حتى استولت عليه الموجة الاستعمارية الغربية فعلا بسهولة ويسر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فعمل الغزاة على تزييف الوعي الثقافي للعالم الإسلامي بوساطة نشر النظم والأفكار الغربية، برغم تعارض بعضها مع مبادئ جوهر الإسلام²، وبسبب هذا اللقاء الصدامي بين ثقافتين متباينتين وصل البون بينهما كما رأينا لدرجة العدمية وحتمية نهاية إحداها تشكلت المقاومة الفكرية الإسلامية، أو محاولة التجديد سعيا للبقاء ومواجهة للغزو والحماية الداخلية والإحساس بالتمايز والاستثمار فيه لإعادة الاستقلال ثم النهضة، سواء أكان ذلك بالدعوة إلى الاتجاه نحو الغرب أم بالدعوة إلى العودة إلى المبادئ الجوهرية في الإسلام³.

3- دور التيار التغريبي:

إن من المحركات الأساسية لتشكيل الفكر الإسلامي الحركي في هذه المرحلة ظهور تيار متكئ على الفلسفة الحداثية التي جاء بها اللقاء بين العالمين الإسلامي والغربي، أو الذي يتبنى -التجديد- مبدأً في الاستنهاض، لكن ليس التجديد المتأسس على الحديث النبوي حول قيمة (التجديد الإسلامي)؛ وإنما التجديد بمعنى التحديث الغربي، أو تبني الثقافات الوافدة مع الاستعمار، أو التي ساهمت في النهضة الأوروبية بالتجديد، فالنخب الإسلامية لم تكن وحدها التي استشعرت ضرورة الإحياء وإعادة النهضة للعالم الإسلامي، بل شاركتها هذا المنطلق مجموعة من النخب التي اعتبرت أن باعث النهضة العربية والإسلامية هو التحديث الغربي.

يَقْدُم ريتشارد هرير دكمجيان (R. Hrair Dekmejian) كلاماً جديراً بالإشارة في توصيف الظاهرة التي مثلت المدافعة بين الرؤيتين التجديديتين؛ (الإسلامية والتغريبية)، ولنقف وقفةً تحليليةً مع كلامه لأنه سوف يعرض لنا أهم أثر للتوجه التغريبي على الإنتاج الفكري الإسلامي، يقول: "تحرك الدافع إلى التحديث في الأصل بسبب الرغبة في تقليد التحديث العسكري والاقتصادي، وهو في الحملة فاشل ومقلق، قد أحدث شقا واسعا بين التقليديين والتحديثيين نظرا لأن التحديث ينطوي على استيراد القيمة والأنماط السلوكية الوافدة. فبينما يميل التحديثيون إلى التقليد الشامل للمجتمع الغربي في مفاهيمه وممارساته، يدعو التقليديون إلى أن يُنتَقَى من التجربة الغربية جوانبها التي يعتقد أنها تتلاءم مع الإسلام، وهي العلم والتقنيات"⁴.

يضعنا هذا النص أمام جانب من النظرة الغربية إلى (التيار التغريبي) في العالم الإسلامي في تلك المرحلة؛ حيث يقول صاحب النص معبرا عن موقفه من التقليد التغريبي بأنه "في الحملة كان فاشلا ومقلقا"، وهذا إشارةً إلى أن

¹ يقصد مبدأ القابلية للاستعمار التي ينطلق منها مالك بن نبي في تفسير كثيرا من نظرياته. يُنظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر دمشق-سوريا، 1406هـ-1986م، ص 31.

² أحمد محمد جاد عبد الرازق، فلسفة المشروع الحضاري - بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي -، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج 01، ط 01، 1416هـ/1995م، ص 276.

³ المرجع نفسه، ص 273.

⁴ ريتشارد هرير دكمجيان، الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة-جمهورية مصر العربية، ط 03، 1412هـ/1992م، ص 57.

هذا التقليد كان سطحيا وساذجا ومشوّها للنموذج الأصلي، وهو مقلق لأن فشله الحتمي حسب تعبيره يشكل تهديدا لصورة الحضارة الغربية وقبولها ثقافًة واحتلالاً مباشرا في الأقاليم الحضارية التي ينشط فيها التيار التغريبي المشوّه، ولكن الذي يدفع القوى الغربية إلى الدفاع عنه أحيانا وتبنيه وتقويته إنما هو الباعث الاستعماري الذي يجد في التيارات التغريبية أرضية هادئة وملائمة للانتشار الاستعماري واستقراره، في مقابل التيار (الأصولي) المقاوم والعسير على التميع والتماهي مع الوافد الغربي، رغم التباين في التعبير عن هذه المقاومة.

يشير نص دكمجيان إلى نقطة أخرى وهي؛ أن خطورة التغريب أو ما اصطلح عليه بالتحديث يفتح الباب لولوج الحمولة القيمية والأيدولوجية للحدثة الغربية إلى الثقافة الإسلامية، عند استصدار النماذج والأطر والنظم الغربية، هذه الحمولة التي تصبح عبئا على المجتمع المسلم مهما حاول التطبيع معها، لأنها في النهاية غير ملائمة للنمو الطبيعي فيه، وهذه العملية الانتقالية للحمولة القيمية والسلوكية التي يحملها التغريبون هي التي يسميها مالك بن نبي (الأفكار القتالة)، "أي تلك الأفكار التي نستعيرها من الغرب"¹، علما أن هذه الأفكار المستوردة ليست بالضرورة جزءا من منظومة فكرية خاطئة أو غير صالحة، بل يمكن أن تكون صالحة لبيئة حضارية غير البيئة التي استُصدرت إليها، أو تكون فكرة معطوبة في منظومة سليمة².

إن هذه الخصائص التي ميزت الاتجاه التغريبي في العالم الإسلامي كانت من البواعث التي دفعت رواد الفكر الإسلامي للسعي إلى بيان تفرد النموذج الإسلامي وتمايزه، ومحاولة الإجابة عن بعض أسئلة المرحلة الحضارية التي كان يعيشها العالم الإسلامي، في مواجهة الحل الجاهز الذي نادى به التيار التغريبي؛ حيث أصبح واضحا لهم أن الحل التغريبي نشأ دُخيل عن النسيج الفكري والثقافي للعالم الإسلامي.

لعبت البعثات العلمية -من جهة أخرى- أساساً هاماً في تشكل الذهنية التغريبية في العالم الإسلامي، لكن لا يمكن القول أنها السبب الوحيد في ظهور هذا التيار، كما لا يمكن القول أن التيار التغريبي وحده كان ثمره هذه البعثات، لما لها من فضل على تشكل العقل الإسلامي بكل مكوناته، ولندكر هنا نموذجا عن هذه البعثات من مصر لتكوين تصوّر قريب عنها، يقول عبد الكريم بوصفصاف: "ترجع نواة النهضة العربية الحديثة في مصر إلى عهد محمد علي الذي فتح نوافذ جديدة على الثقافة الغربية بواسطة البعثات العلمية إلى بلدان أوروبا، وباستقدام أساتذة أخصائيين خاصة من فرنسا وبريطانيا وغيرهما للتعليم في المدارس والمعاهد، التي أنشأها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من حكمه كجزء من مشروعه الحضاري.. وتشير بعض الإحصاءات إلى أن عدد أعضاء البعثة المصرية الأولى إلى فرنسا من (1827-1833) كان يقدر بمائة وأربعة عشر طالبا.. وتلت هذه البعثة بعثات أخرى ليس إلى فرنسا وحدها فحسب، بل إلى بلدان أوروبية أخرى"³.

¹ مالك بن نبي، في مهب المعركة، مرجع سابق، ص 129.

² المرجع نفسه، ص 130.

³ عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر- محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا-، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة-الجزائر، 2005م، ص 110-111.

جعلت هذه البواعث جملة من الأعلام ينتبهون لضرورة العمل من أجل تغيير الأوضاع التي كانت سائدة، أو محاولة الانتقال بالوضع المتخلف إلى حالة النهوض، ميز هذه الحركية التمسك بمقومات التمايز بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، وأهمها الدين، ولذلك كان الاتجاه أولاً إلى النظر في الدين بالتجديد والتعليم، والاعتماد عليه في مساعي النهضة، ولهذا جذبت الدراسة أن تنحى في تسمية الحركة التي تربط رواد هذه الفترة، بحركة الإصلاح الديني، وسوف تتناول الدراسة نماذج من الشخصيات التي أسهمت في تقديم رؤى فكرية تجديدية ومؤثرة في مسار حركة الإصلاح الديني، والحركة الإسلامية مستقبلاً، متلمسة المعالم التجديدية التي ارتكزت عليها وميزتها في دعوتها؛ وهذا ما تتناوله الدراسة في العناصر المقبلة.

المطلب الثاني: المدرسة الإسلامية الحجازية

إن المقصود بالمدرسة الإسلامية الحجازية؛ هي الدعوة التي قام بها محمد بن عبد الوهاب¹ في منطقة الحجاز، والتي عُرفت لاحقاً (بالمملكة العربية السعودية)، وارتأت الدراسة تخصيص هذه المدرسة بالبحث لما لها من حضور في حقل الفكر الإسلامي المعاصر، ولما لها من تأثير على مسار الفكر الإسلامي سواء بقبولها أو رفضها، ولأثرها في الحركة الإسلامية لاحقاً، في بعض المناحي السياسية والأيدولوجية.

الفرع الأول: سياق ظهور الدعوة الوهابية

تستمد دعوة محمد عبد بن الوهاب أهميتها في مسار الفكر الحركي الإسلامي من جهتين؛ من طبيعة هذه الدعوة ذاتها، ومن حساسية السياق الزماني الذي ظهرت فيه.

إن طبيعة الدعوة مُستندة بالأساس على النظام المعرفي للمدرسة (السلفية) وعلى التعاطي (التراثي) مع مجريات الواقع، وهذا النظام يبني أغلب تصوراتهِ على قدسية مُنتج الأجيال السابقة، وعلى محورية (الماضي) في توجيه الحاضر، يقول علي عبد الحليم محمود: "فتلك دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب في كلمات وجيزة وهي في كل مجال من مجالاتها اقتداء بالسلف الصالحين رضوان الله عليه من الصحابة والتابعين وتابعيهم، وما خرجت الدعوة عن منهج السلف في شيء يؤخذ على الدعوة أو الداعية"². إن ما يهم في كلام علي محمود هو تأكيد الربط بين الدعوة الوهابية والنظام المعرفي السلفي، أما اعتباره أن ليس على الدعوة ولا الداعية ما يؤخذ عليه فهذا من المبالغات التي أحاطت بالدعوة الوهابية، كما هو الحال مع كثير من المتعاطفين مع مؤسسي الاتجاهات والتيارات الإسلامية.

¹ محمد بن عبد الوهاب: مصلح إسلامي نشأ ببلدة العيينة في نجد، تلقى تعليمه الديني وفق المذهب الحنبلي الذي كان مُنتشراً في تلك البلاد، سافر إلى العديد من البلاد الإسلامية، ثم عاد إلى بلده وخرج عليهم بدعوته التي اشتهر بها، في حربه لما اعتبره انتشاراً للبدع والشركيات، تأثر بدعوة ابن تيمية، وابن القيم، وأخذ عن ابن تيمية رؤيته الإصلاحية ومنهج الدعوي، وكذلك عن أحمد ابن حنبل الذي اعتبره مجدداً للخط الذي يسلكه خاصة رؤيته لوجوب التمسك بأقوال النبي صلى الله عليه وسلم واتباع السلف الصالح في الأقوال والأعمال. يُنظر: أحمد أمين، مرجع سابق، ص 10-13؛ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 367؛ عبد الحليم الجندي، الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفي، دار المعارف القاهرة، ص 70؛ مسعود الندوي، محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفتري عليه، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م، ص 149.

² علي عبد الحليم محمود، سلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، شركة مكبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط 01، 1401هـ/1981م، ص 53.

تزامن ظهور الدعوة الوهابية مع وجود مُتغيّرين مؤثرين في تلك المرحلة؛ أولهما هيمنة الدولة العثمانية، التي كانت تعيش تصدعات في بنائها الداخلي، وخاصة في البلاد العربية، كما كانت تتبنى ثقافة إسلامية مؤثرة في الأقطار التي تهيمن عليها؛ من حيث التمدد الفقهي ومن حيث طرق الدين، الصوفي على الخصوص. وثاني هذين المتغيرين هو ظهور البوادر الأولى للنظام العالمي (الحدائي)؛ كان أهم مخرجاته؛ ظهور الدولة الحديثة، بطبيعتها وخصائصها التي لم يعهدها التراث الإسلامي، ونتائج الثورة الأوروبية التي اتجهت إلى تحجيم دور الكنيسة والحكم الديني المسيحي وهيمنة رجال الدين، أو ما عُرف لاحقاً (بالعلمانية)، وأصبح هذا النموذج الحدائي في مواجهة مباشرة مع العالم الإسلامي، تنظيراً ومزاحمة؛ تنظيراً بالمخالفة الصريحة للحمولة الأيديولوجية للحدثة الغربية مع كثير من مبادئ الإسلام، ومزاحمة بالغزو الثقافي والتغريبي والسعي لإسقاط الدولة العثمانية (الخلافة)، وحركة الاستعمار¹. إن هذه السياقات التي ظهرت فيها الدعوة الوهابية خلقت تبايناً في البنية النظرية والتطبيقية مع محيطها وعصرها، كما تميزت الدعوة الوهابية بعدم الانكفاء على ذاتها أو الدعوة السلبية دون سعي للانتشار، وإنما حرص محمد بن عبد الوهاب وأتباعه على نشر قناعاتهم؛ بالإقناع والتفاوض وحتى بالسيف، إلى أن انتهت هذه الحركية في الدعوة الوهابية وبعد عدة محاولات بقيام الدولة (السعودية)؛ حلّفاً بين الوهابية و(آل سعود) قيادة (الدرعية) إحدى القبائل الحجازية، من هنا تتجلى مكانة الدعوة الوهابية في الفكر الإسلامي، إذ كانت سبباً في خلق أسئلة مهمة ظلت محل إشكال في الفكر الإسلامي الحركي، منها طبيعة العلاقة بين السلفية بطبيعتها التراثية وبين منتجات الحدثة خاصة الدولة الحديثة، الذي ظهرت في شكل (الدولة السعودية)، وطبيعة العلاقة مع الغرب عموماً، والعلاقة بين الحركية الإسلامية والمجتمعات، ثم طبيعة العلاقات بين الآراء مختلفة الموقف من هذه الإشكالات داخل الحركة الإسلامية ذاتها، وسوف يتم معالجة هذه الإشكالية كما يلي:

الفرع الثاني: خصائص مدرسة دعوة محمد بن عبد الوهاب

تتجه الدراسة نحو الكشف عن الأسس الفكرية المحورية في الدعوة الوهابية، لأن هذه الأسس هي الممكنة من فهم تشكلات الفكر الإسلامي الحركي الذي تأثر في بعض جوانبه بهذه الدعوة، لأن الدعوة الوهابية في أديباتها رفعت مبادئ كلية استمدتها من أصول الإسلام، شأنها في ذلك شأن أغلب المدارس الإسلامية السابقة واللاحقة، هذه المبادئ التي تبنتها الدعوة الوهابية أصبحت محل تنازع بين الإسلاميين، خاصة أن الدعوة الوهابية تعاملت مع كثير من أجزائها على أنها ثوابت للإسلام ذاته، ومجانبتها هي خلاف للإسلام كله أو للسنة، وتستمد الدعوة الوهابية هذه الصلابة في عدم التمييز بين الإسلام وفهمها للإسلام من طبيعة الاتجاه الحنبلي الأثري الذي عُرف منذ بواكيره بالتمسك الشديد بالأصول التي ينطلقون منها لدرجة إجراء الأحكام القاسية على من يخالفها، والحساسية الشديدة تجاه أي اختلاف مع ما يدعون إليه²، ومن المرجح أن هذا راجع إلى البيئة التي تشكلت في

¹ عزيز العظمة، محمد بن عبد الوهاب، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط1، 2000م، ص9.

² ابن رجب زين الدين أبو الفرج الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج1، 1732هـ/1952م، ص152.

سياقها الاتجاهات المحسوبة على الحنابلة ابتداء من الإمام أحمد ابن حنبل ذاته، ومرورا بابن تيمية ثم ابن عبد الوهاب، والتي انتشرت فيها مظاهر الانحراف العقدي.

إن هذه القوة في التمسك بمبادئ الدعوة الوهابية، والتوقف الحرفي في التسميات وفق ما ورد به الشرع، مكن هذه الدعوة من إحراز مكانتها ضمن الفكر الإسلامي الحركي، وسوف تلخص الدراسة أبرز خصائص دعوة محمد بن عبد الوهاب في ثلاثة محاور كلية، مع محاولة بيان موقعها من تشكل الفكر الإسلامي الحركي، وسوف يتم بيان ذلك كما يلي:

1- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر:

اختلف في توصيف الأوضاع الدينية في الجزيرة العربية زمن محمد بن عبد الوهاب، بين مُبالغ في وصف حالة الانحراف وانتشار البدع والخرافات، وبين معتدل في توصيف ذلك الواقع¹، لكن في المجمل فإن الفترة التي عاصرها محمد بن عبد الوهاب امتازت بانتشار مظاهر الشرك والتصوف المنحرف، وتشتت الإمارات وشيوخ القبائل². في هذه البيئة نشأ ابن عبد الوهاب الذي تشبع بمبادئ التمسك بالعقيدة، وفق المنهج (السلفي بخصائصه التي سبق بيانها)، فاتجه نحو النكير والتشجيع على الابتداء، ومواجهة ذلك بكل وسيلة ممكنة، لذلك وتحت مبدإ تحقيق (التوحيد) بدأت دعوة محمد بن عبد الوهاب، يقول أحمد أمين: "وهكذا شغلت ذهنه فكرة التوحيد في العقيدة مجردة من كل شريك، وفكرة التوحيد في التشريع، فلا مصدر إلا الكتاب والسنة"³.

تجلى اهتمام ابن عبد الوهاب بمسألة التوحيد واعتبارها محور الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأن مخالفة التوحيد الحق هو سبب كل بلاء، يقول: "والحاصل أن مسائل التوحيد، ليست من المسائل التي هي من فن المطاوعة خاصة، بل البحث عنها وتعلمها فرض لازم على العالم والجاهل، والمحرم والمحل، والذكر والأنثى"⁴، ويقول أحمد أمين: "لقد كان محمد بن عبد الوهاب ومن نحا نحوه يرون أن ضعف المسلمين اليوم وسقوط نفسياتهم ليس له سبب إلا العقيدة. فقد كانت العقيدة الإسلامية في أول عهدها صافية نقية من أي شرك... ثم لم يتغير شيء إلا العقيدة، فتدنوا من سمو التوحيد إلى حضيض الشرك، فتعددت آلهتهم من حجر وشجر وأعواد وخشب وقبور وأولياء"⁵، وابن عبد الوهاب في طريقته هذه يؤكد أنه لم أت بشيء جديد غير إحياء ما اندرس من منهج الإسلام، ويدافع عن السنة ويحارب الخارجين عنها⁶.

¹ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 364-366.

² مسعود الندوي، مرجع سابق، ص 29.

³ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 11.

⁴ عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، مطابع الرياض، المملكة العربية السعودية، ج 05، ص 189.

⁵ أحمد أمين، المرجع السابق، ص 14-15.

⁶ عبد الحليم الجندي، مرجع سابق، ص 49.

انطلق محمد بن عبد الوهاب في آفاق نجد معلنا الحرب على مخالفة التوحيد (الشرك)، فكان يراسل الأمراء والأشراف، ويدعوهم إلى نصرته، كما كان ينكر على العامة ويصيح بالدعوة إلى التوحيد الخالي من كل مظهر من مظاهر الشرك، بل كان يباشر هدم واستئصال المشاهد التي يشرك بالله فيها¹، مستغلا في ذلك كل متاح، من الرسائل إلى المواعظ والاجتماعات إلى استعمال السلاح والقوة في إزالة مظاهر الشرك، وعلى هذا قام أتباعه من بعده، معتبرين هذه القوة في التغيير داخلية في مبدأ (الجهاد).

يجدر التوقف عند الحديث عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على ملاحظة مؤثرة في الفكر الوهابي بشكل عام؛ فعند الاطلاع على مؤلفات ابن عبد الوهاب نجد أنه في الغالب يورد بابا أو فصلا يعطيه عنوانا کلیا، ثم يعدد تحته جملة من النصوص القرآنية ومن السنة النبوية، دون مناقشة أو بيان ما يصلح به الاستدلال من هذه النصوص وما يستثنى منه، وفق القواعد الأصولية المعروفة، وهذا المنهج مقبول في كتب الحديث، التي تجمع النصوص في ترتيب موضوعي، لكن هذه الطريقة مجازفة خطيرة، عند وضع عناوين كلية لممارسات نعتبرها من الشرك أو مخالفة التوحيد، ثم نورد النصوص التي تصب في بيان تكفير فاعلها أو شدة الزجر عليه، دون اعتبار لفقه تنزيل النصوص على الأعمال، فيفتح هذا الباب للتكفير غير المنضبط أو التوسع في التكفير لمجرد تشابه اسم سلوك شركي مع اسم سلوك لا يرقى ليُسمى شركا.

يورد ابن عبد الوهاب في كتاب التوحيد -مثلا-: "باب من تبرك بشجرة أو حجر أو نحوها"² ثم ثبت تحتها قول الله تعالى: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ [سورة النجم]، وحديث أبي واقد الليثي الذي قال: "خرجنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى حنين ونحن حدثاء عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها وينوطون بها أسلحتهم يقال لها ذات أنواط، فمررنا بسدرة فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط، كما لهم ذات أنواط. فقال صلى الله عليه وسلم: "الله أكبر إنها السنن قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلها...-الأعراف، لتركن سنن من كان قبلكم"³، كان حريا أن يُفصّل في هذا الكلام، ولا يرد بهذا الإطلاق، خاصة في مفهوم التبرك، وبيان التبرك المحرم المفضي إلى التكفير، والتبرك المشروع، إذ أن الله تعالى بين أن ثمة أشياء مباركة بركة لا تُفضي إلى الشرك كقول الله تعالى: ﴿الزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [سورة النور، الآية: 35]⁴، هذه الآية وغيرها فيها إشارة إلى أن الله تعالى أحلّ البركة في عدة

¹ حسين بن غنام، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 04، 1415هـ/1994م، ص84.

² محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد، مركز شؤون الدعوة-الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1409هـ، ص40.

³ أخرجه الترمذي في سننه، أبواب الفتن، باب ما جاء (لتركن سنن من قبلهم...)، ح 2180، ج 04، ص475، وقال هذا حديث حسن صحيح. وأخرجه أحمد في مسنده، تنمة مسند الأنصار، حديث أبي واقد الليثي، ح 21897، ج 36، ص225.

وأخرجه ابن حبان في صحيحه، كتاب التاريخ، باب إخباره صلى الله عليه وسلم عما يكون في أمته من الفتن والحوادث، ح 6702، ج 15، ص94.

⁴ توجد آيات قرآنية أخرى تحمل معنى البركة في بعض المخلوقات، مثل: (الآية 01، سورة الإسراء)، (الآية 92، سورة الانعام، الآية: 92)، (الآية 10، سورة فصلت).

مواضع، وحلول البركة فيها يجعلها مضاعفاً لنيل البركة منها، إذًا مسألة التبرك تحتاج إلى نظر أرحب من مجرد إيراد نصوص عامة، وتزداد خطورتها عندما يكون مدار الحديث حول التوحيد والشرك الذي هو لازم الإيمان والكفر، ومن هنا يمكن أن يُفتح باب التوسع في التكفير لمجرد وجود الشبهة أو التشابه في الاسم.

2- فكرة (الجهاد) في الدعوة الوهابية:

تعتبر استجابة محمد بن سعود¹ أمير (الدرعية) لدعوة محمد بن عبد الوهاب من المحطات المهمة في الدعوة الوهابية، إذ كان لابد لابن عبد الوهاب من الركيزة السياسية التي للقيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في جانبه القتالي، للذين يجابهون الدعوة بالقوة أو يعتدون على الدعوة، يقول حسين بن غنام متحدثاً عن العهد الذي كان بين ابن عبد الوهاب وابن سعود بعد أن تلقى دعوته بالقبول: "فبسط الأمير محمد² يده وباع الشيخ على دين الله ورسوله والجهاد في سبيله، وإقامة شرائع الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"³.

تتمثل أهم مظاهر إفادة الدعوة من هذا الحلف في؛ أنها نالت الشرعية السياسية التي تُمكن الداعية من استعمال القوة في أمره بالمعروف ونهيه عن المنكر، إذ أن الجهاد عند الفقهاء لا يكون إلا بوجود أمير يأذن به وينظمه، وهذا مذهب ابن عبد الوهاب⁴، فأعطى هذا العهد للدعوة الشوكة والشرعية التي بها يقوم الجهاد؛ حيث كان ابن عبد الوهاب قبل هذه البيعة مستضعفاً لا يمكن أن يدفع عن نفسه وعن دعوته إلا باللسان أو المناظرة، لكن القوة السياسية مكنت من فتح باب الجهاد المنظم نشرًا للدعوة⁵.

إن مبدأ (التوحيد) مبدأ محوري في فكر محمد بن عبد الوهاب، وعلى مقتضياته بنيت أغلب تصوراتها، ومنها فكرة الجهاد، إذ من المعلوم في الشريعة الإسلامية أن المسلم لا يُقاتل، وإنما القتال للكفار المعتدين الذين حرصوا على حرب المسلمين وأذيتهم في دينهم وإخراجهم من ديارهم كما قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْتِلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾  إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ  [سورة الممتحنة]، لذلك ارتكز محمد بن عبد الوهاب في اللجوء إلى القتال في مواجهة القبائل العربية التي رفضت دعوته على مبرر: العدوان على ابن عبد الوهاب ودعوته، والشرك بالله والردة عن الإسلام؛ أي (بتكفيرهم)، يقول ابن عبد الوهاب بعد أن عرض أهم مبادئ دعوته

¹ هو محمد بن سعود بن محمد بن مقرن (1697م/1765م)، إمام ومؤسس الدولة السعودية الأولى، والحاكم الثاني من أسرة آل سعود من بعد والده سعود الأول، وأمير إمارة الدرعية الخامس عشر. وخلفه ابنه عبد العزيز بن محمد بن سعود في الحكم. يُنظر: <https://2u.pw/kQmN7>

، 06 أوت 2023م.

² يقصد الأمير محمد بن سعود.

³ حسين بن غنام، مرجع سابق، ص 87.

⁴ عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، مرجع سابق، ج 05، ص 11.

⁵ علي عبد الحليم محمود، مرجع سابق، ص 219.

من إقامة حقوق التوحيد: "فهذا هو الذي أوجب الاختلاف بيننا وبين الناس حتى آل بهم الأمر إلى أن كفرونا وقاتلونا، واستحلوا دماءنا وأموالنا حتى نصرنا الله عليهم وظفروا بهم وهو الذي ندعوا الناس إليه ونقاتلهم عليه بعد أن نقيم عليهم الحجة من كتاب الله وسنة رسوله وإجماع السلف الصالح والأئمة ممثلين لقوله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 193]، فمن لم يجب الدعوة بالحجة والبيان قاتلناه بالسيف والسنان"¹، كما يبين رؤيته للحال التي وصلت إليها العرب في عصر من (الطغيان والكفر) حسب رأيه؛ أن الذين يقاتلهم أشد طغيانا وكفرا من الكفار في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم، يقول: "فمن عرف هذه المسألة عرف أن أكثر الخلق قد لعب بهم الشيطان وزين لهم الشرك بالله وأخرجه في قالب حب الصالحين وتعظيمهم. والكلام على هذا ينبي على قاعدتين عظيمتين:

(القاعدة الأولى): أن تعرف أن الكفار الذين قاتلهم رسول الله صلى الله عليه وسلم يعرفون الله ويعظمونه ويحجون ويعتصرون ويزعمون أنهم على دين إبراهيم الخليل، وأنهم يشهدون أنه لا يخلق ولا يرزق ولا يدبر الأمر إلا الله وحده لا شريك له كما قال تعالى: ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَمِيتِ وَيُخْرِجُ الْمَمِيتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ﴾ [سورة يونس]، فإذا عرفت أن الكفار يشهدون بهذا كله فاعرف:

(القاعدة الثانية): وهي أنهم يدعون الصالحين مثل الملائكة وعيسى وعزير وغيرهم وكل من ينتسب إلى شيء من هؤلاء سماه إلها ولا يعني بذلك أنه يخلق ويرزق بل يدعو الملائكة وعيسى ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله... لكن المشركون في زماننا أضل من الكفار في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم من وجهين: أحدهما: أن الكفار إنما يدعون الأنبياء والملائكة في الرخاء، وأما في الشدائد فيخلصون لله الدين.. والثاني أن مشركي زماننا يدعون أناسا لا يوازن عيسى والملائكة"².

حاصل كلام محمد بن عبد الوهاب أن كفار عصره أشد كفرا وطغيانا من كفار عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم، وبالتالي فقتالهم بعد أن قامت له الحجة أكد وأوجب من قتال كفار عصر النبي صلى الله عليه وسلم، فاعتمد محمد بن عبد الوهاب بتنظيره هذا لقتال قبائل عصره على كونهم معاندين ومعتدين على دعوة الحق، وأنهم كفار لا شك في كفرهم، بل كفرهم أشد من كفر مشركي عصر النبي صلى الله عليه وسلم، وبغض النظر عن صدقية موقف ابن عبد الوهاب، فإن استصحاب هذه الأفكار في سياقات زمنية ومكانية أخرى أمر في غاية الخطورة، خاصة إذا أضفنا لها ما سبق بيانه من عدم التفصيل والضبط في إنزال الأحكام على المسميات المتشابهة في الجانب النظري عند ابن عبد الوهاب، إن هذا يفتح باب التكفير والتوسع فيه والتطرف في التعامل مع المخالفين بما يمكن أن يرجع على الإسلام كله بالضرر.

¹ عبد العزيز بن زيد الرومي وآخرون، مرجع سابق، ج 05، ص 114.

² المرجع نفسه، ج 05، ص 123-124.

الفرع الثالث: الدعوة الوهابية بين الدعوة والدولة

بدأت دعوة محمد بن عبد الوهاب تعريفا نظريا للتوحيد ومتطلباته بين الناس والقبائل والأمراء، ثم وضعت النواة الأولى لبناء (الدولة) تنظيميا عند استجابة الأمير محمد بن سعود لدعوة ابن عبد الوهاب، وعليه سوف نفهم أسس الانتقال بين الدعوة والدولة بالنظر إلى ملابسات هذا اللقاء بينهما؛ يستعرض حسين بن غنام تفاصيل أول لقاء بين ابن سعود وابن عبد الوهاب حيث سارع ابن سعود إلى تقديم النصرة و"أنه يمنعه بما يمنعه به نساءه وأولاده. فأخبره الشيخ بما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وما دعا إليه، وأن كل بدعة ضلالة، وما أعزهم الله به بالجهاد في سبيل الله وأغناهم به وجعلهم إخوانا. ثم أخبره بما عليه أهل نجد في زمنه من مخالفتهم لشرع الله وسنة رسوله بالشرك بالله تعالى والبدع والاختلاف والظلم. فلما تحقق الأمير محمد بن سعود معرفة التوحيد، وعلم ما فيه من المصالح الدينية والدنيوية، قال له: يا شيخ إن هذا دين الله ورسوله الذي لا شك فيه، فأبشر بالنصرة لك ولما أمرت به، والجهاد لمن خالف التوحيد؛ ولكن أريد أن أشتري عليك اثنتين: نحن إذا قمنا في نصرتك، والجهاد في سبيل الله، وفتح الله لنا ولك البلدان، أخاف أن ترحل عنا وتستبدل بنا غيرنا، والثانية: أن لي على الدرعية قانونا آخذ منهم في وقت الثمار، وأخاف أن تقول لا تأخذ منهم شيئا. فقال الشيخ: أما الأولى فابسط يدك: الدم الدم والهدم الهدم، أما الثانية فلعل الله أن يفتح لك الفتوحات فيعوضك الله من الغنائم ما هو خير منهم. فبسط الأمير يده وباع الشيخ على دين الله ورسوله والجهاد في سبيله، وإقامة شعائر الإسلام، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"¹.

نخلص من هذا النص الذي أورده ابن غنام إلى مجموعة من الملاحظات التي تعطينا بعض ملامح الدولة التي بنيت على أساس هذا العهد

1- أن الأمير ينظر بمنطق الدولة وفق رؤية استراتيجية تحافظ على بقاء الدولة، وليس فقط وفق منطق الدعوة، ولذلك اشترط ابن سعود على ابن عبد الوهاب، بقاءه معه بعد أن تفتح لهم البلاد، فهو يعلم أن السلطة الدينية سوف تهيئ الطريق للفتح السياسي، لكن هذا لا يكفي، إذ لابد من بقاء هذه السلطة حتى بعد الفتح من أجل بقاء السلطة السياسية.

2- والثانية هي البعد الاقتصادي؛ إذ حرص ابن سعود على بقاء الخراج الذي كان يفرضه، لأن المنطق السياسي يقرر أن الموارد الاقتصادية، مهمة ليس لاقتصاد الدولة فحسب، وإنما لقوتها العسكرية حيث ستعلن الجهاد على القبائل، وهذا ما وجد ابن عبد الوهاب أنه لا مناص من التسليم له لأنه لا يعود بالنقض على منطق الدعوة، وإنما يمكن أن يعينه، ولذلك سلم به دون مناقشة أو منازعة.

3- الملمح الآخر الذي ميز الحلف الوهابي السعودي؛ أن ابن سعود لم يتحالف مع ابن عبد الوهاب تحالفا جافا براغماتيا فحسب، وإنما تحالف بعد اليقين بالدعوة الدينية التي قام بها ابن عبد الوهاب، وهذا يعني أن الدولة الفتية

¹ حسين بن غنام، مرجع سابق، ص 87.

هي دولة (عقدية) ذات خلفية أيديولوجية مبدئية تنافح عليها، وهذا يعني أنها تحقق ركن التوسع في العالم الإسلامي مستقبلاً، فكون التصور الوهابي ينطلق من اعتبار أن دعوتهم هي عين (الإسلام)، لأنها تقوم على مبدأ الدعوة للتوحيد، فهذا يستلزم نشر هذه الدعوة كما يجب نشر الإسلام، والهيمنة السياسية على العالم الإسلامي مستحيلة إن لم تُشفع بأيديولوجية دينية، وهذا يعني في تلك الفترة أن هذه الدولة الناشئة هي تهديد استراتيجي للدولة القائمة حينها، وهي الدولة العثمانية، ولذلك نجد أن الدولة العثمانية حرصت على مواجهة هذه الدولة الناشئة منذ البداية، خاصة لموقعها ومكانتها الدينية في العالم الإسلامي، بوجود أرض الحرمين بها¹.

4- استند الحكم السياسي في هذا الحلف على السلطة الدينية في بداية، ثم انتقل الحكم إلى السلطة السياسية لاحقاً، فنلاحظ أن البيعة كانت من الأمير ابن سعود لمحمد بن عبد الوهاب، وليس العكس، رغم أن البيعة تكون للحاكم السياسي، لكن ما حصل هو أن المرحلة تقتضي القيادة الدينية المدعومة سياسياً وعسكرياً، حتى تستتب الأمور ليعود الحكم إلى السلطة الدينية، يقول ابن غنام: "وقد بقي الشيخ بيده الحل والأخذ والإعطاء، والتقديم والتأخير، ولا يركب جيش ولا يصدر رأي من محمد بن سعود ولا من ابنه عبد العزيز إلا عن قوله ورأيه. فلما فتح الله الرياض واتسعت ناحية الإسلام، وأمنت السبل.. جعل الشيخ الأمر بيد عبد العزيز بن محمد بن سعود.. ولزم العبادة وتعليم العلم"²، وهذا ينبهنا أن الحركية الإسلامية محتاجة دائماً إلى البرنامج السياسي والاقتصادي والرؤية الحكمية، وليس فقط إلى المتكبر الديني أو اللغة الدعوية وحدها، ومهما كان للسلطة الدينية من القوة فلا بد أن تعود قياد الدولة إلى السلطة السياسية، ولذلك تراجعت السلطة السياسية لصالح السلطة الدينية عندما كان الزخم في البداية لها، ثم افسحت السلطة الدينية المجال لها عندما أصبحت المرحلة تقتضي الإدارة والتسيير وليس الدعوة فحسب.

يُستخلص مما سبق أن محمد عبد الوهاب بهذا التنظير وبهذه الحركية أسس نهجاً جديداً في مسار الفكر الإسلامي، يقوم على جملة من الركائز:

✓ محورية التوحيد في الدعوة؛ أي ربط كل تفاصيل الممارسة الدعوية بخدمة أصل التوحيد الذي هو جوهر الإسلام والفرق بين المسلم وغير المسلم، وهذا بلا شك هو من صميم دعوة رسول الله صلى الله عليه وسلم، لكن ربط جزئيات الدعوة وفروعها بكلية وأصل التوحيد من خطورته أنه يرفع الفرع إلى درجات الأصول، ويرفع المعصية إلى درجة التكفير، في حال انعدام المعايير الواضحة للتفريق بين الثوابت والمتغيرات، والفروع والأصول، ووجود سلمٍ للموازنة بين الصغائر والكبائر، وثمرة هذا هو الموقف من المخالف للدعوة، فما دامت القضية مرتبطة بالتوحيد فإن المخالف مهدد بالتكفير في أي جزئية يمكن أن يخالف فيها، وإن كان ابن عبد الوهاب وأتباعه حرصوا على بيان

¹ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 19.

² حسين بن غنام، مرجع سابق، ص 90.

أنهم لا يكفرون بالتعيين وبالمعصية¹، فإن الباب يبقى مفتوحاً للتكفير ما دامت الدعوة قائمة على إنزال أحكام التوحيد على فروع الرسالة.

✓ قدّمت دعوة محمد بن عبد الوهاب أول نموذج حديث لتنظيم الدعوة وتحويلها إلى حركة جماعية، انتهت إلى تنظيم الصفوف للدعوة والجهاد، وهذا التنظيم هو الذي أصبح ميزة الحركات الإسلامية المعاصرة - كما سوف يأتي - على اختلاف طبيعة التنظيم حسب كل تيار.

✓ الدعوة الوهابية كانت حركة سياسية، لا تنظر لقواعد السياسية الشرعية فحسب، وإنما حرصت على التوجه إلى أمراء القبائل بالدعوة إلى مبادئها وإلى دعم الحركة، حتى انتهت إلى إقامة (دولة) بُنيت على الحلف بين محمد بن عبد الوهاب والأمير محمد بن سعود، وعلى أسس (عقدية)، ثم تطورت لتصبح حلفاً دائماً بين أحفادهما، وهذه الميزة في الدعوة الوهابية ظهرت مع الحركات الإسلامية اللاحقة التي تبنت العمل السياسي، والدعوة إلى قيام الدولة على المبادئ الإسلامية.

✓ ساهمت الدعوة الوهابية في إحياء فكرة الجهاد بعد أن كانت حِكراً على الدولة العثمانية، إذ أن حالة الفتور التي دخلت فيها الأمة، أثر على فاعلية المجتمعات الإسلامية، لتأتي هذه الحركة وتعيد بعث فكرة الجهاد، خارج الأطر الرسمية، الذي أصبح ضرورة ملحة في الفترة التي أعقبت سقوط الدولة العثمانية ومراحل الاستعمار الذي شمل العالم الإسلامي.

المطلب الثالث: معالم التجديد في التيار الإصلاحية المشرقي

المقصود بالتيار الإصلاحية المشرقي؛ الاتجاه الذي يمثله رموزٌ مثل الكواكبي وأرسلان والأفغاني وعبد و رشيد رضا وغيرهم، وهذا الاتجاه معروف بأثره العميق في تشكل الحركة الإسلامية المعاصرة، وفي بنية الفكر الإسلامي الحركي عموماً، ولذلك وجب التطرق إليه بالدراسة والتحليل وتكشيف مقوماته، لبيان أثر هذا على الفكر الإسلامي الحركي، وفهم طبيعة تطور هذا الفكر ونشأته.

تبحث الدراسة فيما يلي الخلفيات النظرية والتجديد الحركي بين إثنين من أعلام من الحركة الإصلاحية المشرقية، هما؛ جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، باعتبار كل واحد منهما قدم طرحاً تجديدياً مؤثراً في مسار الفكر الإسلامي، ثم تربط بينهما وبين الفكر الإسلامي الحركي الذي أعقب هذه المدرسة، وقد كان اختيار النموذجين باعتبار؛ محورية الأفغاني في بنية الفكر الإسلامي الحديث، يقول زكي الميلاد: "كان للسيد جمال الدين الأفغاني دوراً مهماً في انبعاث وتطور الفكر الإسلامي الحديث وتشكيل ملامحه العامة واتجاهاته الرئيسية... فهو عند محمد إقبال (أعظم مفكر ديني، دعا إلى بعث الإسلام والديمقراطية في العالم الإسلامي الحديث..) وعند محسن مهدي فإن أصول الفكر الإسلامي المعاصر تعود أصولها على الأفغاني"²، أما تلميذه محمد عبده فإنه قدم رؤية تجديدية مهمة في مخالفة

¹ علي الطنطاوي، محمد بن عبد الوهاب، دار الفكر، دمشق - الجمهورية العربية السورية، ج 01، ط 01، 1381هـ/1961م، ص 09-10.

² زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته المعاصرة -، مرجع سابق، ص 14.

أستاذة الأفغاني في مرحلة من مراحل دعوته، وهذا التجديد هو ما سوف تبحث الدراسة في أثره وجدواه، في مسار الفكر الإسلامي الحركي.

تسعى الدراسة في ختام القيام باستقراء مكونات مشروع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده إلى الوصول إلى خلاصة لأهم خصائص الفكر الإصلاحية المشرقي، وتأثيره في مجمل الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، مع التأكيد أن هذين النموذجين عينات من المدرسة، ويوجد العديد من الشخصيات التي كان لها عميق الأثر ضمن هذا الاتجاه، مثل: (الكواكبي) و(خير الدين التونسي).. و(محمد إقبال) و(رشيد رضا).. وغيرهم¹.

الفرع الأول: التجديد عند جمال الدين الأفغاني

1- التعريف بجمال الدين الأفغاني:

جمال الدين الأفغاني عالم وأديب ومصلح، من أصول أفغانية، وقيل إيرانية كما ذهب إليه علي الوردي مستندا لبعض الشواهد²، لكن الراجح بما شهد هو عن نفسه وشهد عليه تلميذه محمد عبده أنه أفغاني الأصل حسب ما قرره محمد عمارة³، يقول محمد عبده: "وُلد السيد جمال الدين الأفغاني في قرية (أسعد آباد) من قرى (كنر) سنة 1254 هجرية، وانتقل بانتقال أبيه إلى (كابل)"⁴، ويقول عنه أحمد أمين: "أفغاني الأصل، شريف النسب، ينتمي إلى الحسن بن علي"⁵، استقر بمصر مدة من الزمان قبل ثماني سنوات⁶.

ساهمت عوامل عديدة ومتنوعة في بناء الشخصية الفكرية للأفغاني، هذه العوامل التي أثرت على مواقفه وتصورات، حتى أخذت صبغة متميزة، أهمها:

✓ كثرة الأسفار؛ تميز الأفغاني بأنه جال بعدة أقطار متباينة الخصائص والثقافات والأوضاع؛ بين أفغانستان والهند وإيران وتركيا والحجاز والهند وثنفي إلى فرنسا وكان نشاطه الكبير عند إقامته في مصر⁷، كما سافر في صباه إلى العراق، ونزل مع والده بالنجف وأقام هناك أربع سنوات⁸، كما تنقل بين روسيا وإنجلترا⁹.

¹ المرجع السابق، ص 13-14.

² علي الوردي، الفيلسوف الثائر جمال الدين الأفغاني، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1430هـ/2009م، ص98.

³ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشرق، القاهرة-مصر، ط02، 1408هـ/1988م، ص19.

⁴ محمد عبده، الأعمال الكاملة، دار الشرق، مدينة نصر-جمهورية مصر العربية، ج02، ط02، 1427هـ/2006م، ص338.

⁵ أحمد أمين، مرجع سابق، ص60.

⁶ محمود أبو رية، جمال الدين الحسيني الأفغاني، دار الكتب، الجزائر، ص26.

⁷ أحمد أمين، المرجع السابق، ص62.

⁸ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقف الشرق وفيلسوف الإسلام، مرجع سابق، ص46.

⁹ عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة -مشاريع الإلهاد الحضاري-، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1427هـ/2006م، ص87.

إن هذه الجولات وتنوع التجارب بين الإشكالات السياسية والتربوية والمعرفية رسخت عنده أن الأوضاع التي يعيشها العالم الإسلامي ليست مقتصرة على جانب واحد، ولكن اجتماع الفساد السياسي مع الجمود العقلي مع تسلط الأجنبي هو الذي صنع الحالة التي يعيشها العالم الإسلامي.

✓ تنوع المصادر والميادين العلمية: امتازت ثقافة الأفغاني بالانفتاح والتنوع؛ حيث درس ضرباً من العلوم الشرعية على الطريقة الأزهرية وتعلم الفارسية والعربية والتصوف ودرس علوم الرياضيات وفق المناهج الحديثة¹، ودرس الفلسفة وتعمق فيها²، ودرس كذلك والهندسة، والطب والتشريح³.

إن هذا التنوع في العلوم مع التنوع في المصادر والمشارب والبلدان التي تلقى فيها الأفغاني العلم، جعله عالماً رحب الصدر واسع الأفق، كما أن هذا لفت الأنظار إلى ما يطرحه بقوة وجعل النفوس تتعلق به، فكان مُعِيناً له في بناء دعوته التي استقطبت حوله الطلبة والمثقفين أينما حل، وجعلت جرائده تنتشر مبشرة بطرح ومنهج جديد في الإصلاح، يقول محمد عبده: "كانت كلها- يقصد مجالسه- مجالس علم وحكمة وأدب ودين وسياسة، وكان السيد جمال الدين يلقي الحكمة لمريدها وغير مريدها. ومن خواصه أنه يجذب مخاطبه إلى ما يريد، وإن لم يكن من أهله"⁴.

2- معالم التجديد في مشروع جمال الدين الأفغاني:

قدّم عبد المجيد النجار أربعة محاور عليها مدار فكر الأفغاني، وهي التي تعتمدها الدراسة في تحليل أسس مشروعه الفكري والتجديدي، لأنها أحاطت بأهم مقومات فكره، يقول عبد المجيد النجار: "يقوم مشروع جمال الدين في الإصلاح على أركان أربعة: أولها الالتزام بمبادئ الإسلام والافتداء بسلف الأمة. والثاني تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي. والثالث توحيد الأمة في جامعة إسلامية. والرابع الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية، فهذه المبادئ الأربعة هي التي توطد مشروعه فكراً وعملاً، وهي التي تلقاها في كل ما تقرأ له من كتب ورسائل، وفي كل ما تقرأ عنه من أعمال وتصرفات حياته"⁵، وهذه المبادئ هي التي سنفصل فيها كما يلي:

أ- الالتزام بمبادئ الإسلام، والافتداء بسلف الأمة:

إن المتتبع لأفكار الأفغاني يجد هذا الأساس بارزاً وواضحاً في دعوته، فالدين عنده هو القاعدة التي لا بد أن تبنى عليها النهضة الإسلامية، يقول الأفغاني: "الدين قوام الأمم وبه فلاحها، وفيه سعادتها وعليه مدارها"⁶، فالإسلام هو الإطار النظري الذي يبنى عليه فكره وينطلق من مقدماته في رسم تصورات، كما أن المسلمين المنتمين إليه هم الأمة الفضلى التي عليها واجب حماية الدين والتمكين له وللاُمة الإسلامية، ولذلك قال: "ومن خواص يقين الأمة

¹ المرجع السابق، ص 60.

² علي الوردي، مرجع سابق، ص 55.

³ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 388.

⁴ أحمد محمد شاكر، جبهة مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاكر- مع أهم تعقبات الشيخ على دائرة المعارف الإسلامية، دار الرياض، ج 02، ط 01، 1426هـ/2005م، ص 657.

⁵ عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة - مشاريع الإلهاد الحضاري-، مرجع سابق، ص 88.

⁶ محمد عبده، جمال الدين الأفغاني ورسالته في الرد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة-الجزائر، ص 120.

بأنها أشرف الأمم، وجميع من يخالفها على الباطل"¹، وقد بين في كتابه (رسالة الرد على الدهريين) تفصيلاً في كون الدين أساساً لبناء الأمة، فقال: "أكسب الدين عقول البشر ثلاثة عقائد.. كلٌّ منها ركن لوجود الأمم.. العقيدة الأولى: التصديق بأن الإنسان مَلَكٌ أرضي وهو أشرف المخلوقات. العقيدة الثانية: يقين كل ذي دين بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له، فعلى ضلال وباطل. العقيدة الثالثة: جزمه بأن الإنسان إنما ورد هذه الحياة الدنيا لاستحصال كمال يهيئه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع"²، نفهم من هذا أن الالتزام بأحكام الشريعة الإسلامية عند الأفغاني ليس مجرد مظاهر كهنوتية ورهبانية وشعائرية محضة، وإنما هي التزام بالمبادئ التي تعطي الإنسان كماله وفعاليته في الوجود، وتحقق رسالة خلافته، وترفعه في الأرض إلى مصاف الملائكية وفي الآخرة مراتب السعادة، ولا تُبنى نخضة الأمم إلا باستكمال خصائص الكمال الإنساني الذي أودعها الله في الدين لتدفعه للعمل والفاعلية.

سبقت الإشارة إلى أن الأفغاني ينتمي إلى تيار السلفية الإصلاحية، ويعتبر أهم أعلامه، وسبب نسبتهم إلى السلفية هو محورية الاتباع للنصوص وللرعيل الأول لهذه الأمة، وهذا ما يقرره الأفغاني في عدة مواضع، فيقول: "لا ريب في أن كل من خالف ما كان عليه النبي وأصحابه من الهمة، والسداد، والعدل، والإنصاف، وسلوك طريق الاستقامة في جميع الأخلاق والأعمال، ونور البصيرة فيما يؤخذ ويعطى، فهو في النار، أو يُطَهَّرُ. ومن كان على ما كانوا عليه، فهو في أعلى غرف الجنان"³، غير أن هذه السلفية ليست تقليداً جافاً، وتوجساً دائماً من كل تجديد، وإنما هي سلفية حركية وعقلانية مُشرَّكة بالروحانية ومسالك التربية والمجاهدة.

ب. تحرير الأمة من الاستبداد الداخلي والخارجي:

إن التحرر هو السمة الأساسية والمشاركة للمشروع الإصلاحي الذي كان الأفغاني أهم أعلامه، حتى أن عبد المجيد النجار اعتبر المشروع الإصلاحي كله مشروع تحرر⁴، والمقصود بالتحرر هو تحرير الأذهان والأفكار والثقافة والأرض والنظم السياسية، من الاستبداد الداخلي متمثلاً في فساد الحكم، والاستبداد الخارجي متمثلاً في الاستعمار، وقد كرس حياته لحرب هذين النوعين من الاستبداد، وحرَّض أتباعه على بذل الوسع في مواجهتهما، واحتمل في سبيل ذلك النفي والتضييق ومصادرة الأعمال على رأسها الجرائد التي أسسها، فيقول في حق الاستبداد الداخلي: "لا يمكن لإنسان وحده أن يحيط بوجوه المنافع الخاصة بنفسه.. فأرشد الله للاستعانة بغيره من بني جنسه.. هذا مما يحكم به العقل في المصالح الخاصة، فكيف لو كان شخصٌ ولاه الله رعاية أمة..؟ لا ريب أن مثل هذا الشخص أحوج إلى المشورة والاستفادة من آراء العقلاء، وهو أشد افتقاراً إلى ذلك ممن يكون سعيه لمتعلقات

¹ المرجع السابق، ص138.

² المرجع نفسه، ص135.

³ جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج03، ط01، 1437هـ/2016م، ص1052.

⁴ عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة - مشاريع الإشهاد الحضاري-، مرجع سابق، ص75.

ذاته"¹، وبناء على هذه القناعة "عاش جمال الدين، وناضل بعد ذلك طويلا وفي كل مكان حل فيه ضد الاستبداد والمستبدين، وناجز استبداد الشاهاني في إيران، والحدوي في مصر، والسلطاني الحميدي في الاستانة"².

أدرك الأفغاني باكرا أن أخطر عقبة تقف في طريق إيقاظ المسلمين، وبناء نهضتهم، هو الاستبداد الخارجي، متمثلا في الاستعمار، ولذلك رأى أن العمل على زوال الاستعمار من البلاد الإسلامية حتمية ضرورية، يقول الأفغاني: "إذا صح من الأشياء ما ليس يوجب، فأهم هذه الأشياء: الحرية والاستقلال! وإن هذا الشرق، وهذا الشرقي لا يلبث طويلا حتى يهبط من رُقاد، ويمزق، هو وأبنائه، لباس الخوف والذل، فيأخذ في إعداد عدة الأمم الطالبة لاستقلالها، المستنكرة لاستعبادها!"³، وبهذا قرر الأفغاني فكرا وعملا، أن الخطوة الأهم والأولى هي مواجهة الاستعمار، يقول محمد عمارة: "وسط العوامل والملايسات التي نشأ فيها الأفغاني تصبح البداية الطبيعية لأية حركة للبعث والنهوض هي المحاولات الجادة والبطولية لزرع الثقة في النفس، وإحياء عوامل المقاومة وملكات النضال، وهو ما فعله جمال الدين، ومارسه في مختلف الأقطار وعلى كل الجبهات"⁴.

ج. توحيد الأمة في (جامعة إسلامية):

من القضايا التي أخذت مساحة واسعة في فكر الأفغاني مسألة اتحاد المسلمين، فكما رأينا أنه يعتبر القوة والتخلص من الضعف وأسبابه وفي مقدمتها الاستعمار، مرهونا بإعادة اتحاد المسلمين، ولذلك كان الأفغاني من أوائل من دعا إلى نشأة رابطة سياسية وروحية للمسلمين، أطلق عليها (الجامعة الإسلامية)، فكانت دعوته للوحدة الإسلامية في إطار الجامعة الإسلامية محركا لهمم الناس في وقته للتفكير في أهمية وضرورة هذه القضية⁵.

إن الجامعة الإسلامية التي تحافظ على وحدة وشوكة المسلمين واتحاد كلمتهم، وعلى إحياء الرابطة الإيمانية الروحية بينهم، في نظر الأفغاني متصفة بالوجوب الشرعي، فهي أمر إلهي وجزء من عقيدة المسلمين، يُبين ذلك بقوله: "الاتفاق والتضافر على تعزيز الولاية الإسلامية من أشد أركان الديانة المحمدية، والاعتقاد به من أوليات العقائد عند المسلمين.. إن رعاية المسلمين فضلا عن علامهم تتصاعد زفرائهم وتفيض أعينهم من الدمع حُزنا وبكاءً على ما أصاب ملتهم من تفرق الآراء وتضارب الأهواء، ولولا وجود الغُواة من الأمراء ذوي المطامع في السلطة بينهم لاجتمع شريقهم بغريهم وشمالهم بجنوبهم، ولجى جميعهم نداءً واحداً"⁶، فبين بهذا أن العمل على الاتحاد الإسلامي ليس اختيارا في الإسلام وإنما هو من صميم الدين، ومن الواجبات على المسلمين، وبهذا أعطى الشرعية والتأكيد على الجهود التي يقوم بها هو أو من يأتي بعده في إقامة أسس الجامعة الإسلامية.

¹ جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج2، ص 542.

² المرجع نفسه، ج1، ص 237.

³ المرجع نفسه، ج1، ص 235.

⁴ المرجع نفسه، ج1، ص 240.

⁵ محمد أبو زهرة، الوحدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ص238.

⁶ جمال الدين الأفغاني، الأعمال الكاملة، المرجع السابق، ج2، ص 506.

حاول الأفغاني أن يقدم فكرة الجامعة الإسلامية في جانبها السياسي باعتبارها منظومة تتعالى على الحدود الجغرافية والعرقية والوطنية، لكن من غير إلغائها؛ إذ يمكن إحياء الرابطة الروحية والعقدية بين المسلمين، ليشكلوا قوة تعاون سياسي واقتصادي وثقافي، مع بقاء الكيانات الوطنية القائمة، يقول في ذلك: "لا ألتمس بقولي هذا أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحداً، فهذا ربما كان عسيراً، ولكني أرجو أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين، وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهده لحفظ الآخر ما استطاع"¹، المرجح أنه ذهب هذا المذهب لما رأى من صعوبة أو استحالة وجود رابطة إسلامية سياسية عابرة للحدود الوطنية كما كانت عليه الخلافة الإسلامية بمفهومها التقليدي، وخشية حصول المنافسة المهلكة بين الحكام في حال الدفع الراديكالي نحو إقامة هذه الوحدة الإسلامية، وهو بهذا يقدم طرحاً تجديدياً وواقعياً مرناً لمفهوم إقامة الخلافة الإسلامية أو أي كيان جامع للمسلمين.

د. الأخذ بأسباب القوة من العلوم والنظم الغربية:

من أهم خصائص فكر الأفغاني أنه لا يتخَرَّجُ من التعامل مع الفكر الغربي، ومنتجات الحضارة الغربية، باعتبارها من أسباب القوة التي تمكن من النهضة والتخلص من الاستبداد الداخلي والخارجي كما سبق بيانه، بل إنه يعتبر أن الإفادة من كل المعارف المعاصرة جزءاً من الواجبات على المسلمين عند عملهم على تحقيق سيادة الأمة الإسلامية باعتبارها خير أمة أخرجت للناس، يقول الأفغاني: "ومن خواص يقين الأمة بأنها أشرف الأمم، وجميع من يخالفها على الباطل، أن ينهض آحادها لمكاثرة الأمم في مفاخرها، ومساماتها في مجدها.. وأن يتفق جميعها على الرغبة في فوت جميع الأمم، والتقدم عليها في المزايا الإنسانية، عقلية كانت أو نفسية، ومعاشية كانت أو معادية... فهذه العقيدة أقوى دافع للأمم إلى التسابق لغايات المدنية، وأمضى الأسباب بها إلى طلب العلوم، والتوسع في الفنون، والإبداع في الصنائع، وأنها لأبلغ في سوق الأمم إلى منازل العلا، ومقام الشرف، ومن غالب قاسرٍ، أو مستبدٍ قاهرٍ عادل"².

الفرع الثاني: التجديد عند محمد عبده

1- التعريف بمحمد عبده:

وُلِدَ بمصر سنة 1849م، حفظ القرآن وبدأ طلب العلم صبياً بقريته، ودخل جامعة الأزهر سنة 1864م³، وقد تميز بالتشوف الدائم إلى المناهج العملية في العلم، والتعلم والتفكير، يُلمس هذا من بدايات تكوينه عندما رفض في البداية الالتحاق بالأزهر لما وجد فيه من جفاف في أساليب التدريس وتعقيدها، وهذا ما رفضته طبيعته، فقد "كانت سن محمد عبده إذ ذاك خمس عشرة سنة، واستمر على هذا عاما ونصف عام يحاول أن يفهم فلا يفهم، وكيف يفهم الوضع المقلوب على أنه وضع صحيح؟.. وتجلت في صاحبنا سجاياه التي ذكرناها في هذا الموقف، فهو ذكي إذ فرق بين ما يفهم وما لا يفهم، وهو معتد بنفسه، إذ ثار على الاستمرار على هذه الحال، وأبى أن يرضى

¹ المرجع السابق، ج2، ص509.

² محمد عبده، جمال الدين الأفغاني ورسالته في الرد على الدهريين، مرجع سابق، ص137-138.

³ محمد عمارة، الإمام محمد عبده - مجدد الدنيا بتجديد الدين -، دار الشرق، ط2، 02، 1408هـ/1988م، ص24-25.

الهوان، واختزن هذا الدرس في نفسه، فتجلى فيما بعد في حمله عبئ إصلاح الأزهر والعطف على أهله¹، لولا لقائه بأحد شيوخه الذي أقنعه بالعودة إلى الأزهر، وفي الأزهر درس مبادئ العلوم الإسلامية ونبغ فيها، ثم التقى بالأفغاني فأخذ عنه بعض المعارف العقلية والفلسفية، وتأثر بشخصيته الحركية والثورية، كما كان له العديد من الأسفار في البلاد العربية والعجمية².

أدرك محمد عبده ضرورة التجديد في الخط الإصلاحي، ولذلك فإنه بعدما اقتنع بعدم جدوى اتجاه الأفغاني في تحقيق النهضة التي كانا يرجوانها، أتى بمنهج إصلاحي جديد، هذا المنهج الذي نجده عامل تكامل مع دعوة الأفغاني عندما ننظر إليهما نظرة كلية وتركيبية، يقول أحمد أمين: "استفاد محمد عبده من السيد بصرا بالدنيا التي حجبها الأزهر، وتحولا من تصوّف خيالي إلى تصوّف فلسفي عملي، ورغبة في العمل للأمة، وشوقا إلى الإصلاح الديني والخلقي والاجتماعي.. وأحسن الشيخان وحدة الغرض والانسجام فتلازما وتحابا.. ووثّق الصلة بينهما اشتراكهما في الإباء والسمو والعظمة"³.

رافق محمد عبده الأفغاني في مصر وفي المنفى في باريس، وفي كثير من أسفاره، وأسس معه الجرائد وكتب معه المقالات، ونظم حلقات التعليم، ورافقه في مسيرة المدافعة السياسية، في أكثر المواقع التي خاضها الأفغاني⁴، لكن حدث أن استقدم محمد عبده إلى مصر لتولي بعض المناصب، بعدما كان مع الأفغاني في منفاه، ومصر حينها كانت تحت الانتداب الإنجليزي، فلبى محمد عبده هذه الدعوة، وهنا احتدم بينهما الخلاف، وموقف عبده مرده إلى بدايات تغير نظرته إلى منهج الإصلاح، حيث كان يرى أن تتجه الجهود الإصلاحية نحو التربية والتعليم، وألا يكون التركيز في هذه المرحلة على المواجهة السياسية⁵، فكان هذا بداية فتور العلاقة بينه وبين أستاذه الأفغاني، الذي كان ناقما على موقف محمد عبده، الذي اعتبره ضّعفا أمام السلطة الإنجليزية، يقول الأفغاني مخاطبا عبده كما نقله عنه محمد عمارة: "تكتب إلي ولا تمضي؟!.. وتعتقد الألباز؟!.. من أعدائي؟!.. وما الكلاب، قلّت أو كثرت؟!.. كن فيلسوفا يرى العالم ألعوبة، ولا تكن صبيا هلوعا؟!"⁶، ثم حصلت القطيعة بين الرجلين، وأحدث محمد عبده طريقا جديدا للإصلاح وسلكه.

2- معالم التجديد عند محمد عبده:

تتفق الخلفية التأسيسية لفكر كل من محمد عبده ورشيد رضا مع الأسس الكلية لاتجاه الأفغاني، غير أنهما اختلفا عنه في مجموعة من الجوانب تعتبر هذه الجوانب تغييرا عميقا في دعوة الأفغاني، اعتبرها رضوان السيد نوعا

¹ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 282-283.

² المرجع نفسه، ص 280-293.

³ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 292-293.

⁴ محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، مرجع سابق، ص 29.

⁵ المرجع نفسه، ص 218.

⁶ المرجع نفسه، ص 41.

من النكوصية¹، "حيث نجد أن الشيخ محمد عبده يتراجع عن مشروع الأفغاني في الإصلاح السياسي والنقد السياسي، ويتراجع رشيد رضا عن مشروع عبده في الإصلاح الفكري والنقد الفكري"²، طبعاً إن هذه الظاهرة لها ما يبررها، وما يفسرها، لكن ما يهم هنا هو الوقوف على أهم الملامح والأسباب التي دفعت إلى هذا التحول داخل مسار الحركة الإصلاحية، وسوف تكتفي الدراسة ببحث الاتجاه التجديدي الذي قدمه محمد عبده، لأن مشروع عبده اتجه بأولويات الإصلاح منحا معاكساً عن المسار الذي نهجه الأفغاني، فكان بذلك مجدداً للحركة الإصلاحية كلها، وفيما يلي تلخيص لأهم معالم المشروع التجديدي لمحمد عبده، في الفترة التي ابتعد فيها عن الأفغاني:

أ- الإصلاح الديني ونبذ التقليد:

إن المقصود بالإصلاح الديني عند محمد عبده هو تخلية العلوم الدينية مما علق بها عبر العصور من شوائب حادت بهذه المعارف عن روح الدين وحقيقته، والمقصود أيضاً هو العودة بها إلى ما كان عليه السلف الصالح، يبين محمد عبده ذلك بقوله: "ارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين؛ الأول تحرير الفكر من قيد التقليد؛ وفهم الدين على طريقة سلف هذه الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"³، تختصر لنا هذه العبارة نظرة عبده إلى الدين، فهو ينطلق من التصور السلفي في التعامل مع المعارف الدينية، بإعلاء شأن النصوص وسير السلف فهما وممارسة للإسلام، كما يعتقد أن الدين هو نجاة للإنسانية كلها وليس للمسلمين فحسب، فالمسلم يؤدي رسالة إنسانية عالمية عندما يقوم بمساعي الإصلاح الإسلامي، لكن فاعلية هذا الدين لا تتم إلا بتطهيره من البدع والفهوم الخاطئة التي علق به عبر العصور، وكذلك بتحرير العقل المسلم من التقليد، وحمله مرة أخرى على التجديد والاجتهاد، وهو في هذا متفق إلى حد بعيد مع الأفغاني.

إن نبذ التقليد والجمود، إضافة إلى صفة (السلفية)، من الجوانب البارزة في فكر محمد عبده؛ حيث كان يتجاوز في كثير من آرائه العلمية ومواقفه الإصلاحية والمناصب والأعمال التي تولّاها الهوة التراثية التي تحول بين المقلد وأصول الإسلام ومنابعه الأولى، يقول محمد عمارة: "ومنذ البداية أدرك الأستاذ الإمام أن التقليد والانقياد هما أخطر القلاع وأمنع الحصون التي يحبس فيهما أنصار هذين التيارين - يقصد تيار التغريب وتيار الجمود والتقليد - عامة الأمة وجمهور الناس! فأهل الجمود، من (طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم) قد أضفوا (قداسة) (الدين) على (فكر) العصور المظلمة، فمنعوا التفكير والاجتهاد في قضاياها"⁴، وهذا النفس التجديدي جعله عرضة لهجوم المشايخ التقليديين، نجد هذا النَّقَسَ - مثلاً - في كتابه (رسالة التوحيد)؛ حيث حرص على أن يعده وفق منهجية جديدة مناسبة للفئة التي استهدفها بكتابه، يقول في مقدمة الكتاب: "رأيت أن المختصرات في هذا الفن ربما لا تأتي على الغرض من إفادة التلاميذ، والمطولات تعلو على أفهامهم والمتوسطات ألفت لزمن غير زمانهم، فرأيت أن الأليق أن

¹ رضوان السيد، سياسات الإسلام المعاصر - مراجعات ومتابعات -، دار الكتاب العربي، بيروت - الجمهورية اللبنانية، 1997م، ص 87.

² زكي الميلاد، الفكر الإسلامي - تطورات ومساراته المعاصرة -، مرجع سابق، ص 21.

³ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 327.

⁴ محمد عمارة، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، مرجع سابق، ص 51.

أملني عليهم ما هو أَمْسُ بحالهم، فكانت أُمالي مختلفة تتغير بتغير طبقاته.. في أسلوب لا يصعب تناوله، وإن لم يعهد تداوله"¹.

ب- أولوية التربية والتعليم وتصحيح العقائد:

يعتبر محمد عبده مسألة التربية والتعليم محورية وأساسية في أي عملية إصلاح، وأنها جوهر وأساس الإصلاح، وكافة المناحي الأخرى تبع لها، وفي ذلك يقول: "أمر التربية هو كل شيء.. وعليه يبنى كل شيء.. وأي إصلاح في الشرق والشرقيين لا بد وأن يستند إلى الدين.. والناس في التعليم طبقات ثلاث: العامة.. والساسة.. والعلماء.. ويجب تحديد ما يلزم لكل واحدة من هذه الطبقات الثلاث من التعليم، كمًّا ونوعًا"²، يتجلى من هذا الكلام أنه يجعل من التربية والتعليم مهيمنا في مسار الإصلاح على كافة النواحي الأخرى، وهذا المنحى الذي سلكه عبده من أهم نقاط الخلاف بينه وبين الأفغاني، يقول عبده: "إن السيد جمال الدين الأفغاني كان صاحب اقتدار عجيب لو صرفه ووجهه للتعليم والتربية لأفاد الإسلام أكبر فائدة. وقد عرضت عليه حين كنا في باريس أن نترك السياسة ونذهب إلى مكان بعيد عن مراقبة الحكومات، ونعلم ونُربي ما نختار من التلاميذ على مشربنا.. فلا تمضي عشر سنين إلا ويكون عندنا كذا وكذا من التلاميذ الذين يتبعوننا في ترك أوطانهم والسير في الأرض لنشر الإصلاح المطلوب.. فقال (أي الأفغاني): إنما أنت مثبط! من سوء حظ المسلمين أن كل من كان فيه استعداد لشيء اشتغل بغيره"³.

إن موقف محمد عبده من التربية والتعليم يعد نقلة بارزة في المدرسة الإصلاحية في تلك الفترة؛ حيث رفع التعليم إلى رأس العملية الإصلاحية، في وقت كان التعليم النظامي الجاف، خاصة في الأزهر هو السائد، وأما أستاذه الأفغاني فكان منشغلا باستنهاض النخب السياسية والعلمية لتبني المشروع الإصلاحي، وكان ثائرا في وجه الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، وبذل في ذلك جهدا مضنيا، وكان مستعدا ليمضي في هذه الطريق (الشاق)، لذلك اعتبر أن عبده في دعوته للتفرغ للتعليم إنما هو مثبط عن الطريق الحقيقي المضني، واعتبره في مواطن أخرى جبانا وضعيفا"⁴.

يُعتَرض على ما ذهب إليه محمد عبده، كما بينه محمد عمار؛ بالقول أن التركيز على التربية والتعليم هو تقصير في حق الجوانب التي لا تحتل التأخير، مثل مواجهة الاستعمار، والعمل على التحرر، والتعامل مع التعقيدات السياسية والشؤون الاقتصادية، واعتبر موقفه هذا مثاليا حالما بعيدا عن الواقع، لأنه لا يكفي أن يعمل المصلح على التعليم وحده في حين أن السياسي الفاسد والمستعمر الحاقد يعملان على هدم ما بناه المصلح"⁵.

¹ محمد عبده، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط06، 1406هـ/1986م، ص41.

² محمد عمار، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، مرجع سابق، ص211.

³ المرجع نفسه، ص218.

⁴ المرجع نفسه، ص41.

⁵ المرجع نفسه، صص213-222.

إن ما ذهب إليه عمارة مقبول مبدئياً، لكن لا بد من عدم إهمال جانب آخر في المسيرة الإصلاحية لمحمد عبده، فإنه عملياً لم يهمل الجوانب الأخرى التي تتطلب الإصلاح، سواء السياسية، أو في دعوته لإصلاح التعليم في مصر وخاصة الأزهر، ومساعيه واقتراحاته لإصلاح القضاء، والعناية باللغة العربية، وغيرها، ولذلك ينبغي أن ننظر إلى المنهج الإصلاحي لعبده في شقيه التنظيري والعملي، وندقق في مقالاته كلها حتى نشكل التصور الكامل لهذا المنهج -ولا شك أن محمد عبده لا يخفى عليه ذلك-، فاعتبار الأولوية للتعليم ليس شيئاً خاطئاً مهماً بدا قولنا من التطرف في اعتبار مكانة التعليم، لأنه فعلاً عاملاً حاسماً في واقع ومستقبل الدعوة، غير أن هذا التصور لمحورية التربية والتعليم ينبغي عملياً ألا يتضخم على مناحي الإصلاح الأخرى، ومحمد عبده رغم أنه تنظيرياً يبدو متجهاً نحو إهمال تلك الجوانب غير أن الواقع العملي يفرض عليه أن لا يُشيع عنها النظر لأنها تفرض تأثيرها على المسار الإصلاحي، وكذلك تفعل مع كل من حاول تجاوزها.

ج- الإصلاح السياسي والشأن العام:

احتلت المسألة التعليمية والتربوية مساحة واسعة في اتجاه محمد عبده الإصلاحي، لكن هذا لم يمنعه من المساهمة في مجالات الشأن العام الأخرى، وهذا واضح في مرحلة اشتراكه مع جمال الدين الأفغاني، لكن بعد أن حصلت الفرقة بينهما كان اهتمامه بهذه المجالات بمنهج جديد ومنطلقات مغايرة، فالأولوية عنده للتعليم والتربية، ولم تأخذ تلك الاهتمامات من جهوده ووقته مثل ما كان للتعليم، كما أنه لم يتخذ المصادمة المباشرة، والمعارضة الظاهرة سبيلاً في مواجهة ما يجب إصلاحه من نواحي الشأن العام، ذلك أن العقلية التي نشأت عليها السلفية الإصلاحية كانت عقليةً انفتاح وحركية دؤوبة، وكانت إيجابية في التعاطي مع شؤون الإصلاح ولم تكن سلبية انسحابية، لذلك لا يُصور أن محمد عبده هجر السياسة وقضايا الشأن العام بالكلية عند اتجاهه للتعليم، يقول محمد عبده: "إن للوجود الإنساني في هذه الحياة الدنيا ثلاثة أدوار متوالية، يأخذ بعضها بأطراف بعض: الأول: دور الفطرة، وهو الوجود الطبيعي. والثاني: دور الاجتماع، وهو الحالة المدنية، والثالث: دور السياسة.. فالمرء يولد ساذجاً فطرياً.. ثم يدفعه الحرص على الذات إلى حفظ النوع، وتلجئه كثرة الحاجات إلى طلب الإعانة، فيأتلّف ويجتمع فيصير مدنياً. ثم يتقدم في هذه المرتبة فينظر في شؤون¹ جنسه، فيصير سياسياً"²، إن هذا المبدأ يعتبر قاعدة نظرية تأسيسية لاتجاه الإصلاح عند محمد عبده، فهو لا ينفي أهمية السياسة بالمطلق وإنما يعتبر أن السابق عليها هو التعليم، فيقول: "وهناك أمر آخر كنت من دعائه والناس جميعاً في عمى عنه، ولكنه الركن الذي تقوم عليه حياتهم الاجتماعية. وما أصابهم الوهن والضعف والذل إلا بخلو مجتمعهم منه. وذلك هو التمييز بين ما للحكومة من حق الطاعة على الشعب، وما للشعب من حق العدالة على الحكومة.. ولم أكن في ذلك الإمام المتبع، ولا الرئيس المطاع، غير أنني كنت روح الدعوة وهي لا تزال في كثير مما ذكرت قائمة، ولا أبرح أدعو إلى عقيدتي في الدين، وأطالب بإتمام

¹ الصواب: شؤون.

² محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 01، ص 362.

الإصلاح في اللغة وقد قارب. أما أمر الحكومة والمحكوم فتركته للقدر يقدره.. لأني قد عرفت أنه ثمة تجنيها الأمة من غراس تغرسه.. فهذا الغراس هو الذي ينبغي أن يُعنى به الآن، والله المستعان"¹.

يتلخص موقف محمد عبده من الإصلاح السياسي في ثلاث مقالات كتبها تحت عنوان (خطأ العقلاء)² و(كلام في خطأ العقلاء)³، محصلة ما قرره فيها أن الإصلاح السياسي والمدني يحتاج إلى زمن وتدرج، فلا يمكن أن يكون حال الأمة الإسلامية مثل مثيلاتها المتقدمة بمجرد نقل النظم والقوانين ومبادئها (الديمقراطية)، والنفوس لم تنهياً بعد لهذا الوافد، بل الأولوية هي لإعداد هذه النفوس وتعليمها كيف تدار الدول وحملها على الرشد في تقرير مصيرها، فيقول: "وهكذا حال الأمم التي تعودت على أن يكون زمامها بيد ملك أو أمير أو وزير يدير أعمالها بدون أن يكون لها دخل في رؤية مصالحها، لا يمكن أن يُطلب منها الدخول في أعمالها العامة وإلا فسدت. فإذا أردنا إبلاغ الأفغان مثلاً درجة أمريكا فلا بد من قرون تبث فيها العلوم، وتهذب العقول، وتذلل الشهوات الخصوصية، وتوسع الأفكار الكلية، حتى يتشكل في البلاد ما يسمى بالرأي العمومي، فعند ذلك يحسن لها ما لأمريكا"⁴، هذه الرؤية تفسر ما ذهب إليه محمد عبده من أنه (ينهض بالشرق مستبد عادل)⁵، فالأمة قبل تهيئها للحالة التي تحدث عنها عبده محتاجة إلى من توكل إليه أمورها، ولا بد أن يكون (مستبداً)؛ لأن الشورى مستحيلة الحدوث مع أمة لم تنهض لها أسباب حكم ذاتها، وهنا يبرز لنا البون الكبير في الرؤية السياسية بين محمد عبده، وجمال الدين الأفغاني، بل يتجاوز مبدأ (الشورى) حسب المفهوم المقرر في بعض اتجاهات الفكر الإسلامي، من أن الشورى مطلقة على كل حال باعتبارها أمراً شرعياً.

إن لنظرة محمد عبده في السياسة وجهها من الصوابية، ووجهها من النقص؛ أما الصوابية فتتجلى في ضرورة تهيئة الرأي العام للأحوال (الديمقراطية) في إدارة الدولة، وهذا التهيؤ يكون أولاً بحسن التعليم وإصلاح مجالات التربية. أما جانب القصور في هذه النظرة فهو أن طبيعة الحكم الشمولي للمستبد تجعله سبباً في تقويض جهود الإصلاح التعليمي وإعداد الأمة لتحكم نفسها، ثم إن الصراعات بين السياسيين تترك آثاراً سلبية على وعي الأمة التي تتسم بالجهل بأغوار الحكم، فيتكسر في وعيها أن هذا الصراع هو السياسة والحكم، فإذا حكم أي حاكم بعد ذلك فسوف يسلك مسار الصراع والظلم، ثم إن من طبيعة السياسة أن الحاكم والمسؤولين معه ليسوا دائمين في مواقعهم، فإذا سلمنا أن مرحلة حكمية كانت متجهة نحو الإصلاح، فلا توجد ضمانات على أن تغير الحكومة يكون في اتجاه مواصلة خط هذا الإصلاح، فقد تُقوّض كل ما كان قبلها لتبدأ من الصفر، فتظل الأمة بذلك تراوح مكانها، هذا

¹ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 328.

² محمد عبده، الأعمال الكاملة، مرجع سابق، ج 01، ص ص 319-322.

³ المرجع نفسه، ج 01، ص ص 323-331.

⁴ المرجع نفسه، ج 01، ص 322.

⁵ المرجع نفسه، ج 01، ص 827.

إذا افترضنا أن الحكم لواحد من الأمة، كيف والحال في عصر محمد عبده أن الحكم في أغلب أقطار المسلمين بيد المستعمر.

يفسر هذا موقف محمد عبده من المستعمر الإنجليزي في وقته؛ فهو يرى أن المواجهة الصدامية معه لن تكون في مصلحة مسار الإصلاح، ولذلك فهو يؤجل المواجهة الحاسمة إلى مرحلة اكتمال التهيئة الاجتماعية، يقول مبينا هذا الموقف: "إن أمامي واحدة من ثلاث خطط في الحكم، إما اتباع نصائح إنجلترا ظاهرا والعمل على محاربتها في الخفاء، أو إطاعتها إطاعة عمياء، أو أناقش نصائحها بكل صراحة وأبدي فيها، فإذا قبلت فيها، وإلا فأنا مضطر لقبولها؛ وقد اتبعت في الحكم الطريقة الأخيرة، فزمت بالضعف، فهل كان يمكنني أن أقاوم إلى النهاية؟"¹، وبهذا نجد أنه جعل من التدرج عاملا أساسيا في التعاطي مع الحكومات والمجال السياسي عموما، ووقف بحسم في اعتبار نفسه معلما لا قائدا ثوريا مثلما كان الحال مع الأفغاني، وبهذا قدم قاعدة نظرية وعملية جريئة للحركة الإسلامية في أن المرونة والتدرج والمرحلية في الإصلاح هو خدمة للإصلاح، وإن اعترض المتحمسون والمتسرعون، وإن حورت الدعوة من الأفاضل، كما يقدم محمد عبده أيضا الجانب المرن والهادئ من الاتجاه السلفي، وأن العقلانية السلفية يمكن أن تكون منتجة وفاعلة إذا تحررت من معيقات الماضي، وانصب تركيزها على الرؤية الإصلاحية البعيدة مع الاتكاء على نصوص الوحي والحفاظ على الثوابت.

الفرع الثالث: خلاصة خصائص التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في سياق حركة الإصلاح الديني

تؤكد الدراسة أن التجديد الفكري نتاج طبيعي وموضوعي للتغير الزماني، وتغير التحديات التي تواجه الفكر، وفيما سبق تم عرض التجديد في الفكر الإسلامي بشكل مجمل، وكيف تحول الفكر من طبيعته العلمية إلى شكله الحركي المتفاعل مع التحديات الحضارية، وبقي أثر هذا التجديد على الجهود الإصلاحية والإسلامية اللاحقة، إن لم يكن من جهة المطابقة الحديثة، فمن جهة مجالات التجديد، وعليه جاء هذا العنصر ليقدم حوصلة لأهم خصائص التجديد التي ميزت الفكر الإسلامي الحركي في سياق اتجاه الإصلاح الديني في هذه المرحلة، محالوا التركيز على الخصائص ذات التأثير المتعدي إلى المشاريع الإسلامية اللاحقة زمانا وتنظيرا، وفيما يلي حوصلة لأهم معالم التجديد في هذه المرحلة:

1- التجديد في مفهوم السلفية:

مثل السلفية قديما أحمد بن حنبل وابن تيمية، وكان تأثيرهما بليغا في الفكر السلفي²، كما تميزت السلفية عندهما وعند كثير من اتباعهما؛ بأنها الأخذ بأدلة القرآن والسنة، كما جاءت، وبتقريرات الصحابة رضي الله عنهم، وما كان عليه عامة التابعين، كما تميزت السلفية بأنها تكون غالبا ردًا فعل على تفشي البدع والخرافات في عصر ما، ولذلك نجد أن أبرز صور محاربة البدعة في تاريخ السلفية هو موقف أحمد بن حنبل من (مسألة خلق القرآن)، يقول

¹ أحمد أمين، مرجع سابق، ص 312.

² محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 337.

محمد سليم العوا: "كان من نتائج ثبات أحمد بن حنبل -في محنة خلق القرآن- أن قيل له (ناصر مذهب السلف)، ومنذ ذلك الحين أخذ مصطلح السلف والسلفية في التداول مقابلين لمصطلح الخلف أحياناً، ولمصطلح أهل البدعة حيناً آخر"¹، وكذلك ابن تيمية الذي عُرف بمعاركه الفكرية ضد الشيعة والفلاسفة وغلاة التصوف.

يُعتبر محمد بن عبد الوهاب مجدد هذا التيار في الفكر الإسلامي في القرن الثاني عشر الهجري، لكن ما تميز به أنه أدخل قيمة جديدة على الفكر السلفي، غيّرت طبيعة الدعوة عما كانت عليه عند ابن حنبل وابن تيمية، وهو أن محمد بن عبد الوهاب ومن جاء بعده جعلوا من التراث الإسلامي، وعلى رأسه تراث التابعين واجتهاداتهم، وكذلك تراث ابن حنبل وابن تيمية، مدخلاً للتعامل مع القرآن والسنة والسلف الأول، ويأتي في مقدمة ذلك ابن تيمية وآثاره، حتى اعتُبر مجرد صدى لإرث ابن تيمية²، وهذه الطريقة تؤثر على التصور الكلي للأدلة الشرعية، إذا ما أصبحت الانتقائية في التعامل مع نصوص التراث عموماً والتيمي خصوصاً مغيرة لمعالم النموذج الذي أسست عليه الفكرة السلفية، فيصبح المنهج الجديد سبباً في الجمود والتقليد بدل أن يكون سبيلاً إلى التجديد والاجتهاد في فهم الأدلة الشرعية الكلية.

يمكن القول بعد هذا أن كل الدعوات الإسلامية والإصلاحية هي سلفية في بعض جوانبها، لكنها تتباين من حيث الانتقائية في التعامل مع نصوص التراث الإسلامي، الذي أصبح واسطة بين الفكر السلفي المتأخر والقرآن والسنة. كما أسهمت الدعوة الوهابية في إعطاء تصور جديد في الفكر السلفي، يتمثل في سبل التعاطي مع السلطة الحاكمة، ذلك أن الأدبيات السلفية قديماً كانت تتحرج من تولي المناصب الرسمية والتقرب من الحكام، كما تتحاشى الخروج على السلطان قدر الإمكان، بينما الدعوة الوهابية ساهمت في قيام وتأسيس دولة جديدة وسلطة حليفة بناءً على الحلف مع محمد بن سعود، والعداء لسلطة مسلمة قائمة هي الدولة العثمانية.

قدّم رواد الحركة الإصلاحية تصوراً جديداً للسلفية، كما يُعتبرون حركة تجديد لهذه المدرسة في عصرهم، وهي الحركة التي اصطلح عليها (السلفية الإصلاحية)، حيث جاءت في سياق الهزيمة الحضارية للعالم الإسلامي في أواخر عهد الدولة العثمانية، خاصة تميّز هذه المرحلة بالتوسع الاستعماري الأوروبي في البلاد الإسلامية، فكان رد الفعل هو الدعوة إلى العودة إلى الأصول الإسلامية الأساسية، والحرص على التمسك بالقرآن الكريم والسنة، والاعتماد على الذات الإسلامية في صناعة النهضة، خشية الذوبان في الوافد المهدّد للكيان الاجتماعي والثقافي للعالم الإسلامي، يقول محمد عبده: "علمتنا التجارب ونطقنا مواضي الحوادث بأن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوار غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مدارك مهابط الوسواس وخازن الدسائس بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤماً على أبناء أمتهم يذلونهم ويحتقرون

¹ المرجع السابق، ص 336-337.

² المرجع نفسه، ص 363-364.

أمرهم ويستنهون بجميع أعمالهم.. ويصير أولئك المقلدون طلائع لجيوش الغالبين، وأرباب الغارات يمهّدون لهم السبيل ويفتحون الأبواب ثم يثبتون أقدامهم ويمكنون سلطتهم"¹.

يُقصد بالسلفية الإصلاحية -بناء على ما سبق-؛ المدرسة التي تضم مجموعة العلماء الذين سعوا إلى إعادة بعث العالم الإسلامي إلى مصاف الحضرة والريادة، في بداية القرن التاسع عشر الميلادي، والفرق الجوهرية بين هذه السلفية والسلفية التقليدية؛ هو أن هذه المدرسة زوّجت بين مسعى الإصلاح السياسي مع التربية والتعليم المستند إلى تراث الأمة والحفاظ على عقيدتها، كما أن هذه المدرسة لا تتوجس من التجديد، وتحرص على تنفيذ فكرة غلق باب الاجتهاد، والحرص على إحياء التفكير والنظر العقلي دون التقليد الجاف، وفيما يلي أهم ملامح التجديد الذي قدمته لمفهوم السلفية:

أ. امتازت السلفية الإصلاحية بالعقلانية، وإعلاء مكانة العقل في النظر للموروث والاجتهاد في الحاضر، فنجد أهم روادها وهو الأفغاني، درّس ودّرّس الفلسفة والمنطق، ومحمد عبده تعلم الفلسفة والمنطق²، وحرص على تدريسهما، وتدرّس كتب علم الاجتماع وعلى رأسها (مقدمة ابن خلدون)، وكتاب (تاريخ المدنية في أوروبا) لفرونسوا جيزو (François Guizot)³، ومنهجية المبتكرة في كتاب (رسالة التوحيد) تدل على عقلانيته، وتمكنه من أغوار علم الكلام والمجادلة عن العقائد، وكذلك رسائله وردوده على مستشرق عصره، يقول محمود أبو رية عن جمال الدين الأفغاني: "وكان همّه أن يُطلق العقول من الأغلال التي قيدتها طول الأجيال الماضية وقيم الحجة على أن الدين ليس شيئاً ميتاً، ولكنه نظام يُصلح الإنسانية المتطورة في جميع العصور فهو لا يأبى التطور"⁴.

ب. إن (السلفية الإصلاحية) لا تأنف من النظر في المنتج الفكري للحضارة الغربية، سواء بالأخذ منه أو نقده، فهي منفتحة على الثقافات المختلفة، والباعث على هذا هو الاحتكاك المباشر بين رجال الإصلاح وبعض جبهات الحضارة الغربية؛ يقول عبد المجيد النجار: "لقد نظر المفكرون الإصلاحيون في الوضعين: الإسلامي من جهة والغربي من جهة أخرى، فتبين لهم أن هذه الحضارة الغربية يمكن الاستفادة منها في إنحاض الوضع الإسلامي"⁵، هذا الاحتكاك جعل الثقافة الغربية حاضرة في أدبيات هذه المدرسة، على عكس الدعوة الوهابية؛ التي قامت على القطيعة المطلقة مع المنتج الفكري والمادي للحضارة الغربية، يقول محمد سليم العوا: "عندما نتحدث عن السلفية الإصلاحية فنحن نتحدث عن حركة إحيائية تجمع في فكرها، ونظرها إلى الحياة والإنسان، بين الوقوف على حقائق الدين ودقائقه، وبين إدراك متغيرات الأزمنة والأمكنة، التي تتطلب من المسلم أن يعرف زمانه، ويعيش أحواله، ويجاهد، في

¹ جمال الدين الأفغاني وآخرون، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار العرب، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط3، 03، 1993م، ص19.

² أحمد أمين، مرجع سابق، ص 290-291.

³ المرجع نفسه، ص 293.

⁴ محمود أبو رية، مرجع سابق، ص64.

⁵ عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة -مشاريع الإسهاد الحضاري-، مرجع سابق، ص78.

المواقف كلها، جهاد المؤمن؛ وأن واجبه الأول هو إحياء المعاني الإسلامية الأصيلة، وتيسير حياة الناس في ظلها، على الرغم من إحاطة المتغيرات والمغريات بهم من كل جانب"¹.

ت. مما تميزت به (السلفية الإصلاحية) إعلاؤها من شأن قيمة الحرية ومحاربة الاستبداد بكافة أشكاله، الاستبداد الداخلي والاستبداد الخارجي ممثلاً أساساً في الاستعمار، يقول النجار: "كان المحور الذي تدور عليه مشاريع الإصلاح هو محور الحرية، وهو ما جعلنا نسمي المشروع الذي يقدمه هؤلاء المصلحون بالمشروع التحرري"².

نخلص مما سبق أن مفهوم السلفية الذي انتهجه رواد السلفية الإصلاحية؛ هو الرجوع إلى الأصول الإسلامية، عقيدة وتشريعاً وتاريخاً، مع اعتماد العقلانية في الاجتهاد والتفاعل مع الواقع والحركة في إصلاحه، وعدم الانكفاء على الذات والتفاعل مع الحضارات الأخرى إفادة ونقداً.

2- التجديد في رؤى وغايات الإصلاح:

تتفاعل التوجهات الإصلاحية مع واقعها دائماً، وتتأثر به سواء في دوافع قيامها أو وسائل دعوتها، ولذلك كانت خصائص الواقع الذي نشأت فيه الحركات الإصلاحية موجهة لفهم مسألة الإصلاح في ذاتها، فبالعودة إلى الفكر الإسلامي القديم، نجد أنه عُني في بعض مراحله بالتجديد الفقهي وفي مراحل أخرى بالتجديد التربوي أو الروحي وفي مراحل أخرى بالتجديد في التعامل مع القضايا والشبهات الكلامية، وهكذا.

تميز الواقع الذي نشأت فيه الحركة الإصلاحية بالتخلف الشامل، على كافة الأصعدة؛ التعليمية والفكرية، وعلى صعيد الدين والتصورات العقدية، وعلى المستوى السياسي بالاستبداد والاستعمار، وعلى المستوى الاقتصادي بانتشار الفقر الشديد... وغيرها، ولذلك كان تصور الإصلاح في هذه المرحلة تصوراً شاملاً؛ أي أنهم كانوا يبحثون عن أكثر السبل فعالية في النهوض بكافة هذه المجالات، لذلك رأينا أن الأفغاني أرجع أسباب الانحراف في ضياع الوحدة الإسلامية بالأساس، ومحمد عبده أرجعها إلى فساد التربية والتعليم.

تأثرت الحركة الإسلامية في مراحلها التي أعقبت مرحلة الإصلاحيين بهذه الرؤية الإصلاحية الشاملة فأصبحت جهود وتنظير الإسلاميين متجهة نحو توسيع دائرة الإصلاح وليس قصره على جانب واحد، لذلك نجد شخصية مؤثرة في مسار الحركة الإسلامية مثل حسن البنا يقول: "الإسلام نظامٌ شامل تناول مظاهر الحياة جميعاً؛ فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسب وغنى، وهو جهادٌ ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواءً بسواء"³.

اتجه التجديد في هذه الحقبة -أيضاً- نحو وسائل الإصلاح، فإن كان التجديد في الفكر الإسلامي القديم مقتصرًا على الجانب العلمي، أو التربوي، ففي هذه المرحلة أصبح الإصلاح نظراً لشموله متعدد الوسائل، فنجد من الوسائل التي انتهجها المصلحون في هذه المرحلة:

¹ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 388.

² عبد المجيد النجار، الشهود الحضاري للأمة -مشاريع الإلهاد الحضاري-، مرجع سابق، ص 78.

³ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، دار النداء، إسطنبول-الجمهورية التركية، ط 01، 2015م، ص 269.

- الإصلاح عن طريق الممارسة السياسية مشاركة أو معارضة، والتنظير لها.
- الإصلاح عن طريق الكتابة الصحفية، أو اعتماد المتاح والحديث من وسائل الإعلام، دون الاكتفاء بالتعليم المباشر.
- الإصلاح عن طريق الدولة، كما رأيناه عند محمد بن عبد الوهاب.
- الإصلاح عن طريق التنظيم والجماعة، كما رأيناه عند محمد بن عبد الوهاب، عندما كُتِل القبائل للجهاد وحمل الدعوة معه، وعند الأفغاني، عندما كان يحشد طلبته وبعض النخب في مصر وفي المنفى ليحملوا معه الفكرة التي كان يدعوا إليها.

3. التجديد في التعاطي مع الموقف من المسألة السياسية والسلطة الحاكمة:

تغيرت طبيعة الحكم السياسي في هذه مرحلة بشكل جذري، عما كانت عليه في فترات الفكر الإسلامي القديم، من حيث البنية الفنية والنظم الحُكْمية والعنصر البشري الحاكم، وتغيّر طبيعة السلطة كان عاملاً مؤثراً في تصور العلاقة والممارسة بين الإصلاحيين والسلطة الحاكمة، وهذه السلطة برزت في شكلين؛ سلطة داخلية كان يتصورها رواد الحركة الإصلاحية على أنها سلطة مستبدّة، وسلطة خارجية ممثلة في الاستعمار، وبناء على هذا كان الموقف من السلطة، وفي أغلب الأحيان لم يكن موقفاً تقليدياً معروفاً في القديم للأسباب سابقة الذكر.

إن النموذج الذي سار عليه محمد بن عبد الوهاب اتجاه السلطة يعتبر من أكثر هذه المواقف تركيباً، فهو بإزاء السلطة العثمانية يعتبر متمرّداً مواجهاً، ولذلك حرصت السلطة العثمانية على إضعاف الدعوة الوهابية، كما سعت الدعوة الوهابية ومعها الحلف السياسي السعودي إلى تحجيم السطوة العثمانية على الحجاز تحديداً، وهذه المواجهة تبدوا مناقضة للتوجه السلفي في التشنيع على من يخرج على أميره أو سلطانة ولو بالكلمة، يقول ابن عبد الوهاب: "إذا صدر المنكر من أمير أو غيره، أن يُصحح برفق خفية ما يشترط أحد، فإن وافق وإلا استلحق عليه رجلاً يقبل منه خفية، فإن لم يفعل فيمكن الإنكار ظاهراً، إلا إن كان على أمير، ونصحته ولا وافق، واستلحق عليه ولا وافق، فيرفع الأمر إلينا خفية"¹، لكن وجه التناقض يزول إذا عرفنا أن الدعوة الوهابية تعتبر الخلافة العثمانية راعية للبدع الكفرية، فهي مستحقة لوصف (الكفر) بسبب ذلك، وبالتالي فإن الحرب عليها وعلى أعوانها هو من الجهاد المطلوب شرعاً، وفي هذا ينقل سليمان الخرشبي فتوى لعبد الله بن عبد اللطيف² وهو أحد أعلام الوهابية في تلك الفترة يصرح باعتبار الدولة العثمانية حُكماً كُفرياً وجب مجاهدته: "سئل الشيخ عبد الله بن عبد اللطيف عمن لم يُكفّر الدولة، ومن جرهم على المسلمين، واختار ولايتهم، وأنه ملزم بالجهاد معه..

¹ سليمان بن صالح الخراشي، تاريخ نجد- من خلال الدرر السنية في الأجوبة النجدية-، الدار العربية للموسوعات، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1427هـ/2004م، ص187.

² عبد الله بن عبد اللطيف آل الشيخ (1848م-1921م): أحد شيوخ وعلماء التيار الوهابي، كان مفتياً للديار النجدية في وقته، وهو ابن الشيخ عبد الرحمن بن حسن ابن محمد بن عبد الوهاب. يُنظر: عبد الرحمن بن عبد اللطيف آل الشيخ، مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ط01، 1392هـ/1972م، ص101.

فأجاب: من لم يعرف كُفر الدولة، ولم يفرق بينهم وبين البُغاة من المسلمين، لم يعرف معنى لا إله إلا الله، فإن اعتقد مع ذلك: أن الدولة مسلمون، فهو أشد وأعظم، وهذا الشك في كفر من كفر بالله، وأشرك به؛ ومن جرهم وأعانهم على المسلمين، بأي إعانة فهي ردّة صريحة¹، ومرد هذا التصور سبق بيانه في هذه الدراسة من إشكالية التوسع في التكفير عند الوهابية، فوصل بها الأمر إلى هذا الموقف العدائي من العثمانيين.

إن الدعوة الوهابية قدمت تصورا جديدا للسلطة لم يُعهد في الفكر السلفي، إذ كان ينشأ في ظل حكم قائم يفرض نفسه، أما الدعوة الوهابية فتفردت بالمنهج الذي اتبعه محمد بن عبد الوهاب في إقامة الدولة السعودية، يقول محمد بن عبد الله السلمان: "إن الشيخ محمد بن عبد الوهاب قد ترك في التاريخ السياسي أثرا كبيرا يفوق ما كان يتمناه ابن تيمية لنفسه وإن كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب -من الناحية العلمية البحتة- يأتي متأخرا عن مرتبة شيخ الإسلام ابن تيمية بكثير"².

ينظر الأفغاني إلى السلطة السياسية على أنها أداة وظيفية، أي أنها تستمد شرعيتها من غاية نشأتها وقيامها، فيرى أن أولوية السياسة والقيادة هو التحرر من الاستعمار الخارجي ونشر الحرية وصيانة الرابطة الإسلامية، ولذلك كانت مسيرة الأفغاني متسمة بالمعارضة والصدام مع الحكومات المختلفة، لكن أبرز إضافة قام بها الأفغاني في مساره السياسي، هي تأسيس تنظيم (جمعية العروة الوثقى)؛ وهي جمعية سرية، يقول فيها محمد عمارة: "تنظيم سياسي وفكري، قاده أبرز أعلام الشرق في القرن الماضي، وفيلسوف يقظته السياسية والفكرية: جمال الدين الأفغاني.. وظهر نشاطه قبل سفر الأفغاني إلى أوروبا 1883م"³، حيث هدف هذا التنظيم إلى جملة من الأهداف؛ أهمها مجابهة الاستعمار، وخاصة الاستعمار الإنجليزي، وتجميع الطاقات التي تعمل على البقطة التربوية والعملية للعالم الإسلامي، كما يهدف إلى وصل أقطار العالم الإسلامي، الرابط التنظيمي الحامي للرابطة الروحية، والمهيء للوحدة السياسية الشاملة. كان هذا التنظيم ذو هيكلية معلومة ودقيقة، ينظم علاقة القيادة بالقاعدة، ومنهج واضح في تجنيد الأعضاء وتوزيع التكاليف والمهام، وقد فصل في شكله الفني محمد عمارة في كتاب (جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام)⁴.

إن الإضافة التي أبدعها الأفغاني ورجال (العروة الوثقى) هي وجود التنظيم السياسي الفكري داخل الأقطار الإسلامية، الذي يمثل حامية للمشروع الإصلاحية وأفراده، يكون هذا التنظيم بمعزل عن التوجيه الرسمي، وهذه الإضافة تعتبر بديلا عن النظام السياسي الرسمي أو الحكومي، يقول عبد المجيد النجار في بيان دور مثل هذه التنظيمات في الإصلاح: "الحزب السياسي ليس به قوة حكومية قادرة على التنفيذ، ولكن له قوة تنظيمية ومعنوية، تمكنه من أن يوجه أتباعه من الناس إلى أن يغيروا ما بأنفسهم في طريق العمل الحضاري، وهو من خلال ذلك

¹ سليمان بن صالح الخراشي، مرجع سابق، ص 309.

² محمد بن عبد الله السلمان، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلا، الكويت، ط 01، 1409هـ/1988م، ص 60.

³ محمد عمارة، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، مرجع سابق، ص 229.

⁴ المرجع نفسه، ص 255-262.

التوجيه يسعى إلى أن يمتلك السلطة الحكومية ليتمكن من التغيير على نطاق واسع بحسب ما يرى من مضامين التغيير ووسائله¹، طبعاً مع ضرورة التفريق بين الحزب السياسي بمفهومه الحديث، والتنظيم الذي أقامه الإصلاحيون. إن الفرق الجوهرى بين مشروع ابن عبد الوهاب ومشروع الأفغانى؛ أن الأول ارتكز على قيام السلطة السياسية الحاكمة سندا للدعوة أما الأفغانى فلجأ إلى (التنظيم)، الذي يقوم ببعض الأدوار التي يفترض أن تقوم بها الحكومة السياسية الحاكمة، وهذا لتعذر إقامة السلطة في وقته كما قام بها ابن عبد الوهاب، بسبب وضع الاستبداد القاهر الذي كانت تشهده مصر والعالم الإسلامى. وبهذا نلاحظ أن فكرة التنظيم الإسلامى لم تنشأ مع ظهور جماعة الإخوان المسلمين كما قد يتبادر إلى الذهن، ولكن ظهرت في فترات سابقة لظهور الإخوان المسلمين، وهذا ينبه على الحاجة التي كانت تفرض نفسها على الحركة الإصلاحية في حالة مناوأة السلطة الرسمية لها، أو رفضها وعدم إمكانية رعايتها.

اعتقد محمد عبده أن المنهج الذي سار عليه الأفغانى في المدافعة السياسية هو منهج عقيم ما لم تُهيأ النفوس لحمل المشروع، وتحمّل تكلفته، ولذلك انتهج سبيلاً في السياسة مغايراً لخط الأفغانى، وهو الخط المتدرج الذي يعطي الأولوية للتربية والتعليم، التي تصنع الحاضنة العامة والاستراتيجية للمشروع الإصلاحي، ولذلك لم يتخرج من إقامة الروابط مع السلطة وتولي المناصب، بل إقامتها حتى مع بعض رموز الاستعمار، لكن الجدير بالملاحظة هو أن هذا التغير في خط عبده الفكرى والعملية أثر على بقاء واستمرارية المدافعة السياسية والفكرية عن طريق التنظيم، فالأفغانى ضعف تأثيره في المحيط العربى بعد النفي وابتعاد عبده عنه، أما محمد عبده فعلى العكس كان نجمه يسطع، وثمار تجديده بدأ يؤتي بعض النتائج².

¹ عبد المجيد النجار، عوامل الشهود الحضاري، دار الغرب الإسلامى، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 02، 1427هـ/2006م، ص262.

² رضوان السيد، مرجع سابق، ص87.

المبحث الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ونشأة فكرة التنظيمات الإسلامية

ميز الفكر الإسلامي الحركي في القرن العشرين ظهور وتعدد التنظيمات الإسلامية، وإن كان من الجدير الإشارة إلى أن انتهاج العمل في ظل التنظيم سابقة عن هذه الفترة؛ مثل ما كان في حالة الدعوة الوهابية والأفغاني-كما سبق بيانه-، غير أن انتشار التنظيمات لم يُشهد إلا في مراحل لاحقة، وتحديدًا؛ بعد ظهور (جماعة الإخوان المسلمين)، التي تعتبر من أوائل التنظيمات التي نسجت عدة تنظيمات إسلامية على منوالها لاحقًا، ولتعدد استقراء كافة التنظيمات الإسلامية في العالم الإسلامي تقدم الدراسة هذه الجماعة نموذجًا يمكن أن يُستخلص من دراستها أبرز أوجه التجديد في هذا النمط الذي ميز هذه المرحلة من مسار تطور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر.

المطلب الأول: خصائص الفكر التنظيمي في الفكر الإسلامي الحركي

تتبع الدراسة في هذا العنصر السياق العام الذي نشأت فيه فكرة التنظيمات الإسلامية، وأبرز خصائصها وتركيبها الهيكلي والفكري، تأسيسها لدراسة مسار الفكر الإسلامي الحركي لاحقًا، في سبيل الوصول إلى عوامل تجددته في هذه المرحلة وما يأتي بعدها، وذلك كما يأتي:

الفرع الأول: سياق ظهور فكرة التنظيمات الإسلامية

1- مآلات جهود المدرسة الإصلاحية:

لعب التيار الإصلاحي دورًا أساسيًا في محاولة توجيه تعامل الفكر الإسلامي مع الحالة الناجمة عن تأثيرات الحضارة الغربية على العالم الإسلامي، كما أسس الأرضية التي انطلقت منها اتجاهات الفكر الإسلامي الحركي بعدها، غير أن الأهداف الكبيرة التي وضعته لم يتحقق كثير منها في مرحلتها، وإنما كانت من ظهرت آثارها لاحقًا؛ على رأسها الاستقلال، والقضاء على الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي، يقول عبد المجيد النجار: "إن الحركات الإصلاحية ومشاريع النهضة التي توالى منذ الشيخ محمد بن عبد الوهاب لم تحقق أغراضها، حتى ليشبه أن يكون بحال بعدها من حيث الواقع ليس بأحسن منه قبل ظهورها، بل هو في بعض عناصره شهد ردة إلى ما هو أسوأ"¹، ولذلك نجمل أهم نتائج جهود التيار الإصلاحي في قسمين أساسيين:

أ. نجاحات حققها الإصلاحيون ساهمت في تطور الفكر الإسلامي الحركي: ومعظم هذه النجاحات هي نجاحات فكرية وتنظيرية، نذكر منها؛ تكامل مجالات الإصلاح في كلياتها وصورتها العامة؛ إذ قدم كل واحد من رواد الإصلاح تصورًا للإصلاح في جانب من الجوانب الذي يُمكن من رسم تصور كلي للعمل الإصلاحي. وفتح باب الاجتهاد والتجديد. وتحويل القيم والمبادئ الإسلامية إلى مشاريع إصلاحية مكيفة لتتناسب مع المجتمعات. والتنبيه على خطورة انفراط عقد ورابطة الوحدة الإسلامية، وتقديم مشاريع لها، ووضع التربية والتعليم في موضع محوري من جهود الإصلاح، على رأسها تعليم العقيدة وسبل المنفعة عنها. وأخيرًا الانفتاح على الحضارة الغربية مع المحافظة على الثوابت والأصول.

¹ عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهاد الحضاري، مرجع سابق، ص 181.

ب. ثغرات نظرية وعملية في مسار الإصلاح: نذكر منها؛ النكوصية التي سبق الإشارة إليها، فالفرقة بين الأفغاني وعبد -مثلا-، تشكل عنها الفرقة بين الإصلاح السياسي والعمل العام، والإصلاح التربوي والتعليمي. كما أن التصورات التي قدمها الإصلاحيون لم تنتج الحرية والاستقلال المطلوب، كما لم تحقق الوحدة الإسلامية المنشودة. وعجزت المشاريع الإصلاحية عن توليد جماعات منظمة تتبنى الأفكار الإصلاحية، في مواجهة التنظيمات الاستعمارية والرسمية، كما غلبت عليها الفردية وروح (البطل) -حسب تعبير مالك بن نبي-¹ الذي ترتبط به الدعوة الإصلاحية وجودا وعدما، وهذه الظاهرة سوف تكون لها وتأثيرات في مسار الحركات الإسلامية مستقبلا، لأن الأفكار الإصلاحية ينبغي أن تستمد قوتها من ذاتها وليس من حاملها. عجزت الجهود الإصلاحية أن تُخَرِّجَ من إطار الطبقات النخبوية لتصل إلى الشرائح الاجتماعية المختلفة، والتي تُعتبر الاستثمار الاستراتيجي للأفكار والضامن لبقائها.

2- دخول فكرة (العلمانية) إلى العالم الإسلامي:

حدث في العالم الإسلامي في هذه المرحلة ظاهرتان كبيرتان نتجتا عن اللقاء مع الحضارة الغربية، إحداهما سياسية والأخرى أيديولوجية، هما؛ سقوط الخلافة الإسلامية، وانتشار الفكرة العلمانية، وكان لهما تأثير مباشر في تبلور الفكر الإسلامي في هذه المرحلة.

إن سقوط الخلافة العثمانية جعل الفكر الإسلامي يتشوف إلى إعادة الرابطة الإسلامية، خاصة عندما أحس المسلمون بنتائج هذا السقوط، والذي كان أهم مظاهره المزيد من الضعف أمام الاستعمار وقواته المختلفة، لغياب الجامعة السياسية التي تحمي معظم العالم الإسلامي، يقول فخر أبو عواد: "لقد كان لانحيار السلطنة العثمانية عام 1924 عددٌ من الإفرازات، التي كان أبرزها فقدان المرجعية الكبرى للمسلمين على المستويين الفكري والسياسي متمثلا في الدولة والنظام السياسي. وقد دفع ذلك الفراغ حماسة/طموح البعض للاجتهادات الشخصية والجماعية بهدف إحياء جماعة المسلمين والخلافة الإسلامية"²، وبهذا بدأت فكرة إعادة الخلافة الإسلامية، أو أحد مظاهر الوحدة الإسلامية، تتبلور ضمن الفكر الإسلامي؛ فسعيد حوى³ -مثلا- يؤكد أن إيجاد صيغة بديلة للخلافة العثمانية تكون سند في صد أعداء الإسلام من الواجبات الشرعية⁴، ويؤكد حسن البنا بدوره أن من أهم أهداف حركة الإخوان المسلمين إعادة الخلافة الإسلامية باعتبارها مهمة إسلامية، يتعلق بها العديد من أحكام الدين، ووصفها بأنها (شعيرة إسلامية) واجبة الإقامة⁵.

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 19-21.

² فخر أبو عواد، الإخوان المسلمون-الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء-، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط01، 2014م، ص05.

³ سعيد حوى: هو أحد منظري الحركة الإسلامية، سوري الميلاذ والنشأ، انتمى لجماعة الإخوان المسلمين في سوريا، وله مؤلفات عديدة في الفكر والتربية السلوكية والتنظيمية وفهم الواقع.. وغيرها، وقد احتل مكانة بارزة في صفوف الإسلاميين بفضل نشاطه الدعوي وكثرة مؤلفاته وتنوع مجالاتها.

⁴ سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مكتبة وهبة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط03، 1404هـ/1984م، ص21.

⁵ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص144.

أما العلمانية؛ فهي من منتجات الحضارة الغربية التي وفدت للعالم الإسلامي بين القرنين التاسع عشر والعشرين الميلاديين، والعلمانية من القضايا التي ثار حولها النقاش بإسهاب وهي من المفاهيم ذات الدلالات الواسعة، والتي كثيرا ما تتدخل الأيديولوجيات في التعديل على مفهومها، وكثيرا ما تسهم السياقات والحقول الدلالية في تحريف حقيقتها، لكن ينبغي التنبيه إلى أن دخولها العالم الإسلامي كان دخولا سلبيا، فهي من مظاهر الهزيمة التي مُني بها العالم الإسلامي أمام الحضارة الغازية، كما جاءت مشبعة بمحمولة أخلاقية غريبة عن العالم الإسلامي.

إن ظهور العلمانية كان من نتائج الثورة الأوروبية، وهي رمز لفترة الحروب بين الكنيسة والفلاسفة أو المستنيرين، يقول عبد الوهاب المسيري: "المصطلح هو ترجمة لكلمة (سكيولاريزم Secularism) الإنجليزية، وقد استخدم مصطلح (سكيولار Secular) لأول مرة، مع نهاية حرب الثلاثين عاما (عام 1647) عند توقيع صلح وستفانيا وبداية ظهور الدولة القومية الحديثة.. إذ تمت الإشارة إلى (علمنة) ممتلكات الكنيسة وحسب، بمعنى (نقلها إلى سلطات غير دينية)"¹؛ أي أن العلمانية في دلالاتها الابتدائية تعني إنهاء سطوة الكنيسة على نظم الحكم في الدولة، وهذه نتيجة طبيعية للصراع بين سلطة الكنيسة الدينية والإرادة المدنية، وقد حاول المسيري أن يقدم تصورا شارحا للمفهوم بتقسيمه إلى علمانية جزئية وعلمانية شاملة؛ باعتبار العلمانية الجزئية هي المقتصرة على الفصل بين مؤسسات السلطة والاختيارات الفكرية والعقدية لأفراد الدولة، تنظمها جملة من الآليات التي تحدد هذه العلاقة، وهي أقرب للمفهوم الليبرالي. أما العلمانية الشاملة فهي المتمسكة بالبنية المعرفية للعلمانية التي تنطلق من افتراض أن التصورات الأخلاقية ذات الطبيعة الغيبية مثل (الدين) عاجزة عن تنظيم إدارة الدولة، وأن هذه التصورات تتسبب في تفكك الدولة لأنها مختلفة بين البشر، فقد تتسبب في تفكك الدولة، ولذلك لابد من استبعادها تماما من نظام الحكم والدولة².

إن العلمانية -بناء على ما سبق- هي نظام مركب متعلق بحركية الأفكار وطبيعة المجتمعات، بل وطبيعة القوى المهيمنة على الحكم في البلاد، وهذه الطبيعة التركيبية تقتضي (تفكيك) المصطلح، حتى يكون التوصيف النهائي بإمكانية توطينه في بيئة ما أو تكييفه أو استبعاده، أما انتقاله إلى العالم الإسلامي فإنه لم يمر بهذه القناة الطبيعية، وإنما دخل من بوابة الاستعمار، بمحولاته الأيديولوجية التي تستبطن العداء لهوية العالم الإسلامي المستعمر، وخاصة الدين، وهذا ما يفسر تعامل (العلمانية الاستعمارية) وبعدها وريثتها (العلمانية العربية) مع مكونات الهوية الإسلامية معاملة إقصائية أو صدامية، وفي المقابل تعامل الفكر الإسلامي مع العلمانية باعتبارها تهديدا للكيان الإسلامي قيميا وبنويا، حتى استقر أن العلمانية هي أداة استعمارية محضة³، وبهذا أصبحت مقاومة العلمانية جزءا من مقاومة المستعمر والغزو الثقافي الذي جاء به، وساد في العالم الإسلامي الصورة النمطية التي تنظر إلى العلمانية على أنها

¹ عبد الوهاب المسيري وآخرون، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق-سورية، ط01، 1421هـ/2000م، ص ص11-12.

² المرجع نفسه، ص ص10-150.

³ محمد عمارة، علمانية المدفع والإنجيل-التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المنصرين-، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الإسماعيلية-جمهورية مصر العربية، ط01، 1428هـ/2007م، ص ص53-54.

"جعل المرجعية في تدبير العالم إنسانية خالصة، ومن داخل العالم، دونما تدخل من شريعة سماوية هي وحي من الله المفارق لهذا العالم"¹.

تزامن ظهور هذا الاتجاه مع بروز مظاهر الانحلال الأخلاقي التي واكبت انتشار مبادئ العلمانية، وهذا ما زاد من عداوة الفكر الإسلامي عموماً لها، لأن العلمانية لم تعد مجرد تصور في الفكر والإدارة وإنما ارتبطت بسلوكات اجتماعية مخالفة لتعاليم الإسلام وقيم الحضارة الإسلامية، يقول حسن البنا في مذكراته: "في هذه الفترة التي قضيتها بالقاهرة، اشتدت موجة التحلل في النفوس وفي الآراء والأفكار باسم التحرر العقلي، ثم في المسالك والأخلاق والأعمال باسم التحرر الشخصي، فكانت موجة إحداد وإباحية قوية جارفة طاغية، لا يثبت أمامها شيء، تساعد عليها الحوادث والظروف. لقد قامت تركيا بانقلابها الكمالي وأعلن مصطفى كمال باشا إلغاء الخلافة، وفصل الدولة عن الدين في أمة كانت إلى بضع سنوات في عرف الدنيا جميعاً مقر أمير المؤمنين"².

إن سقوط الخلافة العثمانية وتداعيات هذا السقوط، وبروز العلمانية بحمولتها القيمية وبعدها الاستعماري، هما العاملان اللذان صبغا تلك الفترة من تاريخ العالم الإسلامي، ولذلك كان لابد للفكر الإسلامي الحركي أن يقدم استجابة لهذا التحدي على هذين المحورين؛ المحور السياسي بالعمل على إعادة الرابطة السياسية والروحية للمسلمين ممثلة في الخلافة أو تنظيمًا يحمل روح الرابطة الإسلامية، وعلى محور المضمون ببناء منهج يقدم الإسلام غير مجتزأ وإنما (بشموليته): السياسية والأخلاقية والحضارية، وهذا السياق هو الذي تبلورت فيه فكرة التنظيم الإسلامي.

الفرع الثاني: حسن البنا وتبلور الفكر التنظيمي

تعتبر حركة الإخوان المسلمين إحدى أهم إفرازات الفكر الإسلامي الحركي في المرحلة التي أعقبت جهود الإصلاحيين؛ حيث جمعت بين العديد من خصائص التيار الإصلاحي، وإضافة إلى تأسيس التنظيم (الجماعة) الذي يتبنى مبادئ هذا الإصلاح، وكانت من الاتجاهات السباق والفعالة في هذا المسار، لذلك نجد إسحاق موسى الحسيني يصفها بـ(كبرى الحركات الإسلامية الحديثة)، وذلك لتأثيرها في العالم الإسلامي وانتشارها الواسع، وأيضاً للأحداث التاريخية العديدة والمتنوعة التي كان لها دور فيها، ليس في مصر فحسب وإنما في البلاد الإسلامية كافة، وخرج من تحت عباؤها التنظيمية والفكرية العديد من الاتجاهات الإسلامية مستقبلاً، وتقاطعت في عديد من الرؤى مع تنظيمات أخرى، لهذه الأسباب ارتأت الدراسة تقديمها باعتبارها نموذجاً معبراً، وتبدأ الدراسة ببحث أهم آراء مؤسسها، ثم تلخص أهم مظاهر التجديد التي ميزت خطها:

1- التعريف بحسن البنا:

¹ المرجع السابق، ص 50.

² حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، دار الصحوة للنشر والتوزيع، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 01، 1432هـ/2011م، ص 46.

وُلد حسن البنا في 25 شعبان 1323هـ الموافق لـ 14 أكتوبر 1906م¹، بقرية المحمودية بمصر²، في بيت علم ودين³، وقد شُغف منذ صغره بالعلم وأهله⁴، كما تميز بالبحث في المعاني الروحية والتعبدية في مساره العلمي؛ فهو يذكر مثلاً أن من الجوانب التي تأثر بها البنا في صباه علاقته بأحد معلميه فيقول: "ولعلي أدركت منذ تلك اللحظة - وإن لم أشعر بهذا الإدراك- أثر التجاوب الروحي والمشاركة العاطفية بين التلميذ والأستاذ.. ولعلي أفدت منه رحمه الله مع تلك العاطفة الروحية حب الاطلاع وكثرة القراءة، إذ كثيراً ما كان يصطحبني إلى مكتبته وفيها الكثير من المؤلفات النافعة لأراجع له وأقرأ عليه ما يحتاجه من مسائل -لأن الشيخ كان كفيلاً"⁵.

تميزت شخصية حسن البنا بالحرص على النشاط الدعوي منذ حداثة سنه؛ فيذكر في مذكراته أنه انتمى ونشط في (جمعية الأخلاق الأدبية) التي أسسها أحد أساتذة (مدرسة الرشاد)، ولبروزه ونشاطه فيها اختير رئيساً لمجلس إدارة هذه الجمعية وهو لا يزال في مقتبل عمره⁶، كما انضم مبكراً إلى (الطريقة الحِصافية)⁷ الصوفية، وسنُّه لم يتجاوز الثانية عشر، فتأثر البنا بأجوائهم الروحية وأذكارهم وتبتلهم وأخلاقهم⁸.

سافر حسن البنا إلى القاهرة، وتحديدًا إلى (دار العلوم) ليستكمل دراسته هناك، وليتخرج ملتحقاً بسلك التعليم، وكان لهذا السفر أثرٌ مُهمٌّ في حياة حسن البنا، ذلك أنه أخذ يتلقى العلوم الحديثة في دار العلوم مثل التربية والمنطق والفلسفة إضافة إلى ما كان تلقاه في المحمودية من علوم الدين واللغة⁹.

2- أهم أفكاره:

اشتهر حسن البنا في تكوينه الشخصي بجملة من الآراء كان لها تأثير على الصبغة التي ميزت حركته لاحقاً، تلخصها الدراسة في النقاط الآتية:

¹ جابر قميحة، الإمام الشهيد بين السهام السوداء وعطاء الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، 1998م، ص 127.

² عبد المجيد النجار، مشاريع الإشارات الحضارية، مرجع سابق، ص 184.

³ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 411.

⁴ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 10.

⁵ المرجع نفسه، ص 11.

⁶ المرجع نفسه، ص 12.

⁷ الطريقة الحِصافية طريقة صوفية متفرعة عن الطريقة الشاذلية، أسست علي يد حسنين الحِصافي الذي ولد عام (1265 هـ- 1848 م) بكفر الحِصافية بمصر، الذي حفظ القرآن صغيراً، ثم تتلمذ علي يد كبار علماء الأزهر الشريف، ووضع الشيخ الحِصافي منهجاً لسلوك الطريق الصوفي في كتابيه (السبيل الواضح) (نور البصائر والأبصار)، ولي أمر الطريقة من بعده ابنه السيد محمد عبد الوهاب الحِصافي، ومن بعده شقيقه السيد محمد عبد الفتاح الحِصافي.

يُنظر: الإخوان المسلمون بين الصوفية الحِصافية وشمولية الإسلام، موقع: ويكي إخوان، <https://n9.cl/hq3a6u>

، 23 فيفري 2024م.

⁸ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، المرجع السابق، ص 15.

⁹ إسحاق موسى الحسيني، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، 1952م، ص 44.

أ- كان يميل إلى التربية الروحية وطريق الزهد والتصوف والمحافظة على الأذكار والأوراد وضرورتها في بناء شخصية المسلم والداعية، وعلى رأسها ورد القرآن، يقول في رسالة التعاليم وهو في معرض تقرير مجموعة من التكليف يلتزم بها الإخوان الذين بايعوه: "أن يكون لك ورد يومي من كتاب الله لا يقل عن جزء، واجتهد ألا تختم في أكثر من شهر ولا في أقل من ثلاثة أيام"¹، كما أنه بين أن دعوة الإخوان المسلمين؛ "حقيقة صوفية: لأنهم يعلمون أن أساس الخير طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله، والارتباط على الخير"².

ب- اكتسب البنا الرغبة والدافعية الدائمة في الحركة والاجتهاد في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسعي للإصلاح، مدركاً أهمية التنظيم والإصلاح عن طريق جماعة، ولذلك أسس وساهم في تأسيس العديد من الجمعيات في صغره، يرر إسحاق موسى الحسيني هذه النزعة عند البنا إلى بقوله: "كان البنا وهو صغير يقرأ القصص الشعبية كقصصة الأميرة ذات الهمة وقصة عنزة ويتأثر بما يقرأ ويمثل دور القتال، وكان مولعاً باقتناء قصص البطولة والجهاد والغزوات والتاريخ وسير أبطال المغرب وأبي محمد البطال وبني هلال"³، وهذا الكلام قد يوهم أن هذه القصص أسهمت في بث النزعة البطولية الجافة، أو الرغبة في القيادة والاستئثار بالصدارة لمجرد الرغبة الطفولية الساذجة، وهذا منافي للصحة، لأن البنا بين أن سبب رغبته في إمامة الدعوة والإصلاح هو الباعث العقدي، ولغيرته على الدين والمسلمين، وذلك في الموضوع الإنشائي الذي كتبه وهو شاب حدثاً إجابةً لتكليف أحد أساتذته بكتابة موضوع حول أعظم آمالهم بعد إتمام الدراسة، فقال أن من بين آماله: "أن أكون مُرشداً مُعلماً، إذا قضيتُ في تعليم الأبناء سحابة النهار، ومعظم العام قضيت ليلي في تعليم الآباء هدف دينهم، ومنابع سعادتهم.. تارة بالخطابة والمحاضرة وأخرى بالتأليف والكتابة، وثالثة بالتجول والسياسة.. وقد أعددت لتحقيق الثاني -يقصد هذه الغاية- من الوسائل الخلقية: (الثبات والتضحية) وهما ألزم للمصلح من ظله.. ومن الوسائل العلمية: درسا طويلاً، سأحاول أن تشهد لي به الأوراق الرسمية، وتعرفاً بالذين يحملون هذا المبدأ، ويعطفون على أهله"⁴. يتضح أن البنا يعتبر أن عليه واجب الإعداد للمهمة الجسيمة التي يعرف صاحبها قدرها وأهميتها وخطورتها، وليست مجرد باعث طفولي ورغبة في تقمص أدوار البطولة.

ت- تأثر حسن البنا برشيد رضا، ومدرسة المنار؛ إذ يمكن أن يعتبر رشيد رضا هو الناقل لروح (السلفية الإصلاحية) إلى حسن البنا، ورشيد رضا هو تلميذ محمد عبده، والوارث لنهجه في التربية والتعليم، والمتأثر بالدعوة الوهابية خاصة في محاربة البدع والخرافات والدعوة إلى تصحيح العقيدة، يقول محمد بن عبد الله السلمان: "وكان

¹ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 365.

² المرجع نفسه، ص 122.

³ إسحاق موسى الحسيني، مرجع سابق، ص 07.

⁴ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 53.

الشيخ حسن البنا ذا صلة وثيقة بالشيخ رشيد رضا منذ شبابه المبكر. مما أفسح المجال أمام حسن البنا أن يستقي من (مدرسة المنار) كثيرا من مبادئها وأفكارها ويتأثر بها دينيا وسياسيا¹.

ث- وجد البنا في القاهرة عالما ثقافيا مغايرا لما عايشه في القرية، إذ بدأت مظاهر العلمنة وما تبعها من انحلال اجتماعي وتفشي الإلحاد والبعد عن الدين، ما تحركت له نفس حسن البنا، فأحيا هذا داخله ضرورة التغيير والإصلاح، واقتنع أن المساجد وحدها لا تكفي مع هذا الوضع، فكان هذا الشرارة الأولى لتفكيره في جمع مجموعة من الطلبة الازهرين ليكونوا نواة جماعة تقوم بواجب الدعوة إلى الله². وحرى الإشارة إلى هذه النظرة الإصلاحية الجديدة عن مسار الإصلاح في تلك الفترة، فهو ينظر إلى الإصلاح العميق بين أفراد المجتمع، وليس مقتصرًا على المقبلين على التعليم والمساجد ولا بين النخب الثقافية والسياسية، وإنما كانت الفكرة من البداية دعوة مُتَّحَمٍ، تلتقي بآحاد الناس في أماكن عيشهم ونشاطهم، وفي المقاهي ومناطق التجمع.

الفرع الثالث: التجديد في سياق التنظيم في فكر (الإخوان المسلمين)

تمخض عن نشاط حسن البنا، وخبراته، وطبيعة شخصيته؛ تشكيل جماعة الإخوان المسلمين، في شهر ذي القعدة 1347هـ، أيار/مايو 1929م، بالإسماعيلية، حيث كانت الغاية الأولى من تأسيس الجماعة هي نشر مبادئ الإسلام والتناصح على التحلي بها، حيث يذكر البنا اجتماعه مع ستة أعضاء من المقررين منه، بعد إحدى جولاته الدعوية تحدث فيها عن قيم الإسلام، وواجب المسلم نحوه، فتشاوروا في السبيل التي بها يخدمون دينهم، فوافق ما طرحوه ما كان في نفس حسن البنا من رغبة في تأسيس مجموعة تقوم بواجب الدعوة، فكانت هذه أولى الخطوات التي أعقبتها باقي خطوات تأسيس تنظيم (الإخوان المسلمين)³، وفيما يلي عرض لأهم القيم التي أسهم هذا التنظيم في تكريسها ضمن مسار الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، مع التركيز على الأسس النظرية والفكرية التي انطلق منها الإخوان المسلمون:

1. محورية مبدأ الشمولية:

اشتهرت دعوة (الإخوان المسلمين) بتبني فكرة (الشمولية)؛ فإن كانت الدعوات الإصلاحية السابقة ركزت على بعض جوانب الإصلاح، فدعوة الإخوان المسلمين سعت للعمل على كل المحاور التي رأت أنها تحتاج إلى الإصلاح، منطلقة من أن هذه الفكرة هي فكرة إسلامية؛ باعتبار أن الإسلام شامل لكل مظاهر الحياة، وباعتبار الحاجة الاجتماعية والحياتية إلى الإصلاح، يقول حسن البنا: "الإسلام نظام شامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، فهو دولة ووطن أو حكومة وأمة، وهو خلق وقوة أو رحمة وعدالة، وهو ثقافة وقانون أو علم وقضاء، وهو مادة وثروة أو كسبٌ وغنى وهو جهادٌ ودعوة أو جيش وفكرة، كما هو عقيدة صادقة وعبادة صحيحة سواءً بسواء"⁴، وجعلَ هذا

¹ محمد بن عبد الله السليمان، مرجع سابق، ص 563.

² حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 43.

³ المرجع نفسه، ص 67.

⁴ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 269.

المبدأ جزءاً من أركان البيعة التي يبايع عليها المنتمي للجماعة، ولأهمية ومحورية مبدأ (الشمولية) فإن الإخوان المسلمين في عهد المؤسس وفي الأجيال بعده يحرصون على تشكيل الهيئات العاملة في كافة المناحي، كما وجههم حسن البناء لذلك¹.

إن مبدأ (الشمولية) وفق الطرح السابق يدفع إلى تسجيل جملة من الإشكالات حال الارتكاز العملي عليه: أ- إن مبدأ الشمولية بمفهومه العام يقتضي تعدد ميادين العمل، وتعدد الميادين يقتضي التنوع في المختصين، فكل ميدان هو في الأصل اختصاص عمل، والجماعة لم تكن لا في عهد حسن البناء ولا في الأجيال بعده مهيئة لتنفيذ هذه الشمولية بهذا المفهوم، لحاجة هذا الخط الذي اختاره الإخوان لأنفسهم لتنوع المختصين والطفاءات المهينة لذلك.

ب- الاعتبار الذي اعتمده حسن البناء والإخوان من بعده، أي شمولية الإسلام، لا يقتضي شمولية المسلم، ولا شمولية الداعية، ولا يوجب شمولية الجماعة الدعوية، لأنه لا يوجد شرط في الشريعة يقول أن المسلم مطالب أن يكون له في كل ضرب من ضروب الإصلاح نصيب، وإنما المشهور عن رسول الله صلى الله عليه وسلم التخفيف على الدعاة، فهو يقول: "بلغوا عني ولو آية"، ويقول الله تعالى على لسان سيدنا شعيب -عليه السلام-: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ [سورة هود]، وهذا رفعا لخرج الإحاطة بكافة جوانب الحياة.

ت- العمل الشمولي يمكن أن يكون سببا في تشتت الجهود وعدم تحقيق المطلوب، أو تضخم جانب على جانب آخر، فإن تضخم الجانب الاجتماعي أو السياسي مثلا على حساب التربية الدعوية؛ يحيد بالحركة أو الجماعة عن الخط الذي تأسست من أجله.

ث- إن فكرة شمولية الدين في حد ذاتها تحتاج إلى تفصيل وتدقيق لهذه الشمولية، ذلك أن الإسلام شامل باعتبار الكليات وليس التفاصيل، فنجد أن الله تعالى يقول: ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء]، فقول الله تعالى ﴿فِي شَيْءٍ﴾ أي أي شيء مطلقا، لكن عندما نعود إلى نصوص القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم فإننا نجدها محدودة العدد، أي أن كل شيء -مطلقا- ليس موجودا في هذه الأصول، بل الكليات هي الموجودة، ويبقى الفصل في الجزئيات لتعقل الناس لها، هذا يحيلنا إلى قول حسن البناء "الإسلام نظام شامل"، هذه العبارة محتاجة إلى أن تردف بالتفصيل في أن هذا النظام ليس منصوبا عليه، وإنما هو اجتهادي في جوانب عديدة، وهذا يقتضي أن محاولة فرض أفكار الحركات الإسلامية في كثير من الأحيان قد يكون مجرد فرض لمجموعة من الاجتهادات التي تقبل المناقشة، والقبول أو الرفض، يضرب جاسم سلطان مثلا عن هذه الفكرة، بوصول بعض الحركات الإسلامية إلى السلطة، معتقدة أن بوصولها سوف تجد في جعبتها ما تدير به الحكم لكن الواقع يفاجئها بسرب من التحديات والتفاصيل التي لا

¹ المرجع السابق، ص 489-490.

تسعفها المدافعة السياسية إلى إيجاد أجوبة لها، يقول: "هكذا تصل الحركات الإسلامية والأفراد المسلمون إلى السلطة نضالاً أو بفعل الأحداث، ثم تجد نفسها فارغة اليدين من النظم.. فلا الحفر المعرفي الفلسفي أنجز، ولا الانتشار الثقافي الاجتماعي المهيئ للنضال من أجل القيمة تَمَّ، ولا النظام موجود، وتمضي السنوات كما هي، ونحن نقول: الإسلام نظام شامل دون أن نعي أن الوصول بالفكرة إلى مرحلة نظام هو ابن عمل شاق وليس نصاً أو فكرة مجردة"¹.

2. اعتماد التنظيم في الإصلاح:

إن من مظاهر التجديد في العمل الإصلاحي الذي عمل عليه حسن البنا تشكيل التنظيم الذي يرتب العلاقات البنينة داخل جماعة الإخوان المسلمين، فحدد رأس التنظيم وفروعه، وبين طبيعة العلاقة بينها، واللوائح التي تنظم ذلك، فحسن البنا هو مرشد الجماعة، أي المسؤول عنها، يدير شؤون الجماعة ويقودها (مكتب الإرشاد العام للإخوان المسلمين)²، ويحدد السياسات العامة للجماعة (مجلس الشورى العام للإخوان المسلمين)³، ثم تأتي جمعيات الإخوان المسلمين بالأقاليم والمحافظات، ثم استمرت هذه الهيكلة في حياة البنا وبعد وفاته.

حدد حسن البنا -إضافة لما سبق- طبيعة عضوية الأفراد في الجماعة على أساس الأقدمية والبدل والمسار التربوي داخل الجماعة إلى مجموعة من الأصناف، وحدد الوسائل التنظيمية والتربوية التي تنتمي إليها تلك الأصناف، وغرس قيمة العمل ضمن التنظيم في نفوس الإخوان المسلمين حتى أصبح لازماً من لوازم الانتماء للجماعة بل للدعوة، يقول سعيد حوى: "إن الارتباط بجماعة منظمة في عصرنا أمر لا مندوحة عنه للمسلم شرعاً وذلك لأسباب كثيرة منها: أن أهداف الإسلام لا تتحقق إلا بالانتساب -وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب-"⁴.

حرص حسن البنا أن يكون للتنظيم روح تضمن تماسكه، فكان دائم التأكيد على مبدأ الأخوة الإسلامية واستحضارها لكل مُنتمٍ للجماعة، فيقول مخاطباً الإخوان في أحد المؤتمرات: "لا أكتفكم أي مزهو بهذه الوحدة الإخوانية الصادقة، فخور بهذا الارتباط الرباني القوي المتين، عظيم الأمل في المستقبل، ما دتم كذلك إخوة في الله متحابين متعاونين، فاحرصوا على هذه الوحدة فإنها سلاحكم وعدتكم"⁵، ويقول في رسالة التعاليم: "وأريد بالأخوة: أن ترتبط القلوب والأرواح برباط العقيدة.. وأول القوة قوة الوحدة، ولا وحده بغير حب، وأقل الحب سلامة الصدر. وأعلاه مرتبة الإيثار"⁶، وهكذا زرع البنا في نفوس أتباعه قيمة رابطة الأخوة ورفعها عالياً، وهذا ما زاد تماسك التنظيم.

¹ جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية- الإخوان المسلمون نموذجاً-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط02، 2015م، ص62.

² حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص150.

³ المرجع نفسه، ص153.

⁴ سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان، مرجع سابق، ص170.

⁵ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص347.

⁶ المرجع نفسه، ص269.

إن حسن البناء والإخوان المسلمين من بعده، لم يكن في خاطرهم أن التنظيم مجرد هيكل مادي للقيام بشؤون الدعوة، وإنما هو عبارة عن وحدة نموذجية تنهي لتكون البديل الحاكم والنظام الشامل للأقطار المسلمة أولاً، ثم للعالم الإسلامي، ولذلك فهو يعتبر عند الإخوان قالبا مصغرا لدولة إسلامية، أو لـ(خلافة إسلامية)، يتحول إليها التنظيم بالانتشار والتوسع البشري والجغرافي والسياسي، يقول سعيد حوى متحدثا عن مواصفات التنظيم المرجو: "أن يصبح التنظيم هو العقل المفكر والحرك للمسلمين، والبعيد بنفس الوقت عن الأضواء والضجيج، ليقود المسلمين إلى النصر، بأن تكون كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى"¹، وهذا هو أفق تصور التنظيم في فكر الإخوان، وبالنظر إلى الشكل الهيكلي الذي تبناه الإخوان في التنظيم، ولوائحه وقوانينه وطبيعة العلاقات البينية فيه، واعتماد مبايعة المرشد، كل هذا يعطينا صورة للشكل النهائي لتنظيم الجماعة الذي سوف يتحول إلى نظام لحكم العالم الإسلامي، يقول عبد المجيد النجار: "هذا التنظيم هدفه الأول أن يعالج من ينتظم فيه من الأفراد معالجة تربوية شاملة، فيغير حاله إلى الحال المطلوبة من الفعالية الخلافة"²، ثم يتوسع التنظيم في أفراد وفي هيئته الاجتماعية على هذا الأساس شيئا فشيئا حتى يستوعب المسلمين كافة في هدفه الأسمى.. فهذا التنظيم إذن ليس هو مجرد مجموعة من الناس مؤسسة على هيكل ثابت محدود، وإنما هو دائرة مترابطة تتوسع في الناس.. بالصياغة التربوية الفردية والاجتماعية.. وهكذا يصبح التنظيم هو الأمة بهذا التوسع المطرد"³، ففكرة التنظيم ليست فكرة آلية أو مرحلية مؤقتة، بل هي فكرة استراتيجية تطمح لتحويل الأوضاع في العالم الإسلامي إلى القالب الفكري والتنظيمي الذي شكله الإخوان المسلمون.

ترد مجموعة من الإشكالات المتعلقة بمسألة التنظيم لابد من التوقف عندها، نستعرضها كالآتي:

أ- من المجازفة الشرعية والعملية إضفاء الصبغة الدينية على التنظيم، وإن كانت غايته الدعوة والإصلاح، كما لا ورد سابقا أن سعيد حوى اعتبره واجبا شرعيا لأنه -ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب-؛ والاستدلال بهذه القاعدة يحتاج إلى مزيد من التحرير، لأن هذه القاعدة محتاجة إلى دليل آخر مكمل (أو مقدمة ثانية) على أن أهداف الإسلام لا تتحقق إلا بالتنظيم.

ب- يمكن للتنظيم أن يصبح وسيلة لاستنساخ النموذج الذي يمثله مؤسس التنظيم، وهذا بسبب عاملين؛ عامل شخصية القائد المؤسس، وبسبب الآليات والنظم التي تحدد طبيعة الهياكل التنظيمية وعلاقاتها البينية، فبدل أن يصبح التنظيم هو وسيلة لخدمة الغايات الإسلامية، مع التنوع والغنى البشري، يصبح التنظيم محتشدا لمجموعة من النماذج المنسوخة عن قالب القائد، يقول محمد مختار الشنقيطي: "الغاية من بناء أي تنظيم هي الإحساس بالحاجة

¹ سعيد حوى، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مرجع سابق، ص175.

² المقصود بالخلافة هو الاستخلاف، الذي هو المهمة الوجودية الكبرى للإنسان، المستنبطة من قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [سورة البقرة، الآية: 30]، سيتم تفصيل المفهوم عند تناول مشروع الطيب برغوث.

³ عبد المجيد النجار، مشاريع الإشهد الحضاري، مرجع سابق، ص233.

إلى تنسيق جهود جماعية، وترشيدها وتسديدها، وتصويبها نحو هدف مشترك، وتجنب تبديد الجهود أو تضاربها أو تناسخها، بسبب التوارد على نفس المكان دون تنسيق أو تناغم¹.

ت- من المحاذير المهمة التي ينبغي الالتفات إليها عند تأسيس التنظيمات ذات الطبيعة الدعوية؛ التفريق بين الدعوة و(الحشد الجماهيري)، خاصة عندما تدخل التنظيمات الإسلامية ساحة المنافسة الأيديولوجية أو السياسية، فإن الاستقطاب الذي ينخرط فيه التنظيم، يمكن أن يوقع في الخلط بين الدعوة إلى الله تعالى التي هي المهمة الشرعية المنوطة في الأصل بالتنظيم، وبين الحشد للتنظيم الذي يكون الغرض منه هو المكاثرة في المنخرطين والداعمين الذين يضمّنون التقدم الأيديولوجي والسياسي (الانتخابي). فالخطاب الدعوي يختلف من حيث الخصائص عن الخطاب الاستقطابي، فالدعوة ثابتة المبادئ وهي واجبة الحفاظ على غايتها الكلية التي هي تعبيد الناس لله تعالى، أما الخطاب الأيديولوجي والسياسي الاستقطابي فالإقناع فيهما يكون متجها نحو الأشخاص أو البرامج أو الأفكار، ومساحة المتغيرات في هذا الخطاب كثيرة على عكس الخطاب الدعوي، من جانب آخر يسعى الخطاب الدعوي إلى أن يحافظ على حالة الثبات الإيماني التعبدية للمدعو بما يضمن له الاستقامة الدينية، أما في حالة الاستقطاب فإن المحافظة على المدعو تكون مشروطة؛ بانضمامه البدني للتنظيم أو بتحقيق المصلحة السياسية معه.

ث- إن الفكرة التي تبناها الإخوان المسلمون والتي تعتبر التنظيم نموذجاً أولياً للنظام الإسلامي المستهدف، هي فكرة لا تراعي أن الهيكل الفني الذي يستوعب الجماعة لا يستوعب بالضرورة الحكم وإدارة الدول والحكومات، باقتصادها وإدارتها واحتياجات مواطنيها والسياسة الداخلية والخارجية والعلاقات الدولية، والتوازنات الإقليمية والدولية.. كل هذا يحتم التنبيه على أن النظام الفني الذي يصلح لإدارة الجماعة لا يصلح لإدارة هذا الشأن. إضافة إلى أن التنظيم في الجماعة يقوم على مبدأ الأخوة، التي هي قيمة روحية تتجلى فيها مظاهر الإيثار والتضحية لأجل الآخر، كما يقوم التنظيم على الوحدة الفكرية والتقارب في التصورات، وهذا يضمن التجانس والتفاعل السلس داخل التنظيم، أما قيادة الدول إدارياً وسياسياً فلا يحكمها هذا المبدأ، نظراً إلى أن علاقة الشعوب بالحكم هي علاقة المطالبة بالحقوق والقيام بالواجبات، كما أن الشعوب الواسعة لا تجمعها بالضرورة نفس التصورات والأفكار التي تشيع التجانس داخل التنظيم، باختلاف التصورات والأيديولوجيات وحتى الأديان هو الذي يميز الشعوب على عكس المنتمين للجماعة، وهذه المفارقة تقتضي أن التنظيم في شكله الذي يحكم الجماعة لا يمكن أن يكون هو النظام المهيمن على الشعوب والأمم، وإلا فإن الصدام بين هذه الشعوب وبين التنظيم واقع لا محالة، أو في أحسن الأحوال سيكون حكماً مضطرباً لا يختلف عن حكم الأنظمة المستبدّة والشمولية التي قامت الدعوة الإصلاحية للتحرر منها أصلاً.

¹ غازي صلاح الدين العتيبي وآخرون، الحركة الإسلامية- رؤية نقدية-، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط4، 2015م، ص115.

3. الارتكاز الاستراتيجي على البيعة:

إن البيعة في الثقافة الإسلامية؛ هي وسيلة انعقاد المشروعية للحاكم، وتكون بمبايعة أهل الحل والعقد له أو مبايعة العامة بالرضا والاختيار¹، والبيعة في جوهرها هي عهد يقدمه المبايع بالطاعة، يقول ابن خلدون: "كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكروه"²، وهذا المعنى أقرب للمقصود بالبيعة عند الإخوان المسلمين، فهي عندهم ليست بيعة انعقاد الإمامة الكبرى، وإنما هي تعاهد على الالتزام بمبادئ وقوانين وأهداف جماعة الإخوان المسلمين، والسمع والطاعة لقيادة الجماعة وعلى رأسهم المرشد، وبهذا تكون البيعة عقدا معنويا بين قيادة الجماعة وأفرادها، يضمن اللحمة الروحية وتثبيت الولاء والانتماء.

إن البيعة عند الإخوان المسلمين هي المرحلة التي يصلها المنتمي للجماعة بعد التدرج في مجموعة من المراحل، علما أن المنتمين للإخوان يتم تصنيفهم حسب مجموعة من المعايير الأخلاقية والعملية وزمن الانضمام إلى فئات مختلفة، فيقدم حسن البناء أربع درجات كل درجة تمثل فئة من المنتمين للجماعة؛ أعلاها ما أطلق عليه حسن البناء (الانضمام الجهادي)، في هذه الفئة بعد أن يثبت المنتمي الالتزام بكافة تكاليف الجماعة والتربية التنظيمية والمالية، والحرص على دوام الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر³؛ فتكون البيعة للمرشد إذا أثبت المبايع التزامه بكافة هذه التكاليف؛ وهذه التكاليف والواجبات بينها حسن البناء متفرقة في رسائله، لكن (رسالة التعاليم)⁴، يبينت المستلزمات الدقيقة للبيعة، وتمثل دستورا ملخصا لفكر المنتمين للجماعة، وما تزال هذه الرسالة تمثل المشترك بين الإخوان التنظيميين في كافة الأقطار الإسلامية.

بيّن حسن البناء في (رسالة التعاليم) الأركان التي يُبايع عليها الإخوان (المجاهدون)⁵، فقال: "أيها الإخوان الصادقون: أركان بيعتنا عشرة فاحفظوها: (الفهم، والإخلاص، والعمل، والجهاد، والتضحية، والثبات، والتجرد، والأخوة، والثقة)"⁶، وبهذا يضع حسن البناء أي راغب في مبايعة التنظيم أمام مجموعة من المتطلبات لهذه البيعة، وهي أن يحرص على العمل للدعوة إلى الإسلام ولِمبادئ الإخوان ضمن هذه القيم، التي استنبطها البناء من القيم الكلية للإسلام، وهذا يجعل الطريق أمام المبايع واضحا، والمصدر الإسلامي حاضرا.

يُسجل على هذا التوجيه في رسالة التعاليم أن الفئة المعنية بالبيعة أو جزء منها سوف تصبح مع الوقت عامل جمود داخل الجماعة، معيقة لمساعي التطوير والتجديد والتكيف مع الأحداث ومستجدات العصر ومراجعة الأخطاء،

¹ محمود الخالدي، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، باب الواد-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ص31.

² عبد الرحمن بن خلدون، مرجع سابق، ج01، ص261.

³ حسن البناء، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص ص 182-183.

⁴ هي من رسائل حسن البناء، وهي مطبوعة وممتدولة، غالبا ضمن مجلد واحد مع مجموع رسائل حسن البناء.

⁵ حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام البناء، مرجع سابق، ص268.

⁶ المرجع نفسه، ص268.

لأنه يتشكل مع أطوار التربية المتعاقبة نوع من التقديس لكل ما يرتبط بالفكرة الأصلية التي تربي عليها، ويحسب كل مخالفة تهديدا لهذه الفكرة، يقول جاسم سلطان: "الحديث للمتدين المنتمي إلى تنظيم صعب بل في غاية الصعوبة، لأنه يلتقي كمًّا من الشحن ضد فكرة المراجعة، وكمًّا من التبريرات لكل أنواع الأخطاء، وكما من الشك والعدائية للمختلف.. إن معادلة الانسداد على السطح بسيطة: كمًّا من الشحن ضد أي فكرة للمراجعة + ترسانة مبررات للواقع والتاريخ + كم من الشك والعدائية لكل مخالف = انسداد أفق الإصلاح"¹.

4. إقامة نظام الخلافة أفقًا للرؤية السياسية:

ارتبط وجود الإخوان المسلمين بسقوط الخلافة العثمانية، فهم يعتبرون أن سقوطها أدى لانفراط عقد المسلمين وتشتهم وزيادة ضعفهم وتخلفهم، ولذلك يعتبرون أن من الواجبات إرجاع منصب الخليفة، ومعه نظام الخلافة، ويعتبرون ذلك من الواجبات الشرعية، وحسن البناء يُقر أن هذه المهمة ليست متاحة في الوقت الراهن في ظل الاستعمار والضعف، ولكن الواجب هو العمل على تهيئة ظروف قيامها، يقول حسن البناء: "الإخوان يعتقدون أن الخلافة رمز الوحدة الإسلامية، ومظهر الارتباط بين أمم الإسلام، وأنها شعيرة إسلامية يجب على المسلمين التفكير في أمرها"²، فهو على عكس كثير من المصلحين لم يكتفِ بالدعوة لقيام وحدة إسلامية روحية أو هيكل صوري، وإنما رؤيته واضحة في أن الوجوب مرتبط بنظام (الخلافة).

يرجع سبب اهتمام الإخوان المسلمين بقضية الخلافة إلى المبدأ الذي تمحورت حوله دعوتهم، أي الشمولية؛ فيرون أن (مسألة الحكم) جزء من برنامج الإخوان المسلمين، لأن الحكم يدخل ضمن نظام الإسلام الشامل لكافة مظاهر الحياة، يقول البناء: "وهذا الإسلام الذي يؤمن به الإخوان المسلمون يجعل الحكومة ركنًا من أركانه، ويعتمد على التنفيذ كما يعتمد على الإرشاد"³، بل يذهب البناء إلى مذهب القائلين أن (مسألة الحكم) من مسائل العقيدة والأصول وليست من الفروع الفقهية⁴، ولذلك جعل من ضمن البرنامج العام لدعوته "ونريد بعد ذلك الحكومة المسلمة التي تقود هذا الشعب إلى المسجد، وتحمل به الناس على هدى الإسلام"⁵، وجعل الحكم الإسلامي قائما على ثلاث دعائم؛ مسؤولية الحاكم، ووحدة الأمة، واحترام إرادة الأمة⁶.

يتصور البناء أن الحياة السياسية في عصره غير مهيئة لاستقبال الخلافة البتة، بسبب الاستعمار والتشتت وغياب الرؤية، لذلك سوف نضع بعض المحددات التي توضح موقفه من الأوضاع السياسية؛

¹ جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية- الإخوان المسلمون نموذجًا-، مرجع سابق، ص 130-131.

² حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام البناء، مرجع سابق، ص 360.

³ المرجع نفسه، ص 350.

⁴ المرجع نفسه، ص 351.

⁵ المرجع نفسه، ص 417.

⁶ المرجع نفسه، ص 644-646.

أ- دعا إلى حل الأحزاب القائمة في وقته، يقول وهو يعرض للحكام بعض المقترحات للإصلاح العملي للأوضاع¹، لأنه كان يعتبر هذه الأحزاب خاوية من الروح والبرنامج العملي، كما أنها تعمل على تشتيت الجهود وتفريق الصفوف².

ب- لم يكن البنا مقتنعا بالحكومات القائمة لأنها لا تنطلق من التعاليم الإسلامية، غير أنه لم يظهر مواجهة مباشرة معها في بدايات الدعوة، يقول: "إن الإخوان المسلمين لم يروا في حكومة من الحكومات التي عاصروها، ولا الحكومات القائمة، ولا الحكومة السابقة، ولا غيرهما من الحكومات الحزبية من ينهض بهذا العبء، أو من يبيدي الاستعداد الصحيح لمناصرة الفكرة الإسلامية، فلتعلم الأمة ذلك ولتطالب حكامها بحقوقها الإسلامية"³.

ت- يعتقد حسن البنا أنه لا يمكن أن تتقدم الجماعة للمطالبة بالحكم مباشرة قبل أن تهيء نفوس المجتمعات لذلك، وهذا عن طريق نشر القيم والمبادئ التي يؤمن بها الإخوان، يقول حسن البنا: "ومع هذا فالإخوان أعقل وأحزم من أن يتقدموا لمهمة الحكم ونفوس الأمة على هذا الحال، فلا بد من فترة تنشر فيها مبادئ الإخوان وتسود، ويتعلم فيها الشعب كيف يؤثر المصلحة العامة على المصلحة الخاصة"⁴.

5. وجوب الجهاد والإعداد له:

حرص حسن البنا على تكريس قيمة الجهاد في نفوس أتباعه، وكتاباته مليئة بالتذكير بهذه الشعيرة الإسلامية، وحتى وسائل التربية ووصاياه كانت تصب في تحضير الإخوان ليكونوا مجاهدين في سبيل الله تعالى، والغاية هي التهيئة النفسية والبدنية للجهاد⁵، حتى إنه كان يطلق على الفئة المتقدمة في التدرج التكويني والتربوي داخل الجماعة (الإخوان المجاهدين)، كما قام بإنشاء نظام الجواله -الكشافة-، وهو نظام شباني شبه عسكري، "كانت هذه الجواله تقوم باستعراضات في الأحياء وعند الاستقبالات والمهرجانات.. وتذكر مصادر الإخوان أن عدد الجواله بلغ أربعين ألفاً"⁶. جعل البنا الجهاد من أركان البيعة العشرة التي يبايعه عليها الإخوان العاملون والمجاهدون، فقال شارحاً هذا الركن في (رسالة التعاليم): "وأريد بالجهاد الفريضة الماضية إلى يوم القيامة، والمقصود بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: (من مات ولم يغزو ولم ينو الغزو مات ميتة جاهلية)⁷، وأول مراتبه إنكار القلب، وأعلاها: القتل في سبيل الله، وبين ذلك جهاد اللسان والقلم واليد وكلمة الحق عند السلطان الجائر، ولا تحيا دعوة إلا بالجهاد"⁸، فجعل كل

¹ المرجع السابق، ص 171.

² المرجع نفسه، ص 364-366.

³ المرجع نفسه، ص 352.

⁴ المرجع نفسه، ص 351.

⁵ المرجع نفسه، ص 591.

⁶ إسحاق موسى الحسين، مرجع سابق، ص 95-96.

⁷ أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الجهاد، باب ذم من مات ولم يغزو، ح 4966، ج 06، ص 49.

⁸ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 274.

أعمال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر جهاداً، ورفع للإخوان شعاراً بقي متداولاً بينهم وهو (والجهاد طريقنا)¹، وأكد على فرضية الجهاد في الإسلام، وأنه واجب لا مفر منه ولا بد من إقامته امتثالاً لأمر الله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [سورة البقرة]، والفرار منه أو القعود كبيرة وإحدى السبع الموبقات².

لم يكتف حسن البنا بتقرير هذه المنهجية في النظر للجهاد، بل مارسها؛ إذ شارك الإخوان المسلمون في الجهاد الفلسطيني منذ الانتداب البريطاني وشاركوا في الجهاد ضد الاحتلال الصهيوني، بجمع المساعدات المادية والتمويلية وإرسالها للفلسطينيين، وإرسال البعثات إلى فلسطين، ومراسلة المسؤولين بشأن القضية الفلسطينية، والكتابة في الصحف والمجلات للدعاية للقضية ودعمها، ومروراً بالمشاركة القتالية مع الثورة الفلسطينية³، يقول محمود عبد الحليم: "لما انسحب الإنجليز من فلسطين سنة 1948م.. أصبح في فلسطين نوعان من القوات العربية: النوع الأول: المتطوعون وهم متطوعوا الإخوان المسلمين، والمتطوعون من ضباط الجيش المصري الذين استقالوا من الجيش، وقد انضم هؤلاء الضباط إلى متطوعي الإخوان المسلمين.. والنوع الآخر هو الجيوش العربية"⁴.

أضاف حسن البنا بعداً جديداً لم تعهده المدرسة الإصلاحية في تلك الفترة، وهو الإعلاء من شأن الجهاد، والسعي لإعادة بعثه، وتربية الأتباع على استحضار نية الغزو، بل وتشكيل الكتائب والتدريب البدني والنفسي والروحي تهيئة للجهاد، ثم ممارسته ميدانياً ضد العصابات الصهيونية، وقد كان لهذا العمل أثره في الحركة الإسلامية اللاحقة، لكن يجدر تسجيل بعض التعقيبات على منهج حسن البنا في التعاطي مع مسألة الجهاد:

أ- يتوسع حسن البنا والإخوان المسلمون في الرسائل والخطب في إطلاق العبارات المتعلقة بالجهاد، على الأعمال الدعوية ووظائف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإطلاق لفظ المجاهدين والجنود على القائمين على هذه المهام، يبرر هذا - كما سبق - الرغبة في استحضار قيمة الجهاد والإعداد النفسي له، علماً أن مصطلح الجهاد مصطلح شرعي وفقهي وله أحكامه المترتبة على ممارسته أو القتل أثناءه، وإن كان القرآن الكريم يُطلق على بعض مظاهر الدعوة صفة الجهاد، مثل قول الله تعالى: ﴿فَلَا تُطِيعُ الْكَافِرِينَ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [سورة الفرقان]، غير أن تتبع آيات الجهاد يبين أن الاستعمال الغالب والأظهر هو جهاد العدو بالقتال، مثل قول الله تعالى: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْزِهِمْ وَيَنْصَرُّكُمْ عَلَيْهِمْ وَيُشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [سورة البقرة] أم حسبتم أن تتركوا ولما

¹ المرجع السابق، ص 274.

² المرجع نفسه، ص 592-593.

³ حسن البنا، مذكرات الدعوة والداعية، مرجع سابق، ص 192.

⁴ محمود عبد الحليم، الإخوان المسلمون أحداث صنعت التاريخ - رؤية من الداخل -، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية - جمهورية مصر العربية، ج 01، ط 05، 1414هـ/1994م، ص 415.

يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾ [سورة التوبة]، وغير هذه الآيات الكثير¹

قامت تهماني جبر شعث ضمن دراسة لسانية حول دلالية لفظ (الجهاد) بحصر معاني الجهاد في القرآن الكريم في أربعة أوجه: أولاً، مجاهدة الكفار والمنافقين بالبرهان والحجة. ثانياً، جهاد أهل الضلالة بالسيف والقتال. ثالثاً، مجاهدة النفس. رابعاً، مجاهدة مع الشيطان بالمخالفة طمعاً في الهداية². وغالب استعمال الفقهاء لمصطلح الجهاد يكون باعتباره قتالاً للعدو في سبيل الله، يقول العز بن عبد السلام: "إن أفضل الأعمال بعد الإيمان بالله الجهاد في سبيل الله، لما فيه من محق أعداء الله، وتطهير الأرض منهم، واستنقاذ أسرى المسلمين من أيديهم، وصون دماء المسلمين وأموالهم وحرمتهم وأطفالهم"³، وحسن البناء ذاته بين غلط من يستدل بقول رسول الله صلى الله عليه وسلم: "رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر. قالوا: وما الجهاد الأكبر؟ قال: جهاد القلب أو جهاد النفس"⁴، بأن الحديث لا يصح سنداً، ولا يصح الاستدلال به على أن شيئاً من الأعمال الشرعية يعادل القتال في سبيل الله⁵. يرجع سبب الاعتراض على توسع البناء في إطلاق مصطلحات الجهاد والمجاهد على غير المهام القتالية، إلى أن هذا يترتب عليه مجموعة من المحاذير؛ أولاً، سوف يحدث الخلط في جريان الأحكام الفقهية المتعلقة بالجهاد والشهادة وسائر الأعمال الدعوية. ثانياً، هذا يحتمل أن يوهم أن الفئة المقصودة بالدعوة إلى الإسلام لها نفس اعتبار الفئات المقصودة بالجهاد، وهذا تعدد دعوي خطير، وفيه تشويه للدعوة، وانتقاص من المدعوين، والأخطر من هذا أن يتسرب هذا الخلط إلى أذهان الدعاة فيحصل عندهم توهم انسحاب بعض صفات الفئات التي يوجه القتال ضدها على الفئات المخاطبة بالدعوة، وهذا يفتح باب التكفير، والتساهل في دم المسلم، وهذا ما وقع لدى بعض الجماعات القتالية لاحقاً، ولذلك لا بد من التأكيد على ضرورة حرص الحركة الإسلامية على ضبط استعمال المصطلحات وأن تجريها حسب منطقتها الشرعية.

ب- أكد حسن البناء على محورية ومكانة الجهاد في دعوة الإخوان المسلمين، كما بين أن القوة ضرورية لحماية الدعوة وبقائها، وأنها من صلب الإسلام، كما بين مع هذا أنه معتدل ومتزن في نظريته لاستعمال القوة، فقال بعد أن بين أن القوة من خصائص الإسلام: "ولكن الإخوان أعمق فكراً، وأبعد نظراً من أن تستهويهم سطحية الأعمال

¹ يمكن الرجوع إلى: (الآية 24-25: سورة التوبة)، (الآية 217-218: سورة البقرة)، (الآية 140-142: سورة آل عمران)، (الآية 72: سورة الأنفال)، (الآية 41: سورة التوبة).

² تهماني جبر شعث، ألفاظ الجهاد في القرآن الكريم-دراسة دلالية-، رسالة مكملة لنيل درجة الماجستير، تخصص علوم لغوية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأزهر-غزة، 1432هـ/ 2011 م، ص 09.

³ عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام، أحكام الجهاد وفضائله، مكتبة دار الوفاء للنشر والتوزيع، جدة-المملكة العربية السعودية، ط01، 1406هـ/1986م، ص 53.

⁴ قال ابن تيمية: "وأما الحديث الذي يرويه بعضهم أنه قال في غزوة تبكون: (رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر) فلا أصل له. ولم يروه أحد من أهل المعرفة باقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله". يُنظر: مجموع الفتاوى، مرجع سابق، ج 11، ص 197.

⁵ حسن البناء، مجموعة رسائل الإمام البناء، مرجع سابق، ص 615.

والفكر، فلا يغوصوا إلى أعماقها، ولا يَزنوا نتائجها، وما يقصد منها ويراد بها، فهم يعلمون أن أول درجة من درجات القوة قوة العقيدة والإيمان، يلي ذلك قوة الوحدة والارتباط، ثم بعدها قوة الساعد والسلاح، ولا يصح أن توصف جماعة بالقوة حتى تتوفر فيها هذه المعاني جميعاً¹، فحسن البناء إذن كان مترناً في نظرته للمواجهة القتالية أو الثورية واستعمال القوة، وهذا يحسب لفكره ومشروعه، ويبرّؤه من تهم التحريض على انتهاج (الرايكية)، وهذه الروح المعتدلة سرت في أدبيات الإخوان المسلمين بعد حسن البناء، خاصة داخل التنظيم.

المطلب الثاني: اتجاه (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية) وأثره على الفكر الإسلامي الحركي

إن مرحلة الأربعينيات والخمسينيات من القرن الماضي تعتبر الفترة الزمنية التي تبلورت الأطروحات الإسلامية التأسيسية فيها ضمن الفكر الإسلامي الحركي، والتي تحول بعضها إلى اتجاهات أو تنظيمات إسلامية، ومن الأطروحات التي تركت أثراً ممتداً في الفكر الإسلامي، اتجاه (الاستعلاء الإيماني والمفاصلة والاجتماعية) التي أسس معالمها الأولى (سيد قطب)، ثم ظهرت هذه الأطروحة في العديد من الاتجاهات الإسلامية، خاصة التيارات (الجهادية)، وإن استمرت تجلياتها في الظهور ضمن باقي الاتجاهات على تفاوت بينها. وقد أثار اتجاه الاستعلاء والمفاصلة جدلاً طويلاً في وقت سيد قطب، وظل مثاراً للنقاشات والقراءات التي تناولت الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، أو ممارسات الاتجاهات الإسلامية المختلفة، ولذلك ارتأت الدراسة أن تخصص لهذه القضية وقفة تحليلية في موقع هذه الفكرة من الفكر الإسلامي الحركي.

الفرع الأول: التعريف بسيد قطب

وُلد سيد قطب في محافظة أسيوط المصرية، في 09 نوفمبر 1906م²، ونشأ في بيئة عرفت بالمحافظة وعزة النفس، فتأثرت هذه البيئة إضافة إلى توجيه أبويه في شخصيته³. سافر للقاهرة وتخرج بها من كلية دار العلوم بشهادة البكالوريوس، وعمل مدرسا بوزارة الأوقاف، ثم موظفاً بإدارتها⁴. عُرف أنه كان شاعراً وكاتباً له وزن ومكانته الأدبية في مصر، وله جولات ومعارك نقدية⁵. كما "انتظم في شبابه مع حزب الوفد، وبقي فيه حتى عام 1942م"⁶.

إن من المراحل المهمة في حياة سيد قطب اهتمامه بالقرآن الكريم في أربعينيات عمره، فنقله هذا نقلة جديدة؛ حيث عُني به وأخذ يدرس جوانب الإعجاز والتصوير الفني فيه، ثم أصبح هذا مدخلاً له لدراسة الإسلام دراسة فكرية⁷. ومن المخططات التي لعبت دوراً مهماً في حياة سيد قطب أيضاً سفره إلى أمريكا، بوفادة من وزارة المعارف

¹ المرجع السابق، ص 349.

² صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، دار القلم، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط 05، 1431هـ/2010م، ص 15.

³ المرجع نفسه، ص 55-56.

⁴ المرجع نفسه، 15.

⁵ سعود المولى، الإخوان وسيد قطب، دار المشرق، القاهرة، ط 01، 2017م، ص 19-20.

⁶ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، المرجع السابق، ص 16.

⁷ المرجع نفسه، ص 16.

المصرية، الغاية منها الاطلاع على نظم التعليم هناك¹، وهناك اكتشاف الحضارة الغربية في عمقها، وكان موقفه منها سلبيا للغاية؛ حيث وجد أن المادية استولت عليهم فأصبحت الحضارة عبارة عن ورشة كبيرة والناس بمثابة الآلات، بلا روح ولا قيم². كما وقعت له حادثة غيرت نظريته لحسن البنا وللإخوان المسلمين، وجعلته ينتبه إلى حقيقتهم وخطرهم على المشروع الاستعماري والصهيوني، يقول: "لم أكن أعرف إلا القليل عن الإخوان المسلمين إلى أن سافرت إلى أمريكا.. وقد قُتل الشهيد حسن البنا وأنا هناك في عام 1949، ولقد لفت نظري بشدة ما أبدته الصحف الأمريكية. وكذلك الإنجليزية التي كانت تصل إلى أمريكا من اهتمام بالغ بالإخوان ومن شماتة وراحة واضحة في حلّ جماعتهم وضربها وفي قتل مرشدها.. كل هذا لفت نظري إلى أهمية هذه الجماعة عند الصهيونية والاستعمار الغربي"³، تزامن هذا مع يقظته لمثالب الحضارة الغربية وعودته التصورية إلى الإيمان بضرورة العودة إلى مرجعية الإسلام.

مرت الحياة الفكرية لسيد قطب بمجموعة من المراحل، حسب التجارب التي مرَّ بها، ولكل مرحلة خصائصها ودواعيها وتأثيرها بالبيئة العامة، وعلى أساس هذه المراحل التي يتم عادة تصنيف أفكار سيد قطب وتطورها، مثل ما فعل صلاح عبد الفتاح في كتاب (سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد)، غير أن هذه الطريقة لا تعطي بوضوح طبيعة أفكار سيد قطب، خاصة أنه من الملاحظ أن انتقاله العملي بين مرحلة وأخرى كثيرا ما يكون مع وجود العديد من الحلقات المفقودة، التي تعرقل فهم تحوله على وجه الدقة، فيكون تحوله كالطفرة التي يصعب تفسيرها⁴، ولذلك فضلت الدراسة وبعد الاطلاع على كتب سيد قطب أن يتم التقسيم على أساس المضمون الفكري ذاته لا على أساس التحقيب الزمني، فتوصلت إلى أن مؤلفاته في بعد تنبيه للرؤية الفكرية الإسلامية يمكن تصنيفها إلى قسمين حسب مضمونها؛ وذلك كما يأتي:

1- مؤلفات إسلامية في تأصيل مشروعه الفكري: ونقصد بالتأصيلية؛ المؤلفات التي وضع فيها سيد قطب المعالم الكلية لمشروعه الفكري، وهذه المؤلفات غالبا تتجه نحو بيان تصوره لحقيقة الإسلام، أي كيف تظهر ذات سيد قطب بخصائصها وتقلبات أحداث حياتها في الإسلام، واتجاه سيد هذا راجع لخلفيته الأدبية؛ حيث أن تأثره بالإسلام الحركي الحي حسب تعبيره، جعله يكتب أفكاره ممزوجة بتصويراته الذاتية لهذه الطبيعة الإسلامية، وهذا ما جعل شريف يونس يعتبر كتابات سيد قطب نوعا من الرومانتيكية⁵ الحاملة المتمحورة في تصوراتها حول الذات⁶.

¹ المرجع السابق، ص 15.

² سعود المولى، مرجع سابق، ص 50-51.

³ سيد قطب، لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، المملكة العربية السعودية، ص 10.

⁴ شريف يونس، سيد قطب والأصولية الإسلامية، دار طبية للدراسات والنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 01، 1995م، ص 19.

⁵ يبين شريف يونس مقصوده بمصطلح (الرومانتيكية) بقوله؛ "ليس المقصود بالرومانتيكية هنا ذلك المذهب الأدبي المعروف، وإنما المقصود بها هنا هو الرومانتيكية كروح وأيدولوجية ونظر للحياة، أو موقف من العالم تتميز بأنها تدور حول فكرة أساسية هي فكرة (الذات) باعتبارها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة معنى الوجود". يُنظر: شريف يونس، المرجع نفسه، ص 11.

⁶ المرجع نفسه، ص 13-14.

تتمحور أفكار هذا الصنف حول توصيف القيم الإسلامية، وعقد المقارنة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية، ونجد مثل هذه الأفكار غالبية على بعض مؤلفاته دون الآخر، مثل كتابه (العدالة الاجتماعية في الإسلام)؛ حيث جعل هذا الكتاب محاولة لإثبات الأفضلية القيمة للحضارة الإسلامية على نظيرتها الغربية، ولم يظهر على الكتاب أي من مظاهر الصدامية أو الحديثة إلا فيما تعلق بالانحياز للإسلام، وكتب في آخر الكتاب فقرة تمثل خلاصة فكرته، حيث قال فيه: "أما الصراع الحقيقي العميق، فهو بين الإسلام وبين الكتلتين الغربية والشرقية جميعاً. فالإسلام هو القوة الحقيقية التي تقف لقوة الفكرة المادية التي تدين بها أوروبا وأمريكا وروسيا والصين سواء. الإسلام هو الذي يتضمن التصور الكلي الشامل المتناسق عن الوجود والحياة؛ ويقوم التكافل الاجتماعي في المحيط الإنساني مقام الصراع والتطاحن؛ ويجعل للحياة قاعدة روحية تصلها بالخالق في السماء"¹. وكذلك نجد مثل هذا في كتابه (الإسلام ومشكلات الحضارة)؛ وخلاصة ما ذهب إليه فيه؛ أنه عقد مقارنة أيضاً بين الحضارتين الغربية والنظم القيمة في الإسلام، ثم قرر أن طريق الخلاص للمسلمين والبشرية تكمن في إعادة الاعتبار للإسلام منهجاً للحياة، وذلك ليس باستفتائه في الأحكام الفقهية الجزئية، وإنما بتحكيمة مجملها، عقيدة وأحكاماً وأخلاقاً². وذات الشيء نجده في أغلب أفكار كتابه (خصائص التصور الإسلامي ومقوماته) وكذا كتابه (نحو مجتمع إسلامي)، وغيرها.

2- مؤلفات إسلامية بروح المفاصلة: في هذه المؤلفات لم يتعد سيد قطب كثيراً عن النوع الأول وبنى عليها، غير أنه جاء بطروحات جديدة غير معهودة لا في المنظومة الفكرية الإخوانية ولا عند التيار الإصلاحية عموماً، فهذه الأفكار لها طبيعة حديثة في نظرتها للمجتمع المسلم (حكومة وشعباً)، وفي نظرتها للفئة المؤمنة بأفكار سيد قطب، وعلاقتها بالله عز وجل، ينتهي بمحمل هذه الأفكار إلى المفاصلة والعزلة بين الفئة المؤمنة، وبين المجتمع والعالم، ونجد هذا الاتجاه ظاهراً جداً في بعض مؤلفاته؛ مثل: (معالم على الطريق) و تفسيره (في ظلال القرآن) و كتابه (المستقبل لهذا الدين)، وغيرها. وهذه الأفكار هي التي أحدثت حركية فكرية جديدة داخل المنظومة الفكرية الإخوانية في فترة سيد قطب وبعد وفاته، وهذا النوع من الأفكار هو الذي سوف تتوقف عنده الدراسة بالتحليل، نظراً للأثر الذي تركته في الفكر الإسلامي الحركي، واختلاف هذه الأفكار عن مجمل منظومة الأفكار في تراث حسن البنا.

الفرع الثاني: ملامح فكر (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)

إن انضمام سيد قطب للإخوان المسلمين بشكل رسمي، ثم بداية محنته مع السلطات المصرية ممثلة في قيادة الثورة من الضباط الأحرار، واكمه تطور واضح في أفكار سيد قطب، إذ لم يعد اهتمامه موجهاً نحو نقد الحضارة الغربية وبيان حقيقة القيم الإسلامية فحسب، بل بدأت تتبلور لديه رؤية اجتماعية وسياسية، وخلاصة هذا الفكر الجديد لسيد قطب؛ حتمية ووجوب إعادة وجود الأمة الإسلامية، لأن العالم اليوم يعيش في جاهلية معاصرة³، أما العلاقة بالعالم فهي علاقة صدام حتى يخضع لمقتضى (لا إله إلا الله) وهذا لا يعني الإكراه على الإسلام وإنما إخضاع

¹ سيد قطب، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشرق، القاهرة، ط13، 1413هـ/1993م، ص 214.

² سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشرق، القاهرة، ط11، 1412هـ/1992م، ص 190-191.

³ سعود المولى، مرجع سابق، ص 109.

العالم لحكم الله¹. هكذا رسم سيد قطب معالم تصوره للصراع الحضاري بين الإسلام والجاهلية، وسوف تقوم الدراسة بتحليل هذه المنظومة الفكرية مرتكزة على تفكيك ثلاثة مفاهيم أساسية اتكأ عليها سيد قطب وهو يبيّن تصوره، هي؛ الحاكمة، الجاهلية والطليعة المسلمة، هذه المفاهيم التي التي تندرج تحت مفهومه (لاستعلاء والمفاصلة الإيمانية)، وستناول الدراسة ذلك كما يلي:

1- مفهوم الحاكمة:

ينطلق سيد قطب في تقرير هذا المفهوم من مبدأ أن (لا إله إلا الله) تقتضي أن العبودية لله تعالى وحده، وهي تصبح منهجا متكاملا بركنها الثاني (محمد رسول الله)، أي التلقي عن الرسول مقتضيات العبودية²، ثم يقرر أن "السمة الأولى المميزة لطبيعة (المجتمع المسلم) هي أن هذا المجتمع يقوم على قاعدة العبودية لله وحده في أمره كله"³، ولكن هذه العبودية لها قواعد مُكملة أهمها متمثلة في قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الَّذِينَُ الْقِيَمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة يوسف]، و"تتمثل هذه العبودية في التصور الاعتقادي، كما تتمثل في الشعائر التعبدية، كما تتمثل في الشرائع القانونية سواء"⁴، فالحاكمة بهذا المفهوم هي الاعتقاد التصوري أو العقلي لوجوب إفراد الله تعالى بالحكم، ثم إقامة هذا المفهوم عمليا باتباع منهج الرسول صلى الله عليه، ويعتبر المجتمع إسلاميا إذا حقق هذا المنهج، لكن تحقيق هذا المنهج عند سيد قطب ليس بإقامة الشعائر التعبدية، وإنما في جعله شاملا لكافة مظاهر الحياة، في الشعائر والسلوكات والشؤون القانونية والحكومية وغيرها، يقول في موضع آخر: "إنه ليس الذي ينقص البشرية لقيام مجتمع إسلامي هو وجود فقه إسلامي (متطور)؛ إنما الذي ينقصها ابتداءً هو اتخاذ الإسلام منهجا وشرعته شريعة. إن الفقه الإسلامي لكي يتطور، ينبغي أن يجد التربة التي يتطور فيها. والتربة التي يتطور فيها الفقه الإسلامي هي (مجتمع مسلم)"⁵، ولا يمكن أن تقوم الحاكمة الحققة لله إذا زاحمها أي تَلَقَّى في التشريع من مصدر غير الله أو رسوله -صلى الله عليه وسلم-⁶.

إن الإشكال المحوري في التصور القطبي للحاكمة يكمن في اعتبار أي اجتهد بشرى في التشريع نوعا من الإشراف بالله تعالى في حاكميته، لأن هذا التوسع يفتح الباب لتميع المفهوم، إلى كل حكم أو تشريع لا يوافق مذهب أحد المقتنعين بفكرة الحاكمة، فيدخل في ذلك الرؤساء والوزراء والهيئات التشريعية والقضاة، وحتى عامة الناس الذين يرجعون في مصالحهم إلى هذه المؤسسات. والأخطر عندما يبيّن سيد قطب تصوره للمجتمع المسلم على هذه الرؤية، طبعا مع ضرورة الانتباه إلى أن مصطلح (المجتمع المسلم) في ذاته محتاج إلى ضبط، لأن إسلام

¹ جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية- الإخوان المسلمون غودجا-، مرجع سابق، ص 294.

² سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 83.

³ المرجع نفسه، ص 84.

⁴ المرجع نفسه، ص 85.

⁵ سيد قطب، الإسلام ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص 190.

⁶ سيد قطب، معالم في الطريق، المرجع السابق، ص 85.

المجتمع يستحيل قياسه بمقيار دقيق، أما الإذعان للحكم الإسلامي فهو ليس معيارا حاسما في الحكم بوجود الإسلام الاجتماعي، لأن من طبيعة السلطة أنها قاهرة وغالبة على توجهات الناس، فخضوع مجتمع ما لحكومة شيوعية لا يسمح بالحكم النهائي بشيوعية المجتمع، وإن كانت نظمه شيوعية، فالخضوع للسلطة وأيديولوجيتها ليس معيارا نهائيا في تصور المجتمعات المعاصرة.

2- مفهوم الجاهلية:

إن الجاهلية عند سيد قطب صفة يطلقها على الأوضاع والمجتمعات التي لا تتصف بالمنهج الإسلامي وفق مقتضيات ركنيه؛ (لا إله إلا الله، محمد رسول الله)، فكل مجتمع لا يحقق الحاكمية هو مجتمع جاهلي، يقول سيد قطب: "إن المجتمع الجاهلي هو كل مجتمع غير المجتمع المسلم! وإذا أردنا التحديد الموضوعي قلنا: إنه كل مجتمع لا يخلص عبوديته لله وحده.. وبهذا التعريف الموضوعي تدخل في إطار (المجتمع الجاهلي) جميع المجتمعات القائمة اليوم في الأرض فعلا!!"¹، وبهذا تنسحب هذه الصفة عند سيد قطب على مجتمعات العالم الإسلامي والعالم الغربي وكل مجتمعات الأرض، ما دامت لا تقوم بتحقيق الحاكمية وفق التصور الذي بينه، لذلك نجد يقول: "إن العالم يعيش اليوم كله في (جاهلية) من ناحية الأصل الذي تنبثق منه مقومات الحياة وأنظمتها.. هذه الجاهلية تقوم على أساس الاعتداء على سلطان الله في الأرض وعلى أخص خصائص الألوهية.. وهي الحاكمية"²، وبتحديد أكثر؛ إن أي اعتماد من الإنسان على تشريع إنسان آخر هو جاهلية ومن الاعتداء على حق الله³.

يكتمل تصور سيد قطب للواقع بتحديد هذين المفهومين، (الحاكمية والجاهلية)، فبين تصوره للعقيدة الإسلامية، وتصوره للواقع، وعلى هذا التصور بنى مشروعه الكلي، وحدد رؤيته السياسية وخلفيتها الأيديولوجية، يقول محمد سليم العوا: "هاتان الفكرتان: (الجاهلية) التي أصابت المجتمعات الإسلامية -بل البشرية كافة- والتحرر منها والانعقاد من أسرها بتطبيق (الحاكمية)، هما الفكرتان الرئيسيتان في منهج سيد قطب الفكري، وهما الإضافة التي زود بها سيد قطب نهر الفكر السياسي الإسلامي. وحول هاتين الفكرتين تدور كل الأفكار الأخرى التي تصادفنا في كتب سيد قطب"⁴.

3- مفهوم الطليعة الإسلامية:

يفصل سيد قطب -كما سبق- بين وضعين؛ وضع الجاهلية ووضع المجتمع الإسلامي، والمطلوب من المسلمين هو العودة إلى المجتمع الإسلامي ومدافعة الجاهلية بكافة مظاهرها، وهو في هذا الصدد يبين أن القائم بهذه المهمة هي نخبة من المجتمع تتصف بصفات الامتثال لمقتضيات الحاكم، وتعني جيدا حقيقة (لا إله إلا الله)، وهو يوجه

¹ المرجع السابق، ص 89.

² المرجع نفسه، ص 08.

³ المرجع نفسه، ص 149.

⁴ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 440.

كتابه إلى هذه الفئة ويُسمِّيها (الطليعة)، يقول: "لهذه الطليعة المرجوة المرتقبة كتبت (معالم في الطريق)"¹، وهو يعتبر أن إيجاد هذه الطليعة حتمي لتغيير الأوضاع الجاهلية، شرط أن تتصف هذه الفئة بخصائص الطليعة التي يستمدّها سيد قطب من خصائص جيل الصحابة أصلاً، يقول: "ومن ثم لم يكن بُدُّ أن تتمثل القاعدة النظرية للإسلام (أي العقيدة) في تجمع عضوي حركي منذ اللحظة الأولى.. لم يكن بُدُّ أن ينشأ تجمع عضوي حركي آخر غير التجمع الجاهلي، منفصل ومستقل عن التجمع العضوي الحركي الجاهلي الذي يستهدف الإسلام إلغاءه"²، ويقوم المجتمع الإسلامي - حسب سيد قطب - عندما توجد هذه الفئة، لأن قيام هذا المجتمع هو انتقال أفرادهِ من العبودية لغير الله تعالى إلى توحيد الحاكمية لله، وقبل ذلك فالأوضاع ستضل (كُفْرية)³.

يقرر سيد قطب أن جيل الصحابة في بداية الدعوة حصل بينه وبين جاهلية عصره مفاصلة، هذه المفاصلة هي التي وقَّته التأثير بنظمها وأفكارها، وكذلك هذه الطليعة ينبغي أن يكون بينها وبين المجتمع الجاهلي مفاصلة واستعلاء؛ مفاصلة شعورية بالانكباب على مصدر التلقي الذي هو القرآن لنعرف ما الذي يريده منا من غير أن يختلط الفهم بلوثات الجاهلية، وأن تعتقد الطليعة بالاستعلاء أي أنه لا يمكن أن تلتقي قيم الإسلام والجاهلية، فلا بد من الشعور أن قيم الإسلام أعلى، وتمضي في طريق غير طريق الجاهلية، يقول: "فلا بُدُّ إذن - في منهج الحركة الإسلامية - أن نتجرد في فترة الحضارة والتكوين من كل مؤثرات الجاهلية التي نعيش فيها ونستمد منها. لا بد أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمد منه أولئك الرجال - يقصد الصحابة -.. ثم لا بد لنا من التخلص من ضغط المجتمع الجاهلي والتصورات الجاهلية والتقاليد الجاهلية والقيادة الجاهلية.. ليست مهمتنا أن نصطلح مع واقع هذا المجتمع الجاهلي ولا أن ندين بالولاء له، إن مهمتنا الأولى هي تغيير هذا الواقع الجاهلي من أساسه.. إن أولى الخطوات في طريقنا أن نستعلي على هذا المجتمع الجاهلي وقيمه وتصوراته"⁴.

يكتمل تصور سيد قطب لطبيعة المواجهة مع الجاهلية بأمرين؛ الأول هو الحكم عليها أنها جاهلية مشابهة لجاهلية عصر الرسول صلى الله عليه وسلم، لأنها لا تقوم بمقتضيات الحاكمية التي هي إحدى أركان الإيمان بمنهج (لا إله إلا الله محمد رسول). أما الأمر الآخر فهو ضرورة وجود الطليعة المؤمنة التي تفهم جيداً هذا المنهج، ثم لا بد أن تقوم بالعزل الشعوري لنفسها عن واقعها الجاهلي، من أجل أن تستقي من كتاب الله منهج العبودية لله دون أن تتأثر بلوثات الجاهلية، وبهذا يمكن أن نصف هذه الأفكار بأنها تدور حول الاستعلاء والمفاصلة.

الفرع الثالث: مآلات فكر (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)

تبدوا الحدية واضحة في هذا المنحى الذي ذهب إليه سيد قطب في بيان مسألة الواقع الإسلامي والغربي وطبيعة الصراع وحقيقة منهج الإسلام، وقد كان لأفكاره عميق الأثر في الفكر الإسلامي الحركي، نجمل ذلك في نقطتين:

¹ سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 86.

² المرجع نفسه، ص 50.

³ المرجع نفسه، ص 86-87.

⁴ المرجع نفسه، ص 17-19.

1- فتحت هذه الأفكار الباب لحركات الغلو القتالية والتكفيرية، واتخذت كثيرا من مقولات سيد قطب أسسا نظيرية تعتمد في أدبياتها، يقول جاسم سلطان: "إن المهم في القصة أن هذه المقولات سواء قالها سيد أو غيره تستخدم في الحجاج الدائر اليوم من قبل كثير من الشباب وتقودهم في اتجاهات التكفير والتفجير أو تخوم هذه الحالة"¹، كما يقرر محمد عمارة أن سيد قطب بمذهبه هذا يكون حكم بالكفر ليس فقط على الحضارة الغربية وإنما حتى على المجتمعات المسلمة المعاصرة والقديمة التي لم تكن تنظر بمنظور سيد قطب للحاكمية بمفهومها الشامل². برأ كثير من سيد قطب من التكفير، وأنه لم يكن يقصد بإطلاق وصف الجاهلية الكفر المطلق، ومنهم صلاح عبد الفتاح الخالدي إذ اعتبر أن مجموعة من الأفكار التي تم تحريفها من طرف تيارات الغلو في التكفير نسبت إلى سيد قطب، وأن سيد قطب ذاته تبرأ منها، فيقول الخالدي: "وقد قرأ في المعالم -وفي الظلال- فصائل أخرى من العاملين للإسلام، مثل (جماعة المسلمين) التي أسسها شكري مصطفى رحمه الله - وجماعة (الجهاد) - التي قتل أفراد منها الرئيس المصري أنور السادات - وخرجوا من المعالم بأقوال غريبة، وأفهام خاطئة، وتأويلات باطلة، وتبنوها.. ونسبوها إلى سيد قطب.. من مثل تكفير المسلم الذي لم ينتظم مع الجماعة، وحرمة العمل في مؤسسات المجتمع، ووجوب العزلة الحسية المادية لأفراد الجماعة"³، كما ينقل الخالدي عن عمر التلمساني تبرئة ساحة سيد قطب من هذه الأفكار المغالية قوله: "تمتاز هذه المؤلفات -يقصد مؤلفات سيد قطب- بالنقمة على الظلم في كل مظهره، والحرص على رفع المعاناة عن كل الطبقات، وأن تسود مصر الحرية.. وليس في (معالم في الطريق) جديد في فكر سيد قطب، ولكن بما أن الشهيد كتبه في السجن، بعد أن ذاق ألوان العذاب على مختلف قسوتها ووحشيتها، فقد بدت نقمته على مخالفة الشرع أوضح وأظهر. وما أراد الأستاذ سيد قطب في يوم من الأيام أن يكفر مسلما.. إن كثرة ترداده (للمجتمع الجاهلي) لم يقصد بها تكفير المجتمع، ولكن تشديد النكير على الظلمة والطغاة.. وهو أسلوب تعرفه اللغة العربية"⁴، وينقل أيضا عن سيد قطب تبرأه من هذه الاتجاهات وأنه قال: "لقد وضعت جملي على حصان أعرج"⁵.

إن التسليم بكلام الخالدي والتلمساني، والمبرئين لسيد قطب، لا ينفي أن حمولة المصطلحات والتعابير والسياقات التي استعملها سيد قطب مهيئة للتوظيف المفضي إلى الحكم بالتكفير على المجتمعات، بسبب طبيعتها الحدية واقترابها من مجالات التكفير، فالحاكمية كما صورها سيد قطب جزء من مقتضيات الإيمان وأصل من أصوله، وهي داخلية في كافة مناحي الحياة والمعاملات والتصرفات العامة والخاصة، وهذا مما لا يطيقه الناس والمجتمعات، لأنه

¹ جاسم سلطان، أزمة التنظيمات الإسلامية- الإخوان المسلمون نموذجاً-، مرجع سابق، ص 315.

² محمد عمارة، مقالات الغلو الديني واللا ديني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط 01، 1424هـ/2004م، ص 27.

³ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، مرجع سابق، ص 557.

⁴ المرجع نفسه، ص 389.

⁵ المرجع نفسه، ص 558.

مهما تحرى المسلم الابتعاد عن تشريعات الناس فإنه لن يجد مجالا إلا وللناس فيه حكم بشكل من الأشكال، ولكن التشريعات المختلفة يؤخذ منها الجانب المدني الذي لا يخالف مبادئ وأحكام الإسلام.

2- كرس انضمام سيد قطب للإخوان المسلمين تأثير فكره داخل صفوف الجماعة، وزاد من ذلك أن الجماعة لما تمَّ حلُّها تراجع بين أفرادها البُعد التربوي، ولم يعد يحكمها النسق المنظم في توجيه الأفكار والممارسات والاتجاهات، ما خلق فراغا فكريا، جعل أفكار سيد قطب تلقى رواجاً بين شباب الإخوان، ولا شك أن كتاباته كان لها دورٌ في تثبيت الإخوان ودعمهم نصرةً لقضيتهم ونشرها في تلك الفترة، لكن المشكلة تعلقت بالأفكار الحديثة التي سبق الحديث عنها، وهذا جعل هذه الأفكار لصيقة بالفكر الإخواني في انتشاره.

يُرجع شريف يونس الأثر البالغ لأفكار سيد قطب بين الإخوان إلى طبيعة المنظومة الفكرية عند الإخوان المسلمين ذاتها، فيرى أن عدم الوضوح في رسم معالم الدولة المرجوة، وعلاقتها بنظام الحكم والسياسيين، هو ما أسهم في تغلغل الفكر القطبي، وجعله يجد مكانا بينهم¹، وقد تأثر سيد قطب ذاته بهذا الفراغ في المنظومة الفكرية الإخوانية، واعتبر هذا الخلل وضعاً طبيعياً، واعتبر أن الذين يطالبون الدعوة ببرنامج سياسي ونظرية سياسية واضحة لا يفهمون طبيعة هذا الدين الذي يقوم بناؤه الاجتماعي على البدء بصناعة المجتمع المسلم، مفاهيمياً وعقدياً ثم تأتي السياسات والبرامج لاحقاً، فيقول: "الذين يريدون من الإسلام اليوم نظريات وأن يصوغ قوالب نظام، وأن يصوغ تشريعات للحياة.. بينما ليس على وجه الأرض مجتمع قد قرر تحكيم شريعة الله وحدها.. الذين يريدون من الإسلام هذا، لا يدركون طبيعة هذا الدين، ولا كيف يعمل في الحياة.. كما يريد الله"².

ساهمت اللقاءات التي جمعت سيد قطب بسجناء الإخوان المسلمين في انتشار أفكاره بينهم، ولما اقترح على حسن الهضيبي مع عبد الفتاح إسماعيل وزينب الغزالي إعادة جمع شتات الإخوان المسلمين في تنظيم سري، وأعطى تصوراً خاصاً به لهذا التنظيم، بعد أن حُلَّت الجماعة في أزمة الإخوان مع نظام جمال عبد الناصر، ثم إشرافه على قيادة التنظيم لاحقاً، جعل أفكاره تجد قناة مباشرة للانتشار داخل الجماعة³، أما تصوره لهذا التنظيم، فقد كان يرى أن الطليعة الإسلامية التي تواجه الجاهلية كما سبق إيضاحه يمثلها غالبية الإخوان المسلمين، ولذلك ينبغي ألا تشغل الجماعة بتفاصيل وأحداث السياسية ومغالبة النظام في السعي لانتزاع الحكم، وإنما الأولوية هي لصناعة البيئة الاجتماعية التي تتبنى وتقبل هذا المشروع، وإنه ينبغي للدعوة أن تجد سبيلاً لتحمي نفسها، خاصة بعد التنكيل الذي لحقها، وهنا قرر سيد قطب ضرورة وجود مجموعة مسلحة داخل الجماعة، ليست هجومية ولا تبادر لمحاولة قلب نظام الحكم وإنما لا تتوانى عن الدفاع عن الدعوة في حال الاعتداء عليها أو حتى محاولة اعتقال المنتسبين إليها⁴، وهكذا وجد فكر سيد قطب طريقه إلى عمق النظام الفكري للإخوان المسلمين.

¹ شريف يونس، مرجع سابق، ص 192.

² سيد قطب، معالم في الطريق، مرجع سابق، ص 34.

³ صلاح عبد الفتاح الخالدي، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، مرجع سابق، ص 386.

⁴ المرجع نفسه، ص 381-384.

وافق المرشد حسن الهضيبي على قيادة سيد قطب لهذه المبادرة، كما اطلع على كتاب (معالم في الطريق) ووافق على تداوله، يقول الخالدي: "بما أن سيد قاد التنظيم الإخواني الجديد بإذن من المرشد العام للإخوان المسلمين، حسن الهضيبي رحمه الله، وبما أن كتاب (معالم في الطريق) هو منهج عمل التنظيم الجديد لذلك يؤكد المطلعون على أن حسن الهضيبي قد اطلع على أصول الكتاب قبل طباعته، وأنه قد سُرَّ به، وأذن بطباعته، واعتماده منهج العمل الإخواني"¹، وهذا أحد العوامل الأساسية في هذا المزاج الإخواني القطبي، لكن من الأمانة القول أنه لم يكن جميع قيادات الإخوان المسلمين موافقين على منهج سيد قطب في كتابه ولا إنشاء هذا التنظيم ولا موقفه من السلطة، لكن إقرار المرشد العام ومساهمته في إنشاء وقيادة التنظيم الجديد في مرحلة حل الجماعة أسهم في غرس أفكاره وانتشارها بين الإخوان المسلمين.

المطلب الثالث: التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في ظل الجدل الكلامي حول قضايا (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)

نشأ داخل جماعة الإخوان المسلمين في سنوات الخمسينيات اتجاه يتبنى أفكار سيد قطب لكن بصورة متطرفة، وأصبح هذا الاتجاه الذي يمثله بعض الشباب خاصة ممن كانوا في السجن عامل ضغط داخل الجماعة، خاصة أن الأدبيات الأصلية للإخوان ليست منطبقة مع حديّة هذه الأفكار، يقول سعود المولى مبينا أثر نظرية سيد قطب على الجماعة: "لاحظ الإخوان لاحقاً أن النظرية -يقصد نظرية سيد قطب- أخذت تلحق الضرر بهم، إذ أنه مع تنامي الراديكالية الأيديولوجية واشتداد ساعد التطرف في صفوفهم، لم تعد القيادة قادرة على السيطرة على تهور المتشددین الشباب من أعضائها.. ووجدت العناصر المتدمرة أنه أمر مهين لها أن تبقى في صفوف تنظيم يقمع رغبتهم في استخدام العنف ضد الجاهلية ويمنعهم من ضرب الأداة التي تمثل تلك الجاهلية.. مما تسبب في خروج الكثيرين من صفوف الإخوان. ولم تكتف النظرية بذلك فقط، بل أدت إلى توتير علاقة الإخوان المسلمين بالمجتمع، وكذلك مع أكبر مؤسسة دينية في مصر وهي مؤسسة الأزهر. كل هذه الأسباب حثت حسن الهضيبي على محاولة إيجاد سبيل إلى الاعتداد والتنكر لنظرية سيد قطب. وفي عام 1969 نشر الهضيبي أول وثيقة مهمة في شكل كتاب بعنوان (دعاة لا قضاة)²، وهذا الكتاب يعتبر إعادة لضبط الخط الفكري للإخوان المسلمين الذي تأثر باتجاهات نظرية سيد قطب، لكن ما تهتم به الدراسة هو الطابع الجدلي الذي ميز هذا الكتاب، بشكل لم يكن معهوداً على الفكر الإسلامي الحركي في تلك المرحلة، ولذلك تفرد بها بالاستقراء من أجل الوصول لأهم معالم التجديد في هذا المنهج.

¹ المرجع السابق، 555.

² مسعود المولى، مرجع سابق، ص 120.

الفرع الأول: منهج كتاب (دعاة لا قضاة) في مناقشة أفكار (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)

حَصَلَ اللُّبْس - كما سبق بيانه - داخل جماعة الإخوان المسلمين وخارجها بشأن بعض القضايا التي تؤدي إلى التكفير وإعلان القطيعة مع المجتمع والأنظمة، فبادر الإخوان المسلمين تحت إشراف المرشد العام في تلك المرحلة (حسن الهضيبي) إلى كتابة بحث تناول هذه القضايا بالتحليل والرد، فكان كتاب (دعاة لا قضاة)، طبعته في البداية (دار الدعوة) سنة 1977م تحت عنوان (أبحاث في العقيدة الإسلامية.. والدعوة إلى الله)، كتبه مجموعة من علماء الإخوان المسلمين تحت إشراف حسن الهضيبي، وطُبع منسوباً إليه، فهو بمثابة وثيقة تحدد منهج الإخوان المسلمين في قضية التكفير وما دار حولها من مسائل، يقول محمد سليم العوا: "وللأستاذ الهضيبي موقف فكري متميز بدأ عندما ظهرت في السجون قضية (التكفير) التي تنبأها بعض الشباب الذين كانوا منتبئين أولاً إلى جماعة التبليغ والدعوة، وتابعهم عليها بعض شباب الإخوان المسلمين. ذلك أن الأستاذ الهضيبي رفض هذه الفكرة بقوة، وناقش أصحابها بنفسه في سجن طرة، ثم كَلَّف عدداً من الإخوان ذوي العلم الشرعي بكتابة ردٍّ عليه يمثل فكر أهل السنة والجماعة، وصدر هذا الرد بعنوان: (دعاة لا قضاة) وهي عبارة قالها الهضيبي لبعض الشباب في أثناء مناقشة لهم، وحمل اسم المرشد العام ليكون أبلغ في التأثير وأقرب إلى قبول جماهير الإخوان خاصة والناس عامة"¹.

جاء في تقديم كتاب (دعاة لا قضاة) في طبعته الأولى سنة 1977م: "كان مما ابتلي به الإخوان في سجونهم ومعتقلاتهم ما أظهره البعض من رأي نادى بتكفير المسلمين أو التشكيك في حقيقة إسلامهم وإيمانهم. ولقد سارع الإخوان -رغم قسوة سجنهم ومعتقلاتهم- إلى تصحيح هذا الفهم.. وقال مرشدهم -آنذاك- الأستاذ حسن إسماعيل الهضيبي -رضوان الله عليه- رداً على تلك الدعوى كلمته الجامعة التي حددت طريق الإخوان المسلمين وعبرت عن منهجهم وصورت مهمتهم (نحن دعاة ولسنا قضاة)"²، حيث بين الكتاب الغاية من تأليفه، فجاء فيه: "قصد منه فقط الرد على أقوال معينة ظهرت أخيراً رأينا خطورتها وخروجها على أصول دعوتنا، فعيننا بالرد على ما وجدنا أنه يلزم الرد عليه من هذه الأفكار دون استقصاء لها جميع ونكرر القول بأننا لم نكتب بحثاً في الدعوة بمفهومها الكامل أو برنامجها الشامل وما كان لنا حاجة بذلك وللدعوة رسائلها وكتبها"³، فجاء الكتاب على مسلك الحاجة الكلامية في باب العقائد، لكن من غير الالتزام بما قُرِّر في هذا العلم، ولا الالتزام بمنهج المجادلة المعروفة فيه، وإنما قام بحصر جملة من القضايا، جلها متعلق بالتكفير، وما يترتب عنه، وإن كان هذا غير معهود في أدبيات الإخوان المسلمين، فكتب ومقالات تلك الفترة كانت متسمة بعرض الدعوة والتفصيل فيها، وكان الطابع الأدبي والصنعة البلاغية واضحة عليها، تماشياً مع طبيعة السياق الزمني، أما هذا الكتاب فحرص أن يكون بلغة فقهية وكلامية صارمة، تقتضيها الغاية التي أُلِّفَ من أجلها.

¹ محمد سليم العوا، مرجع سابق، ص 435.

² حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة - أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله -، دار الصديقية للنشر، حسن داي - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ص 07.

³ المرجع نفسه، ص 240.

بيّن الكتاب في البداية ثلاث قواعد تعتبر الأصول التي ينطلق منها في مناقشة الأفكار التي تصدى لها، ومنهج في التحاكم في محاور هذه الأفكار؛ أول أصل: أن المرجع في فهم العقيدة، وحين الاختلاف هو القرآن الكريم والسنة النبوية المظهرة¹، وهذا لقول الله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى، الآية: 10]. والأصل الثاني: "أن كل قول لا يقوم على صحته برهان مثبت له لا يلزمنا وليس حجة علينا، وعلى من قال به أن يأتي بالدليل والبرهان المثبتين قوله. ولسنا نحن المكلفين بإقامة البرهان على عدم صحة ما قال به دون أن يقيم هو البرهان على صحة قوله"²، أي لا يمكن للمتحاور أو الملاحظ أن يلزم المحاور بقضية لا دليل عليها، وأن يفترض في مذهب المحاور شيئاً لم يلزم به نفسه، وإنما الدليل هو الفيصل، وبهذا الأصل تكون ساحة المحاور بريئة من أي فكرة عامة ليست أصلاً في كلامه. والأصل الثالث: "أن ليس للعقل مدخل في إيجاب شريعة بأمر أو نهي أو بحظر أو إباحة. إنما عمل العقل في تفهم النصوص ومعرفة مراد الله عز وجل منها"³، والمقصود أن ليس من مهام العقل إنشاء حكم جديد من الأحكام الخمسة إلا بمسند شرعي، طبعاً هذا ليس مطلقاً، لأنه يمكن للعقل استحداث حكم شرعي بالاستناد إلى القياس، أو أحد الأدلة الأصولية غير المتفق عليها، لكن مع الإقرار أن مدار هذا الحكم المستحدث الظن لا القطع على عكس ما ورد فيه نص من قرآن أو سنة، أما إباحة الحرام أو تحريم المباح، فهذا مما لا يجوز شرعاً، وهو مخالفة لكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وقد قرّر هذا الأصل احترازاً من محاولة الإلزام بقواعد ومقدمات يُتوهم نسبتها إلى الشريعة، وليس لها مستند من قرآن أو سنة، وتبني عليها أحكام أخرى، قد تكون في الإيمانيات والعقائد؛ مثل التكفير.

إن المرجعية الأساسية التي اعتمدها الكتاب هي آيات القرآن الكريم والحديث النبوي، مع قلة المراجع الأخرى، إذ كان أكثر ما اعتمد عليه: كتب ابن حزم مثل: (المحلى) و(الفصل) و(الإحكام في أصول الأحكام) و(جوامع السيرة)، وكتاب (الرسالة) للشافعي، وعلى (الاعتصام) للشاطبي، وينقل عن (تفسير القرطبي) وكتابه (الجامع لأحكام القرآن)، و(تفسير ابن كثير)، وعن ابن تيمية من (كتاب الإيمان)، و(شرح الطحاوية) لابن أبي العز، وكتاب (الملل والنحل) للشهرستاني، وهذا دليل على الاتجاه نحو الالتزام بآراء أهل السنة، وكذلك أعتمد على كتاب (النظريات السياسية الإسلامية) لمحمد ضياء الرئيس، وعلى بعض رسائل حسن البنا.

يؤخذ على الكتاب عدم تخريجه الأحاديث بالرجوع إلى كتب الحديث المعتمدة، وإنما كان يخرجها من كتب ابن حزم الفقهية وابن تيمية، وإن كان هذا يُمكن أن يبرره الظروف التي أُلّف فيها؛ إذ كان أغلب المكلفين بالبحث داخل السجون، وبنيت أفكاره على تصوراتهم، وآرائهم، وحفظهم، وتحت ضغط الاستقطاب الفكري الذي كان يتغلغل داخل الجماعة.

¹ المرجع السابق، ص 10.

² المرجع نفسه، ص 11.

³ المرجع نفسه، ص 12.

بعد الاطلاع على كتاب (دعاة لا قضاة) نجد أنه لم يذكر سيد قطب بشكل مباشر، كما لم يذكر أن الكتاب هو ردُّ على أفكاره تحديداً، وإنما ذكر أبو الأعلى المودودي فقط¹، وهذا يُنبئ على أن الكتاب لا يختص بما استحدثه سيد قطب داخل الجماعة وفي مسار الحركة الإسلامية فحسب، وإنما المقصود هو الاتجاه التكفيري عامة، الذي ظهر في تلك الفترة، وكذلك رداً لأي حملة انتقاص أو اتهام لدعوة الإخوان المسلمين، وكذلك هو موجه إلى أفراد الإخوان المسلمين خاصة، قصد التحصين من تسلل وتكرس هذا الفكر داخل الجماعة ولذلك لن نتعرض دراستنا لكل الأفكار الواردة في الكتاب، وإنما نورد الردود التي تتقابل مع فكر سيد قطب، باعتباره من أعمدة التأثير داخل الفكر الإخواني والحركة الإسلامية؛ ضمن ثلاثة عناصر: الحاكمة، والجاهلية، ومناقشة فكرة (جماعة المسلمين). أما باقي الأفكار فإن الذي تبناها وأثارها هو الجماعات الإسلامية الجهادية، والخوارج من قبلها، وهذا له مجال بحث آخر.

الفرع الثاني: مناقشة كتاب (دعاة لا قضاة) لأفكار (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)

1- مناقشة مسألة (الحاكمية):

أعاد كتاب (دعاة لا قضاة) ضبط مفهوم الحاكمية فسار على نفس الخطوات التي سلكها سيد قطب لكنه غيّر التصور النهائي؛ فبدأ كتاب (دعاة لا قضاة) ببيان معنى (شهادة ألا إله إلا الله)، ثم بين باقي الأفكار المرتبطة بها وفي مقدمتها فكرة (الحاكمية)، فبين الكتاب أن (لا إله إلا الله محمد رسول الله)؛ "لفظة ينطقها المرء للإخبار بما وقع في نفسه من يقين من وجود ذات الله تعالى، وأنه تعالى أحدٌ لا إله سواه -إقراراً منه بذلك- وهذا التلفظ بما يفيد هذا المعنى يسمى شهادة، سواء أكان المخبر صادقاً فيما أخبر به عن نفسه أم غير صادق. قال عليه الصلاة والسلام: (ألا وشهادة الزور)² فسمى عليه الصلاة والسلام الإخبار بما لا يطابق الحقيقة شهادة"³، وأخذ الكتاب يورد الشواهد اللغوية والفقهية على هذا المعنى، وهذا فيه نقض لرأي سيد قطب الذي قرر أن (لا إله إلا الله) هي منهج متكامل بين السلوكات والممارسات والاعتقاد العقلي، وليست مجرد لفظ كما جاء في الكتاب، والذي يترتب عن هذين الاتجاهين، أن رأي سيد قطب يفرق بين عموم المتلفظين بالشهادة، وخصوص الطليعة الإسلامية التي آمنت بما منهجها متكاملاً، وهذا يؤدي إلى حصول العزلة والاستعلاء الإيماني، وهذا مقدمة لتكفير الطرف الأول، وإن لم يقصد سيد قطب ذلك.

¹ المرجع السابق، ص 20.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب كتاب الأدب، باب عقوب الوالدين من الكبائر، ح 5976، ج 08، ص 04.

وأخرجه أيضاً في كتاب الشهادات، باب ما قيل في شهادة الزور، ح 2653، ج 03، ص 03.

وأخرجه أيضاً في كتاب الديات، باب قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا﴾ [سورة المائدة، الآية: 32]، ح 6871، ج 49، ص 03.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان الكبائر وأكبرها، ح 143، ج 01، ص 91.

³ حسن الحضيبي، مرجع سابق، ص 13.

يقرر الاتجاه الوارد في كتاب (دعاة لا قضاة)؛ أن مجرد الإقرار بالشهادتين يسبغ على صاحبه صفة الإسلام، وتترتب في حقه الحقوق المشروعة، وتجب عليه الواجبات الإسلامية، من غير بحث في صدق شهادته؛ "إذ أن ذلك متعلق بما استشعره واستيقنه بقلبه وهو أمر لا سبيل لنا للكشف عنه والتثبت منه، ولكن ذلك من شأن الذي يعلم السر وأخفى"¹، ثم استدلل الكتاب بجملة من الأدلة على هذا الاتجاه نذكر منها من السنة النبوية: "قول الرسول عليه الصلاة والسلام فيما حدث أبو هريرة -رضي الله عنه- قال: (أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئت به فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله)². والمجمع عليه من أهل الإسلام: أن الذي يعصم ماله ودمه بالشهادتين هو المسلم. وأما أموال ودماء أهل الذمة فتكون بالعهد، ولا يشترط فيهم النطق بالشهادتين"³.

تناول الكتاب معنى (الحاكمية) الذي رأينا أن سيد قطب جعله من مقتضيات (لا إله إلا الله)، وتصوره صفة مطلقة لكافة أشكال الحكم، وجعله أهم أركان الإيمان بمنهج (لا إله إلا الله)، وبناء عليه فتد كتاب (دعاة لا قضاة) كون الفهم المتداول (للحاكمية) أصلاً من أصول الإيمان؛ فقرر أن اللفظ لم يرد لا في القرآن ولا في السنة، وإنما هو مستنبط من جملة من الآيات والأحاديث، جرى في استعمالات بعض المفكرين والعلماء، أرادوا التنبيه على أهمية بعض الأحكام الإسلامية، ولم يكن مقصودهم استحداث أحكام فقهية جديدة مبنية على هذا المبدأ، فدرج المصطلح على ألسن الناس حتى أصبح يُتصور أنه أصل من أصول الإيمان يترتب عليه أعمال ويرجع إليه في بيان الإيمان والكفر⁴، ثم فصل الكتاب في التصور المطلوب لمفهوم الحاكمية كما يلي:

أ- الإيمان أن (الحكم لله) عقيدة المسلم: يجب على المسلم الاعتقاد أن الحكم في تقرير الحلال والحرام ووضع الشريعة هو الله تعالى وحده، وأن شريعته هذه واجبة النفاذ على المسلم، لا فرق أكان الحاكم عاملاً بها أم معطلا لها، وهذا مفهوم قول الله تعالى: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [سورة يوسف، الآية: 40]⁵، وبهذا نلاحظ أن الكتاب جعل الحاكمية حقاً لله تعالى وحده، وهي من مقتضيات إيمان المسلم، لكن لم يجعلها مطلقة ومفتوحة كما فعل سيد قطب، وإنما ضبطها بتشريع الأحكام الشرعية.

¹ المرجع السابق، ص 18.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [سورة التوبة، الآية: 05]، ح 19، ج 01، ص 25.

وأخرجه أيضاً في كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، ح 1399، ج 02، ص 105.

وأخرجه أيضاً في كتاب الجهاد والسير، باب دعاء النبي صلى الله عليه وسلم على الإسلام والنبوة وألا يتخذ بعضهم بعضاً أرباباً من دون الله، ح 2946، ج 04، ص 48. وأخرجه في أبواب أخرى.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب "أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله"، ح 34، ج 01، ص 93.

³ حسن الهضيبي، المرجع السابق، ص 18.

⁴ المرجع نفسه، ص 83-86.

⁵ المرجع نفسه، ص 87.

- ب- حكم الجاهل والواجب عليه وواجب المجتمع نحوه: تناول الكتاب حكم من لم يبلغه الأمر أو جهل بعض الأحكام، فقرر أن هذا النوع معذور بجهله، جاء في الكتاب: "أما من لم يبلغه الأمر كله أو بعضه فهذا معذور بجهله فليس بكافر ولا بفاسق ولا بعاصٍ، يستثنى من ذلك ما ورد به النص صراحة وأجمع عليه المسلمون من أنه لا يسمى مسلماً ولا يعامل معاملة المسلمين إلا من شهد (ألا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله)"¹، واستدل الكتاب بجملة من الأدلة النقلية والعقلية، مثل: قول الله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 286]، وهذا الاتجاه في العذر بالجهل ينسب عليه عدم تكفير أو تفسيق من جهل أحكام الإسلام أو لم يبلغه شيء منها أو توهم شيئاً منها على غير وجهه الصحيح، والواجب على مجمل الأمة وجوباً كفائياً أن تسعى لتعليمه ما جهل².
- ت- حق سن القوانين ووضع النظم والتشريعات: والمقصود أن الشريعة بينت الفرائض والمحرمات وتركزت دائرة المباحات يتصرف فيها الناس حسب الحاجة، أما "الفرض: الذي فرضه الله علينا واجب لا يملك إنسان أن يقرر عدم وجوبه أو يقلل منه.. وما حرمه الله تعالى: حرام إلى يوم القيامة لا يملك أحد أن يحله.. أما المباحات: فإن للمسلمين أن يسنوا فيها من الأنظمة -التي قد تتخذ شكل قرار أو لائحة أو قانون- ما تقتضيه الحاجة تنفيذاً لنصوص وردت بضرورة تحقيق مقاصد عامة"³، وهذا يدلنا على أن حاكمية الله تعالى لا تعني مطلق تعطيل التشريع الإنساني، أو كُفر أي عملية تشريعية في إطار المباحات وما لم يرد فيها نص.
- ث- حكم المخطئ المتأول والمكره: فرق كتاب (دعاة لا قضاة) بين متعمد محاذة الله ومضاهاته في التشريع، وبين المتأول المخطئ الذي أوصله اجتهاده لاعتقاد أمر أنه أمر الله تعالى والحقيقة أنه غير كذلك، فهو معذور في خطئه، فلا يحكم عليه بكفر أو شرك، إذ لم يجعل نفسه ندّاً لله تعالى، لقوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ وَلَكِنْ مَا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [سورة الأحزاب]، وهذا التأول ليس للجميع ولكنه مقتصر على من علّم الشريعة واللغة العربية وكانت له القدرة المعرفية على استنباط الأحكام من النصوص⁴.

2- مناقشة مسألة الجاهلية:

سبقت الإشارة إلى أن كتاب (دعاة لا قضاة) لم يُعنى بالرد على مقولات سيد قطب رأساً، وإنما اتجه نحو مراجعة بعض الأفكار الدخيلة على فكر الجماعة، وإن كانت الأفكار القطبية مدخلا لها في الغالب، ولذلك لم يفرد الكتاب مصطلح (الجاهلية) بالدراسة والتوسع، وإنما يمكن فهم موقف الكتاب من مفهوم الجاهلية حسب الاتجاه القطبي، من مجمل الأفكار الواردة فيه ومن تفصيله في مفهوم (الحاكمية)، فهو على عكس سيد قطب لا

¹ المرجع السابق، ص 91.

² المرجع نفسه، ص ص 93-94.

³ المرجع نفسه، ص 96.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 102-103.

يحكم على المجتمعات بالجاهلية بمعنى أنها تستحق الاستتابة أو أنها محادة لله ورسوله أو أن جاهليتها مثل جاهلية المشركين المعاصرين لرسول الله صلى الله عليه وسلم، وإنما يحكم عليها بالإسلام، مع وجود التقصير وتعطيل الحكم بالشرعية وأن إطلاق لفظ الجاهلية عليها لا يستلزم كُفرها، كما أن مجمل الكتاب لا يعتبر أن (الجاهلية) حكم شرعي يجوز أن توصف به المجتمعات، ولذلك جاء فيه: "والذي لا شك فيه، أخذا بالنصوص الثابتة، أنه ليس في الناس إلا مسلمٌ أو كافرٌ مشرك، وليس في أحكام هذه الدنيا دون هاتين الصفتين صفة ثالثة"¹، أما مفهومها الدقيق فلا يعدوا كونه حُكما على خروج صاحبه عن بعض أحكام الدين مثله في ذلك مثل المعصية والضلال والظلم وغيرها من المصطلحات القرآنية، التي قد تبلغ حدَّ الكفر وقد لا تبلغه، كما جاء في الكتاب: "ومن ذلك يتضح لك أن كلمة الجاهلية يقصد بها كل خروج عن أحكام الدين، وأما تحديد ما إذا كان ذلك الخروج قد بلغ حد الردة عن الإسلام أم لا، فيُرجع فيه للأحكام الشرعية.. والقول أن المجتمع الجاهلي يوازي القول أن المجتمع ضال أو المجتمع فاسق، فجميع هذه الألفاظ إنما تدل على أن فيه خروجا ظاهرا على أحكام الدين"²، فهو من هذه الزاوية موافق لسيد قطب في إمكانية إطلاق لفظ الجاهلية على المجتمع، لكنه يعتبر ذلك توصيفا لما فيه من الخروج عن أحكام الدين لا خروجا عن الدين ذاته.

3- معنى (جماعة المسلمين):

تُعتبر الطليعة عند سيد قطب الفئة المسلمة التي عزلت نفسها شعوريا عن المجتمع الجاهلي وهذا لإيمانها بمنهج (لا إله إلا الله)، وامتثالها له، وتعالى الطليعة عن المجتمعات والحكومات الجاهلية استعدادا للعمل على نشر الدعوة والتمكين للدين، فهي عنده تُعتبر المجتمع المسلم، أو هي نواة تأسيس المجتمع المسلم، أما كتاب (دعاة لا قضاة) فحاول أن يبين أن الجماعة العاملة للإسلام هي جزء من مجتمع مسلم، وأمة مسلمة، ولا يجوز القول أن عدم وجود حكومة مسلمة ينفي الإيمان عن الأمة والمجتمع، كما لا يمكن القول أن إقامة جماعة دون المسلمين وعقد البيعة لها أمر واجب، بل البيعة واجبة في الإمامة الكبرى وعدم وجود الإمامة أو إن كان الإمام غير مطبق لأحكام الإسلام يرفع وجوب البيعة، جاء في كتاب (دعاة لا قضاة): "والحق أن القول بانتفاء اسم الإيمان عن جميع أفراد الأمة إذا لم توجد الحكومة الإسلامية يؤدي إلى نتائج خطيرة تعارض النصوص القاطعة والإجماع. إذ مما لا شك فيه أن الآية ﴿فَلَا وَرَبِّكَ﴾³. خطابها عام موجه إلى جميع الإنس والجن، ومقتضى القول الذي قالوا أنه لا يؤمن أحد حتى تقوم الحكومة الإسلامية التي تحكم العالم كله وتمنع التحاكم في أي جهة ما وفي أي بقعة من الأرض إلى غير شريعة الله تعالى.. كما أنه إذا عدل الحاكم المسلم في قضية عامدا عن أمر الله فإنه ينتفي اسم الإيمان عن جميع أفراد الأمة..

¹ المرجع السابق، ص 145.

² المرجع نفسه، ص 241.

³ يقصد قول الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء، 65].

ومعنى هذا أنه لم يكن هناك مسلم على وجه الأرض في أي وقت ما غير الرسول عليه الصلاة والسلام¹، كما جاء فيه: "إن كل من نطق بالشهادتين فهو مسلم مؤمن ولو جهل لزوم البيعة ووجوب التزام الجماعة حتى يبلغه الأمر بذلك.. ثم إنه إن اعتقد خلاف ما رآه غيره في معنى البيعة والجماعة والإمامة الحققة مجتهدا في ذلك ما وسعه.. أو مسترشدا بأقوال الفقهاء المشهود لها والمشهود لهم بالعلم.. فهو معذور بخطئه مأجور على نيته، محكوم بإسلامه وإيمانه"²، وفي هذه النصوص وغيرها يثبت الكتاب أن الأمة المسلمة مفهوم عام وشامل وواسع غير الجماعة الضيقة المجتهدة في العمل للإسلام، وهذا عكس فكرة الطليعة المسلمة التي اعتمدها سيد قطب.

¹ حسن الهضيبي، مرجع سابق، ص 198-199.

² المرجع نفسه، ص 141.

المبحث الثالث: تجديد الفكر الإسلامي الحركي في سياق الصحوة الإسلامية

يحيينا البحث في مسألة الصحوة الإسلامية إلى مجموعة من الرؤى المختلفة والمتباينة في كثير من الأحيان، ولا شك أن هذه الاتجاهات تتعلق بالخلفيات الأيديولوجية والموقف من الصحوة ومن الفكر الإسلامي الحركي، وليس يعني الدراسة أن تقف على هذه المواقف بقدر اهتمامها بفهم طبيعة موقع الصحوة الإسلامية من الفكر الإسلامي الحركي، ولذلك تركز على المعنى الأشهر في أدبيات الإسلاميين على وجه الخصوص من ناحية المفهوم، خاصة الذين تلقوا المصطلح بالقبول، لأنه ثمة فئات ضمن الرؤية الإسلامية رفضت استعماله باعتباره تعبيراً دخيلاً على الفكر الإسلامي الحركي، يقول محمد الغزالي: "إن كلمة (الصحوة الإسلامية) جديدة على مسامعنا نحن المشتغلين بالعمل الإسلامي من عشرات السنين.. كان الإخوان يقولون عن دعوتهم: الحركة الإسلامية أو الفكرة الإسلامية، أو ما شابه ذلك ويبدو أن كلمة الصحوة التي شاعت بعد نجاح ثورة الخميني إطلاقاً أجنبي"¹، ويقول الطاهر سعود: "إن مفهوم الصحوة.. ورغم برائته وخارجية مصدره يحظى -إذا استثنينا قلة من المحسوبين على الصحوة مثلما بينا- بالقبول لدى الإسلاميين على غير عادتهم في موقفهم من المفاهيم الواردة من خارج السياق الثقافي الإسلامي"².

تتبع الدراسة أبرز مظاهر التجديد في إطار الصحوة باعتبارها ظاهرة اجتماعية، واستنباط أهم مميزات هذه الجهود، وسنذكر هنا ثلاثة نماذج مؤثرة في هذه العملية الإرشادية؛ هم محمد الغزالي³ ويوسف القرضاوي⁴ وحسن

¹ إسماعيل صبري عبد الله وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط4، 1998م، ص100.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص68.

³ محمد الغزالي: مفكر مصريّ وُلِدَ في 13 سبتمبر 1917م، يُعتبر من رموز الفكر الإسلامي المعاصر الذين حضّوا باهتمام واسع من الدارسين، ومرد هذا إلى كثرة مؤلفاته؛ في الفكر الإسلامي، والدعوة، والتربية والسلوك، وقضايا الواقع والحضارة.. الخ، وأيضاً لأسلوبه الأدبي المميز ورؤيته للقضايا التي يطرحها، تلقى العلم الشرعي بجامعة الأزهر؛ حيث نال درجة العالمية، تأثر بحسن البناء وانضم لجماعة الإخوان المسلمين، وكان البناء يقدره كثيراً، لكنه غادر الجماعة بعد وفاته إثر خلاف مع بعض قيادات الجماعة، تميزت شخصيته بالاستقلالية وحُب الحرية، تقلد العديد من المناصب الدعوية والحركية والسياسية والأكاديمية. يُنظر: محمد الغزالي، مقتطفات من مذكرات الشيخ محمد الغزالي، مجلة إسلامية المعرفة-مجلة علمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي-، مج02، ع07، جانفي 1997م، صص190-440؛ يوسف القرضاوي، الشيخ الغزالي كما عرفته-رحلة نصف قرن-، دار الشرق، القاهرة، ط01، 1420هـ/2000م، صص61-58.

⁴ يوسف القرضاوي: من العلماء المعاصرين، ومن أبرز منظري الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، وُلِدَ ونشأ بقرية (صفط تراب) المصرية، انتمى القرضاوي للمعهد الديني بطنطا في المرحلة الابتدائية، فكان تعليمه الديني ضمن الأزهر منذ المراحل الأولى إلى أن نال العالمية، انتمى لجماعة الإخوان المسلمين في عهد البناء واشتغل بعدة مواقع فيها منذ كان طالباً؛ بين الكتابة الصحفية والدعوة والإرشاد والأعمال التنظيمية. انتقل القرضاوي إلى (قطر) سنة 1961م، لينصبَّ اهتمامه بعدها على ترشيد العمل الإسلامي فكرياً وعلمياً، والتدريس والتأليف والإشراف على الملتقيات العلمية والمؤتمرات الفقهية، وله العديد من المؤلفات والمشاريع العلمية في أغلب تخصصات العلوم الإسلامية؛ العقيدة، وأصول الفقه، والفقه الإسلامي، والحديث، والسيرة النبوية، والدعوة الإسلامية، والفكر الإسلام.. الخ، يؤأ هذا منزلة مرموقة ضمن الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الإسلامي الحركي خصوصاً، حتى اعتبره بعض الكتاب (مرجعاً للحركة الإسلامية). يُنظر: عصام تليمة، يوسف القرضاوي-فقيه الدعوة وداعية الفقهاء-، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-الجمهورية السورية العربية، 2001م، صص12 إلى 16؛ معتز الخطيب، القرضاوي مرجعاً-الفكرة والنشأة والمكونات-، مجلة إسلامية المعرفة-مجلة علمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي-، السنة الرابعة عشر، ع53، 1429هـ/2008م، ص19.

التراي¹، محاولين الكشف عن أهم معالم التجديد عندهم، من أجل بيان الطابع النظري والعملي للفكر الإسلامي الحركي مستقبلاً، خاصة للمكانة التي حُضيت بها هذه الشخصيات ضمنه، ومن جهة أخرى لتركيزها المباشر على عملية ترشيد الصحوة، والسبب الآخر هو أنهم جزء من الصحوة الإسلامية، ولهم خلفية تكوينية حركية، ونقد وتوجيه الصحوة من داخلها أبلغ أثراً لعلم صاحبه بحقيقتها وبدواخلها ولعاشته لتفاصيلها، وقد أشار يوسف القرضاوي لذلك بقوله: "إن الذي يعيش مجرد متفرج على الصحوة الإسلامية، أو مجرد ناقد لها، وهو بعيد عنها، وعن معاناتها، والاحساس بآلامها وآمالها، لا يستطيع أن يقوم بدور إيجابي سليم في تسديدها وترشيدها"².

المطلب الأول: مفهوم الصحوة الإسلامية وخصائصها

إن (الصحوة الإسلامية) ظاهرة اجتماعية تعبر عن التحلي العملي والشعبي لانتشار أفكار وطروحات الحركة الإسلامية، والصحوة تمثل مرحلة من تاريخها، ومن تطور الفكر الإسلامي الحركي، وفي ذات الوقت مثلت رافداً يمد الجماعات الإسلامية بالعنصر البشري وبالدعم الاجتماعي، ولذلك فإن الدراسة سوف تعمل على تحليل هذه الظاهرة من حيث مفهومها ضمن الفكر الإسلامي الحركي معها، ومن حيث رصد معالم التجديد الفكري المزامن والمنبثق عن هذه الظاهرة.

الفرع الأول: مفهوم الصحوة الإسلامية

يرتبط مفهوم (الصحوة) بالمجال التداولي الحركي الإسلامي، وهي توصيف لظاهرة اجتماعية، تجلت في الانتشار الواسع للأفكار التي دعت إليها الحركة الإسلامية، حتى أُطلق عليها في بعض الاتجاهات؛ (المد الإسلامي)، ويُبين يوسف القرضاوي أن الصحوة هي نتاج لمسار الحركة الإسلامية القديم، يعني في مرحلة التأسيس والنشأة، فيقول: "من فضل الله تعالى: أن هياً للأمة رجالاً وجماعات من أهل الإصلاح والتجديد حاولوا أن يجددوا لهذه الأمة دينها.. وبعد معارك خاضوها، ومحن اجتازوها، وتضحيات قدموها، فإنه تعالى لا يضيع عمل المحسنين.. فكان من ثمار هذه الجهود: الصحوة المباركة، التي عم نورها المشرق والمغرب"³، وبهذا نلاحظ أن المصطلح يُستعمل لتوصيف حالة انتباه المسلمين إلى ضرورة تمسكهم بدينهم، وانتشار هذه الفكرة في نطاق جغرافي واسع، أو كما عبر عنه يوسف القرضاوي (العودة إلى الذات)⁴.

¹ حسن التراي: وُلِدَ (بكسلا) السودانية سنة 1932م في عائلة متدينة، حفظ القرآن وتلقى المبادئ الأولى للمعارف الدينية على يد والده، وتحصل على الماجستير في القانون من جامعة لندن ثم انتسب إلى جامعة السوربون حيث نال شهادة الدكتوراه، وبعد عودته إلى السودان تولى منصب عمادة كلية الحقوق بجامعة الخرطوم، وفي سنة 1964م، وأصبح أبرز قادة الحركة الإسلامية السودانية، وتولى عدة مناصب سامية في الحكومة، عُرف أنه كان ذو ثقافة إسلامية واسعة، منفتحة على الثقافة الغربية نظير دراسته وعيشه في الغرب، كما أن له تجربة سياسية وتنظيمية ودعوية ضمن التيار الإسلامي السوداني والعالمي، عُرف بمشروعه الفكري الذي عُني في جانب منه بنقد أوضاع الصحوة الإسلامية وتجارب الحركات الإسلامية. يُنظر: حسن التراي، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، دولة الكويت، 1408هـ/1988م، ص ص 06-08.

² يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية بين الجمود والتطرف، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 01، 1421هـ/2001م، ص 21.

³ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية-من المراهقة إلى الرشد-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 03، 2008م، ص 08.

⁴ المرجع نفسه، ص 07.

إن التزام الصحوة الإسلامية بالإسلام مُحمَّل بتصورات الإحساس بالذات الحضارية الذي شكل بناء ونشأة الحركة الإسلامية وقامت بنقله لأجيال الصحوة، ولذلك فهو يجعل الفرد يعتقد أن الإسلام منهج حياة شامل، وأن الإسلام في مواجهة حضارية ووجودية مع الغرب، وأن التدين يفترض الالتزام بالدين والدعوة إليه، وفي هذا المعنى يقول القرضاوي: "وقد رأيناها صحوة شاملة جامعة: صحوة عقول وأفكار، وصحوة قلوب ومشاعر، وصحوة إرادة وعزائم، وصحوة عمل وسلوك، وصحوة توعية ودعوة، وصحوة جهاد وغيرة. ولقد شملت كل الميادين: التربوية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وحتى العسكرية"¹، ويقول أيضا: "الصحوة إذن تعني عودة الوعي والانتباه بعد غيبة. وقد عبر عن هذه الظاهرة في بعض الأحيان بعنوان (اليقظة) في مقابل (الرقود) أو (النوم) الذي أصاب الأمة الإسلامية في عصور التخلف والركود وفي مقابل (التنويم) الذي أصابها في عهود الاستعمار العسكري والسياسي الذي خلف ألوانا أخرى من الاستعمار هي في الحقيقة أدهى وأمر.. وهي الاستعمار الثقافي والاجتماعي"².

إن هذه الروح الحركية المستحضرة لزوايا الصراع الحضاري جعلت بعض التعريفات تذهب إلى اعتبار أن الصحوة هي ذاتها الحركة الإسلامية، مثل عبد الله النفيسي الذي قال: "الصحوة الإسلامية حركة إسلامية تقوم على أساس الإيمان الديني الذي يوحد حركة الإنسان في الحياة ويرد الأمر كله إلى الله"³، غير أن التدقيق في المفهوم ينبهنا إلى فرق جوهري بين الحركية والصحوة؛ ف(الحركية) هي السلوك العملي والمنظم الساعي إلى التغيير الإسلامي، أما الصحوة فقد تتجلى على أحد مظاهر التدين فقط، مثل المظاهر الخارجية كاللباس، أو في تبني الفكرة تصوريا دون ممارسة تغييرية، أو في الالتزام بالأحكام الدينية العامة والمبادئ الأخلاقية، فالحركية بما يمثلها من أحزاب وجماعات وتنظيمات إسلامية هي جزء من تيار الصحوة، يقول القرضاوي: "الحركة تعبر عن جماعة أو جماعات منظمة ذات أهداف محددة، ومناهج مرسومة. أما الصحوة فهي تيار عام دافق، يشمل الأفراد والجماعات، المنظم وغير المنظم. فبينهما - كما يقول علماء المنطق - عمومٌ وخصوص مطلق.. والصحوة مدٌّ ورافد للحركة وسندٌ لها، والحركة موجةٌ للصحوة"⁴. يُستخلص أن الصحوة هي تيار فكري شعبي يمثل تشكل أفكار الحركة الإسلامية في مظاهر التدين العام، جاءت مزمنة لحالة الاستضعاف الحضاري الذي عاشته الأمة، ولذلك حُمِلت بمظاهر السعي لفرض الذات الحضارية، وقد تميزت بالانتشار الواسع.

¹ المرجع السابق، ص 08.

² يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية - وهموم الوطن العربي -، مكتبة وهبة، عابدين - القاهرة، ط 02، 1417هـ / 1997م، ص 09.

³ عبد الله النفيسي، مستقبل الصحوة الإسلامية، معرض الكتاب الإسلامي العاشر، 1404هـ، ص 05.

⁴ يوسف القرضاوي، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مرجع سابق، ص 08.

الفرع الثاني: خصائص الصحوة الإسلامية

إن فهم ظاهرة الصحوة وأثرها في مسار الفكر الإسلامي الحركي يتطلب منا الكشف عن أهم خصائصها المشككة لبنيتها الفكرية على التحديد، ومحاولة التكشيف عن مناطق القصور فيها، بغية التمهيد لربطها بمعالم التجديد التي رافقت الصحوة الإسلامية أو أعقبتها، وسوف يتم بيان ذلك كما يلي:

1- صحوة عاطفة روحية:

إن من المظاهر المميزة للصحوة الإسلامية غلبة العاطفة الدينية على حساب التخطيط والرؤية البعيدة، وهذه خاصية طبيعية لتعلقها بعامة المجتمع، يقول يوسف القرضاوي: "هي صحوة قلوب ومشاعر، تتجلى في هذا الحماس الدافق الذي نلمسه لدى الشباب، في القلوب الوجلة إذا ذكر الله، وفي الأعين الدامعة من خشية الله.. ومشاعر البغض للطاغوت وأوليائه والشيطان وحزبه"¹، إن هذه العاطفة ضرورية للتدين لأن مداره حول يقظة القلب وخضوعه لله تعالى، لكن الخلل يقع عندما تصبح هذه العاطفة على حساب التعقل الذي تتطلبه الممارسة الحركية في مضمار الصراع الحضاري الذي كانت تعيشه الحركة الإسلامية في تلك الفترة، فالأصل أن تكون هذه العاطفة وقودا دافعا للحركية الإسلامية مثلما كانت حركات التحرر تستند على القيم الروحية الإسلامية في مواجهة موجة الاستعمار، مثل ثورات شعوب الجزائر والمغرب وتونس².

إن غلبة العاطفة تصبح مظهر استنزاف وفشل للعمل الإسلامي عندما يطمس الخطاب والسلوك العاطفي رؤية العقل وسلامة السير والمقصد، "وقد غلب على كثير من فصائل الصحوة الإسلامية، في بعض الأوقات: الجانب العاطفي، والخطاب العاطفي، وتقلص الخطاب العقلاني والعلمي الذي يقوم على الدراسة المتأنية.. ولذا تروج في هذه الحال: بضاعة الخطباء المهيجين، والكتاب المثيرين، والصحفيين المبالغين"³، ومردُّ هذه الظاهرة في الصحوة هو حداثة موجة التدين الشعبي.

2- الصحوة الإسلامية والقطيعة الشعورية مع الغرب:

تنطلق نظرة الحركة الإسلامية ورجال الإصلاح إلى الغرب من خلفية الصراع الحضاري؛ الإسلامي-الغربي، وبهذا الاعتبار كان السائد في أدبيات الإسلاميين هو الموقف العدائي اتجاه الغرب. عزز هذه النظرة الحملات الاستعمارية للبلاد الإسلامية، بما واكبها من موجات الغزو الثقافي، وقد انتقلت هذه النظرة إلى الصحوة الإسلامية، غير أن هذا الانتقال أخذ طبيعة القطيعة الشعورية عندما أصبح ظاهرة اجتماعية، يقول أنور الجندي: "إن الصحوة الإسلامية تضع كل الطروحات والمذاهب والفلسفات الوافدة موضع النظر والنقد في ضوء الإسلام نفسه بمفهومه الأصيل الجامع: التوحيد والعدل الاجتماعي والإخاء البشري ومضمونه الرباني والإنساني والعلمي"⁴، علما أن هذه

¹ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية - وهموم الوطن العربي -، مرجع سابق، ص 11.

² فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 02، 1987م، ص 207.

³ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية - من المراهقة إلى الرشد -، مرجع سابق، ص 89.

⁴ أنور الجندي، الصحوة الإسلامية-منطق الاصلاح وإعادة بناء الأمة على طريق الله-، دار الاعتصام، ص 06.

الحساسية لا تعني استبطان الصراع المطلق مع الغرب، غير أن الخوف على الهوية والأصالة الإسلامية وعدم الثقة في العدو التقليدي للحضارة الإسلامية هو ما وُلد هذا الإحساس

يُأخذ على هذ القطيعة الشعورية التي ميزت الصحوة أنها تمثل حاجزا غير ضروري مع العالم الخارجي، كما أنه يمنع التثاقف الحضاري الذي تحتاجه كل أمة، كما ساهم في تعطيل عجلة التقدم الفكري للأمة الإسلامية بسبب العزلة التي فرضتها على نفسها بتبني هذا الموقف؛ وفي هذا السياق عقد فؤاد زكرياء فصلا في كتابه (الصحوة الإسلامية في ميزان العقل)، تحت عنوان (المسلمون والأفكار المستوردة)، وهذا المصطلح ورد بصيغة قريبة منه عنوان أحد كتب يوسف القرضاوي؛ (الحلول المستوردة)، الذي بين فيه خطر الاتجاهات الأيديولوجية الغربية على الثقافة الإسلامية، أما فؤاد زكرياء، فاعتبر هذا ضربا من الدعاية غير المنضبطة بالنقد العقلي الفاحص¹، ثم حاول إثبات عدم صوابية هذه الفكرة في صورتها المطلقة، وإنما ينبغي أن نترك هامشا للاستفادة مما لدى الحضارات الأخرى، فالحضارة الإسلامية قديما كانت متفاعلة مع الثقافات الأخرى، والتراث الإسلامي القديم شكلت (الأفكار المستوردة) العديد من جوانبه، التي أعيد تكييفها لتكون متماشية مع البيئة التداولية الإسلامية، يقول فؤاد زكرياء: "فمنذ السنوات الأولى للحضارة الإسلامية.. بنى العرب دولتهم الكبرى على أساس اقتباس ما يصلح لهم من أنظمة الدول التي خضعت للفتح العربي.. ولو كان العرب الأوائل قد أخذوا بمبدأ محاربة الأفكار المستوردة بنفس الضراوة التي يحاربها بعضهم بها، لما استطاعوا أن ينتقلوا.. من حياة البداوة إلى حياة الحضارة"²، ثم بين أن الأمة العربية كانت في حالة مشابهة لحالة الصحوة من حيث الانتشار الواسع، لكن هذا لم يمنع المسلمين قديماً من التفاعل الإيجابي مع الشعوب الأخرى وانصهار الشعوب بعضها في بعض، مع الانفتاح على الأفكار دون خوف على الثقافة الإسلامية³، وبناء على هذا الامتزاج الثقافي والتلاقح الفكري برزت في الحضارة الإسلامية أسماء علمية كبيرة وبرز العرب في ميادين علمية عديدة، كما أصبح من الصعب القيام بعملية الفصل بين الفكر الوافد الذي انصهر في فكر الحضارة الإسلامية⁴.

وخلاصة القول أن الصحوة الإسلامية تأثرت بسبب فرط الحماسة والعاطفية التي ميزتها بالصراع الحضاري الحاد الذي كان في مقدمته رجال الإصلاح والحركة الإسلامية، ولأن الجماهير ليس من طبعها الوقوف المتأني للتحليل وتفكيك الأفكار، حصل نوع من سحب هذا الاتجاه على التعامل مع الغرب.

3- صحوة مقبلة على المعرفة، قاصرة في المنهج:

إن من المظاهر المميزة للصحوة الإسلامية الإقبال على القراءة واقتناء الكتاب الإسلامي والأدبي، وانتشار أشرطة دروس المشايخ والعلماء، والإقبال على مجالسهم وتنظيم المحاضرات الجماهيرية في كثير من البلدان، يقول يوسف القرضاوي: "إنها صحوة عقل وعلم، فيعرف ذلك من يخالط شباب هذه الصحوة، ويرى نهمهم للقراءة، وحبهم

¹ فؤاد زكرياء، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، مرجع سابق، ص 187.

² المرجع نفسه، ص 190.

³ المرجع نفسه، ص 191.

⁴ المرجع نفسه، ص 191.

للمعرفة، وإقبالهم على العلماء والمفكرين.. كما نلمس ذلك في ظاهرة لم تعد خافية على أحد، وهي انتشار (الكتاب الإسلامي) بين الشباب¹. مع هذا الإقبال على المعرفة والمظاهر العلمية يسجل على الصحة الإسلامية عدم الاهتمام بمنهج مناسب لهذا الإقبال، علما أن افتقاد المنهجية المحكمة في التعلم سوف يؤدي إلى تشتت المعارف التي يكتسبها المتعلم والعجز عن توظيفها في الوطن الصحيح، والفقر المنهجي في ظاهرة الإقبال على التعلم الذي ميز الصحة يمكن بيانه كما يلي:

✓ الافتقار إلى التنوع والتكامل في القراءة والمطالعة والتعلم، فأبناء الصحة غالبا يقبلون على من يتفق معهم في الاتجاه العام أو التنظيم، وقد سجل هذه لملاحظة القرضاوي نفسه الذي مدح الإقبال الصحي على مظاهر التعلم². علما أن الانتقائية في القراءة والتعلم وعدم الانفتاح على الأفكار المخالفة حتى داخل الحقل المعرفي الواحد لا يولد الجهل والتكلس المعرفي والانحراف الفكري فحسب، وإنما يصنع أيضا التعصب والتطرف.

✓ "لدى جمهور الصحويين ولغ بال عمل والحركة.. ولديهم زهد واضح في الأعمال العقلية والثقافية الراقية، ولديهم زهد في التحليل: تحليل الأحداث التاريخية وتحليل الواقع وتداعياته وتشابكاته، ولديهم القليل من الاحتفاء بالكتب والبحوث العميقة"³، ولذا يلمس بين بعض كتابات الصحة عدم الالتزام بمنهج البحث الأكاديمية، وسبب هذا أن جمهور الصحة لا يطلب هذا الأمر، ولذلك تنتفي الحاجة إلى الالتزام به، والجنوح إلى ذكر المآثر الماضية ومخاطبة العواطف والاستعلاء على المخالف. وقد كان من نتائج هذا "أن معظم الكتاب الصحفيين ومعظم الروائيين الكبار، كما أن معظم الذين ينظرون للنهضة والتقدم الاجتماعي ليسوا من الصحويين، مع أن حصة الصحة بين طلاب الجامعات وبين الشرائح الثقافية الدنيا أكبر من حصة أي اتجاه آخر"⁴.

4- سعة انتشار الصحة الإسلامية وتحدي الفاعلية:

تميزت الصحة الإسلامية بسعة انتشارها جغرافيا، وديموغرافيا، يقول القرضاوي: "هي ليست صحة مقصورة على بلد معين، أو إقليم محدود أو جنس خاص، إنما نجد هذه الصحة في بلاد العرب والعجم، نجدها في آسيا وإفريقيا، ونجدها في الشرق والغرب، نجدها في داخل العالم الإسلامي وخارجه"⁵، هذا الامتداد الواسع للصحة الإسلامية جعلها تمتاز بالتنوع البشري والفكري، إذ ضمت توجهات إسلامية عديدة، وأعدادا بشرية كثيرة. لكن الإشكال الذي واكب هذا هو كيفية توظيف هذه الأعداد البشرية في مسار الصحة، إذ أن الانتشار الاجتماعي

¹ يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية - وهموم الوطن العربي -، مرجع سابق، ص 11.

² المرجع نفسه، ص 11.

³ عبد الكريم بكار، الصحة الإسلامية - صحة من أجل الصحة -، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط 01، 1432هـ/2011م، ص ص 45-46.

⁴ المرجع نفسه، ص 46.

⁵ يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية - وهموم الوطن العربي -، مرجع سابق، ص 20.

للتدين وفق الشعارات التي رفعتها الحركة الإسلامية سيجعل من المقبلين على هذه الحركات في تزايد، وهذا يمثل تحدياً بالنسبة لهذه الجماعات في توجيه هذه الطاقات لتصبح نافعة لخط مشاريعها وليست عبئاً أو تهديداً.

إن الإقبال الواسع على التنظيمات الإسلامية مع عدم الانشغال بمهام واضحة ضمن المشروع سيجعلها مجرد تكديس معطل لهذه الطاقات، خاصة إذا كان انتماءها الحركي بدوره معوقاً لأدوارها الاجتماعية، بسبب مشاكل التنظيم مع السلطة أو الحضر، أو غيره، كما يمكن أن تتحول هذه الطاقات بسبب عدم توظيفها إلى جيوب داخل التنظيم، تنزع إلى التطرف في موقفها من تنظيماتها أو من الوضع العام، وتصبح بيئة مناسبة للانشقاقات والتشظي التنظيمي أو الشعوري، يقول عبد الله النفيسي: "ظاهرة التضخم الكمي المتسارع تطرح على الحركة الإسلامية سلسلة من الإشكاليات التي ينبغي الشروع في التصدي لها بالجدية المطلوبة. فإقبال هذه الجموع الكبيرة من الشباب دون الاستعداد الكافي لاستيعاب مواهبهم وقدراتهم ومهاراتهم وتوظيفها التوظيف الصحيح في اتجاه (المشروع الإسلامي) كمن يحاول أن يعبر بحراً أو نهرًا دون أدنى معرفة بمبادئ السباحة فلا شك أن في ذلك مخاطرة كبيرة"¹.

5- صحوة مُسيَّسة بلا برنامج سياسي:

تحدثت الدراسة سابقاً عن الإشكالية التي يحملها مفهوم (الشمولية) عندما يتعلق الأمر بميدان السياسة، وكيف أن الشعارات التي حملها الإسلاميون (مثل عودة الخلافة، والدولة الإسلامية، والمشروع الإسلامي...) لا تعد برنامجاً سياسياً قابلاً للتطبيق، وأن نظريات المؤسسين الأوائل لا تحمل إجابات وافية للمشاكل التفصيلية للسياسة والحكم؛ ومع ذلك نجد أن الحركة الإسلامية منذ بواكيرها الأولى من مرحلة رجال الإصلاح كانت مهتمة ومتابعة ومتفاعلة مع الواقع السياسي، حتى أصبح مصطلح (الإسلام السياسي) علماً على الحركة الإسلامية لدى البعض²، فهي تعتبر حركات سياسية بغير برنامج سياسي؛ وما دامت الحركات الإسلامية لا تملك إجابات نهائية على الإشكالات السياسية فماذا ينتظر من الصحوة الشعبية. في هذا السياق ينبه عبد الله النفيسي أن الحركة الإسلامية تمكنت من شحن الأمة روحياً وعاطفياً وإيمانياً وحتى فكرياً، غير أنها لم تتمكن بعد من الانخراط الضروري في العمل السياسي، وهذا خلل مؤثر لأن الجانب العاطفي والشحنات الروحية وحدها لا تكفي ويمكن أن يفقدها مصداقيتها خاصة وأن السياسة أصبحت علماً له معايير ومفاهيمه ومناهجه فلا تُغني فيه الشعارات غير المشفوعة بالعمل المنظم والعلمي³.

6- محصلة مظاهر القصور السابقة:

إن خلاصة ما ذكرنا سابقاً من خصائص الصحوة الإسلامية ومناطق القصور فيها؛ هو أن الصحوة رغم إيجابياتها غير أنها كانت مفتقرة لبرنامج (نخضة) شاملة، وقد تباين استعمال مفهوم النهضة وتعريفه بين الباحثين غير أن المقصود به هنا هو الحالة التي يحدث فيها المزاوجة بين الصحوة الروحية والفكرية والتنموية (أو العمرانية)، والصحوة الإسلامية هي طاقة روحية عالية، وواسعة الانتشار، غير أنها مقتصرة على الجانب الروحي، ولم ترتق هذه الطاقة

¹ عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مرجع سابق، ص 31-32.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 71.

³ عبد الله النفيسي، مستقبل الصحوة الإسلامية، مرجع سابق، ص 16-18.

لتصبح منظومة أفكار (أو مشروعاً) لجمع شتات الأمة الإسلامية وإعادة بعثها في ميدان الفاعلية والمدافعة الحضارية، يقول مالك بن نبي: "هناك في عالم الأفكار داخل المجتمع تراتب بين الأفكار التي تغير الإنسان والأفكار التي تغير الأشياء. فالأفكار الأولى تضع قدرة تكيف الطاقة الحيوية على عتبة حضارة، أما الأفكار الثانية فإنها تطوع المادة لحاجات الحضارة في المرحلة الثانية من دورتها التي أشرنا إليها"¹، أما البعد الروحي الذي ميز الصحوة الإسلامية فهو ما عبر عنه مالك بن نبي بمصطلح (الصرخة)، التي ترمز إلى عن الدهشة الأولى من شيء عظيم، مثل صرخة الصبي أول الولادة²، أو كما عبر عنها يوسف القرضاوي أنها ما زالت في مرحلة (المراهقة) التي آن لها أن تعمل على الخروج منها لمرحلة الرشد³.

المطلب الثاني: ترشيد الصحوة الإسلامية في سياق توجيه مظاهر التدين

انتشر بين منظري الفكر الحركي الإسلامي في فترة الصحوة الإسلامية السعي إلى توجيه مسار الصحوة الإسلامي، ونقد مظاهر القصور فيها، سعيًا لسد هذه الثغرات التي اعترتها، ذلك أن الصحوة هي الحاضنة الطبيعية والسند الاجتماعي للحركة الإسلامية، وقد اعتبرت فرصة للحركة لتقوي موقفها ضمن الصراع الثقافي ضدّ دعوات التغريب، والمدافعة السياسية مع الأنظمة المستبدّة، ولذلك اعتُبر ترشيد الصحوة هاجساً دائماً للمفكرين والمنظرين الإسلاميين. وبهذا تشكلت المساعي التجديدية داخل تيار الصحوة، الذي اصططلحت عليه الدراسة (بالترشيد)، لأنه ليس محاولة لتجاوز مظاهر الصحوة بقدر ما هو محاولة لترشيدها، وتوجيهها الوجهة الصحيحة وفق مبادئ الإسلام وما يخدم الفكر الإسلامي الحركي، والدراسة سوف تتناول في هذا العنصر جانباً من جهود إرشاد الصحوة في سياق نقد ونوجيه مظاهر الالتزام بشعائر الإسلام وفهمه بين أفراد الصحوة، لأن هذا الجانب هو الأرضية المؤسسة للدعوة الإسلامية في خطابها وحركيتها وهو صورتها التي تظهر بها، مستأنسين بالنماذج الثلاثة التي نوهت الدراسة إليهم سابقاً (الغزالي، القرضاوي، الترابي)، وذلك كما يلي:

الفرع الأول: الحضارة أفقا للتدين عند محمد الغزالي

إن من المبادئ الأساسية في المشروع الفكري للغزالي اعتبار الإسلام طاقة روحية دافعة للتقدم العمراني والمدني، وليس مجرد طقوس جامدة، يمارسها الفرد في يومه دون أن تكون ذات أثر في السيورة الحضارية للأمة، يقول الغزالي مبيناً هذا الموقف: "إن التخلف الحضاري جريمة عانينا منها الكثير وما نزال، وأن هذا التخلف يشمل للأسف ميادين مادية وأدبية، وأن المتدينين الذين لا يعون هذه الحقيقة هم بقية من عصور الانحطاط.. وأن على قادة الصحوة الإسلامية أن يكونوا منهم على حذر، فليسوا أقل خطراً من قادة الغزو الثقافي المصمم على إهانتنا وإضاعتنا"⁴، ويقول أيضاً: "إن انسلاخ المؤمنين عن الحياة معناه فرارهم من الميدان، وهربهم من التكليف. ومعناه

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1423هـ/2002م، ص58.

² المرجع نفسه، ص61.

³ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية - من المراهقة إلى الرشد -، مرجع سابق، ص12.

⁴ محمد الغزالي، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ص72.

القضاء على الدين نفسه، والحكم على تعاليمه أن تظل حيناً من الدهر حبراً على ورق.. إن العمل للحياتين: الدنيا والآخرة، قد وصل الإسلام أطرافه، وربط بعضه ببعض¹، وعلى هذه الفكرة بنى الغزالي طروحاته وأفكاره، ولذلك كان كثيراً ما يربط بين أحداث العصر وخلفياتها التاريخية الحضارية، ففي كتابه (الدعوة الإسلامية في العصر الحالي) عندما تحدث عن واقع الدعوة الإسلامية المعاصرة في كتابه، عقد فصولاً تهديدية مسهبة للحديث عن الدعوة في التاريخ الإسلامي القديم، لإدراكه أن واقع المسلمين ما هو إلا امتداد حضاري للتأسيس الأول، من العهد النبوي²، وهكذا في جلّ مؤلفاته لا يغفل الأبعاد الحضارية سواء عند تناوله لقضايا تاريخية أو قضايا اجتماعية.

يكثر في كتب الغزالي الحديث عن (التدين المنقوص)، ومشكلة الاستغراق في القضايا الخلافية على حساب القضايا الكبرى التي تهم حياة المسلمين ومصيرهم³، وحرص على ذمّ الاهتمام بالقضايا الجزئية على حساب القضايا الكبرى للدين ولواقع الأمة، وانصب اهتمامه في مرحلة الصحة على محاربة ما أسماه بظاهرة التدين المغشوش، فكان يُلن الكلام حيناً ويشدد النبرة أحياناً في مواجهة هذه الظاهرة، لأنه اعتبر هذا تنطعا وتكلفاً وجهلاً بالإسلام، يعود بالضرر على الإسلام ذاته ويصرف الناس عنه⁴، وقد اشتدت لهجة الغزالي في التشنيع على هذه المظاهر، يقول: "إن الأجيال المنتمة للإسلام في هذا العصر تنقصها التربية النفسية والفكرية التي برز فيها السلف الأول، وأضحوا بها أداة ترنوا لهم الدنيا بإعجاب وحفاوة.. كثيراً من مسلمي العصر الحاضر جمعوا شعب الإيمان في خليط منكر، كبروا فيه الصغير، وصغروا الكبير وقدموا وأخروا المتقدم وحذفوا شعباً ذات بال وأثبتوا محدثات أخرى ما أنزل الله بها من سلطان، فأصبح منظر الدين عجيباً"⁵، وبهذا يتضح الأفق الحضاري الذي تصوره الغزالي للإسلام، ونظرته إلى جانب التفريط الذي شهدته الصحة الإسلامية في هذا الجانب.

الفرع الثاني: نقد مظاهر التطرف عند يوسف القرضاوي

إن من القضايا التي اشتغل عليها يوسف القرضاوي وحرص على تسليط الضوء عليها وبيان حقيقتها قضية (التطرف)؛ حيث أن الصحة الإسلامية وبسبب جملة من الأسباب التي تطرقت الدراسة لبعضها سابقاً، شابها بعض مظاهر التطرف، سواء بالتعصب للآراء أو حملات التكفير، أو تبني منهج العنف، وغيرها، فواجه القرضاوي هذه الظاهرة كعادته، بوضعها في سياقها المفاهيمي، وبالتأصيل الشرعي لها.

بين القرضاوي أن التطرف ليس تبني فكرة أو رأيٍ فقهي اقتنع به صاحبه أو قلد فيه عالماً أو أوصله إليه اتباع دليل شرعي معتبر، مهما بدا لنا هذا الرأي مرجوحاً أو منافياً للصواب أو متشدداً⁶، وإنما التطرف ينبغي أن يشمل

¹ محمد الغزالي، الإسلام والطاقت المعطلة، شركة نخضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة-جمهورية مصر العربية، 2005م، ص 17.

² محمد الغزالي، الدعوة الإسلامية في القرن الحالي، دار الشرق، القاهرة-مصر، ص 54-07.

³ محمد الغزالي، حصاد الغزو، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ص 201.

⁴ محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه-كيف نفكر فيه-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ص 36.

⁵ المرجع نفسه، ص 36.

⁶ يوسف القرضاوي، الصحة الإسلامية - بين الجمود والتطرف-، مرجع سابق، ص 33.

على جملة من الشروط حتى يخرج من حيز اعتناق الرأي والقناعة واختلاف وجهات النظر إلى التطرف المنبوذ عقلا وشرعا، وهذه الشروط هي؛

- 1- التعصب للرأي وعدم الاعتراف بالرأي المخالف، "وجود الشخص على فهمه جمودا لا يسمح له برؤية واضحة لمصالح الخلق، ولا مقاصد الشرع، ولا ظروف العصر، ولا يفتح نافذة للحوار مع الآخرين"¹.
 - 2- إلزام جمهور الناس بما لم يلزمهم به الله، أي "التزام التشديد دائما مع قيام موجبات التيسير وإلزام الآخرين به"²، وحرى بالإشارة إلى أن مصطلح التشديد مصطلح شرعي يصف بعض الأحكام الشرعية في مقابل التيسير، وهو ليس مقابلا للتطرف، وإنما يصبح تطرفا إذا أصبح منهجا للتعامل مع كل أو أغلب القضايا والمسائل.
 - 3- من شروط التطرف "الغلظة في التعامل، والخشونة في الأسلوب، والفظاظة في الدعوة، خلافا لهداية الله تعالى وهدى رسوله صلى الله عليه وسلم"³.
 - 4- "سوء الظن بالآخرين، والنظر إليهم من خلال منظار أسود، يخفي حسناتهم، على حين يضخم سيئاتهم"⁴. خامسا/ الوقوع في آفة التكفير، وهنا "يبلغ التطرف غايته، حين يسقط عصمة الآخرين، ويستبيح دماءهم، وأموالهم، ولا يرى لهم حرمة ولا ذمة، واتهام جمهور الناس بالخروج من الإسلام، أو عدم الدخول فيه أصلا"⁵.
- إن توفر هذه الشروط فقط يسمح إطلاق وصف التطرف على السلوك أو الرأي أو المنهج، وتحقيقها يخرج من دائرة الاتهام الجزافي وغير المنضبط لكل رأي مرفوض بالتطرف، وعلى هذا الأساس سعى القرضاوي لعلاج مظاهر التطرف، وعلى هذه القاعدة النظرية انطلق في توجيه الصحوة نحو البُعد عن مواطن التطرف.
- يجعل القرضاوي من الوسطية منهجا وسبيلا معارضا للتطرف، بل هو منهج الإسلام ذاته، وقد عُرف القرضاوي بأنه رائد منهج الوسطية، والمقصود بالوسطية كما حددها القرضاوي: "الإسلام منهج الوسط في كل شيء: في التصور والاعتقاد، والتعبد والتنسك، والأخلاق والسلوك، والمعاملة والتشريع. وهذا المنهج هو الذي سماه الله (الصراط المستقيم) وهو منهج متميز عن طرق أصحاب الديانات والفلسفات الأخرى.. و(الوسطية) إحدى الخصائص العامة للإسلام، وهي إحدى المعالم الأساسية التي ميز الله بها أمته عن غيرها ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 143]، فهي أمة العدل والاعتدال، التي تشهد في الدنيا والآخرة على كل انحراف يمينا أو شمالا عن خط الوسط المستقيم"⁶، ومن هنا جاء ما يعرف في أدبيات الفكر الإسلامي الحركي المعاصر بمنهج (الوسطية والاعتدال)، خطا مميزا لمن لا يتصف بالشروط الآنفة الذكر التي تورث التطرف، وهذا

¹ المرجع السابق، ص 35.

² المرجع نفسه، ص 36.

³ المرجع نفسه، ص 40.

⁴ المرجع نفسه، ص 43.

⁵ المرجع نفسه، ص 45-46.

⁶ المرجع نفسه، ص 23-24.

الاطلاق ليس رمزا لحزب أو جماعة بعينها، وإنما هو منهج لكل من يقبل التعايش مع المخالف، وبهذا يُعتبر القرضاوي باعتبار مشروعه العلمي مكونا أساسيا في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر؛ عاملا في رأب الصدع الذي أحدثته أفكار الغلو والتطرف والتكفير غير المنضبط¹.

يُعطى لمفهوم الوسطية أحيانا دلالة أكثر التصاقا بتقدير الأحكام الشرعية وهو في هذا يدخل كافة أعمال المسلم، مثل ما بينه محمد عبد الرحمن الندوي الذي عرفها بقوله: "الوسطية في مفهوم الشريعة العدالة التي تتصف بين الطرفين فلا تنح إلى أحدهما، بل تكون بينهما باتزان"²، أما عمر سليمان الأشقر فاعتبرها ميزة وخاصة من خصائص الشريعة الإسلامية التي تميز أحكامها ليس على مستوى المواقف الشخصية فحسب وإنما على مستوى النظم الأيديولوجية والاختيارات الفكرية، فيقول: "وإذا نظرت إلى الشريعة الإسلامية وجدتها وسطا في أحكامها، فأحكامها بين الغالي والجاني"³.

الفرع الثالث: نقد حسن الترابي للفكر الإسلامي باعتباره المؤسس لمظاهر الدين

يُرجع حسن الترابي علل الفكر الإسلامي التي تعتبر مقتضيات للتجديد إلى ثلاث وجوه؛ الانقطاع عن الأصل، والتأثر بالعلوم والمعارف العقلية، وانقطاع الفكر الإسلامي عن حياة الناس فأصبح فكرا مجردا⁴. وبناء على هذه المناحي الثلاثة بنى الترابي رؤيته التجديدية للفكر الإسلامي.

اعتبر الترابي أن العلة الأولى للفكر الإسلامي هي عندما انقطع عن الأصل فأصبحت الشروح والخواشي والتفصيلات التراثية واسطة بين النبع الأصلي للدين الإسلامي وبين الأجيال اللاحقة التي أصبحت بناءً على ذلك مشغلة في الفروع الحديثة بمعزل عن الأصل الأول⁵، وهكذا وُجد في مجال العقيدة مثلا نوع جديد من (الإشراك)، وهو الإشراك في الحاكمية⁶، وأعطى مثلا عن ذلك بمفهوم (النهضة) في الفكر الإسلامي المعاصر؛ حيث أصبح مدار الحديث فيها متجها "إلى المتاع الدنوي وحسب، لا تتجه إلى عبادة الله سبحانه وتعالى.. فوفرة التسهيلات وطيب الحياة ليس موصولا بشكر الله سبحانه، والتقدم إليه تزلفا وقرى. هذا التمتع المادي الصرف يقطع الانسان عن الله وهذا الاشراك الجديد- اتخذ الهوى إلها يعبد من دون الله- من وجوه الاشراك التي تحدث عنها القرآن. وننظر اليوم فلا نجد أبدا كتابا في العقيدة يتحدث عن هذا الاشراك الجديد ويعالجه"⁷. أما في مجال الفقه الإسلامي فاعتبر أن من مظاهر هذه العلة؛ الجمود، وانعزال النظر الفقهي عن الواقع العملي للناس، يقول: "ولا نكاد نجد من الفقه

¹ معتز الخطيب، القرضاوي مرجعا-الفكرة والنشأة والمكونات-، مرجع سابق، ص 45.

² محمد ولي الله عبد الرحمن الندوي، معالم الوسطية ومقوماتها، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا-جمهورية مصر العربية، مج 04، ع 34، ص 242.

³ عمر سليمان الأشقر، خصائص الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط 01، 1982م، ص 87.

⁴ حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 04.

⁵ المرجع نفسه، ص 05.

⁶ المرجع نفسه، ص 05.

⁷ المرجع نفسه، ص 05.

إلا أحكاما لا يمكن أن تؤسس لنا بناء اقتصاديا للمجتمع الحديث، فإذا فكرنا الاعتقادي وفكرنا الفقهي قد تقادم وينبغي له أن يتجدد بالرجوع إلى الأصول مرة أخرى، وينبغي للفكر ألا يجمد¹.

إن من العلل التي سجلها التراي على الفقه الإسلامي؛ الإغراق في الفروعية عند تناول القضايا الإسلامية الكبرى، ولذلك "إذا أردت أن تقر الإسلام لا يمكن أن تنظر إليه نظرة كلية فتضطر إلى النظرة الجزئية.. ما هي الصلاة؟ هذا سؤال كلي قد لا تجد له جوابا.. ويحدثونك عن تعداد فرائض الصلاة ومندوباتها ومكروهاتها.. وإذا سألت الفقيه: ما هو نظام الإسلام الاقتصادي، لزم الصمت.. أو انطلق يحدثك عن أحكام المزارعة بالتفضيل وعن أحكام المساقاة.. وإذا سألته ما هو نظام الإسلام السياسي، لا يكاد يتصور ذلك النظام. وفي نفس الوقت يحدثك كيف تكو الطاعة وكيف تكون آداب الرعية وكيف تكون آداب الراعي.. فلا يكاد الفقيه التقليدي اليوم يتصور ما هو الإسلام"²، وما دامت النظرة إلى الإسلام نظرة فروعية فيلزم أن يلحق ذلك خلل في ترتيب الأولويات، وفي التعامل مع هذه الفروع، وعليه يقول التراي: "ينبغي أن ننظر إلى الإسلام من حيث فروعه، ومن حيث أصوله، إذا اجتهد المجتهد وإذا نظر الناظر إلى بناء الإسلام السياسي ينبغي أن يأخذ أولا الآيات الكلية والأحاديث الكلية. وعندما يمضي في التفصيل ينبغي أن يضبط بالأحكام الفرعية الفردية التي ترد في الشؤون حتى يكمل البناء وحتى يسلم الاتجاه.. فينبغي أن يأخذ هذا الدين من كلياته ومن مبادئه ومن فروعه كذلك. حتى تنضبط وجهته العامة الكلية، لأنه إذا نظر إلى التفاصيل ربما يضل"³.

ينبه التراي إلى خلل في النظرة التجزئية للقضايا المعاصرة؛ وهي الاتجاه نحو المظاهر لا الجوهر، ونقل في ذلك قول أبي حامد الغزالي في بيان حال بعض الفقهاء، فقال: "حتى قام فينا رجل من رجال الإسلام هو الغزالي يقول: إن الفقهاء علماء دنيا، لأنهم نسوا النيات والمقاصد، ونسوا أن الأمر أمر دين يتجه إلى الله وإلى الدار الآخرة. واهتموا بالألفاظ والجزاء والتفاصيل والفروع فسماهم علماء دنيا"⁴. كما ينتقد في النظر الفقهي، وفي الفكر الإسلامي عموما بعده عن المعرفة والعلوم العقلية، لأن الفكر الإسلامي هو تفاعل بين العقل والنقل، وكلما تراجع النظر العقلاني كلما ابتعد الفكر عن حقيقة النقل، فالعلوم العقلية والعلوم النقلية ينبغي أن يتناسرا، لأنه لا يمكن عبادة الله، إلا بتناصر العلمان⁵، وهكذا يضع التراي أهم المحددات التي دفعته لإعادة النظر في الفكر الإسلامي عموما ليكون مدخلا لإعادة قراءة الواقع الإسلامي.

تتمحور القراءة التجديدية التي قدمها التراي حول؛ إشكالية حجية التراث الإسلامي على الحاضر، فهو يعتبر أن التجديد ينبغي أن يرجع إلى الأصول التأسيسية التاريخية للفكر الإسلامي، وعدم الجمود عليها، وأن أي محاولة

¹ المرجع السابق، ص 06.

² المرجع نفسه، ص 06.

³ المرجع نفسه، ص 07.

⁴ المرجع نفسه، ص 08.

⁵ المرجع نفسه، ص 10.

للتجديد سوف تكون قاصرة ما لم ترجع لهذه الأصول التاريخية بإعادة النظر والتفكيك، يأتي على رأس ذلك الفقه والتشريع الإسلامي، وباعتبار علم (أصول الفقه) أهم روافد الفقه، بل هو المؤثر الأساسي في توجيهه، فنبه على ضرورة التجديد في علم أصول الفقه، يقول: "بين يدي حاجة المسلمين لبعث شامل في فحواه هائل في مدته لا بد أن يكون التجديد أصولياً، فليس الأمر قاصراً على إحياء تراث قديم كان منسياً بل هو اجتهاد لبسط أطروحات جديدة لمقتضى عقيدة التوحيد في وجه التحديات المذهبية والعلمية الراهنة"¹.

المطلب الثالث: ترشيد الصحوة الإسلامية في سياق نقد الممارسة الدعوية والحركية

إن الصحوة الإسلامية باعتبارها الحاضنة الشعبية للحركة الإسلامية، والأرضية الأولى لتداول الفكر الإسلامي الحركي، هي الخزان الاجتماعي الذي سوف يتحول لاحقاً إلى الكوادر التي تمارس الأعمال الدعوية والحركية الناتجة عن منظومة الفكر الإسلامي الحركي، ولذلك حرص رواد هذا الاتجاه على معالجة وترشيد الممارسات الدعوية والحركية التي ميزت الصحوة في تلك الفترة، لأنها هي التعبير العملي عن الخلفية الفكرية، وسوف تستعرض الدراسة مجموعة من النماذج على جهود ترشيد الصحوة في هذا الجانب، مع التركيز على الترشيح المرتبط بالجانب الفكري تحديداً، عند الشخصيات الثلاثة التي اختارهم الدراسة، وذلك وفق ما يلي:

الفرع الأول: ترشيد الممارسة الدعوية عند الغزالي

اهتم محمد الغزالي بترشيد الخطاب الدعوي والعمل الإسلامي، سواء بالنقد أو بوضع القواعد والضوابط، ومرد هذا لغيرته على الإسلام ورغبته الدائمة أن يكون الدعاة على مستوى مُتناسب مع الرقي الإسلام، ومن ذلك ما أسماه (العلم المغشوش)؛ ويقصد به العلم المنتسب زوراً إلى منهج السلف، والذي اعتبره خروجاً من الواقعية الإسلامية إلى الجدل العقيم²، وهو لا يقصد بذلك التهجم على السلف، وإنما يتوجه نحو من أسماهم بأدعياء السلفية، فيقول: "إن حب السلف دينٌ وكرههم نفاق، إنهم دعائم حضارتنا، ومعالم رسالتنا، من أجل ذلك يجب أن نحسن التأسّي بهم، وأن ندفع عنهم كل ما يؤذي سمعتهم"³، وإنما حرص الغزالي ألا يكون الانتساب إليهم سبباً لحدوث ثلاثة مظاهر أرجعها إلى فساد الطبع الخلقي والعلمي والدوقي؛

1- أن يورث الانتساب للسلف الكبير على علماء الأمة والتطاول على منتجات الفقهاء السابقين⁴، فإن كان الأمر هكذا مع الأعلام والعلماء فكيف سيكون في المستويات الأدنى؛ إن الخصومة والفجور فيها واستحداث المعارك الفكرية الهامشية على فروع الشريعة وصغائر الأمور سوف يصبح هو الديدن الملهي لشباب الأمة والمشتغلين بالعلم والدعوة.

¹ حسن الترابي، قضايا التجديد - نحو منهج أصولي -، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم - السودان، ط01، 1411هـ/1990م، ص110.

² محمد الغزالي، سر تأخر العرب والمسلمين، شركة نضضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة - جمهورية مصر العربية، 2005م، ص51.

³ المرجع نفسه، ص51.

⁴ المرجع نفسه، ص53.

2- ألا يكون الانتساب للسلف سببا في تفریط كل واحد فيما يجيده أو تخصص فيه، ويشغل بإظهار معالم التدين الظاهر، يقول الغزالي في هذا: "إن نفرا من العمال والفلاحين فرطوا في أعمالهم الحرفية، أو الفنية، مكتفين في إثبات تدينهم بثوب قصير، ولحية مشوشة، وحمل عصا، أو ارتداء عمامة ذات ذنب عندما تكون (المشيخة) قد ثبتت لصاحبه..!"¹.

3- أن المترصدين بإخفاء الصحوة الإسلامية حريصون على محاربة ما أسماه (الإسلام المعتدل)، وإفساح المجال ليكون التطرف هو العلامة المميزة أو الطابع العام للصحوة، وذلك بدعم أو غض الطرف عن أشكال التطرف، لأنه سيقضي في النهاية على الإسلام بسبب ما يمثله من صورة مشوهة عنه، يقول: "إن عملاء روسيا وأمريكا أيقاظ في محاربة الإسلام، مهرة في إطفاء صحوته الجديدة! وهم يجتهدون في إبراز الجماعات المتطرفة والتعاضى عن نشاطها لأنها وجه دميم للإسلام ودعاية حقيقية ضده، وهدم للوحدة، وتسجيل للفرقة"².

إن الغزالي لم يكن منشغلا بالتشريح التاريخي للظاهرة، وإنما كان شديد المهجمة على المظاهر العملية التي تنتج عنها، وهذه كانت من المآخذ على بعض متدربي الصحوة عموما؛ أي الانشغال بالأشكال الشخصية والظاهرية للاتجاهات الفكرية، دون تعمق في خلفياتها النظرية.

إن من القضايا التي حرص الغزالي على تنبيه الدعاة إليها؛ مسألة التخطيط وتوضيح الرؤية والأهداف والخطوات المتبعة في سبيل الدعوة والإصلاح، وأن العبث والتخبط والعشوائية لا تحصل نتيجة ذات بال³، ومن ذلك خلق الآليات التي تراقب القيم أو تنشرها أو تقوم على حراستها، وهذا لا يكون إلا بربط الدعوة الإسلامية بواقع المدعوين والمجتمعات، والحرص على تلبية متطلبات إنزال الأعمال الشرعية في واقع حياتهم، يقول الغزالي: "الله يوصي الجماعة المسلمة أن تتعاون على البر والتقوى، وأن تتواصى بالحق وبالبر، وكان المفروض في مجتمع حكيم مترن أن تفشو فيه الأجهزة التي تيسر الزواج لتمكن الزنا، والتي تجمع الزكاة لتحارب الفقر، والتي تتعه الأوقات لتقيم الصلوات، والتي تقيم المدارس لتنتشر العلم، والتي تؤس المطابع لتنتشر الكتاب.. إلخ"⁴.

حرص الغزالي في أعماله الفكرية أن يدفع الدعاة إلى التفريق بين الدعوة إلى مبادئ الإسلام وقيمه، والدعوة إلى الأعراف والتقاليد العربية - في مجملها -، يقول في هذا: "إن ألؤفا من (الخواجات) يبحثون عن دين يملأ شعاب أفئدتهم، ويروي عطشهم الروحي ونهمهم العقلي فلا يجدون! وإذا وجدوا أحدهم يحدتهم عن الإسلام ويدخلهم في نطاقه السمع عادوا من لدنه يرتدون جلبابا أبيض، وعمامة فوقها عقال، أو ليس فوقها عقال! ما هذا؟! أهذه دعوة إلى الإسلام أم إلى تقاليد البادية العربية؟"⁵، وبناء على هذا طالب الغزالي بغربة تعاليم الإسلام من التقاليد

¹ المرجع السابق، ص 53.

² المرجع نفسه، ص 53.

³ المرجع نفسه، ص 74.

⁴ المرجع نفسه، ص 74.

⁵ محمد الغزالي، مستقبل الإسلام خارج أرضه، مرجع سابق، ص 27.

الاجتماعية والأعراف البيئية، وحرص هو على ذلك في جهوده الفكرية؛ أن يكون الإسلام هو الحاكم على التقاليد وليس التقاليد هي التي تفرض نفسها على الإسلام يقول: "إنني أطلب من أمتنا الإسلامية أن تحاكم تقاليدنا هي إلى الإسلام، فما وافقه بقي، وما خالفه ترك أما أن تطرق عواصم العالم بتقاليد مزورة، وتزعم أنها تعرض الإسلام، فهذا ضرب من التزييف أخطر كثيرا من تزييف النقود"¹.

وختاما، فإن مدار ما أراده الغزالي من الدعوة الإسلامية وكافة تجليات الصحة الإسلامية هو أعمال العقل والحرص على صحيح العلم، وتوسيع آفاق النظر، والتحلي برحابة الصدر، والحرص على التعلم من أسرار الوجود ومظاهرها، ومن الأمم الأخرى وإن استوحشنا بعض ثقافتهم، لأنه هو السبيل إلى صحة الإيمان وسلامة عرض الرسالة الإسلامية.

الفرع الثاني: فقه الاختلاف في الممارسة الدعوية عند يوسف القرضاوي

إن الاختلاف والتنافر بين الإسلاميين من المواضيع التي اهتم يوسف القرضاوي بنقدها وتفكيكها ومحاولة وضع القواعد للتخفيف من وطأتها، خاصة بعد تعدد المجموعات المنتسبة للصحة، وما حصل بينها من الاختلاف الذي يصل أحيانا حدَّ التضاد وحدوث الفرقة ثم توظيف الخصوم لهذا الوضع، وقد حرص القرضاوي الدعوة إلى تقريب وجهات النظر وردم الفوارق الفكرية والاختلافات بين الإسلاميين، لأنه يعتبر أن فرقتهم هي خدمة لأعدائهم، وأن التحديات المفروضة عليهم تتطلب أن يكونوا صفا واحدا، يقول في هذا الصدد: "من أوائل ما يدخل في التجميع والتوحيد المنشود لمواجهة التحديات والقوى المعادية للدين والأوطان ولالأمة كلها: تجميع فصائل الصحة الإسلامية، على اختلاف مدارسها، وتعدد وجهاتها.. بحسبهم أنهم جميعا إلى الإسلام ينتمون، وعنه يصدر.. كيف لاندعوا إلى وحدة صف (الإسلاميين) بعضهم مع بعض؟ وهم أولى الناس أن يتحدوا ولا يختلفوا، وأن يجتمعوا ولا يتفرقوا، وأن يتناصروا ولا يتخاذلوا، وأن يسامح بعضهم بعضا، بدل أن يتعصب بعضهم ضد بعض"².

إن القرضاوي لم يكتفِ بالتنبيه إلى ضرورة التحلي بفقه الاختلاف والسعي للوحدة بين أبناء الصحة من أهل السنة بل دعا للاتجاه نحو الشيعة أيضا، ودعا لمحاولة التقارب معهم، وكان من رواد الدعوة إلى ما (عُرف بالتقريب بين السنة والشيعة)، يقول القرضاوي: "ومن التجميع المطلوب لمواجهة القوى المعادية لأمتنا: تجمع كل القوى والشعوب الإسلامية، بالرغم من الاختلاف المذهبي بينهم، وأعني بالخلاف المذهبي: الخلاف بين السنة والشيعة، وبين السنة والإباضية. فأنا أعلم أن أعداء الأمة يريدون أن يشعلوها حربا دينية صريحة بلقاء بين المسلمين بعضهم وبعض.. وجب على العقلاء والحكماء أن يكونوا أكثر وعيا وذكاء منهم، ولا يمنحوهم الفرصة، لينبشوا القديم

¹ المرجع السابق، ص32.

² يوسف القرضاوي، أمتنا بين قرنين، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1421هـ/2000م، ص221.

ويضخموا الجديد، ويخلقوا المشاكل، ويضعوا العقبات، ويثيروا الفتن"¹، ونشط القرضاوي في الكتابة والتأليف والإشراف والمشاركة في الندوات والمنتديات والمؤتمرات التي عنيت بهذا التقريب².

إن الاتجاه نحو التجميع وتوحيد صفوف الصحوة والحركة الإسلامية دفع القرضاوي إلى وضع أسس (فقه الاختلاف)، فوضع القرضاوي كتابا جمع فيه تصوره لفقه الاختلاف أو كيف يتعامل المسلم مع الاختلاف حتى لا يتحول إلى فرقة وصراع، وأسماه (الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المحمود والتفرق المذموم)، جعله عصارة منهجية تحمل شتات فكرة (فقه الاختلاف)، والمقصود به هو الوعي بقواعد فهم أسباب الاختلاف والتعامل معه، حيث أوضح القرضاوي التصور العام الذي ينبغي أن يشيع في الصحوة بقوله: "الذي يزعمني ويؤرقني ويذيب قلبي حسرات تعادي الصحوة نفسها وأن يكون عدوها من داخلها، وكأن يضرب بعضها بعضا، ويكيد بعضها لبعض، وأن يكون بأسها بينها شديدا. لا يزعمني أن يكون في الصحوة مدارس أو فصائل أو جماعات لكل منها منهجه في خدمة الإسلام، والعمل على التمكين له في الأرض، وفقا لتحديد الأهداف وترتيبها، وتحديد الوسائل ومراحلها، والثقة بالقائمين على تنفيذها من حيث القوة والأمانة، أو الكفاية والإخلاص"⁴.

جعل القرضاوي في كتابه تأصيلا لفقه الاختلاف في الإسلام، فبين في البداية أن الاتحاد هو الأصل وهو فريضة شرعية، وأن التفرق جريمة، ثم تحدث عن أسباب الاختلاف، وجعلها قسمين؛ أسباب فكرية وأسباب أخلاقية، فيقول عن الأسباب الأخلاقية: "أما الاختلافات التي ترجع إلى أسباب أخلاقية، فهي معروفة للعلماء والمربين الذين يتدبرون دوافع الأحداث والمواقف ولا يكتفون بالنظر إلى سطوحها دون أن يغوصوا في أعماقها.. والاختلاف الذي ينشأ عن هذه الرذائل أو المهلكات اختلاف غير محمود، بل هو داخل في التفرق المذموم"⁵، وذكر منها: الإعجاب بالرأي، وسوء الظن بالغير، وحب الذات واتباع الهوى، والتعصب، والعصبية⁶، وهذا النوع كله مذموم. أما الاختلاف لأسباب فكرية فيقول فيه: "فمردها إلى اختلاف وجهات النظر في الأمر الواحد، سواء أكان أمرا علميا كالخلاف في فروع الشريعة، وبعض مسائل العقيدة التي لا تمس الأول القطعية، أم كان أمرا عمليا كالخلاف في المواقف السياسية واتخاذ القرارات بشأنها، نتيجة الاختلاف في زوايا الرؤية، وفي تقدير النتائج وتبعات لتوافر المعلومات، عند طرف،

¹ المرجع السابق، ص206.

² المرجع نفسه، ص206.

³ تجدر الإشارة إلى أن يوسف القرضاوي تراجع عن حماسه في الدعوة للتقارب بين السنة والشيعة، وقد تصاعد هذا الموقف وظهر للعلن بعد أحداث سوريا التي اسهمت إيران فيها بدعم نظام بشار الأسد، وتبين القرضاوي أن الخلاف سياسي وليس فكريا، وأن سعي إيران لبسط نفوذها يقف حائلا دون هذا التقارب، خاصة أن أغلب القوى الشيعية في العالم العربي تابعة للتوجيه الإيراني. يُنظر: المشروع الإيراني.. صرخة الشيخ القرضاوي، مجلة البيان، 25 جوان 2013م، <https://www.albayan.co.uk/article2.aspx?ID=2906>، 20 جوان 2024م.

⁴ يوسف القرضاوي، الصحوة الإسلامية - بين الاختلاف المحمود والتفرق المذموم-، دار الشروق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1421هـ/2004م، ص05.

⁵ المرجع نفسه، ص12.

⁶ المرجع نفسه، ص12.

ونقصها عند طرف آخر، وتبعاً للاتجاهات المزاجية والعقلية للأطراف المتباينة، وتأثيرات البيئة والزمن عليها سلباً وإيجاباً¹. ثم يضع القرضاوي بعد ذلك مجموعة من القواعد وصفها بـ(الدعائم) للتعامل مع أسباب الاختلاف الأخلاقي وأخرى للتعامل مع أسباب الاختلاف الفكري، وهي كما وردت في كتابه المشار إليه:

1- الدعائم الفكرية في فقه الاختلاف:

- ✓ الاختلاف في الفروع ضرورة ورحمة؛ وهنا فصل في الحديث عن أسباب الاختلاف، وبعض فوائده، وعن المذاهب الفقهية الإسلامية، ورد فيها على دعاة اللامذهبية.
- ✓ اتباع المنهج الوسط وترك التنطع في الدين.
- ✓ التركيز على المحكمات لا المتشابهات.
- ✓ تجنب القطع والانكار في المسائل الاجتهادية.
- ✓ ضرورة الاطلاع على اختلاف العلماء.
- ✓ تحديد المفاهيم والمصطلحات.
- ✓ شغل المسلم بعموم أمته الكبرى.
- ✓ التعاون في المتفق عليه والتسامح في المختلف فيه.
- ✓ الكف عمن قال لا إله غلا الله.

2- الدعائم الأخلاقية لفقه الاختلاف:

- ✓ الإخلاص لله والتجرد من الأهواء.
- ✓ التحرر من التعصب للأشخاص والمذاهب والطوائف.
- ✓ إحسان الظن بالآخرين.
- ✓ ترك الطعن والتجريح.
- ✓ البعد عن المرء واللدد في الخصومة.
- ✓ الحوار بالتي هي أحسن².

الفرع الثالث: نقد حسن الترابي لمظاهر القصور في مسيرة الحركة الإسلامية

يسبغ الترابي نفس الرؤية الناقدة التي وجهها إلى الفقه الإسلامي على موقفه من الفكر الإسلامي الحركي، يقول الترابي: "وإذا أردنا أن نقدر ضرورة منهج أصولي في التفكير بحاجات الحركة الإسلامية الحديث، نلقه اليوم ضرورة شديدة الإلحاح"³، إذ أن الحركة الإسلامية وبعد أن تجاوزت مرحلة التعريف النظري بالإسلام ووكلياته العقدية والإيمانية، وجدت نفسها ملزمة بالإجابة عن تفاصيل الحياة العملية والتفصيلية للناس، وأصبح مسيرها لا يتقدم إلا بالتفقه

¹ المرجع السابق، ص 13.

² المرجع نفسه، ص 42-163.

³ حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 34.

الأدق بمقتضى دين الله¹، من هنا تبرز الحاجة الملحة لوجود منهج أصولي جديد وموحد بين أكثر فئات الحركة الإسلامية.

يؤكد الترابي أن الفكر الحركي مطالب بأن يدرس ذاته دراسة تاريخية نقدية وتفكيكية حتى يستطيع أن يتطور ويتقدم ويتمشى مع متغيرات الواقع، ولذلك اعتبر أن الحركة التي كان يقودها قد حرصت على الوعي بتاريخها، ما مكنها من التقدم في التطور الذي شهدته من (حركة الإخوان المسلمين) إلى (جبهة الميثاق الإسلامي)، يقول: "هنا في السودان، كانت الحركة الإسلامية مدركة جدا لتاريخها. ربما تكون قد أخذت أشكال التجربة المصرية في عهدها الأول التي أخذت بدورها أشكال الحياة الإسلامية في العصور الأخيرة في منهج التربية وفي منهج الإصلاح، ولكن في وقت قصير وعت الحركة الإسلامية ذاتها، ونسبت نفسها إلى زمانها وإلى مكانها المعين، وبدأت تحاول أن تناظر بين ما نستعين به من مواقف وأشكال وبين حاجة الدين المتطور في الزمان والمكان"²، وهنا تبرز أهمية تجاوز حالة استنساخ التجارب والنظم والقياس على الأقران والحوادث، والعودة إلى المرونة في التكيف مع المتغيرات ذات الخصوصية المختلفة، ويرجع الترابي هذه الفكرة إلى فكرة أساسية أخرى في فكره، وهي أن الإسلام ذاته دين متفاعل مع واقعه، وليس منفصلا عنه، يقول: "كانت ملة الإسلام لأول عهدها هي دعوة منفتحة، تتحرك كل يوم لتتفاعل مع التحديات.. والجروح إلى السكون والقيود عن التفاعل مع الكون والحياة ببواعث الدين، هو علة تخلفنا.. إن مقتضى الدين هو أن نتحرك بذكاء، وحكمة وإتقان، لنأخذ من مادة الطبيعة وسيلة لتحقيق أغراض الدين"³، فهذه الديناميكية في طبيعة الدين الإسلامي ينبغي أن تنعكس على الفكر الإسلامي، وتكون دافعا للوعي بالذات الإسلامية والواقع الذي تنزل فيه التجارب الدعوية والإصلاحية.

يحذر الترابي في ميدان السياسة الشرعية من استجلاب الحالات التاريخية واستنساخ التجارب مع عدم الوعي بمعطيات الواقع وخصوصياته، ومن ذلك أن الفكر الإسلامي الحركي في بعض جزئياته ضل حبيس منتجات قرون الخلفاء الراشدين وتاريخ الحكم الإسلامي؛ حيث كان التداخل في هذه الحقب بين الوصاية على الإسلام وبين ممارسة الحكم، لذلك أكد الترابي على ضرورة وضع الحدود بين شؤون الإصلاح والتربية بمفهومها الشامل، وبين مقتضيات التنظيم الضيقة، وتحدث عن نشأة هذه الجدلية في التجربة الحركية في السودان بقوله: "منذ أوائل الخمسينات تقريبا بدأ الجدل بين فكرة الدعوة الواسعة والمشروع التنظيمي الضيق، وبرزت عندنا في الجامعة مناظرة بين من سموا أنفسهم مدرسة التربية ومن سموا أنفسهم مدرسة السياسة.. أهل الدعوة المنغلقة كانوا متأثرين في فكرهم بتراث الأدب الصوفي الذي دخل حركة الإخوان المسلمين منذ بداياتها الأولى وأثر فيها، وبنزعة السرية على طريقة الإخوان في مصر، وهي نزعة لم يكن يوجد ما يبررها في السودان"⁴، ويواصل الترابي حديثه عن الجدلية التي انتهت

¹ المرجع السابق، ص 34.

² حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، مرجع سابق، ص 21.

³ حسن الترابي، تجديد الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 110.

⁴ حسن الترابي، الحركة الإسلامية في السودان، المرجع السابق، ص 25-26.

إلى المفاصلة بين الإسلاميين التقليديين والإسلاميين المتفاعلين سياسياً مع المتغيرات الحكيمة، إلى غاية مؤتمر 1969م الذي أعطى الطبيعة الشمولية والمنفتحة للحركة¹. حدد الترابي المسلك الطبيعي للتربية والتنظيم والممارسة التغييرية العامة، في موضع آخر، بتقسيمها إلى ثلاثة مجالات، تغيير الإنسان مجالها الدعوة والتزكية، وتغيير المجتمع مجاله التنظيم والحركة، وتغيير الواقع مجاله الجهاد والحكم، إذ أن "إقامة النظام الإسلامي في أبعاده السياسية إنما هي فرع عن إقامة الدين كله في النفس والمجتمع والواقع"².

يؤكد الترابي أن إصلاح الإنسان يبدأ بإصلاح القلوب، وإصلاح القلوب هو إصلاح محل الدين، والدعوة والتزكية والتربية هي المجال الطبيعي لهذه المهمة، يقول الترابي: "إن النظام الإسلامي نظام ديني والدين محله القلوب الخالصة التي تقوم لله قانتة طائعة حبا وشكرا وخوفا ورجاء. فالأصل في النظام الديني الحرية والدعوة ولن يكون الأصل إكراها أو قهرا"³، أما تغيير المجتمع فمجاله التنظيم والحركة، يقول الترابي: "الدعوة إنما تستهدف مجتمعا كاملا ذا أبعاد شاملة اجتماعية واقتصادية وسياسية فلا مناص من تنزيل الدعوة النظرية على واقع المجتمع تنزيلا، وتفصيل مقتضى الدين تفصيلا، يرسم معالم المنهج التام لحركة الناس كافة في كل شأن من شؤونهم لا مناص من إقامة نماذج عملية تجسد أنماط الحياة الإسلامية ومؤسساتها الاقتصادية والتعليمية والصحية ونحو ذلك"⁴.

إن الترابي -بناء على ما سبق- ينبه على أن العمل الإسلامي ينبغي أن يخرج من جدلية الدعوة والسياسة إلى الترقى من صناعة الفرد المؤمن والمتقي، عن طريق الدعوة والتربية الإسلامية، إلى بناء التنظيم الإسلامي المتكامل الذي ينظم المجتمع المسلم ومؤسساته فيه، سواء كان تنظيما رسميا (الدولة)، أو تنظيما نواة يقدم النموذج الذي يبني الدولة، وبعد هذا تأتي المرحلة الثالثة في هذا الترقى وهي تغيير الواقع، والذي مجاله الجهاد والحكم؛ إذ لا يكفي صلاح الفرد والمجتمع بل لابد من المدافعة والمغالبة لإقامة النظام الذي يكمل هذا الصلاح، يقول: "إن المجاهدة قيد تكليفي لازم لحركة التغيير التي تنشُد إقامة النظام الإسلامي، فالدعوة علما وخطابا والعمل تنفيذا وتنظيما لتغيير النفوس والمجتمع ثم الجهاد مصابرة ومدافعة لتغيير واقع الفتنة والطاغوت.. حلقات موصولة في حركة إقامة الدين"⁵.

¹ المرجع السابق، ص ص28-29.

² حسن الترابي، في الفقه السياسي-مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1431هـ/2010م، ص 240.

³ المرجع نفسه، ص 231.

⁴ المرجع نفسه، ص ص233-234.

⁵ المرجع نفسه، ص 234.

* خاتمة الفصل:

إن الفكر الإسلامي قديمه وحديثه منظومة واحدة، لها أصول متقاربة وصيرورة تتفاعل وفق نسق متقارب، والعامل الأساسي في التأثير عليها هو التقلبات التاريخية، وطبيعة انتقال الأفكار، وأبرز مؤثر هو العوامل السياسية، التي بدأت بوادرها منذ عهد الصحابة، والتي انتهت إلى تمخض مجموعة من الاتجاهات الفكرية لا يزال بعضها مؤثرا إلى العصر الحديث، ومن المؤثرات كذلك تغير الأوضاع الاجتماعية وأنماط حياة الناس وتطلعاتهم واحتياجاتهم. بناء على هذا فإن الأوضاع التي دخلها العالم الإسلامي في العصر الحديث من؛ ضعف، وتحلف، واستعمار..، كانت باعثا على ظهور النزعة الإصلاحية، والرغبة في التغيير، والعمل على النهضة الشاملة، وفي هذه البيئة برزت النواة الأولى للفكر الإسلامي الحركي، الذي يمثل الاتجاه الإصلاحي، تلاه ظهور التنظيمات الإسلامية وتبلور الحركة الإسلامية في شكلها الحديث، واتضح معالم الفكر الإسلامي الحركي، الذي كان مبدأ الشمولية في الإصلاح أهم ركائزه.

إن الصحة الإسلامية هي التمثيل الاجتماعي والحركي الذي عبّر عن الفكر الإسلامي الحركي في ذروة تأثيره الاجتماعي، ولذلك انصبت أغلب الجهود التجديدية في مرحلة الصحة نحو توجيهها، واستيعابها، والحفاظ على أصالتها وعقلانياتها وفعالية الاتجاهات المنضوية تحتها، ونشر (الثقافة المدنية) في أوساطها، في محاولة للإدماج الاجتماعي والسياسي لهذا التيار الواسع.



الفصل الثالث

التجديد في الفكر الإسلامي الحركي
في الجزائر

تمهيد:

إن الفكر الإسلامي في الجزائري جزءاً من نظام فكري شامل، ينتظم الجهود والمشاريع الفكرية في العالم الإسلامي كله، ويتأثر الوضع الفكري في الجزائر بنظيره في العالم الإسلامي، باعتباره منظومة ذات مرجعية واحدة، ويبرز هذا التفاعل بشكل جلي مع الفكر الإسلامي في المشرق العربي، بل إن أبا القاسم سعد الله يذهب إلى أن الفكر الإسلامي الإصلاحي في الجزائر كان مواكبا وسابقا أحيانا لنظيره في المشرق¹، غير أن طبيعة كتابة التاريخ إضافة إلى الأوضاع الاجتماعية والسياسية، هي ما خلقت التوهم بأن الأفكار الإصلاحية وليدة المشرق، وما الجزائر إلا متلقف سلمي لهذا الفكر، ويرجع هذا الخلل في عدم التقدير المناسب لموقع الفكر الإسلامي الجزائري في مراحل تشكل التيار الإصلاحي إلى مجموعة عوامل يقول فيها: "بالمقارنة، نجد التنافس الأوروبي في الشرق الأدنى قد ساهم بفاعلية في بعث قيم الثقافة المحلية.. ولكن الحالة في الجزائر تختلف، فالشخصية المحلية هنا كانت تحت اضطهاد مستمر، والأدب الوطني كان قد هوجم في لغته بدل تنمية قيمه وإعطائه دما جديدا من التجربة الأوروبية. لم تكن في الجزائر أيضا أية محاولة أوروبية لكسب السكان بالتأثير عليهم ثقافيا، كما كانت الحال بالنسبة لمصر.. وبالنسبة إلى لبنان وسورية، وحتى إسطنبول"².

إن الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بعد الاستقلال صار بفعل مُركب القومية العربية مجال تأثير للحركات الإسلامية المشرقية، مع حضور الخصوصية الجزائرية، وليس ذلك في حالة الفكر الإسلامي فحسب وإنما في كثير من الأيديولوجيات كالتأثير الاشتراكي والعروبي والبعثي.. وغيرها، ولذلك فإن تتبع الفكر الإسلامي الحركي سيكون على ذات المعالم الكبرى التي خلص إليها البحث سابقا، وهي الفكر الإسلامي الحركي في مرحلة الإصلاح الديني، والفكر الإسلامي الحركي في مرحلة الصحوة الإسلامية ونشوء التنظيمات الإسلامية، والفكر الإسلامي المتفاعل مع الحياة الاجتماعية والسياسية.

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج2، ط4، 04، 1992م، ص ص109-111.

² المرجع نفسه، ج2، ص111.

المبحث الأول: معالم التجديد في الفكر الإسلامي الحركي قبل الاستقلال

تفرض ظاهرة (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) نفسها حال دراسة الفكر الإسلامي الجزائري، لما لها من تأثير ومرجعية في الفكر الجزائري المعاصر، ولذلك سيتم التعامل معها كاتجاه مفصلي ومعياري في تتبع تطور الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، بداية بدراسة الفكر الإسلامي عموماً قبل نشأة الجمعية وتحديدًا بين سنتي 1830م و1930م، ثم تسليط الضوء على المرحلة التي بروز ونشاط الجمعية ورجالها منذ تأسيسها سنة 1930م إلى استقلال الجزائر، مروراً على التيار الإصلاحى بعد الاستقلال، وما انبثق عنه من نشأة ونضوج الفكر الإسلامي الحركي بالتفاعل مع المؤثرات الأخرى.

المطلب الأول: الفكر الإسلامي في الجزائر (بين 1830م-1930م)

إن العامل البارز في الفترة السابقة لظهور (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) هو التأثير الاستعماري الذي شكل حالة من المضايقة والكبت الثقافي للمجتمع الجزائري؛ حيث كان يراقب كتابات التعليم القرآني ويحارب تعليم اللغة العربية، ويتعامل بحذر مع المشتغلين بالتعليم، خاصة الديني، وانعكس هذا الوضع على حالة الفكر الإسلامي في الجزائر. ساهمت قلة التأليف وهجرة الأدمغة ومحاصرتها والانشغال بجهد الاستعمار في الحد من حركة التأليف في هذه المرحلة، ما يصعب من دراسة الحالة الفكرية، ومن غير أن هذا لا يعني توقف الحركة الفكرية مطلقاً، خاصة الفكر الإسلامي، لأن رجال الإصلاح الذين اشتهروا بفعل الجهود الفكرية للجمعية لم يأتوا من فراغ، وعليه تقوم الدراسة باستعراض أهم معالم الفكر الإسلامي في فترة ما قبل جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ثم تتجه بالتحليل لدراسة تطور الفكر الإسلامي بعد ذلك.

تميزت البيئة الثقافية في الجزائر في هذه المرحلة بالانغلاق الذي فرضته ظروف الاحتلال الفرنسي، ولذلك كان التفاعل بينه وبين العالم الخارجي يشهد تراجعاً، إلا ما عُرف من بقايا التأثير الثقافي الاندلسي والعثماني، "فقد حل بمعظم المدن الساحلية الجزائرية عدد من المهاجرين الأندلسيين الفارين من اضطهاد الإسبان.. فاستوطنوا وأسهموا في الحياة الاجتماعية بإدخال عنصرين رئيسيين، الأول مضاعفة الكفاح ضد الإسبان.. والثاني نشر أنماط حضارتهم بين الجزائريين.. فارتقت بوجودهم في الجزائر العمارة وصناعة الطب والموسيقى والزراعة والصنائع والحرف والتجارة والتعليم والخط والوراقة وصناعة الكتب"¹، أما التواجد العثماني في الجزائر فكان من منطلق عقدي ابتداءً، من باب التناصر والولاء، ثم إن الأثر الأظهر للتواجد العثماني في الجزائر فكان في الشق الإداري والعسكري، أكثر من الجانب المعرفي والدور الثقافي، أما آثارهم الفكرية فيأتي في مقدمتها جلبهم للمذهب الحنفي في الفقه وبعض الطرق الصوفية التي لم تُعتمد في الجزائر²، أما العنصر الأبرز فهو إضافاتهم في مجال الإدارة وتسيير الأوقاف ومؤسسات الدولة، كما كانوا في بعض الأحيان حلقة وصل بين الجزائر وثقافات المشرق العربي.

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، ج03، ط01، بيروت، 1998م، ص148.

² المرجع نفسه، ج03، صص140-149.

بناء على هذا التقدم سوف يتم التفصيل في أهم المكونات الفكرية الداخلية للفكر الإسلامي، التي كان لها تأثير مستمر لاحقاً، كما مثلت أهم ملامح الفكر الإسلامي في هذه الفترة التاريخية.

الفرع الأول: التصوف والطريقة في الجزائر

إن التصوف في الجزائر امتداداً للاتجاه الصوفي العام في الفكر الإسلامي القديم، وقد انتشرت الطرق الصوفية بشكل كبير في الفترة العثمانية في الجزائر، وكان لها دور جوهري في نشر التعليم والثقافة الدينية على وجه الإجمال، "ففي المدن والأرياف، في الجبال الشاهقة والصحاري القاحلة عاش معظم المتصوفة يشنون عقائدهم ويلقنون أتباعهم الأذكار والأوراد.. وكثيراً ما كانوا يعلمون المريدين والعامة مبادئ الدين أيضاً.. ويصبح اسم المتصوف (المرابط) علماً على المكان، ويصبح المكان يدعى بين الناس زاوية سيدي فلان أو رباط سيدي فلان"¹، وهكذا كان لهذا الشكل من التصوف حضور متجذر في الثقافة الجزائرية، وقد اشتهرت أسماء كثيرة من العلماء المتصوفة في الجزائر في الفترة العثمانية وقبلها، مثل: عبد الرحمن الثعالبي، ومحمد الهواري، وإبراهيم التازي، وأحمد بن عبد الله، ومحمد بن يوسف السنوسي².. وغيرهم، ومن أبرز ميزات هذا الاتجاه:

1. ساهمت الرباطات والطرق الصوفية في نشر العلم ودفع حركة الجهاد ضد الاحتلال الفرنسي، يقول أبو القاسم سعد الله: "وأسس أتباع أولئك المرابطين زوايا لهم في الأرياف وأصبحت هي نفسها ملتقى لنشر العلم وبث الأخلاق الفاضلة والتحريض على الجهاد ضد العدو الفرنسي"³. ومع ذلك فإننا وجد عبر التاريخ الجزائري بعض الرباطات والزوايا تتسم بالانكفاء المتشدد على الثقافة والشعائر والعادات المحلية، غير ملتفتين إلى تطور الفكر الإسلامي في سائر البلاد الإسلامية، وخاصة الحركة الإصلاحية في المشرق الإسلامي، وهذا ما دفع الإدارة الاستعمارية إلى الانحياز لهم في صراعهم مع الإصلاحيين لاحقاً⁴.

2. يتركز الجانب المعرفي للزوايا والرباطات عموماً حول حفظ القرآن الكريم والعناية بالنص القرآني، إضافة إلى دراسة المصنفات القديمة مركزين على الفقهية منها، مثل مختصر الشيخ خليل بن إسحاق، من غير الاهتمام بالمؤلفات المعاصرة⁵، كرس هذا من الانغلاق والجمود المعرفي والثقافي في هذا الاتجاه.

3. إن الوجود العثماني في الجزائر كان منسجماً مع ظاهرة الطريقة والمرابطية⁶، ويرجع هذا إلى الخلفية الصوفية للأتراك؛ حيث كانوا "في تكوينهم الديني والنفسي والحربي من أتباع الطرق الصوفية، فالطريقة (البكداشية) كانت منذ ظهورها

¹ المرجع السابق، ج 03، ص 262-263.

² المرجع نفسه، ج 03، ص 459.

³ المرجع نفسه، ج 03، ص 460.

⁴ علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية - بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925م إلى 1940م -، دار الحكمة، الجزائر، 2007م، ص 62.

⁵ المرجع نفسه، ص 75.

⁶ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 01، ص 464.

تقودهم وتؤثر فيهم وتحميمهم وتدفع بهم إلى الجهاد والمغامم وتبارك أعمالهم¹، وهذا الانسجام عزز من انتشار الطرق الصوفية والقباب والأضرحة ورسوخ هذه الظاهرة في الثقافة الجزائرية.

4. تملك المرابطة سلطة اجتماعية روحية واسعة، تستمدّها من مبدأ القدسية التي تسبغ على (المرابط) ذاته، الذي يكون مختاراً من العناية الإلهية أو يكون من (الشرفاء) الذين ينتهي نسبهم إلى رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو ورثا بالنسب للولاية، وإذا توفي المرباط يكتسب موقع دفنه فضائله المقدسة عن طريق التحويل، وهذه من الأفكار التي انتشرت بشكل واسع في العديد من الرباطات والزوايا في الجزائر².

الفرع الثاني: مكانة البعد الجهادي في الثقافة الجزائرية

إن التواجد الاستعماري الفرنسي في الجزائر بممارساته القمعية وبسعيه لطمس الشخصية الجزائرية، جعل النخب الجزائرية تحمل همّ التخلص منه أو تخفيف قيوده وهيمنته، وكان هذا الهاجس على رأس أولويات الجهود المعرفية والعملية، خاصة في الفترة السابقة لظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، ولذلك وجدت ظاهرة الشخصيات الفكرية المشتغلة بالجهاد ضد الاستعمار الفرنسي، أو الذين وُجد أثر ذلك في إنتاجهم الفكري، ومن ذلك انصراف بعض الطرق والزوايا الصوفية للجهاد، يُذكر من الثورات المنسوبة إلى الصوفية: "مقاومة الأمير عبد القادر الجزائري التي شملت معظم التراب الوطني (1832-1847).. انتفاضة الشيخ بوزيان في واحة الزعاطشة عام 1849.. جهاد عبد الرحمن الطوطي، مقدم الدرقاوية في نواحي بلعباس عام 1845.. ثورة الشريف بن عبد الله بومعزة بجبال الونشريس وأولاد نايل (1845-1847).. ثورة سي الأزرق بلحاج الطيبي في فليطة عام 1864.. مقاومة الشيخ الصادق بلحاج في الخنقة وبسكرة (1858-1860).. ثورة الشيخ الحداد وابنيه: عزيز ومحمد في جرجرة والباور وقسنطينة، عام 1871.. ثورة الشيخ محمد بن يحيى الرحمان في واحة العمري بالزيبان، عام 1876.. ثورة الشيخ محمد بن عبد الرحمن في الأوراس عام 1879.. انتفاضة الشريف محمد بن عبد الله في الصحراء الشرقية للجزائر (1852-186).. ثورة أولاد سيدي الشيخ بالغرب الوهراني (1864-1881).. ثورة الشيخ بوعمامة بالجنوب الوهراني (1881-1883)"³، هذا الزخم الجهادي الذي ميز بعض الاتجاهات الصوفية في الجزائر عزز من مكانة (الجهاد) في الثقافة الإسلامية بالجزائر، واحتلالها مساحة من الاهتمام بين مختلف الاتجاهات.

تقدم الدراسة الأمير عبد القادر الجزائري نموذجاً لهذا الاتجاه الذي ساهم في قيام أسس الفكر الإسلامي في الجزائر، وكان المبدأ الوطني والقيمة الدينية والروح الجهادية من أهم ركائز مسيرته؛ إذ أن "كثيراً من المؤرخين الأوروبيين

¹ المرجع السابق، ج 01، ص 459.

² علي مراد، مرجع سابق، ص 73.

³ عبد العزيز شهبي، سياسة الاستعمار تجاه الطرق الصوفية بالجزائر في أواخر القرن 19، مجلة حوليات التاريخ والجغرافيا، مخبر التاريخ والجغرافيا التطبيقية، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ص 89-91.

ينظرون إلى الأمير عبد القادر على أنه زعيم الاستقلال، الوطنية، والحرية في الجزائر"¹، وقد كان من أهم خصائص حركة الأمير عبد القادر ما يلي:

1. العلم الشرعي والتكوين الديني؛ الذي يعتبر الأساس الذي بنى شخصية الأمير عبد القادر وطبيعة دعوته، وسياسته وحكمه، يقول أبو القاسم سعد الله: "كان والد الأمير، الشيخ محيي الدين، علامة زمانه في إقليم وهران، فهو الذي علّم ابنه العلوم الإسلامية (التقليدية) المعروفة في ذلك الوقت، بما في ذلك حفظ القرآن الكريم"²، كما أنه درس وتعلم بعض المعارف العقلية والفلسفية، وفي ذلك يقول شارل هنري تشرشل (Henry Churchill): "قرأ هذا الطالب -يقصد الأمير عبد القادر- الشغوف المتحمس أعمال أفلاطون، وفيثاغورس، وأرسطو، ودرس كتابات مشاهير المؤلفين من عهود الخلافة العربية عن التاريخ القديم والحديث، وعن الفلسفة واللغة، والفلك، والجغرافية، بل حتى الطب، وقد تجمعت لديه مكتبة ضخمة"³، وهكذا كان الأمير عبد القادر رائدا من رواد التصوف والعلم والجهاد، توج هذا مجموعة من المؤلفات المنسوبة للأمير تثبت تفوقه الفكري والروحي إضافة للأعمال الجهادية والإدارية⁴.

2. كان الأمير عبد القادر من الوجهاء في قومه في الفترة العثمانية، وعُرف بالفروسية والشجاعة، وكان من أسباب هذه المكانة أيضا خلفيته الصوفية والرباطية⁵، وبعد الدخول الفرنسي للجزائر وتحديد سنة 1832م ببيع الأمير عبد القادر ليكون قائدا للجزائريين في جهة الغرب وجزء من الجنوب الغربي للجزائر وهذا بعد سقوط وُلاة الدولة العثمانية⁶، فكان الأمير قائدا سياسيا وإداريا، وقائدا جهاديا ميدانيا، ينظم مصالح الناس ويخطط للمعارك ضد الاحتلال الفرنسي، ويقود الجيوش، ويبرم الاتفاقيات والمعاهدات، وسعى الأمير لتوحيد الجزائريين في جهات الجزائر المختلفة في الجهاد ضد الاحتلال وعقد سنة 1838م مؤتمر مليانة في سبيل هذه الغاية⁷، حتى اعتبرت جهود الأمير عبد القادر أول نواة لإقامة الدولة الجزائرية الحديثة، ولذلك نجد "بعض الكتاب يصفون حكومة الأمير بأنها كانت: (بحق أول حكومة وطنية تمثيلية شعبية للجزائر منذ أربعة قرون)"⁸.

¹ المرجع السابق، ص 48.

² المرجع نفسه، ص 40.

³ شارل هنري تشرشل، حياة الأمير عبد القادر، الدار التونسية للنشر، تونس-الجمهورية التونسية، 1974م، ص 47.

⁴ من مؤلفاته: "(إجابات الأمير عبد القادر).." (رسالة في الحقائق الغيبية).." (رسالة في شرح التكوين).." (ذكرى العاقل وتنبية الغافل).." (المقراض الحاد لقطع لسان منتقد دين الإسلام بالباطل والإلحاد).." (المواقف في التصوف والوعظ والإرشاد).." (ديوانه الشعري).." يُنظر: محمد كوشنان وآخرون، قيمة ومكانة مؤلفات الأمير عبد القادر (1807-1883م)-ديوانه الشعري نموذجاً-، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج 14، ع 01، 01 جانفي 2022م، ص ص 234-235.

⁵ شارل هنري تشرشل، مرجع سابق، ص ص 40-44.

⁶ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 02، ص 41.

⁷ المرجع نفسه، ج 02، ص ص 43-44.

⁸ المرجع نفسه، ج 02، ص 43.

3. إن الميزات التي اختصت بها مسيرة الأمير عبد القادر جعلت منه ركنا أساسيا في المرجعية الفكرية الإسلامية، إضافة لكونه رمزا وطنيا للدولة الجزائرية، هذه الرمزية الفكرية والجهادية ستصبح معلما مرجعيا في الفكر الإسلامي الحركي، الذي يقوم على أساس التربية الروحية والإصلاح الحركي باعتبار مكانة الأمير عبد القادر، يقول علي محمد الصلابي: "إن الله عز وجل أعلى ذكر الأمير في تاريخ البشرية المعاصرة، وأصبح من رموز النضال وأحرار العالم الذين ناضلوا وكافحوا وجاهدوا لتنال شعوبهم الحرية والكرامة، وأثار كفاحه البطولي ضد فرنسا الغازية إعجابا كبيرا في كافة أنحاء العالم.. ففي سنة (1846م) أسست مدينة صغير بولاية آيوا¹.. أُطلق عليها اسم (القادر) على شرف الأمير"².

الفرع الثالث: النخبة الفكرية والثقافية في الجزائر

من المؤشرات الممثلة لطبيعة البيئة الثقافية والفكرية الجزائرية هو دراسة اتجاهات النخب المؤثرة فيها، لأن الفكر في محصولته هو منتج هذه النخب، سواء بالإنتاج العلمي والفكري المباشر، أو بالتأثير الاجتماعي والسياسي الذي تمثله هذه النخب، ويمكن رصد اتجاهين أساسيين من النخب في هذه المرحلة، هما؛ اتجاه النخبة المفرنسة، واتجاه العلماء والمعلمين الإسلاميين:

1- النخب الجزائرية المفرنسة:

إن من المكونات المؤثرة في الحياة الفكرية الجزائرية في فترة الاستعمار الفرنسي ما يُعرف بـ(النخبة المفرنسة)، وهم الشباب الذي تعلم اللغة الفرنسية، وهو في كثير من الأحيان متأثر بالثقافة الفرنسية، يقول علي مرّاد: "إن الشببية الإسلامية المثقفة ذات التكوين الفرنسي جدية بالعناية نظرا للدور المحرك الذي لعبته في تكوين الرأي العام الإسلامي والوظيفة المطلوبة التي اضطلعت بها أمام السلطات العمومية بالرأي العام الفرنسي"³، تميزت هذه الفئة بمجموعة من الخصائص تلخصها النقاط الآتية:

أ. كانوا يتصفون بالمرونة، فمظهرهم وسلوكهم في الأوساط الوظيفية لا تختلف عن الفرنسيين، كما أنهم يظهرون نزعة الوطنية الفرنسية، غير أن مرجعيتهم الوطنية الجزائرية تظهر في كل فرصة ممكنة، وهذه المرونة عادة ما كانت تربك الإدارة الفرنسية في التعامل معهم حسب شهادة (موريس أجام Maurice Ajam)⁴، فهم ليسوا مجرد دعاة إحلال وإدماج في الثقافة الفرنسية، وإنما هم ظاهرة تستبطن (الوطنية الجزائرية)، التي تشكل حلقة وصل بين المجتمع الجزائري والثقافة الأوروبية، وهذه الخاصية يمكن أن تسهم في دعم الوعي الجزائري، وتنمية روح التنظيم والقدرة على

¹ تقع بالولايات المتحدة الأمريكية.

² علي محمد الصلابي، الأمير عبد القادر الجزائري - قائد رباني ومجاهد إسلامي -، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - الجمهورية السورية العربية، ط01، 1436هـ/2015م، ص16.

³ علي مرّاد، مرجع سابق، ص53.

⁴ محام وسياسي دبلوماسي فرنسي، ينتمي للتيار المحافظ. يُنظر: https://fr.wikipedia.org/wiki/Maurice_Ajam.

⁵ علي مراد، المرجع السابق، ص54.

الإدارة وصناعة الفكر، ومن ذلك أنهم "طوروا الصحافة الإسلامية ذات اللسان الفرنسي وسعوا إلى تحريك الرأي العام الإسلامي"¹.

ب. يعتمد موقفهم الموالي لفرنسا على الاعتقاد بإمكانية أن يكون ذلك سببا لاستجلاب حقوق الجزائريين من المسلمين العرب والأمازيغ، وأن تفانيهم في خدمة الإدارة الفرنسية، سيكون حجة لهم أمام السلطة الفرنسية لتوسيع هامش الحقوق الجزائرية والإسلامية².

ج. تأتي ظاهرة أخرى مكملّة لظاهرة المثقفين بالثقافة الفرنسية، وهي ظاهرة المهاجرين إلى فرنسا، هذه المهجرات التي كانت بدافع معيشي أساسا، غير أنها أثرت بشكل عميق في النسيج الثقافي الجزائري، خاصة بظهور الزواج المختلط، وعودة العمال من المهجر؛ حيث لم يكن اندماجهم مرة أخرى في المجتمع الأصلي يسيرا، بل كانوا يحملون من الثقافة الفرنسية جوانب عديدة كالنزعة الفردية³، يعطينا علي مراد نموذجا إحصائيا لهذه الهجرة بين سنتي 1914م و1924م في هذا الجدول الإحصائي⁴:

السنوات	الهجرة	العودة
1914	7444	6000
1918	23340	20489
1919	5568	17497
1920	21684	17380
1922	44466	36990
1923	58586	36990
1924	71028	57467

2- العلماء والتعليم الديني:

يصف أبو القاسم سعد الله الفترة العثمانية في الجزائر بقلة الإنتاج والتقدم العلمي والفكري⁵، ويُرجع ذلك إلى عدة عوامل منها؛

- ✓ عائق اللغة، فالعثمانيون كانوا يتحدثون التركية وقلما تجد من يتحدث اللغة العربية العامية ناهيك عن اللغة الفصحى واللغة الأدبية، وعدم تشجيع الأدباء والعلماء والفنانين.
- ✓ عدم توفير الأمن والحرية والاستقرار الضروري للإنتاج الفني والعلمي والأدبي.

¹ المرجع السابق، ص 54.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ المرجع نفسه، ص 70.

⁴ المرجع نفسه، ص 07.

⁵ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 01، ص 194.

- ✓ أشار سعد الله إلى أنه نُقل عن بعض الحكام أنفسهم الجهل المعرفي.
- ✓ إضافة إلى استشعار الغربة التي كانت تلازم الأتراك في الجزائر، ما أعاق اندماجهم بين الأهالي، أما ما نجده من جهود علمية فهو خارج النطاق الرسمي أو الرعاية النظامية للعثمانيين.¹
- كانت المناهج التعليمية تقليدية (كتاتيب التعليم القرآني والمساجد، إضافة إلى الهجرة خارج)²، نظرا للحصار الذي فرضه الاستعمار الفرنسي على تقدم العلوم والفكر، غير أن هذا لم يمنع بروز أسماء علمية وفكرية في الجزائر ساهمت في نشر العلم وصناعة الفكر، وما أغلب رجال الجمعية إلا ثمة لجهودهم ونشاطاتهم، علما أن هذه الفئة من أهل العلم كان عملهم اجتماعيا مع عموم المجتمع، أو كان ضمن الزوايا والكتاتيب، ولم يكن رسميا، أما التعليم القرآني الذي هو أساس البناء المعرفي حينها، فإن الإدارة الفرنسية درست "وضع هذا التعليم منذ أوائل الاحتلال، ورأوا أنه تعليم قاعدي تبني عليه الدراسات الإسلامية في البلاد، وفي العالم الإسلامي كله. فإذا حاربوه ومنعوه ثارت عليهم ثائرة السكان، فاتفقت كلمتهم على الإبقاء عليه مع تجريده من مؤسساته في المدن.. والتحكم في المؤدّبين من الناحية المالية والفكرية، وقطع التواصل بينه وبين التعليم المتوسط والثانوي، ومنع المؤدّبين من تجاوز الحفظ إلى التفسير والتفهم أو تعليم أي مادة أخرى معه"³، وسوف تتناول الدراسة نماذج لبعض الأعلام الذين اشتهروا قبيل ظهور بالجزائر جمعية العلماء المسلمين، والذين يُعتبرون النواة الأولى للاتجاه الإصلاحية:
- أ. "أحمد بن سعيد العباسي الذي كوّن جيلا من الطلبة ظلوا أوفياء له على مر السنين والذي جمع بين التدريس والقضاء. وقد توفي قبل احتلال قسنطينة، وكان من المتخرجين من جامع الزيتونة بتونس"⁴.
- ب. حمدان لونيسي: عين مدرسا بالجامع الكبير بقسنطينة وعمره لم يتجاوز الخامسة والعشرين، وقد عُرف بالنشاط المطالبي الحقوقي مع سكان قسنطينة إضافة إلى نشاطه التعليمي والتدريسي، كان ملتزما بالتعليم المسجدي حريصا على تخرج التلاميذ والتأثير في الناس بالخطابة والفكرة أكثر من التأليف والمقال، ويعتبر حمدان لونيسي من المبرزين بين رجال العلم والإصلاح لأنه تتلمذ على يديه كل من عبد الحميد بن باديس والبشير الإبراهيمي والطيب العقبي⁵.
- ج. "الشيخ صالح بن مهنا المتوفى عام (1325-1913) في مدينة قسنطينة وقد لقي في سبيل دعوته الإصلاحية الوطنية النفي والتشريد من قبل الإدارة الفرنسية.
- د. الشيخ عبد القادر المجاوي (1848-1913) الذي يعتقد بأن الإصلاح إنما يتم عن طريق التربية.. وله في ذلك مؤلفات ورسائل، وقد اشتهر من تلامذته الشيخ حمدان لونيسي معلم الشيخ عبد الحميد بن باديس في قسنطينة.

¹ المرجع السابق، ج 01، ص 195.

² المرجع نفسه، ج 01، ص 195 و ص 390.

³ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 03، ص 36.

⁴ المرجع نفسه، ج 03، ص 126.

⁵ المرجع نفسه، ج 03، ص ص 128-133.

هـ. الشيخ عبد الحليم بن سماية (1866-1933) الذي يعتبر من أهم مؤسسي الحركة الإصلاحية في الجزائر فقد تأثر بأفكار محمد عبده ودرس بعض مؤلفاته.

و. الشيخ محمد بن الخوجة (1865-1917) ويُعتبر أكثر الجزائريين قربا من الشيخ محمد عبده وأشدّهم تأثرا بأفكاره الإصلاحية، فكان يكتبه باستمرار.. اهتم ابن خوجة بالحياة الاجتماعية والأخلاقية ودعا إلى منح المرأة حقوقها المشروعة في كتابه (الاكتراث في حقوق الإناث)¹.

يُلخص ما سبق؛ أن التعليم كان تقليديا يندُر فيه النفس التجديدي إلا في حالات قليلة. ومن الملاحظ أن حركة التأليف كانت شبه متوقفة؛ ويرجع هذا بالدرجة الأولى إلى التضيقات وتعسف الإدارة الفرنسية، كما يُسجل من جهة أخرى ظهور بوادر الاتجاه الإسلامي المتأثر بمدرسة (المنار)، خاصة ضمن النطاقات التي أُتيح لها الاطلاع على أفكار محمد عبده أو تواصلت معه أو التقت به في زيارته للجزائر أو خارجها.

المطلب الثاني: سياقات تشكل الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بين (1830م-1930م)

يشارك التيار الإسلامي في الجزائر مع نظيره في المشرق العربي في كثير من بواعث التجديد، والدوافع الموضوعية التي جعلت رجال الإصلاح يُقدّمون على رسم النهج الذي يسير وفقه العمل الإسلامي، من هذه البواعث المشتركة؛ استشعار ضرورة التجديد، وأن المرحلة الزمنية تقتضي وجوب القيام بعمل يغير من الواقع غير المقبول من وجهة النظر الإسلامية.

يدلّ على هذه الروح كتابات المصلحين في تلك الفترة، التي تميزت بالحساسية والتبرم من هذا الوضع، والرغبة في التغيير، ومثال ذلك ما رواه البشير الإبراهيمي عن لقاءات السّمر التي كانت تجمعها بعبد الحميد بن باديس في المدينة المنورة سنة 1913م وما كان موضوع حديثهما إلا همّ النهضة الجزائرية، يقول الإبراهيمي: "كنا نُؤدي فريضة العشاء الأخير كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي، فنسمر مع الشيخ ابن باديس، منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح، ثم نفترق إلى الليلة الثانية، إلى نهاية ثلاثة أشهر التي أقامها بالمدينة المنورة. كانت هذه الأسفار المتواصلة تديرا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضة الشاملة التي كانت كلها صورا ذهنية تتراءى في مخيلتنا"²، غير أنه ثمة بواعث أخرى كانت مؤثرة في المسار الفكري للتيار الإسلامي، ولها خصائص مختلفة عن نصيرتها المشرقية، وسوف تتناولها الدراسة على أساس ربطها بالفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، والتكشيف عن أثر ذلك فيه، ولذلك فإنها تتجنب الخوض في كثير من التفاصيل التاريخية أو إعطائها أحكاما مبدئية، وإنما التركيز على البُعد الفكري في جانبه التجديدي، وستستعرض هذه البواعث كما يأتي:

¹ المبروك عبشة، الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931/1991 - مع مقارنة بين حركة النهضة التونسية والجهة الإسلامية للإنقاذ -، الدار المتوسطية للنشر، تونس، ط1، 01، 1433هـ/2012م، ص36.

² أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ج05، ط01، 1997م، ص278.

الفرع الأول: السياق الداخلي الباعث على تبلور الفكر الإصلاحية

1- ظهور التصوف المنحرف:

ارتبطت الحركة الإصلاحية الجزائرية بقضية محاربة الشريكيات والرباطات المنحرفة والطرق الصوفية البدعية، فانتشار هذه الظاهرة في الجزائر ضمن بعض الطرق الصوفية والرباطات، اعتبره العديد من الإصلاحيين تهديدا للعقيدة الإسلامية وجب وضعه على رأس أولويات الإصلاح، يقول أبو القاسم سعد الله: "ولكن مرابطيها ابتعدوا شيئا فشيئا عن العلم والعمل به واقتربوا في أغلبهم من التدجيل والخرافة. ولم تكن لديهم فلسفة التوحيد ولا عقيدة واضحة في الدين وكل ما كانوا يفعلونه هو بناء الزوايا وادعاء الكرامات وإعطاء العهود والأوراد وتلقين الأذكار وجمع المال والهدايا من الفقراء واستغلال العامة ماليا. وقليل منهم من سلك طريق الزهد والتصوف لله وعاش لدينه وعلمه"¹.

حري بالذكر أن هذا واقع جزء من الاتجاهات المنتسبة للتصوف في الجزائر في المرحلة العثمانية وبعدها الفرنسية، وليس كل الطرق الصوفية على هذا الانحراف، ولكنها تتباين في اعتدالها وغلوها وانتشار الخرافة ومظاهر الشرك، غير أن المنحرف منها كان يكرّس الجهل في الأوساط الاجتماعية فكان بهذا مكملا للنهج الاستعماري في مسعاه (التجهيلي)، كما أنها كانت سببا في انحراف التصور الاجتماعي للدين والتغطية على روحه الإيجابية وجانب الفاعلية فيه، كل هذا كان باعنا على ضرورة الانطلاقة الإصلاحية للتصدي لهذه الانحرافات، يقول مبارك الميلي² واصفا بعض مظاهر الانحراف في تلك الفترة: "ألست ترى في أوساطهم قبابا تبذل في شيدها الأموال، وتشد لزيارتها الرحال؟ أم لست تسمع منهم استغاثات وطلب حاجات من الغائبين والأموات؟ أم لم تعلم بدور تنعت بدار الضمان تشتري ضمانتها بالأثمان؟ أم لم تجتمع بذرية المرابطين إعطاؤها بقوة غيبية؟ والخير بحياة أهل عصره، العالم بأصول دينه، لا يتردد في ظهور الشرك وانتشاره، وتعدد مظاهره وآثاره"³.

إن هذا السياق شبيه بالسياق الذي ظهرت فيه دعوة محمد بن عبد الوهاب، كما أن فيه تقاربا مع الدوافع المعززة لحركة ابن تيمية وابن حنبل - كما سبقت الإشارة -، إذ أن الانحراف العقدي وظهور الشريكيات ومحاربتها ونشر التوحيد؛ هي المبررات التي كان تتبناها الاتجاهات (السلفي)، وهذا يفسر الاحتفاء الذي عرفت به دعوة ابن باديس وجمعية العلماء المسلمين لاحقا بدعوة ابن عبد الوهاب، وسوف يتم التفصيل في هذا في موضعه.

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 01، ص 524-525.

² مبارك الميلي: من علماء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وُلد سنة 1316هـ/1898م، بدوار أولاد مبارك، قرية (الرامان) حاليا، التابعة لإداريا لولاية جيجل، تربي بتيما، ومزج مع عائلته إلى بلدة (ميلة)، وهناك حفظ القرآن وتلقى تعليمه الأولي، ثم التحق بدروس ابن باديس في قسنطينة، والتحق بعدها بجامعة الزيتونة لمتابعة تحصيله العلمي، اشتغل بالتدريس والخطابة في عدة أماكن؛ خاصة الأغواط وميلة، وأشرف على المسجد الأخضر بعد وفاة ابن باديس، وكان من المشرفين على صحف الجمعية وكتابها، توفي سنة 1940م. يُنظر: مبارك بن محمد الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط 01، 1422هـ/2001م، ص 12-22.

³ المرجع نفسه، ص 164.

2- تفشي (الجهل) في المجتمع الجزائري:

عمل الاحتلال الفرنسي منذ وصوله إلى الجزائر على نشر (الجهل) بين الجزائريين، والمقصود بالجهل هنا ليس الجهل بالقراءة والكتابة فقط، وإنما شملت سياسة التجهيل مجموعة من المحاور، وكانت الغاية من هذه السياسة هي وأد مساعي المدافعة الحضارية للاستعمار الفرنسي، وفيما يلي تفصيل في المحاور:

أ. تشويه ومحاصرة الثقافة العربية والإسلامية: من أخطر البرامج التي عملت عليها الإدارة الفرنسية الاستعمارية في الجزائر السعي للحد من انتشار الثقافة العربية والإسلامية، والحرص على تشويهها في الوعي الجمعي الجزائري، والغرض من ذلك هو إفراغ الشخصية الجزائرية من الأبعاد الحضارية التي تحمل على المقاومة والعداء للاحتلال، فقد رفع الجنرال دو كرو (Ducrot)¹ تقريراً إلى نابليون الثالث² سماه (تقرير حول الوسائل التي يجب استعمالها من أجل فرض السلام في الجزائر)، جاء فيه: "يجب أن نضع العراقيل أمام المدارس الإسلامية والزوايا كلما استطعنا إلى ذلك سبيلاً.. وبعبارة أخرى يجب أن يكون هدفنا هو تخطيط الشعب الجزائري مادياً ومعنوياً"³.

قامت الإدارة الفرنسية بوضع قوانين مجموعة من القوانين؛ منها (قرار 07 ديسمبر 1830، 21 جمادى الآخرة 1246هـ) الذي مكن الإدارة من الاستحواذ على الأوقاف الجزائرية، وعلى رأسها المساجد والمدارس القرآنية، كما قامت باضطهاد وقتل ونفي الأئمة والمدرسين ومنع المعلمين من التدريس وحملهم على الهجرة، ومنع فتح المدارس وتحميد استعمال اللغة العربية وهدم المساجد والزوايا والمحاكم الإسلامية أو تحويلها إلى كنائس ومخازن ومراكز طبية إدارية للضباط الفرنسية أو اصطبلات للبهائم⁴.

نتج عن هذه السياسة انتشار الجهل باللغة العربية والثقافة الإسلامية بشكل واسع بين الجزائريين، يقول بشير بلاح: "كانت المحصلة الرهيبة لهذه الحرب الثقافية الشرسة أن انخفض عدد الأطفال الذين يتلقون تعليماً عربياً بالجزائر في نهاية عهد الامبراطورية الثانية على نحو 27000 تلميذاً من مجموع 650000 فتى وفتاة في سن الدراسة"⁵.

ب. سياسة الفرنسية: وذلك عن طريق فرض الحديث باللغة الفرنسية خاصة في المعاملات الإدارية، ونشر النمط الثقافي الفرنسي على الحياة الاجتماعية في الجزائر، والأخطر هو التعليم الفرنسي الذي يعتبر بالنسبة للجزائريين المسلك الوحيد للوظائف الرسمية، يقول بشير بلاح: "شرعت فرنسا في محاولة نشر التعليم الفرنسي.. فقامت بإنشاء المدارس الابتدائية (الفرنسية-الإسلامية) بقسم واحد في الغالب يكتظ إذا كان هناك إقبال.. خاصة بعد صدور

¹ قائد عسكري فرنسي، أشرف على الحرب في الجزائر، وكذلك الحرب ضد الألمان، التي هزمت فيها فرنسا، وكانت نهاية الجمهورية الثانية.

² رئيس فرنسا من 1848م إلى 1852م ثم إمبراطوراً لفرنسا تحت اسم نابليون الثالث من 1852م إلى 1870م، استسلم بعد هزيمة فرنسا أمام ألمانيا، في نهاية الجمهورية الثانية الفرنسية.

³ مصطفى الأشرف، الجزائر- الأمة والمجتمع-، ترجمة: حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2007م، ص129.

⁴ بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر - من 1830م إلى 1989م-، دار المعرفة، باب الواد-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ج1، 01، 2006م، ص150.

⁵ المرجع نفسه، ص151.

مرسوم يوليو 1850م القاضي بإنشاء مدارس لأبناء الجزائريين، بلغ عددها نحو 36 ومدرسة (فرنسية-إسلامية) عام 1870¹، وهكذا أصبح الجزائري يجد نفسه مخيرا بين التعليم الفرنسي، وبين الجهل.

ت. التنصير: عملت الإدارة الفرنسية في الجزائر على وضع الحواجز بين الجزائريين ومعرفة الإسلام، فسعت في هذا السبيل بالإضافة إلى محاربة اللغة العربية والثقافة الإسلامية والفرنسة والعمل على نشر الجهل، إلى (التنصير)، وهو القيام بحملات نشر المسيحية بين الجزائريين، يقول بلاح: "شجعوا تنصير الجزائريين بواسطة الأعمال الإنسانية والتربوية، كمدادوة المرضى، وإطعام الجياع، ورعاية الأيتام والمشردين، وإنشاء مدارس لتعليم الصغار، اضطلعت لها جمعيات تنصيرية، ومنصرون، وإداريون متدينون في طليعتهم الكاتب الخاص للجنرال بوجو (لويس فويو Veuillot) والأسقف دوبوش (Dupuch)، والأب بوجارد (Bourgard)، والأسقف بافي (pavy)، والأب لندمان (Landman)، وخاصة الكاردينال لافيغري (Lavigerie)"²، ورغم أن هذه الجهود لم تكلل بالانتشار الواسع للمسيحية، غير أنها أثرت سلبا على البنية الثقافية الاجتماعية الجزائرية، خاصة بعد حملات التشكيك في الإسلام وازدراء الثقافة الإسلامية والتعقيم عليها ومحاربة تعليم تعاليم الإسلام.

إن محصلة الإجراءات الآتفة الذكر؛ هي تكريس الجهل بين الجزائريين، وانتشار الخرافة والدجل، لأن الجزائريين كانوا يأنفون من التعليم المفرنس، وفي المقابل لا يجدون البديل العربي الإسلامي الذي يحقق لهم تعليما جيدا ومستقبلا عمليا، إضافة إلى أن العجز المادي وظروف الفقر والاضطهاد وانعدام الأمن عمقت من الجهل ووسّعت من أثره بين الجزائريين.

الفرع الثاني: السياق الخارجي الباعث على تبلور الفكر الإصلاحية

1- الاستعمار:

يقول البشير الإبراهيمي واصفا جانبا من طبيعة الاستعمار الفرنسي للجزائر: "لم تُبق لكم فرنسا شيئا تخافون عليه، أو تدارونها لأجله، ولم تبق خيطا من الأمل تتعللون به. أتحافون على أعراضكم وقد انتهكتها؟ أم تخافون على الحرمه وقد استباحتها. ولقد تركتكم فقراء تلتمسون قوت اليوم فلا تجدونه؟ أم تخافون على الأرض وخيراتها، وقد أصبحتم فيها غرباء حفاة عراة جياعا، أسعدكم من يعمل فيها رقيقا زراعيها معها، وحظكم من خيرات بلادكم النظر بالعين والحسرة في النفس؟ أم تخافون على القصور، وتسعة أعشاركم يأوون إلى الغيران كالحشرات والزواحف؟ أم تخافون على الدين؟ ويا ويلكم من الدين الذي لم تجاهدوا في سبيله، ويا ويل فرنسا من الإسلام: ابتلعت أوقافه وهدمت مساجده، وأذلت رجاله واستعبدت أهله، ومحت آثاره من الأرض، وهي تجهد في محو آثاره من النفوس"³، هذه بعض أبعاد السياسة الاستعمارية في الجزائر، التي كانت تهدف إلى احتلال الأرض وضمها، واحتلال النفوس وقتل روح السمو بالهوية فيها، كل هذا استلزم خلق بيئة فكرية إصلاحية لا تكتفي بمجرد تعليم الشرائع والأحكام

¹ المرجع السابق، ص152.

² المرجع نفسه، ص153.

³ أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج05، ص34.

وقوانين الدين، أو القيام بالمواعظ في المناسبات العابرة، وإنما ضرورة استحداث فكر يعمل على ترميم النفوس التي أنهكها وقع الاستعمار، ودفعها للعمل على اعتناقها وصناعة نهضة من رحم الوضع الذي خلقه الاستعمار. يفسر مالك بن نبي الدور الذي لعبه الاستعمار في بعث النزعة الإصلاحية والرغبة في التحرر ومواجهة الاستعمار بتأكيده أن من أهم نواتج الظاهرة الاستعمارية؛ اللقاء بين عالمي الشمال والجنوب، هذا اللقاء الذي كان من مظاهره اتساع حركة انتقال الأفراد والأفكار بين العالمين، ما أدى إلى تكشف العيوب الحضارية للعالم المستعمر، أي أن العالم الإسلامي بدأ "يكشف ذاته من خلال الغرب"¹، وهكذا تجلّى للمسلمين تناقض شديد بين بعدين، الاستعلاء العقدي الذي كان يشعر به المسلم، والهزيمة الحضارية التي لم يُغنه فيها إسلامه، هذا ما جعل المسلم إزاء هذا اللقاء في تذبذب شديد، أو ما سماه بن نبي (الفوضى)، يقول: "المسلم يولد في مجتمع لا يقدم له الضمانات الضرورية لاكتماله الاجتماعي. وعلاوة على ذلك فهو يأخذ بعين الاعتبار، وبطريقة غامضة في قليل أو كثير: أن ليس مصيره بوصفه فرداً، وهو مثار القضية، ولكنه مصيره بوصفه (مسلماً)"²، هذا الإحساس كان من أهم البواعث التي جعلت من الجزائريين وعلى رأسهم الإصلاحيون ينتبهون إلى ضرورة صناعة زخم فكري جديد يُحيي في الجزائريين الوعي بذاتهم، ويننون عليها مسيرة نهضتهم، وهذا ما عبّر عنه ابن باديس بقوله: "إننا فتشنا في صُحف التاريخ وفي الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة، كما تكونت ووجدت أمم الدنيا كلها. ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها، بما فيها من حسن قبيح.. ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تكون فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت"³.

2- تأثير الحركة الإصلاحية في المشرق العربي

تمثل التفاعل (الجزائري/المشريقي) على المستوى الثقافي والفكري في فترة الاحتلال الفرنسي للجزائر، وهذا رغم محدوديته، في عامل هجرة العلماء وطلبة العلم سواء طوعاً أو نفياً⁴، ومن جهة أخرى كان اهتمام العلماء والمفكرين من العرب المسلمين يجعل كثيراً منهم يتابع الشأن الجزائري ويبنّي قناة تواصل مع الجزائريين ما ساطع⁵.

إن الأثر الأظهر للفكر المشرقي في مسار الفكر الإسلامي الجزائري في هذه الفترة كان بتأثير رواد الحركة الإصلاحية؛ إذ كان لهذا الاتجاه صدى واسع في العالم الإسلامي، بسبب الإحساس بالدافع الأخوي الإيماني من جهة، وبسبب انخراط العالم الإسلامي في المواجهة الحضارية مع الحضارة الغربية، ولذلك نجد أثر هذا التيار في العديد

¹ عبد الوهاب بوخلخال، مرجع سابق، ص 41.

² مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1421هـ/2000م، ص 31.

³ عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، مج 02، ج 01، ص 308-309.

⁴ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 01، ص 302.

⁵ المرجع نفسه، ج 01، ص 302.

من الممارسات الإسلامية والدعوية عبر ربوع العالم الإسلامي، ومنها الاتجاه الإصلاحية في الجزائر الذي تأثر بهذه المدرسة، يقول عبد الكريم بوصفصاف: "كانت حركة عبد الحميد بن باديس امتدادا واعيا لحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في المشرق.. وقد اتفقت آراء ابن باديس ومحمد عبده والسيد رشيد رضا، في الحكم على الأشياء برغم تباعد الأقطار واختلاف الاستعما"¹.

يُسجل أيضا أثر الدعوة الوهابية، الذي يُلمس في ثناء بعض علماء الإصلاحيين عليها، كقول ابن باديس: "وابن سعود يعتنق معتقدات (الوهابية) وهي حركة إصلاح في الإسلام ترجع إلى العلامة النجدي العظيم (محمد بن عبد الوهاب) الذي عاش في بداية القرن الثامن عشر. وترمي إلى تطهير الإسلام من جميع البدع والخرافات التي لصقت به مع مر الزمن والسمو به عن عبادة الأولياء"²، وهذا الجانب الذي أثنى فيه ابن باديس على ابن عبد الوهاب هو المشترك بينها في جانب حربهما على بدع الطرقية والرباطات المنحرفة، غير أن علي مرّاد أرجع هذا التأثير لا إلى الاشتراك في النهج الإصلاحية إذ بينهما أوجه اختلاف متعدد، وإنما هي قضية سياسية وعاطفية راجعة إلى النظرة التي حملها بعض الإصلاحيين للملك عبد العزيز بن سعود ترجع لمكانته في خدمة الحرمين الشريفين³، وموقف ابن باديس يؤكد عليه مرارا أنه ليس داعيا للمذهب الوهابي ولا يعتبر نفسه أحد أتباعه، فيقول: "إذا كان النجديون ينتسبون للشيخ ابن عبد الوهاب لأنه أول مصلح قام في بلادهم فتتلمذوا له وأخذوا عنه واتبعوه فإننا لا ننتسب له لأننا لم نأخذ عنه ولا تتلمذنا له ولا تعلمنا كتبه"⁴، كما أكد في مقام آخر أنه لم يُطالع من مؤلفات ابن عبد الوهاب شيئا ولا اشترى كتابا من كتبه، وأكد أنه لا يعرف من سيرة حياته إلا القليل⁵.

تعتبر شخصية (محمد عبده) من أكثر الشخصيات الإصلاحية المشرقية المؤثرة في الإصلاحيين الجزائريين؛ "بسبب الظروف التاريخية والثقافية الموازية جدا. فاسمه وكذا تعليمه تجاوزا الحدود الجغرافية والنفسية. فلم ينظر المشرقيون الناهيون إليه بوصفه القائد الروحي لحيهم فحسب، بل حتى المغاربي البعيد تأثر بمذهبه الإصلاحية"⁶، وقد تكرر هذا التأثير بعد زيارة محمد عبده إلى الجزائر في سبتمبر 1903م، هذه الزيارة التي حملت دفعا معنويا للإصلاحيين في الجزائر، واكتشفوا فيها حقيقة المدرسة الإصلاحية، وكان عبد الحليم بن سماية من أشهر المتأثرين بمنهجه والمتبنين للخط الإصلاحية، وكذلك المفتي الحنفي للمسجد المالكي الكبير ومفتي جامع السفير⁷.

يمكن تسجيل مجموعة من مظاهر التأثير الذي تركه محمد عبده في الفكر الإسلامي الجزائري بين تاريخ زيارته للجزائر وتاريخ وفاته، وحتى إلى إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مثل إنشاء عدة جرائد ذات طابع إصلاحية

¹ عبد الكريم بوصفصاف، الفكر العربي الحديث والمعاصر-محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً-، مرجع سابق، ص 294-295.

² عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، مج 02، ج 02، ص 263.

³ علي مراد، مرجع سابق، ص 266.

⁴ عبد الحميد بن باديس، حول كلمات للوزير م رني، مجلة الشهاب، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1354هـ/1935م، ص 108.

⁵ عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، مج 02، ج 01، مرجع سابق، ص 27.

⁶ علي مراد، مرجع سابق، ص 36.

⁷ المرجع نفسه، ص 36-37.

على شاكلة (المنار) منها: جريدة (ذو الفقار 1913م)، وجريدة (الفاروق 1913م)¹، وفي سنة 1904م "نشر مثقف من العاصمة أصله من القبائل، ألا وهو محمد السعيد الزواوي (ابن زكرياء) كتابا صغيرا.. (أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل)"².

تبين الاعمال السابقة مدى التأثير بالنزعة الإصلاحية وبخط الإصلاحيين المشاركة، وتستبطن ذات الأهداف تقريبا، لكن الأثر المهم الذي نوره في هذا المقام هو تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في حد ذاتها، إذ أرجع علي مراد تأسيسها إلى التأثير بالفكرة التي طالما ألح عليها رشيد رضا، أي ضرورة تأسيس تنظيم ديني يقوم بالمهام التعليمية والنهضوية، ثم يورد ملاحظة مهمة هي أن الإصلاحيين بعد تأسيس الجمعية ساروا على خطى إصلاحيي المشرق، حتى في اللغة والمصطلحات التي استخدموها تكاد تكون صدى لما عليه إصلاحيو المشرق، وهذا انعكاس واعي وليس مجرد مصادفة تاريخية.³

الفرع الثالث: سياق الضرورة التجديدية

إن السياقات سابقة الذكر مثلت بالنسبة للفكر الإسلامي البيئة التي تفاعل معها وكانت الباعث على التجديد، غير أنه جانب آخر متعلق بطبيعة الفكر ذاته؛ وهو الحاجة الدائمة إلى التجدد التكيفي مع مختلف المتغيرات، ولذا نجد أن الفكر الإسلامي في الجزائر في هذه المرحلة بلغ حالة من العجز عن تقديم إجابات عن الأوضاع الثقافية التي صنعها الاستعمار، أو صنعتها ظروف الجزائريين، ويمكن تلخيص هذه الضرورة والحاجة إلى التجديد التي هي جزء من طبيعة الفكر الإسلامي ذاته في النقاط الآتية:

1- الضرورة الشرعية:

تتمثل (الضرورة الشرعية)؛ في أن الفكر الإسلامي، وفهم الإسلام، وسبل تنزيله وإعمال أحكامه في واقع الناس، محتاج إلى تكييف التصورات مع الوقائع، امتثالا لقول النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"⁴، ومن هذا المنطلق كان رواد الفكر الإسلامي يستشعرون دائما الحاجة إلى التجديد، تعبدا لله، وفي هذا يقول ابن باديس: "علينا أن نتفقد عقائدنا وأخلاقنا وأعمالنا ونعزم فيما اندثر منها على التجديد ولنعين بعضها ولنجعله على الخصوص محل العناية الكبرى بالتجديد منا حتى نحاسب أنفسنا عليه في الذكرى الآتية. أما كاتب هذه السطور فقد عزم على تجديد ما فني من قلوب المسلمين من عقيدة: (أنهم بالإسلام هم أفضل الأمم)"⁵، فاستحضار البعد التعبدية لمسألة التجديد كان حاضرا في وعي رواد الفكر الإسلامي في هذه المرحلة.

¹ المرجع السابق، ص 39-40.

² المرجع نفسه، ص 38.

³ المرجع نفسه، ص 148.

⁴ سبق تخريجه.

⁵ عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، مج 02، ج 01، ص 479.

2- حالة الركود الفكري:

إن من الميزات السلبية التي طبعت الوضع الثقافي والمعرفي في الجزائر حالة الركود؛ وذلك بقلّة الإنتاج المعرفي والتداول الفكري، على المستوى الاجتماعي والنخبوي، وهذه الحالة هي التي أطلق عليها مالك بن نبي (النوم العام)، وهي تعبير عن عدم الإنتاجية والفاعلية الفكرية والعملية التي ميزت المجتمع الجزائري، وهذه الحالة التي دفعت الاتجاه الإصلاحية إلى العمل على تحديد الوسائل والممارسات في سبيل الخروج من هذا الركود، ويذهب بن نبي إلى أن (صالح بن مهنا) من أوائل المصلحين الذين سعوا لذلك، فيقول: "إنه لمن الواجب علينا أن ننوه ببعض ما كان من أمر مناجاة الشيخ (صالح بن مهنا) الضميرية الفردية - إن صح التعبير - فإن صوت مناجاته كاد يوقظ أهل قسنطينة كلها حوالي سنة 1898م. والحق أن هذا الشيخ الوقور كان في طليعة المصلحين، إذ أنه قام قومة مباركة ضد الخرافيين (ال دراويش)، غير أن الحكومة الساهرة على الهدوء، وكيلا يستيقظ النائمون، عملت على إبعاده وعاقبته بمصادرة مكتبته الثمينة، وفرقت أمثاله من (مقلقي النوم العام) في نظر الاستعمار.. وهكذا استطاع النوم أن يشد بالأجفان من جديد"¹، فكانت أهم غايات التجديد الفكري في هذه الفترة؛ الخروج من هذه الحالة السلبية، وانعزال الناس عن القضايا الكبرى المؤثرة في واقعهم ومستقبلهم، والعودة بهم إلى حالة انطلاق الأفكار وتدافعها في سبيل الخروج من أوضاع الضعف التي كان يعيشها الجزائريون².

3- الجمود على منهج الجدل الكلامي في التعاطي مع حقائق الدين:

إن من المظاهر التي شابت الفكر الإسلامي في تلك المرحلة (الجمود في منهج تدريس قضايا الدين والعقيدة الإسلامية وفق طريقة الجدل الكلامي في التعاطي)، إذ تأثر أئمة المساجد والمعلمون، بالاتجاه الجدلي الذي كرسه الأخذ عن منهج المتكلمين في تقرير حقائق الدين، حيث انتبه بعض المصلحين كابن باديس إلى ذلك، فكان مما سعى إليه تدريب وتعويد الناس من العامة والأئمة والمشايخ على اتخاذ القرآن الكريم سنداً في الاستدلال والتعامل مع قضايا الدين، فكانت مجالس التفسير التي كان يعقدها في قسنطينة تصب في هذا المسعى، وفي هذا يقول البشير الإبراهيمي: "والإمام رضي الله عنه³ كان منذ طلبه للعلم بتونس قبل ذلك - وهو في مقتبل الشباب - ينكر بذوقه ما كان يبني عليه مشائخه من تربية تلامذتهم على طريقة المتكلمين في العقائد الإسلامية، ويتمنى أن يخرجهم على الطريقة القرآنية السلفية في العقائد يوم يصبح معلماً. وقد بلغه الله أمنيته فأخرج للأمة الجزائرية أجيالاً على هذه الطريقة السلفية، قاموا بحمل الأمانة من بعده، ووراءهم أجيال أخرى من العوام الذين سعدوا بحضور دروسه ومجالسه العلمية.. وقد راجت هذه الطريقة وشاعت حتى بين العوام.. فأصبح العامي إذا سمع الاستدلال بالقرآن أو الحديث اهتز وشاعت في شمائله علامة الاقتناع والقبول!!"⁴، وهذا ليس إنكاراً لمذهب المتكلمين في ذاته، وإنما هو من إدراك

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص23.

² المرجع نفسه، ص24.

³ يقصد ابن باديس.

⁴ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، ج05، مرجع سابق، ص314.

هؤلاء الإصلاحيين لضرورة إعادة الاعتبار لمحورية القرآن الكريم، وربط الناس به في تعاملهم وأخلاقهم، وبيان أن الالتزام بالدين مستند إلى التمسك بالقرآن الكريم وقيمه¹.

المطلب الثالث: معالم التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بين 1930م-1962م

مثّل تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931م تنويعا لمسيرة سابقة من الجهود الإصلاحية في الجزائر، وهو تمظهرٌ طبيعي وتكيفي مع الواقع الذي كان ينشط فيه رجال الإصلاح الجزائريين في فترة الاستعمار الفرنسي، وقد حافظت جمعية العلماء المسلمين على مكانة متقدمة من التأثير في مجال الفكر الإسلامي في الجزائر، ليس في فترة تأسيسها ونشاطها فحسب، وإنما حتى في مرحلة ما بعد الاستقلال؛ حيث ظلت تعتبر تراثا أدبيا لأغلب التيارات الإسلامية الجزائرية، على تنوع مشاربها وأشكالها، ولذلك وجب الوقوف عند أهم معالم الإضافة الفكرية والنظرية التي قدمتها جمعية العلماء.

الفرع الأول: الانتقال من الجهود الفردية إلى المشروع الإصلاحي المنظم

إن أول نقطة يمكن تسجيلها في مرحلة تأسيس جمعية العلماء المسلمين هي النقلة من تنوع الاتجاهات الفكرية، إلى بروز جمعية العلماء المسلمين باعتبارها أكثر الاتجاهات تأثيرا ضمن الفكر الإسلامي بالجزائر؛ حيث أن الساحة الدينية في الجزائر كان يحركها مجموعة من التيارات؛ الاتجاه الصوفي، والعلماء المصلحون، والاتجاه الرسمي، غير أنه بتأسيس الجمعية تراجع دور المؤسسات الدينية الأخرى لصالح الجمعية، ليستمر هذا الوضع إلى قيام الثورة التحريرية، ولذلك نقف بتحليل هذه الظاهرة قبل الانتقال للحديث عن باقي مناحي الموضوع:

1. الاتجاه الصوفي:

مثّل التصوف ظاهرة ثابتة في مختلف أدوار الفكر الإسلامي، باعتباره حالة وجدانية روحية، وظل هذا التأثير حتى بعد تشكله في ظاهرة الطرق الصوفية، وفي الجزائر شكل التصوف حالة مميزة طبعت التدين العام في الجزائر، إذ ظهر مجموعة من علماء السلوك والتصوف المعتدل في القرن السابق للاحتلال الفرنسي، نذكر منهم؛ (أحمد النقاوسي) ومن أشهر أعماله العلمية في ميدان التصوف شرحه للقصيدة المشهورة بـ(المنفرجة) ليوسف بن محمد بن يوسف المعروف بابن النحوي الحمادي، حيث أطلق النقاوسي على شرحه: (الأنوار المنبلجة من أسرار المنفرجة) الذ يُعتبر إضافة مهمة في مسار التصوف في الجزائر².

يبرز من أعلام التصوف أيضا اسم (عبد الرحمن الثعالبي) وهو تلميذ النقاوسي، وإن كان أشهر منه، ترك عدة مؤلفات، ذكر سعد الله أنها قد تصل إلى خمس عشرة مؤلفا³، "أثر الثعالبي تأثيرا كبيرا في ميدان الزهد والتصوف من ثلاثة طرق: طرق تلاميذه، فقد كان مدرسا ناجحا وعالما واثقا.. ومفسرا قويا.. والثاني طريق تأليفه.. كان ينشر دعوته عن طريق الكلمة المكتوبة التي تنتقل من يد إلى يد ومن منزل إلى منزل ومن جيل إلى جيل.. والثالث

¹ المرجع السابق، ج 05، ص 315.

² أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج 01، ص 89-90.

³ المرجع نفسه، ج 01، ص 91.

طريق زاويته التي تأسست عند ضريحه والتي أصبحت مقصد الزوار وملتقى الدارسين¹. إضافة لما ذكر، وُجد أعلامٌ آخرون من الصوفية الذين أسهموا في التأسيس النظري والعملي لهذه المدرسة في الجزائر، ووضع قواعدها التربوية في كافة ربوع الجزائر².

عززت المرحلة الاستعمارية مظاهر الانحراف في التصوف، خاصة بانتهاجها سياسة التجهيل بين الجزائريين، حيث أصبحت الزوايا مقامات ثم ضريحا ومزارا لأحد المرابطين الحامل للبركة والذي ليس له علاقة بالجهاد ولا بالتعليم والعبادة³، غير أن هذا لا ينفي أن هذه الفترة شهدت دورا مهما لبعض الزوايا في المساهمة في حفظ الهوية الجزائرية، خاصة في منطقة الجنوب الجزائري ومنطقة (زواوة)، لأن المدن الكبرى تراجع فيها تدريس الزوايا ودورها لصالح العلماء الرسميين، أو التعليم الفرنسي⁴.

إن التصوف في الجزائر -بناء على هذا العرض- ليس لونا فكريا واحدا، وإنما هو تشكيلة متنوعة من الممارسات والأفكار، بل والمدارس، ويمكن تقسيمه إلى أقسام ثلاثة؛ تصوف علمي، مثله العلماء الذين اشتهروا بالتصوف، وتصوف تعليمي، مثله الزوايا العلمية التي عنيت بالتعليم القرآني والتعليم العام، والتصوف المنحرف، مثله السلوكات الدخيلة والانحرافات العقدية، وهي التي بذل الإصلاحيون لاحقا جهودهم في محاربتها.

بيّن عمار طالبي أنه تبلورت في الأوساط الإصلاحية فكرتان؛ ترى الأولى أن أولوية الإصلاح تكون بالتربية والتعليم وصناعة نخب واعية، وهو موقف الابراهيمي، أما الفكرة الثانية فتقوم على أساس ثوري في مواجهة البدع المستحكمة، وهذا الرأي يمثل الشيخ عبد الحميد بن باديس، والرأي الثاني هو الذي ترجح وسارت عليه الجمعية⁵، فاتجهت نحو المواجهة مع الطرقية، ليس مواجهة عنف مادي، وإنما ثورة فكرية تستهدف أصول الانحراف.

2. العلماء الإصلاحيون:

إن الحركة العلمية في الجزائر لم تتوقف رغم التضيق الشديد الذي مارسته الإدارة الاستعمارية، رغم ما نالها من الانحسار، وقد سبقت الإشارة إلى مجموعة من العلماء والمصلحين والمعلمين الذين ظهوروا في مراحل مختلفة، وحتى في أشد مراحل الاستعمار قسوة، منهم: أحمد بن سعيد العباسي، حمدان لونيسي، الشيخ صالح بن مهنا، الشيخ عبد القادر المجاوي، الشيخ عبد الحليم بن سماية، الشيخ محمد بن الخوجة.. وغيرهم. كما تميزت الساحة المعرفية بظهور ما اصطلح عليه تاريخيا بـ(المدارس الحرة) أو (التعليم الحر)، "فبعد استيلاء الفرنسيين على الأوقاف والمدارس والمساجد والزوايا في المدن، واصل الناس تعليم القرآن، كما عرفنا، في المسيدات أو الكتاتيب، في غرف صغيرة أحيانا

¹ المرجع السابق، ج 01، ص 92.

² يذكر أبو القاسم سعد الله في كتاب التاريخ الثقافي للجزائر عددا من أسماء علماء المتصوفة في هذه المرحلة: ابن زكري، محمد السنوسي، الحوضي، التازي، محمد الفراوسي، عيسى البسكري، بركات القسنطيني، أبو عصيدة البجائي. يُنظر: أبو القاسم سعد الله، المرجع نفسه، ج 01، ص 93-100.

³ المرجع نفسه، ج 03، ص 170.

⁴ المرجع نفسه، ج 03، ص 169.

⁵ عمار طالبي، مرجع سابق، مج 01، ج 01، ص 81-82.

معتمدة، وفي بيوت ملصقة بدور العبادة التي بقيت، وكانت هذه المؤسسات، على ضعفها وتدهورها، حرة ولا تمولها السلطات الفرنسية، ولكنها تراقبها سياسيا¹، حيث سعت الإدارة الاستعمارية إلى غلق هذه المدارس ومضايقة القائمين عليها، ما أدى إلى تناقصها.

انضمت أغلب هذه المدارس الحرة لجمعية العلماء المسلمين بعد تأسيسها، أو أسست مدارس أخرى بديلة، وليس هذا بالأمر السليبي، إذ أن التنوع والتعدد في مصادر المعرفة في المجتمع يُنبئ بوجود الحياة المعرفية، أو باتقاد الوعي المعرفي، غير أن انحسار هذا الاتجاه المعرفي في مدارس الجمعية إنما هو دليل على افتقار المجتمع الجزائري إلى المبادرة العلمية، وتنوع المشاريع والرؤى والأفكار، والتمادي في هذا الوضع هو ما يصنع مجتمعا مغلقا ومحدود الأفق والرؤية، ويصنع الضيق بالمخالف والحجر على الرأي وحرية الفكر، ولذلك كان حريا أن تتنوع وتتكاثر المبادرات المعرفية والتأطير العلمي خارج صفوف الجمعية لا أن تنحسر وتراجع، خاصة بعد الاستقلال.

الفرع الثاني: الأسس الحركية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين

انتظم التيار الإصلاحية في معظمه في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأصبحت الجمعية رمزا لهذا الاتجاه، وحملت على عاتقها سلوك طريق التربية الاجتماعية والدفاع عن بعض الحقوق الجزائرية خاصة في شقها الديني، وأخذت موقع الصدارة في الدفاع عن الدين وتعليمه ودعوة الناس في تلك المرحلة، حتى أصبحت جزءا أساسيا من المرجعية الفكرية والنضالية للفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، يعبر طاهر سعود عن المكانة التي تبوأها عمل جمعية العلماء في مسار الفكر الإسلامي الحركي بقوله: "ينبغي التنبيه إلى أن هذا الجهد شكل مرحلة مهمة من مراحل التطور الذي سيقود فيما بعد إلى تبلور حركة إسلامية جزائرية. كما شكل هذا الجهد -أيضا- مرحلة أساسية وضرورية لحصول التراكم المطلوب والدفع بالجهد الإسلامي لجهة التجمع والتكثف وإحداث النقلة المرجوة في المرحلة اللاحقة"².

1. الأساس التنظيمي والفكري لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رسميا في يوم الثلاثاء 17 ذي الحجة 1349هـ، الموافق لـ 5 ماي 1931م، بنادي التّرقّي، بالجزائر العاصمة³، وضمت في تأسيسها حوالي 70 عالما من مختلف التيارات والاتجاهات الدينية في الجزائر⁴، من المصلحين والطرقين والعلمين وغيرهم، ويُعتبر تجميع اتجاهات متنوعة في تأسيس الجمعية خطوة متوازنة قام بها رجال الجمعية حتى يبعدوا الشبهات حولها، لأن الإصلاحيين حينها كانوا يُعانون من التضييق ومتابعة الإدارة الاستعمارية الفرنسية. شُكلت لجنة تأسيسية ترأسها (عمر إسماعيل)، "وتألف المجلس الإداري من ثلاثة عشر عضوا على رأسهم عبد الحميد بن باديس الذي لم يحضر إلا في اليوم الثالث والأخير للاجتماع. فكان

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج3، ص239.

² طاهر سعود، مرجع سابق، ص293.

³ إدارة الموقع، التعريف بالجمعية، موقع (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، <https://oulama.dz>، 22 ماي 2023.

⁴ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج3، ص83.

انتخابه غيايباً¹، ولأن غالبية أعضاء الجمعية ومنهم رئيسها لم تكن إقامتهم بالعاصمة، فقد "عين ابن باديس لجنة دائمة مقرها العاصمة وتتكون من خمسة أعضاء يرأسهم السيد عمر إسماعيل أيضاً مهمتها التنسيق بين جميع الأعضاء وحفظ الوثائق والميزانية والتحضير للاجتماعات الدورية للمجلس الإداري"².

كان أغلب المجلس الإداري من الإصلاحيين، ويبدو أنهم عمدوا إلى هذا العمل من تأخير حضور عبد الحميد بن باديس، وتوسيع دائرة المدعويين من أجل التمويه على الإدارة الفرنسية، وفعلًا كان لهم ما أرادوا إذ تحصلوا على الاعتراف بعد أسبوعين فقط من تقديم القانون الأساسي للجمعية، وهذا العمل يدلنا على مدى التضيق والحصار الذي كان يُعاني منه الإصلاحيون في تلك الفترة، ومن جهة أخرى يدلنا على مدى حنكة هؤلاء الرجال وقدرتهم على المراوغة، إضافة لهذا "لم تشأ الجمعية أن تفصح عن نواياها إلا تدريجياً، لأنها كفكرة، ثم كمولد ما زالت تحتاج إلى الكثير من المعاونة، ومن ثم فقد نهجت سياسة التفاهم مع السلطة ومهادنة الطريقة. أما بالنسبة للتفاهم مع السلطة"³، نحن إذا بصدد مجموعة من الإصلاحيين الأذكياء والحركيين، وليس مجرد رجال دين متنسكين ومنقطعين عن حقائق واقعهم، وهذا يُعطينا صورة عن طبيعة الجمعية ورجالها في هذه الفترة.

انطلقت الجمعية بعدها في تأسيس فروعها وتنفيذ برامجها، فكان ابن باديس مسؤولاً عن جهة الشرق الجزائري، والإبراهيمي عن جهة الغرب الجزائري، وأنشأت مدارسها التعليمية، ونشط العلماء بالتدريس في المساجد، وقسمت الجمعية نشاطها التعليمي إلى ثلاثة أصناف؛ "النوع الأول: وهو عبارة عن دروس منظمة تلقى في بعض الجوامع الهامة في الجزائر.. النوع الثاني: وهو دروس الوعظ والإرشاد، وتوجه إلى كافة الناس في الفترة بين صلاة المغرب والعشاء، وأيام الجمعة أسبوعياً، ويمارس دعاة الجمعية النوع الثاني خلال العطلة الصيفية، وشهر رمضان. النوع الثالث: كانت جمعية العلماء حاضرة في نظرتها إلى الأمة الجزائرية التي قسمتها إلى ثلاث فئات: صغار تظمهم مدارسها الابتدائية وكبار يُخفُّون إلى المساجد، وشباب يرتادون أماكن اللهو والمجون. ومن هنا فإن الجمعية حرصت على أن تغرس فيهم مبادئها الدينية من خلال النوادي الاجتماعية"⁴.

اهتمت الجمعية في مسارها الإصلاحي إضافة للتعليم والإرشاد العام بالإعلام، وخاصة نشر الصحف والجرائد الثقافية، لأن الشيخ عبد الحميد بن باديس كان يُدرك أن حركته التربوية الإصلاحية لن تنجح إلا إذا اتصلت بالشعب، وأن أقرب طريق للوصول إلى هذا الشعب الموجود بقسنطينة وخارجها هو الصحافة⁵، فأسست لذلك

¹ المرجع السابق، ج 03، ص 83.

² المرجع نفسه، ج 03، ص 84.

³ نبيل بلاسي، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، 1990م، ص 61.

⁴ المرجع نفسه، ص 70-71.

⁵ سعيد عادل مهناس، دور جريدة البصائر في التعليم العربي الحر لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1947م-1956م، رسالة ماجستير علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2006م/2007م، ص 50.

مجموعة من الجرائد، تعمل من خلالها على إيصال الفكر الإصلاحي إلى شرائح متنوعة من الجزائريين، يُذكر من هذه الجرائد:

أ. جريدة (المنتقد) 1925م: كانت هذه الجريدة سابقة في الظهور على تأسيس الجمعية، وتعتبر "أول صحف العهد الإصلاحي، وكانت تشدد الحملات على أنصار البدعة والضلال، وتنتقد تصرفات الحكومة الاستعمارية بشكل متزن ورصين إلا أنه قوي وصريح"¹.

ب. جريدة (الشهاب) 1925م: أسست بعد إغلاق جريدة المنتقد، وظهرت بدورها قبل تأسيس الجمعية، كان يدير شؤونها وصاحب امتيازها السيد أحمد بوشمال، "كانت لهجتها غاية في الاتزان والليونة والدعوة بالحسنى"²، على عكس منهج (المنتقد)، ومرد ذلك لما لقيته من تضيق ومحاربة.

ج. جريدة (السنة) 1933م: أول جريدة ظهرت بقسنطينة بعد تأسيس الجمعية، كان المشرف المباشر عليها هو عبد الحميد بن باديس، "والهدف الحقيقي لإبراز الجريدة، هو الوقوف أمام النشاط المعادي (للعلماء) الذي بدأت تطبقه (جمعية علماء السنة) عن (جمعية العلماء المسلمين).. ونشر الدين الإسلامي صحيحا من كل الخرافات والأباطيل التي علفت به في أعقاب الطريقة"³.

د. جريد (الشرعية) 1933م: أسست بعد حوالي سبع عشر يوما من تعطيل جريدة (السنة)، يبين خطها الافتتاحي الصادر في عددها الأول يوم 17 جويلية 1933م، أنها "نسخة أخرى من جريدة السنة، المعطلة قبلها بسبعة عشر يوما، وقد جاء في افتتاحيتها المكتوبة بقلم رئيس الجمعية الشيخ ابن باديس، مما يدل على الإصرار على المضي في الطريق الذي اختارته هذه الحركة"⁴.

هـ. جريدة (الصراف السوي) 1933م: أصدرت هذه الجريدة مباشرة بعد تعطيل جريدة (الشرعية) في نفس السنة، وتعتبر امتدادا لخط الجرائد السابقة لها.

و. جريدة (البصائر) 1935م: أسسها عبد الحميد بن باديس، وكان رئيس تحريرها (الطيب العقبي) في البداية ثم (مبارك الملي) ابتداء من 1937م، اتبعت الجريدة في بداية تأسيسها "خطة ذكية مزدوجة، ظاهرها مسالمة الحكومة الفرنسية، وإظهار الثقة بها لكونها حكومة ديمقراطية يسيرها رجال ينتمون إلى (الجبهة الشعبية)، وباطنها عداوة

¹ مفدي زكرياء، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، منشورات مؤسسة مفدي زكرياء، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية جزائر، 2003م، ص 86.

² المرجع نفسه، ص 88.

³ جمال مالكي، الحياة الثقافية في الجزائر من خلال صحف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1925-1956م)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) في تاريخ الجزائر الثقافي 1518-1962، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1441هـ/1442-2020م/2021م، ص 29.

⁴ المرجع نفسه، ص 33.

متحكمة وشديدة للموظفين الرسميين، ورجال الطرق، والأحزاب المعادية لجمعية العلماء¹، وتعتبر من أشهر جرائد الاتجاه الإصلاحية.

تميزت الصحافة الإصلاحية التابعة لجمعية العلماء المسلمين في هذه الفترة بمجموعة من السمات، أهمها؛ أنها تركز على الإصلاح الاجتماعي قبل السياسي، وفي تصور روادها أن الانحراف الأساسي في المجتمع الجزائري هو ما بثته الطريقة من شريكيات وخرافة، كما ركزت على ربط المجتمع الجزائري بالبعد العربي والإسلامي، كما ميزها الإصرار الشديد على خطتها، إذ تعرضت جرائد الإصلاح للتوقيف عدة مرات، لكنها كانت تنبثق من جديد في فترة وجيزة من إيقافها، وهذا مؤشر على الإصرار الذي اتسم به رجال الإصلاح.

2. الأساس الاستراتيجي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

يُستنتج من خلال ما سبق بيانه أهم أهداف (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين)، وتلخيصها في نقاط ثلاث؛ - المحافظة والدفاع عن المكونات الأساسية للشخصية الوطنية الجزائرية الجسد في شعار جمعية العلماء. - العمل على تغيير الذهنيات للتمكن من تغيير واقع المسلمين ومناهضة سياسة التغريب والتنصير. - محاربة البدع والخرافات التي تنشرها الطريقة التي كانت مؤيدة من طرف الاستعمار الفرنسي².

إن اتجاه الجمعية نحو محاربة البدع والخرافة التي انتشرت في فترة الاستعمار، واعتبار هذه الغاية أهم أهدافها، لم يمنعها من المشاركة في الشأن السياسي، فكان للجمعية مواقف سياسية متعددة؛ إذ يحضر البعد السياسي في أهداف وأعمال جمعية العلماء، ابتداء من المطالبة بحقوق الجزائريين وعلى رأسها فصل الدين عن الإدارة الاستعمارية إلى تصورهم لوجود الكيان الجزائري المستقل عن فرنسا إلى وجوب العمل للاستقلال، وهم يرجعون هذا للفكرة الدينية أو للإسلام، هذا التصور مشابه لمبدأ الشمولية التي قرره حسن البناء، أما ابن باديس فيقول في هذا المبدأ: "إن الإسلام عقد اجتماعي عام فيه جميع ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة لسعادته ورفقه وقد دلت تجارب الحياة كثيراً من علماء الأمم المتقدمة على أن لا نجاة للعالم مما هو فيه إلا بإصلاح عام على مبادئ الإسلام"³، وسوف يتم التفصيل في هذا كما يلي:

أ. الموقف الحاسم من قضية (الإدماج): حيث تقوم سياسة الإدماج على الإلحاق الإداري للجزائر والجزائريين بفرنسا، ففي مقالة لابن باديس تحت عنوان: (كلمة صريحة)، تحدث عن موقف بعض دعاة الإدماج وأورد مقالاً لهم، ثم رد بقوله: "إن هذه الأمة الجزائرية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصبح فرنسا ولا

¹ بوسعيد سمية، القضايا الوطنية من خلال صحف جمعية العلماء المسلمين - البصائر نموذجاً -، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجليلي اليابس، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2014م-2015م، ص 141.

² بن عورة بن عتو، الفعل الإصلاحي وإشكالية النهضة - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنموذجاً -، المجلة المغربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، ع 02، مكتبة الرشاد للنشر، الجزائر، جوان 2010م، ص 2014.

³ عمار طالي، مرجع سابق، مج 02، ج 01، ص 559.

تستطيع أن تكون فرنسا ولو أرادت. بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها، وفي دينها، ولا تريد أن تندمج"¹.

استمرت الجمعية في معارضة أي مسعى إلحاقى للجزائر بفرنسا مهما كان شكله ما دام يחדش أصالة الجزائريين في لغتهم ودينهم وأرضهم وأخلاقهم، وفي هذا المنحى رفض ابن باديس والإصلاحيون تجنس الجزائريين بالجنسية الفرنسية، وشنعوا أقصى تشنيع على هذا الفعل، فاعتبروه حراما بل يرقى لدرجة الخيانة، يقول ابن باديس: "فأما الذين ظهرت سريرتهم وخلصت نيتهم، فقد حبذوا خطتنا وشكروا لنا صراحتنا، وحمدوا لنا هذا الموقف الذي وقفناه ضد محاولات التجنيس الخائبة، ومحاولات هدم القومية واللغة والدين المجرمة"².

ب. فصل الدين عن الإدارة الفرنسية: والمقصود بذلك هو أن تكون إدارة الشؤون الإسلامية والتعبدية والأوقاف تحت تصرف الجزائريين، إذ كانت تحت هيمنة الإدارة الفرنسية، واشتهر السطو على الأوقاف والتضييق على العبادات والمعلمين وإغلاق الكتاتيب وزوايا التعليم القرآني ومنع التعليم باللغة العربية، وعُرف هذا المفهوم أيضا بـ(فصل الدين عن الدولة)، يقول البشير الإبراهيمي: "لا نريد أن تبقى للحكومة يد ولا إصبع في تعليمنا العربي الديني، ولا في شعائنا الدينية ولا في مساجدنا، ولا نريد إلا أن تكون الأمة حرة في دينها، مطلقة التصرف في مساجدها وأوقافها وشعائرها دينها"³، وفي هذا السبيل راسلت الجمعية الحكومة الفرنسية والنواب والحكام عدة مرات، كما كان هذا المطلب دائم الحضور في مقالات رجالها، ومن أبرز أهدافها في توعية المجتمع بحقه؛ حيث جاء في تقرير من تقارير الجمعية على لسان ابن باديس يصوغ فيه مجموعة من مطالب الجمعية: "1- المساجد: تسلم المساجد للمسلمين مع تعيين مقدار من ميزانية الجزائر لها يتناسب مع أوقافها، وتتولى أمرها جمعيات دينية مؤسسة على منوال القوانين المتعلقة بفصل الدين عن الحكومة. 2- التعليم الديني: تؤسس كلية لتعليم الدين ولسانه العربي لتخريج موظفي المساجد من أئمة وخطباء ومدرسين ومؤذنين وقيمين وغيرهم. 3- القضاء: ينظم القضاء بوضع مجلة أحكام شرعية على يد هيئة إسلامية، يكون انتخابها تحت إشراف الجمعيات الدينية المشار إليها في الفصل السابق، وإدخال إصلاحات على المدارس التي يخرج منها رجال القضاء"⁴.

اعتمدت الجمعية مقاربة تقوم على؛ الإحالة على الخلفية العلمانية (اللائكية) للجمهورية الفرنسية، وجعلت هذه الخلفية مستندا لها في مطلب الفصل بين الشؤون الإسلامية والحكومة الفرنسية، يقول الإبراهيمي في أحد مقالاته: "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين باسم الأمة الجزائرية تريد بكل تأكيد فصل الدين الإسلامي عن الحكومة، تحقيقا للمبدأ الجمهوري وتسوية بين الأديان الثلاثة المتجاورة في الوطن الذي لو تساوى أهله في حرية الأديان، وفي

¹ المرجع السابق، مج 02، ج 01، ص 309.

² المرجع نفسه، مج 02، ج 01، ص 316.

³ أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج 03، ص 102.

⁴ المرجع نفسه، ج 01، ص 257.

حرية الحياة، لكان أسعد الأوطان بأهله ولكان أهله أسعد الناس به"¹، وبهذا يتضح مفهوم فصل الدين عن الحكومة الذي نادى به ونافحت عنه جمعية العلماء ورجالها، يندرج تحته مجموعة من القضايا التفصيلية هي؛ المساجد والأوقاف، والأئمة الحكوميون، ورصد الأهلّة، والحج، والقضاء، وتكوين الأئمة والقضاة، وما شابه هذه القضايا. ولا يمكن بحال أن يُعتقد أن هذه الدعوة هي دعوة (للعلمانية) المحضة أو اللائكية المتطرفة، وإنما هي رغبة من رجال الإصلاح في أن تكون شؤون الدين الإسلامي حرة من التضييق الاستعماري.

ج. موقف الجمعية من (المؤتمر الإسلامي) 1936م: يُعتبر مؤتمر 1936م، من المحطات ذات الحضور المحوري في الفكر السياسي لجمعية العلماء المسلمين والتي يمكن اعتبارها معلما مساعدا في فهم تطور فكر الجمعية، وهذا المؤتمر الذي عقد بتاريخ 07 جويلية 1936م هو "أول فضاء اجتمعت فيه تنظيمات الحركة الوطنية الجزائرية، السياسية والاجتماعية، من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار (النواب والعلماء والشيوعيون والاشتراكيون والمرابطون) باستثناء النجم² الذي كان ما يزال إلى ذلك الحين في فرنسا مقرا ونشطا"³، وكانت جمعية العلماء المسلمين هي التنظيم التجميعي الأول من نوعه في البلاد⁴ الذي كان هدفه جمع العلماء الجزائريين والتعاون بينهم في الأهداف الإصلاحية المشتركة، وسوف تقوم الدراسة بتحليل موقع الجمعية من المؤتمر كما يلي:

أولا: أسباب انعقاد المؤتمر وموقف الجمعية منه:

يُرجع فرحات عباس سبب انعقاد المؤتمر إلى مبادرة (المنتخبين) الجزائريين الذين كانت أهم مطالبهم المساواة في الحقوق والواجبات مع الفرنسيين الذين اعتمدوا على انتصار الجبهة الشعبية⁵ الفرنسية في الانتخابات الفرنسية سنة 1936م فتم تأسيس رابطة المنتخبين المسلمين التي كانت نواة المؤتمر الإسلامي الذي جمع القوى الجزائرية المختلفة تحضيرا لميثاق قوامه (مشروع فايوليت)⁶، وبهذا تُسجل أن الأساس الأول الذي قام عليه المؤتمر هو المساواة في الحقوق والواجبات، إضافة إلى التعويل على إمكانية الاستجابة الإيجابية من الإدارة الفرنسية.

يُرجع البشير الإبراهيمي -من جهة أخرى- فكرة المؤتمر إلى عبد الحميد بن باديس؛ الذي نشر في جريدة (لاديفانسن La Défense) في عددها الصادر في 03 جانفي سنة 1936 مقالا ذكر فيه ضرورة عقد مؤتمر إسلامي

¹ المرجع السابق، ج3، ص51.

² حركة نجم شمال إفريقيا، التي أسسها وترأسها مصالي الحاج.

³ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج3، ص156.

⁴ المرجع نفسه، ج3، ص151.

⁵ هو ائتلاف حكومي فرنسي يضم ثلاثة تيارات: (الاشتراكي والراديكالي والشيوعي)، برز بعد الأزمة الاقتصادية العالمية وحصول توترات على مستوى الوضع الدولي كان منذرا بنشوب حرب أهلية أوروبية، نشأ الائتلاف على أمل إعادة الاستقرار لفرنسا بعد هذه الاضطرابات سنة 1929م. يُنظر: عبد الرزاق توميّات، الجزائريون وحكومة الجبهة الشعبية -1936م/1938م- بين مطالب الجزائريين الملحة والسياسة الاستعمارية، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور بالحلقة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج14، ع01، جانفي 2022م، ص877.

⁶ فرحات عباس، ليل الاستعمار، دار القصبة للنشر، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2005م، ص96.

جزائري جامع¹، وكذلك أكد ذلك أبو القاسم سعد الله²، وبهذا يكون أساس المؤتمر متماشيا مع رؤية الجمعية، وليس مجرد رد فعل على انتصار الجبهة الشعبية، وقد تفاءلت الجمعية بهذا المؤتمر حتى وصفه إبراهيمي في أحد مقالاته بـ(يوم الجزائر)³.

يُلخص المؤتمر في كونه اجتماع قوى الحركة الوطنية الجزائرية بكافة تشكيلاتها، على مجموعة من المطالب السياسية، التي يتقدمون بها باسم الشعب الجزائري للحكومة الفرنسية، مدار هذه المطالب حول: القوانين والقرارات الاستثنائية الخاصة بالجزائريين، والمساواة في الحقوق بين الجزائريين والفرنسيين، والمحافظة على مقومات الشخصية الجزائرية من دين ولغة وتاريخ، والعمل على تيسير القيام عليها للجزائريين، والمطالبة بالحق النيابي والبرلماني. أما جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وعلى لسان رئيسها ابن باديس فركزت على القضايا المرتبطة بالهوية والدين الإسلامي؛ مثل اعتبار اللغة العربية لغة رسمية وتعطى حرية تعلمها للجزائريين، والمطالبة بالقضايا المتعلقة بالمساجد والتعليم الديني والقضاء⁴.

إن المؤتمر الإسلامي لم يُعمر طويلا قبل أن يعرف الضعف التدريجي ثم الزوال، ويرجع هذا الفشل في تحقيق الغاية التي نشأ من أجلها إلى عدة عوامل، منها: التناقض وعدم الانسجام بين التشكيلات المشاركة فيه، وسعي الإدارة الفرنسية إلى إفشال مساعيه، ودخول مصالي وحركته في صراع مع الاتجاه الشيوعي، ثم حل حركة نجم شمال إفريقيا ثم حزب الشعب، وفشل حكومة الجبهة الشعبية الفرنسية، ويضيف أبو القاسم سعد الله أن من أسباب ذلك تذبذب شخصية بن جللول ومواقفه المريبة⁵.

ثانيا/ موقف مالك بن نبي من المؤتمر ومن مشاركة الجمعية فيه:

تعرض المؤتمر الإسلامي لانتقادات متعددة، مثل موقف مصالي الحاج، الذي رغم تأييده المبدئي للمؤتمر، ومشاركته في التجمع الشعبي الذي نظم بالجزائر للوفد المشارك في المؤتمر، إلا أنه بيّن تحفظه على بعض مخرجات وقرارات المؤتمر، ولعل أهم اعتراضاته هي: تواضع هذه القرارات بما لا يليق بحجم المؤتمر، واعتراضه على الاتجاه نحو إلحاق الجزائر بفرنسا من حيث الحقوق والتمثيل البرلماني، فهو يعتبر أن الجزائر ألحقت بفرنسا اضطرارا عن طريق سياسة الاحتلال، فلا يُعقل أن تكون مطالب المؤتمر متعلقة بهذا إلحاق الاضطراري، أما المؤتمر فكان تأسيسه اختيارا، فكان اعتراضه وانتقاده مع مشاركته المبدئية فيه يمثل بروز صوت داخل المؤتمر برؤية مغايرة للاتجاه العام⁶. غير أن ما يهم الدراسة ليس الاعتراضات المتعلقة بالمؤتمر ذاته ولكن ما تعلق منها بجمعية العلماء، وهذه الانتقادات

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج 01، ص 247.

² أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 03، ص 152.

³ أحمد طالب الإبراهيمي، المرجع السابق، ج 01، ص 243.

⁴ المرجع نفسه، ج 01، ص 257.

⁵ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 03، ص 168.

⁶ المرجع نفسه، ج 03، ص 164-168.

جاءت من عدة جهات وتيارات منها التيار الإدماجي الجزائري وبعض الشيوعيين وحتى الغربيين مثل توينبي¹، أما بعضها الآخر فكان من داخل دائرة الفكر الإسلامي، مثل موقف مالك بن نبي، وهذا الموقف هو الذي سوف يُستعرض بالتحليل، لأنه مرتبط بالجانب الفكري المؤسس للجمعية والتيار الإصلاحي، ولكونه أيضا انتقادا من داخل الدائرة المقاربة نظريا وزمنيا للاتجاه الإصلاحي الجزائري في تلك الفترة.

ينظر مالك بن نبي إلى الحركة الإصلاحية على أنها اتجاه في سبيل إخراج الأمة من جمودها، فهي صدى لدعوة جمال الدين الأفغاني التي كانت كلمة أطلقها وصل أثرها إلى كل مكان²، وهو يشيد بمنهج الجمعية المعتمد والقائم على قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية: 11]، و"الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في نفس الظروف والشروط التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرا عن عقيدة قوية، ولسان يستمد من سحر القرآن تأثيره"³، كما أنه يؤكد أن الانحراف الذي ربما يعتري مسار الجمعية أحيانا لا ينفي عنها ريادتها العمل الإصلاحي وأثرها في الوعي الجزائري، فيقول: "مهما كان شأن جمعية العلماء إزاء ذلك الانحراف، ومهما كان ركونها أحيانا إلى التفكير غير المنهجي، فإنها لا تزال في طليعة النهضة الجزائرية الصحيحة، ومن أقوى محرركاتها"⁴، ولذلك فإن موقفه الحاد من مشاركتها في المؤتمر ومن بعض الشخصيات الإصلاحية لا يعني أنه موقف عداوة أو معارضة أو نفي تام للمكانة الحضارية للجمعية.

أسهب مالك بن نبي في توصيف حالة الحركة الإصلاحية في العديد من مؤلفاته، غير أن مآخذه على المنهج الذي تعاملت به الجمعية مع مؤتمر 1936 كان بارز الحدة؛ حيث قال: "كان عام 1936 في الجزائر هو القمة التي بلغها روح الكفاح والإصلاح الاجتماعي، وهي نفسها القمة التي هبط منها الإصلاح إلى هاوية لا قرار لها"⁵، لذلك سوف نسجل هنا أهم المنطلقات التي ارتكز عليها في نقد موقف الجمعية في المؤتمر الإسلامي:

✓ ينطلق مالك بن نبي في نقده للجمعية عموما من رؤيته الناقدة للحركة الوطنية الجزائرية بصفة عامة، يتعلق الأمر هنا بالجانب المنهجي لعمل الحركة الوطنية وليس بالموقف القيمي منها، فهو يعتبر أن "الحركة الوطنية تستهدف أهدافا سامية؛ دون أن ترسم خططها ودون أن تحدد وسائلها"⁶، وهذا ما خلق حالة من الفوضى في المواقف والأعمال، والشيء ذاته بالنسبة للجمعية، فهو يعتبر أن عدم ضبط الوسائل والثبات والتركيز على الأهداف هو ما جعل الجمعية ترتكب ما وقعت فيه من مآخذ في المؤتمر.

¹ المرجع السابق، ج 03، ص 163-164.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 22-25.

³ المرجع نفسه، ص 25.

⁴ المرجع نفسه، ص 26.

⁵ المرجع نفسه، ص 27.

⁶ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1413هـ، 1993م، ص 276.

✓ المنطلق الآخر لمالك بن نبي في نقد موقف الجمعية السياسي مرده إلى مبدأ (الحقوق والواجبات) المعروف في مشروع الفكر، فهو يؤكد أن سبيل النهضة مُرتكزٌ على أولوية القيام بالواجبات على المطالبة بالحقوق، وهذا من مقتضيات الوعي الحضاري، وليس العاطفة الآنية، "ذلك أن القيام بالواجبات يرتبط بالذات الفاعلة، أي بالمعامل الداخلي الذي يتحكم في عملية السعي إلى تكوين الحضارات، أما المطالبة بالحقوق فإنها تتوقف على المعامل الخارجي، وهو بطبيعته لا يقع تحت سيطرة الذات، وبالتالي فإن تعليق تحقيق الأهداف عليه يتضمن (اتكالية) تتنافى مع الحضارة. وهذا موقف واضح جلي في مؤلفات الأستاذ بن نبي"¹، فهو يرى أن الجمعية بتبنيها للمطالب المنبثقة عن المؤتمر وبالشكل الذي تم إخراجها به، يعد نكوصاً في مسار الجمعية، إذ كان حرياً بالجمعية عدم إحسان الظن بالإدارة الاستعمارية، وبذل الوُسع في ترسيخ الخط الإصلاح، أما المؤتمر في حد ذاته فكان حرياً أن يسير تحت قيادة الجمعية نحو توجيه قوى الحركة الوطنية إلى القيام بالإصلاح الاجتماعي والسياسي الداخلي، بالاعتماد على الذات الواعية للواقع وليس بالمراهنة على منتج من منتجات الإدارة الاستعمارية الفرنسية².

✓ يصور مالك بن نبي (الإصلاح) قائداً لمعادلة التحضر، ولذلك كان يخشى بعد انتشار ظاهرة (المثقفين) أو (النواب) في الحياة العامة في الجزائر، أن يصبح العلماء الإصلاحيون تبعاً للنواب تماشياً مع الأوضاع التي شهدتها الحياة العامة، فعبر عن ذلك بقوله: "أن النواب بدؤوا يستلمون مقاليد الحياة العامة، وأصبحت أتساءل: هل تسلم جمعية العلماء المقاليد إلى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية؟"³، وهذا بالنسبة له انتكاسة في مسيرة الحركة الإصلاحية، وانحراف عن الوضع السليم، فتصبح الجمعية تسير مثل هرم مقلوب لا على أساس صحيح، فدور العلماء في المؤتمر لم يكن في حقيقة الأمر إلا شرعنة للسياسيين الانتهازيين الذي استغلوا الزخم الذي خلقه العلماء وحولوه إلى صناعة بيئة مناسبة لخطابهم ومساعدتهم التي تركز بالدرجة الأولى على المطالبية التي يستدرجون بها الشعب⁴، وهكذا يصور مالك بن نبي أن المعادلة انتكست في المؤتمر عندما أصبح العلماء الذين هم رمز الإصلاح تبعاً للسلطة والسياسيين.

نخلص مما سبق ذكره إلى أن مالك بن نبي رسم تصوراً آخر للعلاقة بين السياسي والإصلاحي من خلال موقفه من المؤتمر، فهو يعتبر أن هناك فارقاً بين السياسة باعتبارها فعلاً حضارياً مداره إدارة شؤون الأمة، وبين السياسة باعتبارها (بوليتيك)⁵ انتهازي تمارسه البيئات المتخلفة ويمارسها أبناء المستعمرات في الحدود التي يرسمها الاستعمار.

¹ لخضر شايب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فكر الأستاذ مالك بن نبي، مجلة الإحياء-مجلة علمية ثقافية فكرية محكمة-، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع02، 2000م، ص61.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص26.

³ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، المرجع السابق، ص304.

⁴ المرجع نفسه، ص348.

⁵ سالم فتية، البعد الحضاري لأخلاقية العمل السياسي من خلال أفكار مالك بن نبي، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي، بوزريعة، مج 12، ع03، 2020م، ص ص29-31.

الفرع الثالث: الاتجاهات المتاخمة لخط الفكر الإسلامي الحركي

أسهم التنوع في الوسائل ومجالات النشاط والفئات المستهدفة الذي تبنته جمعية العلماء في بلورة الوعي الاجتماعي الجزائري، وخاصة في بناء الفكر الإسلامي؛ حيث أصبحت المبادئ التي دعت إليها جمعية العلماء المسلمين الجزائريين جزءًا من المقومات الثقافية الجزائرية، وأصبحت الجمعية رمزًا للدفاع عن الهوية الوطنية، لكن هذا البعد لم يكن وحده صاحب الاعتبار في تشكل الوعي الوطني، إذ يُضاف إليه الدور الثوري الوطني، الذي لم تكن تحتكره الجمعية ورجال الإصلاح وحدهم، بل وُجدت اتجاهات جمعت بين التمسك بمقومات الهوية الجزائرية، وأصالة الجزائريين، وبين السعي لخدمة المجتمع الجزائري والتمهيد للتحرر من الاستعمار، ولذلك يجدر الكشف عن طبيعة المشاريع المتاخمة والمزامنة للمشروع الإصلاحي، والتي أسهمت في تكريس هذين المقومين في الثقافة الاجتماعية الجزائرية، ومنها الفكر الإسلامي الحركي، واختير للتعبير عن هذا الاتجاه نموذجين؛ حركة الأمير خالد، وحركة مصالي الحاج، وسبب اختيار هذين النموذجين هو القيمة المشتركة مع الحركة الإصلاحية في استحضار الهوية العربية الإسلامية في الصراع، ومساهمتها في نشأة الحركة الوطنية التي تمخضت عنها (جبهة التحرير الوطني) في مرحلة ثورة الاستقلال، ومحورية الجبهة وثورتها في الوعي الجزائري، وهذا لا ينفي وجود تيارات أخرى، كالحركة الشيوعية، والنخبة المثقفة والسياسيين.. وغيرها، غير أن الدراسة تركز على المشاريع ذات الصلة والتأثير في الفكر الإسلامية الحركي.

1. حركة الأمير خالد:

يرجع نسب الأمير خالد إلى الأمير عبد القادر الجزائري، وُلِدَ بتاريخ 20 فيفري 1875م في دمشق¹، حيث كانت أسرة الأمير عبد القادر بعد نفيه إلى هناك، رجع مع والده إلى الجزائر سنة 1893م²، وانضم إلى الجيش الفرنسي، وقضى فيه من 1893م تاريخ انضمامه للكلية الحربية إلى غاية التقاعد سنة 1919م³، تخلل هذه السنوات عدة محاولات للاستقالة ثم العودة للجيش، بسبب اعتداد الأمير خالد بأصله الجزائري ورفضه ممارسات الجيش الفرنسي والمشاركة في حرب المسلمين⁴.

شهدت فترة نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين تراجعًا في الثورات العسكرية الشعبية ضد الاحتلال الفرنسي في الجزائر، وتغيرت طبيعة نشاط الحركة الوطنية؛ حيث أصبح التوجه نحو المطالبة بالحقوق المدنية والإنسانية للجزائريين هو السمة الغالبة على نضال الجزائريين، ومن هنا جاءت طبيعة أعمال الأمير خالد الذي ظهر باعتباره شخصية وطنية سياسية جزائرية في هذه المرحلة، غير أن ما قام به يمثل شكلاً جديداً من المقاومة السياسية، اختلف

¹ بسام العسيلي، الأمير خالد الهاشمي الجزائري-والدفاع عن جزائر الإسلام-، دار النفائس، بيروت، ط02، 1404هـ/1984م، ص10.

² المرجع نفسه، ص10.

³ المرجع نفسه، ص10.

⁴ غانم بون، مساهمة الأمير خالد في بناء الحياة السياسية في الجزائر (1919-1924م)، مجلة قضايا تاريخية، مخبر الدراسات التاريخية، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع03، ذو القعدة 1437هـ/سبتمبر 2016م، ص75.

بما عن الفئات التي تبنت المشاريع المطالبية مثل (الشبان الجزائريين) وغيرهم من السياسيين. وفيما يلي سوف نتعرف على أهم خصائص جهود الأمير خالد:

أ. تميزت حركة الأمير خالد بطبيعتها التجميعية، ومرد هذا للإجماع الذي اتسمت به شخصيته بين الجزائريين، بسبب تاريخ عائلته ورمزية جده الأمير عبد القادر، وهذا الإجماع مثل أول توحيد للصف الجزائري في سبيل المطالبة السياسية بالحقوق والعمل على مواجهة ظلم الإدارة الفرنسية¹.

ب. كان ينطلق في مطالبه السياسية من فكرة الفصل المبدئي بين الإدارة الاستعمارية القائمة على شؤون الجزائريين، وبين الجمهورية الفرنسية، وأكد أن الإدارة غير ملتزمة بمبادئ الجمهورية، وهكذا "أبرزت مطالبه شكلا جديدا للمقاومة السياسية (الرفض والحوار)، رفض انتقائي للفرنسية وللتعسف الاستعماري لكن قبول بالمطالبة بالحقوق السياسية والتعليم، فهو حوار متعالٍ مؤسس على شرعية تاريخية"².

ج. تميزت منهجية المطالبة عند الأمير خالد عن النمط الذي ساد في تلك الفترة خاصة عن الشبان الجزائريين بصفة التعالي لا المصالحة مع ظلم الإدارة الفرنسية³، أما بالنسبة لوضع الجزائريين فإنه رفض التجنيس وكان "يطالب بعد استقراره في الجزائر بالحقوق السياسية لأبناء البلد الأصليين، بينما بقيت حركة الشبان الجزائريين تطالب بإعطاء الجنسية الفرنسية للجزائريين والسماح للمثقفين أن يمثلوا الجائر في البرلمان الفرنسي"⁴.

د. الأمير خالد لم يكتف بالمطالبة السياسية الخطابية، وإنما سعى لممارسة الحقوق النيابية التي عمل على تكريسها، وعلى رأسها الحق في التمثيل النيابي، ولذلك ترشح عدة مرات للبرلمان، وساعدت طبيعة نضاله المتمسك بالهوية والرفض لكافة أشكال الذوبان في فرنسا في رفع شعبيته، ولذلك كان يكتسح الانتخابات في كل مشاركة، ما شكل إخراجا للإدارة الفرنسية، التي تراوح موقفها بين رفض ملفه بحجة أنه من مواليد دمشق، وانتهاء بنفيه تماما من الجزائر قبيل إجراء انتخابات تجديد النيابات المالية سنة 1923م⁵.

إن نفي الأمير خالد لم يشكل نهاية الاتجاه الذي خطه في مسيرة الحركة الوطنية الجزائرية، فظهرت حركة (نجم شمال إفريقيا) التي تعتبر امتدادا لمسيرة الأمير خالد؛ إذ استمر الأمير بعد نفيه في بث الروح الوطنية ودعوة اتباعه إلى مواصلة المسيرة، "ففي ربيع سنة 1926م انشأوا حزبا ثوريا انفصاليا هو نجم أفريقية الشمالية الذي كان مقدرا له أن يلعب دورا خطيرا في تقرير مصير وتوجيه الحركة الوطنية الجزائرية"⁶، ورغم أن هذا الاتجاه انبثق من تركة مسيرة

¹ المرجع السابق، ص 75.

² المرجع نفسه، ص 76.

³ المرجع نفسه، ص 76.

⁴ المرجع نفسه، ص 76.

⁵ المرجع نفسه، ص ص 77-80.

⁶ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 02، ص 372.

الأمير خالد وتأثر بكثير من طروحاته، غير أنه تطور كثيرا وغير من أدواته. ترأس هذا الاتجاه شخصية وطنية ساهمت في بث زخم الثورة في الاتجاه، وهو مصالي الحاج، التلمساني الأصل والمولود سنة 1898م¹.

2. نجم شمال إفريقيا:

تقدم الدراسة (نجم شمال إفريقيا) اتجاهها في الممارسة السياسية، وتيارا متميزا من حيث البنية الفكرية عن سائر المدارس والاتجاهات التي عرفتتها الحركة الوطنية الجزائرية والتيار الإصلاحي، ورغم تغير اسم التنظيم بين (حزب الشعب) إلى (حركة انتصار الحريات الديمقراطية)، فإن الدراسة ذهبت إلى إطلاق اسم الشهرة (نجم شمال إفريقيا)، ليس إشارة إلى التنظيم الحزبي فحسب وإنما إلى الاتجاه الفكري ككل. وهذا الاتجاه أسهم في بلورة عدة قضايا في وسط الحركة الوطنية، وتعدى الأثر إلى ما بعد الاستقلال الجزائري ولو بصورة غير مباشرة، خاصة ما تعلق برمزية التمسك بالتمايز الهوياتي للجزائر والروح الاستقلالية، ولذلك نعرض أهم خصائص هذا الاتجاه في النقاط الآتية:

أ. نشأ هذا الاتجاه في فرنسا؛ حيث تبنته في البداية الطبقات العاملة من المجتمع الجزائري، والمقيمة في فرنسا على وجه الخصوص، كانت بدايات الحركة وتأسيسها مقترنة بالحزب الشيوعي الفرنسي، ويتحدث أبو القاسم سعد الله عن هذا الرابط بينها وبين الحزب الشيوعي فيقول: "فالنجم الذي كان الأمير خالد رئيسه الشرقي، وُلِدَ في باريس سنة 1926، وكان رئيسه الفعلي هو السيد حاج علي عبد القادر الذي كان جزائريا وعضوا في اللجنة الإدارية للحزب الشيوعي الفرنسي.. ولعل هذا ما جعل معظم الكتاب يقولون بأن النجم وُلِدَ في ظل الحزب الشيوعي الفرنسي"²، وسواء نشأت الحركة في ظل الحزب الشيوعي أم لا فإن العلاقة بينهما لم تدم طويلا؛ "حيث وقع اضطراب في العلاقة التي كانت تربط النجميين والشيوعيين الفرنسيين، وبين الوطنيين والشيوعيين داخل النجم نفسه"³. كما يمكن أن يرجع الخلاف إلى إعلان مصالي الحاج عن تبنيه وتبني كثير من أعضاء الحركة للطرح الاستقلالي الانفصالي عن فرنسا، ففي سنة 1927م نظمت الرابطة المناهضة للاستعمار التابعة للأمم المتحدة ومؤتمرا حضره مصالي الحاج، وتحدث فيه عن المطالب الجزائرية المتمثلة في؛ استقلال الجزائر، والانسحاب الكامل لقوات الاحتلال الفرنسي وتشكيل جيش وطني جزائري⁴.

تبين طبيعة نشأة اتجاه نجم شمال إفريقيا عدة أمور؛ أولها المرونة التي وصل إليها نضال الحركة الوطنية في هذه المرحلة، خاصة التعاطي مع المؤسسات المدنية الفرنسية، في سبيل بلورة قاعدة نضالية وحزبية يتبنى فيها الجزائريون مطالبهم، كما تبين وعي رجال الحركة الوطنية في هذه المرحلة بدور (العمال) الجزائريين في الصراع الجزائري الفرنسي، خاصة لمكانتهم في فرنسا، ويذهب محمد حري إلى أن وعي الطبقة العمالية بالقضية الجزائرية كان أكثر سدادا من

¹ مصالي الحاج، مذكرات مصالي الحاج-1898م/1938م-، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ANEP، 2007م، ص 09.

² أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، مرجع سابق، ج 03، ص 118-119.

³ بالأعرج عبد الرحمن، النشاط السياسي لمصالي الحاج بين 1926 و1936، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، مج 07، ع 04، ماي 2022م، ص 483.

⁴ المرجع نفسه، ص 482.

الطبقات البرجوازية والمنفعة، خاصة بالنظر إلى ما آل إليه هذا الصراع وهو استقلال الجزائر¹، والأمر الآخر الذي نستنتجه من تأسيس هذه الحركة هو إفادتها من الزخم الوطني والهوياتي الذي تركه الأمير خالد برمزيته ومكانته الاجتماعية، وأبرز ملمح لذلك هو اتخاذه رئيسا شرفيا رغم نفيه خارج الوطن.

ب. أنشئ حزب نجم شمال إفريقيا في البداية باعتباره تنظيما للشمال الإفريقي وليس للجزائر فحسب، لذلك ضم في صفوفه منخرطين تونسيين ومغاربة، غير أن أكثرية المنتمين إليه كانوا جزائريين²، "ولكن شيئا فشيئا فقد النجم أعضاءه التونسيين والمغاربة وأصبح منظمة جزائرية خالصة. وكان هدفه الصريح هو الدفاع عن المصالح المعنوية والمادية لأهل إفريقيا الشمالية وتثقيف أعضائه"³، وهذا يمثل مرحلة متقدمة من الوعي وصلت إليها الحركة النضالية الجزائرية، بإدراك أهمية الاتحاد في المواجهة الحضارية، بداية بشعوب الشمال الإفريقي.

ج. تميز اتجاه نجم شمال إفريقيا والرجل الأول فيه مصالي الحاج بالدعوة الصريحة إلى الاستقلال الجزائري عن فرنسا، وهذه الدعوة متقدمة عن طبيعة ونهج الحركة الوطنية في تلك المرحلة، ولذلك يمكن أن يُعتبر هذا الاتجاه هو غارس بذرة الرؤية الاستقلالية ضمن مشروع منظم في تلك المرحلة، غير أن هذا الاتجاه الذي سلكه إضافة إلى قوة انتشاره التنظيمي، عرّضه للمواجهة مع الإدارة الفرنسية، وتم حله واعتقال مصالي الحاج عدة مرات، يقول بالأعرج عبد الرحمن: "لقد كان لانتشار فروع نجم شمال إفريقيا وأفكاره وتوجهه الاستقلالي ودعايته ضد الامبريالية الفرنسية في الجزائر، أثر في دفع الحكومة الفرنسية إلى التضيق على نشاطه"⁴.

¹ محمد حربي، الثورة الجزائرية - سنوات المخاض -، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1994م، ص 136.

² أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سابق، ج 02، ص 372.

³ المرجع نفسه، ج 02، ص 372.

⁴ بالأعرج عبد الرحمن، مرجع سابق، ص 484.

المبحث الثاني: تشكل وتطور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر من 1962م إلى 1988م

لم تكن المرحلة التي أعقبت الثورة التحريرية مرحلة استقرار سياسي، بل شهدت حالة اضطراب وعدم تجانس واتفاق بين القوى المشاركة في الثورة التحريرية، شمل هذا الخلاف عدة قضايا، تشمل طبيعة الحكم في الدولة الجزائرية والسباق على الزعامة وغيرها، يقول الطاهر سعود: "مثل كثير من البلاد الآفروآسيوية الخارجة لتو من مرحلة الاستعمار بعدما خاضت ثوراتها لتصفيتها تفجرت أزمة على مستوى قياداتها ونخبها السياسية والعسكرية، ولم تشدَّ الجزائر عن هذه (القاعدة)؛ حيث وُلدت دولة الاستقلال في مناخ من التنافس الشديد بين مختلف المحاور والعصبيات ومراكز القوى التي قادت الثورة التحريرية"¹، هذا الوضع غير المستقر ترك أثره في مسار تطور الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، فمخرجات الصراع وملابساته لم تكن مناسبة لتطوره، كما كان الحال مع موقعه ضمن الحركة الوطنية قبيل الثورة التحريرية، من جهة أخرى كان لتبني النظام الجزائري النهج الاشتراكي دور في تأجيج الخلافات، كما جاء في تعليق الأمين العام لجهة التحرير الوطني حول (الميثاق الوطني) المنبثق عن أول مؤتمر للحزب: "نستطيع أن نكون فخورين به عن جدارة، وهو برنامج اعتبر في إفريقيا وفي العالم مساهمة إيجابية في تنمية الفكر الاشتراكي"²، كما "تمثلت السمة الأساسية التي طبعت النظام السياسي الجزائري خلال هذه الفترة في الانغلاق على الذات، من خلال تبني فكرة (التنظيم الشعبي الواحد)"³، فأصبح النظام السياسي نظاما اشتراكيا يدير البلاد وفق نمط الحزب الواحد وينتهج إغلاق المساهمة في أي فعل سياسي أو ثقافي خارج الإطار الرسمي أو خارج الحزب.

تزامن هذا الوضع من جهة أخرى مع نمو موجة الصحوة الإسلامية في المشرق، بخصائصها التي تناولتها الدراسة من قبل، ولذلك فإن أهم ما ميز الفكر الإسلامي الحركي في هذه الحقبة هو توتر الأوضاع السياسية وإغلاق ميدان التأثير في وجه رموزه من جهة، مع تنامي مدّ الصحوة الإسلامية من جهة أخرى، وهذا المزيج هو الذي صاغ طبيعة الحركة الإسلامية، وما وُلد سلسلة من الأحداث المهمة في تاريخ الجزائر المعاصر كلها.

المطلب الأول: الفكر الإسلامي الحركي بعد الاستقلال

إذا كان التيار الإصلاحي تزعم المشهد الاجتماعي قبل الثورة التحريرية، فإن العمل الثوري السياسي والمقاوم تزعمه في مرحلة الثورة التحريرية، ولذلك فإن أغلب القوى الجزائرية الفاعلة تماهت مع الاتجاه الثوري، إما بالدعم والإسناد المباشر، أو المشاركة الثورية، أو الانصهار في (جبهة التحرير الوطني)، أو الدعم المبدئي فحسب، أما عودة السجال الفكري وتباين الاتجاهات الفكرية وتمايز الأيديولوجيات فكان عقب الاستقلال، وفيما يلي عرض لهذا الوضع:

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 206.

² جبهة التحرير الوطني، اللجنة المركزية للتوجيه، ميثاق الجزائر، مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني، مطبعة جريدة النصر، قسنطينة، ص 131.

³ زناتي فؤاد، تطور نظام الحكم- وإشكالية الاستقرار السياسي في الجزائر-، مجلة حوليات كلية الحقوق والعلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية لشعبية، ع 07، ديسمبر 2016م، ص 150.

الفرع الأول: مقومات الهوية الوطنية بعد الاستقلال

إن التطور الطبيعي للأحداث قبيل اندلاع الثورة وأثناءها جعل من الحركة الإصلاحية تتصدر مركز التأثير على أغلب القضايا المتعلقة بالشؤون الإسلامية وقيم الهوية الاجتماعية للجزائريين، كان هذا كفيلا يجعل التيار الإصلاحي ورجاله هم الحاضنة الطبيعية لظهور ونشأة الفكر الإسلامي الحركي، خاصة وأن ظروف الاحتلال ثم الحرب ساهمت في انتشار الجهل بين الجزائريين، وانعزالهم عن التغيرات الحاصلة في المشرق، ولذلك ينبغي معرفة الوضع الذي آلت إليه الحركة الإصلاحية وكيف تطورت، وقبل ذلك ينبغي أن نقف على حال الميراث الذي كان هو محور جهود الحركة الإصلاحية؛ خاصة: اللغة العربية والشؤون التبعية والأوقاف، والتربية والتعليم، وهذا ليس محاولة لإصدار حكم قيمي حول طبيعة الحكم وتجربة التسيير بعد الاستقلال، وإنما هو سعي لتوصيف حال مجالات اهتمام الحركة الإصلاحية، لأن هذه المجالات هي التي تعكس موقع التيار الإصلاحي في تلك الفترة، والمآلات التي صار إليها.

1. اللغة العربية: تأخرت عملية التعريب بعد الاستقلال، إذ أن "الفرنسية بقيت اللغة المهيمنة في عديد المجالات الحساسة كالإدارة والاقتصاد، ومختلف أجهزة ودواوين الدولة، والتعليم العالي الجامعي، لأسباب عديدة، لعل أهمها قلة الحماسة الرسمية في اتجاه مباشرة عملية التعريب الجذري.. رغم أن أول دستور للبلاد نص على أن اللغة العربية هي اللغة القومية والرسمية للدولة"¹، فإذا علمنا أن جمعية العلماء والتيار الإصلاحي جعل من أولوياته الحفاظ على اللغة العربية باعتبارها اللغة العربية، فإن تراجعها بهذا الشكل بعد الاستقلال هو من أهم المؤشرات على أن دواعي المهمة الإصلاحية ما تزال قائمة، وأنه يجب أن يقوم من المصلحين من يناضل من أجل إعادتها لمكانتها الاجتماعية والرسمية، خاصة وأن ازدواجية اللغة داخل المجتمع ستصبح شكلا من أشكال التمييز الاجتماعي والطبقي، فاللغة الفرنسية باعتبارها لغة المستعمر والتي استعملت في الجزائر بقوة الاحتلال لمدة 130 سنة، ثم أصبحت لغة الإدارة والتعاملات الرسمية وفي بعض الحالات في الفضاءات التعليمية، ستصبح رمزا للمفاضلة الاجتماعية، فالقضية ليست محصورة في بعدها الديني، وإنما لها تداعيات اجتماعية سلبية.

2. الشؤون الإسلامية: وُجدَ داخل (جبهة التحرير الوطني) أثناء الثورة وبعدها انقسامٌ نخبوي؛ "طالبت من جهة النخب المتأثرة بالمروروث الثقافي الغربي.. بدستور أكثر اقترابا من الشكل العلماني، وبدولة جزائرية علمانية يكون فيها الدين مسألة واختيارا شخصيين لا علاقة لهما بالمعطى الاقتصادي والسياسي والاجتماعي.. وفي المقابل كان دعاة الإصلاح وبعض القادة الدينيين يضغطون لصالح دولة جزائرية أكثر اقترابا من مقومات هويتها"²، غير أن الاتجاه الذي سلكته السلطات الجزائرية بعد الاستقلال نحو الشؤون الإسلامية هو التماهي مع طبيعتها الاحتكارية

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 218.

² المرجع نفسه، ص 224.

لكافة المناحي المؤثرة في الشأن الاجتماعي إذ لم تكن السلطة مستعدة للمجازفة بترك الشأن الديني خارج توجيهها وعرضه للاستغلال الأيديولوجي خارج قناعاتها¹.

اعتمدت وزارة الحبوب في أول حكومة جزائرية سنة 1962م، كما نص دستور 1963م على أن الإسلام دين الدولة، واشترط الإسلام في رئيس الجمهورية، وفي سنة 1963م اعترفت الحكومة بالأعياد الدينية، ووضعت إجراءات منع بيع الكحول واستهلاكه موضع التنفيذ، وأصدرت (مجلة المعرفة) التي عنيت بنشر الفكر الإسلامي في شهر ماي 1963م²، هذه الإجراءات اعتبرت سلوكا إيجابيا من الحكومة الجزائرية، وأن لها وجها من الاقتراب نحو تمكين الإسلام من الاقتراب من مواقع الحكم، خاصة بالمقارنة مع التجربة التونسية والمغربية³، غير أنه وبالعودة إلى ما سبق بيانه من طبيعة نظام الحكم بعد الاستقلال نخلص إلى أن هذه الإجراءات لا تعتبر اعترافا بالإسلام مكونا هوياتيا، وإنما هو مسلك في إحكام الضبط للشؤون الاجتماعية عموما، وإضفاء الشرعية الدينية التي تستهدف عاطفة الجزائريين نخبة وعامة.

3. التربية والتعليم: تأثر التعليم في الجزائر بعد الاستقلال بشكل كبير بتركة الاستعمار الفرنسي، فخرج الاحتلال ترك فراغا واسعا من حيث الهياكل الموجهة للتعليم إذ لم تكن المؤسسات التعليمية مهيئة للحجم الديموغرافي الجزائري ولكن كانت خاصة بأبناء المعمرين، إضافة إلى نقص المؤهلين للتأطير التعليمي، والأدهى هو تركة مشروع إدماج الجزائريين في فرنسا القائم أساسا على نشر اللغة والثقافة الفرنسية والتنصير، وهذا المشروع أثر في التعليم الجزائري بعد ذلك، يقول محمد عابد الجابري: "لقد فشلت السياسة الاستعمارية الفرنسية التي كانت ترمي في جانب منها إلى تنصير قسم من السكان وفرنسة الجزائريين جميعا وإدماجهم في فرنسا، ولكنها نجحت بالمقابل في حرمان قسم كبير وواسع من المثقفين الجزائريين من اللغة العربية وثقافتها"⁴.

وجدت الجزائر نفسها بعد الاستقلال أمام تحدٍّ خطير متعلق بإدارة ملف التعليم، ولذلك بدأت المساعي لتغطية هذا الفراغ، غير أن هذا المسعى جعل الحكومات المتعاقبة والمشاريع المختلفة تركز على جانب الكمية لا النوعية، ولذلك جاء التركيز على بناء المؤسسات لاحتواء أكبر قدر من التلاميذ والعمل على رفع نسبة الأطفال المتدربين في كل مشروع من مشاريع تطوير التعليم بين 1962م و1990م⁵، ومن جهة أخرى سعت الحكومات لاستقدام معلمين أجانب خاصة في الموسم الدراسي الأول سنة 1962م، إذ "وجهت الحكومة الجزائرية نداء إلى

¹ أحمد رواجية، الإخوان والجامع-استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر-، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1993م، 17.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 221-222.

³ المرجع نفسه، ص 220.

⁴ محمد عابد الجابري، التعليم في المغرب العربي-دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر-، دار النشر المغربية، الدار البيضاء-المملكة المغربية، 1989م، ص 114.

⁵ أحمد تريكي، توجهات التعليم في الجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية، مجلة دراسات، مخبر الدراسات الصحراوية، جامعة بشار، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع 11، جوان 2017م، ص 157-163.

الدول الصديقة والشقيقة والمنظمات الدولية تطلب المساعدة لإنقاذ الموسم الدراسي المذكور، فاعتذرت فرنسا بدعوى عدم استقرار الأمن بعد فوق التراب الجزائري بينما استجابت اليونسكو بالإعلان عن إقرار مشروع للمساعدة كما أعلنت مصر عن استعدادها لإرسال 3000 خريج أزهري¹.

يُستخلص مما سبق أن المبدئين الأساسيين التي عملت عليهما المشاريع التعليمية في الجزائر بعد الثورة؛ "تعميم التعليم وتعريبه، وهما المبدآن اللذان سيحكمان السياسة التعليمية في الجزائر منذ الاستقلال"²، وإن كانت قضية التعريب واجهت عثرات وتأخرا في التنفيذ، إذ أن "التوجه السياسي والتربوي والثقافي في دولة الاستقلال لم يمارس التصفية اللازمة والقطيعة المرجوة مع الموروث الاستعماري السلبي.. أما في المجال الثقافي فإن القضية تبدو أكثر وضوحا؛ إذ لم تكن ممارسات مجموعات عريضة من النخب الثقافية سوى امتداد -هي الأخرى- لفكر وثقافة الدولة الاستعمارية الأم"³. وبناء على ما سبق يتضح وجود فراغا تأطيري في قطاع التعليم، يشكل احتياجا وضرورة للتواجد الإصلاحي.

4. الأوقاف الإسلامية: إن الاستعمار الفرنسي لم يراع الأوقاف الإسلامية وإنما قام بنهبها دون اكتراث، وبعد الاستقلال "صدر أول أمر في شهر ديسمبر 1962م، الذي يمدد سريان القوانين الفرنسية واستثنى تلك التي تمس بالسيادة الوطنية، وبالتالي لم يكن ضمن اهتمامات الدولة موضوع الأوقاف المتبقية أو التي ضاعت مما أثر سلبا على وضعيتها"⁴، ولذلك ظلت قضية الأوقاف تجد عقبة قانونية في التعامل معها، فضاعت كثير من مشاريع المدارس الدينية ومشاريع دعم الطلبة والعقارات التي ترجع إلى فترة التواجد العثماني، الموجهة لبناء المساجد والمدارس وغيرها الكثير، ولم يبق من الأوقاف إلا ما تم اعتماده بعد الاستقلال أو لم تطله يد الاستعمار الفرنسي، فشكلت هذه القضية تحديا آخر للأجيال الجديدة من الإصلاحيين.

الفرع الثاني: التيار الإصلاحي بعد الاستقلال

1. الاتجاه الإصلاحي وموقعه من الأوضاع الجديد:

وجد التيار الإصلاحي نفسه في فترة الاستقلال ضمن أوضاع غير متماشية مع القيم التي تأسس وناضل من أجلها في الجزائر، فوضع اللغة العربية والشؤون الإسلامية والتربية والتعليم والأوقاف في مستوى أقل من طموح الحركة الإصلاحية، إضافة إلى الاختيار الأيديولوجي الاشتراكي الذي تبنته السلطة، وهذا يُعتبر تحديا للتيار الإصلاحي، الذي كان يطمح أن يكون الاستقلال هو بداية حصاد نتائج هذه المسيرة، غير أن الواقع لم يكن كما أمل الإصلاحيون؛ حيث كتب البشير الإبراهيمي بَيَانًا بتاريخ 16 أفريل 1964م جاء فيه: "كتب الله لي أن أعيش

¹ محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 123.

² المرجع نفسه، ص 118.

³ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 219.

⁴ قايدي سامية، التعدي على الأملاك الوقفية في الجزائر بعد الاستقلال، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور، الحلقة، مع 07، ع 04، ديسمبر 2014م، ص 09.

حتى استقلال الجزائر، ويومئذ كنت أستطيع أو أواجه المنية مرتاح الضمير، إذ تراءى لي أنني سلّمت مشعل الجهاد في سبيل الدفاع عن الإسلام الحق، والنهوض باللغة العربية-ذلك الجهاد الذي كنت أعيش من أجله- إلى الذين أخذوا الحكم في الوطن.. غير أنني أشعر أمام خطورة الساعة.. أن أقطع ذلك الصمت، إن وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل. ولكن المسؤولين -في ما يبدو- لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم، يجب أن تنبعث من صميم جذورنا العربية الإسلامية، لا من مذاهب أجنبية¹، تختصر هذه الفقرة الطموح الإصلاحي بعد الاستقلال عن فرنسا، أما تبني الخط الاشتراكي فإنه أجمع من نزعة المعارضة عند الإصلاحيين للأوضاع وللحكم، إذ اعتبر الإصلاحيون أن هذا معاداة صريحة للإسلام، لذلك نجد عبد اللطيف سلطاني أحد رموز الفكر الإسلامي في تلك المرحلة يؤلف كتابا في ذم الاشتراكية عنوانه ب: (المزكية هي أصل الاشتراكية)، ومما جاء فيه: "وقد ظهرت في هذا العصر في غير بلاد المسلمين -مذاهب ونزعات- أو إن شئت فقل نزعات- تخالف شرائع الله التي جاء بها الرسل الكرام.. فأفسدت على الضعفاء عقيدتهم، وعلى المحاييج دينهم، بدعاوى شيطانية.. من هذه النزعات الشيوعية الملحدة الكافرة بالخالق وبالأديان والأخلاق الفاضلة، التي تسترت بستار وشعار (الاشتراكية)"².

ساهمت -من جهة أخرى- قضية احتكار السلطة لكافة الشؤون الدينية في تعميق الهوة بين النظام والإصلاحيين، فنجد مثلا مسألة الإشراف على بناء وإمامة المساجد من المسائل التي كان الخلاف جليا حولها، يقول يحيى أبو زكرياء: "قبل هذه الفترة³ فقد كانت الحركة الإسلامية تعمل في السرية المطلقة، كما كان محور نشاطها المساجد.. وبرغم تأميم السلطة الجزائرية آنذاك للمساجد، إلا أن الشعب الجزائري كان يبادر إلى تشييد مساجد خارج نطاق وزارة الشؤون الدينية المكلفة رسميا من قبل السلطة الجزائرية بمتابعة شؤون المساجد وكانت هذه الوزارة تعمم خطب الجمعة على الأئمة، وتفرض عليهم الالتزام بمضامين الخطب المرسلة إليهم.. كانت العديد من المساجد الحرة -كما عرفت فيما بعد- في الجزائر تخرج عن إرادة السلطة، متحدية كل القوانين وبدأت محنة الإسلاميين مع السلطة عقب الاستقلال مباشرة سنة 1962م"⁴.

واجه التيار الإصلاحي هذه الأوضاع الجديدة وهو ليس في أحسن أحواله التنظيمية، إذ عرفت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تراجعاً في أدائها وانحساراً في انتشارها، يُرجع طاهر سعود هذا إلى: "الأوضاع الجديدة التي عرفها المجتمع الجزائري منتصف الخمسينيات، وانزلاقها نحو العمل السياسي وتورطها في بعض التحالفات والمواقف التي

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج 05، ص 317.

² عبد اللطيف سلطاني، المزكية هي أصل الاشتراكية، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، ط 01، 1394هـ/1974م، ص 06.

³ يقصد قبل أكتوبر 1988م.

⁴ يحيى أبو زكرياء، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر-1978م/1993م-، مؤسسة المعارف للطبوعات، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 01، 1413هـ/1993م، ص ص 09-10.

أبعدتها عن صميم عملها التربوي والتثقيفي، كما أن خروج بعض رموزها القيادية واستقرارهم في الخارج منذ الخمسينيات (1952).. حرم الحركة الإصلاحية من بعض الحيوية التنظيمية لما عرف عن هؤلاء من الحنكة والخبرة والحركة¹، لإضافة لهذا فإن انخراط المجتمع الجزائري في أحداث الثورة التحريرية جعل البيئة الوطنية غير مهيأة لتمارس الجمعية عملها التعليمي والتربوي، لأن أوضاع الحرب والسياسات القمعية التي اتبعتها الاحتلال ليس وضعاً مناسباً للقيام بتنظيم المدارس والمعاهد والتنقل عبر ربوع الوطن للتدريس والخطابة، كما أن الاتجاهات والاختيارات الإعلامية للجماهير الجزائرية كانت متجهة نحو أخبار الثورة والتقلبات السياسية، يُضاف لهذا أن انخراط الجمعية بحد ذاته في الثورة ساهم في حدّ قدرتها التنظيمية القاعدية..

أُلغي ترخيص الجمعية بعد الاستقلال على غرار كافة التشكيلات التي كانت مرخصة في العهد الاستعماري، فحلت كافة التشكيلات عدا (جبهة التحرير الوطني) التي تحولت إلى حزب سياسي، "وقد تم التذرع لتبرير هذا المنع بأن السماح لجمعية العلماء بالنشاط يعني السماح لغيرها؛ زيادة على أن هناك وزارة للأوقاف يمكن أن تضطلع تحت رعاية وإشراف الدولة الكامل بالعمل على الجبهة الثقافية والدينية"²، وهكذا وجد التيار الإصلاحي نفسه يواجه أوضاعاً اجتماعية وثقافية جديدة وغير متناسبة مع طموحاته وهو في حالة من الشتات والضعف التنظيمي، والتراجع عن دوائر التأثير السياسي داخل نظام الحكم وخارجه.

2- تأسيس جمعية القيم:

برزت (جمعية القيم) في جوّ الفراغ التنظيمي الذي تركه غياب (جمعية العلماء المسلمين)، وتأسيسها جاء استجابة للحاجة لسد هذا الفراغ من جهة، وحتى تكون حاضنة لجمع شتات التيار الإصلاحي، كما أن تأسيسها جاء بعد تيقن كثير من رجال الإصلاح على غرار البشير الإبراهيمي أن السلطة التي أعقبت الاستقلال ليس في نيتها القيام بتحقيق الأهداف الحضارية التي سطرتها جمعية العلماء المسلمين، ولذلك يقول الهاشمي التيجاني رئيس هذه الجمعية: "ثم ألم ينخدع مسلمو هذا البلد - كما انخدع إخوانهم من قبل في الشرق - بغمرة استرجاع السيادة، وخيرات الطبيعة التي اغتصبها عدوهم من قبل؟ ألم يوقعنا هذا الانخداع في شرك الظن أنه غاية الغايات؟"³.

تأسست (جمعية القيم) سنة 1963م وأصدرت مجلة تحمل اسم (مجلة التهذيب الإسلامية)⁴ ومجلة تعتمد اللغة الفرنسية تحت اسم (Humanisme Musulman)⁵، ومن الواضح من اسم الجمعية أن نشر القيم الإسلامية وتكريسها هو غاية تأسيسها، كما أن الخط الذي سارت عليه ذات مبادئ جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أما عن أهداف تأسيس الجمعية فيقول الهاشمي التيجاني: "لم تبرز للوجود ملء الفراغ الذي تركته (جمعية العلماء) كما

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 227.

² المرجع نفسه، ص 229.

³ الهاشمي التيجاني، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الخروبة-الجزائر، ع 02، ذو الحجة 1413هـ/جوان 1993م، ص 170.

⁴ عبد اللطيف سلطاني، مرجع سابق، ص 75.

⁵ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 235.

يظن الكثير، وإنما لتحقيق رغبة مؤسسيها في القيام بواجبهم الديني الذي يفرض عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، في تنوير العوام بأركان دينهم، وجلال أعمال سابقهم، وبإيقاظ المثقفين من أبناء ملتنا لحقيقة غاية الحياة التي لا تنحصر في الحصول على العيش، وعلى الوسائل التي تضمنه، مهما كانت صالحة ومشروعة ومباحة"¹.

إن جمعية القيم لم تُعمر طويلا وتم حلها رسميا سنة 1966م، وسبب حلها هو أن الجمعية راسلت رئاسة الجمهورية الجزائرية والسفارة المصرية تلتزم إعادة النظر في حكم الإعدام في سيد قطب، علما أن النظام الجزائري معروف بالعلاقة الوثيقة بجمال عبد الناصر، والذي استجاب للاحتجاج الرسمي المصري الذي تلقته السفارة الجزائرية بمصر بعد تلقي هذه البرقية، بالمسارعة إلى تجميد نشاط الجمعية²، غير أن هذا السبب لم يكن إلا نتيجة نهائية لمسار من التناوش والصراع مع التيار العلماني والشيوعي في السلطة وبين المثقفين³، ويقول عبد اللطيف سلطاني: "فظهر أن هذا المسعى الإسلامي لم يعجب الملاحدة، سواء من كان منهم في الداخل أو في الخارج، إذ المكيدة كانت مدبرة من قبل الملاحدة كما كشف عنها النقاب من بعد- وما الاتهامات والمحاکمات إلا شيء صوري لا غير"⁴.

يذكر بعض المعاصرين للأحداث أن معادات الجمعية الفتية والتيار الإصلاحية وصلت إلى رأس الدولة، يقول توفيق محمد الشاوي في شهادته على التجمع الحاشد الذي نظمته الجمعية والذي حضره محمد خيضر الأمين العام لجبهة التحرير الوطني والذي كان في بداية خلاف بينه وبين بن بلة: "إن بن بلة حدثني عن هذا الموضوع وعلق عليه بأنه هو نفسه لم يكن يرى أن من حق محمد خيضر أن يحضر هذا الاجتماع، بحجة أن المكتب السياسي لم يؤخذ رأيه ولم يوافق على هذا.. وظهر في الحقيقة أنه كان متأثرا بالحيطين به من الشيوعيين واليساريين أكثر مما كنت أتصور وأنهم يحركون في نفسه بأن محمد خيضر سيكون منافسا له في الزعامة، وهذا هو الذي يهمله وليس موضوع الاشتراكية الذي يلوحون به"⁵.

جاءت جمعية القيم في مرحلة مفصلية من تاريخ الجزائر عموما ومن مسيرة الفكر الإسلامي الحركي على الخصوص، إذ أنها كانت أول عمل إسلامي منظم بعد الاستقلال، كما ضمت الجمعية مختلف التوجهات الإسلامية والمذهبية، فهي تعتبر شكلا من اتحاد الاتجاهات الإسلامية، إضافة إلى كونها امتدادا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وعليه سوف يُسجل عليها مجموعة من الملاحظات:

✓ تظهر الجمعية أن العمل المنظم بدأ يتكرس في وعي الإسلاميين وأصبح جزءا من تصورهم للتغيير.

¹ الهاشمي التيجاني، مرجع سابق، ص 169-170.

² المرجع نفسه، ص 177.

³ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 239.

⁴ عبد اللطيف سلطاني، مرجع سابق، ص 75.

⁵ توفيق محمد الشاوي، مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي-1945/1995-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1419هـ/1998م، ص 365.

✓ لم تظهر الجمعية سعيا لمصادمة السلطة أو القيام بأي دور سياسي معارض، بل اتجهت صوب العمل التوعوي والتربوي الإصلاحي والفكري، غير أن صداماتها وسجلات رجالها مع الشيوعيين المتنفذين في السلطة وموقف السلطة العدائي منها جعل من الجمعية تنحو جهة الصدامية والمعارضة.

✓ لا يبدو أن الجمعية ورجالها كانوا يحسبون بشكل جيد ردود فعل السلطة من الأعمال التي يقومون بها، ومرد هذا إلى ابتعاد كثير من رجالها عن دواليب الحكم والسياسة وقلة الخبرة بالممارسة السياسية، وهذا ما جعلهم يخفقون في التحكم في وتيرة تصاعد الخلاف بينهم وبين الشيوعيين والسلطة، ولم يقدموا أولوية التطوير التنظيمي الذي يحفظ بقاءهم، ورأينا الانشغال أكثر بالسجال الأيديولوجي.

✓ إن حل الجمعية لم يكن خطوة موفقة من النظام الجزائري، إذ حرم العلماء ومصلحي الوطن من الالتقاء بالفاعلين الإسلاميين، ومناقشة القضايا الإسلامية والإصلاحية نقاشا فكريا في جو هادئ، وإنما دفعهم إلى العمل السري، وهذا الوضع يُعتبر بيئة مناسبة لصناعة التطرف وانتشار الأفكار المنحرفة والتقديرات الخاطئة، وحل الإطار المنظم والقانوني المعلن الذي يجمع الإسلاميين، لن يجعلهم يختفون، وإنما سيساهم في خلق التطرف، والحد من قدرة العلماء والمصلحين على توجيه ممارسات الإسلاميين، وستصير بذلك القدرة على التأثير للفئات الأكثر حركية في البيئات السرية، وهي (صغار) الإسلاميين وقليلي الخبرة لقدرتهم على التعاطي مع هذه الأوضاع.

✓ يُلاحظ أن (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) برصيدها الفكري وتاريخها الإصلاحي ورمزية رجالها كانت تمثل المرجعية الفكرية في تلك المرحلة، فرجال الجمعية وتلاميذهم هم الذين يقودون المبادرات والأعمال الدعوية، وعلى مستوى المقالات والكتابات نجد ذات اللغة والنفس الذي رأيناها في إعلام الجمعية سابقا، وهذه الوحدة المرجعية أسهمت في الحفاظ على صف الإصلاحيين في المرحلة الأولى قبل ظهور التنظيمات الإسلامية.

✓ تكشف تجربة جمعية القيم عن وجود تيار داخل السلطة في تلك الفترة وبين النخب المثقفة يرفض بشكل حاسم الفكر الإسلامي، ويعتبره من مظاهر الرجعية والتخلف، ويُعادي تركة جمعية العلماء المسلمين.

الفرع الثالث: موقع الطرق الصوفية بعد الاستقلال

يتعذر تجاوز حضور الطرق الصوفية ودورها في الحياة العامة في سياق دراسة الفكر الإسلامي الحركي، لأن الطرق الصوفية وعبر التاريخ كانت حاضرة في عالم السياسة سواء بتبنيها وقبولها أو بمحاربتها، وفي الجمل نجد أن للطرق الصوفية غير السلبية والانسحابية دورين أساسيين إزاء السلطة الحاكمة؛ ضمان الولاء للسلطة الحاكمة أو التوسط والمصالحة بين الحكام والرعية¹، و"شكلت هذه الأدوار تجسيدا فعليا لتلك العلاقة التي تربط المتصوفة بالمجتمع الجزائري، ومؤشرا دالا عن ذلك الحضور الدائم للمتصوفة ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية"²، والطرق الصوفية في الجزائر يمكن أن نقسم وضعها في الجزائر بعد الاستقلال إلى مرحلتين:

¹ حميد نفروش، الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري وأدوارها في إرساء قيم التسامح وروح الانتماء - الطريقة الرحمانية نموذجاً -، مجلة أسئلة ورؤى، مخبر الدين والمجتمع، جامعة الجزائر - 02 - أبو القاسم سعد الله، ع02، جوان 2020م، ص04.

² المرجع نفسه، ص04.

1. الطرق الصوفية في مرحلة الاستقلال وانتشار الصحوة الإسلامية:

شهدت الطرق الصوفية في هذه المرحلة انحساراً في مجال تأثيرها الاجتماعي وحضورها السياسي، ويرجع هذا لعدة عوامل؛ أولها طبيعة النظام الحاكم الأحادي الذي قام بالسيطرة على كافة مجالات التأثير ومنها المؤسسة الدينية، هذا جعل الطريقة تقتصر في نشاطها على الزوايا المتبقية وفي الأرياف، والسبب الآخر هو الموقف العدائي والسلبى الذي ساد أوساط السلطة وحتى في الوعي الاجتماعي تجاه هذه الطرق؛ حيث اعتبرت - بسبب بعض المواقف التاريخية - جزءاً من الدعم السلبى للاحتلال الفرنسى مثل "ظهور طريقة الشيخ أحمد بن مصطفى بن عليوة التي اعتبرها الفرنسيون نموذجاً جديداً للتصوف (العصرى).. كانت تختلف في أسلوب دعوتها وتحركات شيخها وصحفها ومطالبها عن الطرق القديمة والمتجددة، وقد كانت الإدارة راضية، إن لم تكن مشجعة، عن هذه الظاهرة التي ستؤدي عند بعض محلليها إلى تغيير وجه الطرق الصوفية من الأساس"¹، ويعتبر أبو القاسم سعد الله ظهور هذه الطريقة من أهم أسباب تراجع مكانة الطريقة بشكل حاسم في الثقافة الجزائرية، وتعتبر تتويجاً لظاهرة التقارب بين الإدارة الاستعمارية والطرق الصوفية.

إن السبب الآخر لانحسار دور الطرق الصوفية بعد الاستقلال فهو ما تم بيانه سابقاً من استحواذ الخلفية الفكرية لجمعية العلماء والتيار الإصلاحى على مجال التأثير على الأوضاع السياسية في الجزائر، وحتى المواقف الراضية لاحقاً للطريقة ضمن مجال الفكر الإسلامى الحركى في الجزائر فمردها بالأساس إلى الأثر الإصلاحي في نظامها الفكرى.

2. مرحلة التمكين للطرق الصوفية:

كان هذا التمكين تحديداً في عهد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة، إذ أنها "باتت تشكل أهم القوى السياسية والاجتماعية وقد أصبح لها نفوذ ينافس نفوذ الأحزاب السياسية إن لم يفقها خاصة في الأرياف، ليس سرا أن السيد عبد العزيز بوتفليقة، منذ وصوله إلى سدة الحكم 1999، أعاد الوهج للطرق الصوفية، واستند إليها في فترة حكمه، فقد اعتمد عليها في الدعوة إلى الوئام المدنى ثم المصالحة الوطنية بعد العشرية السوداء"²، وهكذا أعيد الاعتبار للطرق الصوفية ولمكانتها الاجتماعية والسياسية.

المطلب الثاني: خصائص الصحوة الإسلامية في الجزائر ونواة تشكل التنظيمات الإسلامية

إن المرحلة الفاصلة بين تجميد نشاط جمعية القيم ومرحلة التعددية الحزبية، تمثل حالة انتقالية في تاريخ الفكر الإسلامى الحركى، انتقال من هيمنة المرجعية الإصلاحية، أو تأثير منهج جمعية العلماء المسلمين، إلى وضع جديد من حيث الأهداف والاستراتيجيات والمنطلقات والمبادئ والتنظيم وحتى طبيعة الخطاب الذي تبنته مختلف التيارات

¹ أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج4، ص329.

² كلوشي مصطفى، البعد السياسى للحركات الصوفية - الجزائر نموذجاً -، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج12، ع01، مارس 2020م، ص534.

الإسلامية، ولذلك فإن التكشيف عن خصائص هذه المرحلة مهم في فهم هذا التطور في مسيرة الحركة الإسلامية الجزائرية.

تميزت هذه المرحلة الانتقالية ببداية انفتاح المجتمع الجزائري على المجتمعات المشرقية، وخاصة المصرية، نظرا للعلاقات التي كانت تربط السلطتين الجزائرية والمصرية، وقد سبقت الإشارة إلى أن مصر كانت من الدول التي تعهدت بدعم الجزائر في النهوض بقطاع التعليم، وأرسلت 3000 خريج أزهرى لممارسة مهنة التعليم في الجزائر، ويعتبر بعض الباحثين مثل الطاهر سعود أن العديد من هؤلاء الوافدين كانوا من المتأثرين بفكر (جماعة الإخوان المسلمين المصرية)، فيقول: "وحرصا منها على تجنب مناضليها قمع النظام المصري، وكسب فضاء جديد لترويج أفكارها اختارت جماعة الإخوان المسلمين إرسال مناضليها إلى الجزائر"¹.

انتشرت في هذه الفترة ظاهرة انتشار الكتاب والشريط الإسلامي الوافد من المشرق العربي وغالبا كان هذا تحت إشراف الإخوان المسلمين، كما بيّن عباسي مدني بقوله: "في الحقيقة كان اتصالنا بالإخوان المسلمين اتصالا أخويا خال من أي التزام -بأي حال من الأحوال- كان كل ما هنالك كتب يرسلونها، وانتشرت هذه الكتب وشكلت ما يمكن أن يمثل المحتوى الدعوي"².

أسهم الانفتاح على المشرق وعلى الفكر الإسلامي الحركي في انتقال الحالة الصحوية (الصحة الإسلامية) إلى الجزائر، وهذا الانتقال واكب الوضع العام في الجزائر من انتشار الأمية وتراجع الثقافة الدينية وعدم وجود مؤسسات عليا للتعليم الشرعي إضافة إلى تجميد نشاط جمعية العلماء المسلمين، ما جعل هذا الانتقال غير خاضع لعملية الانتقائية والغريزة الثقافية، وإنما انتقلت الصحة بخصائصها ومعالمها إلى الجزائر، ولذلك فإن الصحة الإسلامية الجزائرية كانت تشترك مع ظاهرة الصحة بشكل عام في خصائصها يُضاف إليها خصائص أخرى ذات الطابع الإقليمي والتاريخي الخاص بالجزائر.

الفرع الأول: الخصائص الثقافية للصحة الإسلامية

إن وجود المؤسسات التعليمية الدينية الكبيرة في أي بلد، خاصة على مستوى التعليم العالي، يضمن لهذا البلد الحد الأدنى من المناعة الثقافية التي تعمل على تهذيب الأفكار الوافدة غير المتناسقة مع ثقافة هذا البلد، وهذا ما كان ينقص الوضع الثقافي في الجزائر، فعلى خلاف تونس والمغرب الأقصى لم يكن في الجزائر مؤسسة ثقافية بهذا المستوى المعرفي والعلمي، وكذا تعمل مثل هذه المؤسسات على التكريس الرسمي لكثير من مقومات الهوية الوطنية، يقول عابد الجابري في مقارنة بين الجزائر وجارتها تونس والمغرب في هذا الشأن: "إن المفرنسين تماما كانوا يشعرون بأهم في وضعية شاذة في بلاد يرتبط فيها كل شيء، بصورة أو بأخرى، بالقرويين في المغرب وبالزيتونة في تونس بوصفهما مرجعية وطنية: لغوية ودينية وحضارية"³، غياب مثل هذه المؤسسات في الجزائر أضعف كثيرا القاعدة

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 268.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 56.

³ محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص 121.

المعرفة الشرعية وعرقلة تطور وارتقاء النقاش الفكري في المجتمع ككل، وعلى صعيد الفكر الإسلامي الحركي على وجه الخصوص، كل هذا جعل وفود حركة الصحوة الإسلامية إلى الجزائر ينطبع بحملة من الخصائص المميّزة لتلك المرحلة، يُذكر منها:

1- الاستغراق في السجل الهوياتي:

انتقل السجل الهوياتي إلى مرحلة ما بعد الاستقلال وظل ممتداً؛ وأخذت مسألة التعريب حيزاً واسعاً من هذا النقاش؛ حيث تبنت مختلف تيارات الصحوة الإسلامية الدعوة إلى التعريب وجعلتها من أولوياتها، وهي تنطلق في ذلك من تراث جمعية العلماء المسلمين من جهة ومن كون اللغة العربية هي لغة الإسلام، ولا يمكن الفصل بينهما. واستمرت هذه الجدلية في الساحة الثقافية في الجزائر رغم التبنّي الرسمي لها خاصة في عهد بومدين، إذ رفع شعار التعريب باعتباره من عوامل الثورة الثقافية، يقول الطاهر سعود تعليقاً على (ميثاق 1976م) الذي يُعد وثيق الإصلاحات التي جاء بها هواري بومدين: "الملفت للانتباه هو تأكيد الميثاق على قضية التعريب وعلى أهمية اللغة العربية كلغة وطنية وكعنصر أساسي للهوية الثقافية للشعب الجزائري، وعلى ضرورة تعميم استعمالها، وهو الأمر الذي تم فيما بعد وبكثافة"¹.

انخرطت الصحوة الإسلامية في النقاش الحاد حول مسألة التعريب، لكن ما يؤخذ عليها في هذا السياق هو أن دفاعها عن القضية اتسم بالسجال السياسي والتنظيري وبرز الخلاف بين الطلبة الجامعيين، من غير أن تسعى الصحوة -فيما اطلعنا عليه- إلى إيجاد مؤسسات علمية ومعرفية أو ثقافية تبني هذا المشروع أو تنزل به إلى مجال التثقيف الاجتماعي، منساقاً خلف الرعاية الرسمية للمشروع ومكتفية بالإصلاحات الرسمية نقداً وإحاحاً على تكرسها.

2- الانغلاق على الثقافة الغربية:

تميزت الصحوة الإسلامية في هذه المرحلة بالانغلاق على الثقافة الغربية، وعدم التعامل معها إلا باعتبار العداء والتآمر، ومرجع هذا إلى موقف الجزائريين عموماً الذين جربوا شراسة الاستعمار، وإلى البنية الفكرية للصحوة -عموماً- التي تعتمد على الأدبيات المعادية للثقافة الغربية -كما سبق وبينت الدراسة-، ورغم أن الحركة الإصلاحية كانت تدعو إلى الانفتاح على الحضارة الغربية دون ذوبان، غير أن الصحوة الإسلامية كانت تنزع دائماً نحو الموقف السلبي تجاه منتج الحضارة الغربية، إضافة لهذا يمكن القول أن تطرف المفرنسين والمتأثرين بالثقافة الغربية في عدائهم للإسلام وللتيار الإصلاحي ودخولهم في سجالات مستمرة هو ما دفع كثيراً من الصحويين إلى التبرم من الثقافة الغربية والتطير من كل ما له علاقة بها، لذلك نجد مثلاً كاتب ياسين وهو من الكتاب الجزائريين المفرنسين يستهزئ ببعض شعائر المسلمين كالآذان والمؤذنين وشبه صوامع المساجد بالصواريخ، وهذا في مقال له في مجلة (Actualite Algerie) في العدد 77 بتاريخ 09 أبريل 1967م تحت عنوان (كلاب الدوار)، ففي معرض رده عليه قال عبد

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 256.

اللطيف سلطاني: "وهكذا نرى بعض -رأب- الاستعمار الذين تغذوا بلبانه، وتربوا في أحضانه، وأشربوا في قلوبهم حبه وحب أخلاقه، فذهب وتركهم في هذا الوطن -بعد أن خرج منه- يقومون بنفس المهمة التي كان يقوم بها -ولربما- أكثر- وهي محاولة القضاء على الإسلام، فهم على آثاره يهرعون، وإلى مرضاته يسرعون، ومن أجل ذلك رأيناهم يمجدون آثار المستعمر"¹، وهكذا صنعت القطيعة بين الثقافة الغربية وأوساط الصحوة الإسلامية.

جعلت هذه القطيعة الإسلاميين في كثير من الأحيان عاجزين عن معرفة ما يدور في البيئات الغربية والوعي بطريقة تفكيره ولا يمتلكون رؤية واضحة عنه، وعن تركيبته، وبالتالي يُسيئون تقدير مواقفه أو ردود فعله أو الطريق الصحيح للتعامل معه أو مع بعض منه. ويُعتبر مالك بن نبي من الشخصيات القليلة المحسوبة على الفكر الإسلامي في الجزائر التي عرفت كيف تصنع لنفسها منهجا في التعامل مع الثقافة الغربية دون ذوبان ومع المحافظة على المرجعية الإسلامية، يقول عاشور بن قويدر: "لقد درس مالك بن نبي الحضارة الغربية وخصائصها بعمق، وحاول الوصول إلى الحقائق الموضوعية التي يسير وفقها منطق التاريخ، الذي صار من أهم ميزاته في أواخر القرن العشرين أن الإنسانية موحدة في مصيرها، ومتشابكة في علاقاتها، مما حتم عليه الغوص في عمق الظاهرة الحضارية.. فانطلق من استقراء الواقع الاجتماعي والتاريخي للإنسان (الغربي والشرقي)"².

الفرع الثاني: الخصائص الاجتماعية للصحوة الإسلامية

إن الفكر الإسلامي الحركي هو نتاج معرفي شديد التأثير بالسياقات الاجتماعية، ولذلك ينبغي الوعي بالأطر الاجتماعية التي تفاعل معها هذا الفكر لفهم طبيعته وتفسير كثير من مجرياته وتقلباته، خاصة التفاعل الحاصل في مراحل التكوين والنشأة، ولا يمكن أن نصل إلى التفسير الاجتماعي لممارسات ومبادئ الفكر الإسلامي الحركي بالاستناد إلى البيئة الاجتماعية العامة وحدها، بل لابد من إدراك مكان تأثير هذه البيئة، ودراسة الوضع الاجتماعي الداخلي للفكر الإسلامي الحركي. علما أن الجزائر مرت بالعديد من التطورات والتفاعلات التاريخية التي أخرجت الإنسان الجزائري بتركيبة اجتماعية مميزة، وعليه تستعرض الدراسة أبرز خصائص المجتمع الجزائري التي انعكست على الفكر الإسلامي بشكل من الأشكال.

1. أثر الأوضاع السياسية:

إن الاستقلال السياسي للجزائر لم يكن استقلالا من التواجد العسكري الفرنسي فحسب، وإنما كان استقلالا بإدارة الشؤون الجزائرية، وهي تجربة جديدة لم يمارسها الجزائريون منذ التواجد العثماني في الجزائر، ذلك أن شعوب المغرب الإسلامي انهكتها الحروب الداخلية والخارجية قبيل التواجد العثماني، خاصة بعد تراجع دور الحضارة الإسلامية وسقوط الأندلس، وسعي المستعمر الإسباني والبرتغالي لاحتلال هذه البلدان³، ومنذ ذلك الحين إلى غاية

¹ عبد اللطيف سلطاني، مرجع سابق، ص71.

² عاشور بن قويدر، نقد عالمية الحضارة الغربية عند مالك بن نبي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ع26، سبتمبر 2016م، ص376.

³ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر-من البداية ولغاية 1962-، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1997م، ص52.

1830م استمر الحكم العثماني للجزائر؛ حيث كان يُعَيَّن حاكم محلي يتبع لسلطة الدولة العثمانية بإسطنبول، ومنذ 1830م بدأ الحكم الاستعماري للجزائر، وقد شهد هذا الوضع عدم استقرار بالنسبة للجزائريين كما سبق بيانه؛ حيث كان الجزائريون في حالة مقاومة عسكرية ثم سياسية بظهور الحركة الوطنية، إضافة إلى السياسة الاستعمارية العنصرية التي كانت تدير الشأن الجزائري، هذا التاريخ الطويل من القهر وعدم الاستقرار ترك في الجزائريين مجموعة من الآثار أهمها:

أ. حدثت تجربة حكم الجزائريين لدولتهم وتسيير شؤونها، ولذلك بقيت التبعية في العديد من المجالات للخارج، مثل التعليم الذي استعانت فيه الجزائر بمصر وغيرها، وإدارة بعض المؤسسات والشركات التي ظلت تحت المتابعة الفرنسية.

ب. من بين أسباب التوتر في الحياة السياسية والإدارية بعد الاستقلال مجموعة المشاكل التي تفاقمت أيام الثورة التحريرية بين قادتها، والتي بقيت دون حسم نهائي، فانتقلت إلى السلطة الجزائرية بعد الاستقلال، ليستمر التوتر إلى غاية انقلاب هواري بومدين والأحداث التي لحقت ذلك ومن هذه الأزمات: يقول صالح بلحاج: "مبرر ذلك أن التاريخ الأول¹ صادف بداية أزمات الجبهة المتعلقة بمسألة السلطة والقيادة في الحركة. وكان ذلك على وجه الخصوص بمناسبة مؤتمر الصومام وما نشأ بسببه من خلاف.. مبرر التاريخ الأخير، سنة 1965، يعود إلى اعتقادنا أن أزمات السلطة التي دارت أثناء حرب التحرير انتهت في تلك السنة بتحقيق الهدف الذي من أجله ومنذ 1960م سعى أحد أطراف الصراع، أعني جيش الحدود بقيادة هيئة الأركان العامة.. والتي تمثلت في اقتسام السلطة مع أحد القادة التاريخيين المدنيين، أحمد بن بلة، مجرد حل مؤقت ريثما تتوفر الظروف الملائمة لتحقيق الهدف الأسمى، وهو استلام السلطة بكاملها"².

بعيدا عن إصدار أي حكم مبدئي وتاريخي حول مضمون هذا الكلام؛ فهو يعكس مدى عمق الخلاف حول السلطة الذي ظلت تداعياته إلى ما بعد الاستقلال، وما يهم الدراسة أن هذه الأوضاع التي تعاقبت على الجزائريين كُرسَتْ في الثقافة الشعبية الإحساس بالقطيعة والغربة عن كل ما له علاقة بالإدارة والممارسات الرسمية السياسية، وهذا الوضع سيجعل من الجزائريين ينسحبون من الحياة السياسية، كما يصنع أرضية مناسبة لتكوّن التطرف في ردود الأفعال اتجاه السلطة ومظاهر الحكم.

إن هذا الوضع الاجتماعي الجزائري بتعقيداته المختلفة يجعل من الفكر الإسلامي الحركي أو غيره من الحساسيات السياسية والاجتماعية تتحول إلى عوامل سلبية إذا ما وقعت في فخ (الشعبوية)³، ذلك أن الإضرابات

¹ يقصد سنة 1956م.

² صالح بلحاج، أزمات جبهة التحرير الوطني وصراع السلطة-1965/1956-، دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1429هـ/2006م، ص03.

³ "يمكن ضبط هذا المفهوم من خلال ميزات مشتركة منها التوجه إلى الشعب دون تحديد من هذا الشعب ودون تحديد الفئة المعنية بالخطاب، أن يحمل الخطاب العداء للنخبة الحاكمة ووصفها بالنخبة الأخلاقية، ويعتبر الشعبوي نفسه مثل الشعب، ويعتمد في خطابه على اللغة البسيطة السهلة التي

الاجتماعية المعقدة تتطلب وقتا طويلا وضرورة مساهمة أكثر فئات المجتمع في عملية الإصلاح، والشعبوية تجعل متبنيها ينجر إلى الصدامية والعدمية مع الطرف المرفوض ممن لا يدرك مركبات الأزمة، خاصة وأن الإشكالات الاجتماعية ذات الطابع القديم المغرق في عوامل التاريخ تحتاج وقتا لتجاوزها ولتحصيل الخبرة الاجتماعية المناسبة للانتقال بالمجتمع من الوضع السلبي إلى الوضع الفعال.

2. الوضع الاقتصادي:

خرج الشعب الجزائري من الثورة التحريرية وقد أنهكته ظروف الاستعمار، إذ كان يعاني الفقر والامية وقلة الكفاءة المهنية، علما أن هذه العناصر هي التي تشل أي مجتمع عن الفاعلية الحضارية المطلوبة، ورغم أن الأوضاع تحسنت مع الوقت عما كانت عليه في بدايات الاستقلال، غير أن أثر هذه الإشكالات الثلاثة ظل ممتدا في المجتمع الجزائري، يقول محمد عابد الجابري واصفا تعمق الخلل الاجتماعي وكيف تداعت المشاكل لتزيد من تأزم الوضع: "وبما أن تلاميذ التعليم الابتدائي لم يكونوا ينتقلون جميعا إلى الثانوي، إذ ظلت نسبة الانتقال تتحرك في حدود 40%، وبما أن القانون يمنع من تشغيل الأطفال الذين تقل أعمارهم عن 17 سنة فإن مصير ما لا يقل عن 60% من تلاميذ الابتدائي كان هو العودة إلى الأمية. وإذا أضفنا إلى هذا العدد الكبير من التلاميذ الذين يغادرون المدرسة الابتدائية قبل إنهاء الدراسة فيها.. أدركنا كيف أن قسما كبيرا من المجهود الذي كانت تبذله الحكومة الجزائرية في ميدان التعليم كان يذهب سدى"¹، هذا يعني أن المجتمع الجزائري دخل دوامة مترابطة من التحديات (من فقر، وأمية، وبطالة..) التي يفضي بعضها إلى الآخر ما يُعقد الحل ويطيل زمنه.

نتج عما سبق أن بلغت الأمية بعد في فترة الاستقلال 80%، أما عن المستوى التعليمي فيصرح محمد طالب الإبراهيمي سنة 1966م عندما كان وزيرا للتعليم بالقول: "إن انخفاض مستوى المعلمين وبالتالي مستوى التلاميذ ظاهرة ستمتد لبضع سنوات بصورة تهدد تهديدا خطيرا مستقبل البلاد. إننا محكومون بأن نرى تعليمنا منخفض المستوى لعدة سنوات أخرى"².

إن هذه الأوضاع جعلت الصحوة الإسلامية تجد نفسها تتحرك ضمن مجتمع لم يبلغ بعد الحد المطلوب لتبني مشروع حضاري مكتمل الأركان، ورصيد بشري ومعرفي ما يزال حديث التكوين في مضمار بناء الدولة، ووضع اقتصاديا هشاً، في بيئة سياسية متوترة، نتج عن هذا؛ زيادة النقمة الاجتماعية على السلطة، كما جعل من الصحوة الإسلامية تنساق إلى الخطاب التنموي بضغط الجماهير، وهذا يجعلها أمام إشكالية الاستعداد للتجاوب مع المسألة

يفهمها الغالبية الغرض منها التسلل إلى ذاتهم وكسب تأييدهم.. في الغالب تكون دوافعه نفسية عاطفية قد تصل إلى حد التطرف والعداء للطرف الآخر، كما أن الشعبوية لا تقتصر على توجه سياسي معين أو إيديولوجية معينة إنما هي صفة قد تتصف بها أي حركة أو أي سياسي لكن تختلف درجة تركيزها وشدتها بحسب الدوافع التي تنطلق منها". يُنظر: قندوز عبد القادر وآخرون، تأثير الخطاب الشعبي على واقع الأحزاب السياسية في الجزائر، المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية، كلية الحقوق جامعة تيسمسيلت، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج08، ع01، جوان 2023م، ص08.

¹ محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص126.

² المرجع نفسه، ص125.

التنموية، أو أن خطابها سوف يظل يتراوح ضمن الاحتجاج الشعبي التعبوي من غير أن يوجد برنامجا تنمويا واضحا وجاهزا للتنفيذ. وغالبا إن عجز الصحوة بعد اقتحامها للمسألة التنموية عن تقديم البدائل والحلول يجعل من الخطاب الصحوي ينجح نحو الشعارات العامة والتفسيرات التاريخية أو تنزيل النصوص والأحكام الدينية في غير محلها.

الفرع الثالث: أسس التعبئة التنظيمية والاختيارات الاستراتيجية للصحوة الإسلامية في الجزائر

تميزت الصحوة الإسلامية في الجزائر في هذه المرحلة بالاعتماد على الجماهيرية الشعبية، إضافة إلى السعي إلى زيادة المنتمين، وتوسيع دائرة الانتشار الشعبي، مثلما هو الحال مع تيار الصحوة في المشرق والذي سبق وأشرنا إليه، وهذا شكل مسار أبرز المظاهر الحركية في هذه الفترة، وفيما يلي بيان لذلك:

1- أسس التعبئة التنظيمية:

إن من أهم المحددات التي تمكن دارس الاتجاهات الإسلامية من فهم طبيعتها وإمكانية التنبؤ بمستقبلها أو تفسير مختلف تقلباتها وممارستها، هو مدى ما يتوفر لديه من الإحاطة بالخصائص الفنية لهذا الاتجاه، ونقصد بالخصائص الفنية التركيبية الهيكلية ووسائل تنفيذ المبادئ وتنزيلها والميكانيزمات المتبعة في تحركاتها، ونحن بهذا لا نقصد أن الصحوة في هذه المرحلة كانت عبارة عن كيان واحد متجانس، إنما المقصود هو بيان أهم الخصائص المشتركة، المؤثرة في حينها، والتي بقي لها تأثير في بنية الفكر الإسلامي الحركي، وفيما يلي توضيح أهم هذه الخصائص:

أ. تأثير القيادة الكاريزمية والمشيخة: اعتمدت الصحوة الإسلامية في عملية الحشد والتجيش والاستقطاب على رمزية قياداتها، وهذا على حسب مناطق تأثيرهم وقدراتهم الخطابية أو تاريخهم النضالي أو المكانة العلمية، فقد "ارتبطت قوة عدد من تنظيمات الإسلام السياسي في الجزائر بقوة الزعماء المؤسسين أو النخب التي رسمت أولى ملامح التشكيلة السياسية وأقحمتها عالم السياسة، فكان هؤلاء بما يحوزونه من حضور الكاريزما وقوة التأثير الصانعون الحقيقيون للحزب السياسي"¹، ولذلك نجد في عرف الصحوة تسميات بعض التكتلات الإسلامية قبل مرحلة التعددية بنسبتها إلى واحد من الشخصيات، فجد مثلا؛ جماعة محفوظ نحناح، جماعة عبد الله جاب الله، جماعة بويعللي وغيرها.

تنذر هذه النزعة التي ميزت تلك الفترة بمدى تراجع النقاش الفكري والطرح التنظيري لصالح بروز الأشخاص، كما أنها علامة على البدائية في النظر للعمل الإسلامي، ومؤشر على القصور (الديمقراطي) في الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، فهذا الارتباط بالمؤسس والعمل لتنفيذ طروحاته وليس مشاريع واضحة، هو ما جعل التيار الإسلامي يعجز لا حقا عن تكريس الفعل الديمقراطي داخل التنظيمات الإسلامية.

نتج عن هذه الظاهرة كذلك تراجع أداء بعض التنظيمات بعد وفاة المؤسس أو اندثارها، وكثرة الانقسامات والخلافات على الزعامة الحزبية، والعجز عن التطوير والتجديد داخل التنظيمات، لأن الوضع السليم هو التفاف

¹ جيدور حاج بشير، مأزق الإسلام السياسي في الجزائر -دراسة تحليلية عن تراجع الأداء السياسي للأحزاب ذات التوجه الإسلامي-، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج01، ع19، جوان 2019م، ص292.

جماهير الإسلاميين على فكرة أساسية للتنظيم والعمل على تنفيذ مشروع واضح المعالم والأهداف والوسائل وتكريس ثقافة المؤسسات الشورية والرقابية والتنفيذية.

ب. البعد الجماهيري للصحة الإسلامية: اعتمدت الصحة الإسلامية نَحج التعبئة الجماهيرية، سواء بتوسيع دائرة المقتنعين بها، والمنخرطين في تنظيماتها وجماعاتها، أو عند مساعي الضغط على السلطة في الحالات المطلوبة أو عند المعارضة، حتى أصبح المعيار في التفاضل بين رموز الصحة هو مدى الانتشار الجماهيري والقدرة على الحشد، ولذلك يقول عبد الله جاب الله وهو أحد أبرز رموز الصحة الإسلامية الجزائرية متحدثاً عن الوحدة بين التنظيمات الإسلامية: "وظني أن من أهم أسباب تأخر نجاح المساعي¹ هو أن في كل مرة يوجد طرف يشعر بالقوة والأكثرية ويرفع مظلته عالية ثم يدعو الآخرين للذوبان فيه وكأن لسان حاله يقول: إنه الجماعة الأم والسواد الأعظم"²، وبهذا ندرك أن الصحة الإسلامية احتضنتها الجماهير، وهي تستمد قوتها منها، لأن رموزها استهدفوا البعد الجماهيري مستندا وتوجها في العمل، ونجد من جهة أخرى الجماهير الطلابية من أهم الركائز التي اعتمدت عليها الصحة، لذلك كثيرا ما تكون الصدمات والمناكفات بين الصحة الإسلامية والأيدولوجيات الأخرى تجد صداها وأثرها بين أسوار الجامعة، أو كان منطلقها طلبة الجامعة، وهذا الانتشار الطلابي للصحة هو الذي ضمن لها الانتقال بين ثلاثة أجيال؛ جيل الإصلاحيين، وجيل الصحة، وجيل التنظيمات والأحزاب الإسلامية.

2- الاستراتيجيات السياسية للصحة الإسلامية:

انتظم الإسلاميون ضمن جماعات وأحزاب مهيكلية في مرحلة متأخرة، فضرورات العمل السري إضافة إلى قوانين الدولة جعلت تشكيل التنظيمات يُأجل إلى السنوات الأخيرة من الثمانينيات، ولذلك يصعب الرصد الدقيق لاستراتيجيات الصحة الإسلامية في هذه المرحلة، غير أنه يمكننا بتتبع المواقف المختلفة أن نضع أطرا عامة للاستراتيجيات التي انتهجت في هذه المرحلة والتي أصبحت عناوين لممارسات الحركة الإسلامية في مراحل لاحقة بشكل أكثر تفصيلا، ولأن طبيعة النظام في تلك المرحلة ظل متسما بالأحادية والشمولية والتضييق في كثير من الأحيان على النشاط الإسلامي، فإن التفريق بين الاتجاهات الإسلامية يكون عمليا أكثر باستقراء مواقف رواد الصحة من النظام الجزائري وسياساته، ويمكننا أن نقسمها إلى ثلاثة اتجاهات كبرى:

أ. اتجاه مهادن³: وُجد ضمن تيار الصحة الإسلامية فئات لم ترّ بأسا من التعامل مع النظام، والمشاركة في المسؤوليات الإدارية والسياسية، خاصة في مجال التعليم والشؤون الدينية، حيث برز هذا الاتجاه بقوة في مرحلة هوارى بومدين الذي اختلف أسلوبه عن بن بلة، خاصة في تعاطيه مع الإصلاحيين ورموز الصحة، "فحتى يؤسس لسلطته

¹ يقصد مساعي الوحدة بين الإسلاميين.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 55.

³ ينبغي التأكيد على الفرق بين (المهادنة) و(المداينة): فالمهادنة تعني المصالحة المؤقتة أو المشروطة ضمن (هدنة)، والاتجاه المهادن هو الاتجاه الذي يقبل التعامل مع السلطة لكن دون أن يتخلى عن مبادئه الكلية، ومن الممكن أن يكون معارضا لبعض الممارسات أو الاختيارات، أما المداينة فهي التزلف إلى القوي على حساب المبادئ والكليات، والمداينة تعني التنازل وتعمية الحقائق في سبيل إرضاء الطرف الأقوى.

قاعدة من المشروعات والقبول الشعبي بدا وكأنه متعاطف مع جدول الأعمال الإسلامي؛ إذ عمد إلى إرجاع بعض وجوه العلماء وشيوخ الجمعية إلى مباشرة عملهم الوعظي والخطابي.. وكاعتراف منه برمزية الشيخ الإبراهيمي منح ابنه أحمد طالب وزارة التربية الوطنية، ثم الثقافة والإسلام فيما بعد.. وأعاد تنظيم وزارة الجبوس والأوقاف وحوّلها بدءاً من 1970م إلى وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.. إلى غير ذلك¹.

وُجِدَ -ضمن هذا الاتجاه- مجموعة من الجامعيين المحسوبين على الصحوة الإسلامية من ذهب إلى تأييد الثورة الزراعية التي جاء بها بومدين حتى في بعدها الاشتراكي، مثل (رشيد بن عيسى)، الذي اعتبر أن الاشتراكية إذا فصل عنها بُعدها العقائدي فإننا نجد فيها ما يوافق جوانب متعددة من عدالة الإسلام، ولذلك فلا حرج من العمل بأدواتها ما دمنا محتزين مما يخالف العقيدة الإسلامية وأحكام الدين². وحرى بالذكر أن هذا الاتجاه لم يكن واسعاً، وليس به نفس الشخصيات، إذ من الرموز الصحوية من ينتقل بين المعارضة والموافقة حسب الظرف وتطور الأحداث.

ب. اتجاه معارض: إن معارضة النظام كانت الصفة الأوسع ضمن الصحوة الإسلامية، وهذا يرجع ابتداءً إلى الطبيعة الاجتماعية للجزائريين -كما سبق بيانه-، وإلى اختيارات النظام خاصة (انتهاج الاشتراكية)، وقد بدأت مسيرة المعارضة من أيام البشير الإبراهيمي عندما اكتشف سعي النظام للاتجاه نحو الاشتراكية، فبتاريخ 16 أبريل 1964م صرح الإبراهيمي لوكالة رويترز أنه يدين "توجهات النظام وطريقته في ممارسة السلطة، محذراً مما يمكن أن تؤول إليه البلاد من حرب أهلية بسبب ما يتخبط فيه المجتمع من أزمات روحية واقتصادية، ومن انحراف عن الخط الأصيل، وسقوط في المذاهب الأجنبية بعيدة الصلة عن جذور المجتمع الجزائري"³، فقابل النظام موقف الإبراهيمي بأن فرض عليه الإقامة الجبرية ورفع عنه راتبه الرمزي، وكذلك موقف جمعية القيم من الخيار الاشتراكي والعلماني ودعائهما، كما يذكر في محطة أخرى محمد بوسليمان وهو من رموز الصحوة الإسلامية الجزائرية "أن جماعته الإسلامية عارضت قانون الثورة الزراعية وقانون الأسرة وميثاق 1976 بل عملت جماعتهم على كشف النظام للمجتمع ونقد مواطن الانحراف"⁴.

تميزت هذه المعارضة بالسلمية والإيجابية ووضوح الباعث الأيديولوجي، فهي تنتقد ممارسات السلطة دون أن يذكر فيها إسقاط النظام أو محاولة الانقلاب المسلح أو أي شكل من الأشكال العنيفة، والباعث على المعارضة غالباً هو قضايا تمس الشؤون الإسلامية أو الاختيارات الأيديولوجية للنظام أو قضايا في التسيير والإدارة، وكان يتبناها رموز الصحوة من مشايخ وقيادات وعلماء.

ج. اتجاه راديكالي: مثل هذا الاتجاه في المعارضة جماعة مصطفى بويعللي، إذ قام رفقة مجموعة من رفاقه بتأسيس جماعة مسلحة تهدف إلى الصدام المسلح مع النظام، وجاء هذا القرار بعد سلسلة الأحداث التي كانت بين النظام

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 247.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 51-52.

³ الطاهر سعود، المرجع السابق، ص 232.

⁴ المبروك عبشة، المرجع السابق، ص 50.

والإسلاميين، ابتداء من رفضهم للخيار الأيديولوجي ثم التضييق عليهم وزج كثير من رموزه في السجن، يقول يحيى أبو زكرياء: "استطاع مصطفى بويعللي أحد أبرز قواد الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر أن يوحد التيار الإسلامي الجزائري الذي يؤمن بالعمل المسلح والعمل الجهادي لإسقاط النظام الجزائري"¹. كانت هذه أول بادرة للعمل المسلح الإسلامي في الجزائر، حيث حدث بينها وبين الجيش الجزائري عدة اشتبكات ومناوشات -ستتطرق لها الدراسة لاحقا-، والمميز في هذه الحركة هو وضوح الوسيلة والغاية، فهي تنتهج النهج الراديكالي القتالي، وغايتها ليس المعارضة الظرفية للنظام ولكن إسقاطه من أصله واستبداله بنظام إسلامي.

المطلب الثالث: الصحة الإسلامية بين المؤثرات الداخلية والخارجية

إن الباعث الأساسي والمحرك المحوري لحركة الصحة في الجزائر هو استشعار ضرورة المحافظة على قيم الهوية الإسلامية، إضافة إلى التركة الضاغطة للتيار الإصلاحية، وجهود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، غير أن هذا ليس وحده المؤثر في نمو وحركة الصحة بالجزائر، وإنما وجدت مؤثرات أخرى، بعضها داخلي وبعضها خارجي، يتم بيانها فيما يلي:

الفرع الأول: تأثير رمزية الثورة الجزائرية في الوعي الجزائري

قامت الثورة الجزائرية على الاستعمار الفرنسي سنة 1954م، بقيادة (جبهة التحرير الوطني)، وانتهت الثورة باستقلال الجزائر عن فرنسا سنة 1962م، وأصبحت هذه الثورة مكونا أساسيا في الذاكرة الجماعية للجزائريين، تحظى بتقديرهم واحترامهم، وذلك على المستوى الشعبي والرسمي، حتى أصبح الترشح والتعيين في المناصب السامية يستلزم إثبات المشاركة في الثورة للمولودين في تلك الفترة²، وفي المقابل فإن من يثبت في حقه خيانتها أو العمل على أذية مجاهدي الثورة بأي شكل أو مساعدة الاحتلال الفرنسي في تقويضها يصبح تحت طائلة الاحتقار الاجتماعي والحرمان القانوني من كثير من الحقوق المدنية، وهكذا أصبحت الثورة الجزائرية هي رمز الوطنية، ومقوما أساسيا للهوية الجزائرية، ذات الإجماع والقبول والمرجعية بين الجزائريين، ويرجع هذا لعدة عوامل تاريخية وأخرى فكرية ساهمت في تكريس هذه المكانة في الثقافة الجزائرية عموما وفي الفكر الإسلامي الحركي الجزائري خصوصا، تبين الدراسة ذلك كما يلي:

1. المرجعية المبدئية لـ(بيان أول نوفمبر):

عملت (جبهة التحرير الوطني) على رسم الخطوط المعنوية الجامعة للجزائريين، سواء على مبادئ الثورة التحريرية، أو رسم مقومات الدولة بعد الاستقلال، فعمدت إلى صياغة نداء للشعب الجزائري، يشتمل جملة من المبادئ الجامعة لهوية ورؤية الثورة التحريرية ذات الإجماع النسبي بين الجزائريين، فكان بهذا ما عُرف تاريخيا (بيان أول نوفمبر)، الذي

¹ يحيى أبو زكرياء، مرجع سابق، ص 15.

² دليل المترشح لانتخابات رئاسة الجمهورية، الموقع الرسمي لوزارة الداخلية الجزائرية، 23 جانفي 2019م، <https://2u.pw/4bDPmfZi>، 23 أكتوبر 2023م.

أُعلن عنه ووزع عند انطلاق الثورة، وتم بثه على إذاعة (صوت العرب) المصرية وذلك لسبع مرات من الساعة 11 ليلا يوم 01 نوفمبر 1954 إلى اليوم الموالي¹.

مثّل بيان أول نوفمبر بما تضمنه من مبادئ، ولرمزية المناسبة التي أطلق فيها وثيقة وطنية رسمية واجتماعية، تمثل صيغة إجماع بين الجزائريين، "ذلك أنه نتاج مسار تاريخي جمع بين المقاومة المسلحة للشعب الجزائري والنضال السياسي للحركة الوطنية الذي سبق اندلاع الثورة، وبالتالي يمكن اعتباره بمثابة شهادة ميلاد أو دستور لها"²، ووضح البيان فلسفة الثورة التحريرية، وأكد على حتميتها نظرا للظرف الذي آلت إليه الجزائر والحركة الوطنية، كما بين البعد المغاربي للحركة الثورية بذكر تونس والمغرب واستقلالهما، وكذا البعد العربي والإسلامي وأنه يمثل دعما وسندا للثورة³، كما أكد البيان أن الثورة غير معنية بالسجال السياسي والمنافسة على السلطة التي كانت تدور بين بعض اتجاهات الحركة الوطنية⁴، إذ جاء في البيان: "فإننا نوضح بأننا مستقلون عن الطرفين الذين يتنازعون السلطة"⁵، وبهذا المدخل وضع البيان قضية الثورة في رواق متسامٍ ويمكن أن يُحصّل القبول الجزائري لتبني مبادئه.

وضح البيان في باقي مبادئه وفقراته تصورا مجملا غير مفصل، لطبيعة الكفاح في سبيل الاستقلال، وأكد أن الهدف الأساسي لهذه الحركة هو الاستقلال، كما بين بعض الأهداف الداخلية والخارجية، غير أن الأهم هو المبدؤ الأول الذي حدد فيه طبيعة الدولة الجزائرية المستهدفة من الثورة، فجاء فيه مبينا الهدف الأول بعد الاستقلال: "إقامة الدولة الجزائرية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية"⁶، وهذا يعني أن الدولة التي قام من أجلها هذا الكفاح هي دولة ذات سيادة كاملة ضامنة لحقوق الجزائريين وعزتهم ومحافظتهم على هويتهم وبعدهم الإسلامي، ونحن نجد أن مساعي الحركة الوطنية بمختلف أنواعها لا تخرج عن هذه الحدود، وحتى الشعب الجزائري سيجد في هذا الطرح ما يلي آماله من الاستقلال.

يُسجل على وثيقة بيان أول نوفمبر على الرغم من المكانة التي حظيت بها في مرحلة الثورة وبعد الاستقلال، عدم القيام بتطويره باعتباره وثيقة قانونية وأيديولوجية، وظل إلى اليوم بنفس الاختصار والإجمال الذي دفع السياق الزمني إليه حال وضعه، وقد حاول البعض تفسير ذلك، مثل رابح لونيسي الذي قال: "يمكن أن يُفسر هذا العجز الجزائري في نظرنا بتركيز الجزائريين على العمل السياسي والعسكري المسلح على حساب الإثراء الأيديولوجي والتفكير فيما بعد الاستقلال، بالإضافة إلى تهميش المثقف والمفكر الذي بإمكانه القيام بهذه العملية.. أثناء الثورة أو بعد

1 يخلف حاج عبد القادر، أبعاد بيان أول نوفمبر 1954- بين مرجعيات إعادة تأسيس الدولة الجزائرية واستراتيجيات المستقبل-، المجلة الجزائرية للسياسة والأمن، مخبر البحث السياسية العامة والأمن الاقليمي للجزائر، مج01، ع01، جانفي 2022م، ص16.

² المرجع نفسه، ص ص12-13.

³ بيان أول نوفمبر، ملاحق الدراسة، ص356.

⁴ يقصد الصراع الذي كان بين المركزيين والمصاليين داخل حزب نجم شمال افريقيا.

⁵ بيان أول نوفمبر، ملاحق الدراسة، ص356.

⁶ بيان أول نوفمبر، ملاحق الدراسة، ص356.

الاستقلال"¹، ومهما تكن الأسباب فإن هذا عامل يمكن أن يُصعب من التوظيف الأمثل لهذا البيان، خاصة لما له من رمزية ومكانة في الوعي والثقافة الجزائرية.

2. الإجماع الوطني حول الثورة التحريرية:

إن من الخصائص المميزة للثورة التحريرية الجزائرية هو الالتفاف النسبي للمكونات الوطنية الجزائرية حولها، يقول محمد حربي: "حولت جبهة التحرير الوطني بوجودها وعملها الساحة السياسية وأجبرت كل الأحزاب على أن تحدد نفسها بالنسبة إليها"²، بعضهم أعلن تأييدها ودعمها من أيامها الأولى، ثم بدأ الالتحاق بها تباعا كل في مرحلة معينة من عمر الثورة، باستثناء مصالي الحاج وبعض أتباعه والحزب الشيوعي الذين كان لعدم التحاقهم مبررات وسرديات تاريخية ليست الدراسة مجالا مناسباً للخوض فيها³، لكن ما يهمنا هو التفاف أغلب الاتجاهات الوطنية حولها، وهذا ما أعطاهما الشرعية والمكانة والرمزية بين الجزائريين، إذ ظلت تمثل الفضاء الذي يرمز إلى وحدة الجزائريين في سبيل الاستقلال والحفاظ على الكيان الجزائري.

إن العلماء والإصلاحيين ممثلين في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلتفوا حول هذه الثورة، مثل غيرهم من التشكيلات الوطنية، وأعطوها حجمها اللائق برميتها وغايتها، غير أن الملاحظ أن الجمعية لم تبد بشكل رسمي موقفها من الثورة من الأيام الأولى، وإنما نجد الموقف الحاسم في البيان الذي أطلقه البشير الإبراهيمي الذي كان رئيسا للجمعية حينها بتاريخ 15 نوفمبر 1954م تحت عنوان (نداء إلى الشعب الجزائري المجاهد.. نعيذكم بالله أن تتراجعوا)⁴، أي بعد أسبوعين من انطلاقها، ويرجع هذا إلى عنصر المفاجأة الذي انتهجته جبهة التحرير الوطني في القيام بالأعمال العسكرية بشكل سري، ما خلق نوعا من عدم الوضوح عند العديد من الأطراف الجزائرية التي لم تكن مطلعة على خطة إطلاق الثورة⁵، ولذلك يقول فضيل الورتلاني: "انفجر بركان الثورة المباركة في الجزائر ليلة اليوم الأول من نوفمبر الحالي 1954م، وقد كنا نحن الجزائريون الموجودين خارج الجزائر، نتربص هذه الثورة ونتوقعها، نترقبها لأمل الوحيد في تحريرنا من التعسف الفرنسي.. ومضى على الثورة عشرة أيام، ونحن نحترق شوقا إلى الاطلاع على حقيقة ما يجري هناك"⁶، وتضمن نداء البشير الإبراهيمي دعما صريحا وتحريضا واضحا وتأييدا حاسما للعمل الثوري الجهادي ضد الاحتلال الفرنسي، وذكر فيه بالجرائم التي ارتكبتها فرنسا في حق الجزائريين وفي حق

¹ رابح لونيسي، بيان أول نوفمبر وأسس الدولة الوطنية-الجزيرة الفكرية والمضمون-، مجلة المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954، ع07، نوفمبر 2002م، ص21.

² محمد حربي، جبهة التحرير الوطني-الأسطورة والواقع-، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1983م، ص117.

³ المرجع نفسه، ص ص117-126.

⁴ الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2009م، ص174.

⁵ قاسي فريدة، موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة-تحليل لمقالات الشيخ محمد البشير الإبراهيمي-، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع30، رجب 1433هـ/جوان 2012م، ص172.

⁶ الفضيل الورتلاني، المرجع السابق، ص178.

الدين الإسلامي، وأن الطريق الوحيد للتعامل معها هو الثورة المسلحة التي تنتهي بالتحريض والاستقلال¹، وهكذا نلاحظ أن الثورة حضيت بإجماع أغلب أطراف الحركة الوطنية، فأصبحت تتضمن في جوهرها البعد الوطني والإسلامي، وأصبحت معبرة عن طموح الشعب الجزائري وتسير على خط هويته وأصالته.

الفرع الثاني: المؤثرات الخارجية

تأثرت الصحوة الإسلامية في الجزائر بعدة متغيرات خارجية، منها تأثرها بالصحوة الإسلامية المشرقية خاصة عن طريق وفود المعلمين القادمين من مصر والذين كان بينهم مجموعات من الإخوان المسلمين، وكذا الكتب والأشرطة التي كانت تأتي من مصر، ومن قبل هذا كله تأثر الحركة الإصلاحية الجزائرية بمثلتها في المشرق، وخاصة برموزها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا - كما سبق للدراسة أن بينته -، غير أن الصحوة الإسلامية المعاصرة بالجزائر تأثرت بعوامل أخرى لا بد من استذكارها عند محاولة فهم تطورات الفكر الإسلامي الحركي بالجزائر، وسيتم التعرّيج على مؤثرين خارجيين ظهرا في مراحل متأخرة لكن كان لهما بالغ الأثر في التيار الإسلامي الجزائري؛ أولهما الثورة الإيرانية، ثم عودة المقاتلين الجزائريين المشاركين في الحرب الأفغانية ضد الاحتلال الروسي.

1. الثورة الإيرانية:

شهدت (إيران) في بداية الثمانينيات ونهاية السبعينيات أحداثا طويلة من المظاهرات التي قوبلت بالقمع، والمواجهات العنيفة بين رجال الأمن والمعتضدين على نظام الشاه الإيراني، توجت بإعلان "وزير الخارجية الأمريكية أن الشاه سيغادر طهران في إجازة قصيرة ولم يحدد موعد عودته، وبالفعل خرج الشاه من إيران إلى أسوان في 16 يناير 1979"²، وكان هذا خروجه النهائي من إيراني ونهاية حكمه، وفي السنة ذاتها يوم 01 فبراير يعود الخميني³ من منفاه بالعراق إلى إيران⁴، وأعلن في مؤتمر صحفي بتاريخ 5 فبراير 1979م؛ أن الرأي العام والشعب اعترفوا به زعيما للبلاد⁵. هذا المشهد المختصر لمسيرة ثورة الإسلامية الإيرانية يحمل العديد من الدلالات حول هذه الثورة؛ أهمها طابعها الإسلامي، وأنها كانت ضد نظام يُعتبر في أدبيات الإسلاميين عميلا للقوى الغربية؛ يكفي أن وزير الخارجية الأمريكي هو من أعلن استقالته وخروجه من إيران.

صنعت أحداث وشعارات الثورة الإيرانية رمزية في ذهن الصحوة الإسلامية في العالم العربي كله، كما عبر عنه فرانسوا بورجا (François Burgat)⁶ بقوله: "كانت الخومينية ومنظورها -وما زالت حتى الآن- تشكل دون شك

¹ المرجع السابق، ص 174-178

² آمال السبكي، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين-1979/1906-، عالم المعرفة، دولة الكويت، 1999م، ص 202.

³ هو (روح الله بن مصطفى بن أحمد الموسوي الخميني) قائد الثورة الإيرانية على الشاه الإيراني ومرشدها، ثم أول مرشد للجمهورية الإيرانية بعد نجاح الثورة، هو من أهم المراجع الدينية الشيعية، له عديد من المؤلفات.

⁴ المرجع نفسه، ص 203.

⁵ المرجع نفسه، ص 203.

⁶ "اشتغل فرانسوا بورجا؛ المستعرب والأخصائي في العلوم السياسية، منصب زميل بحوث أول في المركز الوطني الفرنسي للبحث العلمي، كما يتولى حاليا مسؤولية الإشراف على برنامج المجلس الأوروبي للأبحاث (ERC) والذي يضطلع به معهد البحوث والدراسات حول العالم العربي والإسلامي

قطب جاذبية بالنسبة لجموع الحركات الإسلامية.. ولكن أجمل هدية قدمها الخوميني إلى القضية الإسلامية، هي بالتأكيد انتصاره السياسي على الشاه، وفي 1979 قدمت الخومينية للحركات الإسلامية التي كانت تتخبط في آلام المحاض تأييدا لا يُقدر بثمن¹، وهذا رغم الاختلاف المذهبي بين التيار الإسلامي في العالم العربي ومثيله في الثورة الإيرانية الشيعية وأدعها العربية مثل (حزب الله) اللبناني²، ولذلك شهدت السنوات التي أعقبت نجاح الثورة الإيرانية أي بعد 1979م انتشار ظاهرة التظاهر والإضرابات ضد ممارسات أنظمة الحكم، وظهور نزعة إزالة الأنظمة القائمة لتفسيح المجال لإقامة (الدولة الإسلامية).

2. عودة المتطوعين للقتال في أفغانستان:

يعتبر عبد الله أنس وهو من الجزائريين الذين التحقوا بأفغانستان في حربها مع الروس، أن العائدين من أفغانستان إلى الجزائر أو ما يطلق عليهم (العرب الأفغان) ليس لهم دور سلبي في أحداث الجزائر، في محاولة لتبرئة ساحتهم من أعمال العنف التي شهدتها الجزائر، فيقول: "ما تشهده الجزائر من أحداث دامية نتيجة الانقلاب العسكري الذي ألغيت بموجبه نتائج الانتخابات التي فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ سنة 1991، والتي ليس للأفغان العرب فيها لا ناقة ولا جمل"³، مؤكداً على أن اتهام العائدين من أفغانستان بالمساهمة في الأزمات الوطنية هو فعل الأنظمة الديكتاتورية وبعض النخب الغربية العنصرية التي تسعى لتشويه الإسلام وتعزيز الصدام الحضاري.

يعتبر محمد عبد العاطي على غرار باحثين آخرين أن المتطوعين العائدين من أفغانستان لعبوا أدواراً وإن لم تكن محورية فإنها تبقى مهمة في تطورات الأحداث (الجهادية) في الجزائر، يقول عبد العاطي: "لعب الأفغان العرب في الجزائر دوراً مهماً في الأحداث التي شهدتها البلاد منذ تدخل الجيش لإلغاء نتائج الجولة الأولى من الانتخابات التي فازت فيها الجبهة الإسلامية للإنقاذ في يناير/كانون الأول 1992، فقد ترافقت تلك الأحداث مع عودة الجزائريين من أفغانستان. وانضم العديد منهم إلى الجماعة الإسلامية المسلحة (جيا) التي تأسست في العام نفسه"⁴.

(IREMAM)، أقام بشكل مستمر في منطقة الشرق الأوسط لأكثر من 22 عاماً". يُنظر: موقع: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، <https://www.cilecenter.org/ar/node/1192>، بتاريخ: 2023/07/22.

¹ فرانسوا بورجا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب-قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا-، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 2001م، ص65.

² "حزب الله أو كما يعرف محلياً بـ"المقاومة الإسلامية" في لبنان، هو كيان سياسي شيعي مسلح، تأسس في مطلع الثمانينيات من القرن العشرين على يد رجال دين وسط الحرب الأهلية اللبنانية التي دامت 15 عاماً. وقد اكتسب وجوده بمناهضة النفوذ الغربي في الشرق الأوسط، وبتصديده للقوات الإسرائيلية، خاصة بعد احتياح بيروت عام 1982. وعزز الحزب مكانته السياسية والعسكرية.. وانتقل الحزب من العمل كمجموعة مسلحة تقاتل ضد إسرائيل إلى حزب سياسي يشكل جزءاً من المشهد السياسي في لبنان.. وسيطر بقيادة أمينه العام حسن نصر الله على جزء كبير من المناطق ذات الأغلبية الشيعية، بما في ذلك أجزاء من العاصمة بيروت". يُنظر: حزب الله.. حركة مقاومة خرجت من رحم الحرب الأهلية اللبنانية، موقع الجزيرة نت، 01 أكتوبر 2023م، <https://2u.pw/VsT8Qj3W>، 26 مارس 2024م.

³ عبد الله أنس، ولادة الأفغان العرب-سيرة عبد الله أنس بين مسعود وعبد الله عزام-، دار الساق، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2002م، ص09.

⁴ محمد عبد العاطي، العرب الأفغان، موقع الجزيرة نت، 03/10/2004م، <https://2u.pw/LQf6j248>، 22/07/2023م.

يتميز العائدون من أفغانستان -مع بعض الاستثناءات المحدودة- بتأثرهم بأطروحات (عبد الله عزام) و(وسيد قطب) وتبني فكر الحركات الجهادية عموماً؛ من تكفير الأنظمة القائمة، واعتبار الجهاد من فروض الكفايات في البلاد الإسلامية وإنزاله موقفاً محورياً في نظامهم الفكري، كما أنهم متمرسون على أسلوب (حرب العصابات) والمهجومات الخاطفة في التضاريس الوعرة مثل الجبال ضد الجيوش النظامية؛ حيث اكتسبوا هذه الخبرة القتالية من التجربة القتالية في أفغانستان¹، وحرى بالملاحظة أن هذا النمط هو الذي اتبعته الجماعات المقاتلة في الجزائر لاحقاً.

¹ أوليفيه روا، تجربة الإسلام السياسي، دار الساقي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 1996م، ص141.

المبحث الثالث: تشكل التنظيمات ومآلات اختيارات الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر

تراجع التيار الإصلاحى عن لعب ذات الدور الذي كان يقوم به قبل الثورة وبُعِيد الاستقلال، باعتباره تياراً وتنظيماً؛ ذلك أن التطور الذي شهدته الحركة الإسلامية كان على حساب المساحات التي كان يتحرك ضمنها التيار الإصلاحى، ليس على سبيل المفاصلة بين الاتجاهين، وإنما لأن بناء الحركة الإسلامية استند على ثمار وتركبة التيار الإصلاحى، كما بنى قوته على انتشار الصحوة الإسلامية، وهذا عن طريق احتواء شيوخ وتلاميذ التيار الإصلاحى نخبوياً والانتشار في فضاءات الصحوة الإسلامية شعبوياً، وهذا التراجع ليس خاصاً بالجزائر كما أنه ليس علامة انتقاص في مسيرة الاتجاه الإصلاحى، ذلك أن الاتجاه الإصلاحى تفاعل مع تطور الحركة الإسلامية كما حدث مع نظيره في المشرق العربي، إذ أن تسارع وتطورات الأحداث السياسية والاجتماعية حتمت هذا التبادل في الأدوار بين الشكل الإصلاحى والشكل التنظيمى في الممارسة الإسلامية، ومرد هذا لسببين:

الأول: أن القضايا والأفكار التي كان يُعالجها التيار الإصلاحى، لم تعد أسئلة ملحة في غالبيتها، فقضية التعليم مثلاً في إطار الدولة الحديثة لم تعد قضية خلافية، أو متاحة للجميع بعد أن تولت الحكومة شؤون التعليم، فالحاصل هو أن القضايا التي كان يُناضل في سبيلها التيار الإصلاحى أصبحت موجودة، غير أنها تحتاج إلى تعديل، وهذا التعديل أو الإصلاح يقع على عاتق الدولة التي أصبحت ذات طابع شمولي، فأصبحت معارضة الأنظمة والمسلك المطلي والمنافسة على الوصول إلى مواقع التأثير السياسي هي التحدي الذي يواجه عملية الإصلاح، ولذلك نجد أغلب الجماعات التي نشأت في مرحلة ما بعد الإصلاحيين تنزع غالباً إلى الميدان السياسي والمنافسة السياسية. هذا الوضع الجديد هو الذي جعل النمط الإصلاحى التقليدي يتراجع لصالح نموذج العمل الإسلامي وفق النمط الحزبي.

الثاني: اتجه الطابع العام للعمل الإسلامي دولياً نحو التنظيم والعمل الشمولي أكثر من الأسلوب الإصلاحى التقليدي، فأغلب بلدان العالم الإسلامي تشكلت فيها تنظيمات إسلامية، لها ارتباطات دولية ومن بين ارتباطاتها كانت الجزائر، فالجيل الجديد من الإسلاميين بعد الاستقلال سعى إلى توسيع العلاقات الخارجية، هذه العلاقات جعلت تجارب الأقطار المختلفة مؤثرة في القطر الجزائري، فلا يمكن للاتجاهات التقليدية أن تصمد أمام هذه الموجة الحديثة من الأسلوب العملي.

يلاحظ على التيار الإصلاحى عدم تسجيل اعتراضات أو مقاومة لهذه التطورات التي جرت على مستوى الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر، بل كان رموز الإصلاحيين وطلبة وورثة جمعية العلماء المسلمين منخرطين في هذا التطور ممارسة مباشرة أو توجيهها، وهذه المرونة نجدها عند العديد من الشخصيات مثل أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني.. وغيرهم، أما ما يسجل من اختلاف في وجات النظر فيكون في حالات تفصيلية محدودة، وهذا الأمر ساعد في تطور الفكر الإسلامي بشكل سريع وثرى، وهذا ما سوف يأتي بيانه؛ بمعرفة أهم تنظيمات الإسلاميين في الجزائر وبُناها الفكرية وملامح التجديد والتطوير في فكرهم وأدائهم، كما يلي:

المطلب الأول: جماعة البناء الحضاري الجزائرية

إن تيار البناء الحضاري من أعرق التيارات الإسلامية في الجزائر، ورموزه ومنظوره وبرامجه مستمدة من المحيط الجزائري المحض، على عكس التيارات الأخرى التي تأثرت مباشرة أو في بعض جوانبها باتجاهات من خارج الجزائر، وما تزال هذه السمة مميزة له، وترجع الجذور الأولى لنشأة تيار البناء الحضاري إلى الجهد التعليمي والثقافي والتوعوي الذي قام به مالك بن نبي في فترة تواجده في الجزائر بعد الاستقلال كما ستبين الدراسة.

اشتهر بين أنصار هذا التيار والمتعاطفين معه إطلاق تسميته (جماعة البناء الحضاري)، غير أن لها تسميات أخرى، يقسمها الطاهر سعود إلى؛ تسميات تصنيفية وبعضها الآخر تشهيرية، فمن الأسماء التصنيفية: جماعة المسجد، جماعة مالك بن نبي، جماعة بوجلحة، جماعة محمد السعيد، الباديسيون¹، وهذه الأسماء تنسب الجماعة إلى أحد الشخصيات الفكرية أو القيادية، أو إلى ابن باديس باعتباره أهم مرجعياتها، وهذا الأسلوب التصنيفي في تمييز التيارات والجماعات كان شائعا في تلك الفترة. ومن الأسماء التشهيرية التي أطلقت على هذا الاتجاه؛ جماعة الجزائر، البنايون، الإصلاحيون، جماعة الواقعية، (الذرايرين)²، وهذه الأسماء كما هو ملاحظ تحمل بعدا تشهيريا وانتقاصا من الجماعة؛ حيث أطلق عليها الجزائر لرفض رموزه الانخراط في الاتجاهات التي تعمل ضمن تنظيمات لها امتدادات خارجية مثل (الإخوان المسلمين)، وكذلك تسمية "الذرايرين"، أما البنايون فهي تسمية منحوتة من اسم مالك بن نبي وهي محاولة لحصر كيان الجماعة في شخص بن نبي، وأطلق عليها جماعة الواقعية بعد أن كتب الطيب برغوث كتابه (الواقعية الإسلامية)، وهذا النمط من الهمز في التسمية هو من مظاهر القصور في الصحوة الإسلامية في تلك الفترة.

تعتمد الدراسة في الإشارة لهذا الاتجاه تسمية (البناء الحضاري)، لأنه يحتزن المضمون الفكري والممارساتي لهذا الاتجاه، ولأنها التسمية التي اعتمدها هذا الاتجاه لنفسه، مع التفريق بين استعمال مصطلح التيار للدلالة على التوجهات النظرية للفكر، ومصطلح (الجماعة) عند الحديث عن قضايا الممارسة.

يرجع تاريخ تأسيس هذه الجماعة إلى نهاية الستينيات حسب الطيب برغوث³، في حين أن التأسيس الرسمي كان باعتماد (الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري)؛ يوم الاثنين 12 نوفمبر 1990م⁴، ذلك أن مسار الجماعة تم بشكل سري لمدة طويلة من تاريخ الجزائر الحديث. وفيما يلي عرض لنشأة هذا التيار وأهم بناه الفكرية:

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 320.

² المرجع نفسه، ص 320-321.

³ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر، دار رؤى للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 01، 1435هـ/2014م، ص 41.

⁴ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 71.

الفرع الأول: محورية مالك بن نبي من البناء الفكري إلى مسجد الطلبة

عاد مالك بن نبي إلى الجزائر سنة 1963م، وفي تلك الفترة برز مالك بن نبي باعتباره مفكرا يشترك مع التيار الإصلاحية في رؤيته الكلية الحضارية ويتميز عنهم بخطاب نظري جديد، يقوم على الخلفية الإسلامية والسند الديني والتفاعل الإيجابي مع الثقافة المعاصرة والإفادة من المناهج الاجتماعية الغربية إضافة إلى الرؤية الحضارية الكونية الأصيلة والمتجددة وإلحاحه في البحث ضمن سؤال النهضة، كما انتبه إلى أهمية المنهج في العملية الإصلاحية، وضرورة الضبط الجيد للمنهج وفق تحديد الأهداف والوسائل وتحديد المراحل والاتجاه، والتطلع للمستقل وعدم الانحباس في قضايا الماضي¹.

إن جذّة أطروحات مالك بن نبي جعله يحظى بمكانة مهمة في تلك الفترة؛ "حيث بدأ يلقي دروسا في المسجد الكبير بالعاصمة، وأنشأ في الوقت نفسه حلقة فكرية تضم نخبة من الجامعيين والباحثين؛ كان يشرح فيها نظرياته حول الحضارة ومشكلاتها"².

كان بن نبي مؤمنا أن التغيير الحقيقي هو التغيير الذي يبدأ من تغيير البنية الأساسية للإنسان وهي الأفكار، ولذلك سعى لغرس رؤاه ضمن النخب الفكرية والجامعية، "كما ركز على هذه الفئة لما يمكن أن تمارسه من دور تغيير طليعي في المجتمع العام تبعا لما تشغله من مراكز، وما تضطلع به من أدوار في مختلف أجهزة ومؤسسات الدولة والمجتمع بعد تخرجها"³، فالتقت حوله جموع من الطلبة بعد تفرغه للعمل الفكري والتوعوي وخروجه من منصبه بوزارة التعليم العالي⁴.

ركز مالك بن نبي في مشروعه الفكري على مجموعة من القضايا الأساسية منها؛ فهم معادلة التحضر، والتأكيد على الذات الإسلامية، وتنمية عالم الأفكار، والفاعلية الحضارية، ويمكن أن نجد هذه القضايا مبثوثة في مشروعه، وسوف تستقرئ الدراسة أهم أفكاره التي أثرت في منظومة اتجاه البناء الحضاري، كما يلي:

1- أسس فكر مالك بن نبي:

أ- يرى مالك بن نبي أن (الحضارة) ينبغي أن تكون إطارا كليا للتنظيم في فكر مالك بن نبي؛ يضع مالك بن نبي أفكاره في مسار التحضر الكلي، وليس في سياق الانشغال بالإصلاحات الجزئية للقضايا التصورية والأخلاقية فحسب، وتصوره للحضارة يقوم على قراءة شمولية وعملية، وأكثر مسامية لخصائص الاجتماع الإسلامي، فالحضارة عنده ليست حصرا على "كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية"⁵، وإنما هي مجموعة من المكونات المختلفة، التي تنتهي إلى تشكيلها ثم تستمر تجليات لها، هذه المكونات متعددة الأبعاد فمنها الاجتماعية ومنها الثقافية ومنها

¹ مالك بن نبي، فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط03، 1422هـ/2001م، ص83.

² الطاهر سعود، مرجع سابق ص296.

³ المرجع نفسه، ص297.

⁴ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص49.

⁵ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1420هـ/2000م، ص35.

الاقتصادية.. وغيرها، يقول بن نبي: "فالحضارة هي التي تمنح إذن للمجتمع مع هذه القدرة الاقتصادية التي تميزه بخاصيتها كمجتمع نام، إرادة استخدام هذه القدرة في حل جميع المشاكل، وخاصة المشاكل التي تواجه المجتمع المتخلف بمدى أشد من القسوة. كما أن الحضارة هي التي تشكل هذه القدرة وهذه الإرادة اللتين لا تقبلان الانفصال عن وظيفة المجتمع النَّائي، داخل المساحة الخاصة به، في إشعاعه الثقافي، والاقتصادي وحتى في توسعه السياسي أو الامبريالي كذلك"¹، فالمجتمع في مرحلة النمو تتولد لديه إرادة في استغلال هذا النمو لسد مزيد من القصور في بنائه، ثم يقدم بن نبي تحليلاً عملياً للمكونات الآتية الذكر ضمن نظريته الدقيقة للتحضر فيقول: "الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية: فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"².

أعطى بن نبي أبعاداً أكثر عمقا في مفهومه للحضارة والتحضر؛ حيث جعلها ظاهرة تتجاوز مجرد التمدن، ولا تقتصر على جانب تقدم تسهيلات حيوية أو تحسينية³ للإنسان، وإنما هي مزيج من عوامل حصانته التاريخية، وعوامل أخرى لفاعليته، ومادة أولية لانطلاقه، وبهذا تكون عملية الإصلاح الميداني عملية كلية، تهدف إلى بناء المجتمع الراشد الذي يحتوي الشروط الضامنة للمحافظة على الإنسان وقيمه وفعاليته، مع الاستمرارية والديمومة وليس الآنية أو الحماسية المؤقتة.

ب- يحرص مالك بن نبي على تأكيد دور الإحساس بالذاتية الحضارية؛ والتخلص من مركب النقص، باعتبار أن هذا هو سبيل الخروج من مظاهر التبعية، "فالرجل الذي يعيش في بلد متخلف يلاحظ دون ريب تخلفه بالنسبة للرجل الذي يعيش في بلد متقدم، وهو يلاحظ شيئاً فشيئاً أن الذي يفصل ما بين الشعوب ليس هو المسافات الجغرافية، وإنما هي مسافات ذات طبيعة أخرى. والمسلم بسبب عقدة تخلفه يرد هذه المسافة إلى نطاق (الأشياء)، أو هو بتعبير آخر يرى أن تخلفه متمثل في نقص ما لديه من مدافع وطائرات ومصانع"⁴.

ت- يتميز مشروع بن نبي بالتجديد في منهج طرح المعارف ومدارستها؛ بتجاوز نهج بعض الإصلاحيين الذين يدعون إلى إحياء التعليم الديني التقليدي، الذي يدور حول تعليم اللغة وترسيخ العقيدة الصحيحة فحسب، فيذهب مالك بن نبي إلى أن المسلم "لم يتخل مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظل مؤمناً.. ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية.. وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً

¹ المرجع السابق، ص42.

² المرجع نفسه، ص42.

³ التحسينات؛ حسب المفهوم المستعمل في علم مقاصد الشريعة.

⁴ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1420هـ/2000م، صص14-15.

للطاقة"¹، ويقول أيضا في هذا السياق: "إن الإنقاص من عدم فعالية الفرد، يعني الإنقاص من تحلّف المجتمع"²، والمقصود بالفعالية هي الحمولة الحركية التي تحتزنها الأفكار، والإنسان مطالب بعد الوعي بالفكرة أن يدرك مسار استنفار هذه الحمولة في الأفكار، فإذا عجز عن ذلك فإن الفكرة تبقى شعارا مجردا لا تأثير له في المسار الحضاري، وعليه يتضح موقع قيمة الفاعلية من فكر مالك بن نبي.

ث- يؤكد مالك بن نبي على محورية الأفكار (عالم الأفكار) في عملية التغيير، ذلك أن مقدار ما ينتج المجتمع من الأفكار يكون مجتمعا متحضرا، وبقدر ما تتجمد عنده فاعلية الأفكار وقدرته على إبداعها يكون أقرب إلى حالة الضعف والتخلف، فيقول: "عصور ثلاثة يمر بها المجتمع، يبدأ تاريخه بمرحلة يحدث فيها تقبل الأفكار وإبداعها وتمثلها؛ تليها مرحلة تبلغ فيها الأفكار إلى مجتمعات أخرى؛ ثم تعقب مرحلة يتجمد فيها عالم الأفكار فيصبح ليست لديه أدنى فاعلية اجتماعية. فيمكننا أن نقول: إن المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي كان يخلق أفكارا، وأنه كان على عهد ابن رشد يبلّغها إلى أوروبا، وأنه بعد ابن خلدون لم يعد قادراً لا على الخلق ولا على التبليغ"³، ولذلك نجد أن بن نبي يميل إلى التركيز على الأعمال الإصلاحية التي تتجه نحو ترميم وبناء الفكر والتصورات، وهو يبحث في المشكلات التي يدرسها عن العلل الفكرية وليس الأبعاد الفنية أو المرتبطة بنقص أو توفر الأشياء.

2- بعض أعمال مالك بن نبي:

وفق هذا النمط من التفكير رسم مالك بن نبي رؤيته التوعوية في الجزائر، وهذه القيم الكلية يمكن أن نجدها في ممارساته وما نتج عنها، وفيما يلي عرض لبعض أعماله وأثرها:

أ. مسجد الطلبة: اقترح مالك بن نبي على مجموعة من طلبته المبادرة بفتح مسجد بجامعة الجزائر المركزية، وفعلا سعوا مع وزير التعليم العالي حينها إلى ذلك، وتحقق لهم هذا بعد حرصهم وسعيهم الحثيث لأجل ذلك، وقد كان مالك بن نبي حريصا أن يكون المسجد داخل الحرم الجامعي⁴، وهذا يؤكد إدراك بن نبي للدور الحضاري الذي ينبغي أن يلعبه هذا المسجد، وأهمية أن يكون على مقربة من طلبة الجامعة ليكون له الأثر الحقيقي في مسار الصحوة الإسلامية، وفعلا كان الموسم الذي افتتح فيه المسجد 1968م-1969م هو الموسم الذي برزت فيه الحركة الإسلامية الطلابية "الشيء الذي اعتُبر بداية تحول في طبيعة الحركة الإسلامية بتمركزها داخل الجامعة واعتمادها على العنصر الطلابي، فتحول الصراع بين الإسلاميين واليسار إلى معركة المصير"⁵.

أصبح المسجد فضاء لعقد الندوات الفكرية والمعرفية أشرف على تأطيرها مالك بن نبي، ثم تطور أدأؤه عندما بدأ عقد صلاة الجمعة فيه، وصار هذا المسجد ملتقى للطلبة المتحمسين لأفكار الصحوة الإسلامية، والذين

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سابق، ص 54.

² مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1420هـ/2000م، ص 71.

³ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 49.

⁴ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 300.

⁵ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 48.

سيصبحون لاحقا رموزا وقادة للحركة الإسلامية، كما أصبح ملتقى للمثقفين والأساتذة والمهتمين بالفكر والنهضة الإسلامية، "وعلى هذا الأساس تحرص العديد من الكتابات والشهادات على ربط النشأة الرمزية للحركة الإسلامية الجزائرية بلحظة تأسيس هذا الفضاء الثقافي-الديني، نظرا لما لعبه من دور ديناميكي، وحجم ما مارسه من تأثير في هذا الصدد"¹.

ابتداءً من تأسيس مسجد الجامعة المركزية وضعت الصحوة الإسلامية بذورها في الوسط الطلابي، ودخلت موقعا متقدما في المواجهة مع الإيديولوجيات الدخيلة على المجتمع الجزائري وعلى رأسها الماركسية، ووصل الخطاب الإسلامي بهذا إلى فئات اجتماعية جديدة في مقدمتها المفرنسون والمثقفون وأصحاب التخصصات العلمية الدقيقة²، وهذه الفئات عناصر جديدة، أو لنقل أنها كانت أقلية في صفوف الصحوة الإسلامية، يؤكد هذا لورين بورجا (François Burgat) بقوله: "إذا كان المحترفون في مجال النشاط الديني قد قاموا بوضع خطط الاحتجاج الأولى في المساجد، فإن الكتائب الأولى للمناضلين قد انتشرت في الجامعات، ويُعتبر الطلبة بالنسبة للمناضلين أنفسهم من أكثر العناصر نضالا"³، ونضرا لكون أغلبهم من الطلبة المقبلين على التخرج يعني أن الخطاب الإسلامي سوف يتغلغل أكثر ضمن آفاق اجتماعية ورسمية أوسع.

ب. ملتقى التعرف على الفكر الإسلامي: يعتبر ملتقى (التعرف على الفكر الإسلامي) أو ملتقى (الفكر الإسلامي) كما عُرف لاحقا من أشهر آثار مالك بن نبي التي أوحى لبعض طلبته أن يحرصوا على إقامته، "وهو الملتقى الذي تبنته بعده وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وأصبح قطبا فكريا كل سنة يجج إليه عدد من مفكري العالم الإسلامي ومن المستشرقين ومن طلبة الجامعات"⁴.

كانت أول طبعة من ملتقى الفكر الإسلامي سنة 1968م، واستمرت باقي طبعاته دون انقطاع إلى غاية 1990م، صنع هذا حركية وأعطى دفعة لتيار الصحوة الإسلامية على مستوى الانتشار والشرعية وفي جانبها المعرفي والثقافي، فكانت سنة 1968م من السنوات التي تعتبر مهمة في مسار الصحوة لأنها تعتبر الانطلاقة العملية لها، وهذا الوضع الذي أحدثه الملتقى هو ما دفع السلطات الجزائرية لتبنيه في سبيل تطويره ودعمه والأهم من أجل احتوائه وتوجيهه.

ساهم الملتقى في فتح المجال المعرفي الذي كان مقتصرًا على الأوضاع الفكرية الداخلية، وذلك لتنوع المدعوين والمحاضرين والمواضيع المطروحة، وأصبح يستضيف قادة الفكر والمعرفة ورموز الصحوة الإسلامية في المشرق واستضافة

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 299.

² المرجع نفسه، ص 300.

³ فرونسو بورجا، مرجع سابق، ص 112.

⁴ فوزية برون، مالك بن نبي - عصره وحياته ونظريته في الحضارة -، دار الفكر، دمشق، ط 01، 1431هـ/2010م، ص 12.

العلماء والباحثين من أقطار متعددة، وكان لتبني السلطات الرسمية دور في التقريب بين النخب المعرفية والعلمية الجزائرية والدولية، فاستفادت الدولة من خبرات العديد منهم، ومن ذلك استقدام محمد الغزالي للتدريس في الجزائر¹.

الفرع الثاني: جماعة المسجد وطلائع تيار البناء الحضاري

لم يكن مالك بن نبي هو المؤسس بالمعنى التقني أو التقليدي لجماعة البناء الحضاري، وإنما كانت جهوده التوعوية وعلى رأسها الندوات التي كان يعقدها إضافة إلى تأسيس مسجد الطلبة، هي من صنع البيئة الفكرية والنفسية الحاضنة لمشروع تيار البناء الحضاري، إضافة لتأثر كثير من رموز² هذا التيار بأفكاره، وكانت البذرة الأولى لغرس هذا التيار هي الجامعة التي كانت تشهد خط تماس بين التجاذبات الأيديولوجية.

كانت نشأة الجماعة متجهة نحو تأصيل الأطروحات الإسلامية وبيان إمكان بعث الحضارة الإسلامية وفق الخصوصيات المعاصرة، يؤكد هذا الطيب برغوث بقوله: "فجماعة البناء الحضاري نشأت في الوسط الجامعي المتفجر بالأفكار والأطروحات الأيديولوجية المتغايرة، بل والمتصارعة في كثير من الأحيان.. فنشأت الجماعة في البيئة الجامعية، وعلى يدي نخبة جامعية منفتحة على موارث حضارتها، وعلى واقع مجتمعتها، وعلى هموم أمتها الإسلامية الكبرى، وعلى حقيقة وتحديات عصرها وعالمها"³، يميل هذا التيار إلى السعي لتأصيل القيم الإسلامية تأصيلاً حضارياً وتأصيل الممارسات النهضوية تأصيلاً شرعياً، والحرص على التمسك بالخصوصية الجزائرية، وهذا سرُّ منزعها نحو الاشتغال بالتنظير والدراسات الأكاديمية والمعرفية، لاعتبارها عوامل الفاعلية السياسية والحضارية⁴.

مثّل (مسجد الطلبة) حاضنة نمو الأفكار والروح التي خرّجت هذه الجماعة، وليست جماعة البناء الحضاري وحدها من ثمار هذه الحاضنة التربوية والفكرية، ولكن الصحوة الإسلامية بمختلف تشكيلاتها اللاحقة بلغها أثر هذا المنجز، ولذلك ينقل الطاهر سعود على لسان عبد الوهاب حمودة في مقابلة جمعتهم: "إن المسجد لم يكن محلاً لتنظيمات على الإطلاق، وإن حصل شيء من ذلك دون علم المؤسسين أو رضاهم"⁵، إلا أن تيار البناء الحضاري كان أكثر الاتجاهات الإسلامية إفادة من الشرارة الصحوية التي أطلقها المسجد.

الفرع الثالث: الأسس النظرية لتيار البناء الحضاري

يعتمد فهم أي اتجاه إسلامي على فهم البنية الفكرية التي يقوم عليها، وغاية الدراسة هي الكشف عن أساسات هذه البنية، واستخلاص جوانب التجديد التي ميزتها، لأن الأحداث التاريخية وحدها لا تعطي دائماً صورة

¹ يؤكد الدكتور عمار طسطاس الباحث في قضايا الفكر الإسلامي والذي شهد هذه المرحلة متابعاً ومشاركاً في مسيرة الحركة الإسلامية، وفي مقابلة شخصية مع الباحث؛ أن التبني الرسمي للملتقى كان له آثارٌ إيجابية عديدة، منها انتشاره ودعمه اللوجستي وفاعلية طرحه الفكري، وجمعه للمهتمين بالفكر والمعرفة من طلبة وباحثين وعلماء، فكان جامعة فكرية ومعرفية سنوية تشد لها الرحال. مقابلة يوم: الأربعاء جوان 2024م، 10:00.

² من رموز جماعة البناء الحضاري: عبد الحميد بن شيكو، ومحمد التيجاني بوجلحة، ورشيد بن عيسى، ومحمد السعيد، ومصطفى إبراهيمي، والطيب برغوث رئيس جمعية البناء الحضاري. يُنظر: المبروك عبشة، مرجع سابق، ص71.

³ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر، مرجع سابق، ص54.

⁴ المرجع نفسه، ص50.

⁵ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص316.

حقيقية عن التيار، بل يمكن أن تتسبب الأحكام القيمية التي تستثيرها الأحداث والمواقف والتاريخية في التعمية على الحقائق، ولذلك سوف يأتي بيان أهم الأسس النظرية التي بني عليها تيار البناء الحضاري:

1. العناية بالنخب القيادية بدلا عن المشيخة والقيادة الكاريزمية:

يولي هذا التيار اهتمامه بصناعة الكوادر والقيادات، لأن القيادات الرسالية والمهمة هي المحرك الدافع للنهضة والتحضر، غير أنهم انتبهوا إلى أن القيادة المقصودة ليست قيادة الأشخاص التي تتحول إلى زعامات، وإنما هي قيادة النخب التي تتكامل في سبيل الغايات الحضارية، يؤكد الطيب برغوث هذا بقوله: "فالزعامة التي نعنيها هنا إذن، ليست هي الزعامة الفردية المتمحورة حول ذاتها، مهما كانت عبقريتها، وإنما نقصد القيادة الإبداعية التكاملية المتعاضدة الجهد، التي يحتفظ فيها الفرد بعبقريته وتميز مبادرته الذاتية"¹، وهم بهذا يختلفون عن كثير من الاتجاهات الإسلامية الصحوية التي كان القائد أو الشيخ هو محور التفكير وبوصلة الجماعة في حين تقوم فكرة البناء الحضاري على القيادة التشاركية والنخبوية، وهذا فيه مقدار كبير من تقدير الطاقات القيادية وإتاحة الحرية للمنتسبين للتيار.

إن هذا الطرح —ورغم صوابيته المبدئية—، ينبغي ألا يغفل موقع العامة أو الشعب في معادلة المدافعة الحضارية، هذه الفئة من طبيعتها الانجرار خلف الأساليب الخطائية والقيادات الرمزية، ولذلك كثيرا ما تقوم جماعات بشكل عفوي حول شخصية كاريزمية، هذا يعني أنه يمكن في أي لحظة من محطات التدافع أن تُفوّض كل الجهود الصحوية بسبب شخصية مفوهة أو لها إجماع شعبي، فبعد تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ —مثلا— التي كانت الشعبية من أبرز مظاهر خطابها —كما سوف يتم تفصيله لاحقا—، كانت بسبب هذه النزعة تُكاثر الاتجاهات الإسلامية الأخرى، حتى جاءت مرحلة اضطرت بعض قيادات البناء الحضاري أن تسير في ركب الجبهة، وفي أخرى للتحالف مع جماعة مسلحة قتالية²، تحت وطأة الزخم الشعبي.

2. البُعد الحضاري والنفس النهضوي:

المقصود بالبُعد الحضاري هو استحضار التيار لنموذج التحضر باعتباره الغاية الأعلى أو المظلة الكلية وفق المذهب الذي رسمه مالك بن نبي، باعتبار كل المشكلات التي يعانيتها أي مجتمع في حقيقتها هي مشاكل حضارته، وعلاج الخلل الحضاري يُغني عن الغرق في القضايا التفصيلية التي تستهلك كثيرا من الوقت والجهد وبتناج محدود، يقول بن نبي: "إن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها"³، وكذلك

¹ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص 29.

² تسجيل: لقاء الشيخ محمد السعيد بقيادات الجيا.. تمهيدا لوضع الفيس في أحضان الجيا، قناة توثيق الأحداث على منصة يوتيوب، 30 أبريل 2021م، https://www.youtube.com/watch?v=Rcp_SbigBhM، 18 أوت 2023م.

تسجيل: لقاء الخيمة.. يوم قرر الفيس والميا الانضمام إلى الجيا، قناة توثيق الأحداث على منصة يوتيوب، 10 أبريل 2023م، <https://www.youtube.com/watch?v=gXXBCcSMC7M&t=327s>، 18 أوت 2023م.

³ مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 19.

بالنسبة لتجربة البناء الحضاري؛ فهي تعتبر أن "المجتمع الجزائري تعرض لعملية تدمير وإعادة استيلا بمرحلة وطويلة الأمد"¹، ولذلك فإن المطلوب من العمل الإصلاحي أن يتجه نحو إعادة بناء الذات الحضارية للمجتمع الجزائري².

3. أولوية الإصلاح الثقافي العام:

إن من القضايا الأساسية التي تُركز عليها المنظومة الفكرية لجماعة البناء الحضاري أن الأساس في التغيير والإصلاح الحقيقي ليس صلاح الأفراد معزولين بصلاحيهم عن ثقافة المجتمع، ولكن عملية الإصلاح التي تكون ذات فعالية حضارية هي التي تستهدف (عالم الثقافة)؛ وعالم الثقافة هو البنية الاجتماعية التي تُراكم الخبرة والحكمة التاريخية والحضارية المتنوعة في المجتمع أو الأمة، "التي تتضمن خصائصها العقلية والنفسية والروحية والاجتماعية التي تزودها بالموثّرات الجينية المادية والمعنوية"³، وهذه الخصائص المشتركة في عالم الثقافة هي التي تحدد استجابات المجتمع للأحداث التاريخية، كما تحدد مدى مناعته تجاه التحديات الخارجية، والعالم الثقافي ليس كتلة صلبة لا يمكن إدخال التغيير عليها، وإنما هو بنية مرنة تتغير بمدخلات الفكر وتجارب التاريخ، ويكون هذا التغيير حسب الطيب برغوث بتحقيق خمسة شروط أساسية: "شحذ الفعالية الفكرية للمجتمع والأمة.. شحذ الفعالية الروحية للمجتمع والأمة.. شحذ الفعالية الاجتماعية للمجتمع والأمة.. شحذ الفعالية الإنجازية للمجتمع والأمة.. شحذ الفعالية الوقائية للمجتمع والأمة"⁴، هذه المحاور الخمسة تستهدف التغيير ضمن بنية عالم الثقافة، وحري بالذكر هنا أن هذا المفهوم للثقافة وعملية التغيير ضمن البعد الثقافي، هو أقرب للمفهوم الذي تبناه مالك بن نبي للثقافة؛ حيث قال: "جرى العرف إذا ما أريد الحديث عن الثقافة أن تقتصر مشكلتها في ذهن القارئ على قضية الأفكار. والحق أن المشكلة هي كذلك في جانب من جوانبها؛ ولكن الثقافة لا تضم في مفهومها الأفكار فحسب، وإنما تضم أشياء أعم من ذلك كثيرا، تخص — كما سنرى خلال عرضنا — أسلوب الحياة في مجتمع معين من ناحية، كما تخص السلوك الاجتماعي الذي يطبع تصرفات الفرد في ذلك المجتمع من ناحية أخرى"⁵.

إن فهم العمل الإصلاحي وفق مبدأ استهداف عالم الثقافة في المجتمع يحيلنا إلى فكرة (شمولية الإسلام)، التي هي جزء من النظام الفكري للعديد من مكونات الفكر الإسلامي الحركي، ومنها جماعة البناء الحضاري، الذي ينطلق بدوره من هذا الأساس في تصور الإسلام وأحكامه، كما بين الطيب برغوث ذلك بقوله: "تؤمن الجماعة من الناحية المبدئية العقيدة، بشمولية الإسلام.. فالإسلام ليس ديناً بالمفهوم الكهنوتي الغيبي، أو العلماني الدنيوي، بل

¹ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري، مرجع سابق، ص 69-70.

² المرجع نفسه، ص 69.

³ المرجع نفسه، ص 83.

⁴ المرجع نفسه، ص 84.

⁵ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 13.

هو منهج متكامل الأبعاد، تغطي تشريعاته جانب العقيدة، وجانب العبادة، وجانب الأخلاق، وجانب القوانين المنظمة للحقوق والواجبات والجزاءات¹.

4. السياسة في فكر تيار البناء الحضاري:

تعتبر السياسة والممارسة السياسية والحكم في أدبيات تيار البناء الحضاري جزءا من المجالات التي ينبغي للممارسة الإصلاحية التطرق لها، يؤكد هذا أنور نصر الدين هدام أحد قيادات هذه الجماعة بقوله: "جماعة البناء الحضاري الإسلامية تعتبر العمل السياسي جزءاً لا يتجزأ من البناء الحضاري للأمة والتمكين فوق الأرض. كما أن الجماعة لا تعتقد على الإطلاق أن السياسة مفصولة عن الدين"²، ولذلك تشارك الجماعة بالدعم والتوجيه وإبداء الرأي والمشاركة في الفعاليات السياسية الاحتجاجية وغيرها، وتقف موقفا إيجابيا من الممارسين للسياسة، ومن ذلك معارضتها للنظام القائم وممارساته والأيدولوجية التي تبناها منذ ظهور الجماعة إلى غاية أحداث التسعينات، يقول هدام: "الذي فهمته القيادة الوطنية للجماعة، خاصة في عهد الشيخ محمد سعيد رحمه الله، أن العمل السياسي فرض كفائي. فبعد القيام بجزء لا يُستهان به من العمل الدعوي والتوعية وبعد ظهور فشل النظام القائم منذ رحيل الاحتلال الصليبي الفرنسي وإفلاس الدولة نتيجة سياساتها الفاشلة، بعد ذلك كله كان على أبناء الحركة الإسلامية النهوض بهذا الفرض الكفائي. لذا، خلال أحداث أكتوبر 1988 الأليمة، بدأت الجماعة في داخل أطرها الرسمية التشاور في الانتقال من العمل الدعوي السري الذي فرضه النظام الأحادي، إلى العمل الدعوي العلني العام والتفكير بالانتقال من مرحلة الدعوة إلى مرحلة الدولة وحتى في ضرورة إنشاء حزب سياسي"³.

يستلزم مما سبق أن الجماعة تنظر إلى مؤسسات الدولة على أنها وسائل فنية لخدمة المجتمع وتقدمه وازدهاره، وتوفير البيئة الحياتية المناسبة لذلك، غير أن عدم ارتقاء الوعي الاجتماعي لإدراك هذا البُعد العميق والرسالي لمؤسسات الدولة، يتطلب من العاملين لإصلاح الأوضاع ألا يتركوا هذه المؤسسات للمفضولين في وجود الفاضل، ليستفردوا بوسائل هذه المؤسسات وما أوتيت من إمكانيات ليسخروها في رسالتها الأساسية، ولذلك على المجتمع من خلال نخبته الرسالية أن يدفعوا بمن يستطيع القيام بهذا الدور ضمن مؤسسات الدولة، في سبيل أن يسخرها لخدمة المجتمع وتحقيق تطلعاته⁴.

المطلب الثاني: التيار الإخواني في الجزائر

تقوم فكرة جماعة الإخوان المسلمين على مبدأ (العالمية)، وتنظيمها تنظيم عالمي وليس محليا، وفي حياة مؤسسها حسن البنا بدأت تتضح معالم هذه العالمية؛ من حيث القضايا التي تهتم بها؛ كقضية فلسطين ومشاركة عناصرها في

¹ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص 98.

² أنور نصر الدين هدام، ملاحظات حول جماعة البناء الحضاري الإسلامية والعمل السياسي، موقع جريدة المحجة، 18 نوفمبر 2005م،

³ المرجع نفسه.

⁴ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، المرجع السابق، ص 105.

الجهاد الفلسطيني، أو من حيث اللقاءات والعلاقات، أو من حيث الامتداد التنظيمي، وبعد وفاة المؤسس ظل هذا النهج مُعتمداً في الجماعة، رغم أن هذه العملية في الانتشار لم تبرز على شكل تنظيم إلا بعد وفاة البناء، وتحديدًا باستحداث الجماعة لفكرة (التظيم الدولي) بين 1981م و 1986م¹.

ظهر في عدة دول، ومنها الجزائر، تنظيمات إسلامية تتبع تنظيمياً للجماعة الإخوانية الأم؛ أي أنها تنفذ البرامج العامة للتنظيم تبني خطه الذي تحدده لوائحه، كما تنسق معه، وتشارك في اختيار قياداته، كما ظهرت تنظيمات تتفق مع الإخوان في الفكرة التي تتأسس عليها، وفي وسائل ومناهج عملها، وإن لم تتبع لها تنظيمياً، وفيما يلي تفصيل لتواجد الشكليات من الفكر الإخواني في الجزائر:

الفرع الأول: العلاقات الأولية بين الإخوان المسلمين والاتجاه الإصلاحي الجزائري

إن الجزائر لم تكن بعيدة عن تأثير فكر الإخوان المسلمين؛ حيث شهدت علاقات بين بعض رجال الإصلاح²، من أشهرها علاقات البشير الإبراهيمي والفضيل الورتلاني بالإخوان، كما شارك بعض الكتاب مثل سيد قطب في بعض الجرائد الإصلاحية، وبعد الاستقلال لم تكن هناك دراية كبيرة لدى الجزائريين بفكر الإخوان المسلمين، يؤكد ذلك محمد توفيق الشاوي بقوله: "ذهبت إلى مقر جمعية القيم.. والتقيت فيه ببعض المسؤولين في تلك الجمعية، كان من بينهم شاب درس الآداب ويتولى شؤون الطلاب في الجمعية هو (عباسي مدني).. وكان التيجاني قد عرفهم بانتسابي للإخوان المسلمين فطلبوا مني أن أحدثهم عن تاريخها ونشاطها وأوضاعها الحالية التي لا يعرفون عنها إلا بعض ما تنشره الصحف الفرنسية في الجزائر"³، رغم أن هذه الشهادة التي وقعت أحداثها سنة 1963م، لا تنبئ على وجه الدقة بمدى محدودية انتشار فكر الإخوان المسلمين في الجزائر، غير أنها تدل على أن أفكار الإخوان المسلمين واتجاهاتهم لم تكن متداولة بشكل واسع في الساحة الفكرية الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال، لوم ترق لوجود اتجاه إخواني

إن هذا الطرح يدفع إلى البحث في ملامح العلاقة بين الإخوان المسلمين ورموز الإسلاميين قبل التشكل التنظيمي لها في الجزائر، وسيتم التعرّيج على شخصيتين كانت لهما علاقة بالبشير الإبراهيمي والفضيل الورتلاني بالإخوان، ثم بيان حالة الإخوان المسلمين الجزائريين من حيث البنية الفكرية والتشكلات التنظيمية.

1. البشير الإبراهيمي والإخوان المسلمون:

¹ أبو العلا ماضي، الحالة التنظيمية للإخوان المسلمين، موقع الجزيرة، 03 أكتوبر 2004م، <https://2u.pw/Khpl8Sskb> ، 24 جويلية 2023م، 21:50.

² إن الدراسة لم تقف على ما يثبت انتقال مشروع الإخوان المسلمين أو تنظيمهم إلى الجزائر قبل الاستقلال أو عن طريق رجال الإصلاح أو جمعية العلماء المسلمين، وحتى الذين احتكوا بالإخوان، لم يتعدى الرابطة الإسلامية والأخوية والاشتراك في هموم الأمة والتعاون في بعض القضايا، وهذا لا ينفي طبعاً إطلاع الجزائريين على فكر الإخوان والإفادة منهم ومن تاريخهم ورجالهم.

³ توفيق محمد الشاوي، مرجع سابق، ص 364.

سافر البشير الإبراهيمي إلى المشرق العربي وجال في بلدانه عدة مرات، لكن سفره الأخير الذي استمر من 1952م على 1962م¹ والذي يُعتبر سفر نصرة للقضية الجزائرية، كان السفر الذي وطد فيه علاقته بالإخوان المسلمين، يقول عبد الكريم صفصاف: "فكر في إيجاد مكان للجمعية في الخارج، حتى تكتمل رسالتها، وتحقيق أهدافها، انتقالا من الوطنية والإقليمية، إلى الإنسانية والعالمية الواسعة"²، وسعى في سفره هذا إلى التعريف بالقضية الجزائرية وحشد الدعم لها ولجمعية العلماء المسلمين، إضافة لرغبته في إيفاد بعض طلبة الجمعية للدراسة في المعاهد المشرقية، يقول محمد عبد الله الحسو: "وقد أسفرت جهوده في هذا الميدان على قبول أكثر من 200 طالب جزائري في معاهد وجامعات مصر والعراق، وسوريا والكويت والسعودية"³.

حرص البشير الإبراهيمي في زيارته إلى مصر على ربط العلاقات مع المؤسسات والشخصيات الفاعلة في المجتمع المصري، سواء الرسمية أو المدنية، وخاصة في الحياة الدينية والثقافية "في مصر وكان من أبرزها جماعة الإخوان المسلمين التي احتك بقادتها مباشرة بعد هجرته إلى مصر بمساعدة صديقه الأستاذ الفضيل الورتلاني. وقدم عدة محاضرات في مركزها العام. كما اتصل بجمعية الشبان المسلمين وألقى في رحابها عدة محاضرات نالت أصداء واسعة في مصر"⁴.

ينقل محمد الغزالي أن الإبراهيمي حاول التوسط بين الإخوان المسلمين وعبد الناصر في الفترة التي احتدم فيها الصراع بين الطرفين، يقول الغزالي: "وهناك أمرٌ لا يعرفه الكثيرون، لقد حاول أن يسد الفجوة بين جماعة الإخوان ورجال الثورة المصرية، فإن الفريقين يقدرونه ويصغون إلى نصحه، ولكن الشركان قد تفاقم بين الفريقين وعز على العلاج، فتوقف محزوناً"⁵، وهذه الشهادة تبين منزلة الإبراهيمي في مصر عموماً وعند الإخوان المسلمين والسلطة خصوصاً، وهذا يدل على الجهد الكبير والديبلوماسية الحكيمة التي كان ينتهجها في فترة تواجده في المشرق، إضافة إلى شدة قربه من الإخوان المسلمين.

2. الفضيل الورتلاني وعلاقته بالإخوان المسلمين:

يُعتبر من الشخصيات البارزة في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أصله من بني ورتلان، التابعة لولاية سطيف حالياً. انتقل بسبب شغفه بالعلم إلى قسنطينة للدراسة على عبد الحميد بن باديس⁶، عُرف بالذكاء والفطنة ولذلك قرّبه ابن باديس إليه وصار يرافقه في جولاته الإصلاحية، حتى تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931م فكان

¹ محمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج 01، ص 12.

² عبد الكريم بوصفصاف، رواد النهضة والتجديد في الجزائر-1889م/1965م-، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة-الجزائر، ط 02، 1428هـ-2007م، ص 52.

³ محمد طالب الإبراهيمي، المرجع السابق، ج 04، ص 15.

⁴ مولود عويمر، هكذا احتفت مصر بالشيخ البشير الإبراهيمي، موقع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، 20 رجب 1435هـ/19 ماي 2014م، <https://2u.pw/4WwMYZp0>، 25 جويلية 2023م، 02:30.

⁵ محمد طالب الإبراهيمي، المرجع السابق، ج 04، ص 07.

⁶ الفضيل الورتلاني، مرجع سابق، ص 04.

من أعضائها وعُين بالتدريس في مدرسة التربية والتعليم التي أسسها ابن باديس، حيث عرف درسه بغزارة المعلومات الأدبية والتاريخية والسياسية.. وغيرها¹.

انتدب ابن باديس بتاريخ 22 جويلية 1936م الفضيل الورتلاني ممثلا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فرنسا لنشر مبادئ الجمعية ومتابعة الشؤون الدينية للمغتربين²، ثم غادر الورتلاني في أواخر 1938م إلى مصر، بعد أن ضُويقَ إضافة لأعضاء الجمعية في فرنسا، حتى بدأت الإدارة تتقرب تنقلاته تمهيدا لاعتقاله، وفي مصر التحق بالأزهر ونال فيه شهادة العالمية³، وكان نشاطه دؤوبا في خدمة أفكار الجمعية والمبادئ الإصلاحية، والعمل على التعريف بالقضية الجزائرية، "فأسس سنة 1944م (اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر) كما أسس سنة 1944م (جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا) ثم مكتب (مكتب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) سنة 1952م"⁴.

التحق الورتلاني بمصر، وتعرف هناك على شخصية حسن البنا، وحضر دروسه وجالسه، فتأثر بشخصيته، يقول الورتلاني: "كان لحسن البنا صفات تفرقت في الناس، وقلما اجتمعت في شخص واحد، اللهم إلا طائفة من أولي العزم من الناس، ففي الناحية العلمية كانت للرجل طاقة علمية ينفرد بها بين الناس في ناحية من نواحيها، ولا تجتمع لهم؛ فإذا حدثه الفقيه وجد فيه الفقه الممتاز.. وإذا اجتمع به الأديب توهم أن صفته هذه وما له من غيرها.. وإذا لقيه السياسي وجد فيه سياسيا من طراز فريد.."⁵، وفي المقابل أعجب حسن البنا بالورتلاني، وهكذا انتظم الورتلاني في جماعة الإخوان المسلمين، وبلغت منزلته عند البنا أنه كان يستخلفه في دروسه، وكلفه بمهام داخل مصر وخارجها⁶، فنشط في قسم الاتصال التابع للجماعة، وكلفه البنا عدة مرات بالإشراف على فتح بعض فروع التنظيم، وشارك في تأسيس جمعية الهداية التي كان أمينها العام، وأوفده إلى اليمن، حيث اتهم لاحقا بالمشاركة في الثورة اليمنية، سنة 1948م⁷.

يظهر مما سبق أن العلاقات بين الإخوان المسلمين والجزائريين قبل الاستقلال وفي السنوات الأولى بعده كانت مقتصرة على الروابط الشخصية، إضافة إلى التقارب الوجداني والفكري، أما العامل الذي ساهم بشكل جلي في انتقال الفكر الإخواني إلى الجزائر فهو؛ البعثات التعليمية وحركة الكتب الدعوية والشريط المسموع في فترة الصحوة الإسلامية، إضافة إلى انتقال بعثة المعلمين التي أرسلتهم مصر لدعم النظام التعليمي في الجزائر بعد الاستقلال.

¹ المرجع السابق، ص 18.

² عمر بن فينة، أعلام وأعمال في الفكر والثقافة والأدب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق-الجمهورية السورية، 2000م، ص 44.

³ الفضيل الورتلاني، المرجع السابق، ص 27.

⁴ زيد مليكة، الشيخ الفضيل الورتلاني بين الحركة الإصلاحية والدعوة الإسلامية، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة حمة لخضر، الوادي-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 05، ع 01، جويلية 2021م، ص 349.

⁵ مولود عويمر، العلماء الأخلاء في العصر الحديث، ط 02، 2021م، ص 95.

⁶ المرجع نفسه، ص 98.

⁷ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 343.

انعكس الفكر الإخواني عمليا في الجزائر بنشأة جماعتين إسلاميتين في تبنتا فكر الإخوان المسلمين؛ (جماعة محفوظ نخلح وجماعة عبد الله جاب الله)، وحولتاه إلى عمل منظم ومهيكل كما هو حال كافة التنظيمات الإخوانية، وبعد ظهور هذين الجماعتين لم يعد الفكر الإخواني مجرد أفكار متناثرة، بل أصبح هذا الفكر أكثر تركيزا وأكثر حضورا في الساحة الفكرية في الجزائر، وستتم الإشارة إليهما باسم (الإخوان المحليين والإخوان العالميين)، لأن أبرز معالم التفريق بينهما هي قضية الرابطة التنظيمية بالجماعة الأم ضمن التنظيم العالمي.

الفرع الثاني: الإخوان العالميون

يُنسب هذا الاتجاه إلى محفوظ نخلح¹؛ حيث تعرف على هذا النهج كما يذهب إلى ذلك أمحمد عياش عن طريق الأساتذة الوافدين، فتكوينه قائم على رافدين؛ الأول هو التيار الإصلاحية والوطني الجزائري والثاني هو الاتجاه الإخواني².

يقول الطاهر زيشي العضو المؤسس بحركة نخلح: "تبنى نهج المدرسة الإصلاحية وسار على خطا روادها على غرار جمال الدين الأفغاني، شكيب أرسلان، محمد عبده، الشيخ عبد الحميد بن باديس والأستاذ حسن البناء، الذي تأثر بمنهاجه الدعوي والتربوي الذي يرمي إلى إصلاح المجتمع في العمق، والمفكر الجزائري القدير مالك بن نبي"³. كان محمد بوسليماني رفيقا ل محفوظ نخلح في مسيرته منذ 1964م، "يقول الشيخ بوسليماني عن نشاط حركتهم أنه دام في مرحلته الأولى من 1964م إلى غاية 1975م؛ حيث تميز بالتركيز على العمل التربوي وعلى التنظيم التأسيسي السري"⁴، وبسبب العمل السري في هذه الفترة كانت المعلومات شحيحة عن أهم أعمالهم وكيف كانت طبيعة علاقتهم بتنظيم الإخوان المسلمين، لأن مبايعة محفوظ نخلح كانت متأخرة عن التاريخ الذي حدده بوسليماني لبداية نشاطهم، يقول رياض الحاوي: "ذكر أن الشيخ محفوظ نخلح رحمه الله كان على صلة ببعض الأساتذة المدرسين من جماعة الإخوان المسلمين في البلدة وقاموا بتزكيته لدى القيادة المركزية لجماعة الإخوان التي بايعها أثناء أداء العمرة نفس السنة التي أعتقل فيها أي 1976⁵، وهذه البيعة كانت على أساس أن يكون محفوظ نخلح هو المراقب العام للجماعة بالجزائر.

تركز نشاطهم في هذه الفترة على التدريس بالمساجد، وإقامة المعارض، واللقاءات في البيوت، يتحدث أمحمد عياش عن بعض أعمال محفوظ نخلح في هذه الفترة فيقول: "بدأ نشاطه الدعوي 1960م بمساجد العاصمة

¹ تعتمد الدراسة الإشارة إلى هذا الاتجاه (بجماعة نخلح أو حركة نخلح)، لأن الفترة التي نشطت فيها لم يُعرف لها اسم يدل على الجماعة، باعتبار طبيعة نشاطها السري، كما أن هذه التسمية لم تكن مرفوضة من أتباع هذا الخط في تلك الفترة.

² أمحمد عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط02، 1993م، ص176.

³ وثائقي، محفوظ نخلح-الداعية السياسي-، قناة البلاد على اليوتيوب، 05 جوان 2015م، الدقيقة: 23:27، <https://www.youtube.com/watch?v=30T5pH188-c>، 25 جويلية 2023م، 21:30.

⁴ أمحمد عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، المرجع السابق، ص177.

⁵ رياض الحاوي، الحركة الإسلامية في الجزائر والعمل السياسي-من المغالبة الشاملة إلى التحالف مع بوتفليقة-، موقع ikhwanwiki، <https://2u.pw/jG3OntX0>، 25 جويلية 2023م، 22:15.

والبليدة، وكان يدرس في الحلقات كتاب (ظلام من الغرب) للشيخ الغزالي والمجاهدين¹ لم يكونوا قد وضعوا السلاح بعد.. ساهم في فتح مسجد الطلبة بالجامعة المركزية وهو أول من أم صلاة الجمعة بالمسجد المذكور²، يتضح من خلال هذا أن نحننا كان من الشخصيات التي لها حضورها في الساحة الدعوية منذ بواكير الاستقلال الجزائري، وفيما يلي عرض للتطور التنظيمي لهذا الاتجاه:

1. (جماعة الموحدين) والاحتجاج الصدامي:

لم تقف الدراسة على معطيات دقيقة تمكن من معرفة تاريخ وتداعيات تأسيس جماعة الموحدين، وهل كانت جماعة وتنظيما؟ غير أنها ظهرت للعلن يوم أصدر محفوظ نحننا بياننا احتجاجيا على (ميثاق 1976م) الذي أكد تمسك السلطة بالنهج الأيديولوجي والممارسة التسلطية للحزب الواحد، فجاء البيان تحت عنوان (إلى أين يا بومدين؟) موقعا باسم (الموحدون 1976م)، ذلك أن جماعة محفوظ نحننا على غرار أغلب الإسلاميين في تلك الفترة لم يكونوا راضين عن اتجاهات النظام الحاكم سواء في ممارساته، أو اختياراته الأيديولوجية، وما زاد الوضع حدة هو موقف النظام من رموز الحركة الإسلامية، في عهد بن بلة وفي عهد بومدين، حتى وصل التضيق إلى متابعة أي شخص تظهر عليه ملامح التدين.

يروى بوجمعة عياد -العضو المؤسس في (حركة المجتمع الإسلامي) والذي رافق نحننا في تلك الفترة- عن الحالة التي وصل إليها أتباع جماعة نحننا من الحنق على الأوضاع فيقول: "فكرنا في تصفية بعض الشخصيات، من بينهم رئيس الجمهورية بومدين -رحمه الله-، والرئيس الحالي³ ومساعديه -رحمه الله-.. اتجهت إلى الشيخ عبد اللطيف سلطاني واستفتيته في الأمر: افتني إذا كنت من أهل اللجنة أرحتكم من هذا الطاغية؟ فقال لي دون مقدمات ولا تمهيد: يا بني لو تقدم على هذا الفعل ستُخلد في جهنم. وتركني في المكان ومشى"⁴، تُظهر هذه الرواية مدى الاحتقان الذي وصل إليه الوضع بين السلطة والإسلاميين.

أصدرت جماعة محفوظ نحننا بيان 1976م، وتم نشره وتوزيعه، من غير معرفة من يقف وراءه، وما زاد من وقع هذا البيان على السلطة أن طالبا جزائريا كان بالقاهرة وقع البيان بيده فحمله بمبادرة شخصية منه إلى إدارة مجلة (الدعوة)⁵، ولما وجدت في البيان تماشيا مع خطها قامت بنشره، وهو ما جعل النظام ينظر إلى أن الحادثة مؤامرة مدبرة، خاصة وأن قام أصحاب المنشور بتقطيع خيوط الهاتف وتكسير بعض الأعمدة الهاتفية محاولة للفت النظر⁶، فألقي القبض على نحننا ومعه مجموعة من الناشطاء ضمن تنظيمه وحكم عليه بالسجن خمس عشرة سنة، بتهمة

¹ يقصد مجاهدي ثورة التحرير الجزائرية.

² أحيدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 175.

³ يقصد الرئيس عبد العزيز بوتفليقة.

⁴ بوجمعة عياد، وثائقي محفوظ نحننا-الداعية السياسي-، مرجع سابق، الدقيقة: 41:25، 16 جويلية 2023م، 03:00.

⁵ مجلة تابعة لجماعة الإخوان المسلمين بمصر.

⁶ عطاء الله أحمد فنشار، جذور ومسارات بتجربة التغيير في فكر الشيخ محفوظ نحننا، موقع قناة الحوار، 29 ماي 2017م،

<https://elhiwar.dz/contributions/86372>، 26 جويلية 2023م.

محاولة قلب نظام الحكم، وحكم على البقية بسنوات تتراوح بين سنة إلى عشر سنوات، فكان هذا أبرز نشاطات جماعة الموحدين، وأصبح هذا الاسم علما عليهم في هذه الفترة، ورغم سجن هذه المجموعة من قيادة التنظيم فإنه ظل ينشط في نفس الخط الذي كان عليه، باللقاءات التربوية في البيوت، والخطابة في المساجد.. وغيرها.

تُسجل هنا مجموعة من الملاحظات نتيجة لما سبق:

- بداية بوادر المعارضة الحادة لممارسات السلطة واتجاهها.
- كما يبدو واضحا بساطة هذا التنظيم وبدائيته وهشاشته، حيث تم القاء القبض على غالبية الذين قاموا بنشر البيان وقطع خطوط الهاتف، وتفكيك المجموعة.
- من جهة أخرى تتجلى مكانة رجال التيار الإصلاحى ورمزيتهم بين أبناء الاتجاه الإسلامى الناشئ.

خرج محفوظ لنحاح ومحمد بوسليماني من السجن وخرج قبلهما المجموعة التي كانت معهما بعفو رئاسي سنة 1980م، وهذا مع وصول الشاذلي بن جديد إلى رئاسة الجمهورية، وهذه المرحلة التي خرجوا فيها كانت هي الفترة التي انتشر تنظيمهم وأصبحت أسماؤهم متداولة ومعروفة باعتبارهم قادة للعمل الإسلامى، في هذا الوقت انتشرت الصحوة الإسلامية بشكل واسع، فحرصوا على تأطير موجة الصحوة وتوجيهها والإفادة من زخمها¹، وأصبح نشاطهم علنيا، باعتبارهم (إخوانا مسلمين)، لكن من غير أن تكون لهم مؤسسة رسمية أو حزب معتمد.

2. تأسيس الواجهات التنظيمية:

تعتبر (جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية) أول غطاء تنظيمي معتمد رسميا اتخذته إخوان الجزائر، فبعد إقرار قانون التعددية، قام أعضاء الجماعة بتأسيس (جمعية الإرشاد والإصلاح الوطنية) سنة 1989م²، وترأسها حينها محمد بوسليماني، ولم تمر سنتين من تأسيسها الرسمي حتى غطت حوالي 900 بلدية من بلديات الوطن³، وتمثل الجمعية في تلك الفترة الواجهة التنظيمية للإخوان المسلمين الجزائريين، تحت غطاءها وفي مقراتها تقام المناشط الدعوية والتربوية للجماعة، وتبنت الجمعية في المرحلة الأولى البناء الفكري والإرشاد التوعوي، وركزت عليه، فكانت أغلب برامجها تصب في خدمة هذه الغاية، يضاف إليه العمل الخيري الاجتماعي، عملا بنمط الإخوان المسلمين في الجمع بين الدعوة والعمل الخيري⁴.

تم تأسيس حزب (حركة المجتمع الإسلامى - حماس-) وانتخب محفوظ لنحاح "أول رئيس له في 30 مايو/أيار 1991م، وانتمى لهذا الحزب كثير من أعضاء جمعية الإرشاد والإصلاح، وبعد صدور القانون الجزائري الذي يحظر

¹ محمد بوسليماني، محاضرة وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائري، قناة hms tlemcen على منصة يوتيوب، الدقيقة: 30:12، <https://www.youtube.com/watch?v=8k1w0vp1XJ0>، 26 جويلية 2023م، 10:05.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص71.

³ عيسى بلخضر، تجربة العمل التربوي والاجتماعي لجمعية الإرشاد والإصلاح، يوم دراسي (حلقة دراسة): الحركة الجمعوية الواقع والآفاق، مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، 10/09 جوان 1999م، ص101.

⁴ المرجع نفسه، ص102.

على الأحزاب استعمال وصف (الإسلامي) في أسمائها غيرت حركة المجتمع الإسلامي اسمها إلى حركة مجتمع السلم (حمس)¹، وانتشرت مكاتب الحزب في ربوع الوطن في مدة وجيزة؛ فبوسليماني يؤكد أن الحزب في أقل من أربعين يوما فتح حوالي 930 مكتبا وتحصل على المرتبة الخامسة في عدد المنخرطين²، وهذا دليل على أن الجماعة كان لها انتشار واسع في ذلك الوقت، وبهذا أصبح الموقف السياسي للجماعة وأصبح الإخوان جزءا من الساحة السياسية في الجزائر.

3. البنية الفكرية لجماعة الإخوان المسلمين العالميين:

إن التركيبة الفكرية لجماعة الإخوان العالميين في الجزائر أو (حركة مجتمع السلم) تستند أساسا للخلفية النظرية التي وضعها حسن البناء، كما تأثرت بذات الروافد الفكرية التي نتجت خلال تاريخ الإخوان المسلمين، غير أن هذا الاتجاه تميز عن الجماعات ذات الخلفية الإخوانية بجوانب ترجع إلى العوامل المساهمة في النشأة، إضافة الأحداث التي تعاقبت على الجزائر خاصة السياسية والتي أسهمت بدورها في بناء خبرة تراكمية لأتباع هذا الاتجاه، إضافة إلى تأثير وآراء ومواقف محفوظ نحناح، ذلك أن الحركة على غرار الحركة الإسلامية في معظمها تتأثر بشكل كبير بالكاريزمية القيادية وثقافة المشيخة، وفيما يلي استعراض لأهم مكونات البنية الفكرية لهذه الجماعة:

أ. الخلفية الإخوانية: إن الأرضية الأيديولوجية التي تنطلق منها الحركة بالدرجة الأولى هي البناء النظري الإخواني، وأهم مقوماته: المرجعية الأساسية للحركة هي الإسلام؛ ومحورية القرآن الكريم والسنة النبوية في ذلك، ونجد في أدياتهم أن الإسلام ليس مجرد شعائر ونسك وإنما هو جزء من هوية الفرد وكيانه، بل هو أهم المكونات، يقول محفوظ نحناح: "الدين مكون أساسي لهوية أي أمة، وربما كان في غالب الأحيان المكون الأساسي، الذي يحدد فلسفة الفرد عن سر الحياة، وغاية الوجود، ويجيبه عن الأسئلة الخالدة التي فرضت عليه نفسها"³، وهذا يعني أن الإسلام له تأثيره العميق على شخصية معتقه واختياراته، كما أنه ينظم حياة الناس في كافة مناحيها⁴.

ب. ميراث الحركة الإصلاحية والوطنية: على غرار الحركات الإسلامية في الجزائر تعتمد حركة مجتمع السلم على تراث الحركة الإصلاحية، وتجعله مرجعية وأرضية تنطلق منها في بناء قاعدتها الفكرية، إذ أن الحركة الإصلاحية برمزياتها تمثل مقومات التعريف والدفاع عن قيم الهوية الجزائرية، ومن جهة أخرى يدخل ميراث الحركة الوطنية باعتباره إرثا جزائريا مشتركا، وباعتبار رمزيته في الكفاح من أجل حفظ حقوق الجزائريين والدفاع عنهم وفي سبيل قيادة الدولة

¹ وصفي عاشور أبو زيد، وداعا محفوظ نحناح، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1424هـ/2003م، ص61.

² المرجع نفسه، ص ص52-53.

³ محفوظ نحناح، الجزائر المنشودة-المعادلة المفقودة.. الإسلام، الوطنية، الديمقراطية-، دار النبأ، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1420هـ/1999م، ص91.

⁴ المرجع نفسه، ص ص92-94.

الجزائرية وفق المبادئ الإسلامية، يقول محفوظ نحناح: "أول مراتب الوعي وعينا بذاتنا، بالمكونات الأساسية لهويتنا وشخصيتنا الوطنية"¹.

ج. انتهاج مبدأ الوسطية والاعتدال: يستعمل في أدبيات وخطابات كثير من الإسلاميين مصطلح (الوسطية والاعتدال)، غير أن المتابع لحركة محفوظ نحناح يجد أنها كثيرة الإلحاح على استعماله وتبنيه، يقول يوسف القرضاوي في حديثه عن رئيس هذه الحركة: "عاش حياته داعيا إلى الله وإلى هذا الدين.. متبنيا تيار الوسطية والاعتدال والرفق والرحمة"².

يبين نحناح أن المقصود بالوسطية ليس الحل الوسط التي يعنى معتنقوها التلغيق بين المتناقضات إرضاءً للجميع على حساب الحق³، وإنما "تعني الاعتدال والتوازن والتكامل، ويستتبع ذلك ضرورة الابتعاد عن الغلو والتطرف والتقصير"⁴، فالوسطية والاعتدال في مفهوم هذا الاتجاه هي الابتعاد عن كافة مظاهر الغلو والتطرف، فهي وسطية بين المواقف المتناقضة المتطرفة، وهي معتدلة لا تغلو ولا تبالغ في تقدير الأمور وإصدار المواقف ولكنها تراعي التوازن والتزام الحد الذي ليس فيه تفريط في شيء من الحقوق وإفراط في تقديرها.

التزاما بمبدأ الوسطية سعى محفوظ نحناح بعد تأسيس الحزب إلى تجنب كافة المظاهر التي تناقض هذا المبدأ، فحرص في تعامله مع السلطة الجزائرية -مثلا- على تجنب المصطلحات التي تصفها أنها عسكرية أو قمعية أو أنها تفتقد الشرعية الدستورية، أو العمل على إسقاطها بالحسم العسكري أو تغييرها بالقوة الثورية⁵، رغم أن هذا الخطاب كان سائدا في تلك الفترة، فكانت الحركة تتجنب كل ما يؤدي إلى المصادمة أو توسع أعمال العنف.

هـ. الموقف من الشورى والديمقراطية: كان موقف نحناح من مسألة الديمقراطية محسوما منذ تأسيس الحزب؛ وهو قبوله الديمقراطية ودعوته الصريحة إليها، واعتبرها سبيلا لردم الهوة بين الاتجاهات السياسية المختلفة، وحرص على انتقال هذه الرؤية إلى صفوف حزبه، ففي المؤتمر التأسيسي للحركة قال نحناح مخاطبا مناضلي الحزب: "نحن لا نرفض الديمقراطية ولا الشورى فمن قبل الديمقراطية قلنا له تعال ونحن أهل الديمقراطية، ومن رفض الديمقراطية وقال بالشورى قلنا تعال أهلا بك نحن أصحاب الشورى"⁶.

إن الأساس الذي ينطلق منها نحناح في قبوله المبدئي للديمقراطية هو اعتبار مكوناتها العقدي يضاعف جدا عند إنزال الديمقراطية للتنفيذ، وهذا الضعف يكون لصالح آليات وأدوات الديمقراطية، فهي منهج في التداول على السلطة وإشراك الشعب في الحكم، يقول نحناح: "يلتزم نظام الحكم الديمقراطي بعدد من المبادئ التي تنبثق عنها مؤسسات

¹ المرجع السابق، ص 17.

² وصفي أبو زيد، مرجع سابق، ص 139.

³ محفوظ نحناح، المرجع السابق، ص 88.

⁴ المرجع نفسه، ص 89.

⁵ وصفي عاشور أبو زيد، المرجع السابق، ص 67.

⁶ أحميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 179.

دستورية تضمن مشاركة أفراد المجتمع في عملية اتخاذ القرارات الجماعية. ولا توجد هناك شروط أو مواصفات عامة تحدد أو تضبط مضمون القرارات المتخذة في حد ذاتها، فتلك قضية متغيرة تتعلق أساسا بمتخذي القرارات والمعنيين بها في ضوء قيمهم وعقائدهم وأفكارهم التي تحددها الدساتير في ظل الثوابت والقيم التي يرتضيها المجتمع ويسعى إلى تجسيدها في حياته الاجتماعية، الاقتصادية والأخلاقية¹.

يرفض بعض الإسلاميين المذهب الذي تبناه نخاع من الديمقراطية؛ بل منهم من يعتبرها من مظاهر (الكفر)، فعلي بلحاج -مثلا- وهو من رموز الحركة الإسلامية الجزائرية ونائب رئيس (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) يعتبر (الديموقراطية) كفرا، لأنها تؤدي للحكم بمشيئة البشر والأصل أن الحكم لله ورسوله -صلى الله عليه وسلم²، وهذا التباين هو ما جعل نخاع موضع مهاجمة من طرف مخالفين واعتبار نهمه خذلانا للتيار الإسلامي³، وهو الذي عُرف عنه مقولة: "أفتي بجواز نزول الدبابة إلى الشارع لحماية الديمقراطية"⁴، غير أن نخاع وحركته وصلوا في هذا الخط السياسي المرن؛ فشاركوا في الانتخابات، ثم دخلوا الحكومة جنبا إلى جنب مع القوى المختلفة عن خطه سياسيا وإيديولوجيا، ودعم عبد العزيز بوتفليقة في انتخابات 1999م، الذي نافسه فيها محمد طالب الإبراهيمي المحسوب على التيار العروبي والإصلاحي.

الفرع الثالث: الإخوان المحليون

يعتبر عبد الله جاب الله الشخصية المحورية في هذا الاتجاه، نظرا لتاريخه الدعوي وأسبقته التأسيسية؛ حيث ترأس هذه الحركة منذ أيام الجامعة وإلى الآن⁵، ولذلك نُسبت إليه الجماعة، فمن الأسماء التي تُطلق عليها (جماعة جاب الله) كما يُطلق عليها جماعة الشرق والجماعة الإسلامية والإخوان المحليون⁶، فالدارس لتاريخ هذه الحركة وفكرها يجد نفسه يتلمس تاريخ عبد الله جاب الله نفسه وكذلك رؤاه وآراءه.

1. نشأة اتجاه الإخوان المحليين:

يؤكد جاب الله أن تاريخ تأسيس جماعته يرجع إلى سنة 1976م، عندما كان جاب الله طالبا في جامعة قسنطينة، ويؤكد أن هذه الجماعة التي تأسست في الجامعة هي نواة تشكل حركته؛ إذ بعد نقاشات طويلة حول الأوضاع القيمية والأخلاقية في الجزائر رأى مع بعض رفقاءه ضرورة الانتظام في تنظيم دعوي يخدم قضيتهم⁷، كما

¹ محفوظ نخاع، مرجع سابق، ص 152-153.

² أحمد العربي، قراءة في كتاب الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، موقع: ملتقى العروبيين، 23 مارس 2023م، <https://arabiansforum.net/archives/44987>، 27 جويلية 2023.

³ أحمد عياش، مرجع سابق، ص 179-180.

⁴ وصفي أبو زيد، مرجع سابق، ص 76.

⁵ سنة 2024م.

⁶ تستعمل الدراسة تسمية (جماعة جاب الله)، لكون الجماعة لم تعرف اسما رسميا في مرحلة السرية، ولاشتهارها بهذا الاسم دون اعتراض من الجماعة، ولكونه لا يحمل نيزا أو تشهيرا بها.

⁷ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 345.

يشير جاب الله إلى أن ما دفعهم إلى تأسيس هذا التنظيم هو تأثرهم بمنهج الإخوان المسلمين في تأسيس التنظيم باعتباره وسيلة دعوية¹، ودفعهم لهذا أيضا رؤيتهم للتيار الشيوعي يمتد في الجامعة، وهم يعملون بشكل منظم ومؤسس.

إن من بين الأعضاء الذين كانوا مع جاب الله في تأسيس جماعته: شومة حسين، عبد القادر بوخمحم، كمال بزاز²، يقول جاب الله: "تقرر.. أن ننظم أنفسنا، وكان ذلك في شهر ديسمبر 1974م في مسجد (أحمد باي) بقسنطينة بعد صلاة العصر.. وقد تبعه بعد ذلك عمل شاق.. تجلت آثاره في تأسيس العمل الإسلامي المنظم في كل جامعات ومدن الشرق الجزائري، وبعض جامعات ومدن الوسط الجزائري.. والجنوب الشرقي.. والغرب الجزائري.. وقد أخذ طابع السرية الكاملة في كل مراحل التأسيس التي دامت ستة عشر عاما ونيفا"³، يُفهم من هذا أن الجماعة انطلقت في الأوساط الطلابية، وهذا يؤكد مرة أخرى الدور الأساسي الذي لعبته الجامعة في احتضان مختلف اتجاهات الحركة الإسلامية، وأنها كانت ميدان التماس الأكثر ديناميكية بين الإسلاميين ومختلف الأيديولوجيات على رأسها الشيوعيين.

تتضارب معطيات تأسيس هذه الجماعة بين المنتمين إليها، فعبد الله جاب الله يؤكد أنه لم يجد أي عمل منظم يسبقه⁴، في المقابل يذهب كل من الحبيب آدمي وعبد الوهاب دربال ومراد زعيمي إلى أن تاريخ التأسيس سابق عن التاريخ الذي تحدث عنه جاب الله، وأن حسين مشومة هو الذي ترأس هذه المجموعة في تلك الفترة وأن جاب الله إلتحق بها وليس هو مؤسسها⁵، وهذا الاختلاف هو أحد عيوب العمل السري والعمل في أجواء استبدادية وأحادية الرأي والرؤية، كما أنه خلل ناجم عن الرواية الشفوية غير الموثقة التي ميزت العمل الإسلامي ككل وليس تاريخ هذه الجماعة فحسب، ومن جهة أخرى هو معطى أولي يُلْمَح إلى أن جاب الله بين رجال الصف الأول لم يكن يحضى بذات إجماع مشايخ الاتجاهات الأخرى بداخل تنظيماتهم.

2. الإخوان المحليون وعلاقتهم بجماعة الإخوان المسلمين:

المعروف عن جماعة جاب الله رفضهم الالتزام التنظيمي مع التنظيم العالمي للإخوان المسلمين، إذ ظل محفوظ نخب وحركته هي الجهة الوحيدة التي تدعوا لمبايعة الإخوان المسلمين مباشرة⁶، وفي الوقت ذاته تستمد جماعة جاب الله خلفياتها الفكرية وأدبياتها الحركية من تجربة الإخوان المسلمين، فجاب الله يعتبر نفسه ورفاقه منتمين لمدرسة الإخوان في الفكر والدعوة وليس في التنظيم؛ حيث يؤكد جاب الله أنهم كانوا متأثرين بكتابات وتوجيهات الإخوان،

¹ برنامج مراجعات - مع الشيخ عبد الله جاب الله -، قناة الحوار Alhiwar TV على منصة يوتيوب، 17 فيفري 2014م، الدقيقة 41:25، <https://2u.pw/m8mAnMRX>، 28 جويلية 2023م.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 345.

³ المرجع نفسه، ص 346.

⁴ برنامج مراجعات - مع الشيخ عبد الله جاب الله -، مرجع سابق، الدقيقة: 37:09. 19 أوت 2023م.

⁵ الطاهر سعود، المرجع السابق، ص 346.

⁶ المرجع نفسه، ص 371-372.

وإن لم يكن بينهم أي لقاء، مثل كتابات سيد قطب ومحمد قطب ومحمد الغزالي ومحاضرات عبد الحميد كشك، عدا لقاءهم بأحد الأساتذة السوريين يُدعى (هاشم شعبان) كان يدرس الرياضيات بثانوية (عبد الحميد بن باديس) بقسنطينة وبالجامعة حصصا إضافية، وكان ينتمي للإخوان المسلمين فكرا وتنظيما¹، وهذا ما جعل الحركة تشهد رحيل شريحة واسعة من مناضليها إلى تنظيم محفوظ نخاع بعد أن تم اعتماده مراقبا عاما للجماعة بالجزائر واعتبار حركته هي مثل التنظيم العالمي في الجزائر، وهذا للقرابة الفكرية بين أتباع جماعة جاب الله والإخوان المسلمين²، لكن هذا لم يمنع جماعة جاب الله من اعتبار أنفسهم منتمين للفكر الإخواني.

سافر محمد كاتب إلى مصر، وهو واحد من أبرز مؤسسي تنظيم جماعة جاب الله، رفقة مجموعة من شباب جماعتهم وذلك سنة 1975م، وهناك التقوا بعض رموز الإخوان المسلمين، مثل عمر التلمساني المرشد العام للإخوان المسلمين، كما زاروا بيت زينب الغزالي، كما كان لمحمد كاتب علاقة بتوفيق الشاوي مبعوث الإخوان المسلمين في المغرب العربي، وكذلك يذكر كل من توفيق الشاوي وجاب الله أنه كانت تربطهما علاقة جيدة³، لكن هذه العلاقات لم تتعدى حدود التعارف الشخصي والتأثير الفكري، ولم تقف الدراسة على مساعي يمكن تسجيلها باعتبارها محاولة للإلحاق التنظيمي.

3. تأسيس الحزب السياسي (حركة النهضة):

قبل التعددية كانت جماعة جاب الله عبارة عن تنظيم دعوي إصلاحي، تحولت بعدها تدريجيا إلى حزب سياسي بخلفية إصلاحية؛ حيث جاء في الموقع الرسمي للحركة أن الجماعة أسست سنة 1989م (جمعية النهضة للإصلاح الثقافي والاجتماعي)، تعتبر هذه الجمعية نواة تشكيل الحزب، الذي أعلن عنه سنة 1990م تحت اسم (حركة النهضة الإسلامية) ثم حذفت كلمة (الإسلامية)، وفي سنة 1994م عقدت الحركة المؤتمر التأسيسي الذي كرس خطة تنفيذ الرؤية السياسية للحركة، واعتمد الحزب السياسي بشكل رسمي⁴.

تهدف الحركة كما جاء في موقعها الرسمي إلى بناء "مجتمع يتيح للفرد الجزائري التعبير عن آماله، وطاقاته.. إن مشروع المجتمع المنشود من منظور البرنامج السياسي لحركة النهضة، والتوجه الفكري لها.. هو المشروع الذي يسمح تحقيقه ببروز مجتمع متكامل وتتجانس فيه العناصر الحضارية، والثقافية للشعب الجزائري في إطار دولة تحقق إرادته وتحرص على تطوره"⁵، وتستند الحركة في هذا إلى التراث الفكري والتربوي للحركة الإصلاحية الجزائرية، والرصيد

¹ برنامج مراجعات - مع الشيخ عبد الله جاب الله -، مرجع سابق، الدقيقة، الدقيقة: 50:20. 19 أوت 2023م.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 372.

³ توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 553.

⁴ خالد الشنتوت، حركة النهضة الجزائرية، مدونة خاص - خالد الشنتوت -، <https://2u.pw/Ajvyrzp0>، 17 أوت 2023م.

⁵ المرجع نفسه.

الفكري والدعوي والتجربة التنظيمية لجماعة الإخوان المسلمين، دون خروج عن القوانين والدساتير المعتمدة في الجزائر، يحدد (بيان أول نوفمبر) تصورهما الكلي للدولة الجزائرية¹.

يقول عبد الله جاب الله عن حركة النهضة: "هي امتداد للجماعة الإسلامية التي تأسست في قسنطينة سنة 1974م فأحببنا أن نحتفظ بهذه القيمة والعلاقة التاريخية لأننا نعتقد أن العمل الإسلامي بناء ولا بد من مراعاة التكامل في البناء"²، وبهذا فحركة النهضة هي حركة إسلامية بخلفية إخوانية وفي إطار المبادئ الوطنية، تسعى للإصلاح الاجتماعي والمدافعة السياسية.

المطلب الثالث: اتجاه المعارضة الصدامية

عرفت ظاهرة معارضة نظام الحكم في الفكر الإسلامي الحركي بالجزائر عدة أشكال؛ منها المعارضة الهادئة عن طريق كتابة البيانات والاعتراض السياسي، إلى المعارضة المنظمة وفق الأسس الديمقراطية مثل تأسيس الأحزاب، ووصلت المعارضة إلى الصدام المسلح والحرب الأهلية التي كانت كلفتها عالية على المجتمع الجزائري ومكتسبات الحركة الإسلامية، ولذلك ارتأت الدراسة أفراد هذه الظاهرة بالتحليل في محاولة لتكشيف أسباب التطرف في المعارضة، والنزوع إلى الراديكالية والصدامية، وسوف يتم معالجة ذلك في العناصر الآتية:

الفرع الأول: السلفية الحركية (الجهادية)

يُقصد (بالسلفية الحركية) الاتجاهات التي جمعت بين الأيديولوجية السلفية؛ التمسك بظواهر النصوص والارتكاز على أقوال الصحابة وآثار التابعين، ومرجعية أحمد بن حنبل وابن تيمية، يُضاف لها عدم اكتفائهم بالدعوة المجردة أو التعليم ونشر العقائد، وإنما الانخراط في مساعي إصلاح الأوضاع السياسية والمشاركة في الشأن العام، وغالبا ما يتميز هذا الانخراط بالحدية في المواقف، وتبني منهج التغيير الراديكالي والصدامي مع الأنظمة المعاصرة، ويُطلق عليه (الجهاديون)؛ وهو مصطلح عام وغير معبر بشكل مناسب على هذا الاتجاه.

إن التيار السلفي بمفهومه الحركي لم يكن متواجدا في الجزائر في فترة الاستعمار الفرنسي ومرحلة الصحوة الإسلامية؛ ففترة الصحوة تعتبر مجالات حيوية لانتشار الفكر الإخواني إضافة إلى التيار الإصلاحية والعروبيين ذوي الاتجاه الإسلامي، وقد وُصفت الحركة الإصلاحية وجمعية العلماء المسلمين بالسلفية، لكن هذه الصفة مقتصرة على بُعدها الإصلاحية، فهي تنتمي لمدرسة السلفية الإصلاحية كما سبق وأشارت الدراسة، وهنا تجدر الإشارة إلى الاضطراب الذي يحصل عند البحث في معايير النسبة إلى السلفية باعتبارها مدرسة فكرية، لاشتراك كثير من الاتجاهات في ما يتبناه هذا التيار مثل (محورية الكتاب والسنة، وحجية أقوال وأعمال السلف، والحرب على البدعة.. وغيرها).

¹ المرجع السابق.

² أمحمد عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 181.

وُجدت في مرحلة الصحوة بعض النزعات السلفية، خاصة النزعة الحركية والجهادية، يُنسب لهذا الاتجاه علي بلحاج الذي أصبح نائباً لرئيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وهذه النسبة فيها اضطراب لأنها تكاد تكون مثل نسبة أي إسلامي آخر يشترك في الكليات المعتمدة في المدرسة السلفية، وتكون نسبة بلحاج للسلفية لاشتراكه في بعض المظاهر الجزئية مع الاتجاهات المتسمية بالسلفية، وهذا راجع - كما سبقت الإشارة - للاضطراب الحاصل في عملية النسبة لهذا التيار، فقد جاء في تعريف علي بلحاج في (موقع معرفة): "انتمى بلحاج إلى التيار السلفي، ولذلك لم يتحمس للثورة الإيرانية، وانتقد كتابات الخميني، واعتبر تشيع بعض الجزائريين خطراً على الدعوة الإسلامية يجب التصدي له"¹، فهذا الموقع يعتمد موقف بلحاج من التشيع مؤشراً لانتمائه للتيار. لكن النواة الأولى للاتجاه السلفي الجهادي في هذه المرحلة تجلت أولى ملامحه في جماعة جهادية هي (جماعة مصطفى بويعللي)، تنتمي إلى خط السلفية الحركية ذات الطابع الراديكالي في التعاطي مع النظام، وهي أول اتجاه إسلامي يتبنى العمل المسلح سبيلاً للتغيير، ويعتمده في تعاطيه مع النظام الحاكم.

1. نشأة جماعة بويعللي:

عرفت فترة الصحوة الإسلامية بالجائز حالة من التضييق الشديد الممارس على النشاط الدعوي، في مقابل خطاب إسلامي جريء، لا يتوانى في إدراج القضايا السياسية والأيدولوجية في المساجد واللقاءات الخاصة والعامة، فكان في كل تصعيد في المواجهة بين السلطة والإسلاميين، تلجأ السلطة لتبني خطاب التخوين والتآمر، ويلجأ الإسلاميون لخطاب المظلومية، في هذا السياق، يقول يحيى أبو زكرياء: "عاشت الحركة الإسلامية في الجزائر المحنة الشاملة أيام حكم الرئيسين بن بلة وهوارى بومدين. وتعرض الكثير من الدعاة إلى السجن، وكان جهاز الأمن العسكري الذي كان يشرف عليه رئيس الوزراء الأسبق قاصدي مرياح يلاحق الإسلاميين بلا هوادة.. وهذه الملاحقة السلطوية لأبناء الحركة الإسلامية في الجزائر؛ جعلت التيار الإسلامي يلجأ إلى السرية في عمله السياسي؛ ونادى البعض بضرورة حمل السلاح ضد السلطة"².

كانت جماعة (مصطفى بويعللي) من أول التنظيمات سبقاً للعمل المسلح³، ومصطفى بويعللي من مواليد "27 جانفي 1940 بدارية.. شارك في حرب التحرير الوطنية وعمره لم يكن يتجاوز آنذاك السابعة عشر، بعد الاستقلال وجد نفسه في المعارضة، وكان من بين المناضلين الأوائل في جبهة القوى الاشتراكية التي أسسها في ذلك الوقت

¹ موقع معرفة، علي بلحاج، <https://2u.pw/LNUkT8Ly>، 11 أوت 2023م.

² يحيى أبو زكرياء، مرجع سابق، ص ص 11-12.

³ من الأعمال المسلحة المنسوب لجماعة بويعللي: تفجير محطة شركة الكهرباء والغاز بمنطقة تُسمى الرميلا، كما خططوا لتفجيرات بمطار هوارى بومدين وفندق الأوراسي ومصنع الجعة بالخراش، إضافة إلى الهجوم على مجموعة الدرك بالعاشر الذي سبق ذكره، كما خططت الجماعة لاختطاف الوزير الأول سنة 1982م، والهجوم على ثكنة الصومعة التي حدث فيها اشتباك واستسلام العناصر المتواجدين بها، واستيلاء الجماعة على أسلحتهم، وقد قُتل مصطفى بويعللي في كمين قام به الجيش الجزائري يوم 04 جانفي 1987م. يُنظر: احمد عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص ص 192-194؛ يحيى أبو زكرياء، المرجع السابق، ص 22.

الزعيم القبائلي آيت أحمد¹، وقد كان بويعلي يلقي دروسا مسجدية يتحدث فيها عن تردّي الأوضاع العامة، وضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وسعى بعد ابتعاده عن أجواء المعارضة عن طريق جبهة القوى الاشتراكية ليجمع حوله رموز الجماعات الإسلامية التي تؤمن بالعمل الثوري سبيلا لإقامة الدولة الإسلامية²، "وقبل تأسيس هذه الحركة المسلحة اتصل بويعلي بالسيد بن عمار محمود وجعفر بركاني وعمارة الطيب ومنصوري ملياني وتواقي معمر وعبد القادر شبوطي.. واتفق هؤلاء على الشروع في تكوين هذه الجماعة تكوينا عسكريا من خلال تدريبات دقيقة في بعض غابات الجزائر"³.

تأسست جماعة بويعلي حسب ما ذهب إليه مصطفى معيزي -أحد قيادات هذه الجماعة- سنة 1979م واعتبرها المرحلة الأولى، ثم تفرقت الجماعة بسبب المتابعة الأمنية، ليُعاد تشكيلها في المرحلة الثانية سنة 1984م، وكان مصطفى بويعلي المسؤول الأول في دفع تأسيسها في المرحلتين⁴، ولذلك تنسب الجماعة إليه، ويرجع بعض الإسلاميين مثل عباسي مدني وأحمد كرفاح وغيرهما سبب جنوح بويعلي إلى العمل المسلح إلى مضايقات النظام، إذ كان يُستدعى للتحقيق كل جمعة بسبب الدروس التي يلقيها وفيها انتقادات للاتجاه الرسمي وللشؤون العامة، وتعرض لمحاولة اختطاف اضطر بعدها للاختفاء لثلاث أسابيع، ولم يظهر ويرجع للمسجد إلا بعد وساطات مع مسؤولين بالدولة، لثُعاد محاولة اختطافه ذات ليلة من سنة 1982م، كما تعرض أخوه للقتل، فقرر بعد هذه المضايقات اللجوء إلى العمل المسلح⁵، في حين أن الرواية الرسمية تؤكد أن متابعة بويعلي لم تكن إلا بعد تحريك قضية اعتداء مسلح وقع سنة 17 نوفمبر 1982م بمونكادا-بن عكنون من طرف بويعلي ومجموعة معه، الذين أطلقوا النار على مجموعة دركيين أثناء قيامهم بمراقبة المرور⁶.

2. البناء الفكري لجماعة بويعلي:

يذهب التقرير (رقم 29) الذي أعدته (المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات-الشرق الأوسط-) إلى اعتبار جماعة بويعلي عبارة عن انشقاق من جيش التحرير على شكل حركة تصحيحية، وأن ظهورها بالطابع الإسلامي أو السلفي لم يكن إلا تماشيا مع الوضع السائد في تلك الفترة، جاء في التقرير: "ربما يكون أكثر صحة وصف حركة بويعلي الإسلامية الجزائرية كتفرع ثائر عن تقاليد جيش التحرير وجبهة التحرير الوطني، والتي عبرت عن نفسها بأطر إسلامية احتراما للإيديولوجيا التي كانت سائدة في الثمانيات، على غرار ما فعلت جبهة القوى الاشتراكية قبلها، واحتراما

¹ احمدية عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 191.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 74-76.

³ يحيى أبو كركياء، مرجع سابق، ص 15.

⁴ المبروك عبشة، المرجع السابق، ص 73.

⁵ المرجع نفسه، ص 76.

⁶ احمدية عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 192.

للتيارات التي كانت سائدة في عقد الستينات¹. غير أن هذا لا ينفي الطبيعة التي نشأت بها الجماعة، ولا شك أن الاتجاه السائد لعب دورا في التأثير على الاتجاه الأيديولوجي للجماعة، لكن في الوقت ذاته وجدت مجموعة من المؤشرات تثبت أن تشكل الحركة كان على أرضية الفكر الإسلامي الحركي؛ مثل احتضان المساجد (خاصة مسجد العاشور) لهذه الجماعة، إضافة إلى الأدبيات واللغة ذات الخلفية الإسلامية التي كانت متداولة بين أفراد الجماعة، مثل تسمية رأس الجماعة بالأمير، وفيما يلي استعرض للمؤشرات الفكرية الأكثر دلالة على نسبة هذا الاتجاه للفكر الإسلامي الحركي:

أ. من الشخصيات المرجعية (الفكرية والسياسية) التي اعتمدت عليها الجماعة المسلحة؛ علي بلحاج² وعمر العرباوي³، أما عمر العرباوي فهو أول من أفتى للجماعة بمشروعية العمل المسلح، يقول أبو زكريا: "قبل الشروع في عملها المسلح اتصل أفراد الحركة بالشيخ العرباوي أحد الدعاة الإسلاميين في الجزائر وأستاذ العديد من طلائع الحركة الإسلامية الحالية في الجزائر كعلي بلحاج وقد أفتى لهذه الحركة بشرعية عملها المسلح. وكانت هذه الفتوى دافعا للحركة الإسلامية المسلحة الجزائرية على الانطلاق بقوة"⁴.

ب. الانتماء للنسق الإسلامي العام الذي كان شائعا في تلك الفترة؛ إذ حافظت الجماعة على احترامها لجمعية العلماء المسلمين باعتبارها المرجعية الأساسية، وعلماء الإصلاح في تلك الفترة، حيث كانوا يرجعون لبعضهم في الفتوى، وإن كان أغلبهم لم يوافقوا على نهج العنف، يقول أحمد كرفاح -أحد أعضاء الجماعة- سابقا: "إن جماعتنا كانت تسمى جماعة العاشور وفي سنة 1981م أردنا أن نقوم بمسيرة، وبعد استشارة الدعاة لم يوافقونا"⁵، كما يُقل عن بويعللي قبل عملية الصومعة أنه كان متأثرا باعتقال الدعاة الجزائريين: أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني والذي وُضع تحت الإقامة الجبرية لاحقا حتى توفي⁶، ويؤكد يحيى أبو زكرياء أن "أمير هذه الجماعة على اتصال دائم بقواد الحركة الإسلامية في الجزائر كالشيخ العرباوي وعبد اللطيف سلطاني وعباسي مدني ومحفوظ نحناح.. وغيرهم"⁷.

¹ الإسلامية-العنف والإصلاح في الجزائر -، المجموعة الدولية لمعالجة الأزمات -الشرق الأوسط-، التقرير رقم 29، القاهرة/بروكسل، 30 جويلية 2004م، ص03، <https://2u.pw/8DCqF6hN>، 16 فيفري 2024.

² المرجع نفسه، ص39.

³ عمر العرباوي: من الشيوخ البارزين بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وُلد حوالي سنة 1324 هـ / 1907م، بمدينة سيدي عيسى التابعة اليوم لولاية المسيلة، أدخله والده زاوية (سيدي ساعد البوطولي) بسيدي عيسى، حيث أتم حفظ القرآن الكريم، ثم انضم لزاوية (سيدي المهدي) بالبليدة، حيث تعلم نصيبا من علوم الشريعة، وقد تأثر بالطبيب العقبي، وانتمى لجمعية العلماء المسلمين الجزائري، وتحت رايته أسس العديد من المدارس القرآنية، ودرس بها بمساجد العاصمة، وله العديد من المؤلفات، والمقالات بمجلات وجرائد الجمعية. يُنظر: مهدي جيدال، لحات من حياة الشيخ عمر العرباوي، مجلة الإصلاح، دار الفضيلة للنشر والتوزيع، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع33، ط06، 1433هـ/2012م، صص46-47.

⁴ المرجع نفسه، ص46.

⁵ احميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجذور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص197.

⁶ يحيى أبو زكرياء، مرجع سابق، ص29.

⁷ المرجع نفسه، ص38.

ت. تعتقد الجماعة أن القتال ضد الحكومة هو (جهاد مقدس) في سبيل إقامة الدولة الإسلامية، لأنهم يعتبرون أن النظام الحاكم بإجراءاته ضد الدعاة وتضييقه عليهم واعتداءاته على المساجد خاصة مساجد أحياء الطلبة وحصارها، واختطاف ومتابعة الشباب المسلم، يخدم أهداف المستعمر، وتعمل هذه الإجراءات على تثبيط الأمة وإرادة الخير فيها، والقضاء على المشروع الإسلامي الذي قامت من أجله الثورة التحريرية¹، من هذا المنطلق تبنت الجماعة منهج المواجهة المسلحة ضد النظام، فكانت بذلك أول جماعة إسلامية مسلحة تنشط في الجزائر بعد الاستقلال.

يذكر هنا أن الفكر الإسلامي المعاصر - كما سبق - ابتداء من الإخوان المسلمين لم يقدموا تصورا واضحا وبرنامجا عمليا لشكل (الدولة الإسلامية)، التي تعتبر من أهم أهداف الحركات الإسلامية إلا القليل منها، وكذلك جماعة بويعللي لم تقدم تصورا للدولة الإسلامية ولا برنامجا سياسيا، يقول أبو زكرياء: "لم يكن لهذه الحركة برنامج فكري وسياسي متكامل لإدارة شؤون الحكم في حال إسقاط النظام القائم؛ بل أوكلت هذه المهمة للتيار الدعوي الذي كان يتحرك بفعالية في المساجد.. تسيير شؤون الدولة الإسلامية مسنود إلى الحركة الإسلامية بقيادة أحمد سحنون وعبد اللطيف سلطاني وعباسي مدني وعلي بلحاج ومحمد السعيد وإطارات الحركة الإسلامية"².

ث. لم تقف الدراسة على ما يثبت أن هذه الجماعة كانت تتبنى نفس فكر الجماعات التكفيرية المعاصرة التي تكفر المجتمعات الإسلامية وكافة أشكال التعامل مع السلطة الحاكمة ومن لم يلتحق بالجهاد، إذ لم تكفر الشعب الجزائري وكانت تربطها علاقات وطيدة مع قادة العمل الإسلامي من كافة الاتجاهات ولم تقف على تكفيرها لأحد من المشايخ الذين تعاملوا مع السلطة.

الفرع الثاني: الجبهة الإسلامية للإنقاذ

يُعتبر اعتماد دستور 1989م من أهم المخططات المفصلية في ثمانينيات القرن الماضي، والذي انعكس على الحياة العامة في الجزائر بآثار كثيرة، خاصة أن هذا الدستور ضمن حق تأسيس الجمعيات ذات الطابع السياسي، فكان هذا الدستور هو بداية ظهور الأحزاب السياسية والجمعيات ذات الخلفية الإسلامية، وبهذا انتقل الإسلاميون من مرحلة السرية في عملهم إلى مرحلة جديدة هي مرحلة الأحزاب والتنظيمات العلنية، وكان أول حزب سياسي بخلفية إسلامية تأسس في هذه الحقبة؛ حزب (الجبهة الإسلامية للإنقاذ).

1. تأسيس الجبهة الإسلامية للإنقاذ:

تأسست الجبهة الإسلامية للإنقاذ بتاريخ: مارس 1989م واعتمدت رسميا في: سبتمبر 1989م، وترأسها عباسي مدني³، سبق تأسيس الجبهة جملة من الأحداث التي لعب فيها رموز الجبهة لاحقا دورا أساسيا. برزت بصورة

¹ المرجع السابق، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 37.

³ أحميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر- الجذور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 18.

اتجاه معارض للسلطة في الثمانينيات قبل تأسيسها الرسمي؛ حيث كان رموزها وخاصة علي بلحاج ينتهجون نهج التعبئة المسجدية للمظاهرات والدعوة للإضرابات.

أعلنت (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) منذ تأسيسها عن رؤيتها للإصلاح؛ حيث ارتكزت حول المطالبة والمغالبة السياسية للتمكين للمبادئ التي تدعوا إليها، وموضحة طبيعة هذا التنظيم الحديث، جاء ذلك في عدة بيانات ووثائق أعلنتها، منها نداء 12 نوفمبر 1989م الذي تضمن:

- "ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية في جميع المجالات.
 - توفير الحرية للشعب ورفع الظلم والاستبداد.
 - اعتماد الاقتصاد الإسلامي ومنع التعامل بالحرام.
 - إعمال الشريعة في شأن الأسرة ورفض المنهج الفرنسي الداعي إلى التحلل.
 - المطالبة بالاستقلال الثقافي والتنديد بإفراغ الثقافة من المحتوى الإسلامي.
 - شجب استخدام الإعلام من قبل الدولة في مواجهة الصحوة الإسلامية.
 - إنقاذ مكاسب الشعب التاريخية وثوراته البشرية والطبيعية دون إضاعة للوقت.
 - العمل على وحدة الصف الإسلامي، والمحافظة على وحدة الأمة.
 - تقليم بديل إسلامي كامل وشامل لجميع مشكلات البلاد.
 - تشجيع روح المبادرة وتوظيف جميع الإرادات الخيرة في البناء الشامل"¹
- هذه المبادئ توحى بطبيعة النهج الذي اختارته الجبهة، وكان أهم غاياتها (تطبيق الشريعة) أو (إقامة الدولة الإسلامية)، متخذة من العمل الحزبي والسياسي المعارض وسيلة لتحقيق أهدافها، كما أنها قدمت نفسها باعتبارها تنظيما يسعى لجمع التيار الإسلامية بمختلف طوائفه، أو تشكيل جبهة تتكون من مختلف أطياف الحركة الإسلامية في مواجهة اتجاهات السلطة.

تباين موقف التيارات والجماعات الإسلامية المختلفة من إعلان تأسيس (الجبهة) بين مؤيد ورافض، وسبب هذا التباين في المواقف هو أن عددا من الإسلاميين كان يعتقد أن الوقت لم يكن مناسباً بعد لتأسيس تنظيم سياسي إسلامي، وإنه من الضروري أن يكون هذا التجمع بعد استشارة كافة القوى الإسلامية، وأن يضم أكبر قدر من الإسلاميين، يقول محمد بوسليماني: "ظهرت حركة سياسية هي (الجبهة الإسلامية للإنقاذ) ظهرت في مسجد باب الواد بالجزائر العاصمة، وأعلنوا تشكيلها، ويوم الإعلان ذهب أحد أفراد الرابطة² وهو الأستاذ محمد السعيد ووقف يحاول أن يبعد الجماعة من تكوين الجبهة الإسلامية للإنقاذ على أساس أن الفكرة تعرض على الرابطة، والرابطة

¹ شبكة الجزيرة، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، موقع الجزيرة aljazeera.net، 28 أكتوبر 2015، <https://2u.pw/QHoEo8ro>، 31 جويلية 2023م، 21:37.

² يقصد رابطة الدعوة الإسلامية، سيأتي الحديث عنها لاحقا.

تنظر في الأمر، لعلها تختار العناصر الذين يشكلون هذه الواجهة السياسية، لكن حدث أن شتم وحاولوا ضربه"¹، إن الاعتراض على التأسيس لما كان من شخص محمد السعيد، له دلالة مهمة؛ أولها أنه يمثل الرابطة الإسلامية، وهذا يعني أنه لم يكن لتأسيس الجبهة قبول واسع بين باقي الإسلاميين، وأن محمد السعيد ليس شخصية فردية، بل هو ممثل أيضا لاتجاه له وزنه في الساحة الإسلامية الحركية في الجزائر وهو تيار (البناء الحضاري)، ودلالة أخرى لها أهميتها وهي أن محمد السعيد انضم لاحقا للجبهة وكان عضوا بمكتبها التنفيذي الوطني، ثم ترأسه في مرحلة أخرى، وهذا يدل على أن موقفه وموقف عديد من الإسلاميين لم يكن بدافع من المنافسة أو الرفض المبدئي لوجود الجبهة أو وجود أي حزب إسلامي، ولكن مدار الرفض حول أن الأولى تأسيس حزب سياسي ممثل من كافة القوى الإسلامية².

نتيجة للنهج الذي اتبعته الجبهة من؛ عقد التجمعات الجماهيرية الخطابية، واللغة البسيطة و(الشعبوية) ذات المفردات الدينية التي تخاطب الوجداء، حضيت بشعبية واسعة داخل المجتمع الجزائري، وهذا إضافة إلى تراكمات التعبئة التي شهدتها فترة الصحوة الإسلامية وجهود مشايخ التيار الإسلامي بمختلف اتجاهاتهم، هذه الشعبية صنعت لها حاضنة ووعاءً انتخابيا مريحا، تُوجّ بفوزها في الانتخابات البلدية بتاريخ 12 جوان 1990م، بمجموع 835 بلدية من بين 1539 بلدية³، ثم خاضت الجبهة الانتخابات التشريعية يوم 26 ديسمبر 1991م، فتحصلت على 188 مقعدا من أصل 228 في المرحلة الأولى⁴، وبعد سلسلة من الأحداث والصدامات بين الجبهة والسلطة، انتهت باستقالة الرئيس الشاذلي بن جديد وإلغاء الانتخابات التي تربعت عليها الجبهة وتم حلها بتاريخ فيفري 1992م.

2. البنية الفكرية للجبهة الإسلامية للإنقاذ:

تميزت الجبهة الإسلامية للإنقاذ بتنوع واختلاف الاتجاهات الفكرية للمنتمين إليها، ذلك أنها عكس التنظيمات الإسلامية التي سبقتها في التكون لم تشكل على قاعدة التجانس الفكري، وإنما تشكلت بضم أكثر من اتجاه إسلامي، وكذلك لكونها أول الأحزاب السياسية تشكلا فقد مثلت محور جذب للعديد من المتطلعين للتغيير السياسي الإسلامي، ولهذا فهي عصية عن التصنيف الفكري التقليدي، وإنما فهم هذا الاتجاه كامن في تفكيك بنيتها الفكرية التي تتركب من مجموعة متباينة من الاتجاهات، وقيمة هذا التفكيك هو أنه من الممكن أن يعطي تصورا مبدئيا عن إمكانية المزج بين أكثر من اتجاه إسلامي ضمن قالب سياسي واحد.

1 وصفي عاشور أبو زيد، مرجع سابق، ص 43

2 توفيق الشاوي، مرجع سابق، ص 475.

3 احميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص 19.

4 الجزيرة، الجبهة الإسلامية للإنقاذ، مرجع سابق.

تتوزع الاتجاهات الفكرية المكونة للجهة؛ على الاتجاهات المتعلقة بتأثير شخصيات المؤسسة (الشيوخ)، لأن الجهة لا تختلف عن مثيلاتها من التيار الإسلامي الذي كان لتأثير الشيوخ والقادة دور أساسي في تحديد نظامها الفكري واختياراتها، ومكونات متعلقة بـ بالمبادئ الكلية التي تجتمع تحت ظلها كافة المكونات الأخرى، وهذا ما سيتم بيانه كما يأتي:

أ. مكونات فكرية متعلقة بالنية البشرية:

✓ عباسي مدني: يُعتبر عباسي مدني محورا للتعبئة الجماهيرية في الجهة الإسلامية للإنقاذ، إذ تمكن من "طبع أول حزب إسلامي في الجزائر بهذا القدر القوي من شخصيته وأسلوبه وفلسفته في مجال العمل السياسي"¹، فعباسي مدني عُرف بالتأثير العميق في اتجاه حركته.

عباسي مدني من مواليد 26 فيفري 1931م، بسيدي عقبة-بسكرة، تلقى تعليمه الأولي في كتاتيب تعليم القرآن الكريم وفي مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائري، كما درس ببعض المدارس الفرنسية، وانخرط مبكرا في العمل السياسي في صفوف (حركة الانتصار للحريات الديمقراطية)، التحق بالعمل المسلح منذ بداية الثورة، فألقي عليه القبض في 17 نوفمبر 1954م، ولم يخرج إلا بعد الاستقلال²، كان إذا ذا تكوين إسلامي وديني ووطني منذ صغره، والتحق بالعمل الدعوي منذ خروج الاحتلال.

إن عباسي مدني ذو تكوين أكاديمي إذ "أكمل تعليمه، بين جامعات، الجزائر وبريطانيا، ليحصل على ماجستير في التربية، ثم الدكتوراه في التربية أيضا.. لينتقل إلى التدريس بالجامعة الجزائرية في مادة التربية المقارنة"³، وله مجموعة من المؤلفات مثل (مشكلات تربوية في البلاد الإسلامية)، و(التوعية التربوية في نطاق الصحوة الإسلامية)، و(خصائص الأسرة الإسلامية ومستجدات العصر الحديث)، و(أزمة الفكر الحديث ومبررات الحل الإسلامي)، و(التربية الإيمانية الوقائية للفطرة البشرية)، و(المعرفة التاريخية التربوية).

يُشكل البعد الوطني والخبرة النضالية وآثار المدرسة الإصلاحية الجزائرية مكونا أساسيا في فكر عباسي مدني، ولذلك يُعتبر ممثل الخط الإصلاحي داخل الجهة، هذا إضافة إلى الخبرة الأكاديمية التي تلقاها في بريطانيا، إضافة لهذا يوجد جوانب من شخصيته أثرت في اختياراته وطبعت سلوك الجهة السياسي، منها ما ذكره حميدة عياش حوارا بينه وبين عباسي مدني: "لأجدني فجأة أمام شيخ يحدثنني عن المفهوم البراغماتي للعمل في الإسلام، ويذكرني من خلال حديثه ذاك أهم الأسماء الممثلة لهذا الاتجاه في مجال الاقتصاد وعلوم التربية.. (وهذه البراغماتية التي نحن

¹ حميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزور، الرموز، المسار-، مرجع سابق، ص151.

² المبروك عبشة، مرجع سابق، ص103-104

³ موقع الشروق أون لاين، هذا هو عباسي مدني كما عرفته، الشروق أون لاين، 16 أفريل 2019م، <https://2u.pw/roo2qr4F>، 04 أوت 2023م.

في أشد الحاجة إليها يجب أن تثرى بالبعد الروحي، وهذا الأخير لا يمكن استنباطه إلا من روح الإسلام.. فالبراغماتية المجردة من هذا البعد تبقى مجرد فلسفة نفعية عملية متوحشة، لكن باكتسابها العمق الروحي الأخلاقي الإسلامي تتحول إلى سلوك ناجح يجمع بين محاسن النظامين، الاشتراكي والليبرالي، وهذا في نهاية المطاف هو جوهر ومرمى النظام الإسلامي"¹، هذا النص على اقتضابه يبين أن تصوره للعمل للإسلام ليس منغلقا عما حوله، بل ينظر للسياسة بروح مرنة تسعى للانتفاع من المتاح والمشارك في سبيل خدمة القضية الكلية، مع الوعي بالتصورات الفلسفية الحديثة لفكرة (البراغماتية).

✓ علي بلحاج: يعتبر علي بلحاج الرجل الثاني في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، من حيث التأثير وباعتبار موقعه، إذ كان نائبا لعباسي مدني في رئاسة الجبهة، وهو من مواليد 16 ديسمبر 1956م، بتونس، استشهد والداه في الثورة التحريرية وهولا يزال صغيرا، وكان والده حافظا للقرآن دارسا للفقهاء متقنا للغة الفرنسية، وتخصص بنزع الألغام إبان الثورة التحريرية، وأصولهم ترجع إلى ولاية أدرار، غير أنه نشأ في الجزائر العاصمة، حيث اشتغل في التعليم، بعد التحاقه بمعهد تكوين المعلمين بالحراش، وكان خطيبا في العديد من المساجد.²

يمثل علي بلحاج الاتجاه (السلفية الحركية) داخل الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وقد سبقت الإشارة إلى أنه كان من مراجع الحركة المسلحة التي قادها مصطفى بويعللي، ولذلك انتقل العديد من المتأثرين بهذا الاتجاه إلى الجبهة الإسلامية متأثرا بعلي بلحاج، كما عُرف أنه كان ذا قدرة خطابية عالية ومتمكنا من التجميع والحشد، تميز في ذلك بالثورة والحدية في المواقف واتجاه الخصوم السياسيين والأيدولوجيين³، ولكونه الرجل الثاني في الجبهة فإن هذا الخطاب والأسلوب الذي انتهجه بلحاج أثر في بنية وثقافة الجبهة.

يُفسر احميدة عياش طبيعة بلحاج بكونها متأثرة بالتكوين الفقهي وليس السياسي، ولذلك فهو يقف من القضايا موقف الممنوع والمسموح دون مرونة، فيقول: "والرجل الثاني في الفيس صاحب الثقافة الفقهية النقليّة، جعلته عاجزا عن الاستيعاب الخلاق لمنطق الاختلاف برغم نواياه الطيبة، وقد جعله ذلك في العديد من المرات يسعى على تبرير مواقفه السياسية بحجج فقهية"⁴، وهذا التبرير مقبول في كون التكوين الفقهي أو القانوني مجردا، غير كاف لصناعة السياسي أو رجل التنظيم القادر على التعامل المرن مع تغيرات السياسة والتنظيم، غير أن مرد هذا راجع إلى طبيعة المنهج الفكري الذي ينتمي إليه بلحاج، وهو (السلفية الحركية)، التي تميزت بالحدية في التعامل مع مختلف

¹ احميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار، مرجع سابق، ص 148-149.

² موقع معرفة، علي بلحاج، مرجع سابق، <https://2u.pw/LNUKT8Ly>، 04 أوت 2023م.

³ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 106.

⁴ احميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار، مرجع سابق ص 171.

القضايا، فهو متماه مع هذه الخلفية، ولذلك كان دائم المصادمة مع الاختلافات الحركية والسياسية والأيدولوجية بمنطق حدي.

✓ عبد القادر حشاني: من الشخصيات المؤثرة في الجبهة الإسلامية للإنقاذ، إذ كان عضواً بمكتبها التنفيذي الوطني منذ تأسيسها، ثم أصبح رئيساً للمكتب بعد اعتقال عباسي مدني وعلي بلحاج، وهو من مواليد 26 ديسمبر 1956م، بقسنطينة، والده إبراهيم حشاني أول محافظ لمنظمة المجاهدين في الشرق الجزائري، وهو خريج معهد البتروكييمياء من بومرداس، واشتغل بشركة سوناطراك¹، أهم مواقفه هو الثبات على فكرة المحافظة على الحزب بعد اعتقال عباسي مدني وعلي بلحاج في 1991م، والميزة الأخرى لشخصية حشاني هي معارضته المستمرة لتكوين الجناح المسلح التابع للجبهة، وكذلك بعد خروجه من السجن؛ حيث اعتقل بين سنتي 1992م إلى 1997م، كان من أوائل الساعين لتكريس الصلح بين الأطراف المتصارعة من الجبهة ونظام الحكم، "فالرجل كان رمزاً للحكمة والوسطية والاعتدال بشهادة خصومه قبل أصدقائه، لذلك لم تترج الجبهة التي تريد التعفين أن يفسح المجال له لأجل المساهمة في إخراج وطنه لشاطئ الأمان وإشاعة جو الأخوة والمحبة بين الجزائريين بعد أن نزع الشيطان بينهم"²، وفي شهادته حول حشاني يقول محمد طالب الإبراهيمي: "اعتبره من أحسن العناصر الجزائرية، شابٌ يكتسب ثقافة إسلامية أصيلة وثقافة عصرية.. وكان مدركاً لحقيقة الدولة الحديثة.. أشهد أنه كانت له وضوح في الرؤية، ومعرفة عميقة بالدولة الحديثة"³، فحشاني كان يمثل البعد الذي يوصف بالاعتدال داخل الجبهة، كما أنه يملك قدرة واسعة على التعامل السياسي والإدارة التنظيمية، وهذا ما ساعده في تسيير شؤون الجبهة بعد اعتقال قياداتها، وفي فترة حرجية.

ب. الجبهة من خلال مكوناتها الفكرية المحضة:

تكونت الجبهة الإسلامية للإنقاذ—من خلال ما سبق— من المنهج الذي طبعته عليها شخصية عباسي مدني، إضافة على وجود المكون السلفي الحركي واتباع حركة بويعللي، والذي يمثله بلحاج بثورته وحديثه، وعناصر من ذوي المرونة السياسية والقدرة على التعامل التنظيمي أمثال حشاني، كما انضم إلى الجبهة العديد من عناصر تيار البناء الحضاري، خاصة بعد انخراط محمد السعيد، وانضمامه إلى المكتب الوطني للجبهة، كما تواجد داخل الجبهة مكونات من التيار الإصلاحية والإخواني، وإن لم يكونوا يشكلون أكثرية داخلها.

¹ عمر محمد العيسو، الشهيد القائد عبد القادر حشاني موقع رابطة أدباء الشام، 14 فيفري 2015، <https://2u.pw/86Of6vod>، 04 أوت 2023م.

² مجلة البصائر، في ذكرى اغتيال الشيخ عبد القادر حشاني-ذكراه رسالة لشعب الجزائري لتجنب الانزلاق-، 25 أكتوبر 2019م، <https://elbassair.dz/6831>، 04 أوت 2023م.

³ شاهد على العصر-أحمد طالب الإبراهيمي مع أحمد منصور-، صفحة أحمد منصور، على منصة يوتيوب، الحلقة 09، الدقيقة 42:42، 07 أكتوبر 2020م، <https://2u.pw/Ly8bf0h>، 04 أوت 2023م.

يتضح أن الجبهة كانت مزيجاً من الاتجاهات المختلفة، حيث كان لهذه الطبيعة التكوينية دور في انتشار الجبهة والحصول على الدعم الشعبي الكبير، لأنها كانت عصية على التصنيف المذهبي، وهذا ما جعلها تمثل صورة عاكسة لتطلعات كثير من الجماهير. غير أنه يمكننا أن نرصد جملة من القضايا المشتركة والكلية التي جمعت هذه المكونات حولها تحملها النقاط الآتية:

✓ الاعتقاد بضرورة التخلص النهائي من شكل الحكم ونظامه وإيديولوجيته، وإقامة الدولة الإسلامية بديلاً عن هذا النظام.

✓ مرجعية القرآن والسنة وتراث الحركة الإصلاحية ومبادئ الثورة التحريرية.

✓ الموقف الحدي من رجال السياسة والحكم وقيادات الجيش، الذين كانوا يعتبرونهم مشكلة في الحياة العامة، وعقبة في طريق تطلع الشعب الجزائري لإقامة الدولة الإسلامية، وزادت الشقة بين الطرفين بعد إلغاء انتخابات 1992م وحل الجبهة.

✓ اعتبار الجبهة الإسلامية للإنقاذ واجهةً جامعةً لكافة التيارات الإسلامية الجزائرية، وهي صاحبة الشرعية الجماهيرية والتنظيمية والأسبقية التأسيسية، في التمثيل السياسي للحركة الإسلامية في الجزائر.

المطلب الرابع: الفكر الإسلامي الحركي المعاصر قراءة في المآلات

يكتمل تصور منظومة الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في الجزائر بتحليل مآلات أهم الأفكار والاختيارات، لأن المآلات تفسر حقيقة الأفكار، والواقع التنفيذي هو المحك الأهم لصوابية الأفكار، والموازنة فيما بينها، وفيما يلي سوف نعرض لأهم هذه المآلات، مع الالتزام بأهمها وأكثرها تمثيلاً للأفكار المعروضة، لأنه ليس من شأن الدراسة تتبع الأحداث وعقد المقارنات بينها، بينما يكفي التركيز على أكثر القضايا تعبيراً عن تجليات الأفكار:

الفرع الأول: الحركة الإسلامية والمواجهة مع نظام الحكم

تطورت بعد الاستقلال المشاكل السياسية، وأصبحت التكتلات في تدافع حاد من أجل السلطة، داخل جبهة التحرير الوطني التي أصبحت حزبا سياسيا، وداخل السلطة ومؤسساتها، تمخض هذا الصراع عن حكم الرئيس بن بلة من 1963م إلى غاية 1965م، ثم حكم هواري بومدين من 1965م إلى 1978م، بعد انقلاب عسكري على بن بلة، أصطلح عليه بـ(التصحيح الثوري)¹، يُضاف إلى هذا الاضطراب السياسي الذي عاشته الجزائر في تلك الحقبين، الوضع الاجتماعي والاقتصادي والتنموي الصعب الذي كانت تعيشه الجزائر، وفي ظل هذه الأوضاع اتخذ النظام الحاكم في الجزائر الاشتراكية إيديولوجية ومنهجاً في الحكم، وهنا برزت المعارضة الإسلامية للنظام الحاكم منذ بواكير الاستقلال؛ فكانت الخيارات التنموية والاقتصادية والخيار الأيديولوجي والموقف من رموز الهوية الوطنية الجزائرية (خاصة اللغة العربية والإسلام)، أبرز نقاط الخلاف بين التيار الإسلامي والسلطة، فكانت بذلك الفجوة

¹ عبد الحميد إبراهيمي، في أصل الأزمة الجزائرية-1958/1999-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2001م، ص 96-97.

بين النظام والإسلاميين تزيد وتنقص على حسب الأحداث، وكانت البداية بمهاجمة "الشيخ الإبراهيمي، ممثل العلماء، برنامج بن بلة واصفا إياه بالشيوعي فكلفته هذه المواقف ومواقف أصغر أولاده، أحمد طالب الإبراهيمي الإقامة الجبرية، فالسجن"¹، وصولاً إلى المعارضة التي ميزت فترة ظهور التنظيمات الإسلامية، وفيما يلي عرض لأهم مظاهر هذه المعارضة:

1. تجمع الجامعة المركزية:

تكثف نشاط الطلبة الإسلاميين في الجامعة، وأصبح لهم تواجد في الهياكل الطلابية الرسمية مثل لجان الأحياء، وكان محور تركيزهم هو الاستقطاب الأيديولوجي الذي عاشته الجامعة بينهم وبين التيار الشيوعي، ففي 02 نوفمبر 1982م نشب خلاف حاد بين الطلبة من الاتجاهين، وصل للاشتباك واستعمال الأسلحة البيضاء، راح ضحيته أحد الطلبة، وسبب الخلاف هو رغبة الطلبة الشيوعيين في عقد جمعية عامة، ما اضطر أجهزة الأمن للتدخل²، ثم بدأت الأحداث في التصاعد، وامتد أثر ذلك إلى خارج أسوار الجامعة، إذ أعقبت الأحداث "موجة اعتقالات بوليسية وإغلاق المعاهد وبعض المساجد في الأحياء الجامعية الشيء الذي اعتبرته الحركة الإسلامية سابقة خطيرة ترتكب ضد الإسلام في الجزائر"³، وانتهت الأحداث إلى اتفاق مجموعة من قيادات التيار الإسلامي بالدعوة الجماهيرية لمظاهرة حاشدة بالجامعة المركزية بالجزائر العاصمة، فكان تجمع 12 نوفمبر 1982م، وبحضور الآلاف من المشاركين. تمحور سبب عقد هذا التجمع؛ حول التنديد بالتضييق الأمني الذي يتعرض له الإسلاميون وأئمة المساجد، وتغول التيار الشيوعي والاتجاهات المعادية للإسلام في أجهزة الدولة، وتم تلاوة بيان يحتوي على أربع عشرة نقطة تدور حول هذا المضمون، ووقعه كل من عباسي مدني وعبد اللطيف سلطاني وأحمد سحنون، وحضر التجمع إضافة إلى هؤلاء الثلاثة كل من محمد السعيد الذي تلا البيان، ومحمد بوسليماني وعلي بلحاج وحضر مجموعة من جماعة بويعللي وعبد الله جاب الله.. وغيرهم، فكان لهذا التجمع نوعية خاصة من الحضور وجمع أغلب رموز الحركة الإسلامية في الجزائر.

إن هذا التجمع الذي يعتبر من أوائل السلوكات المعارضة الذي انتهجه التيار الإسلامي، كان له وزنه المعتبر في مسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر، من جهة نوعية الحضور والتشكيلات الإسلامية المجتمعة، ومن ناحية العدد الكبير الذي حضر التجمع والتنظيم المحكم لهذه الجموع، ومن ناحية المضمون الذي طرحه بيان التجمع، من الدعوة الصريحة إلى تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، والحد من انتشار الأيديولوجيات التي اعتبروها معادية للإسلام، كما أنه يحمل بُعداً مهماً في المسار التاريخي للأحداث، وهو تزامن هذا التجمع مع اتجاه الرئيس الجديد الشاذلي بن جديد نحو تكريس الانفتاح السياسي والتمكين للحريات العامة، وهذا ما حصل لاحقاً بإقرار قانون تأسيس

¹ المرجع السابق، ص 98.

² أمجدة عياش، سنوات الشاذلي بن جديد-الرقص مع الإسلاميين-، موقع جزائرس، 15 أكتوبر 2012م، <https://www.djazairnews.com/djazairnews/45970>، 06 أوت 2023م.

³ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 58.

الجمعيات، فكان هذا التجمع تمهيدا لهذه الحقبة الجديدة التي يخرج فيها التيار الإسلامي من المرحلة السرية إلى العلنية ومن مرحلة المبادرات ذات الطابع الديني إلى المبادرات ذات الطابع السياسي.

2. أحداث أكتوبر 1988م:

تميزت عُشرية الثمانينات بالمسيرات والمظاهرات، ولم يكن الإسلاميون وحدهم من يقود هذه المسيرات، إذ شهدت سنة 1980م ما يُعرف (بالربيع البربري)، الذي كان من رموزه؛ سعيد سعدي ومصطفى باشا وآيت العربي أرزقي الذين أصبحوا لاحقا مسؤولي (حزب التجمع من أجل الثقافة والديمقراطية)، وكذلك سنوات 1982م و1986م عرفت مسيرات ذات مطالب اجتماعية مرورا بمسيرات الإسلاميين في الجامعة المركزية سنة 1982م¹. إن هذا الوضع إضافة إلى تردي الأوضاع الاقتصادية ودخوله في حالة الندرة، واتساع دائرة الاستقطاب بين السياسيين الجزائريين مع عدم وضوح صورة الوضع السياسي وتفشي الشائعات وانخفاض أسعار النفط، إضافة على التضيق على رموز التيار الإسلامي، أوصل إلى الأحداث التي كانت انطلاقها بتاريخ: 05 أكتوبر 1988م²؛ حيث ألقى الرئيس الجزائري بن جديد خطابا بتاريخ: 19 سبتمبر 1988م، يوحى "أن هناك صراعات حادة في هرم السلطة، وبأن أطرافا منها كانت وراء تلك الإشاعات وندرة السلع.. وهدد بن جديد بعض مراكز القوى في النظام وطالب منهم بالذهاب إلى فرنسا إن أرادوا تدريس أبنائهم هناك"³، هذا الخطاب مثل الفتيل الذي أشعل الأحداث، إذ من الملاحظ أنه يوجه سهام الاتهام في تردي أوضاع البلاد إلى عناصر في قلب النظام الحاكم، وهذا ما وجه الحق الاجتماعي نحو السلطة لكن ليس نحو الرئيس، أما استفزازه للعناصر المفرنسة فهو خطاب للعقل الجمعي للتيار الإسلامي، وتوجيه له نحو المكونات المفرنسة داخل السلطة، واستثارها لتكون دعما له في حربه على الخصوم السياسيين، وفعلا ما حدث بعد الخطاب هو انطلاق سلسلة من التظاهرات والإضرابات في بعض أحياء العاصمة، لتبدأ بعد ذلك موجة من المظاهرات الحاشدة يوم 05 أكتوبر 1988م، إلى أن قرر الرئيس إعلان حالة الحصار وإنزال الجيش لحماية مؤسسات الدولة⁴، وهذا النزول هو ما أدى لحدوث صدامات ومناوشات بين الجيش والمتظاهرين، خاصة وأن المظاهرات حسب بعض التقديرات انتشرت في 70% من التراب الجزائري وكان حصيلة ذلك 120 قتيلًا حسب التصريحات الرسمية⁵.

اختلف في تفسير السبب المباشر لاندلاع أحداث أكتوبر 1988م، واختلف في الجهة التي وقفت خلف تأجيحها، لكن ما يهم الدراسة هو موقع الإسلاميين منها؛ حيث أن التيار الإسلامي، في هذه المرحلة من تاريخ

¹ احميدة عياش، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجزء الأول، الرموز، المسار، مرجع سابق، ص 23.

² فريد مرحوم، أحداث أكتوبر 1988 والمجتمع المدني في الجزائر - بحث في سوسيولوجيا الشباب وأنتروبولوجيا الغضب، مجلة آفاق علمية، المركز الجامعي أمين العقال الحاج موسى أق أحموك لتامناست، مج 10، ع 02، 31 ديسمبر 2018م، ص 200.

³ رابح لونيسي، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، دار المعرفة، باب الواد-الجزائر، 2000م، ص 208.

⁴ المرجع نفسه، ص 209.

⁵ تقرير للجزيرة، أكتوبر 1988 - ربيع الجزائر الذي أنهى الأحادية، موقع الجزيرة نت Aljazeera.net، 15 ماي 2017م، <https://2u.pw/KCBSKcE>، 11 أوت 2023م.

الجزائر تطور بشكل واضح في أدائه واتساعه، كما أنه كان من بين أهم الجهات التي استفادت من التعددية التي هي إحدى ثمار هذه الأحداث، وسوف يتم بيان دور الإسلاميين في الأحداث في النقاط الآتية:

أ. اجتمع مجموعة من الدعاة والمشايخ من اتجاهات مختلفة وأصدروا بيانا بإمضاء أحمد سحنون بتاريخ: 06 أكتوبر 1988م، يدينون فيه مظاهر الترف والتبذير الذي تعرفه بعض الجهات الحاكمة، وأن الحل ليس في قمع هذه المظاهرات وإنما في القيام بإصلاحات جادة، ولا يكون هذا إلا بتطبيق الإسلام، واقترح البيان مجموعة من النقاط تعتبر محور الإصلاح:

"-الشورى الصادقة في الحكم

-والعدالة في توزيع خيرات البلاد على فئات الشعب

-وتحقيق الكفاية مع الضروريات لكل فرد

-والمساواة أمام القانون

-الطهارة في الأخلاق

-والأمن على كل المقدسات من دين وعرض ونفس ومال

-والحرية في التفكير والتعبير"¹.

يعكس هذا البيان أن الإسلاميين في هذه المرحلة لم تكن تدفعهم النزعات الصدامية مع النظام الحاكم، وإن كان طرحهم لا يخلو من المعارضة السياسية العامة للحكم، كما أن هذه المعارضة تُقدم أحكام ومبادئ الإسلام باعتبارها البديل الأمثل للأوضاع السيئة التي تعيشها البلاد، من غير محاولة تأجيج الأحداث أو تحريض جهة على الأخرى.

ب. سعى بعض الخطباء وأئمة المساجد من الدعاة الحركيين، وعلى رأسهم علي بلحاج إلى استعمال الخطاب المسجدي لتوجيه الأحداث والمشاركة فيها، ولذلك يذكر علي بلحاج أنه بتاريخ 06 أكتوبر تعرض بعض المصلين بمسجد (الوفاء) لإطلاق النار، فألقى درسا في تلك الليلة يستحث فيها للخروج في مظاهرة من المسجد بعد صلاة العشاء.²

ذهب علي بلحاج إلى أحمد سحنون بتاريخ: 07 أكتوبر ليقترح عليه القيام بمسيرة من المسجد إلى مديرية الأمن؛ بغية التحاور مع مسؤولين أمنيين أو إيصال مطالبهم ورؤيتهم عن طريق المصالح الأمنية إلى بعض السياسيين والسعي لحقن الدماء، وبهذا بدأت الأحداث تأخذ مجرى تصاعديا بدخول الإسلاميين.³

¹ نص البيان كاملا، من ملاحق الدراسة، ص366.

² وثائقي: الإسلاميون وأحداث أكتوبر 1988م، قناة الشروق الجزائرية، قناة (توثيق الأحداث) على منصة يوتيوب، 02 أكتوبر 2021م، الدقيقة: 20:43. <https://www.youtube.com/watch?v=pyxG8P7Jc3E> ، 12 أوت 2023م.

³ المرجع نفسه، الدقيقة: 28:22.

يُعتبر علي بلحاج من بين الإسلاميين الذين كانوا يتحركون في الأحداث، أكثرهم حماسا للمظاهرات وحرصا على الضغط على السلطة بورقة المظاهرات من أجل الوصول إلى الإصلاح السياسي الذي يتصوره، من ذلك محاولته القيام باعتصام بمسجد (السنة) بتاريخ 09 أكتوبر 1988م، وكان مطلبه اللقاء مع رئيس الجمهورية نظرا لعدم تلبية مطالب لقاء مديرية الأمن، غير أن بعض الشيوخ الذين كانوا معه منهم الهاشمي سحنوني نصحوه بإرجاء الاعتصام للنهار حتى لا يصادف فترة حظر التجول ويقع الصدام مع قوات الأمن¹، ولذلك تم تأجيل الاعتصام إلى 10 أكتوبر 1988م، بعد صلاة الظهر، بمسجد بلكور، ويؤكد بعض الشهود على تلك المرحلة أن عددا من المشايخ كانوا متحفزين على هذا الاعتصام منهم أحمد سحنون²، ولهذا السبب انسحب بلحاج من تولي قيادة الاعتصام في هذا اليوم رغم أنه كان هو الداعي إليه، ولذلك تولى الكلمة كل من أحمد سحنون ومحمد السعيد وكانت غايتهم تهدئة الاعتصام وفضه في هدوء، مع التعهد بالسعي لإيصال المطالب لرئيس الجمهورية، وهذا ما حصل؛ إذ تمت صلاة الظهر، وخرجت الجموع التي تنقلت للمكان من أجل التجمهر، لكن ورغم هذا أطلقت رصاصة مجهولة المصدر في مكان خروج المصلين، ليبدأ بعض رجال الجيش بالرد على مصدر الصوت بإطلاق النار، فكان هذا سببا في وقوع قتلى وجرحى في المكان.

يبين هذا الجانب من مواقف التيار الإسلامي أن فئة واسعة منهم لم يفتقروا إلى الحس السياسي الواعي بما يدور في دوايب الحكم بدقة، ولذلك يلاحظ أن ردات الفعل تصدر على شكل عفوي في بعض الأحيان، بل وتكون خطوات بعضهم سابقة لردود أفعال التيارات الأيديولوجية والسياسية الأخرى، كما ينبئ هذا السلوك على التعامل الظاهري مع المعطى السياسي، ففي الوقت الذي كان هؤلاء الخطباء يسعون للتفاوض مع قيادات الأمن يوم 07 أكتوبر، علما أن أجهزة الأمن ليسوا مخولين لاتخاذ القرار السياسي، كان النقاش في الساحة السياسية يدور حول الجهة التي تحرك الأحداث، ومآلاتها ونتائج هذه الأحداث ولمصلحة من يتم توجيهها، يقول رابح لونيسي: "تعددت التفسيرات والتحليلات الباحثة عن من وراء أحداث أكتوبر 1988م، فقال البعض أنها عفوية، وحمل البعض الآخر قوى خارجية مسؤولية ذلك، واتهم البعض الإصلاحيين، واتهم آخرون المحافظين، وحمل الجنرال رشيد بن يلس وآخرون مسؤولية الأحداث لحزب الطليعة الاشتراكية (الباكس PAGS)"³، ثم يقدم مجموعة من المسوغات التي تذهب إلى أن الأحداث هي نتيجة لصراع بين الإصلاحيين ممثلين في جناح بن جديد، والمحافظين ممثلين في الحانقين على تجاوز بن جديد للسياسات الاشتراكية⁴.

إن من طبيعة الجماهير شدة الحساسية اتجاه الخطاب الديني، ولذلك يسهل توجيهها باستغلال عاطفتها الدينية، وهذا الاستغلال تكون له عواقب وخيمة عندما يستعمل في المناكفات السياسية، التي تتميز بالصدامية

¹ المرجع السابق، الدقيقة: 27:51.

² المرجع نفسه، الدقيقة: 45:40.

³ رابح لونيسي، مرجع سابق، ص 210.

⁴ المرجع نفسه، ص 216.

وحالات الاستقطاب الحاد، وكما سبقت الإشارة إلى أن كثيرا من الإسلاميين كانوا يركنون إلى الحشد والجمهرة في ممارساتهم السياسية، ومع تطور الأحداث وتعدد الجماعات والأحزاب السياسية ودخول الإسلاميين المعترك الانتخابي أصبحت مثل هذه المظاهر نذيرا بوقوع الصدامات الشاملة الخطيرة على الجموع، وعلى مسار الحركة الإسلامية.

ث. أصدر مجموعة من الإسلاميين بيانات متتالية بتوقيع أحمد سحنون، مؤرخة بتاريخ: 10 أكتوبر 1988م، و13 أكتوبر 1988م، و28 أكتوبر 1988م، و04 نوفمبر 1988م¹، تتضمن تبرئة لزمة الإسلاميين من هذه الأحداث وتدعو الحكومة والرئيس لتحمل المسؤولية، وتدعو إلى نبذ مظاهر العنف والتبديد بسياسة القمع وكبت الحريات، الدعوة إلى الإفراج عن معتقلي الرأي، والمعتقلين السياسيين، وتطهير النظام القضائي من مظاهر الفساد، والمحافظة على القيم الإسلامية والأخلاق، وإصلاح وتنظيم المنظومة التربوية، والدعوة إلى التمكين للأحكام الإسلامية، والاعتماد على الإسلام في إدارة شؤون الدولة، ونبذ بقايا السياسة التي انتهجت الاتجاهات الاشتراكية.

إن الجهود التي قام بها مجموعة من الإسلاميين بقيادة أحمد سحنون تمثل حالة من النضج، ميزت فصيلا من الإسلاميين في تلك المرحلة، ولذلك اعتبر بعض الباحثين أنهم أسهموا -رغم ما وقع- في تفويت الفرصة على الراغبين في تأجيج الأحداث، وافتعال أعمال العنف، إذ "اعترف الكثير بدور الإسلاميين في إنقاذ البلاد من الفوضى والحرب أثناء أحداث أكتوبر"².

تغير تعاطي الإسلاميين مع الأحداث في هذه المرحلة عما كان عليه بين 1962م و1979م وأصبح الإسلاميون أكثر تأثيرا جماهيريا وأكثر قدرة على تنظيم وهيكلة أنفسهم، كما تحصلوا على خبرة عملية في معارضة النظام، ومعرفة المواضيع التي تتطلب التشديد والتي تتطلب اللين، ولذلك دخل التيار الإسلامي بعد 1988م مرحلة التكتل والتحزب، والممارسة السياسية المنظمة.

3. معارضة الجبهة الإسلامية للإنقاذ والأحداث التي أعقبت إلغاء انتخابات 1992م:

أعلنت الجبهة الإسلامية للإنقاذ نفسها بديلا وجوديا للنظام، وذلك منذ تأسيسها بتاريخ: مارس 1989م، وبهذا وضعت نفسها في موضع المعارضة المبدئية للنظام الرافضة لاتجاهاته وسياساته، واكتست هذه المعارضة الطابع الديني، ويمكن تقسيم معارضتها إلى ثلاثة مراحل:

أ- المرحلة الأولى: مرحلة المطالبة حيث كانت أهم مطالبها هي توفير أجواء الحرية المناسبة للممارسة الانتخابية وعدم تدخل الإدارة في توجيه نتائج الانتخابات.

ب- أما المرحلة الثانية: هي مرحلة المغالبة، وذلك بدخولها الانتخابات البلدية، واكتساحها نتائجها، أصبح خطاب الجبهة في هذه المرحلة هجوميا يتسم بروح الندية مع النظام الحاكم، ودخل علي بلحاج بخطابه الثوري والحدي على ساحة التأثير، وأصبح من أعلى الأصوات بين قيادات الجبهة، دعم هذا الاتجاه إحساس قيادات الجبهة

¹ لخضر بورقعة، مذكرات الشاذلي بن جديد مصابة بخلل تاريخي، مدونة: شهادة قلم، http://siliana-net.blogspot.com/p/1988_12.html، 25 أوت 2024م.

² رابع لونييسي، مرجع سابق، ص218.

بالسند الشعبي ، فأصبحت أهم وسائل الضغط التي تعتمد عليها هي التجمعات الجماهيرية والدعوة للإضرابات والمظاهرات، وصارت مطالبها أكثر حدية، وفتحت على نفسها أكثر من جبهة للصراع (مع السلطة، ورجال الإعلام، وبعض الأحزاب السياسية والأيدولوجية، وبعض الإسلاميين...) .

ت- المرحلة الثالثة: كانت بعد إلغاء الانتخابات التشريعية وحل الجبهة الإسلامية؛ حيث أصبحت المعارضة مضطربة نظرا لغياب قيادة الجبهة، فحاول في البداية قادتها المواصلة على خط المغالبة، غير أن اتساع رقعة الأحداث وانجرار كثير من الأطراف نحو العنف، ومنهم بعض المحسوبين على الجبهة، جعل الخط القديم للجبهة يتراجع لصالح الخط الراديكالي، وإن سعى بعض قياداتها للتفاوض السياسي فسعيهم لم يكن ذا جدوى كبيرة، والتحقت قيادات كبيرة بالعمل المسلح، منها محمد السعيد، ثم تحالف مع (الجماعة الإسلامية المسلحة)، هذا التحالف الذي انتهى بمقتله، وبذوبان تيار البناء الحضاري في الأحداث وتراجع تأثيره في الساحة الفكرية في تلك المرحلة، وخضوع كثير أتباعه للمتابعة الأمنية.

تقدم الصوت الثوري الذي مثله علي بلحاج، بعد الزخم الشعبي الكبير الذي حصلت عليه الجبهة، ما جعل ممارساتها تتسم بالاستعلاء، الذي أغلق كافة أبواب الحوار والرجوع والتنازل، ما أكسبها عداوات متعددة حتى داخل التيار الإسلامي، ولذلك كان أثر الأحداث التي أعقبت هذا الشكل من المعارضة التي انتهجته الجبهة مُكلفا للحركة الإسلامية الجزائرية كلها، إذ أصبحت المتابعة الأمنية تلحق كل من سار في ركب الجبهة وإن لم يكن مشاركا أو موافقا على الانزلاق نحو العنف.

الفرع الثاني: الحركة الإسلامية والمشاركة في الحكم

إن الطابع العام الذي ميز مسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر بعد الاستقلال هو معارضة توجهات السلطة، غير أن هذا لم يكن يشمل جميع الشخصيات المحسوبة على التيار العروبي أو الإصلاحي والإسلامي الحركي، إذ ظهر بعد الاستقلال مجموعة من الشخصيات التي تولت مناصب تنفيذية واستشارية مع السلطة الحاكمة، أو ما اصطلح عليه (الإسلام الرسمي)، مثل هذا الاتجاه حلقة الربط بين الفكر الإسلامي والمواقع المتقدمة من مراكز صناعة القرار، فكان يحتل مرتبة متقدمة في الصراع بين الفكر الإسلامي والاتجاهات الأيدولوجية الأخرى، ثم تطور هذا الشكل من تواجد الإسلاميين في السلطة ليصبح بعد التعددية ظاهرة سياسية تتمثل في وجود الأحزاب الإسلامية والشخصيات الإسلامية أو الإصلاحية في مراكز صناعة القرار أو ضمن الحكومات والمسؤوليات السيادية، أو في شكل تحالفات مع السلطة الحاكمة.

اصطلح على هذا الاتجاه السياسي بـ(المشاركة في الحكم)، وهو ليس ذاته (المشاركة السياسية)، وإنما المشاركة في الحكم هو أحد مظاهر المشاركة السياسية، إذ أن مفهوم المشاركة السياسية يدور حول "العملية التي يلعب الفرد من خلالها دورا في الحياة السياسية المجتمعية وتكون لديه الفرصة لأن يُسهم في مناقشة الأهداف العامة لذلك

المجتمع وتحديد أفضل الوسائل لإنجازها، وقد تتم هذه المشاركة من خلال أنشطة سياسية مباشرة وغير مباشرة¹، فالمشاركة السياسية بهذا المفهوم هي الجهود المعبرة عن مساهمة أفراد المجتمع في صناعة قيادة الدولة وقراراتها، بغض النظر عن موقفهم المعارض أو المؤيد للسلطة. أما (المشاركة في الحكم) فتعني تواجد عدة اتجاهات سياسية أو أيديولوجية ضمن سلطة حاكمة، وغالبا هم لا يملكون مطلق التصرف فيها ولكنهم يتواجدون كخلفاء أو شركاء ضمن تفاهات معينة.

إن مشاركة الإسلاميين في الحكم لا تعني قبولهم كل نظام حاكم، فقد يكون وجود هذه الاتجاهات في الحكم مع اشتغالها على تحفظات أو اعتراضات على جوانب في التسيير أو في الاختيارات الفكرية والأيدولوجية، وهذا ما ذهب إليه عبد المجيد مناصرة وهو أحد قيادات (حركة مجتمع السلم) في تعريفه للمشاركة في الحكم: "المشاركة في مؤسسات الحكم، وبعبارة الحركة الإسلامية مع أطراف أخرى علمانية على أساس من قواسم مشتركة أو برنامج مشترك، مع المحافظة على التميز في المبادئ والبرامج والسلوك، وهذا ليس اندماجا أو ذوبانا ولا تبعية، وتكون المشاركة من أجل تحقيق أهداف عامة وواضحة، كما أنها ليست استراتيجية دائمة بل مرحلية، وتكون المشاركة على ثلاث مستويات:

- مشاركة الفكرة الإسلامية التي تحملها الحركة في صياغة السياسات والبرامج والمواقف والقوانين وإدارة شؤون المجتمع والدولة.

- مشاركة الحركة كحزب سياسي في برامجه وسياسته، وفقا للأشكال السياسية المتعارف عليها.

- مشاركة رجال الحركة الذين يمثلونها ويجرصون على تحقيق أهدافها والتمكين لمشروعها"². وفيما يلي سيتم بيان مظاهر مشاركة الحركة الإسلامية في الحكم في الجزائر:

1. مشاركة الإسلاميين في الحكم قبل التعددية:

كان تواجد الإسلاميين في الحكم في هذه المرحلة يتمثل في تواجد شخصيات محسوبة على التيار الإصلاحية، أو شخصيات متشعبة بالفكر الإسلامي، والغاية الأساسية من وجودها هو العمل على تكريس قيم الهوية الوطنية والجزائرية في مواقع القيادة الرسمية؛ حيث صنعت هذه الشخصيات شكلا من التوازن داخل مؤسسات الحكم، إذ لم يخل المجال للقوى العلمانية واليسارية لتقرير مستقبل وشكل الدولة ضمن الأطروحات المباشرة للاتجاه الإسلامي، وفي هذه المرحلة لم تكن المشاركة من قبيل التحالف بين السلطة وجماعات إسلامية منظمة، وإنما كان بتعيين أو انتخاب شخصيات في المناصب (النوعية) إدارية وتسييرية وسياسية، وفيما يلي نموذج لبعض الشخصيات التي مثلت هذا الاتجاه:

¹ عبد العزيز إبراهيم عيسى وآخرون، السياسة بين النمذجة والمحاكاة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية-جمهورية مصر العربية، 2004م، ص 179.

² عبد المجيد مناصرة، المشاركة في الحكومة- تجربة حركة مجتمع السلم (حمس)، مجلة المختار، الجزائر، ع 17، مارس 2007م، ص 18.

أ. توفيق المدني: هو من رجال الحركة الإصلاحية، تلقى العلم الشرعي بالمدرسة الخلدونية وجامعة الزيتونة بتونس؛ حيث وُلد بعد انتقال والديه إلى هناك، وفي تونس كان له "حضور سياسي.. حيث أدى نشاطه المبكر ضمن لجنة صغار الثوار التونسيين.. إلى تعرضه للسجن منذ سنة 1915 حتى نهاية الحرب العالمية الأولى، ولم يشبته ذلك عن مواصلة نضاله السياسي مما سبب له الإبعاد والعودة إلى وطنه الأم في 05 جويلية 1925؛ حيث سيواصل نشاطه في نادي الترقى ثم في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي أصبح أمينها العام ورئيس تحرير جريدتها البصائر"¹.

اشتغل توفيق المدني بعد الاستقلال وزيرا للشؤون الثقافية في الحكومة المؤقتة، ثم وزيرا للأوقاف في عهد بن بلة، واقترح حينها مشروع التعليم الإسلامي الموازي للتعليم العام والتقني، وفي رئاسة هوارى بومدين شغل منصب سفير الجزائر في باكستان²، حيث شهد تموقعه هذا صراعا محتدما مع الاتجاه العلماني واليساري في السلطة.

ب. أحمد حماني: هو أحد رجال الإصلاح في الجزائر، ينتمي لأسرة معروفة بالعلم والجهاد ووالده من أنصار التيار الإصلاحي كان معروفا بمحاربة البدعة والخرافات³، أخذ تعليمه الأولي على يد والده الذي تتلمذ بدوره على يد محمد الصالح بن مهنا، كما أخذ العلم في مساجد قسنطينة ومراكز العلم المختلفة، ومنها الجامع الأخضر وسيدي قموش، ثم داوم على دروس جمعية العلماء وخاصة على يد ابن باديس، ثم انتقل ليوصل تعليمه بجامع الزيتونة سنة 1934م، نشط بعد عودته إلى الجزائر في صفوف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في التدريس والصحافة⁴، أما بعد الاستقلال فعُين عضوا في اللجنة المسؤولة عن قطاع التعليم بولاية قسنطينة ومديرا لمعهد ابن باديس، ثم تم تعيينه مفتشا عاما للتعليم العربي، وفي سنة 1972م عينه بومدين رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى، وانتخب سنة 1983م عضوا في اللجنة المركزية لجبهة التحرير الوطني⁵. يتبنى أحمد حماني فكرة العمل الإصلاحي من داخل السلطة ومن مركز صناعة القرار والقيادة، في سبيل "إعادة الاعتبار للمرجعية الإسلامية كأساس للدولة ومصدر للتشريع"⁶.

ج. عبد الرحمن شيبان: من تلاميذ ابن باديس درس بقسنطينة، واستكمل دراسته بعد ذلك في الزيتونة، وكان من رجال الجمعية المصلحين، اشتغل مدرسا بمعاهد الجمعية وفي صحفها ومجلات، والتحق بصفوف الثورة في أبريل 1956م حيث كان محررا بنشرية المقاومة لسان حال الثورة⁷. انتخب بعد الاستقلال لعضوية المجلس الوطني

¹ حاج عبد القادر بخلف، المؤرخ أحمد توفيق المدني ومذكراته (حياة كفاح)، مجلة عصور الجديدة، مختبر البحث التاريخي-تاريخ الجزائر-، جامعة وهران- الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع03-04، 1432هـ/2011م-1433هـ/2012م، ص176.

² محمد رباعة، الحراك الإسلامي في الجزائر -من 1962 إلى 2012- دار القبس للنشر الإلكتروني، بومرداس-الجزائر، ط01، 2021م، ص69.

³ أحمد حداد، الشيخ أحمد حماني وقضايا عصره -1419/1333هـ، 1915/1998م-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ المجتمع المغربي الحديث والمعاصر، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1427هـ-1428هـ/2007م-2008م، ص37.

⁴ المرجع نفسه، ص ص39-51.

⁵ محمد رباعة، مرجع سابق، ص71.

⁶ المرجع نفسه، ص71.

⁷ المرجع نفسه، ص ص73-74.

التأسيسي ممثلا عن ولاية سطيف، كما عُيِّن مقررًا للجنة التربية الوطنية¹، كان عضواً بلجنة صياغة الدستور، وكان يمثل الاتجاه العروبي الإسلامي الذي كان في مواجهة التيار العلماني واليساري²، مكنه موقعه المتقدم في التربية والتعليم الرسمي من خدمة اللغة العربية، يُعرف عنه مساهمته في ترسيم اللغة العربية في منظمة اليونسكو سنة 1966م، في سنة 1980م عُيِّن وزيراً للشؤون الدينية والأوقاف وعضواً في المجلس الإسلامي الأعلى، وفي سنة 1999م انتخب رئيساً لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين خلفاً لأحمد حماني³. عُرف عنه شدة الحرص على خدمة قضايا الهوية الإسلامية والوطنية في المواقع التي اشتغل بها، خاصة على المستوى الرسمي.

د. مولود قاسم نايت بلقاسم: هو من طلبة جمعية العلماء المسلمين، تتلمذ على يد شيوخها بمدرسة التربية والتعليم ببجاية، وحفظ القرآن الكريم بمسقط رأسه وتلقى المبادئ العلمية الأولى في اللغة العربية، وواصل دراسته المتقدمة بجامعة الزيتونة في تونس⁴، وعُرف عنه في مرحلة الطلب نشاطه الدؤوب في التعريف بقضايا الوطنية والهوية الجزائرية، ولذلك تعرض للمحاكمة والسجن سنة 1947م، من جهة أخرى سافر إلى باريس حيث درس بمعهد اللغات الشرقية وهناك تعرف أكثر على مناهج المستشرقين وتوسع اضطلاعاً على الثقافة الغربية، وبعدها واصل الدراسة الجامعية بجامعة السوربون بفرنسا حتى نال دكتوراه دولة، ثم انتقل إلى ألمانيا الغربية ليلتحق بجامعة (بون) وهناك تحصل على شهادة دكتوراه ثانية في الفلسفة، وبهذا نجد أن تكوينه العلمي يجمع بين المعرفة الشرعية والعربية، والثقافة الغربية ومناهجها⁵.

كُلِّف نايت بلقاسم من طرف جبهة التحرير الوطني بعدة مهام تمثيلية خارج الجزائر أبرزها التعريف بقضية الجزائر، أما بعد الاستقلال فاشتغل في المنصب الذي عُيِّن به من قبل الاستقلال نائباً لرئيس الوفد الدائم ببون الألمانية، ليلتحق بعده بقليل مع وفود جبهة التحرير بوزارة الخارجية في الحكومة المؤقتة⁶.

إن أهم مسؤولية عُرف بها نايت بلقاسم هي إشرافه على وزارة التعليم الأصلي؛ حيث قام بتغيير المناهج وتكييفها مع الثقافة الجزائرية، وشهد هذا النمط التعليمي انتعاشاً وتطوراً في وقته⁷، وعُرف أيضاً أنه كان في مقدمة الدفاع عن هذا المشروع في وجه الاتجاه الفرنكوفوني الذي عمل على تهميشه وإلغائه تماماً في النهاية، وهذا ما تم لهم

¹ قادري محمد الصديق وآخرون، الزيتونيون ودورهم التربوي في الجزائر - الشيخ عبد الرحمن شيبان أنموذجاً -، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، بن عكنون-الجزائر، مج 11، ع 01، 2023م، ص 06.

² محمد رباعة، مرجع سابق، ص 74.

³ قادري محمد الصديق، المرجع السابق، ص 08.

⁴ سلاماني عبد القادر، دور مولود قاسم نايت بلقاسم في تدويل القضية الجزائرية بالمحافل الدولية، مجلة قضايا تاريخية، مخبر الدراسات التاريخية المعاصرة، ع 08، ربيع الثاني 1439هـ/ديسمبر 1017م، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجزائر، ص 148.

⁵ المرجع نفسه، ص 149-151.

⁶ المرجع نفسه، ص 150.

⁷ محمد رباعة، مرجع سابق، ص 77.

بعد اعتماد الميثاق الوطني سنة 1976م¹. وفي عهد الشاذلي بن جديد أسندت كتابة الدولة لتعميم اللغة العربية لمولود قاسم، وقام بدور مهم في هذه المهمة التي أوكل بها². هكذا نلاحظ أن مولود بلقاسم نAIT بلقاسم كان من الطليعة الإصلاحية التي أسهمت في تدويل القضية الجزائرية قبل الاستقلال من خلال تكليف جبهة التحرير الوطني، وبعد الاستقلال عمل على الدفاع عن مقومات الهوية الوطنية والإسلامية من داخل مؤسسات النظام الحاكم، وقد كان لهذا الجهد دور مهم في تكريس البعد الإسلامي والهوياتي في المجتمع.

هـ. أحمد طالب الإبراهيمي: هو أحد الشخصيات الجزائرية ذات الاتجاه العروبي الإسلامي، حيث تشرب هذا التوجه من تأثير والد البشير الإبراهيمي، إذ بين أنه مدين لوالده بالتوجيه الذي كان يستحضره في كل المهام التي قام بها والمواقع التي تواجد بها³.

بدأ الإبراهيمي تعليمه في الكتاب وعلى يد والده، ثم انتقل سنة 1937م للمدرسة الفرنسية حيث كان من التلاميذ المبرزين والمعروفين بالذكاء، كما درس بمعهد الحديث التابع لجمعية العلماء المسلمين فتلقى على يد شيوخها مبادئ الشريعة والتمسك بمقومات الهوية، وهو مطلع على الثقافة الغربية بسبب ميله للاطلاع على الأدب والرواية الأجنبية. وتخرج أخيرا من كلية الطب سنة 1955م، الذي درسه بين الجزائر وباريس⁴.

عُيّن الإبراهيمي وزيرا للتعليم الابتدائي والثانوي⁵، فكان تعيينه رمزية مهمة باعتباره أحد رموز التيار الإصلاحي وملكانة والده الذي توفي وهو يرأس جمعية العلماء المسلمين، كما أنه إعادة للاعتبار لهذا الاتجاه الذي تعرض للتهميش والتضييق في عهد بن بلة، فكان تركيزه في المهمة التي وكل بها حول قضية التعريب، التي كانت من أولويات حكم بومدين، "أما الملف الثاني الذي اشتغل عليه الدكتور وكان يحمل هو الآخر الطابع الاستعجالي هو إعادة الاعتبار لجمعية العلماء، ليس كتتنظيم ثقافي وفكري ودعوي وتربوي، ولكن كفكرة وكمناهج، وأول اقتراح قدمه للحكومة هو اعتبار يوم 16 أبريل ذكرى وفاة العلامة عبد الحميد بن باديس يوما للعلم تحتفل به كل المؤسسات التعليمية"⁶. وفي عهد الشاذلي بن جديد تم تعيينه وزيرا للشؤون الخارجية، وفي سنة 1986م تم تكليفه ضمن اللجنة التي قامت بإعادة إثراء الميثاق الوطني، وكانت الغاية هي الحد التدريجي من الاشتراكية التي كانت مكرسة في المراحل السابقة⁷. من الواضح أن الإبراهيمي وعلى غرار النماذج سابقة الذكر حرص في عمله على تكريس مقومات الهوية الوطنية والبعد الإسلامي في الفضاءات التي اشتغل ضمنها، خاصة ميدان التعليم.

¹ المرجع السابق، ص 78.

² المرجع نفسه، ص 79.

³ أحمد طالب الإبراهيمي، مرجع سابق، ج 01، ص 05.

⁴ زراري شمس الدين، نشاط ودور أحمد طالب الإبراهيمي أثناء الثورة وبعد الاستقلال، مجلة إسهامات للبحوث والدراسات، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية-الجزائر، مج 07، ع 02، ديسمبر 2022م، ص 37-38.

⁵ محمد رباغة، مرجع سابق، ص 82.

⁶ المرجع نفسه، ص 82.

⁷ المرجع نفسه، ص 83.

2. مشاركة الإسلاميين في الحكم بعد التعددية:

مثلت (حركة مجتمع السلم) بقيادة محفوظ نحناح اتجاه المشاركة في الحكم، وقد جاء هذا الموقع في منتصف التسعينات في عز الأزمة الوطنية، وفي حالة من العداء بين السلطة والإسلاميين، ولذلك يعتبر هذا الموقف أكثر مرونة في التعاطي مع الوقائع والأحداث، إذ حاول عدم الدخول في صراع مباشر مع النظام الحاكم، وإنما سعى لفتح مجالات التقارب السياسي والتكيف مع الأوضاع الجديدة التي فرضتها السلطة الجزائرية وهي تعمل على إعادة السيطرة على البلد، يقول وصفي أبو زيد واصفاً خط حركة نحناح في هذه المرحلة: "منذ البدء كانت ترفض المصطلحات التي تعتبر السلطة عسكرية قمعية تفتقر إلى الشرعية الدستورية، أو إسقاطها السلطة بالحسم العسكري أو تعديدها بالقوة الثورية، ومنذ نشأتها استطاعت الإفلات من أسر التداول العضوي لهذه المصطلحات التي كانت شائعة في جو المعارضة المتشدد"¹، ليتطور موقف محفوظ نحناح وحركته في التماهي مع الأوضاع السياسية الجديدة؛ بالمشاركة في الانتخابات الرئاسية والاستحقاقات المحلية والتشريعية، والتطبيع مع النظام الجديد والممارسة السياسية في ظل حكمه، وصولاً إلى التحالف معه، ومشاركته الحكم والدخول معه في الحكومة.

حرص محفوظ نحناح على إعلان التمايز بين حركته واتجاه (الجبهة الإسلامية للإنقاذ)، على مستوى الخطاب ونوعية القاعدة النضالية والاختيارات السياسية ومنهج التعاطي معها، ثم اتسع هذا التباين بين الاتجاهين بعد فشل مساعي التحالف السياسي في الانتخابات البلدية، وبعد إلغاء انتخابات 1992م، وبداية الأزمة بدأت تظهر ميول نحناح نحو التهذؤة، باختيار الاصطفاف مع السلطة في مسعى المحافظة على مؤسسات الدولة، ومبرره في هذا أن الحلول الحديثة لا تؤدي إلا إلى المزيد من العنف، وأن الأولوية في تلك المرحلة هي المحافظة على الدولة ومؤسساتها، وليس مجرد تحصيل المكاسب السياسية والحزبية، فانتهج نحناح وحركته خط المشاركة السياسية الإيجابية بدلاً عن المغالبة أو الانسحاب، لتتحول لاحقاً هذه المشاركة إلى مشاركة في الحكم، يقول نحناح: "وأحسن السبل المتاحة الكفيلة بتحقيق هذه المصلحة هو سبيل المشاركة السياسية بأي لون حزبي لا يعترض على الثوابت والموروث الثقافي والحضاري ويجتنب مهالك الفتنة.. ولم يكن اختيار هذا المنهج تكتيكا قائما على رؤية آنية أو حسابات مرحلية لكنه نابع من قناعات مبدئية نرى من خلالها أن التغيير الحقيقي العميق والفعال لا يمكن أن يكتب له النجاح والاستمرار بغير أساليب الحكمة والموعظة الحسنة.. لهذا كان نهج المشاركة هو الرفض المبدئي الصريح لمنهج المغالبة.. أما منهج المشاركة فإنه يذهب بأصحابه بالارتباط بالسلطة الوطنية وعجلتها"²، هكذا يبرر نحناح المنهج الذي سلكه بين المشاركة السياسية والمشاركة في الحكم.

بدأت تجليات هذا النهج الذي اختاره نحناح تتضح من انسحاب حركته من الجولة الثانية لعقد روما (قضية سانت إيجدو) الذي شاركت فيه العديد من القوى السياسية الجزائرية خاصة المعارضة سنة 1994م، رغم مشاركتها

¹ وصفي أبو زيد، مرجع سابق، ص 67.

² محفوظ نحناح، مرجع سابق، ص 64.

في الجولة الأولى وتوقيعها على بيان سمي (أرضية من أجل الحل السياسي والسلمي للأزمة الجزائرية)، وانسحاب الحركة من الجولة الثانية جاء متماشيا مع اتجاه السلطة الرافض للمبادرة من أصلها، وجاء هذا الانسحاب رغم ما تتضمنه المبادرة من مطالب؛ كإطلاق سراح المعتقلين السياسيين، ورفع حالة الطوارئ، والتأكيد على التمسك بالإسلام والديمقراطية والعربية والأمازيغية، ورفض الدعوة إلى انتخابات رئاسية لا تستند إلى إجماع وطني¹.

جاءت بعد ذلك الانتخابات الرئاسية 16 نوفمبر 1995م التي رفضتها العديد من الأحزاب السياسية والشخصيات الوطنية، غير أن الحركة شاركت في الانتخابات، وكان مرشحها هو: رئيس الحركة محفوظ نحاح²، ثم شاركت الحركة في انتخابات 09 جوان 1997م التشريعية، وانتخابات 23 أكتوبر 1997م المحلية، "من خلال هذه الانتخابات وبمرور الوقت أصبح ابتعاد حركة مجتمع السلم عن هذه المؤسسات أو التغيب عن الحكومة أو مقاطعة الانتخابات هو الاستثناء"³، فكان هذا هو الانتقال المتدرج نحو مشاركة الحركة في الحكم.

دخلت الحركة بمرشحها محفوظ نحاح في رئاسيات 15 أبريل سنة 1999م، التي تم فيها إقصاء نحاح بحجة عدم امتلاك بطاقة المشاركة في الثورة التحريرية، ورغم الغضب الذي استشرى بين مناضلي الحركة من هذا القرار، غير أن موقف نحاح وحركته على إثر ذلك ذهب خطوات متقدمة في مسار المشاركة؛ بإعلان الحركة دعمها المطلق للمرشح عبد العزيز بوتفليقة وإمضاء وثيقة الائتلاف السياسي المشترك في 08 أبريل 1999م⁴، لتدخل بذلك الحركة رسميا ضمن النسق الحاكم في الجزائر، وتصبح مشاركتها في الحكومة وفي المواقع الإدارية للدولة أمرا مكرسا، لتصل هذه المشاركة التي انتهجتها الحركة ذروتها بدخولها في التحالف الرئاسي في 16 فيفري 2004م، مع حزبي السلطة (جبهة التحرير الوطني والتجمع الوطني الديمقراطي)، وقّع هذا التحالف أبو جرة سلطاني الذي أصبح رئيسا للحركة بعد وفاة نحاح، وبرر أبو جرة الغاية من هذا التحالف بقوله: "قرار الذهاب إلى التحالف الرئاسي، سيكون حول مبادئ وأهداف وقيم ومنطلقات، تكون فيه المصالحة الوطنية وحماية الإسلام وترقية اللغة العربية والدفع بعجلة الديمقراطية إلى المزيد من التقدم من الأولويات"⁵.

إن تواجد الإسلاميين في الحكم في عهد حركة مجتمع السلم أضاف نمطا جديدا من الممارسة السياسية على أدبيات الإسلاميين في الجزائر من مناح متعددة، خاصة في الميادين السياسية التي مارسها الإسلاميون أثناء مشاركتهم

¹ فاطمة الزهراء أحمد بن يحيى وآخرون، المشاركة السياسية لحركة مجتمع السلم -دراسة في المفهوم، الأهداف والتحديات، مجلة العلوم القانونية والسياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي- الجزائر، مج 10، ع 03، ديسمبر 2019م، ص 230.

² المرجع نفسه، ص 230.

³ المرجع نفسه، ص 231.

⁴ المرجع نفسه، ص 231-232.

⁵ عمراني كربوسة، الحركة الإسلامية في الجزائر -دراسة حالة حركتي مجتمع السلم والإصلاح الوطني-، مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على شهادة الماجستير، تخصص العلوم السياسية والعلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2004م/2005م، ص 92.

في الحكم، وسنحاول استعراض ذلك من خلال الحقائق الوزارية التي أسندت لأعضاء حركة مجتمع السلم في عهد محفوظ نحاح¹:

الحكومة	الحقيبة الوزارية	اسم الوزير
1996م	وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة	عبد القادر حميتو
	كتابة الدولة للصيد البحري	أبو جرة سلطاني
1997م	وزارة الصناعة وإعادة الهيكلة	عبد المجيد مناصرة
	وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة	أبو جرة سلطاني
	وزارة السياحة والصناعات التقليدية	عبد القادر بن قرينة
	وزارة النقل	سيد أحمد بوليل
	كتابة الدولة للصيد البحري	عبد القادر حميتو
	كتابة الدولة للبيئة	بشير عمرات
	كتابة الدولة للصناعات التقليدية	محمد نورة
	وزارة العمل والحماية الاجتماعية	أبو جرة سلطاني
1999م	وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة	عبد القادر سماري
	وزارة الصيد والموارد الصيدية	عمار غول
	وزارة الصناعة	عبد المجيد مناصرة
	وزارة الصناعة	الهاشمي جعوب
2002م	وزارة المؤسسات الصغيرة والمتوسطة	مصطفى بن بادة
	وزارة الصيد والموارد الصيدية	إسماعيل ميمون
	وزارة الأشغال العمومية	عمار غول

تمكننا قراءة هذا الجدول من استخلاص جملة من الملاحظات حول طبيعة المشاركة الحكومية التي اعتمدتها حركة مجتمع السلم؛ أولها أنها لم تركز على المهام والوزارات ذات الطابع الهوياتي مثل ما كان عليه الأمر في المشاركة قبل التعددية، فلا نجد بين وزاراتها؛ وزارة التعليم أو الشؤون الدينية، وإنما أغلب الحقائق تقنية بين التجارة والشغل والصناعة والبيئة والسياحة. كما أن الحركة لم تقم بحيازة أي وزارة سيادية، وذات تأثير في سياسات الدولة وتوجهاتها العامة، مثل وزارة الداخلية، أو الخارجية، أو المالية.. وغيرها.

¹ دريس نوري، تحولات الإسلام السياسي الجزائري - من الراديكالية إلى المشاركة السياسية -، مجلة قيس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مع 07، ع 02، ماي 2023م، ص 1135.

إن هذه المشاركة التي تبدو منقوصة وغير ذات تأثير حاسم هي ما دفع إلى تعرضها للعديد من الانتقادات؛ حيث يرى إدريس نوري أن هذه المشاركة هي عمل انتفاعي استغل الانتعاشة الاقتصادية النسبية لإدخال الإسلاميين في عالم الأعمال الذي كان محضورا إلا على من يتم له الإذن، فيقول: "خلال سنوات المشاركة في السلطة، ازداد انكشاف تحول الإسلاميين بمختلف انتماءاتهم، نحو عالم الأعمال والتجارة والاقتصاد"¹، ولذلك حرص الإسلاميون على الوزارات ذات الطبيعة التجارية، لكن هذا القول يحتاج إلى دراسة ميدانية لإثباته، وكذلك لتحليل الغاية الحقيقية لهذا المسلك والأساليب التي انتهجها الإسلاميون في ممارسة التجارة ودخول عالم الاقتصاد، للوصول إلى حكم قيمي نهائي.

يعتبر عبد العزيز كحيل أن هذه المشاركة هي مشاركة شكلية ليست لها تأثير حقيقي ما دامت غير قادرة على افتتاح وزارات سيادية أو التواجد في الجماعات المحلية (مثل سلك الولاية)، يقول: "وإلى اليوم لم تخرج المشاركة عن هذا النطاق، فلا حظ للإسلاميين-رغم مساندة الحركة للسلطة مساندة مطلقة- في سلك الولاية والمناصب العليا والسفراء... فهي إذا مجرد وزارات تقنية ثانوية لا يوجد فيها من الإسلاميين إلا الوزير وحده، وهو ما كان يعبر عنه مؤسس حماس بأنهم في الحكومة لا في الحكم وأن لهم قدما في السلطة وأخرى في المعارضة، وهو ما لم تستغنه لا السلطة ولا المعارضة"²، ويقرر كحيل أن الجانب الأخطر في هذه المشاركة هو إضفاء الشرعية على بعض القرارات التي تخالف اتجاه الإسلاميين، ومنها ما لم يكن النظام ليحجراً على اتخاذها لولا وجود الإسلاميين ضمن حكومته، وذكر بعض النماذج عن قرارات اتخذت في فترة وجود الإسلاميين في الحكومة:

" 1- إلغاء شعبة العلوم الشرعية من التعليم الثانوي وتقليص مادة التربية الإسلامية إلى أدنى مستوياتها في جميع الأطوار.

2- إلغاء شرط حضور ولي المرأة في عقد الزواج.

3- إجازة البرلمان لقرار الحكومة القاضي باستيراد الخمر من الخارج.

4- انضمام الجزائر الفعلي لمنظمة الفرزكوفونية وحضور الرئيس قمرها، وهو شيء يرفضه الجزائريون بقوة ولم تجرؤ عليه أية حكومة منذ الاستقلال رغم ضغوط فرنسا ورغم رغبة النخب المتحكمة في الانضمام"³، وهذا الرأي يُعتبر الانتقاد الأساسي الذي وجهه الإسلاميون الراضون لمشاركة حركة مجتمع السلم، وهو أنها تقدم خدمة إضفاء الشرعية على النظام، في وجوده أولا وفي قراراته ثانيا.

حاول لخضر راجحي موازنة هذا النقد الموجه لسياسة المشاركة، ببيان أن فكرة (المشاركة) مفهوم واسع وليس المشاركة في الحكم فحسب، وإنما باعتبارها سلوكا إيجابيا ممتدا لكافة المناحي المؤثرة في الواقع الاجتماعي، فهي

¹ المرجع السابق، ص 1138.

² عبد العزيز كحيل، مشاركة الإسلاميين في السلطة -الجزائر نموذجاً-، موقع صحيفة الوطن، 18 أفريل 2009م، <https://2u.pw/XhLjH6Eh>

، 19 أوت 2023م.

³ المرجع نفسه، 19 أوت 2023م.

مشاركة في التدافع على السلطة، ومشاركة في إدارتها، ومشاركة في توجيه وصناعة القرار كما هي تشارك بين الشعوب والحكومات في إدارة شؤون الدولة، يقول لخضر راجحي: "إن المشاركة الحضارية كعنوان كبير كانت في فكر الشيخ محفوظ الأطروحة الفكرية والعملية والأداتية للتفاعل إيجابيا مع الدولة ومؤسساتها الحكومية ومع المجتمع وعمقه العقدي واهتماماته وحاجاته وآماله وتطلعاته وحتى أحلامه والمشاركة في الحكم في جزء ضئيل من المنظومة الفكرية لطبيعة المشاركة كمفهوم حضاري وأداة سلمية للتغيير من خلال الاحتكاك والتواصل والتفاعل مع الواقع والاستفادة من تناقضاته وتوجهاته وتعارجه"¹، وهذا الاتجاه هو أقرب مفاهيميا للمشاركة السياسية منه للمشاركة في الحكم.

الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر وإشكالية الاضطراب المفاهيمي والتنظيمي

دخول الإسلاميين إلى المعترك السياسي في مرحلة التعددية الحزبية، جعلهم ينتقلون من منابر الخطابة الدينية والوعظية وحلق الذكر ومعاهد العلم إلى ساحة السياسة والمدافعة على السلطة والحكم، بعد مسيرة طويلة من المنافعة حول قضايا مرتبطة بالشؤون الدينية وقيم الهوية، هذه المسيرة بما فيها من مكان من قوة للفكر الإسلامي، أو القصور في الفهم والأداء، هي الشكل العام لمسيرة الحركة الإسلامية في الجزائر، ومن الملاحظ أن هذه المسيرة في معظمها هي استجابات لتطورات خارجية عن تدبير الحركة الإسلامية، ولذلك فهي لم تكن ضمن مخطط وأهداف صاغها الفكر الإسلامي الحركي، ضمن رؤية كلية منضبطة الأهداف والخطوات، وإنما غالبا هي ردات فعل في مواجهات نتج عنها مظاهر جديدة؛ تنظيمية وفكرية لم يُخططوا لها، ولذلك نتج عنها جملة من الإشكاليات المحتاجة إلى استجابة نظرية وعملية من الفكر الإسلامي الحركي، من أجل استمرار مسيرتهم، ودعمًا لقدرتهم على التكيف والفاعلية والتطوير، وفيما يلي عرض لأهم هذه الإشكاليات:

1- إشكالية التداخل بين المجال الدعوي والمجال السياسي:

يتميز الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بتأثير البعد التعليمي (المدرسي)، ذلك أن البدايات التأسيسية كانت كلها مرتكزة على العمل التربوي والعلمي، ابتداء من التيار الإصلاحية ومرورا بتأسيس الجماعات الإسلامية التي كان لخطاب المساجد والوعاظ وأساتذة التربية والتعليم دور المحور في دفعها، كل هذا جعل الحركة الإسلامية المعاصرة تتصف بالمزج بين الخلفية المتعلقة بالمجال الدعوي، والقضايا المتعلقة بالمجال السياسي، عندما دخلت الحركة الإسلامية المعترك السياسي، ذلك أن الحياة السياسية مكون وتركيب مختلف عن المركب الذي تشكل عليه القضايا الدعوية، كما أن قبول الفكر الإسلامي الحركي ضمن الأطر السياسية لم يكن يسيرا، لأنه يحمل قيما ومبادئ ومصطلحات وأهداف ووسائل وأساليب يصعب تكييفها مع البيئات السياسية، والعلاقات الحكومية، وقد نتج عن هذا مجموعة من القضايا:

¹ لخضر راجحي، نظريات الشيخ محفوظ نحاح في الدعوة والسياسة -التجديد والإبداع-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة القديمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1432هـ/2011م، ص77.

أ- طغيان الممارسة السياسية على الأبعاد التربوية والدعوية: مما أصاب الحركات الإسلامية بعد دخولها المعترك السياسي، سواء مشاركة أو معارضة، هو ظاهرة تراجع الاهتمام بالتربية الدينية والسلوكية، وممارسة هذه التربية اجتماعيا، لصالح زخم الالتزامات السياسية والتنظيمية، وهذا ليس هو المشكل في ذاته إذ أن الناس يتميزون في مقدار التدن، لكن الإشكال هو الحالة الهجينة التي تصبغ الحركة الإسلامية في هذه الحالة، إذ أنها تتموضع في منطقة بينية، فلا يحصل الوفاء بمتطلبات قواعد الممارسة السياسية بمرونتها وتقلباتها، ولا متطلبات التمسك بالسمات التربوية الدعوية.

إن السياسة بزخمها وتسارع أحداثها لا تعطي الفرصة للتكيف بينها وبين المتطلبات التربوية، وهذه الظاهرة هي التي أطلق عليها فريد الأنصاري (التضخم السياسي)، ويقول واصفا الظاهرة: "إن الاختيار الإسلامي القاصر على الشأن السياسي ممارسة-وأقول: (القاصر) بمعنى حصر العمل الإسلامي في الشأن السياسي - يسلب الإنسان التفكير الكلي، سواء في ذلك الاختيار السياسي الصدامي، أو الاختيار السياسي المشترك.. فكلاهما يفقد طبيعته الدعوية الكلية، وإن ادعى عكس ذلك في أدبياته الحركية؛ وذلك بسبب الطبيعة اليومية المتسارعة للحدث السياسي من جهة، وبسبب انقلاب الموازين التصورية لدى العاملين من جهة أخرى"¹، وفي الجزائر تكرست هذه الظاهرة أكثر بعد إلغاء انتخابات 1992م؛ حيث أصبح الغالب على التيار الإسلامي هو النقاش السياسي-كما سبق وبينت الدراسة-، وأصبح الموقف السياسي هو المعيار الحاكم على الشخصيات والأحزاب والاتجاهات، وأصبحت قضية الشرعية الدستورية والشعبية والتمثيلية هي القضية المحورية في الخطاب الإسلامي.

حاول عبد الرزاق مقري -الذي ترأس حركة مجتمع السلم 2013م/2023م- تقديم مقارنة لتجاوز هذه الإشكالية، أطلق عليها (مقاربة التخصص الوظيفي)، فرق فيها بين خطين في عمل الحركة الإسلامية؛ الخط الاستراتيجي والخط السياسي، واعتبر أن الخط السياسي هو الاتجاهات السياسية الكلية والمشاركة في المحطات السياسية والاستحقاقات الانتخابية، أما الخط الاستراتيجي فهو الميدان الذي يشمل كافة الحركة، ويدخل فيه البعد الدعوي والتربوي والاجتماعي².

إن الدعوة إلى الله -حسب عبد الرزاق مقري- (فرض)، قد تكون فرضا كفائيا أو فرضا عينيا؛ فهي فرض كفائي عندما يقوم بها المسلم في أي مكان وُجد، ومنها الميدان السياسي، فهي تدخل ضمن المجال السياسي باعتبارها قيمة رسالية ينبغي للسياسي أن يتحلى بها كونه مسلما، أما الدعوة ذات الفرضية العينية فيعني بها المتخصصون³، وهنا يجب إيجاد مؤسسات ضمن الحركة الإسلامية تُعنى بالدعوة والتربية، تكون رديفة للمؤسسات

¹ فريد الأنصاري، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي-نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية-، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 1433هـ/2012م، ص14.

² عبد الرزاق مقري، الاستنهاض الحضاري وتحدي العبور، دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع، القبة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1444هـ/2023م، ص209.

³ المرجع نفسه، ص ص159-162.

التي تُعنى بالعمل السياسي، غير أن الفرق هو أنه ينبغي أن يكون المتخصصون في المؤسسات الدعوية متفرغين لهذه المهمة وقائمين بالفريضة العينية، في حين يتفرغ آخرون من الحركة للممارسة السياسية لكن مع استحضار أنهم يقومون بالدعوة في بعدها الرسالي أو قائمين بالفرض الكفائي¹، يقول مقري في هذا الصدد: "وخلاصة النجاح في مقارنة الحبل الشري² هي النظر إلى المؤسسات ككيانات مستقلة تعيش من أجل الفكرة والوظيفة التي أسست من أجلها، لا لخدمة نظام سياسي من أجل بقائه في الحكم أو خدمة حركة سياسية تريد الوصول إلى الحكم، مع أن النظام السياسي الذي يحرص على حرية ونجاح المؤسسات سيستفيد بكل تأكيد من علاقات وشبكات المجمع المدني القوية بشكل غير مباشر"³.

ب- التداخل المفاهيمي بين (الحزب السياسي) و(الجماعة الإسلامية): دخل الإسلاميون في الجزائر المجال السياسي محملين بمخزون فكري تقليدي، من المفاهيم والتصورات والخلفيات والمقولات، يقوم على الرؤية الإصلاحية، وكان دخولهم المجال السياسي بكل مكوناته من غير حصول التكيف المناسب لهذا التغير، خاصة على مستوى الغايات المرحلية والكبرى، ومن ذلك أنهم أبقوا على الأحزاب السياسية التي أسست بعد التعددية في نطاق التصور الإصلاحي الذي يرى أن (الجماعة الإسلامية) هي القائمة بشؤون المجتمع بديلا للسلطة⁴.

بناء على ما سبق نجد أن الخطاب الإسلامي كان متأثرا بالرؤية التي قدمها حسن البنا في تصوره للجماعة عندما قال واصفا جماعة الإخوان المسلمين التي كان يتزعمها: "إن الإخوان المسلمين: دعوة سلفية.. وطريقة سنية.. وحقيقة صوفية.. وهيئة سياسية.. وجماعة رياضية.. ورابطة علمية ثقافية.. وشركة اقتصادية.. وفكرة اجتماعية"⁵، هذا التصور هو الغالب على رؤية الإسلاميين (للجماعة)، وعلى ما في هذا التصور من الاتساع في تحديد الهوية الدقيقة لهذا الكيان، نجد أنه قد أُسِغ على الحركة الإسلامية عند تحولها لميدان السياسة. في حين أن الساحة السياسية الجزائرية لم تكن تختلف عن مثيلاتها في العالم العربي الذي تأثر بالنسق الفلسفي (للدولة الحديثة)، التي تفصل بين المؤسسات الاجتماعية من حيث الطبيعة والتنظيم والأهداف والقوانين النازمة، والحزب السياسي بناء على ذلك هو كيان وظيفي ضمن المجتمع المنتمي لهذا الدولة، وهو يُعرف باعتبار الخصائص بمجموعة من المحددات:

"-الحزب هو تنظيم دائم، فهو ليس مؤقتا أو مرتبطا بتحقيق هدف معين ثم يختفي، وإلا كانت له تسمية أخرى.

-هو تنظيم وطني، فهو يمتاز بأنه وطني أو أكثر، وليس له طابع محلي وإلا أصبح جمعية أو أي منظمة أخرى.

¹ المرجع السابق، ص 162-166

² يقصد أن العلاقة بين المؤسسات التخصصية التابعة للحركة والتنظيم أو الحركة الأم، مثل العلاقة بين الوليد وأمه، فهو ينشأ في رحم الأم، ثم يستقل بنفسه بعد قطع الحبل السري ليستمر معتمدا على نفسه في باقي مراحل نموه. المرجع نفسه، ص 167.

³ المرجع نفسه، ص 171.

⁴ سبق للدراسة وتوصلت إلى أن تشكيل التنظيم (الجماعة) في المراحل الأولى من تشكل الفكر الإسلامي الحركي كان يعتبر خطوة أولوية قبل تحوله الاستراتيجي إلى مؤسسة حكم.

⁵ حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 332-334.

- يسعى للوصول إلى السلطة، فأعضاؤه يسعون إلى تحقيق برنامج سياسي معين، ولن يكون ذلك إلا بالسعي للوصول إلى السلطة.

- الحصول على الدعم الشعبي، وهذا لن يعرف مداه إلا بالانتخابات بمختلف مراحلها ومستوياتها¹.

هذه المحددات تبين الفرق الوظيفي بين (الجماعة) و(الحزب السياسي)، فالجماعة تنظر للمخاطبين باعتبار الفوقية الإصلاحية كما سبقت الإشارة، أما الحزب فيتعامل بمنطق الاستقطاب الانتخابي أو المنافسة السياسية، والجماعة متعددة المهام الاجتماعية، أما الحزب فالغاية الأساسية التي يقصدها هي الوصول إلى السلطة، والجماعة الإصلاحية تتحرك ضمن جملة الأحكام القيمية التي تحدد موقفها من المجتمع (مسلم/كافر، صالح/فاسق، مسلم/منافق، دار الإسلام/دار الحرب..)، في حين أن الحزب يتعامل مع المكون الديموغرافي على مستويين؛ الاستقطاب الانتخابي واستمالة رغبات الناس، ووضع برامج الخدمة التنموية لهؤلاء الناس بعيدا عن إصدار الأحكام القيمية والتصنيفية، والجمع بين الغايتين موصل إلى جعل إحداها تبعا للأخرى، ولذلك يعرض الإسلاميون أنفسهم لتهمة استغلال الدين في المنافسات والاستحقاقات السياسية.

إن هذا التداخل المفاهيمي الذي تعرضت له الحركة الإسلامية المعاصرة يفسر ما رصده بعض الباحثين من نجاح الإسلاميين عندما يكونون في موضع المعارضة، وصمودهم في وجه الاضطهاد، وفي المقابل إخفاقهم في مواقع الحكم وصناعة القرار، مثل ما قرره طيبي غماري²، ومرد هذه الظاهرة هو أن المعارضة يُناسبها الخطاب الذي تتبناه (الجماعة)، خطاب القيم والمثل النظرية، أما الحكم فهو محك صارم للإنجاز الميداني التنموي، والقائم على القدرة على نسج الروابط الاجتماعية، وتنظيم العلاقات المتشابكة والمتباينة اجتماعيا وبين القوى المؤثرة في الحكم داخليا وخارجيا، وهذا يتطلب برنامجا سياسيا عمليا، ومتكيفاً مع هذه الأوضاع، وتوفر الكفاءات البشرية المدربة والخبرة.

2. الفكر الإسلامي الحركي وإشكالية تعدد التنظيمات الإسلامية:

إن مسألة (الوحدة) و(الاتحاد) بين الإسلاميين من القيم التي يحتفي بها الفكر الإسلامي الحركي، وتعتبر من القضايا المفصلية نظريا، يقول يوسف القرضاوي: "يجب أن يكون هدف الداعين إلى الإسلام والعاملين له: الاتحاد والألفة، واجتماع القلوب، والتثام الصفوف والبعد عن الاختلاف والفرقة، وكل ما يمزق الجماعة أو يفرق الكلمة، والعداوة الظاهرة، أو البغضاء الباطنة، ويؤدي إلى فساد ذات البين، مما يوهن دين الأمة ودنياها جميعا"³، وفي هذا السبيل سعى الإسلاميون في الجزائر لتكريس هذه القيمة، خاصة في الفترة التي ظهرت فيها الجماعات الإسلامية مختلفه الفكر والقيادة، ومرت قضية بمرحلتين:

¹ الأمين شريط، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1998م، ص213.

² إبراهيم أمهال وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-دولة قطر، ج01، ط01، 2016م، ص296.

³ يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، مرجع سابق، ص20.

المرحلة الأولى: مرحلة الانسجام؛ حيث شهدت فترة الستينات والسبعينات الانسجام النسبي في العلاقة بين رموز الحركة الإسلامية، "هذا ما تؤيده بعض الشهادات التي تتحدث عن خلو حركة الدعوة الإسلامية في تلك المرحلة من أي نزعة انتماء حزبي أو حركي أو جماعي، لأنها كانت عبارة عن هبة إسلامية محكومة بمنطق القوانين والسنن التي تحكم كل مرحلة اجتماعية لحظة انبثاقها"¹. تميزت هذه المرحلة ببساطة الممارسات، ووضوح الخصوم المتفق على عداوتهم، يأتي التيار اليساري الشيوعي على رأس هؤلاء، كما أن رمزية ومحورية رجال الإصلاح، ومرجعية علماء الجمعية، لعب دورا في عدم حدوث صدمات أو شقة واسعة بين رموز الحركة الإسلامية.

المرحلة الثانية: هي مرحلة تعدد الجماعات الإسلامية وبداية نشأة الأحزاب: أول ما بدأ التنافر في جهود الحركة الإسلامية في الجزائر حين بدأ دور (مسجد الطلبة) في التراجع من حيث نفوذه ومركزيته في العمل الحركي، لصالح ظهور اتجاهات طلابية أخرى، مثل جماعة الشرق في قسنطينة بقيادة عبد الله جاب الله، ويرجع البعض سبب هذا التراجع إلى وقوع نوع من النفور من أفكار مالك بن نبي ونظرته لعملية التغيير، إضافة إلى نوعية الأفراد الذين نشطوا ضمن الخط الذي رسمه، من حيث المنطلقات إضافة إلى حاجز اللغة، عزز هذا الزخم الذي أحدثه فكر مدرسة الإخوان المسلمين². وفيما يلي تفصيل لهذه الظاهرة:

أ. الاختلاف في تصور أولويات الإصلاح ثم الاختلاف في تفسير ظاهرة التعددية:

إن الاختلاف في تصور عملية التغيير بين الاتجاهات الإسلامية، بين النخبوية المركزة التي تبنّاها جماعة البناء الحضاري، والطروحات الوافدة التي تتجه نحو الجمهرة والتعبئة الاجتماعية التي مثلها التيار الإخواني والجهة الإسلامية للإنقاذ، تحول إلى اختلاف تنظيمي ومبدئي، انتهى إلى تعدد وتفرق الجماعات والتنظيمات، وإلى التنافر في الجهود والبرامج، يقول طاهر سعود: "يمكننا أن نتحدث إذا عن عاملين أساسيين يفسران لنا بروز تلك التعددية القطبية في مستوى الحركة الإسلامية في الجزائر إبان تلك المرحلة: العامل الأول ذو طابع فكري يتعلق بنوع المقاربة والتصور الذي يتبناه كل طرف حول العملية التغييرية، والعامل الثاني تنظيمي-إداري يتعلق بالصيغ الإجرائية والتنظيمية التي يمكن التوصل بها لإنجاز هذه العملية. فبين مفضل للعمل النخبوي الانتقائي المركز، والمنطلق من مقارنة خاصة للعملية التغييرية، وبين مفضل للعمل التعبوي العام.. على أنه لا ينبغي أن ننفي وجود عوامل أخرى تحكمته هي كذلك في معادلة الحركة الإسلامية في هذه الفترة وجعلتها تتجه نحو التشظي والانقسام، كطبيعة النظام السياسي وخصوصية المرحلة"³.

تطور موقف رموز الفكر الإسلامي الحركي من الهوة التي كانت تتسع بين التنظيمات الإسلامية، تجلّى هذا في التباين في تفسير نشأة الهوة بين الإسلاميين، وصل هذا لتبادل الاتهامات بين قيادات الحركة الإسلامية، فيذهب عباسي مدني إلى إرجاع منطلقها إلى ظهور جماعة جاب الله فيقول: "إن ما تميزت به الدعوة الإسلامية في مسيرتها

¹ الطاهر سعود، مرجع سابق، ص 308.

² المرجع نفسه، ص 309.

³ المرجع نفسه، ص 311.

المباركة في الجزائر هو الانسجام والتفاهم وهذا منذ 1962م، إلى أوائل الثمانينيات، باستثناء بعض ما حدث (وهي أمور معزولة أو هكذا يجب أن ننظر إليها) من بعض الإخوة في وقت من الأوقات هنا في الشرق، عندما ظهر الأخ جاب الله وهو يدرس وقتئذ في جامعة قسنطينة ظهر هذا الأخ ووجد جهودا صادقة وأرضا ممهدة.. وما لبثت بذور (الفرقة) أن أثمرت صراعات بعد ذلك.. إذ بدل أن يكون الصراع صراع حق مع باطل.. كما كان في بداية العمل الإسلامي المسجدي في الجامعات.. بدل ذلك تحول إلى صراع على المراكز ولم يلبث أن انتقل إلى أماكن أخرى وجامعات أخرى وهكذا صار العمل الدعوي مشوبا بشائبة التحزب والتكتل¹، وفي المقابل يرجع عبد الله جاب الله سبب التنافر الحاد بين الجماعات إلى رغبة جماعة كبرى في ذوبان الجماعات الأخرى فيها، في إشارة إلى جماعة محفوظ نحناح، فيقول: "إن السعي إلى الوحدة أمر يدعو إليه الدين وتقتضيه الظروف.. وظني أن من أهم أسباب تأخر نجاح المساعي هو أن في كل مرة يوجد طرف يشعر بالقوة والأكثرية يرفع مظلته عاليا ثم يدعو الآخرين للذوبان فيه، وكأن لسان حاله يقول إنه الجماعة الأم والسواد الأعظم الذي يجب أن يفيئ إليه الآخرون فيقع الفشل"².

يقدم يوسف القرضاوي موقفا وسطيا من هذه القضية؛ فيؤكد أنه لا مانع من تعدد الجماعات الإسلامية، ولا يُشترط لصحة المسيرة أن تتوحد في إطار تنظيمي واحد، مادام هذا التعدد في إطار الانضباط بأدب الاختلاف الذي يمنع التنافر بينها، ويقلل من حدة الخلافات، وكان هذا المسلك أنفع للجماعات الإسلامية في تلك الفترة من هذا التشنج في البحث عن المتسبب في تعدد الجماعات، يقول القرضاوي: "لست من السذاجة بحيث أدعو إلى جماعة أو حركة واحدة، تضم جميع العاملين للإسلام في نظام واحد، وتحت قيادة واحدة، فهذا تقف دونه حوائل شتى.. وقد ذكرت في أكثر من بحث لي أنه لا مانع أن تتعدد الفصائل والجماعات العاملة لنصرة الإسلام، إذا كان تعددٌ تنوع وتخصص، لا تعدد تعارض وتناقض.. على أن يتم بين الجميع قدر من التعاون والتنسيق، حتى يكمل بعضهم بعضا"³.

ب. الفكر الإسلامي الحركي من مساعي الوحدة إلى الانشقاقات الداخلية:

حاول الإسلاميون في الجزائر القيام بمجموعة من المساعي لتوحيد الصف، والتقريب في التوجهات والتنسيق في الممارسات، ولذلك تم تأسيس (رابطة الدعوة الإسلامية) سنة 1989م باعتبارها أول محاولة لـم شمل التيار الإسلامي وتوحيد المواقف وتقريب الرؤى، وترأسها أحمد سحنون باعتباره الأكبر سنا⁴.

ضمت الرابطة كافة زعماء التيار الإسلامي الحركي؛ أحمد سحنون، الطاهر آيت علجات، عباسي مدني، محفوظ نحناح، محمد بوسليماني، عبد الله جاب الله، محمد السعيد، علي بلحاج.. وغيرهم، يشير محفوظ نحناح في حفل

¹ المبروك عبشة، مرجع سابق، ص 54-55.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ يوسف القرضاوي، الصحو الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم، مرجع سابق، ص 05-06.

⁴ حسان زهار، بانوراما الحركات الإسلامية الجزائرية - النشأة والمآلات -، موقع عربي 21 الإلكتروني، 23 أكتوبر 2018م، <https://2u.pw/6kRgKPTth>، 16 أوت 2023م.

إعلان تأسيس الرابطة إلى الدور الذي تطمح إليه الرابطة: "إن المهمة الكبرى التي تحملها هذه الرابطة وتحمل تبعاتها وأبعادها الحضارية تمس مباشرة موضوع رسم الاستراتيجيات بعيدة المدى وقصيرة المدى ومتوسطة المدى، هذه الاستراتيجيات في مقابل استراتيجيات كبرى تقوم بها مخابر فكرية وسياسية في داخل الوطن الإسلامي ومن خارج الوطن الإسلامي أعني بذلك بلاد أمريكا وأوروبا، وبلاد الغرب، الغرب الذي تكتل وازداد اتحاده عندما لاحظ بأن الأمة الإسلامية تنمو النمو الطبيعي في عدد من بلاد المسلمين، ونمو تزايد عن حده نظريا عندما تم في أرض الجزائر"¹.

حاولت (رابطة الدعوة الإسلامية) رفع سقف أهدافها كما هو واضح من خطاب القيادات الإسلامية المشاركة فيها، لتكون مؤسسة جمعٍ شملٍ وتوحيدٍ للمواقف وتقريبٍ للتيارات المتباعدة، وسعيا للتكامل فيما بينهم، ومواجهة التحديات الخارجية والداخلية التي لا يمكن الوقوف في وجهها إلا عن طريق تكتلات قوية، غير أن هذه الرابطة لم تعمر كثيرا، وبدأت مكانتها وتأثيرها بين الإسلاميين في التراجع خلال مدة وجيزة، ويمكن تحديد سبب ذلك في مجموعة من النقاط بالرجوع إلى ما سبق بيانه من خصائص الإسلاميين الجزائريين:

✓ السبب الأول هو اتجاه بعض الإسلاميين إلى تأسيس حزب إسلامي دون الرجوع إلى موافقة الرابطة، وهو (الجهة الإسلامية للإنقاذ)، وقد سبق بيان موقف الرابطة وأحمد سحنون، لتتعمق الهوة بين الإسلاميين أكثر لما بدأ يتوالى تأسيس الأحزاب الإسلامية الأخرى، حركة النهضة، وحركة مجتمع السلم، ثم جمعية البناء الحضاري، وبهذا تراجع دور الرابطة.

✓ إشكالية المشيخة والتفاف الجماعات حول الشخصيات الإسلامية حسب كاريزميتها، لا حسب البرامج والأفكار.

✓ اختلاف الرؤى في منهجية التعامل مع الأحداث المتسارعة، والتعامل مع السلطة.

✓ اختلاف نظر كل تيار وكل شخصية إسلامية إلى منهج التغيير والإصلاح، خاصة قضية العالمية والمحلية، وقضية النخبوية والجماهيرية.

وُجدت بعد الرابطة أعمال في سبيل الوحدة بين التشكيلات الإسلامية، لكنها كانت مساع سياسية، عنيت بتقاسم المناطق الانتخابية والتحالف في القوائم، ولم تتطور أي مبادرة منها، وإنما ما حدث بعد ذلك تجاوز العجز عن توحيد صف الإسلاميين إلى ظاهرة الانشقاق داخل الأحزاب الإسلامية ذاتها، هذه الظاهرة التي سوف تصبح مستمرة على خط مسيرة الحركة الإسلامية، وظاهرة الانشقاق الحزبي ليست خاصة بالأحزاب ذات الخلفية الإسلامية، ولكن كل الأحزاب السياسية معرضة لها لأسباب متعلقة بإدارة الحزب أو بشخص الزعيم أو مواقف سياسية أو

¹ تسجيل: لقاء تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية بتاريخ 19 أكتوبر 1989م، قناة توثيق الأحداث على يوتيوب، 20 أبريل 2022م، الدقيقة 27:29، <https://www.youtube.com/watch?v=sySYu1P7oSY> ، 16 أوت 2023م.

لطموحات ذاتية.. وغيرها، والانشقاق الحزبي يُعرَفُ بأنه: "أحد أوجه الصراع السياسي على المستوى الداخلي للحزب يظهر من خلال إحداث شرح داخل الحزب الأم يؤدي إلى ظهور حزب أو عدة أحزاب"¹.
يجدر أن نسجل هنا أن غياب ثقافة المؤسسات الشورية والديمقراطية ومحدودية فاعليتها ساهم في تكريس ظاهرة الانشقاقات، فالآليات الشورية المتبعة في التنظيمات الإسلامية تحتاج إلى مراجعة، لتكون أكثر فعالية في ضبط اتجاهات أفرادها والحفاظ على تماسك الجماعة، وجعل الشورى أكثر عملية ونفاذاً، ومن جهة أخرى يرجعنا هذا إلى ظاهرة (المشيخة) المتجذرة في التيار الإسلامي، والتي أسهمت في ظاهرة الانشقاقات الداخلية بعد وفاة (المؤسس)، نظراً لغياب الرابطة التي كان يمثلها بدلاً عن رابطة الفكرة، وهذه الظاهرة تنذر بمشاشة الأساس الذي ينتظم ضمنه العنصر البشري، وهو يشكل أرضية للانفلات في أي وقت.

¹ سعيد نكاوي، الظاهرة الحزبية-الأصالة والمعاصرة-، مطبعة الخليج العربي، تطوان-المملكة المغربية، 2009م، ص54.

*خاتمة الفصل:

إن الحركة الإسلامية في الجزائر مشابحة لها في العالم الإسلامي من حيث مرورها بمرحلة السلفية الإصلاحية ثم الصحوة الإسلامية ثم تشكل التنظيمات الإسلامية، إلا أنها تختلف في خصوصيات عديدة متعلقة بطبيعة التجربة الجزائرية واختلافها عن التجارب الأخرى، معرفيا وعمليا، غير أن المعالم الأساسية المحددة لاتجاهات وممارسات الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بعد الاستقلال مندرجة تحت ثلاثة محاور عامة:

✓ محور الدفاع عن قيم الهوية الوطنية، على رأسها قضايا الدين، واللغة العربية، والشؤون الدينية العامة والأوقاف، وإصلاح التعليم، وكان هذا عمليا هو الخط العام المحدد لنهج تنظيمات الحركة الإسلامية، والفكر الإسلامي الحركي في هذا الخط حافظ على مرجعية الحركة الإصلاحية الجزائرية على رأسها الجمعية وعلمائها.

✓ محور الصراع الأيديولوجي؛ حيث لعب انتشار المد الشيوعي في الجزائر، أهم بواعث الصراع الأيديولوجي الذي عاشته الحركة الإسلامية ردحا من الزمن، ثم كان لمساعي تكريس قيم (الدولة الحديثة) دورا أساسيا في تحديد خارطة عمل الحركة الإسلامية، وردات أفعالها، لما تستبطنه من حساسية للأبعاد العلمانية التي يتأسس عليها نمط الدولة الحديثة.

✓ محور دخول الميدان السياسي وتعدد التنظيمات، وكان هذا بعد التجارب المتعددة التي عاشها الإسلاميون جراء تبعات قرار التعددية السياسية والحزبية، انتهت هذه التجارب إلى (العشرية السوداء)، باعتبارها أحد أكثر مظاهر المناكفة تأثيرا على المجتمع الجزائري، كما تمخضت الأحداث عن اتجاهات إسلامية تتبنى نهج المشاركة السياسية اندماجا في الأوضاع الديمقراطية أو خط المشاركة في الحكم اندماجا على مبدأ المحافظة على مؤسسات الدولة.

وجد الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر نفسه -بعد هذه المسيرة- أمام جملة من الإشكالات والأسئلة، على رأسها: ضرورة إنتاج برنامج عام يحدد طبيعة الحركة الإسلامية ورؤيتها الإصلاحية والسياسية. وضرورة بيان الحدود الأساسية بين الميدان السياسي والميدان التربوي والوظيفة الدعوية. ضرورة استحداث محددات لبيان العلاقة الصحية والفعالة والاستراتيجية مع النظام الحاكم، سواء حالة المعارضة أو حالة المهادنة أو حالة المشاركة في الحكم، وبناء نمط تنظيمي وشوري مناسب لتنفيذ البرامج والرؤى.



الفصل الرابع

التجديد في الفكر الإسلامي الحركي من خلال المشروع
الفكري للطبيب برغوث

تمهيد:

أظهرت المباحث السابقة من الدراسة تنوع المشاريع الفكرية التي عنت بدراسة الثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي، إضافة إلى المشاريع الإصلاحية والتغييرية ضمن اتجاه الحركة الإسلامية، سواء في الجزائر أو غيرها، إضافة إلى ثراء التجربة الإصلاحية والحركية، وتنوع أساليبها واتجاهاتها، وفي الوقت ذاته تنوع وتعدد القراءات حولها. تبين من خلال المباحث السابقة -أيضا- أن أبرز محاور التجديد في الفكر الإسلامي الحركي يدور حول التجديد في الفكر الإسلامي ذاته، والتجديد على المستوى المفاهيمي، والتجديد التنظيمي، والتجديد على مستوى التعاطي مع القضايا السياسية والمتغيرات المعاصرة، إضافة إلى التجديد على مستوى وسائل الإصلاح والتغيير، وهذه المعالم تمحورت حولها المشاريع التي تناولت التجديد أو تناولت دراسة الفكر الإسلامي والفكر الحركي على وجه الإجمال.

إن (الطيب برغوث) من النماذج الفكرية التي قدمت دراسة تجديدية حول عملية الإصلاح والتغيير الإسلامي، الذي كانت له تجربة عملية ضمن صفوف الحركة الإسلامية، وتأثر بالفكر الإسلامي، ونشأ على اتجاهاته الفكرية والإصلاحية، فجمعت دراسته بين الرؤية النظرية والممارسة العملية، إضافة إلى مشروعه الذي عُرف به حول الثقافة السننية، وضرورة الوعي بها وتكريسها في مختلف اتجاهات الفكر الإسلامي، وخاصة الفكر الإسلامي الحركي، باعتباره واحدا من الاتجاهات التي تسعى إلى الإصلاح والتغيير الحضاري.

يسلط هذا الفصل الضوء على مشروع الطيب برغوث، محاولا البحث في شخصيته من حيث نشأته وتكوينه المعرفي والثقافي، ثم البحث في أهم إضافاته التجديدية المميزة لمشروعه الفكري، ثم بيان خصائص وطبيعة ومكونات هذا المشروع، وأخيرا محاولة البحث في قراءته للواقع المعاصر لفكر الحركة الإسلامية وممارساتها، وإسقاط قراءته للفكر الإسلامي الحركي ضمن المنظومة السننية الشاملة التي ميزت مشروعه الفكري، وسوف يتم التفصيل في هذه القضايا في المباحث الآتية:

المبحث الأول: التعريف بالطيب برغوث ومنظومته الفكرية

يعتبر الفكر انعكاساً لشخصية المفكر؛ فظروف النشأة والمؤثرات المختلفة تحدد العديد من الجوانب المعرفية لأي شخصية علمية أو دعوية، لذلك يسعى هذا المبحث إلى تسليط الضوء على شخصية الطيب برغوث من حيث ميلاده ونشأته، وتكوينه العلمي وظروف ذلك، إضافة إلى نشاطه الوظيفي والدعوي، ثم التحاقه بتيار البناء الحضاري الجزائري، وأهم نشاطاته الحركية والدعوية في هذا السياق، وتفصيل ذلك كما يأتي:

المطلب الأول: الطيب برغوث نشأته وتكوينه العلمي

إن الدخول إلى المشروع الفكري والمعرفي للطيب برغوث يستلزم في البداية الإحاطة بشخصيته من حيث النشأة والتكوين المعرفي، خاصة في الجوانب التي أثرت على تحديد رؤيته الفكرية، وفيما يلي استعراض للعناصر التي تحقق هذه الغاية من خلال معرفة نشأته الأولى والظروف الاجتماعية والثقافية المؤثرة في هذه المرحلة، ثم تسليط الضوء على أهم معالم تكوينه العلمي:

الفرع الأول: المولد والنشأة والبيئة الاجتماعية والثقافية للطيب برغوث

1- المولد والنشأة:

وُلد الطيب برغوث يوم 20 أبريل 1951م بقرية (شعبة الزيتون) دائرة (رأس العين) بولاية باتنة¹، وهذه المنطقة معروفة تاريخياً بالجهاد ضد الاحتلال الفرنسي وأنها كانت من المناطق الجزائرية الشديدة ضد المستعمر، وهذه البيئة ساهمت في اكتساب الطيب برغوث قيم الوطنية والتفاني في خدمته، زاد على ذلك انتساب والديه إلى الثورة التحريرية، "وهو يعتز بكونه ابن مجاهد عريق في الجهاد، التحق بالثورة الجزائرية الكبرى منذ بداياتها المبكرة 1954، وظل وفيما لمعاني الجهاد وثوابته وروحته حتى اليوم، وهو ما كان له تأثيره الكبير في كل أبنائه وجيله"²، والطيب برغوث متزوج وله ثلاثة أبناء.

شَغَف الطيب برغوث بالعلم والمعرفة وحبّ الاطلاع، ووالده هو الذي حرص على غرس محبة العلم في أبنائه منذ الصغر، ولذلك نرى أثر ذلك في الطيب برغوث وإخوته المعروفون بالمكانة العلمية المحترمة³، يقول عمار رقية الشرقي: "وكانت القراءة والكتابة والكتاب والأفكار.. حبه وهمه ومتعته الكبرى منذ صغره؛ حيث يمضي أكثر من 12 ساعة يومياً في القراءة والكتابة والعمل الفكري والتربوي والدعوي المتواصل، منذ أكثر من 30 عاماً"⁴، هذا

¹ صالح سمصار، المدرسة الفلسفية الحضارية الإسلامية المعاصرة - الطيب برغوث نموذجاً، مذكرة ماجستير في فلسفة الحضارة، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر-باتنة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1435هـ-1436هـ/2014م-2015م، ص433.

² عمار رقية الشرقي، ترجمة الفكر الجزائري الطيب برغوث، موقع المكتبة الجزائرية الشاملة، 03 أكتوبر 2017م، <https://shamela-dz.net/?p=816>، 21 أوت 2023م.

³ صالح سمصار، المرجع السابق، ص433.

⁴ عمار رقية الشرقي، المرجع السابق.

الاهتمام المبكر بالمعرفة والجهد الدؤوب في تحصيلها، عمّق من القدرة التحليلية ومثّن المنهج التركيبي مع سعة الاضطلاع عند الطبيب برغوث.

2- البيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ بها الطبيب وبرغوث

إن دراسة البيئة الاجتماعية والثقافية التي نشأ بها الطبيب برغوث تعطي تصورا أوليا عن خلفية أهم سمات هذه الشخصية، كما تعتبر مبررا لها، وبوصلة محددة لخلفيات معالمها، ولذلك سوف يتم عرض أهم خصائص البيئة الاجتماعية والثقافية التي ساهمت في بناء شخصية الطبيب برغوث:

أ- البيئة الاجتماعية التي نشأ بها الطبيب برغوث:

تزامن ميلاد الطبيب برغوث مع العقد الأخير من الاحتلال الفرنسي للجزائر، وهذه المرحلة تميزت بحدة المواجهة والصدام بين الجزائريين ومظاهر الاحتلال، إبان الثورة التحريرية، ولذلك نشأ الطبيب برغوث على القيم الوطنية الأصيلة والإيجابية، يقول عيسى بوعافية مبينا هذه الخصلة في الطبيب برغوث: "كان والده من أوائل المجاهدين الذين التحقوا بالثورة التحريرية الكبرى، وظل وفيا لقيم الجهاد وأخلاقه طيلة حياته، فشكل ذلك بالنسبة إلى ولده الطبيب؛ رصيда معنويا ضخما، وقدوة في الأمانة، والنزاهة، وعزة النفس، وحب الجزائر، والوفاء للشهداء"¹.

شهدت الفترة المبكرة من الاستقلال الجزائري ظروفًا اجتماعية صعبة، فوجد الطبيب برغوث نفسه مع ذلك الجيل كله أمام عدة تحديات اجتماعية أعقبت تحديات الاحتلال، يقول محمد بوقرة: "تولى جيل الطبيب برغوث مكابدة قدر مختلف تمثل في مقاومة مخلفات المستدمر وتحدي إفرازات ما بعد الاستقلال، كالفقر، والجهل، وبناء الدولة"²، فالأوضاع الاجتماعية بعد الاستقلال أو في مرحلة طفولة وشباب الطبيب برغوث كانت صعبة غلب عليها الفقر والتخبط في التسيير وتراجع التعليم وانتشار الأمية.

ب- البيئة الثقافية التي نشأ بها الطبيب برغوث:

عرفت الجزائر في فترة ميلاد ونشأة الطبيب برغوث انتشار التعليم التقليدي، إذ أن الكتاتيب والمدارس القرآنية، كانت المحضن التعليمي الأول لأغلب أطفال تلك المرحلة، ولذلك انتمى الطبيب برغوث منذ طفولته إلى كتّاب التعليم القرآني، و"كان عمّه (محمود برغوث) مدرس القرآن في قريته أول من لقنه أبجديات الحرف"³، وفي هذا الكتاب تشرب حب العلم والعلماء مبكرا.

انتمى الطبيب برغوث إلى معاهد التعليم الأصلي بعد نجاحه في مسابقة الدخول إلى المعهد الإسلامي بباتنة سنة 1968م، وفيها تلقى المبادئ المعرفية الأولى على يد مشايخ أزهرين، غير أن تأثره الكبير كان بشيخ جزائري يدعى (محمد دردور) لأنه كان يرى فيه امتدادا لعبد الحميد بن باديس⁴.

¹ عيسى بوعافية، هؤلاء علموني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2020م، ص ص21-22.

² محمد بوقرة، الفقه السني في الخطاب الدعوي عند جودت سعيد والطبيب برغوث، مرجع سابق، ص50.

³ المرجع نفسه، ص50.

⁴ عيسى بوعافية، المرجع السابق، ص22.

شهدت هذه الفترة أيضا البدايات الأولى لصدام الثقافي بين اتجاه الحركة الإصلاحية ومدّ الاتجاه الشيوعي، فكانت هذه الحركية مؤثرة على الأوضاع الثقافية وعنوانا للمرحلة، وإرهاصا للمراحل القادمة، التي تميزت بالانتشار الواسع للصحة الإسلامية، مع سيطرة الإيديولوجية الشيوعية على بعض الاتجاهات الطلابية، وتغلغلها في الإدارة الجزائرية.

الفرع الثاني: التكوين العلمي للطيب برغوث

اطلع الطيب برغوث على أكثر من ميدان معرفي، ما أعطاه القدرة على الإنتاج العلمي الغزير وعميق الطرح والتأثير، وقال متحدثا عن هذا النهم المعرفي: "كنت منذ وقت مبكر من حياتي مسكونا بحب القراءة والكتابة، وأظن ذلك قد أتى بعض ثماره في حياتي إن شاء الله تعالى، وما أعظمه من حب وهواية وحرفة! وكتبي المطبوعة والمخطوطة تتجاوز 70 كتابا والحمد لله على ذلك حمدا كثيرا طيبا مباركا فيه. أنا شُغفت بالتاريخ الجزائري فترة مهمة من مرحلة شبابي ولازلت، وأخذت منه بعض حظي، ثم اتسع اهتمامي فشغفت بالأدب والثقافة العامة، فأخذت منهما بعض حظي كذلك، وأكرمني الله تعالى بأخذ حظي من الدراسة الشرعية المنتظمة والقراءات الحرة الواسعة الممتدة فيها كذلك، ثم أخذت حظي من دراسة العلوم الاجتماعية والإنسانية عامة دراسة منتظمة وقراءات حرة واسعة متواصلة"¹، وفيما يلي عرض تحليلي للبنية الفكرية والمعرفية للطيب برغوث:

1- التعليم والتدرج الأكاديمي:

درس الطيب برغوث المرحلة الابتدائية بمسقط رأسه (رأس العين)، ثم درس بمدينة باتنة المرحلة المتوسطة والثاني تخصص علوم الشريعة²، يقول عن نفسه: "دخل المدرسة الابتدائية الوطنية وعمره 13 عاما، ومع ذلك تمكن من دخول المعهد الإسلامي بباتنة حتى نال شهادة البكلوريا في العلوم الإسلامية"³، وفي سنة 1979م سجل بجامعة قسنطينة في قسم علم الاجتماع، ثم قسم الدراسات العليا علم الاجتماع بجامعة الجزائر، وأنهى المرحلة النظرية ببحث تحت عنوان: (نظرية مالك بن نبي في الثقافة) ذلك سنة 1981م، ثم سجل بقسم الدراسات العليا وأصول الدين، وقدم بحثا بعنوان: (التدابير الوقائية من الطلاق في الإسلام) ذلك سنة 1984م، ليعود سنة 1987م إلى قسنطينة حيث درس الماجستير في العلوم الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية؛ حيث عمل مدرسا بها بعد تخرجه، في المقاييس الآتية: (مناهج الدعوة، فقه السيرة، تاريخ الدعوة ورجالها، والفكر الإسلامي المعاصر، مدخل إلى الإعلام والاتصال)⁴.

¹ الطيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث في حوار مع البصائر، حواره حسن خليفة، موقع جريدة البصائر، 21 جويلية 2021م، ج01، <https://elbassair.dz/14783>، 21 أوت 2023م.

² صالح سمصار، مرجع سابق، ص433.

³ الطيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث في حوار مع البصائر، المرجع السابق، ج01.

⁴ صالح سمصار، المرجع السابق، ص433.

جمع الطيب برغوث في مساره الأكاديمي بين حقلين معرفيين، (علم الاجتماع والعلوم الإسلامية)، وهذين الحقلين يحولان الباحث توسيع أفقه المعرفي والاستشراقي والقدرة على التحليل المنضبط والدقيق لقراءته الفكرية، يقول الطيب برغوث: "إنني أحمد الله تعالى على دراستي المزدوجة، التي مكنتني من اكتشاف كنوز الثقافة الإسلامية، وتغذية جذور الاعتزاز بهويتي الحضارية من جهة، والانفتاح على رشد وعبقورية الخبرة الإنسانية، وتوطيد صلتني بالاستمرارية الحضارية من جهة أخرى، فتحررت من عُقد النقص"¹، وفي هذا السياق يؤكد طه جابر العلواني على أهمية الجمع بين هذين الحقلين المعرفيين في بناء الشخصية الفكرية بقوله: "الجمع بين القراءتين، الربانية والقلمية البشرية، وبالتأكيد على الصيرورة والتفاعل، والمنطق التاريخي للمتغيرات ندخل إلى عالم الكتاب الكريم بمنهجية واضحة تتجاوز بها ما كان من إشكاليات دفعت -مثلا- بآبن رشد لكتابة (فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعية من اتصال) أو دفعت الغزالي للهجوم على الفلسفة في (تهافت الفلاسفة)"².

2- الروافد الفكرية المؤثرة في الطيب برغوث:

شكلت مجموعة من المشاريع المعرفية سندا وخلفية معرفية في التكوين الفكري للطيب برغوث، بينها تقارب في بعض المناحي أدى لزيادة لحمه وتماسك هذه الخلفية، كما أن بينها تنوعا في مجالات الاهتمام ومناهج التعاطي مع الواقع وقراءته، ما يؤدي إلى التكامل وسعة الأفق والمرونة الفكرية، وفيما يلي عرض لأهم المشاريع المعرفية التي أثرت في تكوين الطيب برغوث:

أ. المشروع الخلدوني:

إن ابن خلدون من الشخصيات المحورية في الفكر الإسلامي، ميزه تفرد المنهجي في دراسة التاريخ وفق رؤية فلسفية خاصة، مكنته منها خبرته الميدانية؛ حيث عاصر وعاش أحداثا سياسية كان قريبا فيها من مراكز صناعة القرار، إضافة إلى غزارة علمه وسعة اطلاعه³، وهذه الخاصية في شخصية ابن خلدون هي التركيب الذي مكنته من فهم تقلبات الاجتماع البشري بالاقتراب المباشر من الفعل الانساني الدافع لهذه التقلبات، ما أعطى قيمة مضافة لمشروعه الفكري، وجعل فكره يُحافظ على مكانته عبر الأجيال، رغم الفجوات الفكرية بين مرحلتي الإشعاع الحضاري للعالم الإسلامي ومرحلة أفول الحضارة الإسلامية، وهكذا صوره الطيب برغوث بقوله: "الانفتاح على حركية الواقع الإنساني في أبعاده المحلية والعالمية؛ وهذا بُعدٌ عظيم الأهمية في تكوين شخصية الإنسان لأنها تضع المعارف النظرية موضع التنفيذ والاختبار والصقل والتنمية في الوقت نفسه.. وابن خلدون توفر له منذ وقت مبكر

¹ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص 17.

² طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1424هـ/2003م، ص 190.

³ عبد الغني مغربي، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1988م، ص 20.

من حياته مجال للتكوين والتربية الميدانية في أعلى وأخصب مستوياتها الاجتماعية والسياسية. وهو ما أضاف بُعداً أساسياً لشروط تكوينه المعرفي المتكامل¹.

تعرف الطيب برغوث على المشروع الفكري لابن خلدون عن طريق مالك بن نبي، وهو يبين أن قراءته للمشروع الفكري لبن نبي كان مترافقا مع قراءته لابن خلدون، ولذلك حصل الوعي بالمشروعين في إطار تكاملي، كما سوف يتم بيانه، يقول الطيب برغوث: "أشير إلى أنني ومنذ وقت مبكر جدا من دراستي (منتصف مرحلة التعليم المتوسط 1970) وجدت نفسي في اتصال مباشر مع تراث ابن خلدون عبر مالك بن نبي، الذي بدأت أقرأ كتبه بصعوبة بالغة، فأحالتني على مقدمة ابن خلدون وحفزني على اقتنائها والشروع في تهجيتها بصعوبة بالغة! وكلي أمل في أن أعثر فيها على السر الذي جعل مالك بن نبي ينوه به بشكل غير عادي"².

إن النظرية الكلية التي تنظم المشروع الفكري لابن خلدون والتي تعتبر قاعدة لمشروع الطيب برغوث هي (نظرية التعاقب الدوري)³؛ التي تنظر إلى المسار التاريخي والاجتماعي البشري على أنه مجموعة متناسقة القواعد الثابتة، وتعتبر مقدمات أساسية لنتائج معلومة، فتتحقق تلك القواعد بالفعل الاختياري البشري يؤدي إلى ذات النتائج المتوقعة، وعليه يحدث ازدهار المجتمعات أو ضعفها وأفولها أو زوالها، وهي ما عبر عنه الطيب برغوث بقوله: "النظرة الكلية في التراث الخلدوني تؤكد لنا بأن الإشكالية المركزية التي استقطبت اهتمامه، وركز عليها جهده الفكري، هي إشكالية المداولة الحضارية الناعمة لحركة الاستخلاف البشري في الأرض، من أصغر هذه الوحدات الاجتماعية ممثلة في الأسر والعشائر والقبائل، مروراً بالدول وانتهاء بالحضارات"⁴، فالحركة التاريخية عند ابن خلدون، وكذلك عند الطيب برغوث هي عملية تداولية مطردة ضمن جملة من النواظم الثابتة؛ وهي (القوانين أو السنن)، التي تحدد هذا الاتجاه ارتقاءً أو تهقيراً.

ب. مشروع مالك بن نبي:

يتجلى أثر أفكار مالك بن نبي في ظهور أبعاد مشروعه في طروحات الطيب برغوث، كما يتجلى في الكتابات التي قام فيها الطيب برغوث بدراسة أفكار بن نبي، مثل كتابه: (موقع المسألة الثقافية في استراتيجية التجديد الحضاري للأمة عند مالك بن نبي)، وكتاب (محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي)، كما كتب في فكره العديد من المقالات والمشاركات العلمية.

إن الطيب برغوث يعتبر بن نبي مذهباً ومدرسة متفردة بين الاتجاهات الفكرية، وهو يرى أن مشروعه استكمالاً للخط الخلدوني، يقول الطيب برغوث: "إذا كان الأئمة الكبار قد أسسوا مدارس فقهية وأصولية ولغوية

¹ الطيب برغوث، في آفاق الصدى المعرفي للرؤية الخلدونية - نظرية المدافعة والتجديد نموذجاً -، مجلة المعيار، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 27، ع 73، 1444هـ/2023م، ص 43.

² المرجع نفسه، ص 55.

³ صالح سمصار، مرجع سابق، ص 482.

⁴ الطيب برغوث، في آفاق الصدى المعرفي للرؤية الخلدونية - نظرية المدافعة والتجديد نموذجاً -، المرجع السابق، ص 34.

وتربوية وفلسفية وتاريخية كبرى.. فإن مالك بن نبي قد طمح إلى تأسيس مدرسة أو نظرية متكاملة في فلسفة التاريخ والحضارة محاولا بذلك استكمال ما قد بدأه العلامة ابن خلدون في نظريته الشهيرة عن فلسفة التاريخ والحضارة، وأظنه قد نجح في ذلك إلى حد كبير وشق لنفسه طريقا متميزا كانت له آثاره العميقة في الفكر الإسلامي المعاصر"¹.

إن الطيب برغوث لا ينظر إلى مالك بن نبي على أنه مجرد صدى لفكر ابن خلدون، أو امتدادا لبيانها مفتقرا إلى الحس النقدي، بل يعتبر المشروع الفكري لبن نبي متكاملا مع مشروع ابن خلدون، لأنه نقله من التنظير للدولة، إلى التنظير للمسألة الحضارية، يقول الطيب برغوث: "مالك بن نبي مفكر كبير في السوسيولوجيا الاستراتيجية أو الحضارية، نفذت إلى نفسه أشعة الصدى المعرفي للمقدمة الخلدونية، فأثمر ذلك مشروعا فكريا نوعيا على خطى المشروع الخلدوني الكبير، حاول فيه مالك بن نبي.. أن يستكمل مشروع المقدمة، وينقله من نطاق التنظير السنني لظاهرة الدولة المحدودة، إلى نطاق التنظير السنني لظاهرة الحضارة كسقف أعلى للظواهر المهيمنة على الحياة البشرية"²، وهذا الجانب يحدد البعد الإبداعي الذي استند إليه مشروع بن نبي ثم مشروع الطيب برغوث لا حقا؛ حيث لا يكون المشروع الفكري مجرد تردد للأفكار التي تتراوح ضمن ذات المواضيع والنطاقات والأنساق، من غير تقديم إضافة تسهم في التراكمية الإيجابية للمشروع.

أكد الطيب برغوث أن من أهم الجوانب التي أفادها من مالك بن نبي هي (مسألة المنهج)؛ حيث أن اهتمام بن نبي بمسألة المنهج، تصورا وتطبيقا، انعكست على برغوث بتحصيله لمنهج منطقي ومضبوط ومستقل في بناء مشروعه الفكري، يقول الطيب برغوث في إهداء أحد كتبه لمالك بن نبي: "إلى الرجل الذي علمنا وأقر في أذهاننا: أن المنهج هو روح المعرفة.. وأن المعرفة المنهجية هي أساس الأصالة والفعالية والاطراد في الجهد البشري.. وأن الخطأ المنهجي خير من الصواب الفوضوي، وأن الطريق غير المنهجي هو أطول الطرق نحو الغايات والأهداف باستمرار.. وأن المنهج العلمي المتكامل مصلٌ وإقٍ ضد مرض الفوضى والثرثرة واللامنطق واللافعالية"³، ولذلك اعتنى الطيب برغوث بهذه القضية، وحرص على تكريسها عمليا في مشروعه الفكري.

إن النسق الذي يربط مشاريع هؤلاء الثلاثة (ابن خلدون ومالك بن نبي والطيب برغوث)، هو الاستناد إلى مرجعية القوانين النازمة لاضطراب الحركة البشرية والتاريخية، باعتبارها نظاما محوريا في أطروحاتهم، وهي التي استشهد فيها برغوث بقول مالك بن نبي: "أما ابن خلدون، فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل أنه قام بصياغته فعلا. فقد كان

¹ الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار قرطبة للتوزيع والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط02، 1425هـ/2004م، ص24.

² الطيب برغوث، في آفاق الصدى المعرفي للرؤية الخلدونية -نظرية المدافعة والتجديد نموذجاً-، مرجع سابق، ص48.

³ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلايفية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م، صفحة الإهداء (دون ترقيم).

يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية (la Loi du Cycle) لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة ونعني به -الدولة- وليس عند الحضارة نفسها.. في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة؛ حيث كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أثرنا به فعلا¹.

ت. منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

يعتبر الطيب برغوث أن (جمعية العلماء المسلمين) وروادها يمثلون مرجعية أساسية في الإصلاح والحركة والفكر، ولذلك ينوه في عدة مواضع من مؤلفاته بجوانب القوة في مسيرة جمعية العلماء المسلمين، بداية من شخصية رئيس الجمعية عبد الحميد بن باديس، فهو يبين أن ميزة ابن باديس بين الإصلاحيين هي ممارسته للسنن الاجتماعية بوعي، وهذا سر قوة مسيرته الإصلاحية، ونجاح الجمعية، يقول برغوث: "عبقريته ابن باديس وتُعد نظره ورسوخ قدمه في الوعي بالسنن الاجتماعية الفاعلة في التغيير الحضاري! الذي كان يوصي إدارات الحركة الإصلاحية بالمرابطة في مواقع التوعية والتربية والتوجيه وبناء النفوذ الاجتماعي للدعوة، وعدم الانشغال بغير ذلك من الأولويات الكفائية التي تقوم جهات اجتماعية أخرى بتغطيتها والحرص على تكاملية جهود البناء والبعد عن مواطن التنافر وأسبابها"²، فهو بهذا ينبه أن ابن باديس يمثل نموذجا في تجسيد الوعي السنني، وقيمة هذا النموذج هو القرب الزماني والمكاني من الطيب برغوث، فهو ابن المجتمع الجزائري بخصائصه، ما يعني إمكانية الاستئناس به باعتباره نموذجا في رسم مسيرة الإصلاح في الجزائر.

يؤكد الطيب برغوث على ضرورة تبني الدعوة الإسلامية المعاصرة لمنهج ابن باديس في تركيز جهوده بعد تحديد الهدف ووضوح الرؤية وعدم تشتيتها في القضايا الهامشية أو بالالتفات إلى الفرعيات ومنها عدم خوضه في السياسة بمعناها المكيفيلي (البوليتيكي)³ والإصرار على إنكار بعض صور الابتداع التي اعتادت بعض النفوس⁴، يقول عمار رقة الشرفي عن الطيب برغوث: "متأثر بالإمام العلامة عبد الحميد بن باديس، الذي يعتبره من جيل الصحابة المعاصرين؛ في علمه وروحانيته، ووطنيته ورسالته، وجهادته النموذجية، وعبقريته الحركية الفذة، وإنجازته المتميزة"⁵.

يرى الطيب برغوث في جمعية العلماء المسلمين تعبيرا عن روح المجتمع الجزائري الذي تنطلق من أصالته في سعيها الإصلاحي، فوعيتها للمعادلة الاجتماعية الجزائرية وتمثلها في مسيرتها جعلها قيمة اشتراك بين الجزائريين

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص 62.

² الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، دار النعمان للطباعة والنشر، المحمدية-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2019م، ص 109.

³ بتعبير مالك بن نبي.

⁴ الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط 05، 2017م، ص 171.

⁵ عمار رقة الشرفي، مرجع سابق.

جميعاً، كما أنها تشكل الرابطة التي تحافظ على النسق الفكري الجزائري؛ فالجمعية بخلفيتها الإسلامية وعمقها الاجتماعي وأفقها الحضاري، تمثل المنهج الأقوم في إرشاد المجتمع الجزائري نحو بناء شخصته، في ظل الأصالة والاطرادية السننية، كما أن منهج الجمعية يمثل صمام الأمان في حفظ وحدة وتماسك المجتمع الجزائري وهو ماضٍ في هذا السبيل، بما لها من وعي اجتماعي وما تكتنزه من رمزية ومحورية.¹

الفرع الثالث: النشاط الوظيفي للطبيب برغوث

اشتغل الطبيب برغوث بعدة وظائف ومهام رسمية، وهي لا تخرج في عمومها عن خدمة رؤيته الإصلاحية، بل بينها تداخل، وجعلها وسيلة لرؤيته الإصلاحية، يُذكر منها:

- 1- اشتغل الطبيب برغوث بحقل الإعلام الإسلامي بعد تخرجه سنة 1978م التابع لوزارة الشؤون الدينية، "حيث أشرف على مجلة الرسالة، وكان عضواً في هيئة تحرير جريدة العصر ومجلة الأصالة".²
- 2- عُيّن الطبيب برغوث بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، بقسنطينة، ضمن هيئة التدريس، وذلك سنة 1987م، "فعمل أستاذاً في مجموعة من المقاييس هي: مناهج الدعوة، فقه السيرة، وتاريخ الدعوة ورجالها، والفكر الإسلامي المعاصر، مدخل إلى الإعلام".³

يذكر الطبيب برغوث أنه بدأ مشروعاً علمياً في فقه الدعوة عند تدريسهِ بالجامعة، وأنه عُطِّلَ بخروجه منها، يقول: "مشروع دليل الدعوة والمربين وقادة الرأي العام الذي أحببت إنجازهُ يوم كنت أستاذاً في الجامعة الإسلامية، ولكنه توقف بسبب خروجي من الجامعة، مع أنني ما زلت أحلم بأن أنجزه أو أساعد من ينجزه من أجيالنا الجديدة، لأنه دليل يفترض أن تنهض به دولة أو مؤسسات ضخمة الإمكانات البشرية النوعية والمادية الضخمة، وهو دليل يركز على جغرافية وسيكولوجية وسوسيولوجية وتاريخ وخصوصيات كل منطقة داخل المجتمع الذي تستهدفه عملية الدعوة والتربية والإصلاح والخدمة.. وقد عازمت كما ذكرت لك، بأن أشرع في إنجاز أرضية لهذا الدليل الثقافي الاستراتيجي.. من خلال توجيه أبحاث الطلبة الذين كانوا يدرسون عندي في الجامعة، أو غيرهم ممن كانوا في علاقات فكرية وتربوية معي خارج الجامعة، لجمع المعلومات التاريخية والجغرافية والثقافية والاجتماعية والسياسية والنفسية.. عن كل بلدية أو منطقة، وتنظيمها وتحليلها وتقعيدها، ووضع أرضية لدليل ثقافي استراتيجي عنها، يثرى ويعمق مع مرور الوقت، لينتفع به كل داعية أو مرب أو مصلح أو سياسي أو قائد رأي عام.. يريد أن يتحرك في تلك المنطقة ويؤثر فيها ويخدمها ويرتقي بانسجامها وتكاملها وتوازنها وفعاليتها الاجتماعية النافعة للمنطقة والمجتمع عامة".⁴

¹ الطبيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطبيب برغوث في حوار مع البصائر، حاوره حسن خليفة، موقع جريدة البصائر، 26 جويلية 2021م، <https://elbassair.dz/14831>، ج 02، 24 أوت 2023م.

² عمار ربة الشريفي، مرجع سابق.

³ صالح سمصار، مرجع سابق، ص 434.

⁴ الطبيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطبيب برغوث في حوار مع البصائر، مرجع سابق، ج 02، 24 أوت 2023م.

- 3- شغل الطبيب برغوث بالجامعة مجموعة من الوظائف الإدارية منها: نائب مدير معهد الدعوة وأصول الدين مكلف بالدراسات العليا، وكان عضوا مؤسسا بجمعية (أصدقاء جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية)¹.
- 4- كما أنه "كان عضوا بالجلس العلمي بمديرية الشؤون الدينية بولاية قسنطينة منذ تأسيسه"².
- 5- "يعمل الدكتور الطبيب برغوث حاليا مستشارا شرعيا وثقافيا وخطيب جمعة متطوعاً، منذ 1998م، بالجمعية الإسلامية بمدينة تروندهايم بالنرويج.. وقد أسس فيها حلقة الحوار الإسلامي المسيحي، عام 2003م.. تهتم بتحقيق تعارف حقيقي مباشر بين المسلمين والمسيحيين.. كما عمل أستاذا زائرا غير مقيم، بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية"³.

المطلب الثاني: التجربة الحركية للطبيب برغوث

انخرط الطبيب برغوث بدافعية من خلفيته الوطنية والدينية والمعرفية في نسق الإصلاح والصحة منذ وقت مبكر من حياته، فمارس الدعوة بوسائل عديدة، وانخرط في تيار إسلامي جزائري عريق هو تيار (البناء الحضاري)، حتى غدا أحد قادته ومنظريه، ثم اشتغل بالتنظير التأسيسي للوعي الحضاري والسني، فبنى مشروعا فكريا متنوع المصادر في الوعي بالواقع الاجتماعي وحركة التاريخ الجزائري وطبيعة الدعوة والحركة الإسلامية تنظيرا وممارسة، "أكرمني الله تعالى مبكرا كذلك بالانخراط في الصحة الروحية والاجتماعية الكبيرة التي شهدتها المجتمع الجزائري بعد الاستقلال، فأخذت حظي منها على مستوى الوعي والتربية والحركة، ثم أفضى بي ذلك كله إلى ساحة اعتبرها من أهم وأعز الساحات في المعرفة والثقافة الإسلامية والإنسانية عامة، وهي ساحة فقه النهضة الحضارية أو فلسفة التاريخ والحضارة كما يسميها البعض"⁴، وعلى هذا الأساس ينبغي في البداية التعرّيج على المسيرة الدعوية والحركية للطبيب برغوث بالتحليل، ثم نلج لعرض مشروعه الفكري.

الفرع الأول: الطبيب برغوث الداعية

إن المقصود بالدعوة هنا هو الممارسة التوعوية والإرشادية العامة، التي يعمل فيها الداعية على تعريف المدعوين على ربحهم ودينهم وإرشادهم إلى سبيل الصلاح في الدنيا والفلاح في الآخرة، والتي تمارس بالتعليم والتدريس والخطابة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة بهذا المفهوم أشمل من الحركية الإسلامية، لأن الحركة الإسلامية هي تجلّ من تجليات الدعوة، ووسيلة من وسائلها. والطبيب برغوث مارس هذا الضرب من الدعوة مُبَكِّراً، وفيما يلي تفصيل ذلك:

¹ صالح سمصار، مرجع سابق، ص 434.

² عمار رقية شرقي، مرجع سابق.

³ عيسى بوعافية، مرجع سابق، ص 29.

⁴ الطبيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطبيب برغوث في حوار مع البصائر، مرجع سابق، ج 01، 24 أوت 2023م.

1- الكتابة الصحفية:

إن القراءة والمطالعة والبحث من أكثر ما شُغِف به الطيب برغوث، إذ أحب الكتابة والتأليف منذ صغره، ولذلك نَجَح طريق الكتابة الصحفية، خاصة وأن موروث الحركة الإصلاحية طافح بنماذج الدعوة عبر وسائل الإعلام المكتوبة، حيث بدأ برغوث مراحل شبابه الأولى بكتابة مقالات وبحوث نشرها في جرائد ومجلات جزائرية مختلفة منها "جريدة النصر والشعب.. ومجلة الثقافة والبصائر.. وكان هذا في مراحل التعليم المتوسطة"¹.

إن هذا الاتجاه المبكر نحو الكتابة الصحفية دليل على تشرب شخصية الطيب برغوث روح المسؤولية الدعوية، وحملَ الهمَّ الدعوي مبكراً، كما أن لهذا دوراً عميقاً في تنمية ملكة الكتابة والتحليل لديه، وهذا ما نلمسه في غزارة مؤلفاته، وقدرته على إنشاء المواضيع المعرفية، كما يمكن اعتبار هذا أيضاً مؤشراً على تأثر برغوث بمنهج التيار الإصلاحي الذي اعتمد على الكتابة الصحفية وسيلة في نشر الرسالة الإصلاحية، ولذلك نشر لاحق العديد من المقالات في جرائد ومجلات أخرى مثل: جريدة المساء، وجريدة النور، وجريدة البلاغ، ومجلة الثقافة، ومجلة التذكير، ومجلة الضاد، وأسبوعية العصر، ومجلة البلاغ الحضاري، ومجلة المقدمة.. وغيرها².

2- النشاط الدعوي الطلابي:

عَرَف النشاط الطلابي الدعوي ازدهاراً واسعاً إبان الصحوة الإسلامية، كما سبقت الإشارة إلى نشاط (مسجد الطلبة) بالجامعة المركزية، ودوره في نشأة الحركة لإسلامية الجزائرية، بل ومساهمته في نضوج الفكر الإسلامي الحركي، وفي هذا السياق كان الطيب برغوث يشارك في النشاط الدعوي بين الطلبة الجامعيين "والتي لم يغادر وسطها منذ انخراطه في صفها بداية من سنة 1975م إلى سنة 1995م عندما غادر الجزائر.. فقد شارك الطيب برغوث في ترشيد هذه الفئة المتميزة من شباب الأمة وقلبها النابض بالدروس والمحاضرات والندوات العلمية والملتقيات"³.

3- الخطابة والإرشاد المسجدي:

تطوع الطيب برغوث للخطابة والتدريس بالمساجد منذ منتصف السبعينيات، وإلى غاية تواجده في ديار الغربة، ومن خصائص النشاط المسجدي أنه يكسب الداعية سعة التعرف على أحوال الناس في خصائص حياتهم، فيتعرف إلى الروابط الاجتماعية الدقيقة، وردود الأفعال ومختلف الانفعالات الشخصية والاجتماعية، التي قد لا ينتبه لها من لم يشغل هذا المجال، إضافة إلى أن الإمامة المسجدية تدفع الداعية إلى البحث الفقهي والاجتماعي والنفسي في هذه القضايا.

¹ محمد بوقرة، الفقه السني في الخطاب الدعوي عند جودت سعيد والطيب برغوث، مرجع سابق، ص51.

² السيرة العلمية للدكتور الطيب برغوث، مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية، <https://2u.pw/8Q5td5M9>، 25 أوت 2023م.

³ محمد بوقرة، المرجع السابق، ص51.

الفرع الثاني: الطيب برغوث وتجربة تيار البناء الحضاري

انتظم الطيب برغوث ضمن اتجاه (البناء الحضاري)، الذي وجد فيه الاستجابة الفكرية لرؤيته وتصوره الإصلاحي، والمتتبع لحديث الطيب برغوث عن هذه الحركة يجد أن هناك تطابقا بين أطروحات الطيب برغوث وطبيعة الحركة؛ حيث يصعب تحديد ما إذا كان هذا من تأثير التيار في تركيبة فكره، أم أنه هو الذي أثر في رؤيتها الفكرية باعتباره أحد أهم منظريها، أم أن البيئة التي نشأ فيها وقربه من مالك بن نبي، باعتباره المرجعية الأساسية للحركة هو سبب هذا التقارب في الرؤية¹.

إن الخلفية الفكرية لجماعة البناء الحضاري منسجمة مع الطموح الإصلاحي والفكري للطيب برغوث من بداية التحاقه بها، ثم تكرر هذا الأمر عندما أصبح من قادة الصف الأول للجماعة ومن الركائز التنظيمية فيها، وهو يؤكد أن حلقة الوصل الأساسية هي مالك بن نبي؛ حيث بين أن تعرفه على مالك بن نبي كان هو السبيل لاكتشاف هذه الجماعة ورسالتها، وبذلك بدأت مسيرته الحركية ضمن هذا الخط، يقول في ذلك: "وصلني² بعد ذلك مباشرة بجماعة البناء الحضاري، لأستفيد من خبرتها في الدعوة والتربية والبناء والمواجهة"³.

ترأس الطيب برغوث (الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري بمجرد تأسيسها سنة 1990م، باعتبارها مؤسسة دعوية تقوم بأعباء الدعوة والتربية والإصلاح الفكري والاجتماعي والسياسي⁴، فالجمعية "وُجدت للتعبير عن ذاتية الجماعة وشخصيتها المستقلة، وتنجز جزءا من مشروعها للإصلاح والتغيير الاجتماعي والحضاري"⁵.

تزامنت بداية الأزمة الوطنية مع تأسيس (جمعية البناء الحضاري الإسلامية)، ولذلك ظلت تجربتها محدودة، ولم تتح لها الفرصة لتنفيذ الرؤية الحضارية التي سطرها، و حري بالذكر أن كثيرا من أتباع الجمعية وجماعة البناء الحضاري نالهم أذى بالغ من تداعيات الأزمة، ابتداء من اغتيال رمزها الأول محمد السعيد، وبدوره نال الطيب برغوث نصيبا من هذا الأذى، الذي يكون عادة في الأوضاع التاريخية الشاذة، يقول الطيب برغوث واصفا جانباً مما لاقاه من أذى وابتلاء: "إنني من الذين دفعوا ثمننا باهظا ككثير من الجزائريين الذين طحتهم المحنة الوطنية الكبرى، وفقدت فيها زوجتي في ظرف مأساوي، رجعت فيه هي من ديار الغربة في تابوت لتدفن في الجزائر، وفُرضت عليّ أنا محنة الغربة الإجبارية، واعتقلت في الجزائر واستجوبت عدة مرات، وحرمت من السفر، وسجنت في سوريا بطلب من النظام الجزائري ما يقرب من عام رأيت فيه العجب! حيث ما زلت لحد الآن عندما أشرب الماء أو أتناول الطعام، أو أرتدي الملابس، أو أجلس في مكان ما.. ينتابني أحيانا شعور مُفاجئ بأنه مليء

¹ الطيب برغوث، الطريق إلى مالك بن نبي، موقع منتديات الشروق، 14 فيفري 2013م، <http://montada.echoroukonline.com/showthread.php?t=227117>، 23 أوت 2023م.

² يقصد مالك بن نبي.

³ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص16.

⁴ موقع قوائم المدارس والجامعات -schoolandcollegelistsings-، نبذة مختصرة عن حياة الأستاذ الطيب برغوث، حركة البناء الحضاري، 23 نوفمبر 2011م، <https://2u.pw/ggieWcxc>، 25 أوت 2023م.

⁵ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص196.

بالقمل! لأنني احتجرت في مستودع القمل فترة طويلة! فانطبع في نفسي منظر القمل الرهيب الذي كان يستوطن في ملابسنا وأفرشتنا الوسخة المهترئة ويفرّج فيها، ويجتاح كل أرجاء المستودع أو المحشر الذي كنا محشورين فيه كالسردين، وننام أحيانا وأجسادنا ملتصقة ببعضها البعض، من شدة الزحام بحيث لو غير أحدنا وضعية نومه أو حتى رجله أو يده، فإنه لا يستطيع إرجاعها إلى مكانها مرة أخرى، لأن الحيز المكاني الضيق الذي كانت فيه قد شغل من رجل أو يد أخرى!!¹.

يحكي الطيب برغوث عن بداية الابتلاء الذي عاشه فيذكر أنه في سنة 1995م جاءه أحد المقربين منه يبلغه أن بعض الجماعات الإسلامية المقاتلة قررت تصفيته، بحجة عدم تحمسه للجهاد، وهو بموقفه هذا يُعتبر مثبطا عن الجهاد لمكانته الدعوية والحركية، وطلب منه اتخاذ التدابير المناسبة لذلك، فخرج من الجزائر في نوفمبر 1995م متجها إلى الشام، وفي سنة 1997م جاءه شخص آخر ليبلغه أنه اتُخذ قرار آخر بتصفيته في سوريا لنفس المبرر السابق، ويذكر أنه لم يستشعر الأمان إلا بعد اعتقاله من طرف السلطات السورية²!! أما من جانب السلطة الجزائرية في تلك المرحلة، فيذكر برغوث أنه كان مصنفا ضمن القواعد الخلفية لدعم الجماعات المناوئة للسلطة، ولذلك طلبت ترحيله إلى الجزائر، ويتعجب من هذا الموقف المتناقض في حقه من طَرَفِي الصراع؛ حيث كان مطلوباً لكليهما³، في حين أن الطيب برغوث كان متمسكا بمدى الاستقلالية التكاملية الإيجابية، فحرص على عدم الارتكان لأي جهة مساهمة في صراع اعتبره اهتلاكا لا مبرر له للطاقت البشرية والمادية للوطن، مع رفض تطرف وأخطاء وتجاوزات كلا الجهتين.

الفرع الثالث: جهود الطيب برغوث الدعوية خارج الوطن

هاجر الطيب برغوث إلى خارج الوطن ابتداءً من نوفمبر 1996م، وهذا من تداعيات الأزمة الوطنية، ليقوم في سوريا، ثم يهاجر إلى مملكة النرويج، وهناك كان له نشاط دعوي، نلخصه فيما يلي:

- 1- تقديم المحاضرات والندوات الفكرية والدعوية، وكان له دور بارز في التعريف بالإسلام والدعوة إليه⁴.
- 2- الإشراف على الجمعية الإسلامية بمدينة تروندهايم النرويجية التي تُعنى بقضايا الجاليات المسلمة والتعريف بالإسلام⁵.
- 3- الخطابة والتدريس المسجدي⁶.

¹ الطيب برغوث، كلمة وداع للفريق قائد صالح، موقع جريدة البصائر، 30 ديسمبر 2019م، <https://elbassair.dz/7385>، 21 أوت 2023م.

² الطيب برغوث، إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية الجزائرية، مرجع سابق، ص 199-200.

³ المرجع نفسه، ص 201.

⁴ صالح سمصار، مرجع سابق، ص 438.

⁵ عيسى بوعافية، مرجع سابق، ص 29.

⁶ المرجع نفسه، ص 29.

4- استمر في نشر المقالات والدراسات ضمن رؤيته الفكرية، وفي كافة القضايا التي تهم الجزائر، أو العالم الإسلامي¹.

5- أسس وترأس (منتدى الدراسات الحضارية السننية)، وهو "مؤسسة فكرية ثقافية تربية اجتماعية مستقلة، يشرف عليها الدكتور الطيب برغوث وتهدف إلى بناء وتحديد الوعي بالثقافة والخبرة السننية المتكاملة.. حيث يرى المنتدى بأن النهضة أو المداولة الحضارية ترتبط جذريا بمدى فاعلية المرافعة الحضارية وأن فاعلية المدافعة الحضارية ترتبط بدورها جذريا بمدى أصالة وتكاملية واضطرادية حركة التجديد الفكري والروحي والسلوكي والاجتماعي"².

إن النشاط الدعوي للطيب برغوث في هذه الفترة من سيرته الحافلة يُنبئ عن مدى اتساقه عمليا مع الأطروحة الفكرية التي يتبناها، فاستمرارية نشاطه الدعوي يعكس تمسكه بمدى الاطرادية والاستمرارية في المسيرة الإصلاحية، من غير أن يكون الابتلاء أو التهجير سببا مانعا في كسر هذه القاعدة.

المطلب الثالث: الإنتاج العلمي للطيب برغوث

إن الطيب برغوث من الشخصيات الفكرية ذات الإنتاج المعرفي الغزير؛ فقد ذكر في بعض مقابلاته أن له ما يزيد عن 70 مؤلفا³، وبدأ الكتابة والبحث المعرفي في سن مبكرة، وهذا من أسباب غزارة مؤلفاته وتنوع المواضيع التي تناولها.

ركز الطيب برغوث في مشروعه الفكري على المجالات المعرفية التي يرى أن النهضة مرتبطة بها، ضمّنها ثلاث سلاسل، والعديد من المقالات والمشاركات العلمية، وهذه السلاسل هي: سلسلة مفاتيح الدعوة، وسلسلة آفاق في الوعي السنني، وسلسلة آفاق في الخبرة القيادية، وغيرها من المؤلفات خارج هذه السلاسل، وتعتبر مؤلفات الطيب برغوث مؤشرا محددًا لطبيعة مشروعه الفكري، الذي يمكن أن نلخص مجالات الاهتمام المعرفي عنده في ثلاثة محاور؛ محور الدعوة الإسلامية وترشيدها، ومحور السننية الشاملة، ومحور تطبيق وإنزال المنظومة السننية الشاملة.

ألّف برغوث أغلب مؤلفات الدعوة الإسلامية وترشيدها في المراحل الأولى من حياته العلمية؛ حيث كان همّ الدعوة الإسلامية وترشيدها موضوعا شائعا في أوساط الصحة، وبحكم الاختصاص الأكاديمي والاهتمام الشخصي للطيب برغوث فإنه ساهم في إثراء المكتبة الإسلامية في هذا المجال⁴.

يُصَبُّ المحور الآخر الذي أثاره برغوث بالتأليف في خط مشروع السننية الشاملة من الرؤية الكونية السننية، التي عكف على ضبط معالمها ومفاهيمها النظرية، وحرص على شرحها وتبسيطها تارة والتوسع في عرضها تارة أخرى، وهذا النوع من مؤلفاته يمثل عمق مشروعه الفكري، الذي أعطاه جُلَّ وقته وجهده، وهو المشروع الذي

¹ المرجع السابق، ص 29.

² صالح سمصار، مرجع سابق، ص 438.

³ الطيب برغوث، المفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث في حوار مع البصائر، ج 01، مرجع سابق.

⁴ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 31.

تجلت فيه إفادته من مشروعَي ابن خلدون ومالك بن نبي في التأصيل السنني لقضايا الحضارة، ووضع قواعد إضطرادية الحركة الاجتماعية والعمرانية¹.

يتجه المحور الآخر من مؤلفات الطيب برغوث نحو محاولات النمذجة والإسقاطات العملية والتطبيقية لمشروع السننية الشاملة النظرية، وهنا تتجلى واقعية وعملية وإمكانية أعمال المشروع النظري للطيب برغوث. وفيما يلي عرض لمنهج الطيب برغوث في التأليف، يليه توصيف تحليلي لمؤلفاته حسب الصنف الذي تنتمي إليه من المحاور الثلاثة سابقة الذكر:

الفرع الأول: منهج الطيب برغوث في التأليف

يُعرف الطيب برغوث بنسقه المتفرد في التأليف والكتابة، إذ تمكن من بناء مشروع فكري اتسم بالتناسق والترابط المنهجي والمتكامل، ضمن رؤيته الكونية السننية، استهدف فيه دراسة قضايا التغيير والإصلاح والدعوة والصحو وتجربة الحركة الإسلامية، ومن الأهمية معرفة مركبات هذا المنهج الذي اتبعه برغوث في صياغة هذا المشروع بتتبعها ضمن مؤلفاته، حتى يكون معينا في تفكيك وفهم الأفكار المكونة لهذا المشروع، ويمكن إجمال خصائص منهج الطيب برغوث في التأليف في العناصر الآتية:

1- الاستناد على التأصيل:

حرص الطيب برغوث في مجموع كتبه ومؤلفات على وضع المبررات الفكرية التي تستند لها رؤيته، وهذه المبررات تمثل بُعد الأصالة أو التأصيلية في مشروعه الفكري، وهكذا اتسمت كتاباته ببُعد (التأصيل) وحضوره الدائم، والتأصيل غالبا يتجه نحو البحث في تراثية المفاهيم وموقعها من المنظومات المعرفية المختلفة، وأعلىها في الثقافة الإسلامية التأصيل (الشرعي) المستند إلى نصوص القرآن الكريم والسنة، والمقصود بالتأصيل كما عرفه برغوث في بعض مؤلفاته: "فكرة التأصيل تتمحور حول البحث عن أصالة الفكرة، أو المشروع، أو الطرح، أو الموقف، أو السلوك، أو العمل.. أي عن مدى عراقته وجدواه وأهميته ومصداقيته، بالنسبة لحياة الفرد والمجتمع والأمة والإنسانية عامة"²، هذا يعني أن مفهوم التأصيل عند برغوث يقوم على بُعد أفقي وآخر عمودي؛ فالبُعد العمودي هو بالتحقق من عراقة الفكرة وموقعها التاريخي أو التراثي، وهذه العراقة تمثل الاختبار التاريخي لجدوى الفكرة وإمكانية تمثيلها لمضمونها المفاهيمي، أما البُعد الأفقي فيتمثل في مدى انسجام الفكرة مع الاحتياجات المعاصرة لدى الفرد والمجتمع والإنسانية كافة، وهذا اختبار آخر لجدوى ومصداقية الفكرة، فإذا جمعت بين هذه الشروط تكون مكتملة الأصالة، أو إذا عدنا لرؤية الطيب برغوث؛ فالفكرة الأصيلة هي التي تكون مطابقة للسنن المرجعية النازمة لحركة الوجود والحياة وما كان مناقضا لهذه السنن جزئيا أو كليا كان مفتقرا لخاصية الأصالة³.

¹ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2017م، ص20.

² الطيب برغوث، نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الأصالة والتأصيلية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ص46.

³ المرجع نفسه، ص46.

ولذلك يعمل الطيب برغوث في مؤلفاته على القيام بتقديم التأصيل الشرعي والتأصيل التراثي والتأصيل السني، لدراساته وأفكاره التي يطرحها.

2- الارتكاز على النظرة الواقعية:

حرص الطيب برغوث على تأكيد محورية مبدأ (الواقعية) في عالم الأفكار، واستثمرها في مؤلفاته ومختلف قراءاته، كما حرص على أن تكون دراساته معبرة بصدق وبعمق عن طبيعة وخصائص الواقع الإنساني والتعرف على احتياجاته والعمل على جعله منسجما مع منظومة السنن الكونية¹، فالواقعية تعني الوعي بإكراهات تدافع الناس فيما بينهم ومكابدتهم للأحداث وضغوطاتها، والاستحضار الدائم لهذه الحقيقة في التنظير والتأليف، وعدم التعامل مع القضايا بمنأى عن هذه الإكراهات التي تفرض نفسها، والشرط الأهم في استثمار فكرة الواقعية هو أن تكون في إطار الرؤية السننية المتكاملة والمطرودة الضامنة لفعالية الفعل الحضاري. أجمل الطيب برغوث مفهوم الواقعية في مجموعة من النقاط:

"- معرفة الواقع المعيش كما هو من غير زيادة أو نقصان..

- والانطلاق من ذلك الرصد أو التشخيص الموضوعي المتكامل لهذا الواقع، لتحديد موقعه من المنظومات المرجعية لسنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد..

- ثم محاولة تغيير هذا الواقع بوسائل مكافئة وأساليب ناجعة، تأخذ بعين الاعتبار الظروف المحيطة والإمكانات المادية والبشرية المتوفرة، والمآلات المتوقعة، سعيا وراء توفيق أمثل بين مطالب الشرع ومصالح العباد الفردية والجماعية، من غير إفراط يوقع الناس في الحرج، ولا تفريط تضيع به المحافظة على حدود الله ومحارمه"².

3- التحكم في أدوات القراءة النقدية:

إن من خصائص كتابات الطيب برغوث تميزها بالنفس النقدي الإيجابي والمنفتح، إذ حرص ألا يكون مجرد ناقل أو مقلد للأفكار التي يستند إليها أو يعتمد عليها في التأسيس لمشروعه الفكري، وإنما كان يقدمها وفق منهج تفكيكي منضبط؛ وذلك بتحليل مكوناتها وتفسيرها ثم القيام بمراجعة قيمتها، سواء كانت أفكارا تراثية أو إصلاحية أو من الاتجاهات الغربية أو في إطار الحركة الإسلامية، وهو يؤكد أن عملية النقد والنقد الذاتي مهمة رسالية عالية، تحتاج مؤهلات متسامية فيمن يقوم بها وإلى نوعية عالية من أهل الذكر والاقتدار الرسالي، لأنهم يقومون بمهمة تطوير المؤسسات والجماعات والأفكار³، وليس بالضرورة نقضها ومصادمتها بشكل عدمي سلمي.

يعتبر الطيب برغوث النقد الذاتي من الواجبات الأدبية والشرعية، فالقيام به ليس من النوافل الاختيارية وإنما من الضرورات الفكرية التي لا غنى لأي مشروع عنها، يقول الطيب برغوث: "النقد الذاتي للنفس أو الجماعة أو المجتمع واجب يدخل في سياق القيام بوظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وأداء النصيحة لله ورسوله والمؤمنين، فلا

¹ الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مرجع سابق، ص 82.

² المرجع نفسه، ص 82-83.

³ الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص 122.

تسقطه زمالة أو أخوة، أوحياء أو خوف أو مجاملة"¹، وهو يبين أن مرجعيته في تبني هذا النفس النقدي هو القرآن الكريم والسنة النبوية اللذان اتسمت نصوصهما بكثافة المادة النقدية النظرية في مراجعة ومواجهة واستيعاب التحولات الكبرى التي تمر بها الحركة والدعوة والبناء².

4- الحرص على الاستشراف:

إن الاستشراف من المبادئ التي دعا إليها الطيب برغوث وحرص التزامها في مؤلفاته، وجعلها قريبة مفاهيميا من (التوقع)، بل وخصص لها منظومة سننية قائمة بذاتها، هي منظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة³. إن الاستشراف عند الطيب برغوث ليس بالاستغراق في تنبؤ الأحداث التفصيلية، وإنما برصد القوانين التي تؤدي إلى نتائج معينة، سواء كانت إيجابية أو سلبية، وهو يُخضع التوقع والاستشراف غالبا للقوانين المبثوثة في المنظومة السننية، وعلى أساسها يقدم الأحكام الكلية المتوقعة، وهو يعتبر أن هذه العملية حيوية وضرورية لأي مشروع فكري وحضاري، يقول برغوث: "والتوقع كضرورة لمواجهة التحديات، واستباق الأحداث، وامتلاك القدرة على الوقاية المبكرة من عوامل الضعف والوهن، وكل أنواع الأخطار.. ينبغي كذلك أن يكون واقعا وشموليا ومتوازنا ودقيقا ما أمكن.. حتى لا يتورط في متاهات المثالية والسرايبي الساذجة"⁴.

5- القدرة على بناء المصطلحات المعبرة عن المعاني المتعددة:

من الملامح البارزة في المشروع الفكري للطيب برغوث قدرته على صك المصطلحات والمركبات الاصطلاحية التي تتضمن معاني مركزة ومفاهيم دقيقة تعبر عن الغايات التي يريد تكريسها في منظومته، وهذه ميزة تعبر عن رسوخ القدم في مجال الدراسة، وعن الوعي الدقيق بجوانب مشروعه الفكري، إضافة إلى التكوين المعرفي والعلمي الذي مكّنه من ذلك. وتتبع بعض المصطلحات والمركبات اللفظية التي نحتها برغوث نجد أن كثيرا منها كان له السبق فيها؛ مثل: مركزية شرط الوعي الحضاري في النهضة، العمق الإنساني للإنسان، الاستقلالية النوعية التكاملية.. وغيرها.

6- العناية بالمنهجية العلمية:

إن قدرة الطيب برغوث على تحويل الأفكار والرؤى إلى أنساق ومنظومات متكاملة ومنطقية التركيب من أبرز ملامح كتاباته، بل ومشروعه الفكري ككل، فقد تميزت كتاباته بالقدرة على التحكم المنهجي في الأفكار، وهذا ما مكّنه من تقديم المنظور السنني وفق مخططات ونماذج متناسقة وشاملة ومتكاملة، وهو يؤكد بدوره على أهمية امتلاك أدوات المنهجية بقوله: "التحكم في المنهج يعني التحكم النوعي في الأدوات والآليات المعرفية التي تتيح استيعابا

¹ الطيب برغوث، الخطاب الإسلامي المعاصر وموقف المسلمين منه، دار الامتياز، قالمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1990م، ص91.

² الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص124.

³ سوف يتم التوسع في بيان هذه المنظومة السننية لاحقا.

⁴ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م، ص172.

صحيحا للغايات والأهداف، وفهما معمقا للواقع القائم، ووعيا متجددا بشروط وإمكانات التأثير الفعال فيه، وكفاءة عالية في استثمار تلك الشروط والإمكانات¹.

يؤكد الطيب برغوث أن هذه النزعة المنهجية التي جعلت من مؤلفاته تنال قيمتها العلمية ورؤيته السننية تحضى بمكانتها في حقل الفكر الإسلامي راجع لإفادته من أستاذه مالك بن نبي، الذي غرس في طلبته وقراءه الوعي بأهمية وضرورة الروح المنهجية، وقدرة التحكم في المنهج على الرقي بالعمل الانساني، سواء كان عملا علميا أو عملا تنفيذيا - وقد سبق بيان هذا-².

الفرع الثاني: محور الدعوة الإسلامية وترشيدها في مؤلفات الطيب برغوث

اتجه الطيب برغوث نحو الكتابة في قضية (الدعوة الإسلامية)، من حيث التنظير لها ولوسائلها وأهدافها، ومن حيث ترشيد الممارسات التي تتبنى (الدعوة الإسلامية)، ذلك أن "عملية التغيير الحضاري لديه شكلت وباستمرار انشغالا مركزيا في جهده الدعوي ومضغة اهتمامه طيلة مسيرته الدعوية"³، وتأتي الحركة الإسلامية والصحو الإسلامية في مقدمة النماذج والمشاريع التي تمثل هذا الاهتمام، وهذا راجع إلى إيمانه أنها هي الفئة المعول عليها في إدراك معادلة التغيير الحضاري المنبثق من أصالة الأمة، وميراثها الحضاري، والمتحررة من تجاذبات التيارات والأفكار الوافدة، يقول الطيب برغوث: "وهو ما يجعل المسؤولية تلقى على كاهل القواعد الجهادية المؤمنة الواعية، التي تربت في أحضان الأجنحة المركزية للحركة الإسلامية المعاصرة، ذات الفهم الشمولي المتكامل أو التكاملي للإسلام والدعوة الإسلامية ولم تُصب بأورام مفاهيمية، أو شذوذات مركبة في علاقتها بالساحة الإسلامية الواقعية"⁴.

إن الطيب برغوث ليس غريبا عن الممارسة الدعوية وليس بعيدا عن خصوصيات الصحو الإسلامية كما أنه مدرك للتفاصيل المركبة للحركة الإسلامية فكريا وعمليا، بحكم انتمائه لهذه الفضاءات، وهذا ما أعطى قيمة علمية مهمة للمؤلفات التي قدمها في ترشيد وتوجيه الدعوة الإسلامية والحركة والصحو الإسلامية، وقد ذهب بعض الباحثين مثل صالح صمسار⁵ ومحمد بوقرة⁶ إلى اعتبار أن (سلسلة مفاتيح الدعوة) التي ألفها برغوث هي التي قامت بهذا الغرض، غير أن الملاحظ أن هذا الاتجاه من مؤلفات برغوث موزع على باقي السلاسل التي ألفها ضمن مشروعه الكلي، ولذلك يتم عرض بعض خصائص هذا النوع من مؤلفاته، مع بيان أمثلة عنها كما يلي:

1- توصيف طبيعة وحقيقة الدعوة الإسلامية:

¹ الطيب برغوث، النهضة الحضارية ومعادلة الصحو والنخبة والمنهج، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2019م، ص139.

² الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، صفحة الإهداء (دون ترقيم).

³ محمد بوقرة، موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، مرجع سابق، ص709.

⁴ الطيب برغوث، الخطاب الإسلامي المعاصر وموقف المسلمين منه، مرجع سابق، ص ص04-05.

⁵ صالح صمسار، مرجع سابق، ص ص440-445.

⁶ محمد بوقرة، الفقه السنني في الخطاب الدعوي عند جودت سعيد والطيب برغوث، مرجع سابق، ص ص69-71.

حرص الطيب برغوث على بيان مفهوم الدعوة الإسلامية، باعتبارها الحقل الشامل الذي تنتمي إليه كافة الجهود الفكرية والإصلاحية والحركية الرامية إلى التغيير، وهو يعتبر أن الدعوة هي "الجهـد المنهجي المنظم، الهادف إلى: تعريف الناس حقيقة الإسلام. وإحداث تغيير جذري متوازن في حياتهم على طريق الوفاء بواجبات الاستخلاف، ابتغاء مرضاة الله تعالى، والفوز بما ادخره لعباده الصالحين في عالم الآخرة"¹، أي أن الدعوة هي عملية مركبة من جملة من المفاهيم الواجب استحضارها في تصور توجيه وممارسة الدعوة، وفي كل جزئية من هذا المركب كتب الطيب برغوث وفصل في عدة مؤلفات، وأجزاء هذا المركب تفصيلها كما يأتي:

أ- الدعوة الإسلامية عملٌ منهجيٌّ ومنظم: أي أن الدعوة ليست عملاً اعتباطياً أو متروكاً للصدفة، وإنما تحدده جملة من الأدوات والكيفيات العملية في عرض الإسلام ومواجهة المشكلات التي تعرض للدعوة وكيفيات تحريك الملتفتين حول الدعوة بما يحمي الدعوة ويحافظ على منجزاتها²، ومصدر هذا المنهج هو الحركة التي قام بها النبي صلى الله عليه وسلم في سيرته لا باعتبارها جملة من الأفعال المنفصلة وإنما باعتبارها خطأ اجتماعياً متفاعلاً مع بيئته الزمانية والمكانية وفق هدي الوحي، يقول الطيب برغوث: "إن الفعل الدعوي هنا يتجاوز المفهوم الاصطلاحي الذي تواضع عليه علماء الأصول وعلماء الحديث في تعريفهم لمعنى (السُّنة)، وتقسيمها إلى أقواله وأفعاله وتقريراته عليه الصلاة والسلام.. في الوقت الذي نعني فيه نحن (بالفعل الدعوي) هنا معناه (السوسيولوجي) الشامل، الذي يتضمن كل ما يحتاجه ويستلزمه إنجاز عملية التأثير في الواقع الإنساني، فردياً كان أو اجتماعياً"³، ومن الأمثلة على مؤلفاته التي اشتغل فيها على التأصيل والترشيد للدعوة والصحة الإسلامية في هذا الجانب: كتاب (معالم هادية على طريق الدعوة الإسلامية)، وكتاب (التغيير الإسلامي - خصائصه وضوابطه-)، وكتاب (سلطة المنهج في الحركة النبوية)⁴ وكتاب (الأبعاد المنهجية لإشكالية التغيير الحضاري).. وغيرها.

ب- وظيفة الدعوة الإسلامية هي إحداث التغيير الجذري المتوازن في حياة الناس على طريق الوفاء بواجبات الاستخلاف: والمقصود بهذا أن الدعوة الإسلامية لا تكتفي بالتعريف النظري للإسلام وإنما تعمل على إحداث النقلة التغييرية في كافة مناحي الحياة، إلى مستوى المثل الإسلامية العليا، والذي يضمن هذه الشمولية هو التكاملية المتوازنة بين كافة مناحي الحياة، لذا وضع الطيب برغوث جملة من القوانين والمعايير التي تحدد هذه التكاملية المتوازنة واعتبرها واجبات الاستخلاف، فالدعوة الإسلامية بهذا هي تحويل الفرد أو المجتمع المستجيب للدعوة إلى عنصر فعال في القيام بواجبات الاستخلاف، التي مدارها حسب الطيب برغوث ثلاثة محاور:

"- محور الضعف والتخلف والانحطاط والاستضعاف والتبعية الحضارية.

¹ الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والحفاظ على منجزاتها خلال الفترة المكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1416هـ/1996م، ص67.

² المرجع نفسه، ص68.

³ الطيب برغوث، سلطة المنهج في الحركة النبوية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م، ص64.

⁴ العنوان الأصلي لهذا الكتاب هو: (الأبعاد المنهجية للفعل الدعوي في الحركة النبوية)، عدّله الطيب برغوث إلى العنوان الجديد: (سلطة المنهج في الحركة النبوية) في الطبعة الثالثة للكتاب، سنة 2005م. يُنظر: المرجع نفسه، ص09.

- ومحور النهضة والمواكبة والمنافسة والريادة والتجديد والتمكين الحضاري.
- ومحور الوقاية والاستمرارية الحضارية المتجددة¹، وهكذا قدم الطيب برغوث العديد من المؤلفات والمقالات التي توجه العمل الدعوي نحو هذه الرؤية التي تقوم على مركزية الشمولية الاستخلافية للدعوة الإسلامية، منها: كتاب (معالم هادية على طريق الدعوة الإسلامية)، وكتاب (النهضة الحضارية ومعادلة الصحوة والنخبة والمجتمع).

2- قوانين الدعوة الإسلامية:

صاغ الطيب برغوث مجموعة من القوانين الدعوية، وهذا إضافة إلى التنظير العام للدعوة الإسلامية تعريفاً وتوضيحاً لحقيقتها، إذ يمكن أن نستنبط مجموعة من المبادئ التي تعامل معها باعتبارها قوانين للدعوة الإسلامية، نجدها مبثوثة في بعض مؤلفاته، ويذكر من هذه القوانين:

أ- قانون (النموذج):

يقصد الطيب برغوث بالنموذج المثال الذي يشكل الصورة المثلى التي يُطلب التطابق معها أو الاقتراب منها لكل من يريد بلوغ الكمال في ذلك الشيء²، وهو يقرر أن الدعوة والصحوة الإسلامية ينبغي أن تكون نموذجاً في تمثل قوانين وقيم السننية والشمولية والتكاملية والتوازنية والواقعية والروحية والأخلاقية والجمالية...، في مواقفها وأعمالها واختياراتها ولو بشكل جزئي، حتى لا تكون مجرد أطروحات لفظية لا أصالة ولا مصداقية ولا فعالية لها³، وبناء على هذا فهو يصوغ مبدأ (النموذج أو القدوة) ضمن قانون كلي يضم ثلاثة مستويات من النماذج المتكاملة، وهي: "المستوى الفكري أو النموذج المنهاجي المرجعي السنني الراقي. والمستوى البشري أو النموذج البشري السلوكي الفردي الراقي. والمستوى أو النموذج الاجتماعي الحضاري الذي تلتقي فيه كل هذه المستويات من النماذج الفكرية الفردية"⁴. وظف برغوث هذا القانون في كافة مشروعه الفكري، كما خصص له بعض دراساته، مثل: كتاب (القدوة الإسلامية) وكتاب (التجديد الحضاري وقانون النموذج).

ب- قانون (الواقعية):

يعتبر الطيب برغوث أن قيمة مبدأ (الواقعية) مستمد من قيمة (التوحيد في الإسلام)، فالإيمان بوحداية الله تعالى تقتضي الإيمان بوحدة تدبير الوجود ومراعات الوجود هو تناسق مع الواجبات الإسلامية والدعوية وتدبير الله تعالى، فالتزام الواقعية هو تماشٍ مع الفطرة، وتحقيق لسنة من سنن الله ونواميسه في الوجود⁵، كما أن مبدأ الواقعية هو سنة نبوية؛ إذ أن الدعوة الإسلامية ومنذ عهد النبي صلى الله عليه وسلم كانت تتمثل أمر القرآن الكريم في

¹ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 59.

² الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، دار النعمان للطباعة النشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2007م، ص 88.

³ المرجع نفسه، ص 91.

⁴ المرجع نفسه، ص 89.

⁵ الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على مكتسباتها، مرجع سابق، ص 145.

مراعاة الواقع، "والذي يتأمل نصوص القرآن والسنة يقف على قوة (النزعة الواقعية) في الدعوة الإسلامية؛ حيث لاحظ مدى اهتمامها بمراعاة الأعراف، واحتفالها برفع الحرج، ومراعاة سنة التدرج، والمرونة في مواجهة تنوع الواقع وتحدد الأحداث"¹.

يُعرّف الطيب برغوث الواقعية بأنها: "معرفة الواقع كما هو من غير زيادة عليه أو نقصان منه، وتحقيق موقف الشرع منه، ثم محاولة تغييره بوسائل مكافئة وأساليب ناجحة وتحقيق المصلحتين الشرعية والمجتمعية أو الفردية، من غير إفراط يوقع الناس في الحرج ولا تفريط تضيع به المحافظة على حدود الشرع ومحارمه"²، وهذا التعريف يوضح أن الواقعية عند الطيب برغوث مُقَارَنَة بين المتغيرات والإسلام، من غير إخلال بثوابت الدين ومقتضيات الدعوة وخصائص مناط إنزال الدعوة، ومعالم قانون (الواقعية) يفصل فيها الطيب برغوث من خلال كتابه الذي عنوانه (الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية)، وهو نسخة منقحة ومزودة عن كتاب: (الواقعية في الدعوة إلى الإسلام وضرورتها والسبيل إليها) الذي صدرت طبعته الأولى سنة 1985م³.

ت- قانون (الاستقلالية النوعية التكاملية):

قدم الطيب برغوث في هذا السياق كتابا يحمل عنوان (التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية)، استهدف فيه بيان حقيقة هذا القانون؛ فهو يعتبر أن "قانون الاستقلالية الفكرية والتنظيمية، يحرق الفرد والمؤسسة من الوصايات والقيود الكابحة ويحرر المبادرة، ويضعف الإحساس بالمسؤولية ويعمقه.. وقانون النوعية الوظيفية، أي العمل على التخصص في مجال حياتي معين، وتركيز الجهد والطاقة فيه، والحرص على البلوغ فيه إلى أعلى مستويات الفهم له، والقدرة على التحكم فيه والتأثير عليه، والنجاح فيه.. وقانون التكاملية، الذي يدفع بالاستقلالية الفكرية والتنظيمية للأفراد والمنظمات، والنوعية التخصصية العالية التي يحققها هؤلاء الأفراد وهذه المؤسسات المتنوعة، إلى المزيد من التناسق والانسجام والتكامل والفعالية، وإلى حفز التنافسية البنائية المراكمة للتجارب والخبرات والإمكانات والمنجزات"⁴، فالغاية من هذا القانون هو المحافظة على سيادة الدعوة على الفعل الاجتماعي بشكل عام، وإن لم تتمكن الدعوة من ضمان الاستقلالية لنفسها فإنها سوف تقع في فخ التوظيف الذي يخرج بها عن خطها الطبيعي والأصلي، وهذه الرؤية قريبة مما ذهب إليه مالك بن نبي في نقده لموقف جمعية العلماء المسلمين من مؤتمر 1936م، الذي كان يرى أن الجمعية ينبغي ألا تتورط في أي توظيف سياسي يجعلها في موقع التبعية لغيرها.

الفرع الثالث: محور السننية الشاملة في مؤلفات الطيب برغوث

زواج الطيب برغوث ضمن مشروعه الفكري بين الرؤية الدعوية الإصلاحية، وفلسفة التحضر والنهضة، وربط بين هذين الأفقين المعرفيين باعتبار أن النهضة الحضارية من أسمى مقاصد الدعوة الإسلامية، ولذلك نتلمس النفس

¹ المرجع السابق، ص 147.

² الطيب برغوث، الواقعية في الدعوة إلى الإسلام وضرورتها، دار الشهاب، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1984م، ص 27.

³ الطيب برغوث الواقعية الإسلامية في خط الفاعلية الحضارية، مرجع سابق، ص 25.

⁴ الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص 08-09.

التربوي في مشروعه وهو يقوم بوضع معالم الوعي السنني الشامل ويؤكد على ضرورته ووجوب استحضاره في أي ممارسة اجتماعية، تأتي الدعوة والصحة والحركة الإسلامية في مقدمتها¹، وهكذا يتضح أن قضية التحضر عند الطيب برغوث هي المحور الذي يؤسس عليه مشروعه.

إن الرؤية الحضارية عند الطيب برغوث مستندة إلى مجموعة من الأسس والقوانين والقواعد المعينة على تحقيقها، وهنا يُبرز برغوث مشروع السننية، ويقدمه على شكل منظومة متكاملة من القوانين، التي يُعبّر عنها (بالسنن)، يقول الطيب برغوث: "أصالة وفاعلية وتكاملية واطرادية حركة المدافعة ومن ثم المداولة الحضارية، تحكمها باستمرار طبيعة التجديد الذي يحدثه المجتمع في علاقاته المعرفية والعقدية والتسخرية بمنظومات سنن الله في الآفاق، وسننه في الأنفس والهداية والتأييد"²، ومرجع هذا عنده؛ أن الدعوة الإسلامية إذا رفعت سقف أهدافها إلى النهضة الحضارية فهي ملزمة بدخول ساحة المدافعة الحضارية التي تحكمها (سنة المداولة الحضارية)، وهذا التدافع الحضاري ملزم باستثمار السنن المحققة لهذه الريادة الحضارية³، ومن هذا الاعتبار الأساسي يأتي مشروع (السننية الحضارية) الذي اشتغل عليه الطيب برغوث، وكان هو أساس ومحور تصوره الفكري، وفي سبيل ذلك قدم أغلب مؤلفاته، والذي سوف تتوسع الدراسة في تحليله في العناصر القادمة، مع التأكيد على أن أغلب أعماله العلمية مرتكزة على هذا التصور، ولذا سوف تكتفي الدراسة بذكر أهم المراجع التأسيسية للمشروع نظريا:

1. التأسيس لمفهوم الحضارة:

يُعرف الطيب برغوث الحضارة بأنها "حصيلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الله الكونية والتشريعية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من أجل الترفي المعرفي والروحي والسلوكي والعماري"⁴، وهذا التعريف يدل على النظرة الشمولية لمسألة التحضر، فهي تجمع بين الممارسة العملية (الحركية البشرية)، وسنن الله تعالى الكونية والتشريعية، جمع تفاعل، وفق الرؤية الوجودية الإسلامية، التي لا تفصل بين عالمي الغيب والشهادة، ومجالات الحضارة، هي المعرفة والروح والسلوك وال عمران، وهذا يعصم هذا التصور من النظرة التجزئية للحضارة.

يرى الطيب برغوث أن مسألة الحضارة ليست مسألة هامشية، وأن البحث فيها ليس ترفا معرفيا يمكن تجاوزه، بل يعتبرها ضرورة بشرية، بل هي التي تحدد مستقبل الحركة البشرية بمختلف تجلياتها، وهي التي تحقق للإنسان الحاجات الحيوية لوجوده الإنساني، ليس المادي فقط، وإنما في كافة أشكال وجوده، ولذلك يقول: "النهضة الحضارية هي القطب أو المصب المركزي الذي تتحرك نحوه حركة التاريخ بشكل مستمر.. فالنهضة الحضارية هي التي تلي

¹ الطيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها -، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2018م، ص08.

² الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص06.

³ المرجع نفسه، ص05.

⁴ الطيب برغوث، الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري - مقدمات في الرؤية والمنهج -، الجزائر - الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1991م، ص21.

الحاجات الفكرية والثقافية والروحية والنفسية والسلوكية والاجتماعية.. فالجتمعات التي لا تحقق نهضتها الحضارية، لا يمكن أن تلبي حاجات حياتها الضرورية"¹، فالحضارة بهذا التصور تلعب دور المحدد لمستوى كرامة العيش الإنساني، من جهة، ومن جهة أخرى هي الغاية من السلوك والجهد والنشاط البشري، وهذا مقارب للتصور الذي يراه مالك بن نبي، الذي قرر أن: "الحضارة يجب أن تحدد من وجهة نظر وظيفية: فهي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"²، وفي هذا الاتجاه كان يصب المشروع الفكري للطيب برغوث، أي محورية وضرورة المسألة الحضارية.

إن المنزلة التي أولاها الطيب برغوث لمسألة التحضر تدفع إلى التساؤل عن الجزئيات التي حددها لضمان بناء الحضارة نظريا أو ممارسة، والجواب عن هذا يكمن في المنظومة السننية التي بينها وتفرد بها المشروع الفكري للطيب برغوث، والتي أكد أن الوعي بها هو سبيل التقدم في مراقبي الحضارة، متماشيا مع الرؤية الخلدونية ومشروع مالك بن نبي، يقول الطيب برغوث في هذا: "ومن هذا التصور الشمولي التكاملي العميق لمشكلة الإنسان والحياة في عالم الشهادة وأنها بالأساس مشكلة وعي بشروط وسنن حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد الحضاري، يلجج مالك بن نبي إلى عمق المدرسة السننية في الفكر الإسلامي ويحتل موقعا محوريا بعد ابن خلدون"³.

قدم الطيب برغوث في سبيل تفكيك تصوره للحضارة جملة من المؤلفات والكتب، منها على سبيل التمثيل لا الحصر:

- كتاب (مقدمة في الأزمة الحضارية والثقافة السننية).
- كتاب (حركة تجديد الأمة على خط الفعالية الاجتماعية).
- كتاب (محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي).
- كتاب (النهضة الحضارية -مركزية شرط الوعي الحضاري فيها-).

2. منظومة سنن الاستخلاف الحضاري:

يؤكد الطيب برغوث أن المبدأ الأساسي في قيام الحضارات وسقوطها، هو قانون (المدافعة والمداولة الحضارية)، فالمدافعة هي روح التنافسية في الحركة البشرية، ونظرية المدافعة وفق المنظومة السننية التي قدمها الطيب برغوث تكشف "أسرار حركة الحياة في اتجاهاتها ومساراتها المختلفة، والقوانين الكلية النازمة لاندفاعاتها نحو آفاق النهضة والمواكبة والمنافسة والريادة الحضارية"⁴، أما المداولة فهي محصلة المدافعة الملتزمة بالقوانين والسنن النازمة لحركة الحياة والضرورة التاريخية، وهي نتيجة استثمارها الاستثمار الفعال والمطرد، وهذا كله يندرج ضمن الصيرورة الاستخلافية التي تعبر

¹ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -مركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 07.

² مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص 42.

³ الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 26.

⁴ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 85.

عن الاهتمام البشري الدائم بالعمل من أجل تحقيق جملة من الشروط التي تحقق للإنسان تفوقه الحضاري، وهذه القضية هي التي شغلت الفكر البشري منذ القدم، يلخصها برغوث في ثلاثة محاور:

"- محور الضعف والتخلف والانحطاط والاستضعاف والتبعية الحضارية.

- ومحور النهضة والمواكبة والمنافسة والريادة والتجديد والتمكين الحضاري.

- ومحور الوقاية والاستمرارية الحضارية المتجددة"¹.

هذه المحاور الثلاثة هي المحرك للصيرورة الاستخلافية، وهي التي يرى الطيب برغوث أن الإجابة عنها أو البحث فيها وتحقيقها، يتطلب الخضوع لمنظومة سننية شاملة، وأن قرب الأفراد والجماعات والأمم من التفوق الحضاري مرهون بمدى الوعي بهذه المنظومة ومدى استثمارها، ذلك أن المشيئة الإلهية اقتضت "أن تحكم حركة الاستخلاف البشري في الأرض، بقوانين وسنن ثابتة، وضعت في متناول الإنسان، ومُنح كل الشروط الموضوعية التي تعينه على تسخير هذه القوانين والسُنن"².

أخذ الطيب برغوث يرسم معالم مشروعه السنني الشامل، غايته النهضة الحضارية للأمة الإسلامية، ووسيلته هي المنظومة السننية الكلية الشاملة التي تحقق الريادة الحضارية، وفيما يلي عرض لبعض مؤلفاته التي بينت أركان هذه المنظومة السننية:

- كتاب (مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد).

- كتاب (الفعالية الحضارية والثقافة السننية).

- كتاب (مدخل سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد).

- كتاب (التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان).

- كتاب (مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم).

الفرع الرابع: محور تطبيق وإنزال منظومة السننية الشاملة في مؤلفات الطيب برغوث

يسعى الطيب برغوث إلى تحويل مشروعه الفكري القائم على مفهوم السننية الشاملة إلى ثقافة سائدة، لا تنافس باقي الحقول المعرفية، وإنما تكملها، فيستعين كل تخصص بهذه الثقافة ليوسع أفقه المعرفي، ويحقق فاعليته وجدواه، ذلك أنه يرى أن مكنم القصور في كثير من الخبرات المعرفية راجع إلى غياب هذه الثقافة، فبالنظر إلى التراث التفسيري والحديثي والعقدي والفقهية والأصولي والصوفي والتأريخي والأدبي والاستغراب المعاصر لا نجد رؤية سننية كونية كلية متوازنة تنطلق من أرضية القوانين الناظمة لحركة الاستخلاف³، وهذا يهدد الجهود العلمية والعملية بالوقوع في فخ التجزيئية المخلة والتلفيقية والتقليد.

¹ المرجع السابق، ص 59.

² المرجع نفسه، ص 63.

³ الطيب برغوث، قواعد المنهج في الحركة الحضارية ليوسف عليه السلام، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط02، 2017م، ص 06.

عمل الطيب برغوث في سبيل تحويل مشروعه الفكري إلى (ثقافة سننية) على تقديم نماذج عملية لإنزال منظومات الرؤية السننية الكونية على أمثلة عملية تطبيقية، تتمثل في الدراسات التي عُني فيها بتحليل جانب تطبيقي من منظور السننية الكونية، وأول ملمح على هذا هو تكراره عرض (خريطة المنظور السنني الكوني) في أغلب دراساته، تمهيدا لها، وهو يبرر هذا بقوله: "لا شك أن الوعي بالخريطة العامة للمؤثرات السننية الكلية النازمة لحياة الأفراد ولحركة التاريخ والحضارة، تعتبر المقصد الأساس من كل الخبرة المعرفية البشرية.. من أجل هذا وبسبب محورية الوعي بهذه الخريطة السننية الكونية الكلية في الحياة البشرية من ناحية، وبسبب محوريته في الوعي القرآني من ناحية ثانية، وبسبب قناعاتي الشخصية بالأهمية البالغة للوعي بهذه الخريطة السننية الكونية الكلية من ناحية ثالثة، ومن أجل ترسيخ الوعي بها في أذهان الأجيال من ناحية رابعة.. فإنني أحرص على إعادة عرض هذه الخريطة السننية الكلية بشكل جزئي أو كلي، والتذكير بها في غالب دراساتي وأعمالي الفكرية والتربوية عامة"¹. وفيما يلي بعض النماذج عن هذه الدراسات:

1. دراسات اجتماعية:

في هذا الصنف من الدراسات التي قدمها الطيب برغوث عمل على وضع بعض الظواهر الاجتماعية للتحليل مستصحباً المنظومة السننية الشاملة، يُذكر منها:

- كتاب (الأسرة المسلمة في طريق النهضة الحضارية).
- كتاب (النهضة الحضارية ومعادلة الصحوة والنخبة والمنهج).
- كتاب (مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحوة المجتمعية).

2. دراسات تؤصل لمنظومات الرؤية السننية:

عمل الطيب برغوث على تجلية بُعد الأصالة في مشروعه الفكري، ولذلك قدم مجموعة من الدراسات عرض فيها منظومته الفكرية على ضوء القرآن الكريم، يُذكر منها:

- كتاب (مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم).
- كتاب (مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم).
- كتاب (موقع المسألة الثقافية في استراتيجية التجديد الحضاري للأمة عند مالك بن نبي).
- كتاب (محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي).

3. دراسات سننية في منهج الدعوة الإسلامية:

¹ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017م، ص 10-13.

اهتم الطيب برغوث بفقه الدعوة الإسلامية، فكان هذا محور اهتمامه الشخصي واختصاصه الأكاديمي ودوره الاجتماعي الذي استشعر ضرورته ومارسه في حياته - كما سبق بيانه -، ولذلك اهتم بتقديم نماذج تطبيقية متعلقة بالدعوة الإسلامية ومنهجها وقام بتكييفها ضمن مشروع المنظور السني الشامل، نذكر منها:

- كتاب (مقدمة معرفية في المنظور السني لدراسة السيرة النبوية).
- كتاب (سلطة المنهج في الحركة النبوية).
- كتاب (قواعد المنهج في الحركة الحضارية ليوسف عليه السلام).
- كتاب (منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على مكتسباتها في المرحلة المكية).
- كتاب (منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على مكتسباتها في المرحلة المدنية).

المبحث الثاني: معالم التجديد في المشروع الفكري للطيب برغوث

يسعى هذا المبحث للقيام باستقراء مكونات المشروع الفكري للطيب برغوث، الذي سبق بيان أهم خصائصه ومؤلفاته واتجاهاته، مع التركيز على موقع مسألة التجديد من هذا المشروع، ودراسة أهم المفاهيم التي اختص بها مشروعه، ثم الكشف عن المنظومات السننية الشاملة التي ميزت رؤيته الحضارية ومشروعه الفكري، وكل هذا تمهيدا للبحث في تناوله للفكر الإسلامي الحركي، مع السعي للاسترشاد بالمنظومات السننية التي قررها برغوث في دراسة اتجاهاته ومواقفه، وسوف يتم هذا في المطالب الآتية:

المطلب الأول: قيمة التجديد في المشروع الفكري للطيب برغوث

تستمد مسألة (التجديد) في المشروع الفكري للطيب برغوث محوريته من كونها عملية حيوية تستهدف النهضة الشاملة للأمة الإسلامية، كما يدرجها برغوث في سياق أشمل وأعمق وهو سياق نظرية كلية عامة لتحليل وتفسير وتأطير وإدارة عملية التغيير والإصلاح والبناء بشكل مطرد¹، وهذا يعني أن مسألة التجديد غير مقتصرة على الممارسة النظرية والفكرية، وإنما تجدد عوامل الترقى الحضاري في كافة المناحي، وفيما يلي تفصيل ذلك:

الفرع الأول: مفهوم التجديد عند الطيب برغوث

سبق بيان موقف الطيب برغوث من مسألة التجديد عند إيراد مفهومه ضمن هذه الدراسة، فهو يذهب إلى وضع التجديد ضمن أفق فقه سنن التحضر، وبذلك فهو يعتبره عملية حيوية لبعث المدافعة الحضارية للأمة كلها وليس مجرد فعل تنظيري².

يعتبر الطيب برغوث أن التجديد هو انتقال بين وضعين، وضعٌ سلبي يحتاج إلى التغيير، ووضع جديد إيجابي يُطمح إليه، وبهذا الاعتبار فإن التجديد هو حركية وتفاعل بين مجموعة من المكونات، هذه المكونات حسب الطيب برغوث هي؛ الجهود التي تقوم بها الأمة وموقعها من السنن الإلهية وتوظيفها في مواجهة التحديات، يعبر برغوث عن هذا المعنى بقوله: "أقصد بالتجديد الحضاري هنا حركة تكامل واتصال الجهد المنتظم للمجتمع والأمة من أجل مبارحة وضعية الغثائية الحضارية واستعادة زمام المبادرة الحضارية في العالم المعاصر كقوة توازن محورية عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد ورفع مستويات فعالية اقتدارها على مواجهة تحديات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد"³.

يمكن استنباط مجموعة من المحددات العامة لرؤية الطيب برغوث للتجديد من خلال التعريف السابق:

- التجديد عملية ضرورية ومرتبطة بعموم الأمة الإسلامية، فهو حراك اجتماعي؛ ويكون ذلك بتكامل وتظافر الجهود التجديدية، إضافة إلى تحصيل وتكريس انتشار الوعي بمبدإ التجديد.

¹ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص34.

² الطيب برغوث، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص01.

³ الطيب برغوث، محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص28.

- إن حركة التجديد الاجتماعي والحضاري حركة واعية ومقصودة ومخطط لها، وليست طفرة زمنية أو صدفة تأتي من غير قصد وتخطيط، وهنا يبرز دور الجهود النظرية والفكرية في ضبط عملية التجديد.
- الغاية من التجديد هي النهضة بمفهومها الشامل، بمعنى أن التجديد الذي لا يستهدف التقدم بالأمة الإسلامية كلها، والخروج بها من حالة التخلف إلى حالة النهضة والسير في طريق الحضارة، لا يعتبر عملاً تجديدياً حقيقياً، بل هو عمل نكوصي وسلبى إن كان يرجع بالأمة إلى وضع التبعية أو الانصهار في حضارات الأخرى.
- يعتبر تكريس الوعي بمنظومة السنن الكونية أولى الخطوات المحورية في عملية التجديد؛ في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، فالوعي بهذه المنظومة واستحضارها هو سر النهضة الحضارية، والخروج من الوضع القديم المتخلف إلى الوضع الجديد الواعي والمتحضر، والقادر على مواجهة التحديات التي تعرض للأمة في سبيل نهضتها.
- مجالات التجديد هي الأطر التي يستهدف التجديد الرقي والتقدم والنهضة بها، وهي المجال المعرفي والفكري والتنظيمي، والمجال الروحي والديني، والمجال السلوكي أو الأخلاقي، والمجال العمراني أو بناء الهياكل والمؤسسات والنظم التي تنظم شكل الحياة العامة.

الفرع الثاني: التجديد في الدين عند الطيب برغوث

يضع الطيب برغوث مفهوم التجديد في الدين الوارد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"¹ في ذات سياق مفهوم التجديد في بعده الحضاري، فهو يؤكد أن التجديد الوارد في الحديث غير مقتصر على التجديد الذي يقوم به أشخاص معينون في حقب زمنية معينة وضمن تخصصات بذاتها²، وإنما مفهوم التجديد يتسع "ليستوعب كل ما تحتاجه عملية التجديد الحضاري الشامل للوعي والأداء معاً. فتجديد الدين هنا معناه تجديد فاعليته في الحياة الفكرية والروحية والسلوكية والاجتماعية والسياسية والحضارية للفرد والمجتمع والأمة"³، بمعنى أن تجديد الدين مرتبط بشمولية الدين ذاته في البناء الحضاري، ومن خصائص الدين أنه دائم التفاعل مع الأوضاع الحضارية الجديدة التي تقتضيها متغيرات الزمن، ومن هذه الخاصية في الدين تأتي فاعليته وقدرته على تحريك الإنسان ليكون قادراً على الترقى الحضاري وفق منظومة السنن الكونية، وهكذا يتضح الدور التركيبي للدين اتجاه عناصر التحضر كما ذهب إليه مالك بن نبي، فهو "يستعمل مفهوم الدين باعتباره سنة كونية وتاريخية وقانوناً يحكم الفكر.. وأن الدين هو المركب الحقيقي لعناصر الحضارة والقيم الحضارية، وهو الذي يعطي شرارة الانطلاق لتدخل الحضارة في التاريخ"⁴.

¹ سبق تخرجه.

² الطيب برغوث، التجديدي الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 41.

³ المرجع نفسه، ص 41.

⁴ بدران بلحسن، الدور الحضاري للدين-دراسة تحليلية لمفهوم ودور الفكرة الدينية المركبة عند مالك بن نبي-، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، الجمهورية اللبنانية، مج 02، ع 10، أوت 2015م، ص 132.

يؤكد الطيب برغوث أن التجديد في الدين حتى يكون فعلا حضاريا، ومكونا مساهما في البناء الحضاري، ينبغي أن يتصف بالشمولية والتكاملية، كم يعترض برغوث على الاتجاهات التي تحصر مفهوم التجديد الوارد في الحديث ضمن ميدان العلوم الشرعية فحسب¹، فتجديد الدين وضمان فاعليته الاجتماعية مرتبط بمدى تطور المعارف والعلوم البشرية، وليس يتحدد بالتركيز على ميدان معرفي واحد، يقول الطيب برغوث مؤكدا هذا المعنى: "الحديث النبوي عن التجديد، وإن تحدث عن تجديد الدين، فإنه شامل لتجديد وعي الإنسان والمجتمع بهذه المنظومات السننية الكونية الكلية الأربع، من حيث أن تجديد الدين في واقع حياة الإنسان والمجتمع، لا يمكنه أن يتم بشكله الصحيح، ويحقق أهدافه فيهما بشكل شامل ومتوازن ومتكامل وفعال، إلا عبر استيعابه التكاملي لكل هذه المنظومات السننية الكونية الكلية الأربع، فهما واستثمارا"².

يُستخلص مما سبق؛ أن الطيب برغوث يعتبر أن التجديد في الدين متما مع مفهوم التجديد الحضاري، فدور الدين يظهر في التجديد عند القدرة على تحويل تعاليمه وقيمه إلى منطلقات فاعلة في التغيير الحضاري، ليس في الميدان المعرفي الشرعي فحسب، وإنما باعتبار الدين الإسلامي نظاما شاملا لجوانب حياة الإنسان المختلفة؛ الروحية والسلوكية والاجتماعية والسياسية وغيرها، أي أن تجديد الدين هو القدرة على جعله في وضع المساهمة في حركة الانتقال الاجتماعي من حالة التخلف والغثائية والضعف إلى حالة التقدم والفاعلية والتحضر.

الفرع الثالث: ضوابط التجديد عند الطيب برغوث

صاغ الطيب برغوث رؤيته للتجديد باعتباره فعلا وحركة حضارية، فهو حركة اجتماعية شاملة في سبيل النهضة الحضارية، ومن هنا تبرز مكانة مسألة التجديد، ولذلك وجب العناية بهذه المسألة، حتى لا تنحرف مساعي التجديد عن غايتها الأساسية، وتتحول إلى مشطبات أو معرقلات لحركة النهضة والبناء الحضاري، أو ممارسة تنتهي لتحريف مسار النهضة الحضارية لتؤول إلى التبعية لحضارات أخرى أو مزيد من الضعف، ولذلك حرص الطيب برغوث على تقديم جملة من الضوابط التي تبين حقيقة التجديد، وفيما يلي استعراض لأهم هذه الضوابط:

1- ضابط الشمولية والتكاملية:

إن التزام الطيب برغوث بمرجعية المنظومة السننية جعل تصوره للقضايا والمسائل التي يُعالجها مرتبطا بها، باعتبارها المحدد الأول لحقيقة وموقع ما يتناوله، ولذلك قدم مسألة التجديد مستندا إلى رحابة أفق المنظومة السننية، وهذا ما جعله يؤكد على ضرورة اتصاف التجديد (بالشمولية والتكاملية)³.

إن المقصود بالشمولية والتكاملية؛ أن عملية التجديد ينبغي أن تشمل كافة المجالات المعرفية، والمحاور الحياتية، والفئات الاجتماعية، والهياكل العمرانية، التي يستهدفها التغيير والبناء والنهضة، ولا يكون هذا الشمول تنافريا، بل يكون تكامليا، وذلك بتوحيد الرؤية والغاية ضمن هذه المجالات المتعددة، وعدم تناول أي جزئية منفصلة عن الرؤية

¹ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 43.

² المرجع نفسه، ص 48.

³ المرجع نفسه، ص 47.

الكلية، بل كل عنصر يكون خادما للغاية الكلية في ميدانه، يقول الطيب برغوث: "إن مفهوم التجديد في الدين في الحديث، مفهوم شامل ينسجم تماما مع مفهوم التجديد الحضاري الذي نتحدث عنه في هذه الرسالة. فالدين جاء ليصلح الحياة الدنيوية والأخروية للإنسان، ويرفع من مستوى عطائهما الحضاري إلى أقصى حدٍّ ممكن"¹.

2- ضابط سعة الأفق الحضاري:

يحرص الطيب برغوث على تكريس فكرة توسيع دائرة الرؤية الحضارية وعدم حصرها على فضاءات ثقافية ومعرفية وعلى تجارب محدودة وأزمنة معينة، ولذلك فهو يدعو إلى تجاوز المعرقات الثقافية التي تحد من مساحات الإبداع والتقدم في عملية التجديد، فينتقد الممارسات التجديدية المحدودة، والجمود الذي تعاني منه حركة التجديد على مستوى العلوم الشرعية، فيقول: "يكاد مفهوم التجديد عند هذه الاتجاهات ينحصر في إعادة شرح وتفهم ما استقرت عليه منظومة العلوم المتوارثة في ثقافتنا الإسلامية.. والأكثر من هذا هو أن هذه العلوم الشرعية المتوارثة نفسها، تعاني من صعوبة التجديد فيها، لطول العهد بها، واعتياد الناس عليها، فلا يجرؤ أحد على التجديد في بعض أبنيتها المنهجية والفكرية، تحسينا لها ورفعاً من مستوى كفاءتها وفعاليتها الوظيفية"²، وهو يقدم نموذجين عن الرؤية المعرقة لعملية التجديد، والتي توارثتها أجيال الثقافة الإسلامية وهي؛ إشكالية البدعة والتبديع، وإشكالية سد الذرائع:

أ. التجديد وإشكالية البدعة والتبديع: يؤكد الطيب برغوث أن أغلب الاجتهادات الفقهية كانت وليدة بيئات وأنساق زمنية خاصة، وأنه من الخطأ التمسك بكل الاجتهادات التراثية وقصر أفق النظر عليها، واعتبار كل محاولة للخروج عنها نوعاً من الابتداع في الدين، وهذا بالتوسع في مفهوم البدعة وتضخيم مجالها ليطل كل محاولة للتجديد والتغيير الضروري للحياة وللتقدم، ويعتبر هذا خلافاً منهجياً وفكرياً وشرعياً وحياتياً، ويستحيل على بيئة هذا حالها إقامة نموذج حضاري قابل للتطبيق ومواكبة حركة متغيرات الحياة، وهذا فيه مخالفة لمقاصد الإسلام ذاتها³، أما البدعة الشرعية حسب تعريف الطيب برغوث فيبينها بقوله: "الابتداع والإحداث المذموم في الشرع، هو التصرف المذموم الذي يؤدي إلى الخروج عن نظام السنن الإلهية النازمة لحركة الحياة، والحفاظة على فطرة وهوية الإنسان.. وعلى هذا الأساس فإنه لا يطلق مفهوم البدعة الشرعية المذمومة، إلا على ما تم التأكد من مسّ أو إمكانية مسّ بفطرة الإنسان والدين والطبيعة والكون وهويته"⁴.

ب. التجديد وإشكالية سد الذرائع: يؤكد الطيب برغوث أهمية قاعدة (سد الذرائع) باعتبارها عملاً وقائياً استراتيجياً، غير أنه ينتقد التوسع في إعمال هذه القاعدة وعدم ضبطها وتطبيقها بشكل دقيق ومدروس، حتى تصبح سيفاً مسلطاً على كل محاولة للإبداع والمبادرة، علماً أن حركة الحياة محتاجة إلى عامل المبادرة من أجل الاستمرارية

¹ المرجع السابق، ص 44.

² المرجع نفسه، ص 52.

³ المرجع نفسه، ص 51-55.

⁴ المرجع نفسه، ص 56.

والتقدم، والمطلوب هو ترسيخ ثقافة الموازنة والترجيح بين المصالح والمفاسد، بل بين المفاسد فيما بينها، والمطلوب أيضا هو التريث والتدقيق والتروي في المبادرات التجديدية وليس وأدأها بمجرد ظهورها تحت قاعدة (سد الذرائع)¹.

3- ضابط مراعاة المعادلة الاجتماعية وتجنب الاستلاب الحضاري:

يؤكد الطيب برغوث أن الاستلاب الحضاري، أو التأثير غير المنضبط بمنهج الثقافة الغربية، وتبنيه في عملية التجديد من غير التفات لضوابط الأصالة والمرجعية الإسلامية، يشكل مظهرا من مظاهر عرقلة الاستفادة الإيجابية من الخبرات البشرية، إذ أن هذه الفئات المستلبة انغلق فكرها وقلبها على أفق حضاري أحادي، فحاولت تنزيله على واقع الأمة الإسلامية دون مراعاة لقانون المعادلة الاجتماعية الخاصة بها، فوقع فيما أسماه برغوث (البرزخية الحضارية)، فلا أتقنت الثقافة المقلدة ولا حافظت على أصالتها، كما أن الاستلاب يشكل عائقا في وجه بناء نموذج ثقافي واجتماعي وحضاري إسلامي معاصر، متماش مع طبيعة المعادلة الاجتماعية للمجتمعات المسلمة، وخادم لطموحاتها ومصالحها².

4- ضابط تجنب التلغيفية:

يقصد الطيب برغوث أن الاتجاهات التلغيفية التي تأخذ بعض مظاهر النماذج الحضارية التاريخية أو المعاصرة، دون التعمق في روح وحقيقة وأصالة هذه النماذج؛ اتجاهات مقصورة على المظاهر وتتصف بالسطحية والخواء من المبادئ الرصينة، ولذلك هي غير قادرة على تقديم مشاريع تتسم بالأصالة والفعالية والتكاملية وطول النفس التاريخي، "والنماذج المؤثرة هي النماذج الأصلية المنسجمة المتكاملة، المؤسسة على الفهم والوعي السني العميق، المتحرر من الاستلابية التاريخية أو الاستلابية المعاصرة، والمستصحب لرشد الخبرتين معا، والمؤسس لخبرة تكاملية جديدة، تتميز بالأصالة المعاصرة، والمعاصرة الأصيلة"³.

المطلب الثاني: المفاهيم التأسيسية للرؤية السنية الحضارية عند الطيب برغوث

تعتبر (مسألة الحضارة) مسألة مرجعية وأساسية في المشروع الفكري للطيب برغوث، باعتبار أن التصور الذي يُبنى على رؤية أفقها (الحضارة) ينبغي ألا يكتفي بالنظرة التجزئية للقضايا، وإنما يتعامل معها في الأطر الكلية، وضمن السياقات التاريخية، مستندا إلى الإسلام بشموليته، والتاريخ بعمق قراءته، والواقع المعاصر بمختلف الفواعل والمتغيرات فيه، والتحديات باعتبارها منافسة مستندة إلى المكونات الحضارية للأمم، وهذه النظرة الشمولية المتكاملة هي البعد دائم الحضور فيما يقدمه الطيب برغوث من قراءات فكرية وإنتاج معرفي، خاصة إذا تعلق الأمر بالحديث عن مساعي الخروج من براثن التخلف والضعف إلى مصاف التقدم أو ما يُعبّر عنه (بالنهضة)، ولذلك فهو لا يعتبر النهضة فعلا مثمرا إلا إذا وُضع في السياق الكلي لمسألة التحضر، وبناء على هذا أعطى رؤية متكاملة وشمولية لمسألة الحضارة (والتحضر)، فجمع ومكوناتها والقوانين المؤثرة في حركتها ضمن نظرية متكاملة؛ أهم مكوناتها: النهضة

¹ المرجع السابق، ص 58-60.

² المرجع نفسه، ص 61-64.

³ المرجع نفسه، ص 65.

باعتبارها غاية أولية في سبيل الريادة الحضارية، ثم الاستخلاف البشري باعتباره إطارا مفاهيميا يتضمن طبيعة التدافع البشري وقوانينه، وجمع هذا في رؤية سننية كونية شاملة، وفيما يلي يتم استعراض هذه المفاهيم:

الفرع الأول: مفهوم الرؤية السننية الكونية الشاملة ومصادرها ومبرراتها

إن الوقوف على المفاهيم التأسيسية للمشروع الفكري للطيب برغوث، يحيلنا للتساؤل حول جدوى ومصادقية هذا المشروع، في بعده التأسيسي أو في جانب منظومة القوانين والسنن الكونية الإلهية التي أسس لها الطيب برغوث، وهذا التساؤل حول جدوى ومصادقية مشروع الرؤية السننية الكونية الشاملة يحيل إلى البحث في عنصرين أساسيين؛ الأول هو مصداقية هذه الرؤية، أو المصدر الذي تستقي منه الثقافة السننية مكوناتها وغاياتها، والثاني هو البحث في المبررات التي تدفع لوضع الرؤية السننية من ناحية التأسيس لها وفعاليتها أو حاجة الإنسان لها، ذلك أن أي قضية لا يقوم لها الدليل على حجية مصادرها الأولى ولا تقدم مبررات مقنعة لجدواها العملي هي قضية مندرجة ضمن الترف الفكري الذي لا يجد له مكانا في ساحة الفكر والتأثير، ولذلك سوف يتم استعراض ما قدمه برغوث من مصادر لهذه الثقافة السننية التي نظر لها ومبررات وضع المنظومة السننية الكونية الشاملة كما يلي:

1- مفهوم الرؤية السننية الكونية الشاملة

أ- مفهوم الرؤية الكونية:

إن مصطلح (الرؤية الكونية) ليس محصورا على استعمالات الطيب برغوث، أو أنه أول من وظفه، وإن كان الأكثر استعمالا لمصطلح (الرؤية السننية الكونية) أو (الرؤية السننية القرآنية)، ومفهوم هذا المصطلح يدور حول الخلفية التصورية والاعتقادية حول الوجود، وهو ليس خاصا بالإيمان الإسلامي فكل فلسفة وملة لها رؤيتها الكونية الخاصة، يقول مرتضى المطهري: "إن أي أسلوب وأي فلسفة في الحياة لابد أن يكونا مبنيين على لون خاص من الاعتقاد والنظر والتقييم للوجود، وعلى لون معين من التفصيل والتحليل، ويوجد لكل مبدأ انطباع محدد وطرز لتفكير معين في الكون والوجود ويُعتبر هذا أساسا وخلفية لذلك المبدأ. ويصطلح عادة على هذا الأساس وتلك الخلفية باسم الرؤية الكونية"¹، وهذا يدل على أن الرؤية الكونية هي التصورات الأولية والخلفية النظرية المنطبعة في الذهن والتي تحدد للإنسان طبيعة الكون والحياة، ومنشأها وحقيقتها ومآلاتها، وللمسلم رؤية خاصة، مصدرها الإيمان الإسلامي، وتقوم على الوحي قرآنا وسنة في بيان مكوناتها وحقائقها، يقول عبد الحميد أحمد أبو سليمان: "هناك رؤية كونية حضارية تعطي الإنسان المسلم معنى حقيقيا إيجابيا للوجود، وغاية وهدفا دافعا لهذا الوجود تكون بمنزلة المحرك والدافع للفعل والعطاء والحركة الإعمارية الإصلاحية"²، إضافة لهذا فإن الرؤية الكونية هي مصدر للتصور وللتقييم وضابط للسلوك³.

¹ مرتضى المطهري، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة محمد عبد المنعم اخاقي، مطبعة الطباطبائي، طهران-الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط02، 1989م، ص08.

² عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 2008م، ص120.

³ مرتضى المطهري، المرجع السابق، ص10.

يستعمل الطيب برغوث مصطلح (الرؤية الكونية)، كما يوظف مصطلحات أخرى مقارنة لها، مثل (المنظور السنني الكوني)¹، وهو يضبطه بإضافة (الإسلامي) ليفرق بين الرؤية الإسلامية ذات الأساس الإيماني وبين سائر التصورات الأخرى، أو (القرآني) ليعين المحورية المصدرية والمرجعية للقرآن الكريم في معرفة هذا المنظور، يقول الطيب برغوث: "الفعل الإنساني في المنظور الكوني الإسلامي، يبلغ أقصى مستويات تأثيره في حركة التاريخ والحضارة، كلما تكاملت كل معطيات المنظورات السننية الكونية الأربعة في بناء (دورته الانجازية) الكلية"²، وهما مصطلحان قريبان في المعنى والدلالة.

كما يوظف مصطلح (المنظور الكوني السنني)، أو (الرؤية السننية الكونية)، يقول: "الفعل الإنساني في المنظور الكوني الإسلامي، يبلغ أقصى مستويات تأثيره في حركة التاريخ والحضارة، كلما تكاملت كل معطيات المنظورات السننية الكونية الأربعة في بناء (دورته الانجازية) الكلية"³.

يحيل هذا العرض لتوظيف مصطلح (الرؤية الكونية السننية) عند برغوث وغيره؛ إلى ضرورة الوقوف على مفهوم مصطلح آخر محوري وأساسي وهو مصطلح (السنة) أو (السنن):

ب- مفهوم (السنة الكونية):

يُعدُّ مصطلح (السنن) باعتبارها نسقا من القوانين النازمة للصيرورات التاريخية من المفاهيم الأصلية في الفكر الإسلامي، فوردت في القرآن الكريم في عدة مواضع؛ منها قول الله تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَكِنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [سورة الفتح]⁴.

إن (السنة) في اللغة العربية مُشتقة من الفعل (سَنَّ)، وترجع إلى أصل واحد هو الجريان والاطراد، كما جاء في معجم مقاييس اللغة: أن (السين والنون) "أصلٌ واحدٌ مطرد وهو جريان الشيء واطراده في سهولة. والأصل قولهم سَنَنْتُ الماء على وجهي أَسْنُهُ سَنًّا، إذا أرسلته إرسالاً"⁵، وهذا المعنى اللغوي قريب من المعنى الذي يفيد اطرادية واستمرارية الصيرورات التاريخية، ومن معانيها في اللغة أيضا؛ خط الطريق، أي جعله مسلكا يسار عليه، قال الأزهري: "السنة في الأصل: سنة الطريق، وهو طريق سنه أوائل الناس فصار مسلكا لمن بعدهم"⁶، وهذين المعنيين تعبير مادي عن المصطلح، وإن كانا يقتربان من المعنى المعنوي الذي يفيد اطرادية السير أو الاقتداء أو بمعنى المسيرة المستمرة أو الطريقة، وهو المعنى الذي أورده الزمخشري بقوله: "سن سنة حسنة: طرق طريقة حسنة"⁷.

¹ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 123.

² الطيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 114.

³ المرجع نفسه، ص 114.

⁴ ورد في القرآن الكريم معان أخرى مقارنة، مثل: (الآية 137، سورة آل عمران)، (الآية 26، سورة النساء)، (10-13، سورة الحجر)، (الآية 55، سورة الكهف)، (الآية 38، سورة الأحزاب).

⁵ أبو الحسين أحمد بن فارس، مرجع سابق، ج 03، ص 60.

⁶ أبو منصور محمد بن أحمد الأزهري، تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج 12، ص 298.

⁷ جار الله محمود بن عمر الزمخشري، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 01، ط 01، 1419هـ، ص 478.

ورد في التراث الإسلامي عدة تعاريف وتفسيرات لمصطلح (السنن والسنة) الواردة في القرآن الكريم، تدور في مجملها حول مشابحة مصائر الأمم حال مخالفتهم منهج الله تعالى، أو في بعض معانيها تأتي تعبيراً عن منهج الأنبياء، أو منهج الله تعالى وأحكامه، أو الملل القديمة الغابرة، وقلماً تجد لها تفسيراً حضارياً أو اجتماعياً، إلا بعض الإشارات، ولكن التفسيرات والتعاريف المعاصرة هي التي ذهب إلى تفسيرها بالمفهوم الحضاري والاجتماعي والتاريخي¹، منها التعريف الذي قدمه محمد عبده والذي يُعتبر من أوائل التعريفات التي قدمت المصطلح ضمن بُعده الحضاري؛ حيث يقول: "والسنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون، وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بـ(القوانين)"²، يقدم محمد عبده في هذا التعريف الحقيقة التاريخية والحضارية للمصطلح، كما يُقدم المصطلحات المشابحة والمقاربة له؛ الشرائع والنياميس والقوانين، وهذا أكثر دلالة وأوضح تعبيراً عن المقصود. قدّم علي شريعتي تعريفاً آخر (للسنة) ضمن الإطار الحضاري، يقول فيه: "والمراد من السنة، مجموعة النواميس العلمية المدخرة في صميم الإنسان، بوصفها شعوراً وبنية (فلسفية)، وفي صميم المجتمع كسيرة وعلاقات"³، وهنا إضافة إلى استعمال التعريف مصطلح النواميس المشابه في الدلالة، فقد أضاف بُعداً آخر وهو كون هذه النواميس مودعة في صميم الإنسان باعتباره الفردي، ومودعة في المجتمع بتنظيمها للعلاقات والسير، وهذا أقرب لمفهوم (الفطرية) التي يستعملها الطيب برغوث.

ظهرت - مع الوقت - من بين التعريفات المعاصرة لمصطلح (السنن) تعريفات أكثر ارتباطاً بدلالة المصطلح بالصيغرات التاريخية وحركة الوجود بشكل جلي، مثل عمر عبيد حسنة الذي يقول: "السنن بمعنى القوانين المطردة الثابتة، التي تحكم حركة الحياة والأحياء، وتحكم حركة التاريخ، وتتحكم بالدورات الحضارية، بما يمكن أن نسميه سنن التداول الحضاري استيحاء من قوله تبارك وتعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 140]، والتي تعتبر معرفتها شرطاً أساسياً للتبصر بالعواقب، وتؤهل معرفتها إلى تسخيرها والتمكين من الإنجاز والإبداع الحضاري"⁴، وهذا التعريف يدل على أن المقصود بالسنن هي القوانين النازمة لحركة الحياة وصيغرات التاريخ ونظام الكون، وهو المعنى الشمولي الذي يدور حوله استعمال الطيب برغوث للمصطلح.

يُعرف الطيب برغوث السنن الكونية بقوله: "نقصد بالسنن هنا: الأنساق الخلقية الهيكلية أو البنيوية المنتظمة في المفردات الكونية، لتضمن أداء كل مفردة منها لوظيفتها الوجودية الداخلية والخارجية في النسيج الكوني العام باطراد"⁵، فالسنن متصفة بالترباط النسقي الأصلي فيها، فهي لا تكون منفردة ولا تعمل وحدها ولا تقبل التعارض

¹ عزيز البطيوي، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1439هـ/2018م، ص ص52-59.

² محمد عمارة، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج05، 1993م، ص96.

³ علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ط02، 1939هـ/1973م، ص23.

⁴ أحمد محمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، 1411هـ، ص11.

⁵ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص54.

فيما بينها، كما يمكن التعبير عنها في شكل هيكل بنيوي يزيد من صفة الترابط والتكامل والمنطقية في تسلسلها، ووظيفتها هي تنظيم سير الحياة كافة في رؤيتها الوجودية المتكاملة بشكل مطرد غير منقطع ولا يقبل الاستثناء.

ث- خلاصة مفهوم (الرؤية الكونية):

نخلص من هذا العرض المفاهيمي؛ إلى أن المقصود بمصطلح (الرؤية السننية الكونية)؛ هو التصور الإسلامي للوجود، في إطار منظومة السنن والقوانين التي أودعها الله تعالى فيه، والناظمة لحركة الوجود في بعده المشهود والغيب، في كلياته مثل حركة التاريخ وصيروراته، وفي جزئياته مثل العلاقات الاجتماعية، وفي مآلاته مثل المصير الأخروي، في اطرادية وثبات وتكامل.

2- مصادر معرفة الرؤية السننية الكونية:

بيّن الطيب برغوث مجموعة من العناصر التي اعتبر أنها مضان الوصول إلى معرفة الرؤية السننية الكونية الشاملة، ومن ذات المصادر تشكل الثقافة السننية إجمالاً، وهو يؤكد أنه لا يقدمها على سبيل الحصر أو الإحاطة بكافة ما يمكن اعتباره مصادراً للرؤية السننية.

نبّه الطيب برغوث وهو بصدد بيان مصادر معرفة الرؤية السننية الكونية إلى ضرورة تجاوز إشكالية الإزدواجية التنافرية في التعامل مع المصادر المعرفية الكبرى، مثل سيطرة النزعة المادية والوضعية، والنزعة الغيبية المنفتحة على الخرافة، وكلا النزعتين ميال إلى التفریط في جانب من جوانب الوجود الكلي، مع تضخيم أحد الجوانب الأخرى عن حده الطبيعي أو فوقاً له أصلاً، وهذا يؤدي للفشل في استثمار القوانين الناطمة لحركة الحياة بشكل سليم وفعل، وهي أيضاً تؤدي إلى القصور في التصور السنني واستثمار النسق السنني المبني على الشمولية والتكاملية¹، ومن هنا تبرز أهمية ضبط وتحديد المصادر وبيان العلاقة التكاملية بينها، وفيما يلي عرض للمصادر التي بينها برغوث للمعرفة السننية الكلية:

أ. مصدرية الفطرة: إن الفطرة هي المحدد لطبيعة الإنسان بكونه إنساناً، فهي تحمل استعداداته وقدراته وطبائعه المجهول عليها أصلاً، وقدراته الأولية في إدراك طبائع الأشياء.

إن الفطرة بهذا الاعتبار هي المصدر الأول للثقافة السننية حسب الطيب برغوث، لكنه يشترط أن تكون أصلية لم تتدنس باللوثات التي تحيد بها عن طبيعتها، كما جاء في الحديث النبوي: "كل مولود إلا يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"²، على اعتبار أن الفطر هي الاستعدادات الجبلية المتوازنة والمتكاملة التي تهيئ

¹ المرجع السابق، ص 251-253.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز، باب ما قيل في أولاد المشركين، ح 1385، ج 02، ص 100. واخرجه مسلم في صحيحه، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة وحكم موت أطفال الكفار وأطفال المسلمين، ح 22، ج 04، ص 2074.

الإنسان للقيام بمهمته في الوجود، وعلى هذا الأساس فإن أي مسّ بطبيعة الفطرة أو تحريفها عن طبيعتها سيؤثر في باقي الإمكانيات الإنسانية ويرجع بالسلب على إدراك الإنسان وسلوكه واستثماره لقوانين حركة الحياة¹.

ب. مصدرية العقل: يعتبره الطيب برغوث المصدر الأساسي الثاني من مصادر الثقافة السننية، وهو الذي يميزه عن سائر المخلوقات، وهو مناط كافة المسؤوليات الملقاة على الإنسان، ويحدد الطيب برغوث مجموعة من الصفات التي تعطي العقل هذه المكانة باعتباره طاقة مركزية للوعي، توجز في النقاط الآتية:

✓ هو الإمكان التسخيري الذاتي الحقيقي الأعظم للإنسان.

✓ به كرم الإنسان.

✓ به استحق الخلافة في الأرض.

✓ وبه يؤتمن عليها.

✓ وبه نال شرف العبودية.

✓ وبه منح فرصة المنافسة والفوز بالخلود الأخروي.

✓ وبه نال قدرة حرية الإرادة والاختيار.

✓ وبه وضعت تحت تصرفه (ميزانية تسخير) كونية مهولة.²

يكتسب العقل مكانته من قدرته على التحليل والتركيب الذي يمكنه من التكشيف عن حقائق الأشياء، ومن هذا المنطلق تتضح قدرته على تتبع ومعرفة السنن الكونية وكيفية استثمارها، يقول الطيب برغوث: "العقل يبلغ أقصى مستويات أو مراحل فعاليته التسخيرية النموذجية، عندما يؤدي وظيفته المعرفية والتسخيرية، في إطار المسدات المرجعية السابقة، ويتمحور نشاطه في الساحات والحقول التي تقع في دائرة نفوذه وتحت مسؤوليته المباشرة، هي ساحات اكتشاف واستثمار منظومات سنن حركة الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد، المهيمنة على الصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض"³، وهذا الدور الذي يلعبه العقل يحتم إمداده بالمواد المعرفية الأولية التي تتيح له القيام بهذه المهمة، ومن هنا جاءت أولوية العناية بالعلم والفكر والتربية في الإسلام، وكذا تحريره من الكوابح الاجتماعية والأيدولوجية والسياسية التي تحيد به عن غايته وطريقته المثلى في القيام بعملية اكتشاف قوانين الوجود⁴.

ج. مصدرية الوحي: إن الفطرة والعقل لا يمكن لهما منفردين أن يقوموا باكتشاف مقومات مهمة استخلاف الإنسان في الأرض، ما لم يتوفر لهما مدخلات معرفية أولية تمكنهما من استثمار ما أوتيا من مَلَكات في سبيل بناء الثقافة السننية، وهنا يقدم الطيب برغوث المصدر الأساسي الثالث وهو الوحي، يقول الطيب برغوث: "الوحي هو

¹ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، المرجع نفسه، ص 254.

² المرجع نفسه، ص 256.

³ المرجع نفسه، ص 258.

⁴ المرجع نفسه، ص 258-260.

الأداة المعرفية الثالثة بين يدي الإنسان للنفاذ العملي الإجرائي إلى مستويات ومجالات أخرى من المعرفة الضرورية، لتحقيق الإشباع الفطرية اللازمة في الترقى الإنساني، التي لا يمكنه أن يلجها ولوجا صحيحا، متسقا مع فطرته وفطرة الوجود الكوني من حوله، بدون الوحي الإلهي الذي يؤسس وعي الإنسان (بدورته الوجودية)، وبمحور همه واهتمامه حول مهمته الاستخلافية بشكل أصيل وفعال ومطرد¹.

يبرز الدور المحوري للوحي باعتباره مصدرا من مصادر الثقافة السننية في كونه أوثق المصادر التي تقدم الإجابات الحاسمة عن الأسئلة الوجودية الكبرى، التي تصنع الاستقرار التصوري، وبالتالي الفاعلية الحضارية. د. مصدرية الخبرة: المقصود بالخبرة هو حالة الوعي المتحصل عن مراكمة تجارب الإنسان خلال سعيه لتلبية احتياجاته المعرفية والروحية والاجتماعية².

إن الخبرة الإنسانية سوف تبقى مجرد تاريخ للذكرى، إن لم ترق لتتشكل منظومات قانونية وسننية كونية، وهنا يبين الطيب برغوث أنها تكتسب هذه الصفة عندما تتحلى الخبرة "بخصائص الأصالة والفعالية والتوازن والتجدد والتكامل، وذلك يستلزم أن تكون هذه الثقافة مؤطرة بالوعي العقدي والتسخيري والاستخلافي المتاح"³، وهكذا تبرز صفة التكاملية بين مصادر الثقافة السننية، فالخبرة منفصلة لا يمكن أن تنتج منظومة سننية قائمة على الرؤية الوجودية الكونية في عالمي الشهادة والغيب، إلا بوجود مصدرية الوحي، ولا يمكنها أن تتسم بالمنطقية والمنهجية إلا بوجود مصدرية العقل، ولا يمكن أن تتسم بالمرونة والشمولية الإنسانية إلا إذا اعتمدت مصدرية الفطرة الإنسانية، ولذلك نجد الطيب برغوث يؤكد على الخبرة التي ترقى لتكون مصدرا للثقافة السننية هي "الخبرة المعرفية المتكاملة، التي تنزع دوما إلى اكتشاف سنن الله التسخيرية والاستخلافية؛ في عوالم الآفاق والأنفس والهداية والتأييد"⁴.

3- مبررات الرؤية السننية الكونية الشاملة:

يُعتبر ضبط مبررات الرؤية السننية الكونية الشاملة المحور الثاني (أو الشرط الثاني) لتأكيد جدوى ومصداقية المنظومة السننية الكونية، وفيما يلي بيان هذه المبررات حسب ما قدمه الطيب برغوث:

أ. التأثير الحاسم لهذه المنظومات في حركة الحياة:

يظهر التأثير الأساسي للمنظومات السننية في مشروع الطيب برغوث في شموليتها، إذ أن الرؤية السننية لا تغفل أي جانب من جوانب الحياة، سواء الجانب الروحي أو العقلائي أو المادي، وما تعلق بفعل الأفراد أو الأمم والجماعات، وينتظم الوجود في رؤية كونية واحدة، تجمع بين فقه الاستخلاف في عالم الشهادة ومآلات الأفعال في عالم الغيب، وتتطلع المنظومة للتجاوب مع كافة الاحتياجات البشرية⁵.

¹ المرجع السابق، ص 162.

² المرجع نفسه، ص 266.

³ المرجع نفسه، ص 266.

⁴ المرجع نفسه، ص 167.

⁵ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 114.

إن الشمولية التي تميز الرؤية السننية غير مقتصرة على الدور التفسيري لحركة التاريخ والحياة وصيرورات الحضارات، وإنما هي مرتبطة أيضا بفقهاء القوانين النازمة لكافة أشكال الحياة، المادية والروحية والعقلية والتعبدية التشريعية، وإلى هذا المعنى ذهب محمد رمضان البوطي بقوله: "وسنن الله متنوعة؛ فمنها ما يقوم عليه نظام الكون من حيث هو، أي بصورة عامة. والسنن التي تعبر عن نظامه الشمولي هذا، تبدأ بأدق ما لا تكاد ترصده.. ثم إنها تسري لتصبح أكثر وضوحا وأجلى بروزا، إلى أن تتجلى حركة الأفلاك وفي سريان الرياح الهابة.. ومنها تلك القوانين التي يأخذ بها الله عباده، ويعاملهم في الدنيا من خلالها.. إنها تعبير عن النهج الذي يعامل الله الإنسان بمقتضاه، وفي تقلباته وسائر أحواله"¹.

ب. مصداقية المنظور الكوني السنني القرآني:

يذهب الطيب برغوث إلى التأكيد على مصداقية هذا المنظور عندما نبه إلى الأثر السلبي البالغ لغياب الوعي بها في فلسفة التاريخ والحضارة حيث كان لهذا الغياب انعكاس سلبي على فهم الإسلام (قرآنا وسيرة)، يقول: "لقد حول غياب هذا المنظور السنني الكوني الكلي المتكامل، الإسلام إلى أجزاء وتفاريق موزعة على حقول معرفية عدة، موهلة في التجزيئية، ومعزولة عن بعضها البعض، بل ومتنافرة.. وهو ما انعكس على حركة النهضة الحضارية للمجتمع والأمة بصفة عامة"²، ومن هنا يبرز الدور الحيوي للوعي بالمنظور السنني الكوني الشامل والمتكامل، ومن عدم تحصيل هذا بدأ الانحراف في مسار الحضارة الإسلامية، ودخلت الأمة الإسلامية ومشاريع البناء الحضاري متاهات التخلف والضعف والتبعية.

ج. جوهر الوعي الحضاري:

إن الغاية من وضع المنظومة السننية الكونية الشاملة هو أن تقف نخب الأمة على مفاصل الفعل الحضاري الناجح، فالوعي العميق والدقيق بهذه المنظومة في كلياتها وجزئياتها ومختلف قوانينها يجعل من الدورة الإنجازية الحضارية فعالة ومنتجة ومطرودة ومستمرة، ذلك أن هذه المنظومة تتميز بالشمولية والتكاملية والقدرة التفسيرية لمختلف الظواهر الحضارية، يقول الطيب برغوث: "حركة الحياة، في قوتها وضعفها، وصعودها وتراجعها، ونجاحها وفشلها، محكومة بشبكة أو خريطة سننية كونية متكاملة، من عرفها وأمسك بمفاتيحها، وعرف كيف يستعملها بطريقة صحيحة وفعالة، استقامت حياته، وأمكنه من تحقيق نخصته ومداولته الحضارية"³، وهنا يُدرك جوهر الوعي الحضاري؛ أي القدرة على الإمساك بالشبكات والخرائط السننية المؤثرة مباشرة على حركة صعود وتقهقر الحضارات والتاريخ، وبغيرها يقع الإنسان في التجزيئية المخلة والتنافرية المهلكة واستنزاف الطاقات وهدر الجهود وإضاعة الفرص.

¹ محمد سعيد رمضان البوطي، من سنن الله في عباده، دار الفكر، دمشق-جمهورية سوريا عربية، ص 9-10.

² الطيب برغوث، مقدمة معرفية في المنظور السنني لدراسة السيرة النبوية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017م، ص 10.

³ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 116.

الفرع الثاني: النهضة الحضارية ومقوماتها عند الطبيب برغوث

تبرز أهمية مسألة (النهضة الحضارية) من كونها العامل الذي يحقق للأفراد والمجتمعات الاحتياجات الفكرية والثقافية والروحية والنفسية والسلوكية والاجتماعية، ويقيها من مخاطر المدافعة الحضارية المفروضة عليها¹، ذلك أن الحلول التي تسعى لتحقيق شروط النهضة دون الارتكاز على المكونات والرؤية الحضارية هي حلول تجزئية ومنقوصة، ما يجعلها مؤقتة وآنية ومحدودة الفاعلية، ومن هنا تبرز أهمية الوعي بهذه المسألة، وأن المقياس الذي يحتكم إليه في تقدير نضج الأفراد والمجتمعات هو مدى الوعي بشروط هذه المسألة².

يعتبر الطبيب برغوث أن الوعي الحضاري المطلوب لتحقيق النضج والنهضة هو إدراك السنن والقوانين الحاكمة على المداولة الحضارية بين الأمم، والتي تحدد صيورات التاريخ³، أي أنه لا يخرج في تصوره للحضارة وللنهضة الحضارية عن الإطار السنني الشامل، فالحضارة عنده هي نتاج للالتزام بالسنن النازمة للرؤية الكونية الحضارية يبين الطبيب برغوث في تعريفه للحضارة بأنها: "حصيلة تفاعل الجهد الإنساني مع سنن الله الكونية والتشريعية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من أجل الترقى المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني"⁴، ونتيجة لهذا فإن النهضة الحضارية بدورها لا بد أن ترتبط بالالتزام بهذه المنظومة السننية.

يُستخلص مما سبق أن النهضة الحضارية تقوم على ثلاث ركائز؛ مكانة النهضة الحضارية في تحديد مصائر الأمم والمجتمعات، ومركزية الوعي الحضاري، والوعي بالثقافة السننية الحاكمة على حركة الحضارة، وفيما يلي تفصيل لأهم المعالم المكونة لمفهوم النهضة الحضارية:

1- النهضة الحضارية وواجب البلاغ:

ينطلق الطبيب برغوث في التأسيس لمسألة النهضة الحضارية من فكرة؛ أن الحياة عبارة عن حركية كلية مركبة ومتكاملة، تتراوح بين التصاعد والتقهقر، ولا يمكن للإنسان التفاعل مع هذه الحركية دون امتلاك أدوات التحكم الجيد فيها، والتي تحقق له التكاملية والتوازن، وهذه الأدوات في حقيقتها هي جملة من القوانين النازمة لحركية الحياة⁵، والمداخل الأول للتحكم فيها هو تحصيل الوعي الحضاري، الذي يُعرّفه الطبيب برغوث بأنه: "الحركة الاستيعابية المتجددة للقوانين الكلية للنهضة الحضارية، من قبل المجتمع عامة والنخبة الفكرية والسياسية والاجتماعية فيه خاصة"⁶.

¹ المرجع السابق، ص 07.

² المرجع نفسه، ص 08.

³ المرجع نفسه، ص 09.

⁴ الطبيب برغوث، الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري - مقدمات في الرؤية والمنهج -، مرجع سابق، ص 21.

⁵ الطبيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها -، المرجع السابق، ص 35.

⁶ المرجع نفسه، ص 35.

يُعطي الطبيب برغوث تفسيراً ذا أفق (حضاري) شمولي وتكاملي لعملية التغيير والإصلاح الاجتماعي، وهذا بناء على التصور المفاهيمي الذي قدمه للنهضة الحضارية، وأطلق عليه (البلاغ الحضاري)، وهو يقصد جملة الجهود الإصلاحية، تصوراً وممارسة، وهو بهذا يُعطي مرادفاً قريباً لمفهوم الدعوة، التي أساسها البلاغ، غير أنه يقرر أن البلاغ الحضاري لا يكتفي بالجانب التربوي والمعرفي، ولكنه يشمل بطبيعته الحضارية كل حركة التغيير والإصلاح والتجديد التي تقوم عليها القوى المدنية الفردية والمؤسساتية والقوى الرسمية من جهة أخرى¹، وبهذا يخرج برغوث عملية البلاغ والإصلاح من حيزها الضيق الذي يصورها مهمة تربية محضة، ويضع كافة الفواعل الاجتماعية أمام مسؤوليتها في التغيير الحضاري.

يبين الطبيب برغوث الأهداف العامة والكلية التي يسعى البلاغ الحضاري لتحقيقها ويحددها بثلاثة عناصر كلية:

- "تحقيق النهضة الحضارية للأمة من جديد، وتلبية حاجات ورفاهية المجتمعات الإسلامية المعاصرة، وتأمين وجودها الحضاري، بكل ما في ذلك من تفاصيل تخص حرية الإنسان وكرامته وحقوقه ومسؤوليته.
- وتمكين هذه الأمة من بناء نموذجها الحضاري، وممارسة دور الثقافة الحضارية التكاملية عبره، باعتبار الثقافة بالنماذج الحضارية، وهي أعلى مراحل ومستويات الثقافة الحضارية.
- وتمكين الأمة ومجتمعاتها المختلفة، من المساهمة في تعميق البعد الإنساني والروحي والأخلاقي والاجتماعي في الهوية الحضارية البشرية، والحفاظ على، والمساهمة في تحقيق الأمن الحضاري العالمي والحفاظ على، ومناهضة الظلم والعدوان على الإنسان والطبيعة"².

يعود الطبيب برغوث بعد بيان حقيقة مسألة (البلاغ الحضاري) إلى التأكيد على أن أساس نجاح هذا البلاغ رهنٌ بالوعي الحضاري، فيقول: "وواقع حركة البلاغ الحضاري الداخلي والخارجي في العالم الإسلامي، والمستمرة بلا انقطاع منذ قرون؛ من الأفراد والجماعات والمؤسسات المدنية والرسمية، تؤكد مدى الحاجة الملحة إلى العناية ببناء الوعي الحضاري الصحيح ابتداءً، لتوفير الأساس المتين الذي تركز عليه عملية البلاغ الحضاري في تحقيق أهدافها المرجوة، بشكل أصيل وكفء وفعال ومطرد"³.

2- شروط النهضة الحضارية:

إن النهضة الحضارية هي المؤطر الشمولي والتكاملي للجهود الهادفة للتغيير والإصلاح، والوعي بها وبقوانينها، هو أول المدخل للقيام بواجبات النهضة الحضارية، ولذا وجب أن يندرج ضمن هذا الوعي معرفة الشروط الموضوعية التي تسهم في النهضة، وفي هذه الغاية قدم الطبيب برغوث مجموعة من المسارات التي اعتبرها شروطاً تتوقف عليها عملية إنجاز النهضة الحضارية، تنقسم هذه المسارات إلى محورين كليين، تبينهما الدراسة كما يلي:

¹ المرجع السابق، ص 26.

² المرجع نفسه، ص 24-25.

³ المرجع نفسه، ص 24.

أ. شروط متعلقة بالكفاءة التكوينية للمجتمع:

إن المجتمع هو الأرضية الأولية التي تزرع بها كافة القيم المؤسسة للنهوض الحضاري، ولذلك ينبغي لأي تنظير لمسألة التغيير والتحضر ألا يغفل ضبط الشروط الواجب تحقيقها في المجتمع ليكون قادرا على مواكبة حركة البناء والتغيير والإصلاح الكلية، وإلا فإن مسار النهضة الحضارية سيجد نفسه معزولا وأن ساحة الفعل ستتاح لغيره، وبالتالي تكون المداولة عليه لا لصالحه، ولذلك قدم الطبيب برغوث جملة من الشروط التي ينبغي تكريسها في المجتمع الذي يُعمل فيه (البلاغ الحضاري)، وفيما يلي تفصيل ذلك كما بيّنه الطبيب برغوث:

✓ شحذ الفعالية الفكرية للمجتمع: يكون شحذ الفعالية الفكرية في المجتمع بتكريس الثقافة السننية، وتخليص المجتمع من الخرافة والوهم والجمود والكسل العقلي والتجزئية التنافرية، فالمقصود بالفكر ليس عالم المعرفة المحضة، وإنما المعرفة المتساوقة مع سنن قيام الحضارة، والتي تنظم حركة الحياة¹، ولا يكفي أن يكون في المجتمع الوعي بضرورة النهضة الحضارية وحده أو النية الصحيحة الخالصة "ويتجرد فيه الله، وتتوفر لديه الإرادة والحماس الإيماني القوي، ولكنه لا يفهم طبيعة هذا العمل وحقيقته، وأهدافه وشروطه، وأولوياته، والمراحل التي يجب أن يمر عبرها نحو غاياته"².
✓ شحذ الفعالية الروحية للمجتمع: يقصد الطبيب برغوث بهذا المسار توجيه المجتمع نحو قيم الإيمان بالله تعالى ومراقبته وتركيزه النفس³، وهذا جانب مهم في شروط النهضة، ذلك أن التركيزية هي الضامن للدافعية والإرادة للعمل مع تصحيح النية وتجريدها لله تعالى.

✓ شحذ الفعالية السلوكية للمجتمع: يذهب الطبيب برغوث في بيان الفعالية السلوكية نفس مذهبه في الشروط الأخرى بتقييدها بالثقافة السننية، فيعتبر أن المجتمع ينبغي أن يتقيد في أعماله وسلوكاته بالوعي السنني الذي يجعل سلوكه أكثر انضباطا وجدية وسماحة وإحسانا وجمالية مع تقدير العمل كل هذا في إطار التكاملية والتوازن في أداء الواجبات والمطالبة بالحقوق⁴.

ب. شروط متعلقة بالقدرة على توظيف المهارات الحضارية للمجتمع:

يُقدم الطبيب برغوث إضافة إلى جملة الشروط المتعلقة بالتكوين الروحي والفكري والسلوكي للمجتمع، قسما آخر من الشروط متعلقًا بما يجب تكريسه في المجتمع من مهارات حضارية، والعمل على إكسابه القدرة على توظيف هذه المهارات، وتأتي هذه الشروط في سبيل توطئ المجتمع على التقدم الذاتي، والدافعية المخزونة فيه، لأن وجود الشروط السابقة دون امتلاك الشروط العملية والمتعلقة بالوعي والخبرة الحضارية سوف يُقي المجتمع مراوحا في فضاء واحد من المثالية الفكرية والروحية والسلوكية، وفيما يلي عرض لهذه الشروط:

¹ الطبيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص45.

² الطبيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مرجع سابق ص34.

³ الطبيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، المرجع السابق، ص46.

⁴ المرجع نفسه، ص46.

✓ شحذ الفعالية الاجتماعية للمجتمع: إن مشاريع البلاغ الحضاري ينبغي أن توجه مشاريعها نحو توظيف كافة طاقات المجتمع في مسار النهضة، والعمل على شحذ هذه الطاقات نحو الهدف الحضاري الأعلى، "بشكل متقن وتكاملي وبنائي وتراكمي مستمر، يعزز فعاليته الاجتماعية، ويرفع مستوى إنجازته الفكرية والثقافية والاجتماعية العامة، التي تمكنه من أداء الواجبات وتلبية الحاجات، ومواجهة التحديات"¹، إن تحقيق هذا الشرط الحضاري يجعل من المجتمع قادرا على النهوض بذاته، وهذا يحقق له الفعالية والرفع من إنجازته من جهة، كما أنه يقيه الارتكان للمشاريع الدخيلة أو التي لا تصب في خدمة مشروعه الحضاري الواسع.

✓ شحذ الفعالية الاستيعابية للخبرات الحضارية السابقة والمستجدة: ينبغي ألا تُغفل المشاريع الحضارية أنها لا تتحرك في بيئة فارغة، وإنما واقعها مليء بالتجارب الحضارية، التي يصنف بعضها في رواق المنافسة والمدافعة، وبعضها من النوع المقارب للمشروع الحضاري الذي تعمل لأجله، ولذلك ينبغي إدراك ضرورة "الانفتاح الواعي على التجارب والخبرات البشرية المختلفة، وتبني أحسن ما فيها من رشد وحكمة وخيرية"²، من أجل تعزيز القدرة على المدافعة والمنافسة الحضارية، ومن أجل تحقيق البنائية التراكمية التي تتطلب إلى الأمام ولا تتركن نفسها للنماذج الحالية أو التاريخية.

✓ شحذ فعالية وكفاءة القدرات الإنجازية لدى المجتمع: يقصد بهذا الشرط، أن المشاريع الحضارية عليها أن تستهدف "حسن إدارة واستثمار الإمكانيات والفرص والخبرات المتاحة للمجتمع بأقصى كفاءة وفعالية ممكنة"³، ذلك أن النهضة لن تتحقق إلا إذا نهض المجتمع بأقصى ما يملك من إمكانيات في هذا السبيل، كما أن تعطيل الطاقات الاجتماعية أو توظيفها في مشاريع تنافرية واهتلاكية يعرقل مسار النهضة الحضارية.

✓ شحذ فعالية وكفاءة القدرات الوقائية المبكرة والاستدراكية للمجتمع: ينبغي للمشاريع الحضارية أن تركز ثقافة الاستشراف والرصد والمتابعة والاستقصاء والتوقع والاعتبار والتخطيط والاستباق والاستدراك⁴، في سبيل حماية النهضة الحضارية من التحديات والمخاطر المرتقبة، وتحقيق شرط الاستمرارية والديمومة لها.⁵

3- غاية (النهضة الحضارية) هي التجديد والاستمرارية الحضارية:

إن مسألة النهضة والتجديد من المفاهيم الأساسية في دراسة مسألة التحضر، والطيب برغوث يبين أنها تستمد أهميتها بالدرجة الأولى من كونها طموحا فطريا في الإنسان، لأن الخروج من وضع التخلف هو الحل الوحيد أمام

¹ المرجع السابق، ص 47.

² المرجع نفسه، ص 47.

³ المرجع نفسه، ص 48.

⁴ المرجع نفسه، ص 48.

⁵ سيتم التفصيل في هذه القضية عند تناول (منظومة سنن الوقاية) عند الطيب برغوث.

الإنسان للخروج من الضعف والتبعية، ويعرف الطيب برغوث النهضة بأنها: "عمل منهجي مخطط لمبارحة وضع الضعف والتخلف والغيثائية الحضارية، وحركة دائبة نحو التجديد الذاتي للمجتمع والأمة"¹.

يُستخلص من التعريف الذي قدمه الطيب برغوث للنهضة أنه يعتبرها عملاً مقصوداً وليس اعتبارياً، على الأمة أو فئة منها أن تعمل لها، وتضع الخطط والمشاريع والرؤى المناسبة للوصول إليها، ومن جهة أخرى يستفاد من كلامه أن (التجديد الحضاري) هو الغاية الأسمى بمساعي (النهضة الحضارية)، فالرغبة الفطرية في الخروج من حالات الضعف والتخلف والوهن والتبعية هو الدافع الطبيعي نحو العمل على تحقيق متطلبات النهضة، والانتقال من حالة الضعف إلى حالة النهضة والريادة.

تحقيق النهضة ليس المطلوب الوحيد لتحقيق كرامة الأمم والأفراد وتيسير مسالك الحياة لهم، وإنما يعقب هذا التحدي تحدٍّ آخر وهو المحافظة عليها، وضمان استمراريتها واستمراريتها، لأن عدم الاستعداد للمحافظة على مكتسبات الإنجاز الحضاري يعتبر هدراً للوقت والجهد والتضحيات، ولذلك أولى برغوث أهمية بالغة لمسألة المحافظة على استمرارية المنجزات الحضارية، كما شكلت هذه المسألة أيضاً اهتماماً بشرياً في سبيل تحقيق القوة والغلبة، وفي الوقت ذاته يؤكد برغوث أن هذه المهمة ليست يسيرة بل لها استحقاقات وقوانين لا بد من الإيفاء بها، فيقول: "واستمرارية النهضة الحضارية لأي مجتمع أو أمة ليس أمراً هيناً، بل هو من أصعب المهمات وأقساها، لما يحتاجه ذلك من شحذ متجدد للإرادة الحضارية، وقدرة على الإبداعية الحضارية، وكفاءة عالية للمحافظة على منجزات حركة الدعوة والبناء والمواجهة"².

الفرع الثالث: مقومات الوعي بفقه الاستخلاف البشري

قدّم الطيب برغوث في كتابه (مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد) مجموعة من المفاهيم المحورية تمثل محددات للقضايا الكبرى التي يتمحور حولها الاهتمام البشري، تحت عنوان "أسئلة الفقه الاستخلافي الكبرى"³، والمقصود بفقه الاستخلاف البشري؛ هو الوعي بحقيقة الصراع الحضاري بين الأمم والمجتمعات، والقوانين الحاكمة لهذا الصراع، ومآلاته التي تتمثل في نهضة أمم وسقوط أخرى، أو قوة جماعات بشرية وضعف أخرى، وأهم العناصر المكونة لهذه الحقيقة والسنن النازمة لها، وتعتبر هذه المفاهيم إطاراً مفاهيمياً مهماً ليس فقط لقضية الاستخلاف البشري وإنما لفهم المشروع الحضاري للطيب برغوث ككل، إذ أن هذه المفاهيم إضافة إلى تكررها في العديد من أبحاثه، فهي تمثل المفاهيم الأساسية لدراسة الرؤية الكلية للحضارة والمنظومة السنن الكونية للدورة الانجازية البنائية للحضارة في المشروع الفكري للطيب برغوث، وفيما يلي تفصيل لهذه المفاهيم:

1. مفهوم حالة الضعف والتخلف والغيثائية الحضارية:

¹ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 62.

² المرجع نفسه، ص 62.

³ المرجع نفسه، ص 59.

إن حالة الضعف والتخلف والعتائية هو الحالة الهشة التي تعتري الفرد أو المجتمعات، ويبرز خطرهما كما بينه برغوث فيما تفوّته على الإنسان من "منافع عاجلة وآجلة، وتعرض وجوده لأخطار لا حصر لها، وتحكم عليه بالتبعية الذليلية في عالم الشهادة، وقد تؤول به إلى عواقب أوحش في المراحل التالية من (دورته الوجودية)"¹، لذلك كان هذا الموضوع محوريا في القضايا التي تتناول النهضة الحضارية، لما له من الأثر السيء جدا في مسار البناء الحضاري، وفي حياة الناس.

إن الضعف والتخلف والعتائية الحضارية هي مصطلحات معبرة عن الحالة التي تتسم بها الأمم والجماعات في كنف إهمال الإبقاء بمتطلبات المنظومات السننية الكونية، أو التقصير في استثمارها جزئيا أو كليا، ويخرج الفرد أو الجماعة أو الأمة من هذه الحالة تدريجيا بحسب اقترابه من الاستثمار الأمثل للقوانين والسنن المكونة للمنظومات السننية المختلفة.

2. مفهوم سنن الاستخلاف في إطار حركة الاستخلاف البشري:

إن من القواعد الأساسية التي يبني الطيب برغوث مشروعه الفكري حولها؛ أن (الحركة الاستخلافية) أو مساعي الإنجاز الحضاري لا بد أن تكون خاضعة لجملة القوانين الكونية التي وضعها الله تعالى حتى يحقق الإنسان نجاح متطلبات هذا الاستخلاف والخروج من حالة الضعف والتخلف والعتائية، يقول برغوث: "اقتضت المشيئة الإلهية أن تُحكم حركة الاستخلاف البشري في الأرض، بقوانين وسنن ثابتة، وضعت في متناول الإنسان، ومنح كل الشروط الموضوعية التي تعينه على تسخير هذه القوانين والسنن، في تحقيق خلافته في الأرض، والاستمتاع بفرصته الوجودية.. واستثمارها في تهيئة شروط الاستمتاع الأمثل والأكمل في بقية مراحل (دورته الوجودية).. عندما يخرج من عالم الشهادة.. إلى عوالم الحياة البرزخية.. التي تفضي به أخيرا في نهاية دورته الوجودية الكبرى، إلى عوالم الخلود"².

يُستخلص من هذا المفهوم الذي قدمه برغوث، أن الإنسان مُكلف بمشروع وجودي كبير، يبدأ بتكليفه بالقيام بمقتضيات الاستخلاف، الذي يحققه بالقيام بالدورة الإنجازية الحضارية في عالم الشهادة، وينتهي هذا المشروع إلى تحقيق الخلود في الجنة في عالم الغيب (أو في الآخرة)، وبهذا يتضح أنه يقدم تصورا متكاملا للوجود يرتبط فيه عالم الشهادة مع عالم الغيب، ويعتبر تحقيق النجاح فيه دورة إنجازية واحدة متكاملة ومتراصة، ويكون النجاح ناقصا ما لم يرتبط السعي للنجاح في عالم الشهادة بشروط الفلاح في عالم الغيب، وهذا النجاح مرتبط بالوعي بالقوانين والسنن الإلهية الثابتة والعمل على تحقيقها والقيام بمقتضياتها وشروطها، والإخلال بهذه السنن يؤدي إلى عدم اكتمال هذه الدورة الإنجازية الوجودية الكبيرة ذات الأفق الواسع والمتعدي من عالم الشهادة إلى عالم الغيب والخلود.

3. الاتجاهات الرئيسية لحركة الاستخلاف:

¹ المرجع السابق، ص 60.

² المرجع نفسه، ص 63.

يُقسم الطيب برغوث المشاريع التي تهدف إلى تحقيق ذاتها في حركة المدافعة الاستخلافية إلى ثلاثة اتجاهات أساسية، تهدف جميعها إلى الريادة والغلبة الحضارية، لكنها تختلف في تصورها لهذه الريادة ووسائل تحقيقها ومناهجها، ويبين ذلك في الاتجاهات الآتية:

أ. الاتجاه الوضعي المادي التنافري: وهو الاتجاه الذي يقتصر في تصوره الوجودي على المادة المشاهدة حسياً، وتُبنى حياته على هذا التصور، في طلب الشهوات المحسوسة والاتجاه نحو الشرك أو الإلحاد والابتعاد عن المقاصد الروحية والأخلاقية للوجود، وهذا الاتجاه قديم ومستمر، لم تخل منه أمة، وله بُعث الأنبياء، إذ كان الشرك وملاسته للتصورات أهم مظاهر هذا الاتجاه، ويبين الطيب برغوث أن هذا الاتجاه يكرس التردّي والانحطاط الحضاري والاجتماعي و"التأثيرات المفككة والفاصلة للتوازن النفسي والانسجام الاجتماعي للفرد والمجتمع.. وما يترتب على ذلك من ضعف وتقهر وعُثائية، أو طغيان وجبروتية مهلكة، في معتركات الابتلاء والتدافع والتداول والتجديد الحضاري"¹.

ب. الاتجاه الإيماني التوحيدي البنائي التكاملي: هذا الاتجاه يتجاوز الأبعاد المادية المحسوسة في تصوره للوجود إلى الأبعاد الروحية وتمثل القيم الأخلاقية، سعياً إلى تحقيق التناغم مع كافة مكونات الوجود، ولذلك فإن هذا "الاتجاه يستثمر كل المنظومات التسخيرية الموضوعة تحت تصرف الإنسان باستمرار"²، ومردُّ هذا لشمولية وسعة مصادر المعرفة عنده، ولذلك يحقق أقصى درجة ممكنة من الفاعلية الحضارية والاجتماعية وتتميز حركة نهضته بالسرعة وفعله ومداولته الحضارية تكون طويلة ومستمرة ومطرودة.

ج. الاتجاه الانتقائي التلفيقي النفعي: هذا الاتجاه لا ينتمي إلى أي من الاتجاهين السابقين، ولكنه متمركز حول مصالحه الذاتية أو الفتوية أو الطبقية المحدودة، ولذلك فهو يستعير من الاتجاهين السابقين الصفة التي تخدم هذه المصالح، "تلتقي أحياناً مع بعض مستويات الاتجاه الإيماني والتوحيدي التكاملي، وأحياناً كثيرة تنجرف وراء متاهات الشرك الظاهرة والخفية"³.

المطلب الثالث: محورية المنظومة السننية الكونية الشاملة في مشروع الطيب برغوث

قدّم الطيب برغوث مبدئين أساسيين في تصوره للمنظور السنني، أولهما أن هذا المنظور ينبغي أن يُقدّم ويُستثمر على شكل نظام متكامل ونسق واحد، وأكد على أن الإخلال بأي مكون من مكونات هذا النسق وهذا النظام المتراص ستكون عواقبه وخيمة على الفعل الحضاري كله، يقول الطيب برغوث: "فسنن الله وآياته.. يجب أن تُحترم وتمضى كلها، ولا يُهمَّش أو يعطل دور أي منها في الحياة.. ولا يظنَّ ظان ذاهل عن منطق السنن، ومستلب

¹ المرجع السابق، ص 65.

² المرجع نفسه، ص 66.

³ المرجع نفسه، ص 67.

بمنطق التجزيئية، أن مخالفة أية سنة من سنن الله في الآفاق أو الأنفس أو الهداية أو التأييد، تمر هكذا دون تأثير سلبي مباشر أو غير مباشر على حياته أو على غيره¹.

إن الأمر الثاني الذي بنى عليه برغوث رؤيته هو المحورية القرآنية في التأسيس للرؤية السننية، فالقرآن الكريم بمجموع آياته ونسقه الرباني يضع أمام الإنسان خريطة من القوانين والسنن المؤسسة للاعتدال والتكاملية والفعالية في الحياة، والرؤية التصورية المتكاملة للوجود، الذي يجمع بين عالمي الشهادة والغيب، يقول الطيب برغوث: "بدأ لي من خلال انشغال معرفي وحركي أو اجتماعي ممتد عبر عقود من الزمن.. أن موضوع المقاصد الاجتماعية في القرآن الكريم جزء من مقدمة أو خريطة مدخلية كلية وضرورية أوسع، يضعها القرآن الكريم بين يدي الخلافة البشرية في الأرض، ينبغي أو يجب تأسيس الوعي بها ابتداءً، قبل الحديث عن الكليات الجزئية الكثيرة المندرجة ضمنها"².

بناءً على هذا يورد الطيب برغوث معالم المنظور السنني القرآني المفسر لحركة التاريخ ضمن مجموعة من المنظومات المستنبطة من مجموع الآيات القرآنية الخادمة لهذا الاتجاه، سوف يتم استعراضها في العناصر القادمة مع التأكيد على بُعدها النسقي والمحورية التأسيسية والمرجعية للقرآن الكريم:

الفرع الأول: منظومة سنن بناء الوعي الغائي

يقصد الطيب برغوث بالوعي الغائي؛ الوعي بالمنظومة الحاكمة لحركة الوجود كله، في أبعاده الكلية، وليس الحسية والمشاهدة فقط، ويعتبر أن اتساع منظورات المجتمع لتكون سننية كونية شاملة ومتكاملة ومتوازنة تعطي "فعالية ثقافية واجتماعية وحضارية أصيلة ومتكاملة ومتوازنة ونافعة، وذات اطراد تاريخي طويل المدى"³، ولذلك فهو يعتبر هذه المنظومة هي أم كل منظومات الوعي السنني⁴، لأنها تحدد موقف الإنسان من الوجود، وطبيعة تفاعله معه، هل يكون إيجابياً وحضارياً، أم يكون قاصراً ومحدود الإدراك والتأثير، إن لم يكن ذا طبيعة سلبية مدمرة ومسيئة للوجود ومهلكة لمسار الحضار.

إن التسليم بصدقية هذه السنة الكلية التي قدمها برغوث، هي تصديق ضمني بوحدانية الله تعالى الموجد لهذه السنن المقدر لها والمتحكم فيها، إذ لا يمكن أن تكون ثمة رؤية شاملة لُبُعدي الوجود (الشهادة والغيب) إلا وكان من وراء ذلك قوة متعالية حاکمة على هذه السنن، وممتدة في حكمها وسلطتها على العالمين معاً، أو على الوجود بكليته، وفي هذا يقول عادل عيساوي: "يمتد موضوع القصد الكوني (السنة الكونية) إلى الكون كله بجميع مخلوقاته وأجرامه، ويتسع ليشمل جميع الغيبات التي استأثر الله بها بعلمه، فكل يجري بقانون وناموس، سواء علمنا ذلك أم جهلنا، وما يسمى بعالم الغيب الذي هو غيب عنا لا عن الله، يسير وفق قوانين نابعة من إرادة الله، قال الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا

¹ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 12.

² المرجع نفسه، ص 06.

³ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 90.

⁴ المرجع نفسه، ص 89.

تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾ [سورة هود]¹، وفي هذا ملمح عن التكاملية بين الرؤية التوحيدية العقدية للإسلام، والرؤية السننية الكلية.

يحدد الطيب برغوث مجموعة من الكليات، تقوم عليها منظومة سنن الوعي الغائي، ويستشهد لكل واحدة منها بما ورد فيها من القرآن الكريم:

1. كلية الوعي بالمنشأة البشري ودلالته العقدية والعملية: يقول الله تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [سورة العنكبوت].
2. كلية الوعي بمقام الخلافة البشرية في الأرض: يقول الله تعالى: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾ [سورة الأحزاب].

3. كلية الوعي بمقام العبودية لله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [سورة الأحزاب].
4. كلية الوعي بتحقيق العمران الحضاري في الأرض: على اعتبار أن هذا العمران "يتم عبر نخضات حضارية للمجتمعات الإنسانية"²، يقول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة النور].
5. كلية الوعي بتحضير الوجود الأخروي للإنسان: باعتبار أن السير على المصير الأخروي حتمية لا يمكن تجاوزها، ولذلك وجب التحضر لها مثل التحضير لأي حتمية في عالم الشهادة، يقول الله تعالى: ﴿وَأَبْتَغِ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفُسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ﴾ [سورة القصص]، وقوله: ﴿وَمَا هَذِهِ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [سورة العنكبوت].

إن إدراك هذه المنظومة الغائية التي يقدمها القرآن الكريم وفق الرؤية الشمولية هو الذي يعطى للمؤمن طاقة حضارية عالية، يضرب الطيب برغوث لها مثلاً بقصة سحرة فرعون الذين منحهم رسوخ الوعي الأخروي القدرة على ضبط الموازين بين نصيب الدنيا المحدود ونصيب الآخرة العظيم³، وهذا مثال على أثر هذه المنظومة في نفس

¹ عادل بن بوزيد عيساوي، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط01، 1433هـ/2012م، ص103.

² المرجع نفسه، ص92.

³ يقصد السحرة الذين جمعهم فرعون لمواجهة معجزة عصى نبي الله موسى عليه السلام، فلما رأى السحرة أن معجزته أرقى من فعل سحرهم، أيقنوا بأن هذا من صنع الله تعالى، فأمنوا في لحظتهم، رغم تهديد فرعون بقتلهم وصلبهم. يُنظر: (الآيات 41-76، سورة طه)؛ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص94.

الإنسان والقوة التي تضخها فيه، وهذا هو المعنى الذي أشار إليه طه عبد الرحمن بحديثه عن (الإنسان المملوكي) الذي يرتقي بإيمانه إلى درجة اليقين بالوجود في كافة مناحيه وعوالمه، فيقول: "إنسان له كينونة متصلة، بحيث يصح، من منظوره، الكلام عنه، لا على مقتضى قوانين هذا العالم فحسب، بل أيضا على مقتضى قوانين عوالم متجانسة وعلى مقتضى أسرار عوالم مغايرة، فإذا كان موجودا هنا وجودا مشاهدا، فيجوز أن يوجد وجودا غيبيا، وإذا كان موجودا هنا وجودا ماديا، فيجوز أن يوجد هناك وجودا روحيا، فكينونته لا تنحصر في الوجود داخل هذا العالم، وإنما تتجاوزه إلى التواجد خارجه"¹، فالسحرة التائبون في عهد فرعون، ارتقوا في لحظة إيمانهم إلى مرتبة (الإنسان المملوكي)، فחסروا في عالم الشهادة بالمنظور المادي القاصر، لكن إدراك الوجود وفق الرؤية الكونية الغائية يفسر اطمئنانهم بإيمانهم على أنهم فائزون منتصرون في القوانين والسنن المتصلة بعالمي الوجود وفق الرؤية الإيمانية القرآنية.

الفرع الثاني: منظومة سنن بناء الوعي الاستخلافي

إن مباشرة الإنسان للفعل الحضاري يضعه أمام مجموعة من الأسئلة التي تدور حول كيفية قيامه بشؤون البناء الحضاري، فتأتي منظومة سنن بناء الوعي الاستخلافي لتجيب عن هذه الأسئلة، فهذه المنظومة "تتكفل ببناء وعي الإنسان بشبكات السنن والكيلات النازمة للصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف البشري في الأرض"²؛ حيث تعتبر هذه المنظومة تفسيراً للإشكاليات المتعلقة بقوة وضعف الأمم والأفراد، وأسباب النجاح والإخفاق، والنهوض والتخلف، ويبين الطبيب برغوث أن الغاية من الوعي بهذه المنظومة هو تحقيق الحياة والنهضة الحضارية باتجاه "الخيرية والعبودية والإنسانية والكونية والمدولة الحضارية التكاملية التصاعدية"³ وتجنب حصول "المدولة الحضارية باتجاه المادية المتوحشة، أو الروحية المخرفة، أو المثالية الحاملة، أو الاستكبارية المفسدة، أو الغثائية أو التبعية المهينة"⁴.

إن سنة الاستخلاف، أو مسألة خلافة الإنسان في الأرض من القضايا الجوهرية التي تعترض الباحث الذي يبحث مسألة السنن الكونية من خلال القرآن الكريم، ذلك أن القرآن الكريم جعلها مقصدا عاما لخلق الإنسان، كما ورد في سورة البقرة قول الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (سورة البقرة)، هذه الآية جعلت صفة الخلافة ملازمة لمهمة الإنسان.

إن الأهمية التي تكتسبها هذه الكلية السننية (الاستخلاف) جعلت الطبيب برغوث يعتبرها كلية ومنظومة شاملة وليست قانونا منفردا أو جزئيا، قام بتفكيك مركباتها إلى أربع كليات هي؛ كلية الابتلاء، وكلية المدافعة، وكلية المدولة، وكلية التجديد، وفق المخطط الآتي:

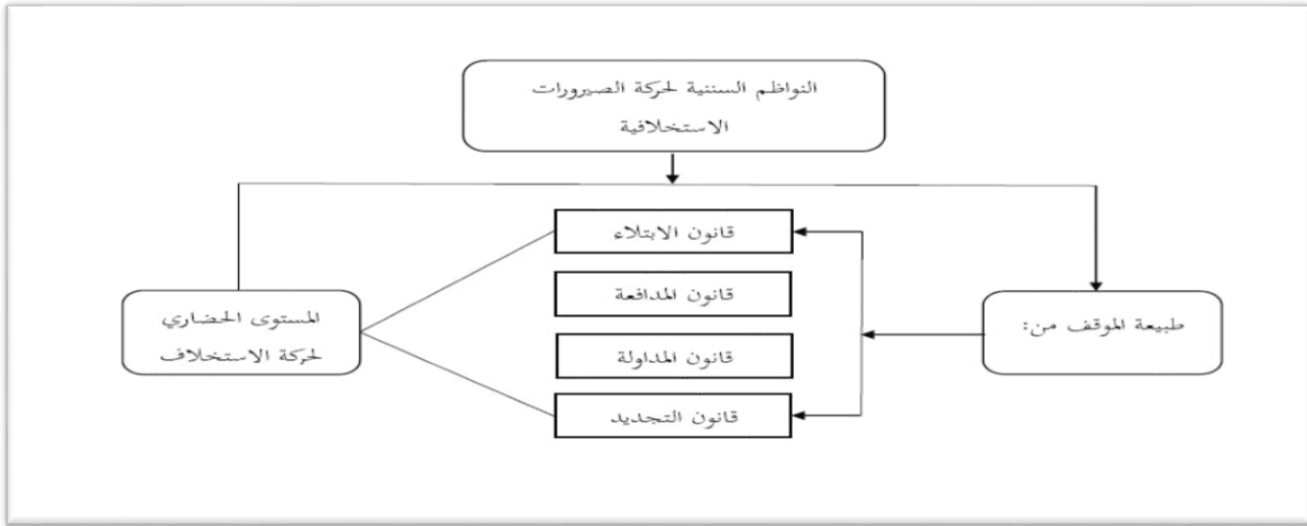
¹ طه عبد الرحمن، الحق الإسلامي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الجمهورية اللبنانية، ط1، 01، 2005م، ص ص244-245.

² الطبيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص96.

³ المرجع نفسه، ص97.

⁴ المرجع نفسه، ص97.

الشكل 101¹



يُسجل عل هذه المنظومة التي قدمها الطيب برغوث أنها متعلقة بالتصور العقدي والفكري في الإسلام، فالموقف العقدي حاكم على التصور السنني من المنظور القرآني، كما أن هذه القوانين هي المداخل الأساسية التي تمر عليها دورة البناء الحضاري من ناحية القوة أو الضعف أو من ناحية النهوض والهبوط، وهنا يؤكد الطيب برغوث أنه كلما كان الموقف من هذه القوانين متسماً "بالأصالة والفعالية والتكاملية والتوازن والاطرادية كلما تحركت الصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف، على خطى البنائية الحضارية التكاملية الصاعدة والمتوازنة"². وفيما يلي تفصيل هذه القوانين الكلية:

1. قانون الابتلاء الحضاري الشامل:

يُقصد بهذا القانون أن الوجود الإنساني بكيئته خاضع لمبدأ (الاختبار)، وهذا الاختبار والابتلاء مرتبط بالمستويات الإنسانية المختلفة التي تحدد علاقة الإنسان بغيره؛ أي علاقته بالله وبالنفس والأسرة والمجتمع والدولة والأمة والعالم والطبيعة والكون في سياق خلافة الإنسان في الأرض.³

تذهب بعض التفاسير السننية إلى أن مفهوم (سنة الابتلاء) يتجه نحو (مفهوم التمحيص) أو (مفهوم الإنذار والتحذير)، وهذا الاتجاه يحصر مفهوم الابتلاء في الصعوبات التي تعترض المؤمن وغيره، في سبيل تمحيص إيمان الناس، مثل ما ذهب إليه الطيب رمضان بقوله: "سنة الابتلاء والإنذار والتحذير: قد يكون الابتلاء الإلهي لأجل التحذير للأمم والأندار: حتى يرجعوا عما فعلوا من المخالفات.. وقد دلت النصوص على ذلك، ومنه قوله تعالى:

¹ المرجع السابق، ص 98.

² المرجع نفسه، ص 98.

³ المرجع نفسه، ص 93.

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَى أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُم بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ [سورة الأنعام] ¹، أما عن الابتلاء بقصد التمحيص فيقول: "هي سنة يختص بها المؤمنين الذين اتجهوا إلى الإيمان، وساروا في طريقه، ولا يجربها بصورتها تلك ولا لأهدافها تلك على الكافرين، قال تعالى: ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ﴾ [سورة العنكبوت] ²، غير أن هذا التفسير لسنة التدافع يبقى مقتصرًا على جانب من جوانب (الابتلاء) الوارد في القرآن الكريم وهو جانب التحذير والتخويف والتمحيص بالشر من أجل دفع الناس إلى طريق الله تعالى، أما المفهوم الذي ذهب إليه برغوث فهو أكثر اتساعًا؛ حيث يعتبر الابتلاء هو مجمل ما تتغياه أحداث ووقائع الحياة من شر وخير، لينضج الله في موقف العباد من هذه الأحداث والأقدار المتعاقبة عليهم، يصدق هذا قول الله تعالى: ﴿وَنَبْلُوكُم بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً وَإِنَّا تُرْجِعُونَ﴾ [سورة الأنبياء] ³، فالإنسان إذا تأمل وظيفته الحضارية بعمق وجد أنه محصور بمجموعة من المجالات التي يُسأل عنها وهو مختبر فيها، وهي قائمة على؛ فهم المنشأ الكوني والبشري وفهم مركز الخلافة البشرية في الأرض وفهم مهمة العبودية لله تعالى وفهم مشروع العمران الحضاري وفهم مهمة التحضير للمصير الأخروي ⁴، ومن هنا تتأسس الرؤية الوجودية والشمولية التي يرسخها القرآن الكريم في عقيدة المسلم، ولذلك أيضًا ينعكس الوعي بهذا القانون على كافة مناحي الحياة.

2. قانون فعالية المدافعة الحضارية:

إن المدافعة هي التجسيد العملي للقانون الأول؛ (الابتلاء)؛ حيث أن "طبيعة المدافعة الثقافية والاجتماعية والحضارية، هي المحرك المباشر للتموجات الحضارية للتاريخ البشري، والمحدد الأساس لمصائر الصيرورات الحضارية للأفراد والمجتمعات والحضارات الإنسانية على مرّ التاريخ" ⁵، وليس المقصود بالضرورة هو الصراع المباشر، ولكن وجود النماذج الثقافية والفكرية والاجتماعية الحضارية ذاتها واقعيًا هو نوع من المدافعة التحصينية لوجود الأمم. إن المدافعة الحضارية هي الضامن لتطور حركة العمران البشري، وحيويّتها وأصالتها وفعاليتها وكفاءتها واطرادها ⁶ هو الذي يمدّها بالقوة والزخم الضروري لبقائها وتقدمها، وعلى هذا يستشهد برغوث بقول الله تعالى: ﴿وَلَوْلَا

¹ الطيب رمضان، منظومة السنن الإلهية في القرآن الكريم ودورها في التأصيل لفقه الحضارة الإسلامية، مجلة قرطاس للدراسات الحضارية والفكرية، مخبر الدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، مح 11، ع 02، 31 جويلية 2023م، ص 72.

² المرجع نفسه، ص 72.

³ يستشهد الطيب برغوث على هذه السنة الكونية بآيات أخرى من القرآن الكريم، مثل: (الآية 07، سورة الكهف)، (الآية 01-02، سورة الملك)، (الآية 35، سورة الأنبياء)، (الآية 165، سورة الأنعام).

⁴ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 94.

⁵ المرجع نفسه، ص 96.

⁶ المرجع نفسه، ص 96.

دَفَعَ اللَّهُ النَّاسَ بَعْضُهُمْ بِبَعْضٍ هُدًى مِّنْ صَّوْمِعٍ وَبَيْعٍ وَصَلَوْتُ وَمَسَجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿١٠٠﴾ [سورة الحج].

إن المدافعة بهذا المفهوم تمثل ركيزة أساسية في فهم وجهة القرآن الكريم التي يوجه الثقافة الإسلامية نحوها، وهي الوعي بتوفير عناصر القوة وشروط التمكين في ميدان المدافعة الذي هو المفسر لطبيعة العلاقة بين الحضارات، وفي هذا الصدد يبين الطيب برغوث أن كلية أو قانون المدافعة الحضارية يتحرك وفق محورين؛ "محور المدافعة الإبداعية الإنشائية البنائية التجديدية المطورة لحركة الحياة في نفوس الأفراد وواقع المجتمعات.. ومحور المدافعة الوقائية لإزالة العوائق أمام حركة التجديد والبناء، ودرء الأخطار الداخلية والخارجية عنها وعن مكتسباتها"¹.

تختلف الرؤية الإسلامية عن الرؤية الغربية في توصيف طبيعة العلاقة بين الأمم والحضارات المتباينة الطبيعة، فإذا كان التصور القرآني الذي قدمه الطيب برغوث يُعبّر عن المدافعة باعتبارها قانونا مطردا يفيد دوام الحركة الإنسانية في سبيل المداولة الحضارية، فإن هناك اتجاه آخر يعتبر أن العلاقة غير متوقفة على مجرد المدافعة بين النماذج الحضارية، بل إن العلاقة قائمة على (الصراع الحدي العدمي)، الذي يقوم جوهره على إفناء الأنداد، أو دمجهم في كيانات من غير حضارتهم الأصلية، مثل (صامويل هانتينغتون Samuel P Huntington)²، الذي يرى أن حصول الصراع بين الحضارات أمر حتمي وأن هذا الصراع الحضاري سيكون هو المهيمن على السياسة الدولية في العصر الحديث وأن الفوارق الفاصلة بين الحضارات ستكون هي خطوط المواجهة³، ثم بين أن العالم سوف يتم تشكيله خلال هذا الصراع بتفاعل الحضارات المتأثرة بالاعتبارات الهوياتية، ثم قام بتحديد الحضارات المعنية بالصراع المعاصر؛ أي الحضارة الغربية والكونفوشية واليابانية والإسلامية والهندوسية والارثودوكسية السلافية والأمريكية اللاتينية⁴.

يأتي التعبير الذي تبناه الطيب برغوث (المدافعة الحضارية)، بديلا شاملا للمفهوم المعبر عن الواقع الذي تعيشه الأوضاع الحضارية وفي تفسير العلاقة بين الحضارات التاريخية، وهو تعبير قرآني يقدم تصورا دقيقا عن الطبيعة التي تحكم الحياة الدنيا، وهي المدافعة بكافة الوسائل، سواء الصدامية، أو الحوارات التقريبية الثقافية والفكرية واللقاءات الحضارية، كل هذا يندرج ضمن مفهوم التدافع، فالمسلم يعيش هذه السنة الكلية متفاعلا مع مقتضيات واقعه وما يتطلبه من وسائل، وهو غير محكوم بتصور جامد لطبيعة المدافعة، ويكفي أنه محقق لمبدأ مدافعة الحق للباطل، كما عبر عن ذلك الطيب رمضان بقوله: "والتدافع بين أصحاب الحق، وأصحاب الباطل أمر لا بد منه، وحتمي؛ لأنهما ضدان، والضدان لا يجتمعان؛ لأن تطبيق أحدهما يستلزم مزاحمة الآخر وطرده، ودفعه، وإزالته، أو في الأقل إضعافه،

¹ المرجع السابق، ص 97.

² صامويل فيليبس هنتنجتون هو عالم وسياسي أمريكي، وبروفسور في جامعة هارفارد لـ 58 عاماً، ومفكر محافظ، عمل في عدة مجالات فرعية منبثقة من العلوم السياسية، تصفه جامعة هارفارد بمعلم جيل من العلماء في مجالات متباينة على نطاق واسع.

³ صامويل بي هانتينغتون، الإسلام والغرب أفاق الصدام، مكتبة مدبولي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1415هـ/1995م، ص5.

⁴ المرجع نفسه، ص11.

ومنعه من أن يكون له تأثير في واقع الحياة"¹، وبهذا نخلص أن الرؤية القرآنية تتجه نحو دفع الباطل، لا دفع حضارة ما، فقط للاعتبارات الهوية والثقافية أو الإثنية.

3. قانون المداولة الحضارية:

إن المداولة الحضارية هي الغاية الأساسية من الحركة الحضارية، ومن الجهود والمشاريع والنماذج العملية للنهضة والتحضر، ذلك أن المداولة الحضارية هي محصلة التحقق بشروط ومتطلبات سنن المدافعة الحضارية، يقول برغوث: "فكل الأفراد والجماعات البشرية تتدافع ذاتيا وثقافيا واجتماعيا وحضاريا، من أجل تحقيق المداولة الحضارية في نهاية المطاف"²، وتدور المداولة الحضارية حول تحقيق الريادة الحضارية، أو المحافظة عليها، أو المحافظة على القدرة التنافسية، أو العمل على إضعاف الخصوم والأنداد، يستشهد برغوث بجملة من الآيات القرآنية المؤسسة للوعي بهذه الكلية السننية، مثل؛ قول الله تعالى: قول الله تعالى: ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [سورة آل عمران]، وقوله: ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ﴾ [سورة محمد]³.

4. قانون التجديد الحضاري:

يأتي قانون التجديد الحضاري ليجيب عن الحل العملي لإشكالية حدوث الرتابة والقصور والجمود في الوعي بالقوانين السننية الكلية الأخرى، فقدرة الأمم والمجتمعات على القيام بالتجديد الحضاري يحدد مدى قدرتها على الإنجاز الحضارية، واستمراريتها واطرادها مدة زمنية أطول، يقول برغوث: "بقدر أصالة وشمولية وفعالية وتكاملية واطرادية التجديد، الذي يحدث على هذه المستويات، بقدر ما تقوى وتعظم فعالية المدافعة الثقافية والاجتماعية والحضارية، وتتحقق المداولة الحضارية للمجتمع والأمة"⁴، ويستشهد برغوث لهذا بقول الله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِعَمَةً أَنْعَمَهَا عَلَى قَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة الأنفال]، وقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ [سورة الرعد].

تُعبّر سنة التجديد (أو التغيير) عن روح المنهج الإسلامي، الذي يقوم أساسا على رفض الباطل والفساد والمنكر، ولذلك أمر في العديد من النصوص بتغيير المنكر بكافة الوسائل المتاحة، فالتغيير في الإسلام عبادة متصلة دائمة مهما كانت الظروف، وقوامها الأساس تغيير النفوس، أو بالتعبير القرآني تغيير ما بالنفوس، فالتغيير يكون راسخا ومطردا كلما كان أعمق في الفرد والمجتمع، ولذلك لا يكفي تغيير الأوضاع العامة وإنما لابد من التغيير الجذري

¹ الطيب رمضان، مرجع سابق، ص 61.

² الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 98.

³ من الآيات القرآنية التي يستشهد بها في هذا السياق: (الآية 140، سورة آل عمران)، (الآية 39، سورة التوبة)، (الآية 165، سورة التوبة)، (الآية 28-25، سورة الدخان).

⁴ المرجع نفسه، ص 101.

ابتداء بأدق ما في الأنفس، من الأذواق والأفكار والعقائد، يقول حسني العطار: "المنهج الإسلامي منهج تغيير، ولا يقبل أن يتعايش مع الواقع الفاسد، بكل أنواع الفساد، فساد العقيدة وفساد الأخلاق، وفساد القيم، وفساد العلاقات، وفساد القوانين المنظمة لحياة المجتمع، وحينما تحدث الله عن التغيير بيّن سبحانه أن التغيير هنا تغيير اجتماعي لا فردي، وهي سنة عامة في كل المجتمعات"¹.

الفرع الثالث: منظومة سنن بناء الوعي التسخيري

تمثل منظومة سنن بناء (الوعي التسخيري) في مشروع الطيب برغوث البعد الوظيفي للرؤية السننية الحضارية، أو المقدرات العملية والفطرية والطبيعية التي يوصل استثمارها إلى القيام بالدور الاستخلافي، مضافاً إلى ذلك مجموع الإمكانيات المودعة في واقع الإنسان الطبيعي والاجتماعي، ابتداء مما أودعه الله تعالى في ذات الإنسان مع ما حوله، ضمن حدود الوجود بمكونيه عالم الغيب وعالم الشهادة²، يقول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيٰتٍ لِّقَوْمٍ يَّتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية]، يقول جودت سعيد معلقاً على هذه الآية: "إذا كان ما في السماوات والأرض جميعاً مسخراً لخدمة الإنسان، فإن نائب الحق -الإنسان- يأمر هذه الأشياء فتطيعه حين يحقق شروطها.. إن التسخير هو الوصول بالعلم -المعرفة النظرية للقانون والسنة- إلى أقصى غاياته، لخدمة الإنسان في حياته"³، وهكذا نلمح جانب سلطان العلم في ضبط قدرة الإنسان على الترفي في تحكمه في القوانين النازمة لحركة الأشياء والموجودات من حوله، فقانون التسخير يمثل قدرة الإنسان على تجاوز السنن التي يتحكم بعضها في بعض، وتوظيفها حسب احتياجاته، مع العلم أن العلاقة الترابطية بين السنن في تأثير بعضها في بعض ليست اعتباطية بل هي عبارة عن نسق منظم ومحسوب⁴.

إن غاية الوعي بمنظومة سنن التسخير حسب ما بينه الطيب برغوث هو القيام بمجموعة من الغايات؛ أولها القدرة على تلبية حاجات حركة الابتلاء والمدافعة والمداولة والتجديد، وكذلك تحقيق مقاصد التوحيد والخلافة والعبودية والعمران الحضاري وتهيئة مصيره الأخروي⁵، ومن هنا يبرز الرابط التكاملي بين المنظومة السننية المتعلقة بقوانين التسخير وسائر الرؤية السننية الكونية، وأنها تمثل الجانب الوظيفي والعملي للرؤية ككل، ولبيان مكونات هذه المنظومة يقسمها الطيب برغوث إلى أربع منظومات سننية متفرعة عنها، يميزها الترابط والتكامل ولا يغني أحدها عن الآخر؛ وهي: منظومة سنن الآفاق، ومنظومة سنن الأنفس، ومنظومة سنن الهداية، ومنظومة سنن التأييد، يجملها المخطط الآتي:

¹ حسني محمد العطار، السنن الإلهية وحركة النهضة الإنسانية -دراسة وعرضاً-، مؤسسة نافذ للبحث والطباعة والنشر، ط01، 1442هـ/2021م، ص 49-50.

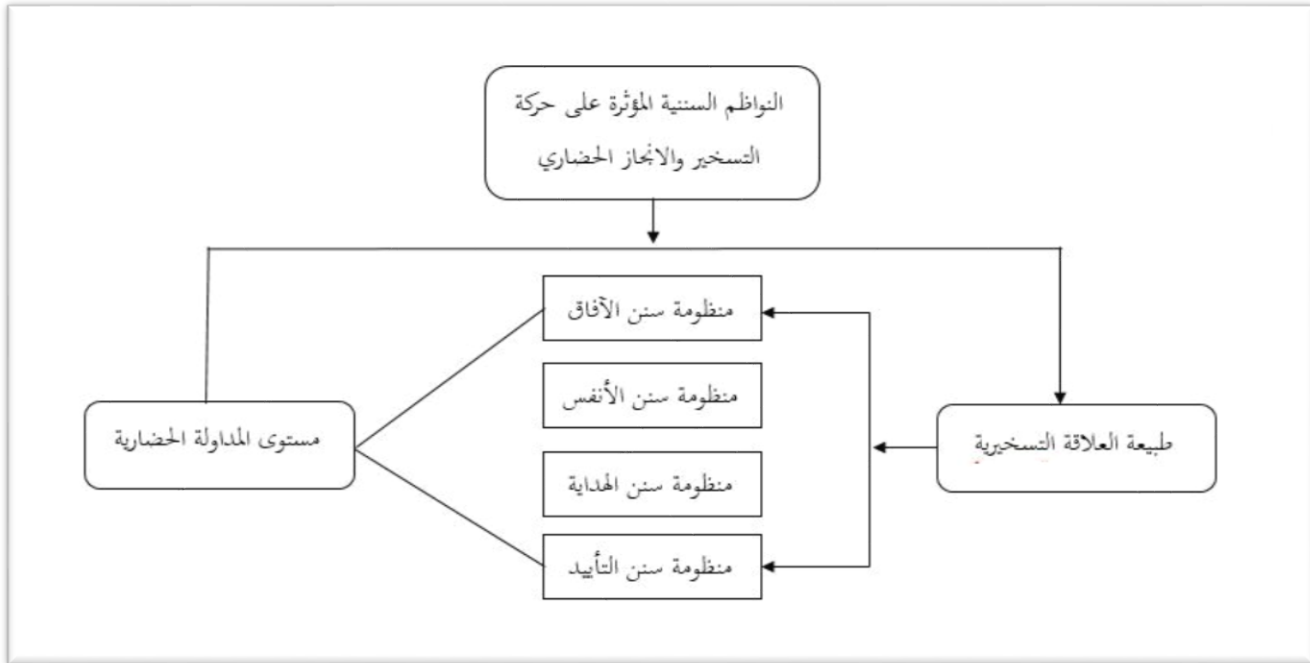
² الطيب برغوث، مدخل سنني على خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 106-107.

³ جودت سعيد، اقرأ وربك الأكرم، دار الفكر المعاصر، بيروت -الجمهورية اللبنانية، ط02، 1414هـ/1993م، ص 234.

⁴ بدران بن مسعود بن لحسن، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري -أمودج مالك بن نبي-، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط01، 1420هـ/2000م، ص 174.

⁵ الطيب برغوث، مقدمة معرفية في المنظور السنني لدراسة السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 131.

الشكل 102¹



إن منظومة سنن حركة التسخير التي يقدمها برغوث تعتبر نظاما وظيفيا وتفسيرا في نفس الوقت لحركة التاريخ وصعود الحضارات وأفولها، ذلك أنها تعبر عن مكونات الوجود حسب الرؤية القرآنية، التي تتركب من إنسان وبيئة حضارية يتحرك فيها، ومجموعة نظم وشرائع وإمداد روحي وتوفيق رباني، "وكل منظومة من هذه المنظومات السننية الكونية، أودع الله فيها قوة ذاتية، ومنحها سلطة ذاتية، تجعل الناس يقرون بها وبأهميتها في حياتهم، ويرجعون إليها في إدارة شؤونهم، ويخضعون لها حياتهم"²، وفيما يلي تفصيل هذه المنظومة حسب ما قرره الطبيب برغوث:

1. منظومة سنن الآفاق:

تعتبر هذه المنظومة عن الجوانب المادية للحياة، التي يُمكن الوعي بها الإنسان من تسخير المكونات المحيطة به لخدمة تقدمه الحضاري والعُمَراني، وذلك بعد أن يقوم الإنسان بالبحث والتكشيف عن القوانين الحاكمة للموجودات وفهم آلية عملها وتأثيرها وتأثرها، يقول الطبيب برغوث مبينا طبيعة هذه المنظومة: "تحتوي على كل ما يتعلق بالقوانين المتحركة في العالم المادي؛ في الإنسان وفي الطبيعة والكون من حوله، ومعطيات هذه المنظومة السننية التسخيرية الكونية هي أول وأكثر ما يجد الإنسان نفسه وجها لوجه أمامه وفي حاجة إليه باستمرار لتلبية متطلبات حياته الضرورية والحاجية والتحسينية"³.

¹ المرجع السابق، ص 101.

² الطبيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 102.

³ الطبيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 108.

يبرز الدور الأساسي للإنسان في التعاطي مع هذه المنظومة السننية، في تحصيل القدرة المعرفية على توظيف ما حوله في عالم المادة، وهذه المعرفة لا بد لها من معرفة سابقة وهي معرفة القوانين الماثلة في الأشياء، والتي تتحكم فيها وتذلل مهمة توظيفها، "فكل سنة طبيعية مفتاح تسخير ينفذ من خلاله الإنسان إلى مصالحه المكتنزة في الطبيعة، فالكون كله ساحة ومساحة عطاء ومدد إلهي، بشرط أن يعرف الإنسان مفتاحه"¹.

يؤكد برغوث أن تأسيس الوعي الصحيح بهذه السنة الكونية، والتوظيف المناسب والصحيح لها، هي إحدى مقاصد القرآن الكريم، ويستشهد على ذلك بقول الله تعالى: ﴿وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِّنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الجاثية]، وقوله: قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ﴾ [سورة لقمان].

2. منظومة سنن الأنفس:

هذه المنظومة متعلقة أساساً بالعلوم الإنسانية، من حيث تناولها "الضرورات والاحتياجات الفكرية والثقافية والنفسية والتربوية والاجتماعية والحضارية لخلافة الإنسان في الأرض"²، وتتضمن هذه المنظومة الروابط المحققة للتكامل والتوازن بين المكونات الفردية والاجتماعية والنفسية والفكرية للإنسان، كما تحدد العلاقة بين المؤثرات المتضمنة في المنظومة وصعود أو تقهقر وقوة أو ضعف المجتمعات والأمم³.

يرى الطيب برغوث أن البحث عن القضايا المتعلقة بمنظومة الأنفس ينبغي أن يقتصر على مكونات المنظومة ذاتها، وأن سنن الأنفس سوف تنتقم من الذي يخلط في بحثه عنها في غير هذه المنظومة إما فوراً أو على التراخي⁴، لخصوصية مكوناتها واختلافها عن غيرها من المنظومات الأخرى.

إن هذه المنظومة مرتبطة بوعي الإنسان بنفسه، ليس باعتباره فرداً، وإنما باعتباره (مستخلفاً في الأرض)، ومكلفاً بمهمة عمارتها، منطلقاً في ذلك من إدراك ما أودعه الله تعالى فيه من مسخرات ومن قدرات ومن قوانين تمكنه من القيام بهذه المهمة، ولذلك كان الإنسان هو محور المعادلة الحضارية في كثير من الرؤى التي تناولت مسألة الحضارة⁵. يضع مالك بن نبي بدوره (الإنسان) في موقع محوري في معادلة التحضر، إذ يقرر أن عالم الأفكار رغم أهميته في المعادلة فإنه يستمد هذه المكانة بمقدار ما يقدمه للإنسان، لأنه هو المطلع بمعالجة هذه الأفكار، وإعمالها في وعاء الزمن، لاستغلال عالم الأشياء أو التراب، وهكذا صاغ بن نبي معادلة التحضر المشهورة:

¹ عادل بن بوزيد عيساوي، مرجع سابق، ص 268.

² الطيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 99.

³ المرجع نفسه، ص 107.

⁴ المرجع نفسه، ص 107.

⁵ عبد الحليم عويس، الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، مجلة البحوث الإسلامية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض-المملكة العربية السعودية، ع 21، 1408هـ، ص 160.

(إنسان+تراب+وقت=حضارة)، مع التركيز على محورية الإنسان، يقول: "يمكننا، بل يتعين علينا أن نقول: إن الإنسان هو الذي يحدد في النهاية، القيمة الاجتماعية لهذه المعادلة، لأن التراب والوقت لا يقومان -إذا اقتُصر عليهما فحسب- بأي تحويل اجتماعي"¹، فمحورية الإنسان عند مالك بن نبي مبنية على اعتباره عالماً متكاملًا من الأفكار، والقيم، والطاقات، والعلاقات الاجتماعية.

3. منظومة سنن الهداية:

تمثل هذه المنظومة السننية جانب التشريع الديني ضمن المنظومة السننية الكلية للطيب برغوث، التي تغطي "الاحتياجات العقدية والروحية والأخلاقية لخلافة الإنسان في الأرض، وتعين على الاستفادة القصوى من معطيات المنظومتين السابقتين"²، وتقوم المنظومة على حفظ مقومات الفطرة الإنسانية والمقاصد العليا للوجود والحياة³، كما تجيب هذه المنظومة على الأسئلة التي تمثل الفراغات الفلسفية في ذهن الإنسان مثل سؤال المنشأ والمنشئ، والغاية الوجودية، والقيمة والمكانة الوجودية، وسؤال المصير الوجودي⁴.

إن الله خلق الإنسان لرسالة عظيمة، هي رسالة العمران الحضاري، وهو في تكليفه بهذه الوظيفة الجسيمة لم يتركه دونما إرشاد إلى السبل التي تتحقق بها هذه الغاية، ولذلك زوده بمنظومة سنن الهداية لتكون المرشد له في تحقيقها، وتأتي هذه المنظومة لتقدم للإنسان سبل الهداية (الدينية)، أي المجال الذي لا يمكن للعقل البشري أن ينفرد بمعرفته دون توجيه رباني، يقول الطيب برغوث: "منظومة سنن الهداية تحتوي على كل ما يتعلق بقوانين عالم الغيب وما لا طاقة للعقل البشري للاستقلال به، من قضايا العقيدة والعبادة والأخلاق وثوابت الفطرة وأصول الاجتماع الحضاري العام. وهي لا تحصل عن طريق العقل والتجربة والخبرة والرغبة الذاتية، بل تأتي عن طريق الوحي حصراً"⁵.

يؤكد الطيب برغوث أن (الدين) باعتباره منظومة متكاملة تحتوي تصورا في الاعتقاد والأخلاق والتشريع، يتضمن الخارطة الكلية والمعالم الأساسية للقيام بالدورة الإنجازية الحضارية واستثمار منظوماتها السننية الاستثمار الفعال والأمثل، ويمثل التوجيه الحكيم للاجتهادات البشرية في سبيل تلمس المناهج الموصلة إلى الاقتراب من حقيقة الوجود والفطرة، غير أن هذا الدور الحضاري للدين غاب عن عددٍ من الاتجاهات سواء العلمانية، أو حتى بعض الاتجاهات الإسلامية⁶، وهذا الخلل في تصور الدور الحركي والفعال للدين في الفعل الحضاري سوف تستمر مادام الموقف من الدين "م يحدد بطريقة علمية سننية موضوعية متوازنة، وظل الدين علاقة روحية بلا سلطة اجتماعية لدى فئات واسعة من البشر، واستحال إلى تليفق شكلي استرضائي نفعي لدى فئات أخرى واسعة بين هؤلاء وهؤلاء"⁷.

¹ مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي، مرجع سابق، ص 53.

² الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 100.

³ المرجع نفسه، ص 108.

⁴ المرجع نفسه، ص 108.

⁵ الطيب برغوث، مدخل سنني على النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري، مرجع سابق، ص 88.

⁶ الطيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 17.

⁷ المرجع نفسه، ص 17.

4. منظومة سنن التأييد:

تأتي هذه المنظومة لتمثل دور المعين على القيام بمتطلبات الدورة الإنجازية، وهذا بعد استفراغ الجهد في تحقيق متطلبات المنظومات السابقة، وهي داعمة ووقائية ومرافقة للجهد الإنساني المتماشي مع المنظومات السننية¹، ويعتبر برغوث مجال هذه المنظومة هو البعد الغيبي الشامل، "المتصلة بعون الله للإنسان وإمداده له بالمؤيدات المختلفة، المنظورة وغير المنظورة، التي تعزز فعاليته الإنجازية الذاتية والاجتماعية، وترفع أوتارها إلى مستويات نموذجية أو استثنائية قصوى"².

إن الوعي بهذه الكلية السننية (التأييد)، هو الإدراك بأن المدد الإلهي يحتاج إلى القيام بجملة من الشروط والمتطلبات تعتبر استمدادا له، وأنه لا يأتي بالتواكل والتمني، أو ما يُعرف في الثقافة الإسلامية بـ(الإرجاء)³، وهذه الفكرة هي جوهر الفاعلية في الإيمان الإسلامي؛ حيث أن المؤمن يعتقد أنه مطالب بالعمل الذي هو سبيل حصول التأييد، يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾ [سورة محمد].

تمثل هذه المنظومة السننية الامتياز الذي يناله المسلم في سبيل المداولة الحضارية، ذلك أن قيامه بشروط المنظومات السننية المختلفة، ثم اعتماده على السنن المكونة لمنظومة سنن التأييد، يجعله يُحَصِّلُ الفاعلية النموذجية القصوى، التي يؤكد الطيب برغوث أنها الفاعلية التسخيرية ذات المردود المضاعف، لما تحتويه من بركة إلهية، ينالها الفرد والمجتمع جراء الالتزام بالسنن الربانية، مشفوعة بالإخلاص والصواب ومحقة لكليات الشكر والدعاء والتوكل وغيرها من فروعيات منظومة سنن التأييد⁴.

الفرع الرابع: منظومة سنن بناء الوعي الوقائي الحضاري

تأتي منظومة سنن الوقاية الحضارية تنويفا للمنظومات السابقة، إذ أن الدورة الإنجازية محاطة بالمخاطر سواء في بدايتها أو حين تنفيذها أو عند ظهور بعض نتائجها، ولذلك يولي الطيب برغوث أهمية كبيرة لمسألة المحافظة على المنجزات والمكتسبات الحضارية ووقايتها من كل تأثير، كما يؤكد أن المراجع الأصلية للإسلام (قرآنا وسنة) ركزت على توجيه المسلم نحو قيمتين؛ الأولى إتقان المنجز الحضاري وإحسانه، والثاني ضرورة المحافظة عليه وحمايته⁵، يقول الطيب برغوث معرفا هذه المنظومة: "هي منظومة سننية تتكفل بتحقيق الوقاية الشاملة لحركة النهضة والمداولة الحضارية، من الضعف والتراجع، وتحمي منجزاتها من الهدر، وتضمن الاستثمار الرشيد والفعال لها"⁶.

¹ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 100.

² المرجع نفسه، ص 109.

³ (الإرجاء) نسبة إلى (المرجئة)، وهي من الفرق العقدية الإسلامية، أشهر مبادئها؛ أن كل من آمن بالله تعالى لا يمكن الحكم عليه بالكفر، مهما أقرت من ذنوب، كبيرها وصغيرها، وأمره موكول إلى الله تعالى، وهذا فيه فصل بين الإيمان والعمل.

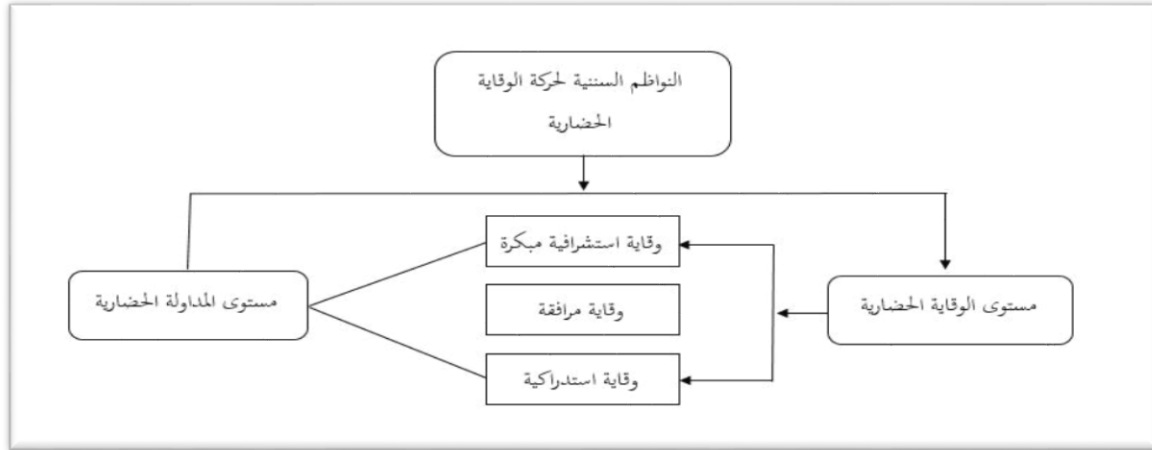
⁴ الطيب برغوث، الفاعلية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 242-243.

⁵ الطيب برغوث، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة المكية، مرجع سابق، ص 42.

⁶ الطيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 111.

تنقسم منظومة سنن الوقاية الحضارية إلى ثلاثة مستويات هي: الوقاية الاستشرافية المبكرة، والوقاية المرافقة لحركة الإنجاز، والوقاية الاستدراكية، يقدمها برغوث وفق هذا المخطط:

الشكل 103¹



إن القيام بوضع الخطط والترتيبات الوقائية المناسبة في كل من المراحل الثلاث يشكل ستارا واقيا للمنجزات من خطر الضياع أو الآنية أو المهدر أو الاختطاف والتوظيف في السياقات غير الحضارية؛ ويؤكد الطبيب برغوث أنه كلما نجحت المجتمعات في الوفاء بمقتضيات سنن الوقاية "كلما تحركت صيرورتها الحضارية على خط البنائية الحضارية التكاملية الصاعدة المتوازنة"²، كما أن هذه الكلية السننية هي تطبيق عملي لفقه الواقع (الواقعية) التي ركز عليها الطبيب برغوث كما سبق بيانه، إضافة إلى كونها إعمالا لقاعدة "إعتبار المآل من حيث هي كلية قائمة على متابعة الواقع، ورصد تفاعلاته، وتبصر آفاقه المستقبلية"³.

يحدد الطبيب برغوث المنظومات السننية الكونية الكلية الأربع؛ سنن الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، مصادرا ووسائل للوقاية، باعتبار أن كل منظومة تحمل المكونات الضرورية التي يحتاجها الفعل الوقائي حسب الميدان والمجال الذي يتطلب الوقاية⁴، وهنا يتضح أحد مظاهر التكاملية في المنظومة السننية الكلية؛ حيث يعتمد بعضها على بعض، وفيما يلي تفصيل هذه المراحل السننية لمنظومة حركة الوقاية الحضارية:

1. الوقاية الاستشرافية المبكرة:

ترتبط قضية (الوقاية الاستشرافية المبكرة) بالتخطيط، الذي يكون غالبا قبل الشروع في العمل، والغاية من الوقاية الاستشرافية هي قراءة الأوضاع المحتملة التي تؤثر على الفعل الحضاري في سبيل المداولة الحضارية، ثم رصد الأخطار المحتملة التي تؤثر سلبا على المشاريع الخادمة لهذه الرؤية، وتحديد أساليب ووسائل التعامل معها،

¹ المرجع السابق، ص 112.

² المرجع نفسه، ص 112.

³ عزيز البطوي، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 305.

⁴ الطبيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزة شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 113.

فالاستشراف بهذا المعنى هو تخطيط استراتيجي وليس آنياً أو مرحلياً، وإنما يمتد تصوره إلى المستقبل، والمقصود بالمبكر أي أنه ضروري في بداية المشروع وليس بعد الشروع في التنفيذ، وليس من الحكمة الشروع في أي عمل قبل رصد الرؤية التخطيطية الاستباقية المبكرة، يقول الطبيب برغوث مبيناً هذا المعنى: "التغيير يحتاج باستمرار إلى حركة وقائية احترازية مبكرة، تبدأ مع المراحل المبكرة للتفكير في الفعل أو المشروع أو الموقف والشروع في التخطيط له، وتهيئة شروط الانطلاق في تنفيذه، لتخلصه من أية ثغرات أو نواقص سلبية، بإمكانها أن تؤثر على أصالته، أو تحد من فعاليته، أو تقلص طول نفسه التاريخ وإمكان اضطرابه الزمني"¹.

2. الوقاية المرافقة:

يقصد برغوث بالوقاية المرافقة؛ الحرص على متابعة إنجاز أي مشروع أو عمل، لأنه مهما يكن التخطيط الوقائي المبكر محكماً فستكون ثمة مستجدات ومدخلات مؤثرة على العمل، وتجنباً لأي إرباك طارئ على الخط الكلي للمشاريع التغييرية والحضارية لا بد من وجود اليقظة الدائمة للوقاية من أي خطر، يقول الطبيب برغوث: "لابد من المتابعة الوقائية الدائمة لعملية الإنجاز، لتحقيق الآنية المرافقة للعملية التغييرية مباشرة، فكل مرحلة من مراحل (الدورة الإنجازية) للفعل، تحتاج إلى يقظة وقائية آنية"².

إن الفرق بين الوقاية المبكرة والوقاية المرافقة؛ هو أن الأولى مرتبطة بالتخطيط للمستقبل، في عمل استباقي لأي خطر مهدد للعمل، أو رصد الأهداف والمراحل والوسائل، أما الوقاية المرافقة فإن مدار إنجازها وإعمالها تكون حال التنفيذ، فهي ترصد لأي طارئ للتعامل معه بالوسيلة المناسبة، وتكون مواكبة لكافة مراحل الدورة الإنجازية الحضارية.

3. الوقاية الاستدراكية:

تفترض هذه المنظومة السننية احتمالية وجود نواقص في أي منجز حضاري، ولذلك لابد من وجود آليات واضحة ومتكاملة مرصودة مسبقاً لمعالجة النواقص وتجاوزها بعد القيام بأي إنجاز، "ولذلك تتواصل عملية الوقاية ليرصد وتستشرف الآفاق المرحلية والاستراتيجية للفعل والموقف في خط سيرهما وتأثيرهما البعيد"³.

إن هذه المنظومة هي الضامن لعدم الركون إلى المنجز مهما كان يبدو متكاملًا، بل لابد من دوام تعاوده بالمراجعة والتقييم، والاستدراك والتطوير، واستشراف الرؤى التطويرية والتي تعمل على تقدم المنتج الحضاري، وضمان اطراديته، والمحافظة عليه، وديمومة اليقظة من أي منافسة أو خطر يمكن أن ينسف المنجز الحضاري، أو يهدد كيانه ووجوده.

¹ الطبيب برغوث، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 91.

² المرجع نفسه، ص 92.

³ المرجع نفسه، ص 92.

المبحث الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بالمنظومات السننية الكونية

تمتاز شخصية الطيب برغوث بالجمع بين المسار العملي في صفوف الحركة الإسلامية منذ المراحل المتقدمة من حياته، إضافة إلى مساهمته الفكرية في مساعي ترشيد وتوعية الصوحة الإسلامية والحركة الإسلامية على وجه الخصوص، يضاف لهذا بلورته لمشروع الرؤية السننية وتقديمه منظومة متكاملة تجمع هذه الرؤية في نسق نظري متكامل، كل هذا يُعطي قيمةً وأهميةً لعملية استقصاء آرائه حول الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، إضافة لهذا يمكننا من الاستعانة بالمنظومة والنسق السنني الذي بلوره في خدمة وتطوير الفكر الإسلامي الحركي.

أنتجت مسيرة الحركة الإسلامية في العالم الإسلامي وفي الجزائر على وجه التحديد تراثاً فكرياً وعملياً، جعلت من هذا الاتجاه حقلاً مناسباً للتحليل والتفكيك بُغية فهم أهم جوانب الفكر الإسلامي المعاصر، ومدى قدرته على تحويل الأفكار إلى مشاريع عملية، وهذا يعتمد على تصنيف مكونات الفكر الإسلامي الحركي ضمن النسق السنني الذي قدمه الطيب برغوث، والذي توصلت الدراسة إلى قدرته التفسيرية والاستشرافية.

المطلب الأول: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الوعي الغائي

تمثل المنظومة السننية المتعلقة بالوعي (الغائي) البعد الإيماني والعقدي، أو التصور الكوني الشامل الناظم للرؤية السننية كلها، كما سبق وبينت الدراسة، ولذلك يقوم هذا الوعي بتقديم الإجابات الدقيقة عن الإشكالات التصورية المؤطرة للفكر والسلوك، كما تمثل هذه المنظومة أحد مظاهر (الأيدولوجيا)؛ باعتبارها نسقاً من القيم والأفكار التي تقدم تصوراً للعالم والمستقبل وتنشد قيام نظام صالح للتعميم العالمي¹، يستمد هذا النسق مبادئه الأولية من النصوص المرجعية الإسلامية (قرآناً وسنة) أو ما يُصطلح عليه بـ (ما وراء الأيدولوجيا)².

اتخذ الفكر الإسلامي الحركي من الإسلام ببنائه كله؛ (قرآناً وسنة، ومنظومة عقائد وشرائع وأخلاق ومعاملات)، أساساً لمنظومتها التصورية، للكون وللوجود، وللنظام الذي تسعى الحركة ليكون حاكماً في المجتمعات البشرية، غير أن هذه الخلفية التصورية اختلفت في تقديمها وفي تنزيلها وفهمها حسب الاتجاهات الإسلامية، وحسب البيئات الاجتماعية، ما خلق اختلافاً تارة، واختلالاً تارة أخرى في تقديم النموذج الإسلامي، وهذا ما يدفع للقيام بعملية تفكيك لتصور الحركة الإسلامية المعاصرة للنسق الفكري (الغائي)، المحدد لطبيعتها ورؤيتها وبرامجها، وسوف يتم عرض ذلك حسب الرؤية السننية الذي قدمه الطيب برغوث، وفيما يلي تتناول الدراسة ذلك في ثلاثة عناصر؛ أولها مدى التزام الحركة الإسلامية بالرؤية السننية الكونية الشاملة، وثانيها الوعي بالأهداف الاستراتيجية للحركة الإسلامية، ثالثاً معالم بناء العالم الروحي للحركة الإسلامية.

¹ جاسم سلطان، من الصوحة إلى البقطة - استراتيجيات الإدراك للحراك -، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة - جمهورية مصر العربية، ط4، 1431هـ/2010م، ص30.

² المرجع نفسه، ص ص28-29.

الفرع الأول: موقع الرؤية السننية الكونية الشاملة من الفكر الإسلامي الحركي

إن مشكلة الأفكار ذات الطابع الشمولي الكلي والمجرد والنفس الاستراتيجي غالبا ما تزامنها الأفكار المرحلية المستعجلة والسطحية سهلة التبني، كما بين ذلك برغوث بقوله: "إن الأفكار والأطروحات الكلية الجادة، كثيرا ما تغطي عليها الموجات الفكرية العابرة، المستغرقة في الجزئيات والآنيات والعاطفيات والذاتيات، وتخفقها حمى الحزبية والشعبوية والأيدولوجية"¹، كما أن الطيب برغوث يعتبر أن التحديات التي تعترض الحركة الإسلامية ليست قضية مستهجنة في الرؤية السننية القرآنية، ولكن الأزمة الحقيقية والتي يمكن أن تنسف الجهود والمشاريع؛ هي عدم الوعي بالسنن النازمة لحركة الاستخلاف والحياة عامة في الفكر الإسلامي الحركي²، ولذلك فإن الاهتمام الوقائي الفعال والاستراتيجي ينبغي أن يتجه نحو رصد مكامن القصور في الوعي بالثقافة السننية ومدى حضورها أو غيابها في الفكر الإسلامي الحركي، ومن هذا المنطلق رصد برغوث مجموعة من المظاهر التي تعتبر مؤشرا على مدى ترسخ الثقافة السننية في الفكر الإسلامي الحركي، خاصة إذا تعلق الأمر بالممارسة وتنفيذ الرؤى والمشاريع، ويمكن بيان هذه المؤشرات في النقاط الآتية:

1- إشكالية تبني العناوين العريضة وتراجع الوعي بالمضامين:

تعتبر الحركة الإسلامية تشكالا لنموذج عملي، بما تحمله من مشاريع ورؤى، وبما تتبناه من خطاب دعوي وسياسي واجتماعي وثقافي، وهذا النموذج قائم على ركنين؛ العناوين والمضامين، والحركة الإسلامية مطالبة بالتوازن بين الشكل الفني الذي ترسمه والعناوين الكلية التي تقدمها، وبين حقيقة ومضامين هذه العناوين و(الشعارات)، والخلل يحصل عندما لا تعي الحركة الإسلامية حقيقة الشعارات التي تُصمَّمُها للنموذج المعروض، أو عندما لا يكون العنوان ممكن التنفيذ مع الإكراهات الخارجية التي تتجاوز الحركة الإسلامية، وفي هذا السياق يصبح النموذج كله مهددا في مصداقيته، ومهددا في واقعيته، ومهددا في استمراريته وديمومته.

ألمح الطيب برغوث إلى هذه الإشكالية، وحرص على تنبيه الحركة إلى ضرورة اليقظة في التعامل مع الاختلالات المتعلقة (بالوعي المعرفي والوظيفي)³، فقال: "رفع العناوين الكبرى دون الوعي بمضامينها الفكرية والاجتماعية الصحيحة، ودون الانتباه إلى شروط تجسيدها في واقع حاملها أولا ثم في واقع المجتمع ثانيا، يشكل خطرا كبيرا عليها. وأعتقد بأن الحركة الإسلامية بكل فصائلها وتياراتها، قد لحقها ضرر بالغ من جراء الغفلة عن النظرة الواقعية للإسلام ولنفسها ولحيطتها الداخلي والخارجي"⁴.

¹ الطيب برغوث، حوار جريدة البصائر مع المفكر الدكتور الطيب برغوث، موقع جريدة البصائر، لإثنين 08 محرم 1443هـ / 16 جويلية 2021م، <https://sunaniya.net/1443/01/08/hiwar-1567> ، 19 فيفري 2024م.

² الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر، مرجع سابق، ص 24-25.

³ المرجع نفسه، ص 24.

⁴ الطيب برغوث، حوار جريدة البصائر مع المفكر الدكتور الطيب برغوث، موقع جريدة البصائر، المرجع السابق.

يعتمد الوعي بحقيقة مضامين الشعارات التي ترفعها الحركة الإسلامية في رؤية الطيب برغوث على مدى إدراك القائمين عليها بموقعها من المنظومة السننية الكلية، إذ مهما سعى المنظرون إلى استنباط حقيقة المفاهيم والرؤى، فإنها ستظل غير عملية ولا واقعية ومفتقرة إلى الفعالية ما دام القصور في إدراك أبعادها السننية¹، وهذا ينبه إلى أن الوعي بالمضامين ينبغي أن يتجاوز قضية التعريفات اللغوية والنظرية، إلى تأصيلها سننياً، أي معرفة موقعها من البناء الحضاري ومن المنظومة السننية.

يمكن أخذ قضية مفهوم (الطاعة) نموذجاً؛ حيث يتردد هذا المصطلح في أدبيات الحركة الإسلامية بشكل واسع، باعتباره مفهوماً تنظيمياً وله أبعاد روحية وتعبدية، يقول حسن البنا في شرحه ركن (الطاعة) من أركان بيعة الإخوان المسلمين: "وأريد بالطاعة امتثال الأمر وإنفاذه تَوْأً في العسر واليسر والمنشط والمكره"²، إن مفهوم هذا المصطلح يذهب نحو الالتزام التنظيمي والثقة بالاتجاه الفكري للحركة، غير أن عدم إدراك الموقع السليم لقضية الطاعة من المنظومة التربوية لشخصية المسلم الذي ينبغي أن تتصف بحس عميق من الحرية التي هي إحدى خصائص ملكة التعقل في الإنسان والتي ربط الشرع الإسلامي بينها وبين إيجاب التكليف الشرعي، فجعل هذا المبدأ يصبح أداة تطويع للمنتسبين للتنظيمات الإسلامية، يقول محمد عمارة: "إن الكثير من الحركات الإسلامية المعاصرة قد بالغت في ترويض أعضائها على طاعة القيادات، أكثر مما دربتهم على محاسبة ونقد وتقويم هذه القيادات.. على النحو الذي لا ينمي في الأعضاء ملكات النقد والفحص وشجاعة الاعتراض، عند توفر دواعيه. إن هذا النمط في تربية أعضاء الحركات هو، بالقطع، معصية من معاصي التربية في هذه الحركات، لأنها تثمر وحدانية الرأي.. بل واثمرت العديد من ألوان التفكك والقصور والتشردم التي أصابت العديد من الحركات"³.

2- مراعاة سُلَم الأولويات ضمن الرؤية الاستراتيجية:

إن أبرز مظاهر التجزئية التي سبق وحذر منها برغوث هي؛ عدم الوعي بموقع كل مسألة من سلم الأولويات، ومعرفة الميزان الذي يحدد مكانة كل مسألة، وموقع الوسائل في طريق الوصول إلى الغايات الكبرى، ويبيّن أن الرؤية الحضارية الاستراتيجية سوف تغشاها الضبابية وتغيب معالمها أو يذهل العاملون عن حقيقتها وعن سبلها عندما يحدث الخلل في الوعي بسلم الأولويات، أو الوقوع في النظرة التجزئية، يقول الطيب برغوث: "إذا كان التفسير التكاملي للظواهر، هو الأداة المنهجية الأكثر موضوعية وملاءمة لفهم هذه الظواهر.. فإن التفسير التجزئي التنافري للظواهر والأحداث، يعاكس ذلك كله ويناقضه، لأنه لا يأخذ كافة المعطيات بعين الاعتبار، بل يكتفي ببعضها

¹ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة جماعة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر، مرجع سابق، ص 26.

² حسن البنا، مجموعة رسائل الإمام البنا، مرجع سابق، ص 275.

³ محمد عمارة، مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، مقال ضمن كتاب جماعي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية - أوراق في النقد الذاتي -، مكتبة آفاق للنشر والتوزيع، دولة الكويت، ط 01، 1433هـ/2012م، ص 347.

فقط، ثم ينطلق منها إلى عملية التفسير والتعميم والتوقع والاستشراف.. فتأتي هذه العمليات الحيوية الخطيرة قاصرة وعاجزة تماما عن التفسير الموضوعي المتوازن للظواهر والأحداث¹.

يضع الطيب برغوث ترتيبا ثلاثيا للمداخل الأساسية لحركة التغيير؛ وهي (الدعوة، والدولة، والمجتمع)، فالدعوة هي المؤسسة للوعي الحضاري، والدولة هي الوعاء المؤسساتي الجسد للرؤية الكلية، أما المجتمع فهو العمق الاستراتيجي لكل من الدعوة والدولة²، هذه الثلاثية ترسم المعالم الأولى لانتقاء الأولويات والميادين الضرورية في أي سلوك تغيير، فتأتي (الدعوة) في مقدمة الميادين الاستراتيجية للبناء الحضاري، لأنها تعتبر عملية تأسيس للوعي بمنظومات السننية المشكل لآفاق الدعوة، وحركة تجسيدها³، أما المجتمع باعتباره العمق الاستراتيجي لحركة البناء الحضاري فإن الأولوية تقدم لصيانتة وتحسينه وضمان فاعليته، وأي غفلة عن هذين البعدين الاستراتيجيين لصالح الوسائل والأدوات والمؤسسات، -مثل الدولة وشؤونها-، فإنها استدراج نحو الخلط في الأولويات والذهول عن الأهداف الكلية والعملية ومجازفة بالحركة الحضارية كلها وتهديد بنسف جهودها⁴.

يُرى هنا موقف الطيب برغوث من اختلاط سلم الأولويات في ممارسات الحركة الإسلامية عندما تقع أحيانا في تضخيم الممارسة السياسية، والإغراق في مصطلحاتها وخصائص المدافعة التي تميزها على حساب الرؤية الاستراتيجية الدعوية والاجتماعية، خاصة وأن الحركة وجدت نفسها تتحرك في بيئات سياسية لا أخلاقية، أو في أحسن الحالات غير منضبطة بقيم الشريعة الإسلامية التي ينطلق منها الفكر الإسلامي، وهذه الممارسات السياسية هي التي اصطلح عليها مالك بن نبي بـ(البوليتيك) بدلا من استعمال مصطلح السياسة، وهذا المصطلح بدلالته المفاهيمية استعاره الطيب برغوث في التعبير عن هذا الإشكالية التي وقعت فيها الحركة الإسلامية فيقول: "الصحة تعاني من منطق الاستثمار البوليتيكي... الذي يجعل منها وسيلة انتخابية عابرة، وفرصة وظيفية آنية، وأداة لتصفية الحسابات وتسوية الأوضاع الخاصة، لا غير. حدّ الانقلابية الطفوية المتناقضة في مسيرة الصحة: فالحركة تعاني من اهتزاز رؤيتها لفلسفة التغيير والإصلاح والتجديد الاجتماعي والحضاري، ولم توطن نفسها بعد على وعي سنني مكن يضع يديها على مفاتيح سنن الدعوة والبناء، لذلك.. تنقلب بلا مبررات سننية من مفهوم التربية والدعوة إلى مفهوم السياسة والدولة، ومن مفهوم ومنطق المغالبة السياسية إلى مفهوم ومنطق المواجهة العنيفة، ومن مفهوم ومنطق المعارضة النقدية الجادة إلى مفهوم ومنطق المسايرة أو المشاركة الاندماجية المبرّرة، ثم من مفهوم ومنطق الدعوة المستقلة المرشدة إلى مفهوم ومنطق الطريقة المنكفئة على نفسها أو المنخرطة في الدروشة وتزييف الوعي، أو مفهوم ومنطق النقلية الحرفية المعطلة، أو المنخرطة بدورها في تزييف الوعي وتعطيل جهد التغيير والبناء.. وهكذا دواليك تقفز من

¹ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة والسننية، مرجع سابق، ص 126.

² الطيب برغوث، سلطة المنهج في الحركة النبوية، مرجع سابق، ص 211.

³ المرجع نفسه، ص 211.

⁴ المرجع نفسه، ص 211.

موقع إلى آخر، ومن محطة إلى أخرى، دون ضابط أو مبرر معتبر، ومنطق القفز العشوائي لا يمكنه أن ينجز تغييراً أو إصلاحاً أو تجديداً أو نهضة حقيقية!¹

إن هذا النص تعبير عن حالة التخبط الذي وقعت فيها الحركة الإسلامية عندما فقدت القدرة على الموازنة بين الرؤية الاستراتيجية والميادين الآنية؛ مثل المدافعة السياسية، فأوقعها في اضطراب عبّر عنه برغوث بدقة؛ (في تقلبات أفقدت الحركة بوصلتها ورؤيتها)، وشغلتها بقضايا ثانوية عن الأهداف الكلية، واستنزفت جهودها في سبيل لا تخدم غايتها، واستهلكت طاقاتها وقدراتها وإطاراتها في غير عوائد واضحة الأثر والأهمية في سبيل البناء الحضاري. إن التحليل الذي قدمه برغوث لهذه الظاهرة (ذهول الحركة الإسلامية عن الرؤية الاستراتيجية لصالح طغيان الصدامية السياسية) هو التفسير السني لإشكالية (التداخل بين المجال الدعوي والمجال السياسي في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر)، والذي سبق للدراسة الوقوف عليه.

الفرع الثاني: الوعي بموقع الدين من مسيرة التجديد والتغيير الحضاري في الفكر الإسلامي الحركي

يشترك الموقع النظري للدين في الفكر الإسلامي الحركي مع الرؤية التي يتبناها الطيب برغوث حول المسألة الدينية، في اعتبارها عنصراً أساسياً في مسار البناء الحضاري، وتوجيه ووقاية جهود التجديد والتغيير الحضاري، وكذا في باعتباره أهم المكونات الاجتماعية المعول عليها في النهضة الحضارية الشاملة للأمة، وبصفة أولى في النظرة الوجودية الكلية والغائية، غير أنه يمكن تسجيل جملة من الثغرات التي رصدتها برغوث حول الوعي بموقع الدين من النظام الفكري للحركة الإسلامية، سواء في جانب فهم الدين، أو تفعيله، وسوف يتم بيان ذلك فيما يلي:

1- الانتساب للدين يستلزم الانخراط في الدورة الاستخلافية:

ينطلق الطيب برغوث في تصوره لدور الدين ضمن النظام الفكري للحركة الإسلامية من فهمه للدور الحضاري للدين، فهو يرى أن الحركة الإسلامية وبما أنها تستند على المرجعية الدينية، في أصوله وكتلياته، ينبغي أن تكون مُتَّسِقَة مع الدور الحضاري الذي يقوم الدين بالإيفاء بشروطه، وأن ترتقي إلى الآفاق السنية والاستخلافية والعالمية التي يرقى لها الدين، يقول الطيب برغوث: "إن الحركة الإسلامية وهي ترفع شعار (الإسلامية) وتنسب إليه، وتخوض معتركات الإصلاح والتغيير والتجديد على ضوئه، يجب عليها أن تعي بعمق، بأنها قد وضعت نفسها أو جهدها في سياق الاستخلاف السني الصحيح، ونأت بنفسها عن الدوائر التجزئية الضيقة، التي عادة ما يتمحور حولها هم واهتمام الوعي البشري غير الرسالي، الذي تستوعبه الذاتية الفردية أو العشائرية أو الحزبية أو الوطنية أو القومية"². إن الفهم الذي يقدمه الطيب برغوث للانتساب للدين، يعني أن (الإسلامية) ليست مجرد التزام بجملة الأحكام (التقنينية) والتشريعية للإسلام، وإنما كون الحركة (إسلامية) يعني ضرورة الوعي بتبنيها لمشروع حضاريّ شامل، يتجاوز آفاق التاريخ في عراقتة، وحدود الجغرافيا في بعده الإنساني والعالمي، وحدود عالم الشهادة في وجوديته، وأنه فعل

¹ البصائر تحاور المفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث، موقع جريدة البصائر، ج01، مرجع سابق.

² الطيب برغوث، البصائر تحاور المفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث، نوع جريدة البصائر، ع06، الاثنين 15-21 ذو القعدة 1433 هـ / 01 - 07 أكتوبر 2012، <https://2u.pw/vTR4S7yV>، 24 فيفري 2024م.

تكاملي منتظم ضمن جملة من القوانين الثابتة التي تفرض الالتزام بما للقيام بواجب الاستخلاف في الأرض، مع الالتزام بمقتضيات السنن النازمة لحركة الحياة.

2- الصرامة في التصدي للنظرة التجزيئية للدين:

إن الحركة الإسلامية كما أنها ملزمة بالالتزام بالإسلام باعتباره قيمة حضارية، وأن تواكب أفقه الحضاري السامي، هي ملزمة بالدفاع عنه والحرص على التصدي لأي محاولة لتحريفه أو وضعه في غير موضعه، سواء كان ذلك بالحرص على عرض صورته الصحيحة لاتباع الحركة والعاملين في صفها، أو في عرضه للأمة وللعالم كافة، وهنا ينبه الطيب برغوث على خلل خطير يصيب تصور الدين لدى بعض الفئات، من العامة أو من أتباع التيار الإسلامي، وهو النظرة التجزيئية للدين.

إن من الأخطار التي تهدد فعالية الدين أن يُعامل معه وفق التفكيكية لوحده التشرعية والتصورية، وتبعيضه وتعطيل بعض مقاصده¹، ومهما كانت الحجج والأعذار التي توصل لهذه النظرة المجتزأة للدين، فإنه من الواجب المسارعة إلى وأدائها ورد فتنها، وعدم إعطائها الشرعية التنظيمية والفكرية والاجتماعية، ذلك أن هذا التفكيك هو في الحقيقة تفكيك للحركة الإسلامية ذاتها المنتسبة إلى الدين باعتباره قيمة كلية متكاملة يعضد بعضها بعضا، ونسقا تصوريا وتشريعا منسجما لا يغني بعضه عن بعض، ومن جهة أخرى هو تفكيك للمجتمع المسلم، الذي سوف يفقد بالتدرج القوة الدافعة والمركب الحضاري الذي هو (الدين)، يقول برغوث: "فالدعوات وحركات التغيير والإصلاح والتجديد، إذا لم تحافظ على محتواها وأصول منهجها، وتركت الأخطاء والانحرافات والمفاسد والذنوب تفككها وتفسدها وتغطي عليها، تكون قد فقدت روحيتها وأخلاقيتها وفعاليتها معا"².

3- تعميق الوعي بمركزية الإسلام في حياة الأمة:

يؤكد الطيب برغوث أن موجة الصحوة الإسلامية تمكنت إلى حد كبير من تحرير الوعي بالإسلام من الخرافة، وقيّد التقاليد والأعراف التي اختلطت به، كما كرسته في وعي المجتمع ورفعت من مكانته، وحررت من الشعائرية المسجدية إلى الفعالية الاجتماعية، كما تجاوز الالتزام به مراحل الاستخفاء والإحساس بالدونية، وإنما أصبح مصدر عز وفخر للمنتسب إليه³، غير أن هذا الوضع الذي تبوأه الإسلام في فترة الذروة بالنسبة للصحوة الإسلامية جعل الانتساب إليه في بعض الأحيان موضع تحاذب وانتحال بالنسبة للبعض، في محاولة جعله وسيلة للرفي الاجتماعي أو الارتزاق أو المكسب السياسي والحزبي، وهذا ما جعل من الإسلام يفقد فعاليته التكاملية، لصالح التنافرية والتجزيئية⁴.

¹ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 124.

² المرجع نفسه، ص 125.

³ الطيب برغوث، النهضة الحضارية ومعادلة الصحوة النخبة والمجتمع، دار النعمان للطباعة والنشر، المحمدية-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2019م، ص ص 64-66.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 66-67.

إن هذا الوضع يحتم على الحركة الإسلامية العمل ليس على العودة بالإسلام إلى دور المرجعية المحورية في الأمة فقط وإنما أيضا العودة بالإسلام إلى طبيعته التكاملية والشمولية والفعالة، فإذا تمكنت الحركة الإسلامية من استعادة الوعي بمركزية الإسلام في نهضة الأمة وحياتها، ولو جزئيا، تكون قد هيأت الأرضية النفسية للشرط الأساسي للأصالة وفعالية النهضة الحضارية للأمة، "إن الصحة الروحية والأخلاقية بسعيها الدؤوب لتجاوز منطق الاستلاب الحضاري التنافري المزدوج، ومحاولة النفاذ مباشرة إلى الإسلام الذاتي الحقيقي الكلي، وإلى روحه الربانية الأصيلة النقية، تكون قد خطت الطريق المنهجي الصحيح لنهضة الأمة.. هذا فإن الصحة، الإسلامية المعاصرة بإصرارها على إعادة بناء وعي الأمة بالإسلام، تكون قد وضعت يدها على الطاقة المركزية للتجديد والنهوض الحضاري الحقيقي"¹.

الفرع الثالث: ضرورة التمسك بسلطة الدين على غيره من مجالات الإصلاح والتغيير

قرر الطيب برغوث أن من أهم دوائر العلاقة بكليات السنن الإجرائية ما أطلق عليه (كلية المبدئية الحركية البصيرة)؛ وهو يقصد أن الحركة الدعوية مطالبة بالالتزام والتمسك المحكم بمبادئ الإسلام، مهما تكن الظروف وفي كل الحالات (حالات اليسر، وحالات العسر)، وهذا التمسك المحكم بمبادئ الإسلام هو منهج نبوي أصيل، يزيد من حركة الدعوة قوة ومتانة واستعصاء على الاستلاب أو الضياع وهي تواجه تحديات المدافعة الحضارية، يقول الطيب برغوث في هذا المعنى: "فتوابت الإسلام العقدي والفكرية والأخلاقية والتشريعية، ومصلحة الدعوة إليه، وتجسيد نموذجها الاجتماعي والحضاري في الحياة، هي الحاكم والموجه لكل تصرفاته وأعماله ومواقفه؛ في عسره ويسره.. فالنبي صلى الله عليه وسلم في عمله الدعوي، اعتصم بمبادئ الدعوة وثوابتها، وانشد إليها انشدادا مُحكما في كل خطواته، سواء ما اتصل منها بعرض حقائق الإسلام على الناس، أو ما تعلق بمواجهته لمشكلات الواقع والدعوة"².

يجد الفكر الإسلامي الحركي في كثير من الأحيان نفسه مهددا من الداخل عندما تنزع بعض فئاته نحو تبني الأفكار المنسلخة عن المبادئ الإسلامية الأصلية للدعوة الإسلامية، بسبب طول الانخراط في التدافع مع خصومهم، والوقوع في حبال مكائدهم من غير وعي وبقظة، مثل الأوضاع التي تأتي في سياق قضية استهلاك المباحكات السياسية لرصيد الحركة الإسلامية، أو ما أسماه الطيب برغوث (تحدي الاستيعاب السياسي والاجتماعي المضاد للصحة)؛ ويقصد به أن الانخراط غير المدروس في التدافع السياسي الذي يفتح على القوى المعادية للاتجاه الحضاري الإسلامي إلى محاولة استيعاب بعض الشخصيات والتنظيمات لاستقطابها للخيارات المعاكسة للاتجاه الحضاري الإسلامي، وتقديمهم كأوصياء على الحركة الإسلامية بعد أن يتم تفرغهم من التمسك ببعض القيم الحضارية

¹ المرجع السابق، ص 68-69.

² المرجع نفسه، ص 149.

والإسلامية باسم مصلحة الدعوة أحيانا وباسم الواقعية أحيانا، فتصبح هذه الطاقات في خدمة المشاريع التجريبية والتنافرية والمستتلة بدل خدمة المشروع الحضاري الشامل والمتكامل¹.

إن الأوضاع التي يخلفها الانحراط غير المدروس في التدافع الفكري والأيدولوجي، خاصة في الميدان السياسي، يُصبح استنزافا فكريا ومعنويا للفكر الإسلامي الحركي، عندما تستعجل الحركة الإسلامية الخوض في معارك اهتلاكية قبل توطين صفوفها الداخلية على التمسك بالقيم الكلية والمحورية الإسلامية، وهذا يفقدها موقع التأثير الاجتماعي، ويعطل حركتها الحضارية، يقول الطيب برغوث: "فالحركة الإسلامية وهي تستعجل الخوض في المعترك السياسي والاجتماعي، وتحمل من المسؤوليات ما هو فوق طاقتها، تتورط اجتماعيا وسياسيا وثقافيا، ويستهلكها منطق وسياسات ردود الأفعال والترقيع والمناوشة، التي تطبع أداؤها بالارتجالية والسطحية، والاضطراب وضالة الفعالية، وقلة الجدوى الاجتماعية والسياسية، وهو ما يؤدي مع مرور الوقت إلى ضعف وربما تدهور سمعتها وشعبيتها، وتحولها إلى مجرد واجهة سياسية أو اجتماعية عادية"².

يأتي تحدّد آخر في السياق ذاته وهو استدراج الحركة الإسلامية نحو التخلي عن بعض القيم (الروحية) في سبيل دفع بعض التهم عن نفسها مثل تهمة (الإرهاب، أو الانفعالية العاطفية، أو الأصولية..)، فتحصل التضحية ببعض القيم الثابتة أو الإيجابية في الإسلام في سبيل هذا أو في سبيل التقرب من أصحاب النفوذ، الذين يُدركون ذلك جيدا، فيتحركون على هذه الثغرة الخطيرة³، فتتجه الحركة الإسلامية من غير وعي نحو الابتعاد عن روحانية الإسلام التي تعتبر الزاد الأساسي للفكر وللثقافة الإسلامية، في مواجهة مساعي الاستلاب أو التذويب أو الاستغلال للحركة الإسلامية، أو تحييدها عن معترك المغالبة الحضارية الحقيقية.

يُقدم الطيب برغوث مجموع من النقاط التي تعتبر وقاية للفكر الإسلامي الحركي من الوقوع في هذا المطب الذي يهدد فاعلية الحركة الإسلامية، نذكر منها:

1- معادلة الموازنات التوفيقية وأخطار الاستهلاك السياسي والاجتماعي للصحة: والمقصود هو العمل على تكريس ثقافة الوعي بالأولويات والضرورات الدعوية، وعدم الانصياع خلف إكراهات المدافعة الحضارية إلى التخلي عن الأولويات والضرورات والكيلات والثوابت⁴.

2- تحرير الدعوة ومؤسساتها من ارتقانات السياسة والحزبية: والمقصود هو ضرورة الفصل بين الصحة الإسلامية باعتبارها تيارا إسلاميا اجتماعية شاملا، ومرتبطا بروح الإسلام مباشرة، وبين التجارب السياسية والحزبية، وأن الفعل الحزبي والسياسي هو الذي ينبغي أن يكون خاضعا لقيم الإسلام ومبادئه، وعموم الصحة الشعبية،

¹ الطيب برغوث، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحة المجتمعية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط02، 2019م، ص68.

² المرجع نفسه، ص69.

³ المرجع نفسه، ص71.

⁴ المرجع نفسه، ص99.

وليس السعي إلى تطويع القيم الإسلامية لمصلحة المناكفة السياسية والأيدولوجية، ولا استغلال الجماهرة الشعبية الصحوية لصالح المكاسب السياسية الآنية¹.

3- المسارعة إلى الاستيعاب الفكري والتربوي للجماهرة الصحوة: والمقصود أنه من الضرورات الوقائية العمل على تثقيف الجماهير الإسلامية، سواء داخل صفوف الحركة الإسلامية أو بين عموم جماهير الصحوة بالقيم الأساسية المحصنة ضد الصدمات الاجتماعية التي تخلفها المواجهة السياسية والأيدولوجية، وحتى الأمانة من أجل ضمان مجال أوسع من التمسك بالقيم الإسلامية الأصلية مهما تعسرت الظروف وتزايدت التحديات².

المطلب الثاني: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بالمنظومات الكلية النازمة لحركة

الاستخلاف

سبق توضيح مفهوم منظومة سنن الاستخلاف، ومكانتها من المنظومات الكلية عند الطيب برغوث، ومن الثقافة السننية بشكل عام، وخلاصتها؛ أن الاستخلاف هو الغاية الوظيفية للإنسان في الوجود حسب الرؤية السننية القرآنية، ولذلك كان إدراك الإنسان لهذه الحقيقة والعمل بمقتضاياتها هو الكفيل بجعل دورته الحضارية متممة بالفعالية والاطرادية والاستمرارية والتكاملية، وعلى هذا فإن تقييم أي اتجاه فكري في ظل هذه الكلية السننية يكون بمعرفة طبيعة علاقته بالقوانين المنبثقة عن هذه الكلية، فكلما كان الفكر الإسلامي الحركي أكثر استيعابا واستثمارا لأحد هذه القوانين من جهة، واستيعاب لمحملها من جهة أخرى، كان أقرب للقيام بدورة حضارية ناجحة.

بناءً على الرؤية التي يُقدمها برغوث لمنظومة سنن الاستخلاف، فإنه يمكن أن يكون لدى الفكر الإسلامي آلية فعالة لتفسير تاريخ الحركة الإسلامية بما فيه من مكامن القوة والقصور، كما يمكن أن يكون له القدرة على استشراف المستقبل، ولذلك تسعى الدراسة في العناصر المقبلة القيام بقراءة تحليلية لبعض مكامن القوة والقصور في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، من خلال علاقته بالقوانين التفصيلية التي نظمها الطيب برغوث تحت كلية سنة الاستخلاف، ومع اقتراح الجوانب المعينة على استثمار منظومة الرؤية السننية بصفة عامة.

الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون الابتلاء

يقوم قانون الابتلاء على استحضار البعد الاختباري والتمحيصي في كافة ما يتعرض له المسلم، سواء كان خيرا أو شراً، فأى خير أو مغنم يتعرض له الإنسان ينبغي أن يكون في وعيه أنه مستأمن عليه ومحاسب عليه، وتكون مسؤوليته عليه بالنظر إلى استثماره في مزيد من التمكين واستجلاب الخير، أم يكون استثمار غرور وانحراف عن الغاية الأساسية، وكذلك الاختبار بالشر، ينبغي أن يكون في خلد الإنسان أنه مسؤول عنه ومحاسب فيه، وذلك بالنظر في صبره وعدم جزعه، وكيفية تعامله معه من حيث الوقاية منه وتدارك أخطاره وآثاره.

¹ المرجع السابق، ص 106.

² المرجع نفسه، ص 108.

السائد في وعي الفكر الإسلامي الحركي أن الموقف من فكرة الابتلاء أنها قانون حتمي وماضٍ، وأنه "قادر حتمي من الله لا مفر منه، وطالما أن هذا الابتلاء هو واقع حياة الإنسان، فعليه أن يتعايش معه بإيجابية وانسجام ليحقق سعادته في الدنيا والآخرة"¹، مبرهنًا على ذلك بما ورد في القرآن الكريم من تنبيه على هذا القانون وفي قصص الأنبياء والصالحين الذي تعرضوا في مسيرهم للابتلاء والحن، ومن بعدهم ما عاشه الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته من ابتلاء ومحن في تبليغهم لدعوة الإسلام، وكذلك يعتمد على مسيرة الحركة الإسلامية ذاتها التي تعرض رموزها وأبنائها لأنواع شتى من الابتلاء والتنكيل.²

أعطى الطيب برغوث لسنة الابتلاء في مسيرة الحركة الإسلامية أبعادًا تفسيرية أشمل من مجرد اعتبارها قانونًا نظريًا ساريًا، وهو متفق في هذا مع الاتجاه الفكري الإسلامي، غير أن الجانب الأبرز في تأسيس الوعي بسنة الابتلاء عند الطيب برغوث يكمن في تصويره للتعامل المنضبط والسليم والموقف السني من هذه الظاهرة الربانية المطردة، ولأنه اعتبر أن سنة الابتلاء ماضية تستغرق حياة الإنسان كله فإننا نجد معالمها تظهر في كافة المنظومة السننية للطيب برغوث، غير أنه من الممكن أن نستنتج أهم المعالم التي رصدها وبينها في سبيل الاستثمار الأمثل لقوانين هذه السنة، والتي تحملها الدراسة في النقاط الآتية:

1- قانون الابتلاء ومفهوم (الأزمة) عند الطيب برغوث:

أشار الطيب برغوث في معرض حديثه عن الحركية الاجتماعية للمجتمع الجزائري والحركة الإسلامية باعتبارها جزءًا منه، إلى أن أي خلل ينبغي أن يُفهم ابتداءً على أنه عبارة عن (أزمة)، وهذه الأزمة في عمقها هي أزمة (ثقافية)، وما يظهر من اختلالات فكرية وسلوكية واجتماعية وسياسية وتضعف للأمن ما هي إلا مظاهر وأعراض للاضطراب في الوعي الفكري والوظيفي أو التسخيري لأفراد المجتمع وجماعاته ومؤسساته³، وهذا يعني أن حصول أي خلل في مسيرة الجماعات هو في الأصل اضطراب في العلاقات الناعمة له مع القوانين الكلية⁴.

إن وضع الطيب برغوث لأي أزمة مهددة للأفراد والجماعات والمجتمعات في سياق معرفي متعلق بطبيعة العلاقة بالقوانين الناعمة للحياة، يوسع النظر إلى مسألة الابتلاء؛ من كونها قدرًا مجردًا لا مناص منه، إلى مراجعة عميقة للوعي بالسنن الإلهية الكلية، من جهة، وعدم الإغراق في إلقاء اللوم على الجهات الخارجية، وذلك بالعمل ابتداءً على إصلاح الخلل في العلاقة الذاتية بالمنظومة السننية، والقيام بمراجعات ضمن الرؤية السننية، فإذا استطاعت الحركة أن تؤسس لمنهج النقد الذاتي بدل المظلومية باسم سنة الابتلاء فإنها سوف تحقق الديناميكية والتجدد والتطور

¹ محمد إسماعيل سيد أبو سخيّل، الأبعاد التربوية لسنة الابتلاء في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، رسالة مكملة لمتطلبات درجة الماجستير في أصول التربية، قسم أصول التربية كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة-دولة فلسطين، 1428هـ/2008م، ص 21

² يوسف القرضاوي، المحنة في واقع الحركة الإسلامية المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط 01، 1429هـ/2008م، ص ص 03-

10

³ الطيب برغوث، إطلالة على تجربة البناء الحضاري، مرجع سابق، ص 25.

⁴ المرجع نفسه، ص ص 24-25.

والتفاعل الإيجابي مع واقعها، ذلك أنه "حينما يغيب النقد داخل الأوساط الإسلامية، أو تغلق الحركة آذانها عن سماع الرأي المخالف، فإنه يحل محله المديح والإطراء.. وتتحول العقول المفكرة إلى أداة للدفاع عن الحركة ومواقفها وتعليماتها واختياراتها.. ومن ثمة تعجز عن مواكبة التطورات والمستجدات.. وبدلاً من أن تكون الحركة الإسلامية حركة تجديدية مبدعة تولد الأفكار.. فإنها تتحول إلى حركة استصنامية، تقس التعليمات والخطط والاجتهادات"¹.

2- وضع الابتلاء في سياق (التحدي والاستجابة) وعدم التعامل معه باعتباره عامل إحباط:

يقرر الطيب برغوث أن التغييرات الحضارية المختلفة لا تتحرك في فراغ وإنما ضمن قوانين المداولة والمدافعة الحضارية بشكل مطرد²، والتي تقتضي وجود تحديات وإكراهات في مسار البناء الحضاري، غير أن الوضع السليم والإيجابي للتعامل مع هذه الإكراهات الابتلائية هو النظر معها وفق رؤية أرنولد تويني³ للصيرورات الحضارية لحركة التاريخ التي تسمى بنظرية (التحدي والاستجابة)⁴، بمعنى أن التحديات التي تواجه الإنسان ينبغي أن تكون محفزات للتطور والتقدم والتجديد الدائم، يقول الطيب برغوث: "فالإنسان تحركه وتؤثر فيه تحديات ومحفزات وابتلاءات شتى؛ ذاتية واجتماعية وطبيعية وكونية، سلبية وإيجابية، شديدة وعادية، مؤقتة ودائمة.. وبقدر الوعي بها، واليقظة تجاهها وتحديد فعالية الدفع لها، بقدر ما يحافظ على توازنه، ويلبي حاجاته، ويراكم خبراته، يطور كفاءته الإنجازية، ويضعف فائضه الحضاري، ويحسن موقعه ومكانه على مسرح المدافعة والمداولة الحضارية العالمية"⁵، إن هذه الرؤية تقدم زاوية إيجابية في التعامل مع الابتلاء، إذ ينبغي أن يكون هذا القانون هو المحفز والدافع للمزيد من الإنتاجية والتجدد في سبيل الانطلاقة الحضارية الواعية.

يأتي في مقابل التعامل الإيجابي مع قانون الابتلاء، بوضعه في سياق نظرية (التحدي والاستجابة)، أو صناعة الفرص من التحديات والابتلاءات، تأكيد الطيب برغوث على ضرورة بناء استراتيجية وقاية الحركة من الإحباط الذي تتسبب فيه إكراهات قانون الابتلاء، فتصاب تُخب الحركة بالترهل والشيخوخة المبكرة أو يتسرب إليها ثم إلى جماهيرها الإحباط الذي يتسبب في تقهقر الأداء وضعف الهمم ونكوص العمل إلى الدروشة السياسية والاجتماعية

¹ غازي صلاح الدين العتيبي وآخرون، مرجع سابق، ص 15-16.

² الطيب برغوث، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحو المجتمعية، مرجع سابق، ص 59.

³ أرنولد تويني مؤرخ وفيلسوف إنجليزي عُرف بأبحاثه في ميدان فلسفة التاريخ والحضارة، من أشهر نظرياته في هذا المجال (نظرية التحدي والاستجابة)، وخلاصتها: "عرض أرنولد تويني نظرية التحدي والاستجابة في كتابه دراسة التاريخ والحضارة، وموجهها كان يعتقد أن الحضارات تقوم في المناطق التي تعرف تحديات بيئية شديدة، عندما يكون المجتمع على استعداد للاستجابة لتلك التحديات.. وهنا تشكل لديه مفهوم التحدي والاستجابة بعد أن نقل هذا المصطلح من مستوى سلوك الأفراد، إلى سلوك الجماعات، ومن الدراسات النفسية إلى فلسفة التاريخ والحضارة، وتحديدًا مسألة ظهور الحضارات وانحيارها، مع إحداث بعض التغييرات الضرورية حيث قام بتحويل المثير إلى التحدي، وأبقى على مصطلح الاستجابة". يُنظر: نبيل مسيعة، فلسفة الحضارة عند أرنولد تويني، مجلة الإحياء، جامعة باتنة (01) الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 21، ع 28، جمادى الثانية 1443هـ/جانفي 2021م، ص 804.

⁴ الطيب برغوث، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحو المجتمعية، المرجع السابق، ص 59.

⁵ المرجع نفسه، ص 59.

التقليدية¹. هكذا يتحول (الإحباط) إلى عامل تسكين لوقع الهزيمة على النفس، فبدل الاستجابة الإيجابية للتحدي، تحرب الحركة إلى الاستسلام المبطن بالتريرات الواهية وغير المقنعة وبيع الوهم، فتصبح لقمة سائغة لخصومها، يقول برغوث: "ولكون الإحباط هو نقطة الانعطاف الحاسمة، في استراتيجية الاستيعاب المضاد الذي تراهن عليه القوى المناوئة للصحة محليا وإقليميا وعالميا، فإنها تعمل بلا هوادة، على المراكمة المنهجية المركزة للأخطاء والانتكاسات والمحن.. وإضعاف ثقة المجتمع في الصحة ومشروعها التجديدي الحضاري"².

يُستخلص مما سبق أن التعامل الإيجابي مع قانون الابتلاء؛ ينبغي أن يكون محكوما بمبدئي الحرص على تحويل التحديات إلى فرص للتقدم والتجديد، وفق قانون تويني، ومن جهة أخرى ضرورة صناعة أدوات ومنهجيات للوقاية من الإحباط الناجم عن طول التعرض للتحديات والابتلاء، لما للإحباط من خطورة على كيان الحركة الإسلامية من جهة، وسهولة توجيهها من القوى المناوئة لها في حال استسلامها للإحباط، وكذلك نفور الجماهير منها، أو في أحسن الحالات الوقوف معها وجدانيا، مع الاستسلام للإكراهات المناوئة لها عمليا.

3- سنة الابتلاء في سياق الفقه الانتقالي:

إن حركة الإنسان في عالم الابتلاء محكومة بخضوعه لتحديات تفوت على أفعاله الانتصاف بخصائص الكمال، وتعرقل سعيه إلى الإنتماء الناجح للدورة الإنجازية، وهذه الإكراهات تُلجئُه إلى وسائل وسلوكات استثنائية في سعيه للتكيف مع الواقع الشاذ، وهذه الحالة هي ما يُسمى عند الفقهاء بـ(الضرورة)، "أو ما يُعرف في علم الاجتماع السياسي بمراحل الانتقال أو التحول الاجتماعي، التي يشهد فيها المجتمع الغثائي أو المتفسخ أو التقليدي أو المتحجر.. مخاض انقراضه أو تحوله وتجده، وميلاد المجتمع الجديد من رحم، وهو الأمر الذي تلازمه عادة حركية خاصة، يحتاج التحكم فيها، وإنجاز عملية التحول والانتقال، وضمان أصالتها وفعاليتها واستمراريتها، إلى فقه تسخيري حيوي منضبط"³.

ينبه الطيب برغوث إلى أن الموقف من الحالات الانتقالية وتبني الوسائل الاستثنائية في حالة الإكراهات التي تفرضها سنة الابتلاء ينضوي على اتجاهين وصفهما بالمتخبطين ضمن الممارسات الحركية؛ الاتجاه الأول هيمن عليه الأمر الواقع واستوعبها منهج الانتقائية التلقائية التبريرية المميعة، واستسلمت لواقع الإكراهات فعمدت مع مرور الزمن إلى تحويل الاستثناء إلى واقع معرفي ومنهجي مرجعي. والاتجاه الثاني أطلق عليه "منهج الوظيفية الآلية، المستوعبة بشكل حدي متنافر من الجاهز التراثي أو التاريخي الزمني، الذي امتد سلطانه ليطال الوحي ذاته؛ كتابا وسنة"⁴، وهذا الاتجاه كما يلاحظ هو المستأسر للاجتهادات والاختيارات التاريخية التي يجعلها سلاحا يظن أن إشهاره في

¹ المرجع السابق، ص72.

² المرجع نفسه، ص72.

³ الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مرجع سابق، ص100.

⁴ المرجع نفسه، ص101.

وجه الإكراهات الواقعية المعاصرة هو انتصار عليها، في حين أنه هروب من مواجهتها ونكوص عن تجاوزها وتقديم الإجابات الحاسمة على إشكالاتها.

لا يكفي هذان الاتجاهان في واقع الحياة الفكرية والحركية الإسلامية بالقيام بعرقلة وخلق الاضطراب في الأصالة والفعالية والاطرادية التكاملية لحركة النهضة، وإنما الاحتراب الفكري ووقوعهما في حالة الاستقطاب والمواجهة والتجاذب يؤدي دائما إلى تكريس واقع التنافرية الإقصائية الاهتلاكية للفعل النهضوي.

إنه من الضروري للحركة الواعية وهي تتعامل مع الحالات الشاذة والإكراهات الابتلائية أن تعي أن الوسائل المناسبة لهذه الأوضاع هي وسائل استثنائية مؤقتة، وليست أصلية دائمة، فالإسلام يسعى لربط المسلم بحالات المثل العليا التي يكون فيها متطابقا مع سنن الله تعالى في الأنفس والآفاق والهداية والتأييد، وفي الوقت ذاته يقدم له المنهج والوسائل الاستثنائية التي تهيئ للعاملين¹، ولذلك يقدم برغوث ما أسماه بـ(الفقه الاستثنائي)؛ باعتباره منظومة معرفية ومنهجية متكاملة، تتيح للحركة الإسلامية "مرونة الحركة المنضبطة"² في مواجهة الإكراهات والصعوبات والتحديات التي تفرضها سنة الابتلاء، فالإسلام يتعامل مع ما يطرأ من (التعقد والتشابك والتناقض) الذي يحكم الواقع أحيانا بنوع من (اللامعقولية أو اللامنطقية التاريخية والاجتماعية) بالعمل على إعادة تكييفها تدريجيا مع منطق السنن حسب مقتضيات كل حالة، مؤسسا ذلك على ما تقرّر في؛ فقه الغايات، وفقه المصالح، وفقه الأولويات، وفقه الموازنات، وفقه المآلات، وفقه المقاصد، وفقه التدرج، وفقه التعارض والترجيح³.

الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون المدافعة

إن الفكر الإسلامي الحركي باعتباره مشروعا حضاريا يجد نفسه في مقدمة المطالبين بتحقيق متطلبات قانون المدافعة، فهو في مدافعة مستمرة على الصعيد الداخلي والخارجي لتحقيق (رسالة الإسلام)، فهو على الصعيد الداخلي يحمل زخما فكريا وتنظيميا يطلب منه أن ينتقي الأفضل والأجدى فيه من المشاريع والأطروحات والأفكار لتحقيق رؤيته، وعلى الصعيد الخارجي، يجد نفسه في مواجهة العديد من الرؤى والمشاريع والمعرفات التي تهدف إلى بسط نفوذها وهيمنتها على حساب المشروع الحضاري الكلي الذي تسعى الحركة الإسلامية لتحقيقه، والتي تهدف في النهاية إلى الإقلاق والمواكبة والمنافسة والريادة الحضارية.

رغم الأهمية التي يحتلها قانون المدافعة من الفكر الإسلامي الحركي، فإن وعي الحركة لا يزال قاصرا عن متطلبات هذا القانون وحقيقته، يقول الطيب برغوث: "بالرغم مما تحقق لنخبة الصحوة من انشغاد.. وبالرغم مما تحقق كذلك من تواصل متجدد مع الإسلام والفكر الإسلامي، ومن تواصل مع الفكر والخبرة الإنسانيين، فإن وعي النخبة ما يزال في مراحل صحوته المبكرة، التي دونها والمعاصرة الأصيلة والفعالة، مراحل كبيرة في حاجة إلى قطعها، على صعيد

¹ المرجع السابق، ص 103.

² المرجع نفسه، ص 102.

³ المرجع نفسه، ص 103.

تطوير وتحديد وتعميق الوعي بسنن الله في (التدافع والتجديد)¹، ذلك أن وعي الحركة ما يزال حسب برغوث يعاني من التنافرية والتجزئية والمثالية وعدم التكاملية، فسنة المدافعة تتطلب الوعي بهذا القانون ومنظومته ذاتها، مع تعميق الوعي بباقي المنظومات السننية الأخرى، لأنها في النهاية هي العامل الفصل في تحديد من يحظى بالغلبة في مضمار المدافعة الحضارية ومن يحقق دورة إنجازية حضاري كاملة وفعالة.

بناء على هذه الرؤية النقدية التي يقدمها برغوث للحركة الإسلامية في علاقتها منقوصة الوعي بقانون المدافعة يمكن أن نستشف جملة من المعالم المحددة لبناء علاقة سليمة ووعي متكامل بهذا القانون:

1- قانون التدافع باعتباره مؤشرا للأداء الحضاري:

إن الفكر الإسلامي الحركي ينبغي أن يجعل من هذا القانون محكا لتقييم الأداء الحضاري، ذلك أن هذا القانون إضافة إلى كونه سنة ماضية ومطرقة تحدد مصائر الأفراد والمجتمعات والأمم والحضارات وتحكم حركة الاستخلاف البشري²، فهو يعتبر أيضا مظهرها يعكس مدى الالتزام بباقي المنظومات السننية، وفي ذلك يقول الطيب برغوث تعليقا على قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية 11]: "أي أن فعالية تدافعهم الذاتي والاجتماعي والحضاري، مرتبطة بما يحدثونه من تغييرات شاملة وعميقة ومطرقة في عوالمهم الثقافية والاجتماعية والحضارية"³.

إن أول خاصية لقانون التدافع حسب الرؤية التي قدمها برغوث، تكمن في كونه محددا أساسيا لمدى تمثل المنظومة السننية الكلية، لأن محصلة الالتزام بها في أهم تجلياتها هي التفوق في مسار التدافع، أو حصول المدافعة الحضارية، يورد الطيب برغوث مظهرين جوهريين يمثلان انعكاس الالتزام بالمنظومة السننية في قانون التدافع، وهما؛ أ. أن حصول الاختلالات في العالم الثقافي للمجتمع في حركة تدافعه الذاتي والحضاري تؤدي إلى القصور والعجز عن مواكبة حركة الاندفاع الحضاري، ويزيد من حدة الاستضعاف والخضوع لمنطق الاستكبار والتبعية⁴.

ب. أن التقصير في الالتزام بالمنظومات السننية عند مدافعة الأمة على مستوى البناء النهضوي الذاتي أو على مستوى مدافعة التحديات الخارجية يؤدي إلى انعدام الأصالة والفعالية والاطراد الضروري لحصول الدورة الإنجازية الحضارية، "ولا شك أن النهضة الحضارية لا تتم إلا إذا تمكن المجتمع أو الأمة من تحقيق دفع أو اندفاع حضاري استثنائي أحيانا؛ في أصالته وفعاليته واطرادته"⁵.

إن الخلاصة التي تحيلنا إليها هذه الرؤية لقانون التدافع باعتباره مؤشرا للأداء الحضاري؛ هي أن الحركة الإسلامية في حالة الهزائم أو الانكسار أمام الخصوم ينبغي أن تقوم بمراجعة شاملة لمدى وعيها والتزامها بجملة المنظومة السننية،

¹ المرجع السابق، ص 61.

² الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 112.

³ المرجع نفسه، ص 113.

⁴ المرجع نفسه، ص 113.

⁵ المرجع نفسه، ص 113.

بدل إلقاء اللوم على القوى المعادية أو تحميل المسؤولية لغيرها أو البحث عن الأسباب خارج صفوفها، وهذا يؤكد ما سبق بيانه من أهمية النقد الداخلي للحركة الإسلامية، والقيام بمراجعات دائمة لمسيرتها وعرضها على القوانين والمنظومات السننية.

2- سنة التدافع وخطر الاستجابة للاستفزاز والتسرع في المواجهة:

يذهب التصور المتسرع لسنة التدافع إلى الاعتقاد أنها تمثل بالضرورة المواجهة الراديكالية أو العدمية أو العسكرية مع المشاريع والرؤى المناوئة والمخالفة، وهذا يؤدي إلى التسرع في الاستجابة للاستفزاز أو المواجهة، وهذا يمثل خطرا استراتيجيا على الحركة الإسلامية؛ حيث تكون المواجهة المتسرفة وغير المحسوبة سببا في النكوص عن المبادئ، والتراجع عن الخط الرئيسي للحركة، يقول الطيب برغوث: "وفي القرآن رصد وتحليل وتوجيه بالغ الأهمية لهذه الظاهرة، وكشف للعقلية والنفسية المستجيبة والمستدعية للاستفزاز بسرعة، وكيف تنقلب على نفسها حينما توضع أمام الأمر الواقع الذي كانت تطلبه وتعاين حقيقته المرة مباشرة.. فتخور قواها وتنهار أمام التحدي"¹، ثم يستشهد بقول الله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَى أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَّعَ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِمَنِ اتَّقَى وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [سورة النساء].

قدم الطيب برغوث نموذجا على هذا السلوك المتسرع بما حدث من المواجهة بين السلطة الجزائرية وحركة مصطفى بويعللي سنة 1982م، والتي أوردت الدراسة تفاصيلها سابقا؛ حيث كانت المواجهة نابعة من الاستفزازات التي تعرض لها بويعللي وأنصاره وجماعته من جهة، والتسرع في قيام الحركة التي ترأسها ببعض السلوكات التي اعتبرت بدورها نوعا من الاستفزاز لأجهزة السلطة، يقول الطيب برغوث: "مرَّ العمل الإسلامي في الجزائر بتجارب من هذا النوع، أذكر منها (الاتجاه نحو المصادمة) الذي وقع للحركة سنة 1982م، عندما بالغت بعض الفعاليات الدعوية في الاستجابة للاستفزاز حينما، والتورط في استفزاز الآخرين أحيانا أخرى، دون تقدير جيد للموقف، وقراءة موضوعية للأحداث، تأخذ بعين الاعتبار مدى جدية الموقف الجماهيري، وحجم التحديات المقابلة ومستوياتها، داخليا وخارجيا، وقبل ذلك مستوى الاستعدادات الذاتية للحركة، وحساب مصالحها الآنية والمستقبلية، بعيدا عن المصالح الذاتية والظرفية والشخصية والفتوية، الأمر الذي قذف بالعمل في أتون المواجهة، وعرضه للمخاطر، خاصة إذا أخذنا بعين الاعتبار أن الكثير ممن كانوا يساهمون في تسريع عملية المواجهة من عامة جمهور الدعوة، قد عدل بعد وقوع الواقعة، وتحول من محرض على الصدام، ومُذَكِّ لأسبابه بطرق شتى، على دأغ للحكمة، ونبذ التهور والمغامرة"².

3- سنة التدافع وطغيان منطق المغالبة على منطق البناء:

¹ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 176.

² المرجع نفسه، ص 175-176.

إن سنة المدافعة الماضية والمطرودة تضع الإنسان أمام تحديات مستمرة، ومواجهة دائمة، تصحبها خسائر متكررة في الوقت والمقدرات المادية والبشرية، وأحيانا توضع الحركات في أتون الظلم والاستضعاف والهيمنة العدوانية، كل هذا قد يجعل من الحركة الإسلامية تنساق إلى تبني ما أسماه الطيب برغوث (منطق المغالبة)، بسبب الإحساس بالظلمية أو التهديد أو بسبب طول المواجهات والصدامات، وخطورة هذا هو أن يكون هذا المنطق تهديدا لرؤية التغيير والإصلاح والبناء المنهجي المتدرج، مثل ما حصل مع الاتجاهات الراديكالية والقتالية ضمن التيار الإسلامي الواسع، يقول الطيب برغوث: "وهذا المنطق سرى إلى الصحوة من المناخ الثقافي والاجتماعي والسياسي السائد في المجتمع والأمة، الذي لم يعرف في تاريخه الطويل وسيلة للمداولة على السلطة ورفع المظالم الاجتماعية والسياسية غير وسيلة المغالبة بالقوة، التي ما لبثت أن عرفت طريقها مبكرا إلى المنظومة الفقهية لتكرس ما صار يعرف منذ زمن مبكر من إجهاض تجربة المداولة الراشدة السلمية على السلطة، بولاية المتغلب التي أصلت للاستبداد والعنف والنفاق الاجتماعي"¹.

إن خطورة الانجذاب إلى منطق المغالبة بالقوة يكمن في تحوله مع الوقت إلى سلوك أصيل في منهجية التغيير؛ حيث يصبح هو أول الوسائل التي تلجأ إليها الحركة مهما تباينت وتغيرت المواقف والمتطلبات، فتصبح الحركة في حالة مواجهة حدية دائما مع الأوضاع السياسية والاجتماعية ما يؤدي إلى استنزاف الحركة وشل فاعليتها²، ثم إن هذا الانحراف "تفطنت له القوى المناوئة للصحوة، وتحاول استثماره باستمرار، عن طريق جرّها إلى المواجهة الفكرية ثم منها إلى المواجهات العنيفة، لاستنزاف قواها، وتشويه سمعتها وتاريخها"³.

4- قانون التدافع في ظل نظرية الاستقلالية النوعية التكاملية:

بيّن الطيب برغوث من الأخطار المهددة لفعالية المؤسسات الدعوية؛ نزوعها إلى الاكتفائية والانطوائية المنهجية التي تجعلها تنزوي بنفسها عن الإفادة من الطاقات الموزعة في الاتجاهات المغايرة، يقول الطيب برغوث: "بدا لي من خلال تأملي في مسيرة الصحوة الإسلامية عامة، أن هناك إشكالية كبيرة مسؤولة إلى حد كبير، عن كثير من النواقص والاضطرابات الداخلية والخارجية في جل المؤسسات الدعوية.. وهي عدم وضوح العلاقة بين استراتيجيتي النوعية والشمولية في حركة التغيير، وهو ما جعل جل الجهود التغييرية تتحرك بعقلية وخطة اكتفائية تنافرية.. جل هذه المؤسسات تنطلق إلى العمل وفي ذهنها ولا شعورها أن تنجز التغيير والإصلاح وحدها!"⁴، ونتيجة هذا الوضع كما هو واضح تعمق التنافرية والشتات في الأعمال والبعد عن حصول التراكمية الإيجابية للخبرات، وحصول المنافسة الاهتلاكية، وسبيل الخروج من هذا هو إعمال نظرية الاستقلالية النوعية التكاملية.

¹ الطيب برغوث، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحوة المجتمعية، مرجع سابق، ص 62.

² المرجع نفسه، ص 62.

³ المرجع نفسه، ص 63.

⁴ المرجع نفسه، ص 143.

إن كل مشروع أو تنظيم مهما بلغ من الإتقان في ضبط أسسه النظرية والتربوية والتنظيمية لابد أن يكون فيه شيء من الضعف والقصور والمحدودية في الطاقات والحاجة للآخرين، وفي هذا ضرب الطيب برغوث مثلاً بتجربة الأحادية الحزبية، الذي قال فيه: "أنتج ورعاً نواقص وأمراضاً فكرية واجتماعية وسياسية وأخلاقية كثيرة في المجتمع.. ولما عجز عن الاستمرار في الحياة، وآن أو أن انفجاره وموته أو تجدد الاجتماع والسياسي، أدخل المجتمع في تجربة التعددية السياسية والاجتماعية، وكانت مع الأسف نسخاً مكررة عن تجربة الحزب الواحد.. ولم تسلم من ذلك حتى تجربة الصحوة الإسلامية ذاتها، التي أفرزت عدة تيارات وأحزاب شمولية، لم يستطع أي منها أن يكون قوة تكاملية حقيقية مع غيره من القوى الإسلامية الدعوية والسياسية الأخرى، ولا مع بقية القوى الوطنية الأخرى"¹.

يؤكد الطيب برغوث ومن خلال ما سبق على ضرورة إعمال نظرية النوعية التراكمية التكاملية البنائية؛ سواء داخل الاتجاه الإسلامي ذاته، ومع القوى الأخرى التي تشاركه بعض نقاط الالتقاء، مثل ما أسماه الطيب برغوث (التواصل التكاملي مع قوى الصحوة الوطنية)، على اعتبارها قوى تهدف إلى خدمة غاية واحدة وهي النهضة في ظل حفظ الهوية الوطنية².

الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون المداولة الحضارية

بيّن الطيب برغوث أن المداولة هي حصول الدولة للمشروع والرؤية الأكثر تحقّقاً بمقتضى منظومة سنن الله في الأنفس والآفاق والهداية والتأييد، فالرغبة الذاتية في المشاريع والرؤى والجماعات والأهم وتطلعها نحو تحقيق مداولتها الحضارية، هي ما يدفعها لبذل الجهود والعمل وتقديم التضحيات، لأن الفشل في تحقيق المداولة يعني بقاءها في الغثائية والضعف والاستلاب والوهن والاستضعاف والتبعية³، وبهذا تتضح أهمية الوعي بهذا القانون ودوره الحيوي في الرقي جهود الفكر الإسلامي الحركي، وتفعيله يعني زيادة فاعلية وجودة المدافعة الحضارية، ولذلك يقدم الطيب برغوث من خلال مشروعه جملة من المعالم التي تبين الدور المهم للوعي بهذا القانون، وحاجة الحركة الإسلامية إلى ذلك، تجملها النقاط الآتية:

1- قانون المداولة باعتباره مؤشراً للأداء الحضاري:

إن قانون المداولة باعتباره غاية لكل الجهود البشرية الرامية لتحقيق النفوذ الاجتماعي والحضاري يحدد مدى تمثل الحركة لباقي سنن المنظومة السننية من جهة، ومن جهة أخرى يحدد موقعها الحالي في سلم المدافعة الحضارية، ولذلك يقدم الطيب برغوث تقييماً أولياً لواقع الأمة الإسلامية كلها بالنظر إلى هذا المؤشر، فيقول: "لا شك أن من يتأمل واقع الأمة يلحظ كيف أن الدولة أو الإدالة والهيمنة، سواء على المستوى الذاتي أو الاجتماعي أو الحضاري،

¹ المرجع السابق، ص 145.

² المرجع نفسه، ص 112.

³ الطيب برغوث، مدخل على سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 114.

ليست لصالح التوازن والتكامل والتراكم الإيجابي المطرد، الذي يُقدّر الأفراد والمجتمع والأمة على فعالية العطاء، والإنجاز الحضاري، وموقع الأمة على خريطة المعترك الحضاري يؤكد ذلك بوضوح¹.

وضع قانون المداولة الحضاري موضعاً مرجعياً في تقييم أداء المشاريع الحضارية يرتقي بتقييم الأعمال وتقديرها، من التضخيم الرقمي والعددي، والاغترار بالمنجزات المرحلية والآنية، إلى الوقوف على حقيقة الواقع الذي يتبوّاه المشروع، سواء نسبة إلى الرؤية الحضارية الكلية، أو مقارنة مع موقع الخصوم والمناوئين لخط بناء النهضة الحضارية، وهذا يعكس بوضوح وموضوعية الموقع الحقيقي للعالم الإسلامي من مسار المشروع الحضاري الكبير، كما أنه يتجاوز المبالغة في الجملات أو المبالغة في جلد الذات الذي يعتبر من أبرز عيوب العمل الإسلامي، لما تتميز به فكر الحركة الإسلامية عموماً من قصور وتقصير في مهمة التقييم الذاتي الموضوعي، يقول عبد الله النفيسي في هذا الصدد: "أليس من المؤسف أن تفرز قوى سياسية غير إسلامية (محلية ودولية) اللجان والمكاتب والأجهزة والأضابير والأراشيف والاختصاصيين لرصد التيار الإسلامي ومدارسه ورموزه وتحركاته وغير ذلك وتنتشر بعض الدراسات المهمة والغنية والقيمة التي بدأ الإسلاميون يقبلون لإشباع جوعهم لتفسير ما هم فيه، وفي الوقت نفسه لا نجد جهداً يبذل من الحركة في هذا الإطار؟"²، وهذا يتطلب من الفكر الإسلامي الحركي استحداث معايير دقيقة وموضوعية لتقييم أدائها في ظل قانون المداولة الحضارية.

2- قانون المداولة والارتقاء بالرؤية الإصلاحية إلى آفاق العالمية:

إن الأساس النظري الأول الذي تنطلق منه رؤية الفكر الإسلامي الحركي هو (فكرة العالمية الإسلامية)، أو خاصية (عالمية الإسلام)، غير أن زحمة المدافعة في كافة الميادين قد تخفي ملامح الأفق العالمي في التصور والعمل، وهنا يأتي دور قانون المداولة إذا وضع في سياق قانون الابتلاء الكلي؛ حيث يجعل من الفكر الإسلامي ينظر إلى القضية الحضارية برمتها نظرة عالمية وكونية، فقانون الابتلاء يعطيها التصور العقدي الذي يضع الإنسان كله في بوثقة وجودية واحدة ومصير واحد، وقانون المداولة يضع كل الجهود البشرية ضمن نسق واحد ومشترك من معايير التفوق والريادة³.

إن الأفق العالمي والرؤية الوجودية الكلية التي يتيحها الوعي بقانون المداولة في ظل قانون الابتلاء؛ يعتبر في ذاته قوة استراتيجية للفكر الإسلامي الحركي، كما أنه فرصة لخلق مساحات واسعة للإبداع والتكاملية العالمية والإفادة من التجارب العالمية في كافة المجالات، كما أنه فرصة للتطوير والتقدم في الممارسة والفكر، يقول الطيب برغوث: "إن عمل المسلم كله، يجب أن يندرج في سياق تحقيق عالمية الدعوة بل وكونيتها.. فمن يدرس شريعة الإسلام يلحظ

¹ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 114.

² عبد الله النفيسي، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مرجع سابق، ص 20.

³ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلاصية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 115.

كيف تتجه قيمها وأحكامها وتوجيهاتها - في أصولها الكلية - للإنسان عامة، وتلبي حاجاته الروحية والفكرية والاجتماعية، وتحفظ حقوقه الآدمية بغض النظر عن دينه وعرقه ومركزه الاجتماعي¹.

يستشهد الطيب برغوث بمسيرة عبد الحميد بن باديس المحققة لهذه الرؤية العالمية باعتبار قانون المدافعة وفي ظل نظرية الاستقلالية النوعية التكاملية - حسب نظرة الطيب برغوث -، ثم يعرض نص رسالته التي عنوانها: (لمن أعيش؟)، والتي أبرز فيها العديد من مظاهر هذه الرؤية، والتي ورد فيها؛ أن الدعوة الإسلامية والحركة الإصلاحية ينبغي أن تكون ذات نظرة واسعة الأفق، من المحدودية المحلية إلى رحابة البشرية، وأن هذا جوهر تعاليم الإسلام الذي يجمع في منظومته جملة من المقومات العالمية والإنسانية، ومن أهمها ما أورده الطيب برغوث على لسان ابن باديس؛ احترامه للجنس البشري عامة، مساواته ومؤاخاته بين البشر، تقريره التراحم بين البشر، تقريره للتضامن الإنساني العام، اعترافه بالحرية الدينية وضمانه لحقوق أهلها، إقراره الاختلاف التكاملي بين البشر، إقراره العدل الإنساني العام، تحرجه الظلم والاعتداء، أمره بالإحسان العام، أمره بأدب الحوار وحرصه على جماليته الأخلاقية بين البشر، خدمة الإسلام خدمة للإنسانية، العيش للإسلام عيش للإنسانية².

3- الوعي بقانون المداولة يكرس فقه الواقع:

إن اشتغال الحركة الإسلامية بمعطيات وتحديات المداولة الحضارية، والإشكالات التي يفرضها الوضع التنافسي الحاد مع باقي الاتجاهات المناوئة أو المشابهة في بعض المناحي، يضع أمام الحركة الإسلامية محكا واختبارا لمدى اتصال الحركة بالواقع، ومدى قدرتها على إدارته وفق معطيات العصر، لأنه هو الميدان الحقيقي للابتلاء والمدافعة والمداولة الحضارية؛ حيث أنه كلما كان انشغال الفكر الإسلامي الحركي متجها نحو التعمق في وضع الإجابات والحلول على القضايا الراهنة والمعاصرة كلما كان أقدر وأنجح في القيام بشروط المدافعة والابتلاء ومن ثمة المداولة، أما نكوصه عن حاضره وواقعه واستئساره أو استلابه إلى نماذج الماضي دون وعي وحاجة حقيقية وإمكان استجلائها تكييفاً مع الواقع المعاصر وخصائصه، فإنه يضع الحركة في مسار الاندثار والتخلف عن الأحداث والهزيمة في معركة المداولة والمنافسة³.

يذكر الطيب برغوث جملة من النماذج المعبرة عن الارتقان الفكري الذي يقع للفكر الإسلامي الحركي اتجاه بعض النماذج التاريخية القديمة التي لم يعد في إمكانها تقديم الإجابات عن إشكالات وخصائص وتحديات العصر؛ الارتقان للأشكال السياسية القديمة مثل: تمسك بعض الإسلاميين بفكرة ولاية المتغلب أو المستولي على السلطة، واعتبار الشورى غير ملزمة، وقضية الولاية أو الإمارة مدى الحياة دون تحديد للعهدات وذكر وقوع جماعة الإخوان في هذا الخلل بعدم تحديد سقف زمني أو عمري لتولي منصب المرشد العام بالجماعة، كما ذكر أن بعض الإسلاميين

¹ الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، مرجع سابق، ص 56.

² الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص 133-140.

³ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 137.

في أحداث 1982م كان يرمي بالخيانة من لم يدخل السجن في هذه الأحداث، وبين أن هذا الموقف هو ارتكان للفكرة المتقدمة التي ترى الابتلاء مقياساً أساسياً لمصادقية الداعية.. وغيرها من النماذج¹.

الفرع الرابع: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون التجديد

يأتي قانون التجديد ليقدم للدورة الحضارية زخمها واستمراريتها، إذ أن المسار الحضاري حتى وإن بلغ المداولة الحضارية ووصل مرحلة الريادة، فإنه يبقى مهدداً بخطر الرتابة والتقدم، وإن كانت القوى المناوئة لحركة التحضر تعمل على تجديد نفسها وتطوير أدواتها، فسيكون هذا تهديداً بالاستبدال وحصول المداولة لمن يتجدد، والانحسار والانكاسر للحركة التي ظلت رهينة الرتابة والتقدم أو التي تبقى رهينة لوصاية الماضي²، ومن هنا يكتسب قانون التجديد أهميته ومحوريته في المنظومة السننية، واطراديتها نابعة من استمرارية خط الزمن الذي لا يتوقف ولا ينتظر، والزمن هو أهم عوامل التقدم، فمواكبته تحتاج إلى يقظة دائمة، وعمل مستمر على التجديد.

تبرز أهمية قانون التجديد إضافة لما سبق في كونه عاملاً أساسياً في الارتقاء بالأداء العام للأفراد والجماعات والأمم، لما يضمنه قانون التجديد من "رفع مستوى أداء حركة الدعوة والبناء والمواجهة الوقائية الشاملة التي تمر عبرها عملية التحول الفكري والروحي والسلوكي والاجتماعي للأمة، وهكذا يتضح أن الالتزام بقانون التجديد ومتطلباته هو ضمان لعنصر المعاصرة والمواكبة للمشروع الحضاري إضافة إلى أنه عامل تأسيس لحالة الرقي والتطور في العمل كما أنه ضامن للاستمرارية والاطرادية في الخط الحضاري ومكتسباته، كل هذا يجعل من هذا القانون واجب الاستحضار والعناية والاهتمام به في الفكر الإسلامي الحركي، وفيما يلي بيان لأهم الجوانب الواجب الوعي بها عند تناول قانون التجديد الحضاري:

1- قانون التجديد باعتباره مؤشراً للأداء الحضاري:

أكد الطيب برغوث على حقيقة أن (التجديد) مؤشر على التحقق بشروط ومتطلبات السنن الكونية، باعتباره سنة بنوية واستخلافية، وباعتباره متطلباً حيويًا لسلطته النافذة في الحياة البشرية، فيقول الطيب برغوث: "التجديد باعتباره جهداً تربوياً منهجياً شمولياً متكاملًا، يراجع ويقيم ويقوم ويطور الواقع الفكري والنفسي والروحي والسلوكي والاجتماعي والحضاري؛ للأفراد والجماعات والمجتمع.. بشكل مستمر، ليتمكن الأمة من استيعاب تحولات الحياة، ومواجهة تحدياتها المتلاحقة، يعتبر المرتكز الأساس في العملية التغييرية برمتها"³، هذا يعني أن وجود مظاهر التجديد والتكيف المستمر مع متطلبات الواقع والتطور في الأداء هو دليل على استيفاء متطلبات المدافعة والمداولة الحضارية، بل وكافة شروط المنظومات السننية.

¹ المرجع السابق، ص 141-145.

² الطيب برغوث، البصائر تحاور الفكر الجزائري الدكتور الطيب برغوث، موقع جريدة البصائر، ج 01، غ 06، 1433 هـ/2012م، <https://2u.pw/vTR4S7yV>، 05 مارس 2024.

³ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 115.

ينبه الطيب برغوث إلى جانب آخر من جوانب علاقة (قانون التجديد) بالمنظومة السننية، باعتبار أن التجديد لا بد أن يكون حتى على مستوى الالتزام بهذه المنظومات، فيقول شارحاً هذه الفكرة: "أصالة وفعالية وتكاملية واستمرارية المدافعة الثقافية والاجتماعية والحضارية، يحكمها (قانون التجديد) بشكل مطرد، فمن جدد علاقته بسنن الله في الآفاق والأنفس والهداية والتأييد، بشكل شامل ومتكامل ومتوازن ومستمر، تعاضمت أصالة وفعالية وتكاملية مدافعته الحضارية وحقق نهضته ومداولته الحضارية أو حافظ عليها واستمتع بشماعتها، ومن عجز عن تجديد علاقته بهذه المنظومات السننية الكونية الكلية الأربع، تراجع وتضاءلت أصالة وفعالية وتكاملية مدافعته الحضارية"¹، أما الفكر الإسلامي فسوف يكون عرضة للجمود وعدم التطور والتجديد إذا لم يوضع في حركة المدافعة والمدولة الثقافية والاجتماعية الحضارية، وما مظاهر الجمود فيه إلا مظهر من مظاهر إقصائه عن مضمار المنافسة الحضارية، ولن يعود له زخمه إلا بالعودة العملية إلى هذا الميدان².

2- قانون التجديد والتوازن في معادلة الأصالة والمعاصرة:

يقدم الطيب برغوث معادلة ناظمة لعامل التوازن في قانون التجديد، احترازاً من الاعتقاد الواهم أن التجديد هو قطيعة مع كل إنتاج سابق وتاريخي وراثي، أو أنه إلغاء وإقصائية في التعامل مع الآراء المغايرة، فيؤكد أن التجديد الذي يضمن الفعالية في التداول الحضاري هو الذي يكون باستمرار حركة التواصل والتكامل بين الأجيال؛ معرفياً وثقافياً واجتماعياً وسياسياً، فيقول: "مفهوم التجديد ذاته يتضمن معاني التواصل والتكامل، ولا يقبل التجزئة والقطيعة، بمعنى أنه صيرورة تكاملية دائبة، تتعاقب وتلتحم فيها حلقات التاريخ، وتترابط فيها جهود البناء وتنتابح، عبر معادلة ربط الحاضر بالماضي"³.

يرصد الطيب برغوث ثلاثة معالم أساسية محددة لعامل التوازن في قانون التجديد، ومحددة لطبيعة التجديد الفعّال، تلخص كما يلي:

أ. تجديدٌ يستصحب ثوابت التاريخ والتراث وحكمته الباقية، وجوانب القوة والعبقرية والمبادئ الكلية في التاريخ، ولا يتكلف إخفاء مواطن الخلل⁴.

ب. وصل الحاضر بالعصر؛ وذلك بالتفاعل الواعي مع معطيات العصر والواقع، دون ارتكان للماضي وأحداثه واجتهاداته⁵.

¹ الطيب برغوث، السننية الشاملة - طريق النهضة الحضارية المتوازنة -، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض - المملكة العربية السعودية، ع 10، 2020م، ص 311.

² المرجع نفسه، ص 311-312.

³ الطيب برغوث، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، مرجع سابق، ص 141.

⁴ المرجع نفسه، ص 141-142.

⁵ المرجع نفسه، ص 142.

ج. وصل الحاضر بالمستقبل؛ باعتبار المستقبل يمثل جانب الطموح والأمل والتوقان إلى الكمال، ولذلك من الواجب استحضاره واستصحابه دائما عند إنزال الأفعال في الحاضر¹.

3- أولوية التربية في استراتيجية التجديد الحضاري:

يُقدّم الطيب برغوث رؤيته حول أهم أولويات استراتيجية التغيير الحضاري، مؤكداً أن التربية والدعوة وبناء الوعي وفق الرؤية السننية هو الأولوية التي على الحركة الإسلامية أن تستنفذ فيها جهودها قبل الانخراط في باقي مجالات البناء، وفي هذا السياق يُقدم نقده للحركة الإسلامية في الجزائر وغيرها؛ فهو يرى أن خللا عميقا وقع في استراتيجيتها عندما آثرت السير في مضامير المنافسة السياسية على حساب الأولوية التربوية، يقول الطيب برغوث: "إنني عندما أستذكر بعض المواقف الرسالية الضخمة في الوعي بمعادلة الاستقلالية النوعية التكاملية لدى قيادات الحركات الرسالية المرجعية خاصة.. في ظروف استعمارية أشد تعقيدا وقساوة، وأستحضر بعض مواقف الحركة الإسلامية في ظل الدولة الوطنية، وأرصد مساراتها وبعض مآلاتها، أجدني أمام مفارقة كبيرة، إن على صعيد الوعي الاستراتيجي العام، أو على صعيد الموازنة بين الأولويات والمآلات، أو على صعيد منهج الأداء؛ حيث اضطرب الوعي كثيرا، وانعدمت أو كادت تنعدم (مسافة التوازن الاستراتيجي) بين الثوابت والمتغيرات، والأولويات والمآلات، والمقاصد والوسائل.. جعلها أسيرة منطق ومنهجية رد الفعل والتكتيك الموهل في الارتكان والنضوب الروحي والأخلاقي والاجتماعي حيناً، والحرفية المسترسلة في الهامشية والمشاغبة القاتلة حيناً آخر"².

ويؤكد الطيب برغوث أن مرد الانحراف ابتداء هو تقديم الممارسة السياسية (البوليتيك بتعبير مالك بن نبي) هو بداية الانعطاف التي تداعى بعدها جل المشاكل التي واجهت أداء الحركة الإسلامية، يقول برغوث: "أوتيت الحركة الإسلامية في الجزائر برمتها.. عندما حدث اختلال ميزان القوى والأولويات والأداءات، لصالح السياسة، وربما البوليتيك إذا أردنا الصراحة والدقة والموضوعية! على حساب الدعوة والتربية"³.

يحيل الطيب برغوث على جملة من النماذج التي قام برصدها والتي تعبر عن أهمية الوعي بالأولوية التربوية والدعوية في مسارات التجديد الحضاري، فاستشهد بموقف بن نبي من بعض مظاهر نزوع جمعية العلماء المسلمين أو رجالها نحو مسارات السياسية التي تملك الصف والجهد والوقت خاصة مشاركتهم في مؤتمر 1936م، كما أثنى على الوعي السنني العميق لابن باديس وهو يحض أنصار الجمعية وعلماءها على التركيز على مواقع التوعية والتربية والتوجيه، وعدم الانشغال بغير ذلك من الأولويات الكفائية التي يقوم بها غيرهم⁴.

استشهد الطيب برغوث ببعض النماذج من الحركة الإسلامية الجزائرية المعاصرة في بيان مظاهر هذا الاختلال في الرؤية؛ مثل: إعلان عباسي مدني سنة 1982م وبصفة فردية أن الصحوة انتقلت من مرحلة الدعوة إلى مرحلة

¹ المرجع السابق، ص143.

² الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص107.

³ المرجع نفسه، ص108.

⁴ المرجع نفسه، ص ص109-110.

(المواقف)؛ أي المواجهة مع السلطة، ثم الانتقال إلى سياسة المطالبة والمغالبة التي تبنته جبهة الإنقاذ لاحقاً¹، وبين أن هذا كان بداية مظاهر انزلاق الحركة الإسلامية نحو متاهات السياسة، وهذا بفعل الزخم الاجتماعي للصحو التي أكد أنه كان يرى أنه سوف يتلع الحركة الإسلامية.

المطلب الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية

يهدف الوعي بمنظومة سنن التسخير — كما سبق — إلى مجموعة من الغايات؛ أولها القدرة على تلبية حاجات حركة الابتلاء والمدافعة والمدولة والتجديد، وكذلك تحقيق مقاصد التوحيد والخلافة والعبودية والعمران الحضاري وتهيئة مصيره الأخرى²، أي أن هذه المنظومة هي امتداد للرؤية الكلية، في تكامل وشولية ممكنة من الإنجاز الفعال والتكاملي والمطرود.

إن هذه المنظومة السننية تمثل المنظومة المحورية والحركية ضمن الرؤية الكلية، ذلك أنها تقوم بعامل الربط والتركيب بين الأبعاد الروحية والغيبية والأبعاد المادية والاجتماعية، وبالنسبة للمسلم يمثل هذا كله معالم التصور الوجودي الشامل الذي ينتظم حركة عالم الشهادة مع معطيات عالم الغيب، وهذه القاعدة الفكرية هي القاعدة التي تتأسس عليها ابتداءً فكرة (الحركة الإسلامية)، التي جعلت من أولى غاياتها ربط عالم الشهادة الذي هو ميدان الحركة العملية بتعاليم ومعطيات عالم الغيب في ظل (الوحي)، محاولةً إحداث التكامل والتناسق والانسجام بين العالمين، ومن هنا تبرز أهمية وضرورة عناية الفكر الإسلامي الحركي بهذه المنظومة السننية تحديداً، والرؤية الكونية السننية على وجه العموم، وهذا ما تسعى العناصر الآتية إلى معالجته:

الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الآفاق

توصلت الدراسة سابقاً إلى إن (العلم) هو السلطان الحاكم على هذه المنظومة، فمعرفة الإنسان بالتجربة أو الافتراض العلمي بما حوله هو السبيل الذي يمكنه من فهم هذه المنظومة والتحكم فيها وتوجيهها لخدمته، والحضارة المعاصرة هي حضارة (علم) — كما يؤكد الطيب برغوث —؛ فهي حضارةً بلغت مرحلة متقدمة في نضج تعاملها مع سنن الآفاق والأنفس³، أمكنها هذا من الريادة والهيمنة على الحضارات الأخرى التي لم تتمكن من مواكبتها في تقدمها الشامل والعميق والمتسارع ومنجزاته في الفكر والسلوك والعلاقات والخدمات والقدرة على احتواء الآخر والسيطرة عليه والتقدم في التخطيط والتنفيذ والتقييم، وكل اتجاه أو أمة تعجز عن الارتقاء إلى هذا المستوى ستظل بعيدة عن المواكبة بما لا يزيدها إلا انغماساً في التخلف والغياب الحضاري وقابلية التبعية والخضوع والاستضعاف⁴. نشأ في التراث الإسلامي إشكالية معرفية متعلقة بالصدام بين المناهج المعرفية المستندة على العقلية والتجربة من جهة والمنهج العقدي المتعلق بمطلقية الوحي وسلطته من جهة أخرى، والمرجع الأساس لهذه الإشكالية كما

¹ المرجع السابق، ص 113.

² الطيب برغوث، مقدمة معرفية في المنظور السنني لدراسة السيرة النبوية، مرجع سابق، ص 131.

³ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 19.

⁴ المرجع نفسه، ص 21.

يلخصها حسين سعد تكمن في أن النظرية العلمية تختلف عن (العقيدة) في كونها تختص بالمؤقتة والنسبية، أي أنها تقر بالقابلية للتعديل والتغيير والتطوير في حال تبين نقصها، أما العقيدة الدينية فإنها حقيقة أزلية يقينية ومطلقة¹، وهذا الاختلاف المبدئي هو الذي تُبنى عليه الإشكالية بكليتها.

انسحبت هذه الإشكالية على الطابع البشري المكون للحركة الإسلامية، في بعض مراحلها، وهي غلبة الكوادر المنحدرة من الاختصاصات ذات الطابع الأدبي ومجال العلوم الإنسانية، ففي الدراسة التي أجراها الطاهر سعود خلص إلى أن القيادات المؤسسة لكل من جماعة جاب الله وجماعة محفوظ نواح كانوا ينحدرون في الغالب من الكليات الأدبية، وتشكل كلية الحقوق المعقل الأساسي لهم²، هذا باستثناء جماعة البناء الحضاري التي كان أغلب كوادرها "جامعيين فرنكفونيين من حملة الشهادات في الاختصاصات العلمية"³.

ارتبطت -من جهة أخرى- أغلب أولويات الحركة الإسلامية على مستوى الممارسة بقضايا مكونات الهوية والثقافة الاجتماعية، فبالنسبة للحركة الإسلامية في الجزائر مثلاً: "شكلت موضوعات مثل: اللغة، والهوية، والأصالة، والتعريب، وموقع الإسلام من الدولة، والاشتراكية، والثورة الزراعية.. إلخ، الأساس الذي نهضت عليه وتغذت منه الحركة الإسلامية الجزائرية طيلة سيرورة تشكلها؛ حيث يمكننا أن نحيل كل الاحتجاجات السلمية أو العنيفة التي باشرتها هذه الحركة بمختلف أجنحتها وتياراتها طيلة فترة حكم الرئيس بومدين على أسباب ذات طابع ثقافي وإيديولوجي"⁴، ثم إن نشاطها كان مرتكزاً في المساجد والجامعات في البدايات التأسيسية، لينتقل بعدها إلى التركيز على العمل السياسي والتربوي والاجتماعي.

بناء ما سبق بيانه من أهمية العناية بمنظومة سنن الآفاق في الفكر الإسلامي الحركي، والواقع الذي يظهر بعض جوانب القصور في الاهتمام بهذه المنظومة، تبرز ضرورة تسليط الضوء على عوامل تكريس الوعي بهذه المنظومة في الفكر الإسلامي الحركي، بالاستئناس بالرؤية التي قدمها الطيب برغوث، وسيتم بيان ذلك كما يلي:

1- تكريس الوعي بإمكانات سنن الآفاق وقانون الفعالية الخامية:

يؤكد الطيب برغوث أن من أهم مداخل بناء الثقافة السننية التي تعطي الحركة قوة وفعالية على مستوى الأفكار والأداء هو وجود الوعي بمداخل الثقافة السننية، وعلى رأسها الوعي بإمكانات سنن الآفاق، وعدم إهمالها والتركيز على غيرها، يقول برغوث: "فالأفراد والمجتمعات يحققون من الاقتدار التدافعي والتداولي والتجديدي، بقدر وعيهم بسنن الآفاق وحجم استثمارهم لها في ذلك، وهو ما تؤكدُه الخبرة التاريخية في كل مراحل الصيرورة الاستخلاصية

¹ حسين سعد، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 2006م، ص212.

² الطاهر سعود، مرجع سابق، ص351 وص369.

³ المرجع نفسه، ص321.

⁴ المرجع نفسه، ص262.

في الأرض؛ حيث كانت الغلبة والدولة باستمرار، للأكثر تحكما في سنن الآفاق"¹، إن هذا الكلام يبين أن الفكر الإسلامي عموما والحركي على وجه الخصوص ينبغي أن يُدخل ضمن بنائه المعرفي والثقافي العناية والوعي بعلوم وأدبيات التحكم في القوانين الناظمة لسنن الآفاق، أو بعبارة أخرى، العناية بالمعرفة العلمية المادية والوعي العميق بدورها في مسار النهضة.

ينبه الطيب برغوث إلى جانب آخر ينبغي إدراكه في مسألة الوعي بسنن الآفاق؛ وهو ما أطلق عليه (قانون الفعالية الخامية)، وهو يقصد بالفعالية الخامية: "الفعالية الأولية التي مهما بلغت نموذجيتها الاستثمارية، فإنها تظل مصنفة في سياق أو مستوى الفعالية الأولية، لأنها تعتمد أو تستثمر إمكانا تسخيريا واحدا، وهو إمكان عالم الآفاق كمُعطًى أول من مجموعة معطيات تسخيرية متكاملة"².

إن الأهمية التي يكتسيها الوعي بقانون الفعالية الخامية يكمن في إدراك دور وموقع كل جانب من جوانب استثمار أحد قوانين الآفاق، وكذا موقعه من المنظومة التسخيرية الكلية، فاستثمار سنن الآفاق في الميدان الصحي -مثلا- يرفع من مستوى العناية الجسدية المادية بالإنسان، وأفضل منها من يستثمر مع هذه القوانين قوانين الوعي بمعارف الفضاء، وأفضلهم من يضيف لها استثمار قوانين البحار، ويفضل عليهم جميعا من يضيف لها استثمار قوانين الإفادة من الأرض.. وهكذا، كلما تنوع واتسع الاستثمار في المزيد من القوانين كلما ازداد الارتقاء في سلم التحضر والتقدم والفاعلية، والأفضل منها جميعا من يضيف لها الاستثمار في السنن التسخيرية الأخرى، أي سنن الأنفس والهداية والتأييد³.

2- أهمية الوعي بحدود القدرات التسخيرية:

يؤكد الطيب برغوث أن ضرورة سعي الحركة الإسلامية إلى مظاهر القوة في عالم الآفاق ينبغي ألا ينسبها مسألة لا تقل أهمية؛ وهي ضرورة إدراك الحركة الإسلامية ووعيتها العميق بحدود ما لديها من قدرات تسخيرية، وكذلك حدود ما لدى القوى المناوئة لها وللصحوة⁴.

تأتي أهمية الوعي بحدود القدرات التسخيرية من كونها قاعدة لترسيخ الوعي بضرورة التعاون بين كافة القوى العاملة في سبيل النهضة⁵، سواء القوى المندرجة تحت مسمى الحركة الإسلامية أو غيرها من الأيديولوجيات التي لا تعود رؤيتها بالنقض على مبادئ مشاريع البناء الحضاري، فيترتب المتنبون للفكر الإسلامي الحركي على (التواضع) الذي يدفع إلى التكامل لا التنافر، والذي يؤدي بدوره إلى الفعالية الإنجازية والتشاركية الإيجابية. إضافة لهذا فإن تكريس الوعي بحدود القدرات التسخيرية للحركة الإسلامية يعصمها من الخوض في مغامرات سياسية وتربوية وأمنية

¹ الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 225.

² المرجع نفسه، ص 225.

³ المرجع نفسه، ص 227.

⁴ الطيب برغوث، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحوة المجتمعية، مرجع سابق، ص 131.

⁵ المرجع نفسه، ص 131.

تتجاوز قدرتها، أو تعود بالإرهاك الاهتلاكي على أتباع الحركة، أو المغامرة بالمشروع الحضاري كله، "إن تجربة الصحوة قديما وحديثا بينت بوضوح، كيف أن قوى عديدة في حركة الصحوة لا تعرف قدراتها الذاتية ولا حدود هذه القدرات.. وهو ما كان وما يزال يؤدي بمبادراتها، في الغالب، إلى نكسات كبرى فُرضت على صحوة الأمة.. ومن هنا فإن الصحوة في حاجة إلى تطوُّر وتعمق وعيها العملي في اتجاه الوعي بالذات وبالقدرات والكفاءات المتاحة لها"¹.

الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الأنفس

يحتل (الإنسان) موقع الصدارة في ترتيب أولويات معادلة التحضر ليس باعتبار الإنسان (الفرد)، ولكن باعتباره (النوع) الواعي والمؤثر والمتأثر بذاته ومحيطه ومسار الزمن، ومن هنا تأتي أهمية منظومة سنن الأنفس؛ حيث بيّن برغوث أنها المنظومة المحددة في النهاية لمدى التحكم في كافة المنظومات الأخرى لأنها مرتبطة أساسا بالفاعل الأساسي في المنظومة وهو (الإنسان)، ولذلك قرر برغوث أن سنن الأنفس سوف تنتقم من الذي يخلط في بحثه عنها في غير هذه المنظومة إما فورا أو على التراخي².

إن الحركة الإسلامية هي حركة دينية في أصل تكوينها الفكري، واجتماعية في مجال تأثيرها وتأثرها، وكلا هذين البعدين مرتبطان ارتباطا وثيقا بالإنسان، أو بالتعبير السني؛ (منظومة سنن الأنفس)، باعتبارها منظومة سخرها الله تعالى لدعم الدافعية والفعالية والإنجازية الحضارية وتأطيرها فكريا وتربويا وسلوكيا ونفسيا ومنظمة لعلاقات الإنسان المختلفة مع أخيه الإنسان ومع محيطه ومع الآخر المختلف أو المخالف، من هنا تُستخلص أهمية وضرورة عناية الفكر الإسلامي الحركي ببناء الوعي بهذه المنظومة، وسبل الاستثمار الأفضل لها، وعلى هذا الأساس تقدم الدراسة فيما يلي جملة من المداخل لفهم علاقة الفكر الإسلامي الحركي بهذه المنظومة، واقعا وفيما يؤمل منها:

1- الفكر الإسلامي الحركي والوعي بالعمق الإنساني للإنسان:

يؤكد الطبيب برغوث أهمية الوعي بـ(الإنسان)، ليس وعيا أوليا أو سطحيا، وإنما بالنفاذ إلى عمق الإنسان، بُغية تسخير القوانين الناعمة للظاهرة الإنسانية في خدمة حركة التغيير الكلية، يقول الطبيب برغوث: "إن الخبرة السننية التاريخية في فقه التغيير والإصلاح والتجديد، تؤكد بأن الاختلالات أو الإخفاقات الكبرى في أية حركة تغيير أو ثورة أو نهضة.. تكمن أساسا في عجز التغيير أو الإصلاح عن النفاذ إلى العمق الإنساني للإنسان"³، وبهذا يتضح أن برغوث يرفع من شأن الوعي بالإنسان إلى درجة الحكم على أي تجربة بالنجاح أو الفشل.

ينطلق الطبيب برغوث في تصوره لمفهوم (العمق الإنساني للإنسان) من الخلل الذي وقعت فيه الثقافة المادية (الغربية) في تعريف الإنسان؛ حيث اقتصر على الجوانب الفزيائية المكونة له، ثم انطلقت في دراستها الاجتماعية

¹ المرجع السابق، ص 131-134.

² الطبيب برغوث، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 107.

³ الطبيب برغوث، التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017م، ص 17-18.

تبحث في الاحتياجات والتطلعات المادية للإنسان، مع قصور في التحليل المتكامل للشخصية الإنسانية، الذي يفني بالشروط الجسدية والنفسية والعقلية للإنسان¹، ثم يقول الطيب برغوث مصورا الإشكالية: "من هذا المنطلق فإننا نتصور أن كل المشكلات الحضارية التي عانت وتعاني منها الإنسانية، تنبع من هذه الإشكالية الأم، أي طبيعة الوعي بالإنسان وبحقيقته، وبعلاقته بالكون من حوله، وبمصيره الوجودي، أو بطبيعة الوعي (بالدورة الوجودية) للإنسان بصفة عامة، التي ينبثق منها بعد ذلك نموذج المجتمع، ونموذج المشروع الحضاري، باعتبار أن المجتمع والحضارة هما انعكاس لطبيعة وعي الإنسان بدورته الوجودية في الحياة"².

بناء على ما سبق؛ نخلص إلى أن الفكر الإسلامي الحركي مطالب بتأسيس الوعي لا بالإنسان باعتباره ظاهرة أساسية في البناء الحضاري فحسب، وإنما هو مطالب بتأسيس الوعي بالعمق الإنساني للإنسان؛ أي معرفة حقيقته الشاملة للبعد الجسدي والعقلي والروحي، وكذلك بتحديد الاحتياجات الأساسية الخادمة لهذه الأبعاد، ثم إدماجها في التصور السني الكلي للبناء الحضاري، ورصد الوسائل الضرورية للتعامل مع الظاهرة الإنسانية في هذا البعد العميق، والحذر من التصور القاصر الذي تقع فيه بعض الرؤى التي تقصر مكونات الإنسان على الجانب الوجداني والعاطفي عند التطرق للبعد الروحي، فالبعد الروحي هو جزء مُكمل ومتفاعل مع باقي المكونات الإنسانية، ولذلك يضرب الطيب برغوث مثالا بحديث جبريل -عليه السلام-³ "الذي فسر فيه الإحسان بأن يصل الإنسان في علاقته الروحية بالله إلى درجة الشفافية الروحية، تجعله يعبد الله كأنه يراه ويلحظ إشرافه على عمله مباشرة، وما يؤدي إليه ذلك من استنفار أقصى طاقات أمانته ومسؤوليته وعبقريته ويقتلته ضميره"⁴.

2- تكريس الوعي بإمكانات سنن الأنفس وقانون الفعالية العادية⁵:

يؤكد الطيب برغوث أن الحركات التغييرية والصحية مطالبة بتكريس الوعي بإمكان سنن الأنفس، وذلك بأن تغرس في أديباتها ومحاضنها أن قوانين الله تعالى في الأنفس ماضية ومطرودة وأن الله تعالى قضى بأن تمضي على كل الأمم، كما أن عالم الأنفس (الإنسان) هو مجال عمل باقي المنظومات السننية وبالتالي فإن أي خلل في عالم الأنفس يعود بالنقض على كل المنظومة في حال وجود أي قصور فيه"⁶.

يلفت الطيب برغوث الأنظار إلى زاوية أخرى للتعامل مع سنن الأنفس، أطلق عليها (قانون الفعالية العادية)، وهو يقصد بها الجهد الاستثماري لقوانين التسخير في الحالة الأولية والطبيعية؛ حيث يقوم الإنسان بالاستغلال المحدود للمنظومة السننية في عالم الأنفس، أو يقوم باستثمار منظومة الأنفس دون غيرها من منظومات الآفاق

1 المرجع السابق، ص 42-43.

2 المرجع نفسه، ص 43-44.

3 سبق تخرجه.

4 الطيب برغوث، التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، المرجع السابق، ص 45.

5 العادية؛ أي المتعدية، والمقصود هو ضرورة الوعي بأن الوعي بقانون سنن الآفاق يكرس الاعتقاد بأنه هو المجال الذي يتعدى إليه استثمار المنظومات السننية الأخرى، وبالتالي فإن التقصير في الإيفاء بمتطلبات سنن الأنفس، يفقد باقي المنظومة فعاليتها الحضارية.

6 الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 227-228.

والهداية والتأييد، فيكون إخلاله بالإمكانات التسخيرية إخلالاً بالفاعلية الاجتماعية والحضارية، مهما بلغت من التفوق أو التضخم والقوة الظاهرية، وتتفاضل الأفعال في هذه الحالة على قدر تكاملية وشمولية استثمارها للمنظومات السننية وأخذها من آحادها، ثم يقدم برغوث صياغة لقانون الفاعلية التسخيرية العادية على النحو الآتي: "الفاعلية العادية = حجم التحكم في منظومة سنن الآفاق + حجم التحكم في منظومة سنن الأنفس"¹.

يستخلص مما قدمه الطيب برغوث أن الفكر الإسلامي الحركي إذا أراد الاستثمار الأمثل لمنظومة سنن الأنفس فإنه مطالب بتكريس معالم الوعي بحقيقة هذه المنظومة وأهميتها، والأهم أن يكرس جوانب التكاملية مع سنن الآفاق والهداية والتأييد، وضرورة الاستثمار المتوازي لها جميعاً، وأن الحركة التي تتحرك في المجال الاجتماعي دون امتلاك هذه الرؤية المتكاملة سيكون وعيها منقوصاً في سلم الرؤية السننية الكلية، وأدائها مفتقراً إلى التكاملية والفاعلية والاطراد.

3- الحركة الإسلامية وبناء الوعي بالمؤسسات الاجتماعية الحاضنة للمشروع الحضاري:

إن الجهود التغييرية والحضارية مهما التزمت من متطلبات الرؤية السننية فإنها تظل عاجزة عن حمل المشروع متفردة، وإنما هي محتاجة إلى روافد اجتماعية تشاركها التعبئة والتوجيه لإنجاح الدورة الانجازية الشمولية والمتكاملة والفعالة والمطرودة، وهنا نجد الطيب برغوث يحدد مجموعة من المؤسسات التي ينبغي للفكر الإسلامي الحركي أن يُدخلها باعتبارها مؤسسات محورية ضمن أولويات دراساته حال التخطيط للبناء الحضاري، نذكر منها: (المحضر الأسري، المحضر المدرسي، المحضر المسجدي، المحضر الإعلامي، المحاضر الاجتماعية - مؤسسات المجتمع المدني -)².

إن الطيب برغوث بتقريره ضرورة تركيز الحركة الإسلامية على الإفادة من الإمكانيات التي تملكها المؤسسات الاجتماعية؛ يؤكد رفضه لمنطق العزلة والمفاصلة الاجتماعية التي تتبناها بعض الاتجاهات الإسلامية، لذا أورد في كتابه (التجديد الحضاري وقانون النموذج)³ نصاً لفتحي يكن؛ وهو أحد رموز الحركة الإسلامية الإخوانية في لبنان، يقول فيه ما ملخصه؛ أن الحركة الإسلامية غير ملزمة بتلمس الحلول لمشكلات المجتمعات (الجاهلية) التي تحكم بغير ما أنزل الله؛ من تعليم وإعلام وغذاء وكساء.. وغيرها، بما يخدم الأنظمة الوضعية المنحرفة، وإن كان لابد لها من ذلك فيكون في الحدود التي لا تتّماها فيها مع هذه الأنظمة ويكون بالقدر الذي يحفظ إدانتها لهذه الأنظمة وفضح بطلانها والعمل على زوالها⁴، وكان موقف الطيب برغوث أن مثل هذا التنظير من شأنه أن يوهم بعض الشباب والمتأثرين به أن الإسلام يدعو إلى التعامل مع المجتمعات تعامل المسلم مع الجاهلي، وأنه يجب اعتزالها بالكلية، فيكون هذا سبباً في تفاقم المظاهر السلبية التي تستشري في المجتمعات ومؤسساتها بسبب الاعتزال الذي ينسب للإسلام ويمارسه بعض المنتسبين إلى الحركة الإسلامية، يقول الطيب برغوث: "ولا شك أن هذه الانعزالية وهذه

¹ المرجع السابق، ص 229-231.

² الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 329-336.

³ المرجع نفسه، ص 145-146.

⁴ فتحي يكن، ماذا يعني انتمائي للإسلام؟، مؤسسة الرسالة، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط 15، 1408هـ/1988م، ص 153.

التفكيكية والتعفيينية لما يعتبرونه واقعا جاهليا موقفٌ جزئي غير متوازن، أفسح المجال للقوى الأخرى للانفراد بمؤسسات المجتمع والدولة، وتوظيفها لخدمة أغراضها الأيديولوجية ومصالحها الشخصية أو الفتوية"¹.

إن الحل الذي يقدمه برغوث لهذه الإشكالية (مشكلة الفكر الإنعزالي) هو أن يعيد الفكر الإسلامي الحركي الاسترشاد بالمنظومة السننية، وتكريس فكرة أن الحركة الإسلامية بل والأمة ينبغي أن تتفاعل بعلمائها ومفكرها ونخبها وأجيالها مع معطيات القرآن الكريم والخبرة البشرية تفاعلا إيجابيا في إطار الرؤية السننية المتكاملة، "فالانعزالية والانكفائية والعدوانية والحربائية، ضعف وجبن وضيق نفسي، تعبر عنه النفس بالهروب من مواجهة الواقع، وعدم الصبر على ابتلاءاته واستعجال تغييره بالقوة"².

4- الحركة الإسلامية والخبرة الإنسانية:

بينت الدراسة أن من خصائص الصحة الإسلامية انغلاقها على المنتج الثقافي للحضارات الأخرى، ويكون هذا غالبا بدافع الارتياح من حملتها الأيديولوجية والعقدية، مُفَوَّتَةً على نفسها الإفادة من كثير من جوانب الخبرة الإنسانية في عدة مجالات، ولذلك أكد الطبيب برغوث في بحوثه ودراساته أن رؤيته السننية هي رؤية بشرية وإنسانية، وأنها لم تكن جِكرًا على عرق أو عنصر بشري، فالذي يقوم بمستلزماتها يتحقق له من التفوق والريادة بقدر حظه منها، إضافة لهذا فإنه أكد مرارا أن المسلمين ينبغي لهم عدم إهمال الخبرة الإنسانية العريضة في تعاملهم مع قضايا التراث ومع مستجدات العصر، ولذلك فهو يدعو إلى الانفتاح الواعي على الخبرة الإنسانية، في ظل منظومات الرؤية السننية.

إن انفتاح الفكر الإسلامي الحركي على الخبرة الإنسانية هو انفتاح مأمون العواقب وليس فيه خشية على الثوابت والقيم التي ينطلق منها الفكر الإسلامي، مادام هذا الانفتاح مستظلا بالرؤية السننية وقوانينها ومنظوماتها، ومبرر هذا مجموعة من النقاط:

أ. أولها أن الخريطة السننية الكونية هي حاجة إنسانية وجودية، ولا يمكن لأي إنسان ألا يكون له تصور عن نفسه وعن الوجود، مهما كان القصور في هذا التصور، ولذلك فإن أي فكرة إنسانية ستدخل في محك جانب من جوانب الرؤية السننية³.

ب. الرؤية السننية الشاملة حاکمة على التصورات الكونية بالصحة والبطلان أو بالصحة والفساد، فهي تعد مؤثرا حاسما على الوجود البشري سواء الدنوي أو الآخروي، فإذا كان التصور منسجما مع حقائق الكون الفطرية فإن الوجود سوف يكون صالحا نافعا لغيره، وإلا فإن الوجود لن يكون لا صالحا ولا نافعا بالشكل المطلوب⁴.

¹ الطبيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 146.

² المرجع نفسه، ص 147.

³ الطبيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 36.

⁴ المرجع السابق، ص 36-37.

- ج. الرؤية السننية الكونية قادرة على مواجهة الفراغات التصورية التي تعاني منها أي رؤية إنسانية، فالمنظومة السننية تجيب على إشكالات المآتي البشري والكوني معاً، والإجابة عن إشكالية موجدتهما، والفراغ الوجودي النفسي الذاتي الذي يتأتى عن تساؤل الإنسان عن ماهيته، وطبيعته وقدراته ووظيفته، وطبيعة مهمته، وكذلك الإجابات عن الفراغات التصورية المرتبطة بمصير الإنسان المتصل بالمآل الآخروي¹.
- د. كما أن الرؤية الكونية السننية إنقاذ للجهد البشري من الهدر و"التيه في دوامات التجريب العدمي، أو التيه الضاللي بالتعبير القرآني، الذي يهدر جهد الفرد والمجتمع ووقتهما فيما لا طائل وراءه"².
- هـ. الرؤية الكونية السننية هي قاسم مشترك في الاهتمام البشري، ذلك أنه ثبت بالاستقراء أن البحث عن المنظومات السننية الكونية المتوازنة مهيم على الاهتمام البشري، وأن الريادة مهيئة لمن تمكن من الوصول إلى أقرب الصيغ إلى الرؤية الكونية المنسجمة مع الفطرة ومع حقيقة الوجود³.

الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الهداية

تمثل منظومة سنن الهداية في الرؤية السننية الكونية التي قدمها الطيب برغوث جانب التشريع الذي يُعنى بتحديد جملة القيم والقوانين في مجال الاعتقاد والأخلاق والعبادة والتربية الروحية، وكل هذه المنظومة هي مُعطى تسخيري رباني لا يمكن تحقيقه إلا بالمصادقية والمطلقية التي يتسم بها (الوحي)، لأنه المعبر حصراً عن عالم الغيب وما لا يستطيع العقل الإنساني منفرداً تحقيقه وإدراكه دائماً، ويمكن اعتبار (الدين) بشمولية الرؤية الإسلامية، وباعتقاداته وشعائره ومعاملاته وعباداته، هو الحقل المعرفي الأساس لهذه المنظومة السننية.

إن الفكر الإسلامي الحركي يعتمد أساساً في التأسيس لنظامه الفكري والمعرفي على المعطيات الأولية (للدين)، ويبني تصورات على قيمه وأخلاقياته وتوجيهاته، ويؤسس أيديولوجيته على المعالم الأساسية المشكّلة للتصور الإسلامي، ولذلك فلا حاجة لتقديم المسوغات والمبررات التي تعطي لهذه المنظومة أهميتها ومحوريتها، وتحت على ضرورة الوعي بها، لأن مقوماتها الأساسية موجودة في الفكر الإسلامي والحركي، لكن ينبغي بيان مجموعة من المحددات الأساسية التي قدمها برغوث للحركة الإسلامية التي تضبط تعاملها النظري والمبدئي والعملي مع هذه المنظومة، وبعض معالم الاستثمار الأمثل لها، يُجمل ذلك النقاط الآتية:

1- (الوحي) هو الإطار المرجعي التسخيري للحركة الإسلامية:

يستمد (الوحي) تأثيره وسلطته على حركة التغيير والإصلاح، من كونه يقدم المرجعية الضابطة والموجهة لهوية وأخلاقية التغيير كله، ولذلك يجب على الفكر الإسلامي الحركي أن يقدم له العناية والاهتمام والأولوية باعتباره مرجعاً حاكماً على الأفكار والقيم والمواقف، يقول الطيب برغوث مؤكداً هذه الفكرة: "الوحي هو الذي يزودنا بالمقاييس المرجعية التي تمكننا من معرفة موقع هذا الواقع العقدي أو الفكري أو النفسي أو السلوكي أو الاجتماعي

¹ المرجع نفسه، ص 37.

² المرجع نفسه، ص 37.

³ المرجع نفسه، ص 38.

الذي سبقت دراسته والتعرف عليه، من منظومات سنن التسخير الأربع عامة ومنظومة سنن الهداية منها خاصة.. ذلك لأن العمل التغييري محكوم بإطاره المرجعي الذي يمثل الدين أو الشرع محور ارتكازه، فلا يُسمى إسلامياً إلا إذا خضع لأحكام الشريعة وصدر عنها.. كما قال تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ [سورة النساء، الآية: 65]¹.

تجدر الإشارة في هذا السياق إلى أن التعامل مع (الوحي) باعتباره إطاراً مرجعياً تسخيرياً، ضمن سنن الهداية، ينبغي ألا يُفهم منه أو يُنظر إليه باعتباره تكبيلاً لحرية الإبداع في المؤسسات والجماعات والأفراد، بل على العكس إن المرجعية الإسلامية قائمة على تشجيع وشحن الروح الإبداعية، من أجل الوصول إلى المعرفة السننية المتكاملة، وتأكيداً على هذه الفكرة يعتمد الطيب برغوث حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر"²، فيبين أن هذا الحديث فيه تكريم للخطأ الذي يكون في روح المبادرة الاجتهادية الجادة ورتب أجراً عليها، ولم يبخس حق اجتهاده واستفراغ وسعه في البحث عن الصواب³.

2- حاجة الحركة إلى علوم ومؤسسات وعي المرجعية:

يقرر الطيب برغوث أن الوحي يحمل كافة مقومات القوة والتألق، غير أن التعامل معه وفق الأنساق المعرفية التقليدية والمنظومة الثقافية المعاصرة غير مؤهلان للإفادة الحضارية منه على الوجه المناسب والمكافئ لمكامن القوة فيه، ولذلك فهو يدعو إلى ضرورة العمل على تطوير المنظومة المعرفية من خلال المراجعة والتقويم أو من خلال اكتشاف علوم جديدة على ضوء الخبرة الإنسانية لاستيعاب حقائق الوحي والانتفاع به في توجيه حركة الاستخلاف نحو الغايات العليا⁴، يقول الطيب برغوث: "إن علومنا إسلامية عريقة، تأسست من أجل فهم الوحي والمحافظة عليه، والانتفاع به، كعلوم العقيدة والقرآن والحديث والتاريخ والأصول والفقه والسير.. لكن أثرها توقف في المرحلة الأولى، أي عند توثيق النص، ونقل ما قيل حوله من مآثورات السلف في أجياله الأولى، وهذا دون شك لا يساعد وحده -رغم أهميته الكبيرة- على فهم مقاصد الوحي والإحاطة بأسراره، والاستفادة منه في مواجهة تحديات التطور الحضاري"⁵.

إن الطيب برغوث في حديثه لا يذهب نحو إلغاء التراث الإسلامي، كما تذهب بعض الاتجاهات الحديثة في موقفها من التراث المعرفي للمسلمين، غير أن المقصود هو ضرورة الدفع إلى استحداث الأنساق المعرفية المفضية إلى فهم الوحي بما يتناسب مع التراكم والتطور في الخبرة الإنسانية، والتراث الإسلامي جزء من هذه الخبرة، إضافة إلى

¹ الطيب برغوث، الواقعية الإسلامية في خط الفاعلية الحضارية، مرجع سابق، ص 94.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب اجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح 7352، ج 09، ص 180.

أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الأفضية، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ، ح 15، ج 03، ص 1342.

³ الطيب برغوث، النهضة الحضارية ومعادلة الصحوة والنخبة والمنهج، مرجع سابق، ص 114.

⁴ الطيب برغوث، سلطة المنهج في الحركة النبوية، مرجع سابق، ص 204-205.

⁵ المرجع السابق، ص 205.

استحداث منظومات معرفية متناسبة ومتماشية ما توصلت إليه الدراسات السننية في شموليتها وتكاملها وترابطها، حتى يصبح الوحي خادماً للدورة الإنجازية المفضية إلى النهضة والريادة الحضارية، وفي هذا يقول الطيب برغوث: "الوحي منحهم عظيم (لسنن الهداية)، يجب أن تؤسس علوم استكشاف هذه السنن، في الفكر والنفس والمجتمع والقوة والضعف، والتخلف والتقدم. إلى غير ذلك من القوانين التي جاء الوحي متضمناً لها، أو دالاً عليها وموجهاً لها"¹.

3- الحركة الإسلامية وتحدي تعميق الوعي الاستخلافي الأعلى لدى الأجيال:

سوف تبقى الحركة الإسلامية تراوح مكانها دون تقدم يذكر في بناء وعي المجتمعات المسلمة بالإسلام، إذا كان عرضها للإسلام عرضاً وعظي مفتقر للعقلانية والمنطقية المرادفة للأصالة والمقاصدية، لأن العرض الوعظي البسيط مفتقر إلى الديمومة والاطرادية في فاعليته الإنجازية والحضارية، وفي هذا السياق يقترح الطيب برغوث أن المطلوب من الحركة الإسلامية والدعاة عموماً أن يعملوا على ترسيخ فهم منظومة سنن (الهداية) بين أجيال المجتمع، حتى تصبح هذه المنظومة قاسماً مشتركاً بين كافة مكونات المجتمع المسلم، واصطلاح على هذه المنظومة: (الوعي الاستخلافي الأعلى)².

يقرر الطيب برغوث أن منظومة سنن الهداية جاءت خلاصتها في القرآن الكريم والسنة النبوية، باعتبارها مصدراً لبناء الوعي العقائدي والمقاصدي والأخلاقي وثوابت الوعي الاجتماعي والسياسي والروحي وربط المسلم بالتطلعات الأخروية، وهو ما لا يمكن للاجتهاد البشري أن يحققه منفرداً، وهذه الرؤية الربانية المستندة إلى الوحي هي التي تقود العقل البشري في اجتهاده نحو اكتشاف قوانين الاستخلاف والتسخير واستثمارها لتحقيق أعلى مستويات الأصالة والفعالية والاطرادية، ويكون الوعي بهذه الرؤية السننية "قاسماً مشتركاً بين كل أجيل المجتمع والأمة، تحقيقاً لما يسميه العلماء المعلوم من الدين بالضرورة، وإن كان هذا المعلوم لا ينبغي حصره في فروض العين، بل مدّه كذلك إلى الحد الأدنى من الوعي بحقائق الإسلام ورسالته في الحياة"³.

يعطي الطيب برغوث نموذجاً من الآثار الإيجابية لهذه المنظومة وهي؛ أن الوعي بهذه المنظومة السننية بتكاملها وعقلانياتها وقدرتها على الإجابة على الإشكالات وتجاوز التحديات المعاصرة؛ يمكنه الحد من مضاعفات الصراع (السلفي العلماني)، الذي أصبح يمثل تحدياً هائلاً للمجتمعات المسلمة، بسبب العناصر المتطرفة في الاتجاهين، لأن هذه المنظومة السننية تجمع بين الانفتاح التكاملي المتوازن على العقلانية العلمية من جهة، وعلى الأصالة الشرعية، وهكذا يمكن تجاوز العديد من المعضلات الاجتماعية إذا أصبح الوعي بمنظومة سنن الهداية عاملاً مشتركاً بين الأجيال وأكثر الاتجاهات⁴.

¹ المرجع نفسه، ص 205.

² الطيب برغوث، النهضة الحضارية ومعادلة الصحوة والنهضة والمنهج، مرجع سابق، ص 128-129.

³ المرجع نفسه، ص 129.

⁴ المرجع السابق، ص 130-131.

الفرع الرابع: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن التأييد

إن الفكر الإسلامي الحركي مطالب بوضع الأدوات المعرفية الضرورية لتكريس الوعي بهذه المنظومة بين المنتمين لهذا الاتجاه، وفي الوقت ذاته هي مطالبة باستحداث الوسائل الإقناعية والحجاجية للعمل على غرس الوعي الاجتماعي والاقتناع به بين فئات المجتمع، لما تمثله هذه المنظومة من ربط بين عالمي الشهادة والغيب وتعميق الإدراك الإنجازي الذي يجمع بوعي وتكامل بين وجوب اتخاذ الأسباب وبذل أقصى الوسع فيها، مع التعلق الوجداني واليقيني بالتأييد الرباني والتعلق بما في يده والإيمان بحكمته الواسعة في التدبير والعطاء، وفيما يأتي عرض لأهم مقومات الأهمية التي تكتسيها هذه المنظومة وسبل تكريس الوعي بها:

1- الوعي بمنظومة سنن التأييد باعتبارها مؤشرا للأداء الحضاري:

إن كلية التأييد الإلهي كما أنها تمثل بُعد السند الرباني، فهي تمثل من جانب آخر مؤشرا من مؤشرات سلامة الالتزام بالمنظومات السننية في الدورة الإنجازية الحضارية، ولذلك يبين الطيب برغوث أن الخلل الذي اعتري الحركة الإسلامية في بعض مراحلها ومظاهرها، بسبب عدم الارتكاز على وعي حضاري حقيقي سنني شمولي متكامل وعدم ترسيخ الوعي بألوية النهضة الحضارية في اهتمامات المجتمع، أدى إلى وقوعها في العديد من المطبات مثل؛ الذاتية والمزاجية والطائفية والعشائرية والاستلابية الماضوية والحدائية والتلفيقية والاستثنائية الصفرية المزمنة والتنافرية والإقصائية.. وغيرها، كل هذا مؤشر على غياب التأييد والبركة الربانية، التي هي بدورها مؤشر على عدم الالتزام السليم بقوانين الرؤية السننية الكونية¹، لقول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَنْ كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [سورة النور]، ولقوله أيضا: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [سورة النساء]، يقول الطيب برغوث: "ولأن الله لا يخلف وعده ولأن تأييده ومباركته للجهد المطابق لسننه في خلقه ماض بلا تغيير ولا تبديل، فقد نبه المسلمين إلى ذلك، ودعاهم لاستدكار سننه في خلقه، ومطابقة أنفسهم مع مقتضياتها، وعدم الغفلة عنها"².

2- المقصد التربوي لتأسيس الوعي بمنظومة سنن التأييد:

إن غاية هذه المنظومة -كما سبقت الإشارة- هي الوصول بالمنجز الإنساني إلى أقصى درجاته الممكنة بسبب التأييد الرباني والبركة التي تتأتى من التزام قوانين الرؤية السننية الكونية، لكن في المقابل لابد من الانتباه للمقاصد الأخرى للوعي بهذه المنظومة والالتزام بها، وهي في الغالب مقاصد تربوية تستهدف ترقية الإنسان والعمل على تربيته الروحية وفق ربطه بالله سبحانه وتعالى والرقى بعبوديته، منها:

¹ المرجع نفسه، ص ص26-27.

² المرجع السابق، ص 27.

- أ. أن هذه المنظومة السننية ترتقي بالالتزام الروحي للإنسان و"تدفع بالحالة النفسية والروحية والسلوكية للإنسان إلى أعلى مستويات الصلة بالله تعالى؛ مراقبة ومحاسبة وإخلاصا وصدقا والتزاما وإحسانا وتوقى ويقظة"¹.
- ب. تحقق مقصد قيمة (الإحسان) في علاقة المسلم بالله تعالى، والتي تتمثل في عمق العبودية لله تعالى، كما ورد في حديث النبي صلى الله عليه وسلم: "الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك"².
- ج. إن اتصاف (الدورة الإنجازية) بشروط منظومة سنن التأيد وعدم الاكتفاء بمنظومات سنن الآفاق والأنفس هو الذي يبرز في هذه الدورة بُعد الأصالة ويحفظ هويتها الحضارية المتميزة، إضافة إلى أنه يدفعها إلى أقصى درجات فاعليتها الحضارية، وهذا سرُّ اهتمام القرآن الكريم بهذه المنظومة⁴.
- د. يصف الطيب برغوث الوصول لهذه المنظومة والارتقاء بالفعل الحضاري إلى الالتزام بشروطها في حد ذاته مقصد المقاصد السننية والقرآنية، لقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ۖ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ ۚ إِنَّ اللَّهَ بَلِّغُ أَمْرِهِ ۖ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا﴾ (سورة الطلاق)⁵.

3- الفكر الإسلامي الحركي ومحورية بناء منظومة العالم الروحي:

إن الفكر الإسلامي الحركي مُطالب أكثر من غيره من الاتجاهات بأن يرفع في برنامجه التربوي والتوعوي والدعوي تنمية العالم الروحي للمتممين إليه ولجمهور المدعوين، للأهمية التي تكتسيها هذه المنظومة في دفع الدورة الإنجازية الحضارية إلى أعلى مستويات الفاعلية كما سبق بيانه، ومن جهة أخرى هي مطالبة بذلك لتعزيز أصالتها والمحافظة على هويتها، وتقوية أفرادها، والعودة بالأمة إلى مواقع المواكبة والمنافسة والصدارة والإمامة الحضارية، يقول الطيب برغوث: "فبناء العالم الروحي للإنسان المسلم المعاصر من خلال: - إحكام صلته بالله تعالى، حبا وخوفا ورجاءً. - وشحذ أشواقه الإيمانية باستمرار. - وتخليصه من التوجهات الروحية التواكلية والسلبية. - وإعادة الاعتبار للإيمان كقوة بنائية، تضيء النفس من داخلها، وتشع على الواقع.. هذا البناء الروحي المكين، هو الذي يقضي على كثير من مظاهر العجز، وأسباب القصور في الجهد الإسلامي المعاصر، ويمكن الدعوة والحركة والصحة من أقوى

¹ الطيب برغوث، مدخل إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص118.

² أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان والساعة، ح50، ج01، ص19.

وأخرجه أيضا في كتاب تفسير القرآن، باب قوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ﴾ [سورة لقمان، الآية 34]، ح4777، ج06، ص115.

وأخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الطهارة، باب معرفة الإيمان والإسلام والقدر وعلامة الساعة، ح01، ج01، ص38.

وأخرجه أيضا في كتاب الإيمان، باب الإيمان ما هو وبيان خصاله، ح05، ج01، ص39.

³ الطيب برغوث، مدخل إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، المرجع السابق، ص119.

⁴ المرجع نفسه، ص119.

⁵ المرجع نفسه، ص120.

عوامل الأصالة والفعالية والثبات"¹، وهذا يتأتى من خلال العناية بجمللة من المنظومات السننية التفصيلية المتعلقة بمنظومة سنن التأييد، يفصل فيها كما يلي:

أ. بناء منظومة فقه الإخلاص: وهي القيمة التي تُعنى بتجريد نية الإنسان لله تعالى وحده دون إشراك بشيء معه، وهذا التوحيد في النية هو الذي يجمع على الإنسان شتات همته وقلبه، ويدفعه لتركيز جهوده في غاية واحدة وهي رضا الله تعالى²، يقول الطيب برغوث: "لهذا كله يجب على الحركة الإسلامية أن تولي عناية شديدة لهذا الأصل العظيم في برامج تكوينها، ومشاريعها الثقافية عامة، وأن ترتقي بهذه العناية إلى مستوى العمل المنهجي الجاد، الذي ينقل الحديث عن الإخلاص من دائرة المواعظ المجردة، على نطاق العمل العلمي الأكاديمي"³.

ب. بناء منظومة فقه المراقبة: والمراقبة هي استشعار الاطلاع الدائم لله تعالى على مجريات حياتنا وعلمه المطلق بأعمال العباد، سرها وعلانيتها، وهذه القيمة مساعدة على التجرد والإخلاص، والتفاني في العمل والحرص على اتقانه، فتجعل الإنسان يقدم بدافعية ذاتية على إحسان العمل والإخلاص فيه، في روحانية ورضا عما يفعله كأنه يرى الله فإن لم يكن يراه فإن الله تعالى يراه⁴، يقول الطيب برغوث: "والحركة الإسلامية وهي تسعى إلى تقديم نموذجها البديل في الفكر والسلوك والأداء.. في حاجة إلى تركيز الحس الرقابي الذاتي في نفوس أبنائها، عبر جهد تربوي علمي ومنهجي، يوظف معطيات الوحي وخبرات التراث.. للوصول إلى آليات عملية معينة على بناء هذا الحس الرقابي وتصعيده باستمرار"⁵.

ج. بناء منظومة فقه المحاسبة: وهي نتيجة طبيعية للقيام بقيمتي الإخلاص والمراقبة، والمقصود هو محاسبة النفس على تقصيرها وخطئها وتصويبه والتطلع للكمال والبعد عن العُجب والغرور، وهذا كله مقدمة للتوبة والتزهد عن النقائص، وهذا مظهر من مظاهر النقد الذاتي المستند إلى ضمير الإنسان، الذي يزيده تواضعا وإنصافا ويكرس حب الخير للغير والاعتراف بالحقيقة بتجرد، يقول الطيب برغوث: "الحركة الإسلامية تنطلق إلى أهدافها بكامل قواها وعنفوانها، إذا تمكنت من تركيز هذا الأصل في حياة أبنائها، وحولته إلى لازم أو ثابت أساسي من ثوابت علاقتهم بالله تعالى ولوازمها، ووضعت بين أيديهم الآليات العلمية المنهجية اللازمة لذلك"⁶.

د. بناء منظومة فقه التوبة: هذه المنظومة تغرس فقه العودة والإنابة إلى الله تعالى والعزم على عدم العودة إلى الخطأ، والتزام مقتضيات سنن الله تعالى في الأنفس والآفاق والهداية والتأييد، وهذه المنظومة تعمل على إعادة الاعتدال إلى شخصية الإنسان وعدم التماذي في الاصطدام بالسنن الكونية، فالإنسان مجبل على الخطأ، والتوبة تطهره وتقيه الاختلال في التوازن، وتجده وتدفعه للتزقي في عالم الروح، يقول الطيب برغوث: "والحركة الإسلامية

¹ الطيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 269.

² المرجع نفسه، ص 270.

³ المرجع نفسه، ص 270-271.

⁴ المرجع نفسه، ص 271.

⁵ المرجع نفسه، ص 271.

⁶ المرجع السابق، ص 273.

مطالبة بتأكيد هذه الآلية الهامة، وتأصيلها في أبنائها والمجتمع عامة، من خلال عمل تربوي محكم، وآليات عملية كفيلة بتمكين أبناء الحركة والمجتمع من التحقق الفعلي بالتوبة النصوح، كعملية تجديدية مطردة، تنفي الخبث والوهن¹.

هـ. بناء منظومة فقه التوكل: وهو الاعتماد على الله وتفويض الأمر كله له تعالى، مع استفراغ الوسع في التهيؤ للقيام بالمهام وإنجازها، فبعد أن يستفرغ الإنسان طاقته في استجماع العدة اللازمة للانطلاق في عالم سنن الله تعالى، ينطلق في الإنجاز، ويلتجأ إلى الله ويفوض له أمره ويتجرد من حوله وقوته، ويقف منظومة سننية أخرى هي (سنة الدعاء)، بسؤال الله الحفظ والتأييد والتوفيق، وبهذا يكون مهيأً لاستقبال العون الرباني وهو ماضٍ في عالم الأسباب، وهذه القيمة السامية هي أساس العقيدة وشرط فاعليتها وتأثيرها حركة الإسلامية أن تعطيها حقها من الاهتمام، وأن تربي عليها أبنائها والمجتمع، وبذلك تجعل منها بديهية معرفية، ونهجاً سلوكياً مطرداً في حياتهم. وبذلك يتخلص المسلم من السلبية والاتكالية والخوف، ويستعيد ثقته وحيويته وتألقه من جديد².

المطلب الرابع: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الوقاية الحضارية

إن أهم ما يميز المنظور الكوني السنني هو التكامل، فأجزاء المنظومة السننية يسلم بعضها إلى البعض الآخر، ويسد بعضها نواقص البعض، والأهم أنها تسد وتتجاوز قصور الأداء الذي سببه العامل البشري، وهذه الأخيرة هي الدور الذي تقوم به منظومة سنن الوقاية الحضارية، فهذه المنظومة المرافقة للأداء الحضاري في كل مراحله تعمل على توقع وترصد الخلل في الأداء والمنتج ثم وضع البرامج المناسبة لتداركه وتجاوزه. يضع الطيب برغوث مجموعة من المحددات التي تبين أهمية وفعالية ضرورة هذه المنظومة السننية، يمكن إجمالها في النقاط الآتية:

- ✓ الارتباط الوثيق للصيرورات الحضارية لحركة الاستخلاف البشري بفعالية هذه المنظومة³.
- ✓ كلما توفرت شروط هذه المنظومة تحركت الصيرورات على خط البنائية الحضارية التكاملية الصاعدة، "وكلما اضطربت أصالة وشمولية أو تكاملية أو اطرادية هذه الوقاية، كلما تحركت هذه الصيرورات الحضارية على خط التنافرية والاهتلاكية الحضارية الهدمية المتقهقرة"⁴.
- ✓ الوقاية الحضارية الفعالة ينبغي أن ترافق (الدورة الإنجازية) في كل مراحلها وفي كل جزئياتها⁵.

¹ المرجع نفسه، ص 274.

² المرجع نفسه، ص 275.

³ الطيب برغوث، النهضة الحضارية - ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، مرجع سابق، ص 112

⁴ المرجع نفسه، ص 112

⁵ المرجع نفسه، ص 113

✓ مادة سنن الوقاية الحضارية موزعة على المنظومة السننية الكلية الأربع، فكل واحدة منها تغطي جانباً من جوانب الوقاية¹.

إن هذه الأهمية والتكاملية التي تميز منظومة الوقاية الحضارية الشاملة تجعل من تكريس الوعي بها واستثمارها ضرورياً بالنسبة للفكر الإسلامي الحركي، باعتباره جهداً فكرياً وعملياً يسعى إلى تحقيق التغيير الاجتماعي والحضاري الإيجابي المتكامل والدائم والمطرد، على خط الريانية والمرجعية الإسلامية المسترشدة بالوحي، وهذا ما يدفع إلى تلمس أهم المعالم التي بينها الطيب برغوث للحركة الإسلامية من أجل الاستثمار الأمثل لهذه المنظومة، وهذا ما تسعى العناصر الآتية للإجابة عنه:

الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة

إن الفكر الإسلامي الحركي في حاجة إلى تكريس ثقافة التخطيط الاستراتيجي، وإلا وقع في مطب الارتجالية وردود الأفعال المستعجلة وغير المحسوبة، وغياب هذه الثقافة في الممارسة الدعوية وسلوك بعض الحركات الإسلامية والتجارب التغييرية جنى الكثير عليها باعتبارها مشاريع استراتيجية، وليس تجارب آنية، كما أن التخطيط الاستباقي الذي أطلق عليه الطيب برغوث (الوقاية الاستشرافية المبكرة)؛ يجعل من الحركة مدركة لخطواتها، مستعدة للطوارئ وقادرة على التكيف مع الأوضاع المختلفة، ومهيئة لتجنب عناصرها البشرية التضحيات الكبيرة التي يمكن تجاوزها، أو الحد من أثرها على الأفراد وعلى المشروع ذاته على المدى الطويل، ومن هنا تبرز الحاجة الملحة إلى تكريس الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة بالنسبة للفكر الإسلامي الحركي، وفيما يلي توضيح لأهم المعالم التي ينبغي استحضارها في الوعي بهذه المنظومة السننية المهمة وفق رؤية الطيب برغوث:

1. تكريس الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية باعتبارها مقصداً قرآنيًا:

إن تدبر القرآن الكريم يُظهر أنه يتضمن المفردات الأساسية والتأسيسية لمنظومة الوقاية الشاملة الحضارية كلها، وهذا ما يؤكد الطيب برغوث بقوله: "على مستوى النصوص المؤسسة للوعي المقاصدي الوقائي في القرآن الكريم، فإنها أكثر من أن يحاط بها وقد يكفي هنا الإحالة على مفردات التوبة والتقوى والمراقبة والمحاسبة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والحوافز والجزاءات الفطرية والقانونية، والضغط الاجتماعي.. إلى غير ذلك من المفردات الوقائية الكثيرة جداً، التي تصب كلها في تحقيق مفهوم التقوى، باعتباره مفهوماً مركزياً في هذه الدائرة المقاصدية"²، هذه العبارة تؤكد المفهوم الدقيق للوقاية الحضارية الشاملة، فتوطين النفس على القيم الريانية التي تجعل سلوكه قائماً على الاحتراز من أنواع الخطأ والمخالفة والانحراف الواردة في القرآن الكريم، كلها توجه نحو الوقاية، وعلى رأسها القيم المحققة لمبدأ (التقوى)، وفي هذا السياق يورد برغوث جملة من الآيات التي تتضمن هذا المعنى، مثل:

¹ المرجع نفسه، ص 113

² الطيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية للقرآن الكريم، مرجع سابق، ص 131-132.

- قول الله تعالى: ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام].

- وقول الله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ [سورة النساء].

- وقول الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف].

أما الوقاية الاستشرافية المبكرة باعتبارها إعدادا تخطيطيا استباقيا للأعمال يضع سبل التنفيذ، والمقترحات لتجاوز الأخطاء المحتملة والنقائص الممكنة، فهي كذلك من المقاصد التي أراد القرآن الكريم أن يكرسها في الوعي الإسلامي الفردي والجماعي، ابتداء من تحقيق التقوى كما سبق بيانه، يقول الطيب برغوث: "وما أكثر الأفعال الإنسانية التي تولد محملة بالنواقص التي تؤثر على أصالتها وفعاليتها وتكاملتها سلبا. ولذلك كانت عناية القرآن كبيرة بتخليص هذه المرحلة من ميلاد الفعل الإنساني من العناصر والمؤثرات السلبية.. ونكتفي هنا بتوجيه قرآني عام.. ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [سورة الإسراء]¹."

2. تكريس الوعي بمراحل الوقاية الاستشرافية المبكرة ضمن الدورة الانجازية:

يؤسس الطيب برغوث مرحلة أساسية ضمن (الدورة الحضارية الإنجازية) يُطلق عليها مصطلح (الدورة المعرفية في الفعل الاجتماعي)، وهذه المرحلة هي تمظهر لمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة، ويُعرف الطيب برغوث (الدورة المعرفية) بأنها: "مجمل المراحل والخطوات الإجرائية المتكاملة، التي تحتاجها وتتطلبها الولادة الفعلية لمشروع الفعل الاجتماعي في صورته التصميمية أو التخطيطية القابلة للتنفيذ بعد ذلك"²، والدورة المعرفية بمراحلها المكونة لها، هي التي تقوم بإخراج الفعل الحضاري من الإطار النظري أو من الفكرة الأولية إلى إطار التنفيذ، بوعي وإدراك لمتطلبات الدورة الإنجازية ومختلف مراحلها والواقع الذي تنتزل فيه، وفيما يلي عرض لمراحل هذه الدورة:

أ. شمولية الرصد المعرفي: يبين الطيب برغوث أن أولى شروط نجاح الدورة الإنجازية هو توفر الرصد العميق للواقعين المرجعي والمعيش، أي الواقع السنني أو الفطري والواقع الذي يتنزل فيه، فتوفر المعلومات الوافية عن هذين الواقعين يحقق الأرضية الأولية لبناء الدورة الإنجازية، وأول شروط هذه المعرفة هو أن تكون وافية وشاملة حتى لا تتحول إلى مجرد مراكمة نظرية للأوهام، فاقدة لخاصية الفعالية³.

¹ المرجع نفسه، ص 135.

² الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 167.

³ المرجع السابق، ص 167-168.

ب. شمولية التحليل وتوازنه: إن عملية التحليل من أهم مراحل الدورة المعرفية، التي تقوم بتقديم العناصر والمكونات الحقيقية للظواهر، فالرصد الأولي وحده غير كاف للتعامل مع الواقع، ولكن لابد من التحليل من أجل الوقوف الواعي والدقيق على حقيقة الظواهر، فأى قصور في شمولية النظرة وتوازنها ودقتها سيكون على حساب الإدراك الحقيقي والمتكامل لكيان الظاهرة¹.

ج. شمولية التفسير وتوازنه: تُعنى هذه المرحلة التفسير فتتجه نحو بيان المعالم الأولية للقرار النهائي والموقف العملي الحاسم منها، تأسيساً للمرحلة الموالية وهي التوقع والاستشراف، وتنبع حساسية هذه المرحلة من كونها محدداً نهائياً لصوابية المراحل السابقة، وحاكماً نهائياً على الموقف، وصعوبة المداولة بعد القيام بالموقف المقرر، فأى خلل في هذه المرحلة سينعكس حتماً على الدورة الإنجازية كلها².

د. شمولية التوقع وتوازنه: إن هذه المرحلة كذلك من المراحل الحيوية في الدورة الإنجازية، ذلك أن توقع مآلات صيرورات الأحداث والأوضاع في المدى القريب والمتوسط والبعيد، حاكم على المراحل القادمة، خاصة الاستشراف والتخطيط، الذي يرهن مستقبل الفعل الإنجازي، لما يمكن من قدرة على استباق الأحداث وتلافي عوامل الضعف والوهن بواقعية وشمولية انسجاماً مع المراحل السابقة³.

هـ. شمولية التخطيط وتوازنه: يُعرّف الطبيب برغوث (التخطيط) بأنه: "عملية استشراف أو استحضار وإعداد عملي منظم لتحسين الواقع القائم، والارتقاء به تدريجياً وفق جهد منهجي متكامل نحو آفاق حضارية أكثر توافقاً وانسجاماً مع سنن التسخير"⁴، هذا يعني أن التخطيط المنظم والواعي هو أساس الاستشراف الفعال والعملي، الذي يطبع حياة وممارسة الفرد أو الجماعة بالتناسق والتكامل والفعالية، كما أن التخطيط يقي من التجزئية والاستغراق في مرحلة دون أخرى أو جانب دون غيره، وإنما هو نظرة شمولية للدورة الإنجازية كلها بمراحلها واحتياجاتها، ثم يؤكد برغوث على ضرورة أن تقوم العملية التخطيطية على الرؤية المنضبطة نحو:

- الأهداف الآنية والمتوسطة.
- ضبط الأوليات ومكان تركيز الاهتمام والجهود.
- وتحديد المراحل بأزماتها الإنجازية تجنباً لمتاهات الارتجالية والإطلاقية الاسترسالية.
- والنظر في المآلات؛ التي تساعد على إجراء التعديلات وأخذ الاحتياطات اللازمة.
- اختيار مناهج التنفيذ بناء على ما سبق من خصائص ومراحل التخطيط⁵.

¹ المرجع نفسه، ص ص 169-170.

² المرجع نفسه، ص ص 170-171.

³ المرجع نفسه، ص ص 171-172.

⁴ الطبيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 307.

⁵ المرجع السابق، ص ص 308-309.

الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية المرافقة

تُعنى منظومة سنن الوقاية المرافقة بمتابعة تنفيذ مخرجات مرحلة التخطيط؛ حيث أن استمرارية عملية الوقاية لكافة مراحل الفعل الحضاري تقتضي دوام المراجعة والتعهد بالتصحيح والتصويب.

إن الفكر الإسلامي الحركي حري باحترام هذه المنظومة وتكريس الوعي بضرورة العمل على استثمارها، لأن بداية الانحراف غالباً تكون في مراحل التنفيذ، وإهمالها يكون سبباً في تطورها وصعوبة التدارك أو الاحتواء، وفيما يلي مجموعة من المحددات التي تضبط الوعي بهذه المنظومة:

1. تكريس الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية باعتبارها مقصداً قرآنياً:

يؤكد الطبيب برغوث أن المنظومة السننية عامة، ومنظومة الوقاية على وجه الخصوص مستندة إلى توجيهات القرآن الكريم، ولذلك ينبغي أن يكون إدراجها في المنظومة المعرفية لأي مشروع حضاري وفي منظومة الفكر الإسلامي الحركي على هذا الأساس، والتعامل معها على أنها توجيه قرآني، من أجل أن تأخذ مكانتها الضرورية وفي الوقت ذاته من أجل التعامل معها في إطار الرؤية القرآنية الشاملة.

يرجع الطبيب برغوث في إيضاح أن الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية مقصد قرآني إلى قول الله تعالى: ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ [سورة الشرح]، مؤكداً أن هذه الآية تحمل نَفْسًا سُنَّيَا يتجاوز التفسيرات التجزيئية؛ "وهو استثمار الأعمال بشكل فعال وصحيح، وعدم الغفلة على ذلك حتى لا يطرأ عليها قصور أو اختلال وضعف"¹، ذلك أن طبيعة (المدافعة والمداولة) تتسم بالديمومة والاستمرارية التي لا ينفع التعامل معها بالانقطاع والغفلة والاسترخاء، بل لابد من استمرارية اليقظة والانتباه إلى الانسجام بين الأعمال والقوانين المرافقة لعملية (المدافعة والمداولة)، وإلا كانت عاقبة هذه الأعمال هي القصور والانقطاع.

2. الوعي بفعالية دورة المتابعة:

إن المقصود بفعالية دورة المتابعة؛ هو إدراك مدى الفوائد المحصلة من استثمارها، أو الإضافة الإيجابية التي تنجم عن وجودها ضمن الدورة الإنجازية، وفيما يخص دورة المتابعة فإن فعاليتها تبرز في الأخطار التي يمكن الاحتراز منها حال استثمار منظومة دورة المتابعة، وفي هذا السياق يبين الطبيب برغوث جملة من الأخطار الإنجازية التي يعصم منها الاستثمار الأمثل لهذا السلوك فيقول: "تجنب حركة الإنجاز أخطار الكسل والاسترخاء، والتماطل والتسويق وتضييع الوقت وهدر الجهد والنسيان والغفلة، والقابلية للاستغفال، واحتمالات الغش، والتوترات البيئية المفسدة لجو الانسجام والتكامل، وسوء استعمال الإمكانيات والصلاحيات"².

تتميز عملية المتابعة والمرافقة الوقائية بأنها سلوك دائم التواجد بالتزامن مع التنفيذ وإنجاز المهام، وهذا التواجد الدائم والمستمر هو الضمانة للمحافظة على أعلى مستويات الأصالة والفعالية والديمومة، التي هي ميزة الدورة

¹ مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 136.

² الطبيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 178.

الإنجازية الناجحة، وهذا يتحقق بتوفر جملة من الشروط المتعلقة بالأشخاص أو المؤسسات المشرفة على الأداء أو المتعلقة بموضع العمل وأدواته، منها؛ الخبرة بطبائع النفوس وتقلباتها، وطبيعة تشكل السلوكات وتغيرها، وتشكل العادات والأعراف وتغيرها، وطبائع تشكل وتغير الأنظمة الاجتماعية والثقافية والسياسية¹، فإدراك هذه المتغيرات على وجه الدقة يعتبر أهم عوامل الاستثمار الأمثل لمنظومة المتابعة، والوعي ببيئة إعمالها والأدوات المناسبة لذلك.

3. بناء منظومة قدرات المتابعة:

ترجع أهمية عملية المتابعة والمرافقة الوقائية - بالأساس - إلى تحقيقها مجموعة من الموصفات التي تتفرد بها، والتي تعطى دورها الفعال والعملي، والتي تجعلها منظومة متكاملة يعضد بعضها بعضاً، وذلك بالنظر إلى مقاصدها، وتكوينها، وهو ما يتم بيانه فيما يلي:

أ. إن أول ما يجب الالتفات إليه عند محاولة الاستثمار الأمثل لمنظومة المتابعة الوقائية هو النظر إلى أبرز مقاصدها، التي يحرص المنفذ على تحقيقها، ويلخصها برغوث فيما يلي:

- ديمومة المتابعة والتحفيز والتعبئة والشحذ المستمر للهمم يخلق حس المسؤولية لدى القائمين على التنفيذ.
- المرونة في تكييف العمليات مع المتغيرات الميدانية والطوارئ والمستجدات، تحقيقاً للاستمرارية والفعالية.
- تحصيل المعلومات الأولية الدقيقة عن سير عملية الإنجاز، ما يسهل عملية التقييم لاحقاً.
- الاقتصاد في الوقت والجهد والإمكانات.
- تسهيل عملية اكتساب الخبرات والمهارات الإنجازية².

ب. الأمر الآخر الذي تتميز به هذه المنظومة، والذي يعطيها فاعليتها وتكاملها، هو قيامها على ركني؛ الرقابة الذاتية، والرقابة الخارجية، فالرقابة الذاتية هي ما يصطلح عليه في الثقافة الإسلامية بـ(مراقبة النفس ومحاسبتها)، وهو من الآليات الإسلامية التي تحافظ على التوثب الروحي والنفسي للمسلم، أما الرقابة الخارجية، فمثالها في الثقافة الإسلامية فكرة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، التي تحمي الأداء الاجتماعي من الانحراف وكذلك تحمي الفرد داخل الكيان الاجتماعي، ومعنى هذا أن "الأمة كلها تتحول إلى آليات متابعة ورقابة تطارد الخطأ، وتلاحق القصور، وتكشف الانحرافات والضعف، في الفكر والسلوك والعمل، وشحذ روح الاندفاع والصعود في حركة البناء الحضاري بشكل نموذجي فذ"³.

الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستدراكية

إن سنن الوقاية الاستدراكية هي مجموعة الإجراءات التي تُرصد لتصحيح الأخطاء والنواقص في المراحل النهائية من الدورة الإنجازية، وهذه المنظومة السننية تحفظ العمل من النقص الذي يعتري كافة المنجزات البشرية، كما أنه يقي الإنسان من الركون السلبي إلى أعماله، ولكن يدفعه للمراجعة والتقويم مهما بدا من المثالية في الإنجاز، كما أن

¹ المرجع نفسه، ص 178-179.

² الطبيب برغوث، التجديد الحضاري وقانون النموذج، مرجع سابق، ص 314-315.

³ المرجع نفسه، ص 315.

سُنن الوقاية الاستدراكية تمكن من التطوير المستمر في الأداء والمحافظة على المنجزات، أما على المستوى الخارجي فتعمل هذه المنظومة على رصد المنافسة الممكنة للدورة الإنجازية، إذ لا يمكن أن يتحرك الفعل الحضاري في فضاء خال من المنافسة، ولذلك ينبغي رصد الجهود اليقظة للمحافظة على مكتسبات المنجزات.

مما سبق يتضح أن الوعي بهذه المنظومة واستثمارها أمر مهم للفكر الإسلامي الحركي، باعتبار أن هذا الفكر يحرص على وضع المعالم الضرورية المعينة للعمل الحضاري على القيام بدورة إنجازية قادرة على المنافسة والمواكبة والريادة الحضارية، ثم المحافظة على مكتسبات هذه الدورة، وفيما يلي عرض لأهم الأبعاد التي ينبغي استحضارها من أجل تحقيق الوعي اللازم بهذه المنظومة كما بينه الطبيب برغوث:

1. الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستدراكية باعتباره مقصدا قرآنيا:

إن الفكر الإسلامي الحركي يُطالب بإدراج هذه المنظومة ضمن سياق مقاصد القرآن الكريم، في سعيه لتكريس الوعي بها، وهذا تأكيداً على أهمية استثمارها وكذا تأكيداً على البعد الرباني في إعمالها واستحضارها، يقول الطبيب برغوث: "القرآن يلح على المسلم بأن لا يغفل عن النواقص والأخطاء، ويُلزِمه باستدراكها فور اكتشافها، ولا يتيح لها أية فرصة للنمو والاستعصاء على العلاج"¹.

يستشهد الطبيب برغوث بمجموعة من الآيات القرآنية التي تبين توجيه القرآن الكريم لضرورة الوعي بهذه المنظومة وباستثمارها، منها:

ج. قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا فَعَلُوا فَحِشَةً أَوْ ظَلَمُوا أَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوا اللَّهَ فَاسْتَغْفَرُوا لِذُنُوبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ شَيْءٍ أَنْ يَقُولَ إِنِّي ظَلَمْتُ أَنْفِي ثُمَّ يَنْصَرِفْ﴾ [سورة آل عمران]، تبين هذه الآية دور اليقظة النفسية والروحية في الاستدراك الفطري لما يطرأ من خلل ومن عوامل فقدان التوازن.²

د. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُم مُّبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف]، وفي هذه الآية بيان لدور الشيطان الذي ينبغي الانتباه الدائم له.³

هـ. قال الله تعالى: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ [سورة الأعراف]، وفي هذه الآية بيان لخطورة تجاهل الإفساد وتقويمه فوراً، وخطورة مُدارات أصحابه على المجتمع.⁴

و. قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [سورة الحديد]، وتبين هذه الآية أهمية الاستجابة لله وللرسول في كل دعوة للحياة، وأن الله يحول بين المرء وقلبه وأنه إلى الله تُحْشَرُونَ.

¹ الطبيب برغوث، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 137.

² المرجع نفسه، ص 137.

³ المرجع نفسه، ص 138.

⁴ المرجع السابق، ص 138.

خَاصَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٢٥﴾ [سورة الأنفال]، تؤكد هذه الآيات القرآنية أن السكوت عن الخطأ وعدم المسارعة في تغييره واستدراكه يؤدي إلى تعميم عاقبة ذلك على الجميع، سواء المفسد وغيره¹.

يرجع حرص القرآن على تكريس الوعي بضرورة المسارعة إلى تغيير الخطأ، والحرص على الوقاية الاستدراكية، والتنبيه على الأخطار المترتبة عن الغفلة أو تأجيل ذلك، وهذا بتكريس الأخطاء، أو تشويه الأعمال وإفسادها، أو الحد من فاعليتها الفكرية والسلوكية والروحية، كما أن استمرار الأخطاء يمكن أن يكون سببا في تعديتها إلى أشخاص ومؤسسات أخرى، فيفوت على الجميع فرص النجاح².

2. فعالية دورة التصحيح والتقويم:

يقصد الطبيب برغوث بدورة التصحيح والتقويم؛ حالة المواقبة الدائبة نقدا وتصحيحا للمنجزات، بغية شحذ فعالية المعنيين بالتنفيذ أفرادا وجماعات، في وجه الأخطاء والقصور والمسارعة إلى تصحيح الانحراف مبكرا وتقويم مسار الحركة بلا هوادة³.

إن المقصود هنا هو أهمية تحويل النظرة الناقدة إلى عمل وسلوك وتنفيذ، إذ لا يكفي في الوقاية الإشارة إلى مكان القصور، أو تحليلها وتفكيكها وحتى تفسيرها من غير أن يكون ثمة فعل عملي وتنفيذي في نقد وتغيير مكان الخطأ أو القصور.

تبرز أهمية وفعالية هذه القيمة في المخاطر المترتبة عن إغفالها وعدم استثمارها وتفعيلها، ولذلك وجب على الفكر الإسلامي الحركي أن يدرجها بجدية في منظومته المعرفية، ويعمل على استحداث الإجراءات التي تشجع ذلك، يقول الطبيب برغوث: "نتائج المراجعة والتقييم إذا لم يتم تجسيدها في واقع العمل، بالمبادرة الجدية المنتظمة إلى تصحيح الأخطاء، وتدارك القصورات، وتقويم مسار حركة الدعوة والبناء والمواجهة، فإن شيئا لن يتغير، بل سترداد الأوضاع سوءا، وتتضاءل شحنات الأصالة والفعالية والاطراد في (الدورة الإنجازية) الاجتماعية"⁴.

3. مؤسسة المراجعة والتقييم:

إن ضرورة عملية الوقاية الاستدراكية تتطلب الوعي العميق بها، واختيار أنجح الوسائل للاستثمار الأمثل لها، وفي هذا السياق يؤكد برغوث أن الوعي العميق بهذه المنظومة ومن أجل تفعيلها واستثمارها بالشكل المناسب يتطلب العمل على (مأسستها)؛ أي استحداث مؤسسات عملية نافذة تقوم بمهمة النقد والمراجعة والتقييم الاستدراكي لأداء الاتجاهات الحضارية، وعلى رأسها الحركات الإسلامية والدعوية، يقول الطبيب برغوث: "يستوجب على كل جماعة أو حزب أو مؤسسة في الدعوة والمجتمع والدولة والأمة، إنشاء مؤسسات متخصصة تتمحور اهتماماتها حول

¹ المرجع نفسه، ص 138.

² المرجع نفسه، ص 140.

³ الطبيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، مرجع سابق، ص 192.

⁴ المرجع نفسه، ص 193.

مراجعة ونقد وتقييم حركة الفكر والسلوك والإنجاز داخل المؤسسات بشكل دائم، يتيح لها الإبصار المبكر بعيوبها ونواقصها، ويمكنها من تداركها ومواجهتها قبل استفحال أمرها"¹.

إن هذه المؤسسات النقدية والاستدراكية ينبغي أن تتجاوز الدور الاستشاري أو الشكلي كما يؤكد برغوث، بل الواجب أن تكون مؤسسات فعالة ولها تأثير حقيقي على مسار واختيارات الجماعة، وهذا يكون ابتداءً باختيار الكفاءات المناسبة ذات الاطلاع الواسع والخبرة والأفق الواسع، وأبعدها عن التكتلات والمنافسات التنظيمية داخل المؤسسات الدعوية أو السياسية أو الاجتماعية، وذات نصيب من التحرر من إكراهات التنظيم واختياراته وتحيزاته، ذلك أن حيوية حركة المراجعة والتقييم تحتاج نوعية عالية من (أهل الذكر والاقتدار الرسالي)، كما تحتاج رصد الإمكانيات المادية والأدبية المناسبة للقيام بهذه المهمة داخل الاتجاه الواحد"².

يؤكد الطيب برغوث أن القيام بمهمة النقد والمراجعة والاستدراك على منجزات الدورة الإنجازية، لا يكون في حالات الرخاء والراحة والنجاح والسعة فحسب، وإنما يكون في كل الحالات التي تعتري الدورات الإنجازية، خاصة حالات الفشل أو التضيق أو العسرة، يقول الطيب برغوث في هذه الفكرة: "الملفت للانتباه في استثمار الدعوة الإسلامية لهذه القاعدة في تأصيل وتفعيل حركة البناء والمواجهة، هو نقد وتقييم الوحي لنواحي القصور والضعف في مسار الدعوة والدولة والمجتمع، حتى في أخرج الظروف وأشدّها حساسية على مستوى التدافع والمواجهة.. مع ما قد يترتب على تلك العملية النقدية من مضاعفات سلبية تستغلها القوى المناوئة.. مما يؤكد على أصالة هذه القاعدة وأهميتها الحيوية القصوى في حركة الاستخلاف عامة، وفي حماية منجزات التغيير والبناء خاصة"³.

¹ الطيب برغوث، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، مرجع سابق، ص 122.

² المرجع نفسه، ص 122.

³ المرجع نفسه، ص 124-125.

* خاتمة الفصل:

إن الخلاصة الأهم التي نخرج بها من هذا الفصل هي أن الفكر الإسلامي الحركي رغم استناده على المرجعية الإسلامية، وتحقيقه بكثير من أبعادها، إلا أنه لم يرق بعد إلى مجارات الرؤية الإسلامية القرآنية في أفقها الوجودي والسني، ولذلك فهو مطالب باستحداث الآليات والمؤسسات التي تعنى بدراسة وتقييم البنية الفكرية والأداء الميداني سعياً لتكييفه مع هذه الرؤية الكونية القرآنية.

تفريط الفكر الإسلامي الحركي في الاستثمار الأمثل لسنن الأنفس سيؤدي لحدوث هوة بين التنظيمات الإسلامية ومجتمعاتها وبيئاتها التي تتحرك فيها، أما تفريطها في العناية بقانون الآفاق فإنه سيؤدي للمزيد من التخلف عن مجارات التقدم التقني والعمراني للأمم الأخرى، وسبيل هذا هو ضرورة العمل على الانفتاح الواعي على الخبرة الإنسانية والتراث الإسلامي، والاستثمار الأمثل لقوانين الأنفس والآفاق.

إن أبرز عائقين في سبيل فاعلية الحركة الإسلامية واطرادية أدائها واتسامه بالأصالة إضافة إلى العجز عن الاستثمار الأمثل للمنظومات السنية، هما؛ الخلط في سلم الأولويات، خاصة تقدير حدود الوظيفة الدعوية الاستراتيجية ومتطلباتها، وحدود الوظيفة السياسية التقنية ومتطلباتها، والعائق الأساسي الآخر النزوع نحو التنافرية الاهتلاكية، وبديلها هو تكريس ثقافة التكاملية في ظل الاستقلالية النوعية، ولا يكون هذا إلا بإدراك القدرات الذاتية، وتقدير جهود وافكار الغير، والاستعداد النفسي والإيماني على الانسجام التكاملي، والحرص على الوحدة المبدئية في ظل الاستقلالية النوعية.

إن الفكر الإسلامي الحركي مُطالب بتطوير أدوات الرقابة الداخلية والنقد الذاتي، ومأسسة ذلك، وفق الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستباقية والمتابعة والاستدراكية، وإلا فإنها ستفقد خاصية التجديد والتطور ومواكبة العصر والواقعية، وتقع في مطب الاهتلاكية والتنافرية والاستئنافية، كما أنها مطالبة أن تجعل من النقد الذاتي ثقافة مكرسة بين أبناء الحركة الإسلامية، من أجل صناعة بيئة تُفَعِّل مخرجات النقد، وتتعامل معه بإيجابية، وتفيد منه في سبيل التجديد والتطوير والمحافظة على المنجزات والمكتسبات.



خاتمة الدراسة

خاتمة الدراسة:

شهدت المراحل بين الحقب القديمة من الفكر الإسلامي، والمرحلة المعاصرة من الفكر الإسلامي الحركي، العديد من التغيرات والتطورات والنقلات، التي كانت في عديد من الأحيان نتاج مخاض أو تحديات أو سجلات فكرية، أهم ما تنبئ عنه أن الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي الحركي ميدانان معرفيان يتسمان بالدينامية والمرونة التي تمكنهما من التجدد التكميني المستمر مع تعاقب الأجيال والأحداث والتطورات، وما سعت الدراسة إلى بيانه هو تكشف أهم المعالم التغييرية والتطويرية ضمن مبدأ التجديد، التي مر بها الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، وأهم التوقعات التي يمكن أن يؤول إليها هذا الفكر. وفيما يلي تلخيص لأهم النتائج التي توصلت إليها الدراسة في هذا السياق:

1- يتركز مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي على حديث رسول الله صلى الله عليه: "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"¹، وهو بهذا يُعتبر مُصطلحا شرعيا يدور حول؛ تجديد الوعي بالقيم الكلية للإسلام، وتجديد فاعلية هذه القيم عمليا، كما يتجه نحو تجديد الوسائل والغايات والمناهج الحضارية، ومن معانيه الانتقال من الأوضاع السيئة نحو أوضاع أحسن، وهو مُقارب بهذا المفهوم لمعنى (الإصلاح والتغيير).

2- العامل الأبرز المؤثر في التغيرات الفكرية منذ بواكير الفكر الإسلامي هو العامل السياسي، سواء بتدخل السلطة السياسية في توجيه الآراء الفكرية، أو استبعاد آراء والتمكين لأخرى، أو بسبب الخلافات السياسية والانحياز لخيارات دون غيرها، أو الانتصار لاتجاه على حساب آخر، واستمر هذا العامل في التأثير على طول خط مسار الفكر الإسلامي منذ عهد الصحابة إلى الاجتهادات المعاصرة ضمن الفكر الإسلامي الحركي.

3- يتأثر الفكر الإسلامي الحركي في مجالات اهتمامه بواقعه ومعطياته وإكراهاته، فالبواعث الواقعية هي المحدد لطبيعة القضايا التي تعطى الأولوية في المدارس والعناية المعرفية، وبالتالي فالتغيرات المرتبطة بكل زمان ومكان هي المحدد الأول للتجديد من حيث طبيعته ومجالاته، لذلك نجد أن مباحث الفكر الإسلامي الحركي في العصر الحديث قد اتجهت نحو قضايا النهضة والتغيير الاجتماعي، عندما حدث الضعف السياسي والسقوط الاجتماعي، ليتطور إلى الاهتمام بالقضايا الحداثية كالديمقراطية وتسيير الدولة الحديثة، وهذا يعني أنه ينبغي قراءة الفكر الإسلامي الحركي في ظل السياقات التاريخية التي وُجد فيها من أجل الفهم المناسب.

4- شهدت الحركة الإصلاحية في القرن التاسع عشر والعشرين تطورا مفاهيميا في الفكر الإسلامي، وكان هذا التطور المفاهيمي هو الأرضية التي تشكل انطلاقا منها الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، وكانت أهم الإضافات التي تميزت بها هذه الحقبة؛ التطور في مفهوم السلفية، وإخراجها من الانغلاق على الماضي

واجتهاداته إلى التفاعل الإيجابي مع العصر وأحداثه والإفادة من مخرجاته. إضافة إلى تكريس ثقافة النقاش الحضاري والنهضوي ضمن أطر الفكر الإسلامي، واستحداث فكرة (الجهاد) السياسي المنظم، إضافة إلى نضج النظرة إلى المسألة السياسية ممارسةً ومواجهةً للاستبداد، وقضية التربية والتعليم، وقضية الوعي باستغلال الوسائل الحديثة في التربية والدعوة والبلاغ على رأسها الصحافة الإصلاحية.

5- تبلورت المبادئ التأسيسية للفكر الإسلامي الحركي المعاصر بعد سقوط الحكم العثماني، وانتشار ظاهرة الاستعمار الغربي، ولذلك انطبع في كثير من جوانبه بآثار حالة الضعف والهزيمة، كما كان نشوء التنظيمات الإسلامية أهم وأبرز التطورات في الفكر الإسلامي. ومن أهم القيم التي تركزت في هذه المرحلة مبدأ الشمولية؛ الذي يقوم على خاصية الشمولية في الإسلام أصلاً، والشمولية في مناهج ومجالات الدعوة والإصلاح فرعاً وممارسة، ثم أصبح لهذا المبدأ مكانة محورية في الفكر الإسلامي الحركي.

6- تركزت في الفكر الإسلامي الحركي في هذه المرحلة ظاهرة هيمنة الشخصيات القيادية والتنظيرية على التنظيمات والمواقف والاتجاهات، واستمرت هذه الظاهرة مدة طويلة في صفوف الحركة الإسلامية، فأصبح للزعامات والشيوخ والعلماء سلطة شعبية واسعة تحت غطاء الدعوة الإسلامية وقيادة حركات التغيير.

7- (الصحة الإسلامية) هي التوصيف الذي أطلق على الحركة الاجتماعية نحو التدين والتزام مظاهره، والتبني الشعبي الواسع لكثير من أطروحات الفكر الإسلامي الحركي، تميزت بعدة مظاهر إيجابية وبعضها سلبية، وكان أبرز مظاهر التجديد في مرحلة ذروة الصحة الإسلامية هو جهود توجيهها وترشيدها وتحليلتها من الثغرات والنقائص التي ميزتها، على رأسها الجناح نحو الشعارات العامة والعاطفة غير المنضبطة بالرؤية المنطقية والاستراتيجية والتخطيط المحكم، والموقف السلبي نحو الثقافات المغايرة خاصة الغربية، والتمسك بالمظاهر على حساب الجواهر، لذلك انبرى مجموعة من المفكرين لعملية الترشيد والتوجيه لهذه الصحة، وعُتوا في الغالب بمعالجة ثلاثة محاور أساسية:

✓ محور تطوير الفكر الإسلامي في سياق الصحة الإسلامية، والعمل على إعادة الإدماج الاجتماعي والسياسي له.

✓ محور ترشيده الممارسة الدعوية في إطار الصحة الإسلامية، وضبط بوصلتها وأهدافها وأولوياتها ونقد الاتجاهات المتطرفة في العمل الإسلامي.

✓ توجيه الصحة الإسلامية نحو القيام بأدوار أكثر إيجابية داخل المجتمعات الإسلامية، وذلك بتبني المشاريع السياسية والاجتماعية المنظمة، وتوسيع مجالات اهتمامها نحو تكريس النظم الديمقراطية، والعناية بقضايا المرأة وشؤون الأسرة، والانفتاح على الثقافات الأخرى خاصة الغربية، والأهم هو الدعوة إلى تبني النقد الذاتي المنهجي والعلمي وتكريسه ليصبح ثقافة أساسية ضمن الفكر الإسلامي الحركي.

8- لا يمكن دراسة الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بكافة تجلياته بمعزل عن جذوره الأيديولوجية في المشرق أو بمعزل عن نسق الفكر الإسلامي عموماً، نظراً للتفاعل الإيجابي بين هذه الثلاثة.

9- الخصوصية الاجتماعية والثقافية والتاريخية الجزائرية كان لها تأثير بارز في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في الجزائر؛ يأتي في مقدمة ذلك أثر الاستعمار الفرنسي، الذي تمخض عن مقاومته؛ قيمة الوطنية والروح الجهادية وتمجيد الثورة التحريرية ورموزها، وكان هذا قاسما مشتركا بين الاتجاهات المختلفة، خاصة أن أغلب رموزها شاركوا في الثورة أو كانوا أبناء مجاهدين وشهداء، إضافة لهذا تمثل الحركة الإصلاحية الجزائرية ممثلة في جمعية العلماء المسلمين وشخصية عبد الحميد بن باديس ومسيرته، مرجعية أساسية للفكر الإسلامي الحركي في الجزائر.

10- ساهمت الأوضاع السياسية في الجزائر بعد الاستقلال من تبني الأيديولوجيا الاشتراكية والأحادية في الكم وإغلاق الساحة السياسية، في إرساء العديد من القيم الفكرية في فكر الحركة الإسلامية، على رأسها روح المعارضة للنظام الحاكم، وعدم تمكنها من تطوير رؤية سياسية ناضجة وواضحة المعالم، انتهت بالحركة الإسلامية إلى الدخول في متاهات الأزمة الوطنية، والانشطارية السياسية التي أصبحت انشطارية تنظيمية وفكرية.

11- تمحورت القضايا التي شغلت الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر في مرحلتي ما بعد الاستقلال والصحو الإسلامية حول قضايا الهوية الوطنية؛ مثل قضية التعريب والمرجعية الإسلامية بدل الأيديولوجيات الوافدة، والتعليم، وإدارة الشؤون الإسلامية والأوقاف.

12- كان المنطلق الأساسي للحركة الإسلامية المعاصرة مركّزا على الجامعات والمساجد، فكان هذين الحاضنتين هما أرضية الانطلاق الشعبي للحركة الإسلامية، ولذا انعكس هذا على طبيعة التكوين البشري والثقافي للحركة الإسلامية، إذ كان أغلب قيادتها من الشباب الجامعيين، خاصة في مرحلة التأسيس، كما كان التدين الأولي والظاهري أبرز ملامح الحركة، إضافة لهذا تكرست ظاهرة القيادة المشيخية، وانطباع شخصية القيادات على التنظيمات والمناهج والرؤى.

13- لم يكن لجماعة الإخوان المسلمين ارتباط تنظيمي بالاتجاه الإسلامي بكافة مكوناته في الجزائر، وإنما كانت العلاقة تعاونية في مرحلة ما قبل الاستقلال مع جمعية العلماء المسلمين، ومعرفية عن طريق الوافدين للجزائر والكتب والأشرطة المتداولة حينها بعد الاستقلال، ولم يبدأ الارتباط التنظيمي إلا بعد اعتماد محفوظ نحناح وجماعته ممثلا لتنظيم الإخوان في الجزائر.

14- الانتقال من الدعوة المجتمعية والجماعية المفتوحة إلى العمل السياسي الحزبي بعد ما عُرف بـ(الانفتاح السياسي) بدستور 1988م، لم يكن انتقالا مدروسا ولم يحض بالإجماع في صف الحركة الإسلامية، كما لم يكن له تهيئة اجتماعية مناسبة، ولذلك تسبب في المزيد من الفرقة والتشطي داخل التيار الإسلامي، كما أدى لمزيد من المواقف المتسارعة وعدم التقدير المناسب للأوضاع الاجتماعية والسياسية، انتهى هذا إلى الأزمة الوطنية ثم إلى تفكك الرابطة الإسلامية، واتساع الشقة بين الإسلاميين، وانفراط عقد مساعي الوحدة أو التقريب بينهم.

15- تتلخص أهم العوائق في سبيل التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في:

✓ عدم مرونة الهيكل التنظيمي للجماعات الإسلامية؛ حيث أن الغرق في الإجراءات التنظيمية والإدارية تصبح عبئا على المرونة الفكرية والمداولة بين مختلف فئات الجماعات الإسلامية، ما يصنع جوا من الجمود والتقوقع.

✓ الخلط بين الثوابت والمتغيرات، إذ أن إسباغ القدسية والثبات على بعض القضايا التي من طبيعتها الاهتلاك والتقادم تتحول إلى معيقات للتجديد والتجدد، مثل وسائل التربية والإقناع والتبليغ والخطاب السياسي.. وغيرها، كما أن النزعة المشيخية والمريدية والتمركز حول الزعامات يخلق حالة مقاومة للتجديد والتطور.

✓ عدم مأسسة الجهود الفكرية النقدية والتجديدية واختصارها على الجهود الفردية التي تواجه غالبا بالمقاومة الداخلية أو التوجس والتشكيك.

✓ إن أهم عامل معرقل لمساعي التجديد هو ضعف ثقافة النقد الذاتي، وتأخر النضج الفكري في التعامل معه، وعدم صناعة آليات منهجية لتفعيله وإدارته.

16- إن الطيب برغوث من أبرز المفكرين الجزائريين الذين أسهموا في إثراء الفكر الإسلامي، والفكر الإسلامي الحركي على الخصوص، وهذا لثراء المشروع الفكري الذي قدمه، والذي بُني على رؤية كونية سننية، أفاد مقوماتها الأولى من الرؤية الخلدونية في صيغرات التاريخ وقيام وأقول الدول، ومن مشروع مالك بن نبي في التأسيس المنهجي للنظرية الحضارية، ومن تراث جمعية العلماء والحركة الإصلاحية في الروح التغييرية والإصلاحية والنفس الرسالي والعمل الدؤوب على إيصال الدعوة الإسلامية وإصلاح الواقع بها.

17- قدم الطيب برغوث مشروعا فكريا ينتظم ضمنه منظومة سننية مرتبطة ومتكاملة ومنطقية تهدف إلى جعل الممارسة التغييرية الحضارية أكثر فعالية وأصالة واطرادية، الغاية منها الإيفاء بمتطلبات الريادة الحضارية، للأفراد والجماعات والمؤسسات، وضمّن هذه المنظومة أربع منظومات كلية:

✓ منظومة سنن الوعي الغائي؛ التي تتضمن الرؤية الكونية الإيمانية.

✓ المنظومة السننية الكلية النازمة لحركة الاستخلاف، تتفرع عنها أربع منظومات سننية، هي: منظومة سنن الابتلاء، ومنظومة سنن المدافعة الحضارية، ومنظومة سنن المداولة الحضارية، ومنظومة سنن التجديد الحضاري.

✓ منظومة سنن التسخير، والتي تتفرع عنها أيضا أربع منظومات سننية، هي: منظومة سنن الأنفس، ومنظومة سنن الآفاق، ومنظومة سنن الهداية، ومنظومة سنن التأييد.

✓ منظومة سنن الوقاية الحضارية، والتي تتضمن بدورها ثلاث منظومات سننية، هي: منظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة، ومنظومة سنن الوقاية المرافقة، ومنظومة سنن الوقاية الاستدراكية.

18- قام الطيب برغوث بوضع هذه المنظومات السننية الكلية ضمن نظرية (المدافعة والتجديد الحضاري)، التي تقوم على أن الأمم محكومة بحتمية المدافعة في سبيل التجديد والتقدم، وأن هذه الحركة البشرية تهدف إلى الخروج من حالات الضعف والتخلف، إلى مرحلة المواكبة الحضارية، ثم المنافسة الحضارية، ثم الريادة الحضارية، وأن الإيفاء بقوانين المنظومات السننية هو الضامن لتحقيق الريادة والمداولة الحضارية.

19- وضح الطيب برغوث أن الحركة الإسلامية عندما تقع في خلل تبني (الإسلام) شعارا للمرجعية الفكرية من غير التزام حقيقي برؤيته الكونية وبأفق الحضاري، ومن غير مراعاة لأولوياته وكياناته، فإن هذا يؤدي لعدم انسجامها مع القانون الكلي للإسلام، وهو تناقض مع ذاتها وتفرغ لها من حقيقتها ومحتواها، وهي مطالبة بأن ترتقي للأفق الإسلامي الحضاري، والانسجام مع كافة جوانبه والاستمسك به كله والعمل على إنفاذ تعاليمه.

وبناء على هذه النتائج، وعلى مجمل التحليل الذي قدمته الدراسة يُستخلص مجموعة من التوصيات:

1. إن البحوث والدراسات التي تعنى بتفكيك ظاهرة الفكر الإسلامي الحركي ما تزال محدودة، وإن ما قُدم في أغلبه يتوجه نحو دراسة المواقف والمسارات والخيارات، أو تاريخ التجارب العملية، من غير توقف كافٍ مع البُنى الفكرية التي تنطلق منها الحركة الإسلامية، وعلى هذا فإن الدراسة تؤكد على ضرورة التوجه البحثي نحو هذا المجال، وإعداد أطروحات دكتوراه أو إنشاء فرق بحث أو فعاليات علمية للتعمق أكثر في تفكيك وتحليل وتفسير هذه الظاهرة، وسد الجوانب التي لم توفها هذه الدراسة وغيرها.

2. توصي الدراسة بضرورة إنشاء مؤسسات علمية تهدف إلى تكريس ونشر الوعي السنني، والثقافة السننية، وفق الرؤية الكونية الإسلامية، ووفق المناهج المعرفية العلمية، لأن هذه الأطر العلمية هي الكفيلة بتقديم الثقافة السننية بصورة متكاملة ومنطقية وأكثر موضوعية وإقناعية.

3. إن الفكر الإسلامي الحركي مطالب بتعميق الوعي بسنة الابتلاء وأنه قانون ناظم للحياة كلها، وليس مجرد أزمات تؤدي إلى الإحباط والانتكاسية، وإنما هو محفزات للعتاء ومزيد من المراجعة والتطوير. وأن الأداء الحضاري الفعال مرتبط بالإعداد العميق للمدافعة وفق الرؤية السننية، وتقديم المشاريع والخطط القادرة على المنافسة والريادة، وأن قانون المدافعة ينبغي أن يكون دافعا للاستقلالية النوعية التكاملية، وليس النزوع لمنطق المغالبة الحدية واستحضار روح الصراع في كل المجالات.

4. ينبغي أن تكون رؤية الفكر الإسلامي الحركي عالمية ومتجاوزة لضيق المحلية، مع استحضار فقه الواقع والانسجام مع متطلباته وعدم تجاوزه، مع دوام الحرص على التجديد والتجدد في ظل المحافظة على الأصالة وضمن شروط المعاصرة الحكيمة والواعية.

5. الفكر الإسلامي الحركي مطالب بتكريس الوعي بسلم الأولويات وفي مقدمتها؛ الوعي بأولوية العمل الدعوي والتربوي عن غيره من المجالات الكفائية خاصة المناكفة السياسية، والمدافعة الأيديولوجية، وأن العمل

التربوية والدعوي هو الخط الاستراتيجي الذي ينبغي للحركة ألا تفرط فيه وأن تعمل عليه دائما وبلا انقطاع، وأن توجه جل طاقاتها لخدمته، وهذا ليس على حساب المجالات الأخرى، إنما بإعطائه موقع الأولوية.

6. من الضروري إعادة إدراج موقع المعرفة العلمية التجريبية والطبيعية وكذا العلوم الإنسانية الاجتماعية والنفسية، ضمن المنظومة المعرفية للفكر الإسلامي الحركي، والعمل على ندب المنتمين لها إلى الاهتمام به لأنه هو الممكن من الاستثمار الأمثل للسنن التسخيرية في الآفاق والأنفس، وأن الوعي ينبغي أن يتجه نحو إدراك العمق الإنساني للإنسان في روحه وعقله وجانبه المادي وليس مجرد المعرفة السطحية به وبمحيطه، كل هذا مع ضرورة الإفادة من الخبرة الإنسانية عموما، ومن التراث الفكري والمعرفي الإسلامي.

7. على الفكر الإسلامي الحركي أن يقوم بإعادة صياغة منظومته الدينية والتربوية للتماشي مع قانون الهداية والتأييد؛ حيث تصبح المعرفة الإسلامية منضبطة بالرؤية الكونية السنية، وذلك باعتماد الوحي مرجعية أساسية وفعلية، ومأسسة الوعي بهذه المرجعية، وجعل الرؤية الكونية الإسلامية جزءا من الثقافة الاجتماعية، كما يؤكد أن تمام الإيفاء بقوانين التأييد هو تمام للدورة الحضارية، ولذلك وجب الحرص على إعادة الاعتبار إلى قيم هذه المنظومة، مثل: قيمة الإحسان، وإحكام الصلة بالله تعالى، والإخلاص والتجرد له ودوام مراقبته، والتوبة الدائمة، والتوكل المقترن بالدعاء.

8. على الفكر الإسلامي الحركي أن يقوم باستحداث منظومات دقيقة للوقاية الحضارية، أولها الوقاية المبكرة الاستشرافية، التي تقوم على التخطيط المحكم ووضوح الأهداف والقدرة على التوقع، والوقاية المرافقة التي تعمل على متابعة الإنجازات واليقظة لأي طارئ أو خلل يمكن أن يؤثر على الأداء، وبناء القدرات الممكنة للوقاية الاستدراكية وفي مقدمتها القدرة على النقد الذاتي وتقديم البدائل التطويرية والخطط البديلة والتقويم والتصحيح للأعمال، وبناء مؤسسات واستحداث لجان للقيام بهذه المهمة.



الملاحق

بيان أول نوفمبر 1954م

نداء أول نوفمبر 1954

و لكي نبين بوضوح هدفنا فلنأخذ لنسطر فيما يلي الخطوط العريضة لبرنامجنا السياسي.

الهدف : الاستقلال الوطني بواسطة :

- 1- إقامة الدولة الجزائرية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية
- 2- احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني .

الأهداف الداخلية :

- 1 - التطهير السياسي بإعادة الحركة الوطنية إلى نهجها الحقيقي والقضاء على جميع مخلفات الفساد و روح الإصلاح التي كانت عاملا هاما في تخلفنا الحالي .
- 2- تجميع وتنظيم جميع الطاقات السلمية لدى الشعب الجزائري لتصفية النظام الاستعماري.

الأهداف الخارجية :

- 1- تدوين القضية الجزائرية
- 2- تحقيق وحدة شمال إفريقيا في داخل إطارها الطبيعي العربي والإسلامي .
- 3- في إطار ميثاق الأمم المتحدة نؤكد عطفنا الفعال تجاه جميع الأمم التي تساند قضيتنا التحريرية .

وسائل الكفاح :

استحجاما مع المبادئ الثورية ،و اعتبارا للأوضاع الداخلية والخارجية فلنأخذ سنواصل الكفاح بجميع الوسائل حتى نحقق هدفنا.

إن جبهة التحرير الوطني لكي تحقق هدفها يجب عليها أن تنجز مهمتين أساسيتين في وقت واحد وهما :

العمل الداخلي سواء في الميدان السياسي أو في ميدان العمل الملمس ،و العمل في الخارج لجعل القضية الجزائرية حقيقة واقعة في العالم كله ،و ذلك بمساندة كل حلفائنا الطبيعيين .

إن هذه مهمة شاقة لعلية العبد ،و تتطلب كل القوى و تعبئة كل الموارد الوطنية ،و حقيقة إن الكفاح سيكون طويلا و لكن النصر محقق و في الأخير،وتحاشا للتأويلات العاطفة و لي التبدل على رغبتنا الحقيقية في السلم ، و تحديدا للسلطات البشرية و إرادة البناء فقد أعددتا للسلطات الفرنسية وثيقة مشرفة للمناقشة ،إذا كانت هذه السلطات تحذوها النية الطيبة و تعترف نهائيا بالشعوب التي تستعمرها بحلها في تقرير مصيرها بنفسها .

- 1- الاعتراف بالجنسية الجزائرية بعلنية و رسمية معلنة بذلك كل التأويل و القرارات و القوانين التي تجعل من الجزائر أرضا فرنسية رغم التاريخ والجغرافيا و اللغة و الدين و العادات للشعب الجزائري.
- 2- فتح مفاوضات مع الممثلين المفوضين من طرف الشعب الجزائري على أسس الاعتراف بالسيادة الجزائرية وحده لا تجزأ .

نداء أول نوفمبر 1954

بسم الله الرحمن الرحيم

أيها الشعب الجزائري

أيها المناضلون من أجل القضية الوطنية

أنتم الذين تستمدون حكمكم بشأنتنا بوعي الشعب بصفة عامة ،و المناضلون بصفة خاصة ،بتملككم أن غرضنا من نشر هذا الإعلان هو أن نوضح لكم الأسباب العميقة التي دفعتنا إلى العمل ،بيان نوضح لكم مشروعتنا ،و الهدف من عملنا ،و مقومات وجهة نظرنا الأساسية التي دفعتنا إلى الاستقلال الو طلي في إطار الشمال الإفريقي،ورغبتنا هو أيضا أن نجندكم الالتباس الذي يمكن أن تولعكم فيه الإمبريالية ،و عملاتها الإذريين،وبعض محترفي السياسة الانتهازية.

فنحن نعتبر قبل كل شيء، أن الحركة الوطنية بعد مراحل من الكفاح -قد أدركت مرحلة التحقيق النهائية ،فلنأخذ كان هدف أي حركة ثورية -في الواقع هو خلق جميع الظروف الثورية للقيام بعملية تحريرية ،فلنأخذ نعتبر الشعب الجزائري في أوضاعه الداخلية متحدا حول قضية الاستقلال والعمل ،أما في الأوضاع الخارجية فإن الانفراج الدولي مناسب لسنوية بعض المشاكل الثلثوية التي من بينها قضيتنا التي نجد سندنا الدبلوماسي ،و خاصة من طرف إخواننا العرب و المسلمون .

إن أحداث المغرب و تونس لها دلالتها في هذا الصدد ،لهي تمثل بعدد مراحل الكفاح التحرري في شمال إفريقيا بومنا بالتحفظ في هذا الميدان فلنأخذ منذ مدة طويلة أول الداعمين إلى الوحدة في العمل ،هذه الوحدة التي لم ينج لها مع الأسف التحقيق أبدا بين الأطراف الثلاثة.

إن كل واحد منها اندفع اليوم في هذا السبيل ، أما نحن الذين بقينا في مؤخرة الركب فلنأخذ نتعرض إلى مصير من تجاوزته الأحداث ، و هكذا نحن حركة الوطنية وجدت نفسها محطمة ،بنتيجة لسنوات طويلة من الجمود ،و الروتين ،توجيهها سيء محرومة من سند الرأي العام العربي ،قد تجاوزتها الأحداث ، الأمر الذي جعل الاستعمار يظفر فرحا فلما أنه قد أحرز أخيرا انتصاره في كفاحه ضد الطبيعة الجزائرية .

إن المرحلة خطيرة

أمام هذه الوضعية التي يخشى أن يصبح علاجها مستحيلا رأيت مجموعة من الشباب المسؤولين المناضلين الواعين التي جمعت حولها أغلب العناصر التي لا تزال سليمة ،و مصممة إن الوقت قد حان لإخراج الحركة الوطنية من المأزق الذي أوقعها فيه صراع الأشخاص و التباينات لدفعها إلى المعركة الحقيقية الثورية إلى جانب إخواننا المغاربة و التونسيين.

و بهذا الصدد،فلنأخذ نوضح أننا مستقون عن الطرفين الذين يتنازعان السلطة ،إن حرمتنا قد وضعت المصلحة الوطنية فوق كل الاعتبارات التافهة و المغلوطة لقضية الأشخاص و السمعة ،و لذلك فهي موجهة فقط ضد الاستعمار الذي هو العدو الوحيد الأعمى ،الذي رفض أمام وسائل الكفاح السلمية أن يمنح أدنى حرية .

و لنن أن هذه أسباب كافية لجعل حركتنا التجديدية تظهر تحت اسم : جبهة التحرير الوطني .

و هكذا نستخلص من جميع التنازلات المحتملة ،و لتج الفرصة لجميع المواطنين الجزائريين من جميع الطبقات الاجتماعية و جميع الأحزاب و الحركات الجزائرية أن تنظم إلى الكفاح التحريري دون أدنى اعتبار آخر.

نداء أول نوفمبر 1954

- 3- خلق جو من الثقة و إطلاق سراح جميع المعتقلين السياسيين و رفع الإجراءات الخاصة و إيقاف كل مطاردة ضد القوات المكافحة .

وفي المقابل :

- 1- فإن المصالح الفرنسية لثاقفية كانت أو اقتصادية و المحصل عليها بترهانة ستحترم وكذلك الأمر بالنسبة للأشخاص و العائلات .
- 2- جميع الفرنسيين الذين يرغبون في البقاء بالجزائر يكون لهم الاختيار بين جنسيتهم الأصلية و يعتبرون بذلك كأجانب اتجاه القوانين السارية أو يختارون الجنسية الجزائرية و في هذه الحالة يعتبرون كجزائريين بما لهم من حقوق و ما عليهم من واجبات .
- 3- تتحدد الروابط بين فرنسا و الجزائر و تكون موضوع اتفاق بين القوتين الإتنين على أساس المساواة و الاحترام المتبادل .

أيها الجزائري لنأخذ ندعوك لتبارك هذه الوثيقة و واجبك هو أن تنظم لانتقاد بلدنا و عمل على أن نسترجع له حريته.

إن جبهة التحرير الوطني هي جبهتنا و انتصارها هو انتصارك.

أما نحن العائزون على مواصلة الكفاح و الوثاقون من مشارك المناهضة للإمبريالية ،ولنأخذ نقدم للوطن أنفسنا ما نملك.

فاتح نوفمبر 1954
الأمانة الوطنية.

بيان باسم مجموعة من المشايخ والدعاة موقع من طرف أحمد سحنون بمناسبة أحداث 05 أكتوبر 1988م

البيان الأول

بسم الله الرحمن الرحيم

إن الأحداث الجارية في الساحة ليست مجرد طفرة أو ولادة رد فعل انتهازي فقط، بل تجد دوافعها وأسبابها من الوضع العام المتردي بسبب سياسة الترف والمباهات والتبذير المتبعة على حساب المصالح العليا للشعب. والإصلاح -الدين ال نصيحة- لا يكمن في القمع وإسكات أصوات المتألمين من الجوع والعري والضيق الخائق، وإنما الحل يكمن في مراجعة النفس بصدق ومواجهة الحقيقة بإجراء عملي يمليه الشعور بالمسؤولية أمام الله ثم التاريخ، وهو العودة إلى الإسلام شريعة ومنهاجا بعدما فشلت النظم الوضعية المخترعة، لتكون منطقين مع ما عاهدنا الله عليه وسجل في الدستور "الإسلام دين الدولة".

إن هذه العبارة لا تجد محتواها العملي إلا في تطبيق الإسلام بإعطائه أبعاده العملية:

-الشورى الصادقة في الحكم

-والعدالة في توزيع خيرات البلاد على فئات الشعب

-وتحقيق الكفاية مع الضروريات لكل فرد

-والمساواة أمام القانون

-الطهارة في الأخلاق

-والأمن على كل المقدسات من دين وعرض ونفس ومال

-والحرية في التفكير والتعبير

آن الأوان للشعب أن يعامل معاملة شعب مسلم كريم قدم أعلى التضحيات ليرفع راية الإسلام وليحيا حياة كريمة. ونقدر ما نقف إلى جانب الشعب في مطالبه المشروعة من حد أدنى من عيش كريم كشعب هو جزء من خير الأمة له رسالة يتطلع إلى غد مشرق في ظل الإسلام، فإننا ندين كل عمل تخريبي لممتلكات الشعب سواء عن طريق سياسة المباهاة والبلذخ والتبذير الرسمي أو عن طريق أعمال غير المسؤولة من حرق وتخريب ونهب. ونهيب بكل الصادقين في دينهم أن لا يدمروا اقتصاد هذا الشعب لأن التخريب الاقتصادي يزيد من المديونية والتبعية للدول الغنية التي تفرض نفوذها وتملي شروطها وإلا يصدق علينا قول الله ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُمْ بِأَيْدِيهِمْ﴾. وهذا بيان للناس وهدى وموعظة للمتقين.

أحمد سحنون

الواعظ بمسجد دار الأرقم

الطبعة 25 من 1400 6 أغسطس 1988

بيان رقم (02) موقع من طرف أحمد سحنون بمناسبة أحداث 05 أكتوبر 1988م، بتاريخ 10 أكتوبر 1988م

البيان 2

بسم الله الرحمن الرحيم

بلاغ

أمام تطور الأحداث الأخيرة التي سالت دماء خلالها دماء زكية وخربت ديار ونهبت أموال فإنني أحمد سحنون الواعظ بمسجد دار الأرقم أرى ومجموع الدعاة لزما علينا أن نخرق جدار الصمت لنقول للأمة ما يلي:

1. إن قرار المسيرة المرتجل الذي لم يقدر العواقب التي تعود على الدعوة الإسلامية عامة لم يؤخذ فيه برأي مجموع المهتمين بالدعوة الإسلامية والذين تلقى فيهم الأمة.
2. إن هذه المسيرة ينبغي أن تنوقف اليوم فوراً ومن تمادى في تنفيذ قرار إتخذه فرد بصفة إنفرادية فقد خرق إجماع الأمة والدعاة ويتحمل العواقب الناجمة عن ذلك أمام الله ثم الأمة.
3. نهيب بأبنائنا وإخواننا أن يلتزموا الهدوء وضبط النفس في هذا الظرف العصيب، والخير كل الخير في السير في موكب الأمة لقول الرسول -صلى الله عليه وسلم- يد الله مع الجماعة... الحديث.

﴿هذا بيان وهدى وموعظة للمتقين﴾

29 صفر 1409 (10 أكتوبر 1988)



قائمة المصادر والمراجع

* القرآن الكريم.

* كتب السنة النبوية:

1. ابن حنبل أبو عبد الله أحمد، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1421هـ/2001م.
2. البخاري محمد بن اسماعيل أبو عبد الله، الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وأيامه: صحيح البخاري، تح: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.
3. البستي أبو حاتم محمد بن حبان، الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان، تح: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج15، ط01، 1408هـ/1988م.
4. الترمذي محمد بن عيسى بن سورة، سنن الترمذي، تح: إبراهيم عطوه عوض، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، جمهورية مصر العربية، ط2، 1395هـ/1975م.
5. الحاكم النيسابوري أبو عبد الله، المستدرک على الصحيحين، تح: مصطفى عبد القادر العطا، دار المعرفة بيروت.
6. السجستاني أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، دار الكتاب العربي، بيروت.
7. الطبراني سليمان بن أحمد بن أيوب، المعجم الكبير، تح: حمدي بن عبد المجيد السلف، مكتبة ابن تيمية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط2.
8. الطيالسي أبو داود سليمان بن داود الجارود، مسند أبو داود الطيالسي، تح: محمد بن عبد المحسن التركي، دار هجر، جمهورية مصر العربية، ط1، 1419هـ/1999م.
9. النيسابوري مسلم بن الحجاج القشيري، صحيح مسلم (المسند الصحيح المختصر بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار أحياء التراث العربي، بيروت.

* الكتب والمؤلفات:

10. آبادي شرف الحق محمد أشرف بن أمير بن علي العظيم، عون المعبود شرح سنن أبي داود، ومعه حاشية ابن القيم: تهذيب سنن أبي داود وإيضاح علله ومشكلاته، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج11، ط02، 1415هـ.
11. الإبراهيمي أحمد طالب، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج05، ط01، 1997م.
12. إبراهيمي عبد الحميد، في أصل الأزمة الجزائرية-1958/1999-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2001م.
13. ابن تيمية تقي الدين أحمد، مجموع الفتاوى، جمع وترتيب عبد الرحمن بن قاسم العاصمي، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، ج19، ج35، 1425هـ/2004م.

14. ابن خلدون عبد الرحمن، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، من: المقدمة، دار الفكر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 01، ط 01، 1401هـ/1981م.
15. ابن عبد السلام عز الدين عبد العزيز، أحكام الجهاد وفضائله، مكتبة دار الوفاء للنشر والتوزيع، جدة-المملكة العربية السعودية، ط 01، 1406هـ/1986م.
16. ابن عبد الوهاب محمد، كتاب التوحيد، مركز شؤون الدعوة-الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، المملكة العربية السعودية، 1409هـ.
17. ابن غنام حسين، تاريخ نجد، تحقيق ناصر الدين الأسد، دار الشروق، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 04، 1415هـ/1994م.
18. ابن فارس أبو الحسين أحمد، معجم مقاييس اللغة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج 03.
19. ابن فينة عمر، أعلام وأعمال في الفكر والثقافة والأدب، اتحاد الكتاب العرب، دمشق-الجمهورية السورية، 2000م.
20. ابن قيم الجوزية أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة-ومنشور ولاية العلم والإرادة-، دار الجيل، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج 01، ط 01، 1994م.
21. ابن كثير إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مؤسسة قرطبة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزيرة، ج 03، ط 01، 1421هـ/2000م.
22. ابن منظور جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 01، ج 05، 1424هـ/2003م.
23. ابن نبي مالك، شروط النهضة، دار الفكر دمشق-سوريا، 1406هـ-1986م.
24. ابن نبي مالك، فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 03، 1422هـ/2001م.
25. ابن نبي مالك، فكرة كمنويلث إسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1421هـ/2000م.
26. ابن نبي مالك، في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط 04، 1423هـ/2002م.
27. ابن نبي مالك، القضايا الكبرى، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 01، 1420هـ/2000م.
28. ابن نبي مالك، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط 02، 1413هـ/1993م.

29. ابن نبي مالك، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1423هـ/2002م.
30. ابن نبي مالك، مشكلة الثقافة، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1420هـ/2000م.
31. ابن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1423هـ/2002م.
32. أبو رية محمود، جمال الدين الحسيني الأفغاني، دار الكتب، الجزائر.
33. أبو زكرياء يحيى، الحركة الإسلامية المسلحة في الجزائر-1978م/1993م-، مؤسسة المعارف للطبعات، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1413هـ/1993م.
34. أبو زهرة محمد، الوحدة الإسلامية، دار الفكر العربي، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
35. أبو زيد وصفي عاشور، وداعا محفوظ نخاح، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1424هـ/2003م.
36. أبو سليمان عبد الحميد، أزمة العقل المسلم، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
37. أبو سليمان عبد الحميد، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط01، 2008م.
38. أبو عواد فخر، الإخوان المسلمون-الانتشار العالمي ومفهوم البيعة والولاء-، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، ط01، 2014م.
39. الأحمد نكري القاضي عبد رب النبي بن عبد رب الرسول، جامع العلوم في اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج04، ط01، 1421هـ/2000م.
40. أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1996م.
41. أركون محمد، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1996م.
42. الأزهري أبو منصور محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، الدار المصرية للتأليف والنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج12.
43. الأشرف مصطفى، الجزائر-الأمة والمجتمع-، ترجمة: حنفي بن عيسى، دار القصة للنشر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2007م.
44. الأشعري أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، المكتبة العصرية، صيدا-بيروت، ج01، 1411هـ/1990م.
45. الأشقر عمر سليمان، خصائص الشريعة الإسلامية، مكتبة الفلاح، الكويت، ط01، 1982م.

46. الأفغاني جمال الدين وآخرون، العروة الوثقى والثورة التحريرية الكبرى، دار العرب، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط03، 1993م.
47. الأفغاني جمال الدين، الأعمال الكاملة، تحقيق محمد عمارة، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج01، ج02، ج03، ط01، 1437هـ/2016م.
48. الأفندي عبد الوهاب وآخرون، الحركات الإسلامية وأثرها في الاستقرار السياسي بالعالم العربي، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، أبو ظبي-الإمارات العربية المتحدة، 2002م.
49. آل الشيخ عبد الرحمن بن عبد اللطف، مشاهير علماء نجد وغيرهم، دار اليمامة للبحث والترجمة والنشر، الرياض، ط01، 1392هـ/1972م.
- 50.
51. أمهال إبراهيم وآخرون، الإسلاميون وقضايا الدولة والمواطنة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، الدوحة-دولة قطر، ج01، ط01، 2016م.
52. الأمير أرسلان شكيب، الرحلة الحجازية - المسماة الارتسامات اللطاف في خاطر الحاج إلى أقدس مطاف - ، دار النور للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط01، 1428هـ/2008م.
53. أمين أحمد، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت-الجمهورية اللبنانية.
54. أنس عبد الله، ولادة الأفغان العرب-سيرة عبد الله أنس بين مسعود وعبد الله عزام-، دار الساقى، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2002م.
55. الأنصاري فريد، البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي-نحو بيان قرآني للدعوة الإسلامية-، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 1433هـ/2012م.
56. برغوث الطيب، إطلالة على تجربة البناء الحضاري الإسلامية بالجزائر، دار رؤى للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1435هـ/2014م.
57. برغوث الطيب، التجديد الحضاري والعمق الإنساني للإنسان، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2017م.
58. برغوث الطيب، التجديد الحضاري وقانون النموذج، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2007م.
59. برغوث الطيب، التغيير الحضاري وقانون الاستقلالية النوعية التكاملية، دار النعمان للطباعة والنشر، الحمديّة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2019م.
60. برغوث الطيب، الجمعية الإسلامية للبناء الحضاري -مقدمات في الرؤية والمنهج-، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1991م.

61. برغوث الطيب، الخطاب الإسلامي المعاصر -وموقف المسلمين منه-، دار الامتياز، قالمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1990م.
62. برغوث الطيب، سلطة المنهج في الحركة النبوية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م.
63. برغوث الطيب، الفعالية الحضارية والثقافة السننية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م.
64. برغوث الطيب، قواعد المنهج في الحركة الحضارية ليوسف عليه السلام، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط02، 2017م.
65. برغوث الطيب، محورية البُعد الثقافي في استراتيجية التحديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار قرطبة للتوزيع والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2004م.
66. برغوث الطيب، مدخل سنني إلى خريطة المقاصد الكلية في القرآن الكريم، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2017م.
67. برغوث الطيب، مدخل إلى سنن الصيرورة الاستخلافية على ضوء نظرية المدافعة والتجديد، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط04، 2019م.
68. برغوث الطيب، مدخل سنني إلى النظرية الكلية في فقه العمران الحضاري في ضوء القرآن الكريم، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2017م.
69. برغوث الطيب، مفاصل في الوقاية الاستراتيجية للصحة المجتمعية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط02، 2019م.
70. برغوث الطيب، منهج النبي صلى الله عليه وسلم في حماية الدعوة والمحافظة على منجزاتها خلال الفترة الملكية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1416هـ/1996م.
71. برغوث الطيب، مقدمة معرفية في المنظور السنني لدراسة السيرة النبوية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2017م.
72. برغوث الطيب، نحو رؤية سننية أشمل لمفهوم الأصالة والتأصيلية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
73. برغوث الطيب، النهضة الحضارية -ومركزية شرط الوعي الحضاري فيها-، شركة الأصالة للنشر، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2018م.
74. برغوث الطيب، النهضة الحضارية -ومعادلة الصحة النخبة والمجتمع-، دار النعمان للطباعة والنشر، الحمديّة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 2019م.

75. برغوث الطيب، الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، دار النعمان للطباعة والنشر، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط05، 2017م.
76. برغوث الطيب، الواقعية في الدعوة إلى الإسلام وضرورتها، دار الشهاب، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1984م.
77. بربون فوزية، مالك بن نبي -عصره وحياته ونظريته في الحضارة-، دار الفكر، دمشق، ط01، 1431هـ/2010م.
78. بشارة عزمي وآخرون، مدخل إلى معالجة الديمقراطية وأنماط التدين، كتاب جماعي: حول الخيار الديمقراطي-دراسات نقدية-، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط02، 2001م.
79. البطيوي عزيز، سنن العمران البشري في السيرة النبوية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1439هـ/2018م.
80. بكار عبد الكريم، الصحة الإسلامية -صحة من أجل الصحة-، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1432هـ/2011م.
81. بلاح بشير، تاريخ الجزائر المعاصر -من 1830م إلى 1989م-، دار المعرفة، باب الواد-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ج01، 2006م.
82. بلاسي نبيل، الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة المصرية العامة للكتاب، جمهورية مصر العربية، 1990م.
83. بلحاج صالح، أزمات جبهة التحرير الوطني وصراع السلطة-1965/1956-، دار قرطبة للنشر والتوزيع، المحمدية-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1429هـ/2006م.
84. بن لحسن بدران، الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري -أ نموذج مالك بن نبي-، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط01، 1420هـ/2000م.
85. بلخضر عيسى، تجربة العمل التربوي والاجتماعي لجمعية الإرشاد والإصلاح، يوم دراسي (حلقة دراسة): الحركة الجمعوية الواقع والآفاق، مركز البحوث في الاقتصاد التطبيقي من أجل التنمية، 10/09 جوان 1999م.
86. البنا حسن، مجموعة رسائل الإمام البنا، دار النداء، إسطنبول-تركيا، ط01، 2015م.
87. البنا حسن، مذكرات الدعوة والداعية، دار الصحة للنشر والتوزيع، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1432هـ/2011م.
88. البهي محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الحديث، مكتبة وهبة، جمهورية مصر العربية، ط03، 1961م.
89. بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر-من البداية ولغاية 1962-، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1997م.

90. بورجا فرانسوا، الإسلام السياسي: صوت الجنوب-قراءة جديدة للحركة الإسلامية في شمال إفريقيا-، ترجمة: لورين زكري، دار العالم الثالث، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط2، 2001م.
91. بوصفصاف عبد الكريم، رواد النهضة والتجديد في الجزائر-1889م/1965م-، دار الهدى للطباعة والنشر، عين مليلة-الجزائر، ط2، 1428هـ-2007م.
92. بوصفصاف عبد الكريم، الفكر العربي الحديث والمعاصر-محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً-، دار الهدى للنشر والتوزيع، عين مليلة-الجزائر، 2005م.
93. البوطي محمد سعيد رمضان، من سنن الله في عبادته، دار الفكر، دمشق-جمهورية سوريا العربية.
94. بوعافية عيسى، هؤلاء علموني، عالم المعرفة للنشر والتوزيع، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط1، 2020م.
95. الترابي حسن، تجديد الفكر الإسلامي، دار القراني للنشر والتوزيع، الرباط-المملكة المغربية، ط1، 1993م.
96. الترابي حسن، الحركة الإسلامية في السودان، دار القلم، دولة الكويت، 1408هـ/1988م.
97. الترابي حسن، في الفقه السياسي-مقاربات في تأصيل الفكر السياسي الإسلامي-، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط1، 1431هـ/2010م.
98. الترابي حسن، قضايا التجديد -نحو منهج أصولي-، معهد البحوث والدراسات الاجتماعية، الخرطوم-السودان، ط1، 1411هـ/1990م.
99. تشارلز تلي، الحركات الاجتماعية-1768م/2004-، ترجمة: ربيع وهبة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط1، 2005م.
100. تشرشل شارل هنري، حياة الأمير عبد القادر، الدار التونسية للنشر، تونس-الجمهورية التونسية، 1974م.
101. تليمة عصام، يوسف القرضاوي-فقيه الدعاة وداعية الفقهاء-، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-الجمهورية السورية العربية، 2001م.
102. التهانوي محمد علي، موسوعة كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ترجمة: عبد الله الخالدي، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج2، ط1، 1996م.
103. ثاولس روبرت هنري، التفكير المستقيم والتفكير الأعوج، ترجمة: حسن سعيد الكرمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
104. الجابري محمد عابد، التعليم في المغرب العربي-دراسة تحليلية نقدية لسياسة التعليم في المغرب وتونس والجزائر-، دار النشر المغربية، الدار البيضاء-المملكة المغربية، 1989م.
105. جبهة التحرير الوطني، اللجنة المركزية للتوجيه، ميثاق الجزائر، مجموع النصوص المصادق عليها من طرف المؤتمر الأول لحزب جبهة التحرير الوطني، مطبعة جريدة النصر، قسنطينة.

106. جروان فتحي عبد الرحمن، تعليم التفكير - مفاهيم وتطبيقات -، دار الفكر ناشرون وموزعون، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية، ط03، 1428هـ/2007م.
107. الجندي أنور، الصحوة الإسلامية - منطق الاصاله وإعادة بناء الأمة على طريق الله -، دار الاعتصام.
108. الجندي عبد الحليم، الإمام محمد بن عبد الوهاب أو انتصار المنهج السلفي، دار المعارف، القاهرة.
109. حربي محمد، الثورة الجزائرية - سنوات المخاض -، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1994م.
110. حربي محمد، جبهة التحرير الوطني - الأسطورة والواقع -، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، 1983م.
111. حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، دار الجبل، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ج01، ط14، 1416هـ/1996م.
112. الحسين إسحاق موسى، الإخوان المسلمون كبرى الحركات الإسلامية الحديثة، دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - الجمهورية اللبنانية، 1952م.
113. الحنبلي ابن رجب زين الدين أبو الفرج، الذيل على طبقات الحنابلة، مطبعة السنة المحمدية، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ج01، 1732هـ/1952م.
114. حنفي حسن، التراث والتجديد، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط05، 2002م.
115. حوى سعيد، المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، مكتبة وهبة، القاهرة - جمهورية مصر العربية، ط03، 1404هـ/1984م.
116. حيدر إبراهيم علي، التيارات الإسلامية وقضية الديمقراطية، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، 1996م.
117. الخالدي صلاح عبد الفتاح، سيد قطب من الميلاد إلى الاستشهاد، دار القلم، دمشق - الجمهورية العربية السورية، ط05، 1431هـ/2010م.
118. الخالدي صلاح عبد الفتاح، المنهج الحركي في ظلال القرآن، دار عمار، عمان - المملكة الأردنية الهاشمية، ط02، 1421هـ/2000م.
119. الخالدي محمود، البيعة في الفكر السياسي الإسلامي، شركة الشهاب للنشر والتوزيع، باب الواد - الجزائر.
120. الخراشي سليمان بن صالح، تاريخ نجد - من خلال الدرر السنية في الأجوبة النجدية -، الدار العربية للموسوعات، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط01، 1427هـ/2004م.
121. الخضري بك محمد، تاريخ التشريع الإسلامي، دار الكتب العلمية، بيروت - الجمهورية اللبنانية، ط09، 1390هـ/1970م.

122. دكيمحيان ريتشارد هرير، الأصولية في العالم العربي، ترجمة: عبد الوارث سعيد، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة-جمهورية مصر العربية، ط03، 1412هـ/1992م.
123. دمنيه أرنست، فن التفكير، ترجمة: رشدي السيسي، مؤسسة سجل العرب، القاهرة-جمهورية مصر العربية، 1967م.
124. دويدري رجاء وحيد، البحث العلمي-أساسياته النظرية وممارسته العملية-، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1421هـ/2000م.
125. راجي لخضر، نظريات الشيخ محفوظ نحناح في الدعوة والسياسة -التجديد والإبداع-، دار الخلدونية للنشر والتوزيع، القبة القديمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1432هـ/2011م.
126. الرازي زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي، مختار الصحاح، المكتبة العصرية-الدار النموذجية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط05، 1420هـ/1999م.
127. رباعة محمد، الحراك الإسلامي في الجزائر -من 1962 إلى 2012-، دار القبس للنشر الإلكتروني، بومرداس-الجزائر، ط01، 2021م.
128. رحال حسين، إشكاليات التجديد -دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة-، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1425هـ/2004م.
129. روا أوليفيه، تجربة الإسلام السياسي، دار الساقى، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1996م.
130. رواجية أحمد، الإخوان والجامع-استطلاع للحركة الإسلامية في الجزائر-، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1993م.
131. الرومي عبد العزيز بن زيد وآخرون، مؤلفات الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب، مطابع الرياض، المملكة العربية السعودية، ج05.
132. الريسوني أحمد، الفكر المقاصدي-قواعده وفوائده-، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، المملكة المغربية، 1999م.
133. زردة سمير، التجديد الإسلامي -دراسة في القضايا الفكرية والنماذج الحضارية-، عالم الكتب الحديث، اريد-المملكة الأردنية الهاشمية، ط01، 2018م.
134. زروق أبو العباس أحمد بن أحمد بن محمد، قواعد التصوف، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1426هـ/2005م.
135. زكرياء فؤاد، التفكير العلمي، عالم المعرفة، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، دولة الكويت.
136. زكرياء فؤاد، الصحوة الإسلامية في ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 1987م.

137. زكرياء مفدي، تاريخ الصحافة العربية في الجزائر، منشورات مؤسسة مفدي زكرياء، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية جزائر، 2003م.
138. الزمخشري جار الله محمود بن عمر، أساس البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ط01، 1419هـ.
139. زغمونت باومن، الحداثة السائلة، ترجمة: حجاج أبو جبر، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2016م.
140. السالوس علي أحمد، موسوعة شاملة مع الشيعة الإثني عشرية في الأصول والفروع، دار ابن الجوزي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1435هـ/2014م.
141. السبكي آمال، تاريخ إيران السياسي بين ثورتين-1979/1906-، عالم المعرفة، دولة الكويت، 1999م.
142. سعد الله أبو القاسم، تاريخ الجزائر الثقافي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ج01، ج02، ج03، ج04، ط01، 1998م.
143. سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ج02، ج03، ط04، 1992م.
144. سعد حسين، الأصولية الإسلامية العربية المعاصرة بين النص الثابت والواقع المتغير، مركز دراسات الوحدة الإسلامية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 2006م.
145. سعيد جودت، اقرأ وربك الأكرم، دار الفكر المعاصر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1414هـ/1993م.
146. سلطان جاسم، أزمة التنظيمات الإسلامية-الإخوان المسلمون نموذجاً-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط02، 2015م.
147. سلطان جاسم، من الصحوة إلى اليقظة -استراتيجية الإدراك للحراك-، مؤسسة أم القرى للترجمة والتوزيع، المنصورة-جمهورية مصر العربية، ط04، 1431هـ/2010م.
148. سلطاني عبد اللطيف، المزدكية هي أصل الاشتراكية، مطابع دار الكتاب، الدار البيضاء، ط01، 1394هـ/1974م.
149. السليمان محمد بن عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مكتبة المعلا، دولة الكويت، ط01، 1409هـ/1988م.
150. السيد رضوان، سياسات الإسلام المعاصر-مراجعات ومتابعات-، دار الكتاب العربي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، 1997م.
151. شاعر أحمد محمد، جمهرة مقالات العلامة الشيخ أحمد محمد شاعر-مع أهم تعقبات الشيخ على دائرة المعارف الإسلامية، دار الرياض، ج02، ط01، 1426هـ/2005م.

152. الشاوي توفيق محمد، مذكرات نصف قرن من العمل الإسلامي-1995/1945-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1419هـ/1998م.
153. الشرنباصي رمضان علي السيد، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي، الدار الجامعية للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط03، 2000م.
154. شريط الأمين، القانون الدستوري والمؤسسات السياسية المقارنة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1998م.
155. شريعتي علي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ط02، 1939هـ/1973م.
156. الشريف ماهر، رهانات النهضة في الفكر العربي، دار المدى، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط01، 2000م.
157. الشنقيطي محمد بن المختار، الخلافات السياسية بين الصحابة -رسالة في مكانة الاشخاص وقضية المبادئ-، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط01، 2013م.
158. صالح محمد عرب، التاريخانية -دراسة نقدية في الأسس والمباني-، ترجمة: حسن علي مطر، العتبة العباسية المقدسة-المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية-، النجف-جمهورية العراق، ط01، 1443هـ/2022م.
159. الصلابي علي محمد، الأمير عبد القادر الجزائري -قائد رباني ومجاهد إسلامي-، دار ابن كثير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق-الجمهورية السورية العربية، ط01، 1436هـ/2015م.
160. صلبيا جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج02، ط02، 1979م.
161. سعيد إسماعيل صيني، قواعد أساسية في البحث العلمي، ط02، 1431هـ/2010م.
162. طالبي عمار، آثار ابن باديس، الشركة الجزائرية، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج02/ج01، مج02/ج02، مج01/ج01، ط03، 1417هـ/1997م.
163. الطبري محمد بن جرير، تاريخ الرسل والملوك، دار المعارف، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج04، ط02، 1386هـ/1967م.
164. الطنطاوي علي، محمد بن عبد الوهاب، دار الفكر، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ج01، ط01، 1381هـ/1961م.
165. الطهطاوي رفاعه رافع، تخلص الإبريز في تلخيص باريز، دار المدى، دمشق-الجمهورية العربية السورية، ط01، 2003م.
166. الطوسي أبي نصر السراج، اللمع، دار الكتب الحديثة، جمهورية مصر العربية، 1380هـ/1960م.
167. عباس فرحات، ليل الاستعمار، دار القصة للنشر، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2005م.

168. عبد الحليم محمود، الإخوان المسلمون أحداث صنعت-التاريخ رؤية من الداخل-، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، الإسكندرية-جمهورية مصر العربية، ج01، ط05، 1414هـ/1994م.
169. عبد الحميد محسن، تحديد الفكر الإسلامي، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا-الولايات المتحدة الأمريكية، ط01، 1416هـ/1995م.
170. عبد الرازق أحمد محمد جاد، فلسفة المشروع الحضاري -بين الإحياء الإسلامي والتحديث الغربي-، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ج01، ط01، 1416هـ/1995م.
171. عبد الرحمن طه، الحق الإسلامي في الاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت، الجمهورية اللبنانية، ط01، 2005م.
172. عبد الرزاق مقري، الاستنهاض الحضاري وتحدي العبور، دار الخلدونية للطباعة والنشر والتوزيع، القبة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1444هـ/2023م.
173. عبد الله إسماعيل صبري وآخرون، الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط04، 1998م.
174. عبده محمد، الأعمال الكاملة، دار الشرق، مدينة نصر-جمهورية مصر العربية، ج02، ط02، 1427هـ/2006م.
175. عبده محمد، جمال الدين الأفغاني ورسائله في الرد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، باتنة-الجزائر.
176. عبده محمد، رسالة التوحيد، دار إحياء العلوم، بيروت، ط06، 1406هـ/1986م.
177. عبشة المبروك، الحركات الإسلامية في الجزائر بين 1931/1991 -مع مقارنة بين حركة النهضة التونسية والجهة الإسلامية للإنقاذ-، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط01، 1433هـ/2012م.
178. عبيدات محمد وآخرون، منهجية البحث العلمي -القواعد والمراحل والتطبيقات-، دار وائل للطباعة والنشر، عمان-المملكة الأردنية الهاشمية، ط02، 1999م.
179. العتيبي غازي صلاح الدين وآخرون، الحركة الإسلامية-رؤية نقدية-، مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط04، 2015م.
180. العروي عبد الله، مفهوم التاريخ -الألفاظ والمذاهب، المفاهيم والأصول-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المملكة المغربية، ط04، 2005م.
181. العسيلي بسام، الأمير خالد الهاشمي الجزائري-والدفاع عن جزائر الإسلام-، دار النفائس، بيروت، ط02، 1404هـ/1984م.
182. العطار حسني محمد، السنن الإلهية وحركة النهضة الإنسانية-دراسة وعرضا-، مؤسسة نافذ للبحث والطباعة والنشر، ط01، 1442هـ/2021م.

183. العظمة عزيز، محمد بن عبد الوهاب، رياض الرئيس للكتب والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 2000م.
184. العلواني طه جابر، الأزمة الفكرية ومناهج التغيير، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1424هـ/2003م.
185. العلواني طه جابر، إصلاح الفكر الإسلامي -مدخل إلى نظام الخطاب في الفكر الإسلامي المعاصر-، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1421هـ/2001م.
186. عمارة محمد، أزمة الفكر الإسلامي المعاصر، دار الشوق الأوسط للنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
187. عمارة محمد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، دار الشروق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ج05، 1993م.
188. عمارة محمد، الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجديد الدين، دار الشرق، ط02، 1408هـ/1988م.
189. عمارة محمد، جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، دار الشروق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط02، 1408هـ/1988م.
190. عمارة محمد، علمانية المدفع والإنجيل-التحالف غير المقدس بين المدفع العلماني وإنجيل المنصرين-، مكتبة الإمام البخاري للنشر والتوزيع، الإسماعيلية-جمهورية مصر العربية، ط01، 1428هـ/2007م.
191. عمارة محمد، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1423هـ/2003م.
192. عمارة محمد، مظاهر الخلل في الحركات الإسلامية المعاصرة، مقال ضمن كتاب جماعي، الحركة الإسلامية: رؤية مستقبلية -أوراق في النقد الذاتي-، مكتبة آفاق للنشر والتوزيع، دولة الكويت، ط01، 1433هـ/2012م.
193. عمارة محمد، مقالات الغلو الديني واللا ديني، مكتبة الشروق الدولية، القاهرة، ط01، 1424هـ/2004م.
194. عمر أحمد مختار، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 2008م.
195. العوا محمد سليم، المدارس الفكرية الإسلامية من الخوارج إلى الإخوان المسلمين، الشبكة العربية للأبحاث، بيروت، ط01، 2016م.
196. عويمر مولود، العلماء الأخلاء في العصر الحديث، ط02، 2021م.
197. عياش حميدة، الحركة الإسلامية في الجزائر-الجدور، الرموز، المسار-، عيون المقالات، الدار البيضاء، ط02، 1993م.
198. عيساوي عادل بن بوزيد، فقه السنن الإلهية ودورها في البناء الحضاري، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، دولة قطر، ط01، 1433هـ/2012م.
199. عيسى عبد العزيز إبراهيم وآخرون، السياسة بين النمذجة والمحاكاة، المكتب الجامعي الحديث، الإسكندرية-جمهورية مصر العربية، 2004م.

200. العيسوي عبد الفتاح محمد وآخرون، مناهج البحث العلمي - في الفكر الإسلامي والفكر الحديث-، دار الراتب الجامعية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، 1997م.
201. الغزالي أبو حامد، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج01، ج04.
202. الغزالي أبو حامد، معيار العلم في فن المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1990م.
203. الغزالي محمد، الإسلام والطاقت المعطلة، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة-جمهورية مصر العربية، 2005م.
204. الغزالي محمد، حصاد الغزو، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
205. الغزالي محمد، الدعوة الإسلامية في القرن الحالي، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
206. الغزالي محمد، سر تأخر العرب والمسلمين، شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، الجيزة-جمهورية مصر العربية.
207. الغزالي محمد، الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
208. الغزالي محمد، مستقبل الإسلام خارج أرضه-كيف نفكر فيه-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية.
209. الغضبان منير، المنهج الحركي للسيرة النبوية، مكتبة المنار، الزرقاء-المملكة الأردنية الهاشمية، ط06، 1411هـ/1990م.
210. الغنوشي راشد، الحركة الإسلامية ومسألة التغيير، المركز المغاربي للبحوث والترجمة، لندن، ط01، 1421هـ/2000م.
211. الفيومي أبو العباس أحمد بن محمد، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير، المكتبة العلمية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ج02.
212. قاسي فريدة، موقف جمعية العلماء الجزائريين من الثورة-تحليل لمقالات الشيخ محمد البشير الإبراهيمي-، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، ع30، رجب 1433هـ/جوان 2012م.
213. القرضاوي يوسف، أمتنا بين قرنين، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1421هـ/2000م.
214. القرضاوي يوسف، أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1421هـ/2000م.
215. القرضاوي يوسف، الشيخ الغزالي كما عرفت-رحلة نصف قرن-، دار الشرق، القاهرة، ط01، 1420هـ/2000م.
216. القرضاوي يوسف، الصحوة الإسلامية -بين الاختلاف المحمود والتفرق المذموم-، دار الشروق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1421هـ/2004م.

217. القرضاوي يوسف، الصحو الإسلامية - بين الحمود والتطرف -، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1421هـ/2001م.
218. القرضاوي يوسف، الصحو الإسلامية-من المراهقة إلى الرشد-، دار الشرق، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط03، 2008م.
219. القرضاوي يوسف، الصحو الإسلامية -وهموم الوطن العربي-، مكتبة وهبة، عابدين-القاهرة، ط02، 1417هـ/1997م.
220. القرضاوي يوسف، المحنة في واقع الحركة الإسلامية المعاصرة، مكتبة وهبة، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1429هـ/2008م.
221. القرضاوي يوسف، من أجل صحو إسلامية راشدة تجدد وتنهض بالدنيا، المكتب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1998م.
222. قطب سيد، الإسلام ومشكلات الحضارة، دار الشرق، القاهرة، ط11، 1412هـ/1992م.
223. قطب سيد، العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشرق، القاهرة، ط13، 1413هـ/1993م.
224. قطب سيد، لماذا أعدموني، الشركة السعودية للأبحاث والتسويق، المملكة العربية السعودية.
225. قطب سيد، معالم في الطريق، دار الشروق، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط06، 1399هـ/1979م.
226. قميحة جابر، الإمام الشهيد بين السهام السوداء وعطاء الرسائل، دار التوزيع والنشر الإسلامية، القاهرة-جمهورية مصر العربية، 1998م.
227. الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني، الكليات -معجم في المصطلحات والفروق اللغوية-، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط02، 1419هـ/1998م.
228. كنعان أحمد محمد، أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، 1411هـ.
229. لونيسي رابح، الجزائر في دوامة الصراع بين العسكريين والسياسيين، دار المعرفة، باب الواد-الجزائر، 2000م.
230. محمود علي عبد الحليم، سلفية ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط01، 1401هـ/1981م.
231. مراد علي، الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية -بحث في التاريخ الديني والاجتماعي من 1925م إلى 1940م-، دار الحكمة، الجزائر، 2007م.
232. المسيري عبد الوهاب وآخرون، العلمانية تحت المجهر، دار الفكر، دمشق-سورية، ط01، 1421هـ/2000م.
233. مصالي الحاج، مذكرات مصالي الحاج-1898م/1938م-، منشورات المؤسسة الوطنية للاتصال والنشر والإشهار ANEP، 2007م.

234. المطهري مرتضى، الرؤية الكونية التوحيدية، ترجمة محمد عبد المنعم اخاقاني، مطبعة الطبطباي، طهران- الجمهورية الإسلامية الإيرانية، ط2، 1989م.
235. المعراوي محمد صياح، الخطاب الإسلامي المعاصر- بين التجديد والتبديد-، في نخبة من الباحثين، الخطاب الإسلامي المعاصر -دعوة للتقويم وإعادة النظر-، مركز البحوث والدراسات، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر، ط1، 1426هـ/2006م.
236. مغربي عبد الغني، الفكر الاجتماعي عند ابن خلون، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1988م.
237. المناوي محمد عبد الرؤوف، فيض القدير شرح الجامع الصغير، ج2، 02.
238. المودودي أبو الأعلى، موجز تاريخ التجديد الديني وإحيائه، دار الفكر الحديث، الجمهورية اللبنانية، ط2، 2005م.
239. الموصلي أحمد، موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت-الجمهورية اللبنانية، 2004م.
240. المولى سعود، الإخوان وسيد قطب، دار المشرق، القاهرة، ط1، 2017م.
241. الميلاد زكي، الفكر الإصلاحية عند الشيخ عبد الرحمن الكواكبي، ضمن كتاب جماعي: حركة الإصلاح في العصر الحديث -عبد الرحمن الكواكبي نموذجاً-، دار الرازي للطباعة والنشر، عمان-المملكة الهاشمية الأردنية، ط1، 1425هـ/2004م.
242. الميلاد زكي، الفكر الإسلامي -تطورات ومساراته الفكرية-، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط1، 1422هـ/2001م.
243. الميلاد زكي، من التراث إلى الاجتهاد -الفكر الإسلامي وقضايا الإصلاح والتجديد-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء-المملكة المغربية، ط1، 2004م.
244. المليي مبارك بن محمد، رسالة الشرك ومظاهره، دار الراية للنشر والتوزيع، الرياض-المملكة العربية السعودية، ط1، 1422هـ/2001م.
245. نبهان فاروق، منهج التجديد في الفكر الإسلامي، مؤسسة الملك عبد العزيز آل سعود للدراسات الإسلامية والعلوم الإنسانية، الرباط-المملكة المغربية، ط1، 1989م.
246. النجار عبد المجيد، الشهود الحضاري للأمة -مشاريع الإلهاد الحضاري-، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 1427هـ/2006م.
247. النجار عبد المجيد، عوامل الشهود الحضاري، دار الغرب الإسلامي، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط2، 1427هـ/2006م.

248. النجار عبد المجيد، مراجعات في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، تونس-الجمهورية التونسية، ط01، 2008م.
249. نخاح محفوظ، الجزائر المنشودة-المعادلة المفقودة.. الإسلام، الوطنية، الديمقراطية-، دار النبأ، الجزائر العاصمة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ط01، 1420هـ/1999م.
250. الندوي مسعود، محمد بن عبد الوهاب مصلح مظلوم ومفتى عليه، إدارة الثقافة والنشر بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1404هـ/1984م.
251. النفيسي عبد الله، الحركة الإسلامية ثغرات في الطريق، مكتبة آفاق، الكويت، ط01، 1433هـ/2012م.
252. النفيسي عبد الله، الفكر الحركي للتيارات الإسلامية، مكتبة آفاق للنشر والتوزيع، دولة الكويت، ط02، 1435هـ/2014م.
253. النفيسي عبد الله، مستقبل الصحوة الإسلامية، معرض الكتاب الإسلامي العاشر، 1404هـ.
254. نكاوي سعيد، الظاهرة الحزبية-الأصالة والمعاصرة-، مطبعة الخليج العربي، تطوان-المملكة المغربية، 2009م.
255. النويهري محمد، نحو ثورة في الفكر الديني، دار الآداب، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1983م.
256. هانينغتون صامويل بي، الإسلام والغرب أفاق الصدام، مكتبة مدبولي، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1415هـ/1995م.
257. الهضيبي حسن، دعاة لا قضاة-أبحاث في العقيدة الإسلامية ومنهج الدعوة إلى الله-، دار الصديقية للنشر، حسن داي-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
258. الورتلاني الفضيل، الجزائر الثائرة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، عين مليلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2009م.
259. الوردي علي، الفيلسوف الثائر جمال الدين الأفغاني، مؤسسة البلاغ للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط01، 1430هـ/2009م.
260. الونشريسي أبي العباس أحمد بن يحيى، المعيار المعرب والجامع المغرب عن فتاوي أهل إفريقية والأندلس والمغرب، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية للمملكة المغربية، ج10، 1401هـ/1981م.
261. ياسين عبد السلام، حوار شامل مع الأستاذ المرشد عبد السلام ياسين، منشورات العدل والإحسان، الولايات المتحدة الأمريكية، 2014م.
262. يكن فتحي، ماذا يعني انتمائي للإسلام؟، مؤسسة الرسالة، بيروت-الجمهورية اللبنانية، ط15، 1408هـ/1988م.
263. يونس شريف، سيد قطب والأصولية الإسلامية، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة-جمهورية مصر العربية، ط01، 1995م.

* الرسائل الجامعية:

264. أبو سخيّل محمد إسماعيل سيد، الأبعاد التربوية لسنة الابتلاء في ضوء الفكر التربوي الإسلامي، رسالة مكملّة لمتطلبات درجة الماجستير في أصول التربية، قسم أصول التربية كلية التربية، الجامعة الإسلامية، غزة-دولة فلسطين، 1428هـ/2008م.
265. بهناس سعيد عادل، دور جريدة البصائر في التعليم العربي الحر لدى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 1947م-1956م، رسالة ماجستير علوم الإعلام والاتصال، قسم علوم الإعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والإعلام، جامعة الجزائر، 2006م/2007م.
266. بوسعيد سمية، القضايا الوطنية من خلال صحف جمعية العلماء المسلمين - البصائر نموذجاً-، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجيلالي اليابس، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2014م-2015م.
267. بوقرة محمد، الفقه السني في الخطاب الدعوي عند جودت سعيد والطيب برغوث، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه في العلوم الإسلامية، تخصص القرآن والسنة والفكر الإنساني، قسم أصول الدين، كلية العلوم الإسلامية، جامعة باتنة (01) الحاج لخضر، 1441هـ-1442/2020م-2021م.
268. حداد أحمد، الشيخ أحمد حماني وقضايا عصره -1419/1333هـ، 1915/1998م-، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في تاريخ المجتمع المغربي الحديث والمعاصر، قسم التاريخ والآثار، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1427هـ-1428هـ/2007م-2008م.
269. سعود الطاهر، الجذور الإيديولوجية للحركة الإسلامية في الجزائر، رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علم اجتماع التنمية، قسم علم الاجتماع والديموغرافيا، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة منتوري، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 2009/2010.
270. سمصار صالح، المدرسة الفلسفية الحضارية الإسلامية المعاصرة -الطيب برغوث نموذجاً-، مذكرة ماجستير في فلسفة الحضارة، قسم العلوم الإنسانية والاجتماعية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر-باتنة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1435هـ-1436هـ/2014م-2015م.
271. شعث تھاني جبر، ألفاظ الجهاد في القرآن الكريم-دراسة دلالية-، رسالة مكملّة لنيل درجة الماجستير، تخصص علوم لغوية، قسم اللغة العربية، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة الأزهر-غزة، 1432هـ/2011م.
272. قروف الهاشمي، محمد المبارك الجزائري وجهوده في الفكر الإسلامي والدعوة، مذكرة مكملّة لنيل شهادة الماجستير في الدعوة الإسلامية، قسم أصول الدين، كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1429هـ-1430هـ/2008م-2009م.

273. كربوسة عمراني، الحركة الإسلامية في الجزائر -دراسة حالة حركتي مجتمع السلم والإصلاح الوطني-، مذكرة مقدمة لاستكمال متطلبات الحصول على شهادة الماجستير، تخصص العلوم السياسية والعلاقات الدولية، قسم العلوم السياسية، كلية العلوم السياسية، جامعة الجزائر، 2004م/2005م.
274. مالكي جمال، الحياة الثقافية في الجزائر من خلال صحف جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1925-1956م)، أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) في تاريخ الجزائر الثقافي 1518-1962، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور، الجلفة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1441هـ/1442هـ-2020م/2021م.
- * دوريات علمية ومقالات محكمة:**
275. ابن باديس عبد الحميد، حول كلمات للوزير م ريني، مجلة الشهاب، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، 1354هـ/1935م.
276. ابن عتو بن عورة، الفعل الإصلاحي وإشكالية النهضة-جمعية العلماء المسلمين الجزائريين أنموذجاً-، المجلة المغاربية للدراسات التاريخية والاجتماعية، ع02، مكتبة الرشاد للنشر، الجزائر، جوان 2010م.
277. ابن قويدر عاشور، نقد عالمية الحضارة الغربية عند مالك بن نبي، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ع26، سبتمبر 2016م.
278. أحمد بن يحيى فاطمة الزهراء وآخرون، المشاركة السياسية لحركة مجتمع السلم -دراسة في المفهوم، الأهداف والتحديات، مجلة العلوم القانونية والسياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 10، ع 03، ديسمبر 2019م.
279. بالأعرج عبد الرحمن، النشاط السياسي لمصالي الحاج بين 1926 و1936، مجلة المعارف للبحوث والدراسات التاريخية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي، مج 07، ع 04، ماي 2022م.
280. برغوث الطيب، السننية الشاملة -طريق النهضة الحضارية المتوازنة-، دورية نماء لعلوم الوحي والدراسات الإنسانية، مركز نماء للبحوث والدراسات، الرياض-المملكة العربية السعودية، ع 10، 2020م.
281. برغوث الطيب، في آفاق الصدى المعرفي للرؤية الخلدونية -نظرية المدافعة والتحديد نموذجاً-، مجلة المعيار، كلية أصول الدين، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج 27، ع 73، 1444هـ/2023م.
282. برغوث الطيب، مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي، مجلة القافلة، مج 48، ع 03، 1999م.
283. بلحسن بدران، الدور الحضاري للدين -دراسة تحليلية لمفهوم ودور الفكرة الدينية المركبة عند مالك بن نبي-، مجلة جيل الدراسات الأدبية والفكرية، مركز جيل البحث العلمي، الجمهورية اللبنانية، مج 02، ع 10، أوت 2015م.

284. بوحلخال عبد الوهاب، قراءة في فكر مالك بن نبي، كتاب الأمة - دورية تصدر عن وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر -، الدوحة، ع152، ط01، 1433هـ/2012م.
285. بون غانم، مساهمة الأمير خالد في بناء الحياة السياسية في الجزائر (1919-1924م)، مجلة قضايا تاريخية، مخبر الدراسات التاريخية، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع03، ذو القعدة 1437هـ/سبتمبر 2016م.
286. بوقرة محمد، موقع النموذج في عملية التغيير الحضاري عند الطيب برغوث، مجلة الإحياء كلية العلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر (01)، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج20، ع25، ذو القعدة 1441هـ/جوان 2020م.
287. تريكي أحمد، توجهات التعليم في الجزائر بعد استعادة السيادة الوطنية، مجلة دراسات، مخبر الدراسات الصحراوية، جامعة بشار، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع11، جوان 2017م.
288. توميات عبد الرزاق، الجزائريون وحكومة الجبهة الشعبية -1936م/1938م- بين مطالب الجزائريين الملحة والسياسة الاستعمارية، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة زيان عاشور بالجللفة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج14، ع01.
289. التيجاني الهاشمي، مجلة الموافقات، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، الخروبة-الجزائر، ع02، ذو الحجة 1413هـ/جوان 1993م.
290. جيدور حاج بشير، مأزق الإسلام السياسي في الجزائر -دراسة تحليلية عن تراجع الأداء السياسي للأحزاب ذات التوجه الإسلامي-، مجلة دفاتر السياسة والقانون، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج01، ع19، جوان 2019م.
291. الخطيب معتز، القرضاوي مرجعا-الفكرة والنشأة والمكونات-، مجلة إسلامية المعرفة-مجلة علمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي-، السنة الرابعة عشر، ع53، 1429هـ/2008م.
292. دحو لحسن، اغتراب المصطلح-أزمة مفهوم وتغريب هوية-، مجلة مقاليد، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع01، جوان 2011م.
293. دليو فضيل، منهجية البحث الاجتماعي بين الاستنباط والاستقراء، مجلة الإحياء، كلية العلوم الإسلامية والعلوم الاجتماعية، جامعة باتنة، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع04، 1422هـ/2001م.
294. رمضان الطيب، منظومة السنن الإلهية في القرآن الكريم ودورها في التأصيل لفقه الحضارة الإسلامية، مجلة قرطاس للدراسات الحضارية والفكرية، مخبر الدراسات الحضارية والفكرية، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية، مج11، ع02، 31 جويلية 2023م.
295. زراري شمس الدين، نشاط ودور أحمد طالب الإبراهيمي أثناء الثورة وبعد الاستقلال، مجلة إسهامات للبحوث والدراسات، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة غرداية-الجزائر، مج07، ع02، ديسمبر 2022م.

296. زناقي فؤاد، تطور نظام الحكم- وإشكالية الاستقرار السياسي في الجزائر-، مجلة حوليات كلية الحقوق والعلوم السياسية، كلية الحقوق والعلوم السياسية، جامعة وهران 2 محمد بن أحمد، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية لشعبية، ع07، ديسمبر 2016م.
297. زيد مليكة، الشيخ الفضيل الورتلاني بين الحركة الإصلاحية والدعوة الإسلامية، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة حمّة لخضر، الوادي-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج05، ع01، جويلية 2021م.
298. زيدان عبد الكريم، نظرية التحديد في الفكر الإسلامي، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، مج34، ع01، 1437هـ/2016م.
299. سالم فتيحة، البعد الحضاري لأخلاقية العمل السياسي من خلال أفكار مالك بن نبي، مجلة الباحث، المدرسة العليا للأساتذة الشيخ مبارك الميلي، بوزريعة، مج12، ع03، 2020م.
300. سلاماني عبد القادر، دور مولود قاسم نيت بلقاسم في تدويل القضية الجزائرية بالمحافل الدولية، مجلة قضايا تاريخية، مخبر الدراسات التاريخية المعاصرة، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجزائر، ع08، ربيع الثاني 1439هـ/ديسمبر 1017م.
301. شايب لخضر، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فكر الأستاذ مالك بن نبي، مجلة الإحياء-مجلة علمية ثقافية فكرية محكمة-، تصدرها كلية العلوم الاجتماعية والعلوم الإسلامية، جامعة الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، ع02، 2000م.
302. شهبي عبد العزيز، سياسة الاستعمار تجاه الطرق الصوفية بالجزائر في أواخر القرن 19، مجلة حوليات التاريخ والجغرافيا، مخبر التاريخ والجغرافيا التطبيقية، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية.
303. عباس عائشة وآخرون، منهجية البحث العلمي وتقنياته في العلوم الاجتماعية، المركز الديمقراطي العربي للدراسات الاستراتيجية والسياسية والاقتصادية، برلين-جمهورية ألمانيا الاتحادية، ط01، 2019م.
304. عويس عبد الحليم، الظاهرة الحضارية في القرآن والسنة، مجلة البحوث الإسلامية، إدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، الرياض-المملكة العربية السعودية، ع21، 1408هـ.
305. الغزالي محمد، مقتطفات من مذكرات الشيخ محمد الغزالي، مجلة إسلامية المعرفة-مجلة علمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي-، مج02، ع07، جانفي 1997م.
306. قادري محمد الصديق وآخرون، الزيتونيون ودورهم التربوي في الجزائر -الشيخ عبد الرحمن شيبان أنموذجاً-، مجلة الحكمة للدراسات التربوية والنفسية، مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، بن عكنون-الجزائر، مج11، ع01، 2023م.
307. قاسم محمود، المنطق ومناهج البحث، مكتبة الأنجلو المصرية، ط02.

308. قايد سامية، التعدي على الأملاك الوقفية في الجزائر بعد الاستقلال، مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية، جامعة زيان عاشور، الجلفة، مج07، ع04، ديسمبر2014م.
309. قندوز عبد القادر وآخرون، تأثير الخطاب الشعبي على واقع الأحزاب السياسية في الجزائر، المجلة الجزائرية للحقوق والعلوم السياسية، كلية الحقوق جامعة تيسمسيلت، الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج08، ع01، جوان2023م.
310. كلوشي مصطفى، البعد السياسي للحركات الصوفية -الجزائر نموذجاً-، مجلة الباحث في العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة قاصدي مرباح، ورقلة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج12، ع01، مارس2020م.
311. كوشنان محمد وآخرون، قيمة ومكانة مؤلفات الأمير عبد القادر (1807-1883م)-ديوانه الشعري نموذجاً-، المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية، مج14، ع01، 01 جانفي2022م.
312. لونيسي رابع، بيان أول نوفمبر وأسس الدولة الوطنية-الجزائر الفكرية والمضمون-، مجلة المصادر، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر1954، ع07، نوفمبر2002م.
313. مرحوم فريد، أحداث أكتوبر1988 والمجتمع المدني في الجزائر -بحث في سوسيولوجيا الشباب وأنثروبولوجيا الغضب، مجلة آفاق علمية، المركز الجامعي أمين العقال الحاج موسى أق أخموك لتامراست، مج10، ع02، 31 ديسمبر2018م.
314. مسعيد نبيل، فلسفة الحضارة عند أرنولد توينبي، مجلة الإحياء، جامعة باتنة (01) الحاج لخضر، باتنة-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج21، ع28، جمادى الثانية 1443هـ/جانفي2021م.
315. مناصرة عبد المجيد، المشاركة في الحكومة-تجربة حركة مجتمع السلم(حمس)، مجلة المختار، الجزائر، ع17، مارس2007م.
316. الندوي محمد ولي الله عبد الرحمن، معالم الوسطية ومقوماتها، مجلة كلية الشريعة والقانون، طنطا-جمهورية مصر العربية، مج04، ع34.
317. نقروش حميد، الطرق الصوفية في المجتمع الجزائري وأدوارها في إرساء قيم التسامح وروح الانتماء -الطريقة الرحمانية نموذجاً-، مجلة أسئلة ورؤى، مخبر الدين والمجتمع، جامعة الجزائر-02- أبو القاسم سعد الله، ع02، جوان2020م.
318. نوري دريس، تحولات الإسلام السياسي الجزائري -من الراديكالية إلى المشاركة السياسية-، مجلة قبس للدراسات الإنسانية والاجتماعية، جامعة الشهيد حمة لخضر، الوادي-الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، مج07، ع02، ماي2023م.

- 392

336. السيرة العلمية للدكتور الطيب برغوث، مركز الشهود الحضاري للدراسات الشرعية والمستقبلية،
<https://shuhoud.com/%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%B4%D8%A3%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%A2%D9%84%D8%A7%D8%AA>
337. شكيب أرسلان-أمير البيان-، موقع الجزيرة نت، 27 جوان 2016،
<https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2016/6/27/%D8%B4%D9%83%D9%8A%D8%A8-%D8%A3%D8%B1%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%86-%D8%A3%D9%85%D9%8A%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%8A%D8%A7>
338. العاطي محمد عبد، العرب الأفغان، موقع الجزيرة نت، 03/10/2004م،
<https://www.aljazeera.net/2004/10/03/%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%81%D8%BA%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8-2#8>
339. العربي أحمد، قراءة في كتاب الديمقراطية في الفكر الإسلامي المعاصر، موقع: ملتقى العروبيين، 23 مارس 2023،
<https://arabiansforum.net/archives/44987>
340. عويمر مولود، هكذا احتفت مصر بالشيخ البشير الإبراهيمي، موقع جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، 20 رجب 1435هـ/19 ماي 2014م،
<https://oulama.dz/2014/05/19/%D9%87%D9%83%D8%B0%D8%A7-%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D9%81%D8%AA-%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D8%AE-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%87%D9%8A%D9%85%D9%8A-%D8%A3-%D8%AF-%D9%85%D9%88>
341. عياش أمحمد، سنوات الشاذلي بن جديد-الرقص مع الإسلاميين-، موقع جزائرس، 15 أكتوبر 2012م،
<https://www.djazairnews.com/djazairnews/45970>
342. فشار عطاء الله أحمد، جذور ومسارات بتجربة التغيير في فكر الشيخ محفوظ نحاح، موقع قناة الحوار، 29 ماي 2017م،
<https://elhiwar.dz/contributions/86372>
343. كحيل عبد العزيز، مشاركة الإسلاميين في السلطة -الجزائر نموذجاً-، موقع صحيفة الوطن، 18 أبريل 2009م،
<https://www.watan.com/2009/04/18/%D9%85%D8%B4%D8%A7%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%84%D8%B7%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D8%B2%D8%A7%D8%A6%D8%B1-%D9%86>
344. ماضي أبو العلا، الحالة التنظيمية للإخوان المسلمين، موقع الجزيرة، 03 أكتوبر 2004م،
<https://www.aljazeera.net/2004/10/03/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%86%D8%B8%D9%8A%D9%85%D9%8A%D8%A9-%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9%88%D8%A7%D9%86#1>
345. مجلة البصائر، في ذكرى اغتيال الشيخ عبد القادر حشاني-ذكراه رسالة لشعب الجزائري لتجنب الانزلاق-، 25 أكتوبر 2019م،
<https://elbassair.dz/6831>

346. المشروع الإيراني.. وصرخة الشيخ القرضاوي، مجلة البيان، 25 جوان 2013م، <https://www.albayan.co.uk/article2.aspx?ID=2906>.
347. موقع goodreads، <https://www.goodreads.com/author/show/5780239>.
348. موقع الشروق أون لاين، هذا هو عباسي مدني كما عرفته، الشروق أون لاين، 16 أفريل 2019م، <https://www.echoroukonline.com/%D9%87%D8%B0%D8%A7-%D9%87%D9%88-%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%B3%D9%8A-%D9%85%D8%AF%D9%86%D9%8A-%D9%83%D9%85%D8%A7-%D8%B9%D8%B1%D9%81%D8%AA%D9%87>.
349. موقع قوائم المدارس والجامعات -schoolandcollegelistsings-، نبذة مختصرة عن حياة الأستاذ الطيب برغوث، حركة البناء الحضاري، 23 نوفمبر 2011م، <https://www.schoolandcollegelistsings.com/XX/Unknown/242698445792729/%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%86%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B6%D8%A7%D8%B1%D9%8A>.
350. موقع: مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق، <https://www.cilecenter.org/ar/node/1192>.
351. هدام أنور نصر الدين، ملاحظات حول جماعة البناء الحضاري الإسلامية والعمل السياسي، موقع جريدة المحجة، 18 نوفمبر 2005م، <http://almahajjafes.net/2005/11/%d9%85%d9%84%d8%a7%d8%ad%d8%b8%d8%a7%d8%aa-%d8%ad%d9%88%d9%84-%d8%ac%d9%85%d8%a7%d8%b9%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a8%d9%86%d8%a7%d8%a1-%d8%a7%d9%84%d8%ad%d8%b6%d8%a7%d8%b1%d9%8a-%d8%a7%d9%84%d8%a5%d8%b3>.
352. مازن هاشم، الفكر الإسلامي في شباك الحركة، موقع الرشاد، 12 مارس 2020م، <https://alrashad.org/%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A/%20%D8%8C>.
- * مواد سمعية بصرية:
353. برنامج مراجعات — مع الشيخ عبد الله جاب الله—، قناة الحوار Alhiwar TV على منصة يوتيوب، 17 فيفري 2014م، الدقيقة 41:25، <https://www.youtube.com/watch?v=feiOvjTeNBM&list=PLCi-TEpAYR25Q6ibuKJAzW7y0mBB4j9Mn&index=1>.
354. بوسليماني محمد، محاضرة وقفات مع الحركة الإسلامية في الجزائري، قناة hms tlemcen على منصة يوتيوب، الدقيقة: 30:12، <https://www.youtube.com/watch?v=8k1w0vp1XJ0>.
355. تسجيل: لقاء تأسيس رابطة الدعوة الإسلامية بتاريخ 19 أكتوبر 1989م، قناة توثيق الأحداث على يوتيوب، 20 أفريل 2022م، الدقيقة 29:27، <https://www.youtube.com/watch?v=sySYu1P7oSY>.
356. تسجيل: لقاء الخيمة.. يوم قرر الفيس والمليا الانضمام إلى الجيا، قناة توثيق الأحداث على منصة يوتيوب، 10 أفريل 2023م، <https://www.youtube.com/watch?v=gXXBCcSMC7M&t=327s>.
357. تسجيل: لقاء الشيخ محمد السعيد بقيادات الجيا.. تمهيدا لوضع الفيس في أحضان الجيا، قناة توثيق الأحداث على منصة يوتيوب، 30 أفريل 2021م، https://www.youtube.com/watch?v=Rcp_SbigBhM.

358. شاهد على العصر-أحمد طالب الإبراهيمي مع أحمد منصور-، صفحة أحمد منصور، على منصة يوتيوب، الحلقة 09، الدقيقة 42:42، 07 أكتوبر 2020م، <https://www.youtube.com/watch?v=NjluGp4svys&list=PLUxAs6a2fGkVHuUXUWkCxeecv5G9o5xp.m&index=9>.
359. وثائقي: الإسلاميون وأحداث أكتوبر 1988م، قناة الشروق الجزائرية، قناة (توثيق الأحداث) على منصة يوتيوب، 02 أكتوبر 2021م، الدقيقة: 20:43. <https://www.youtube.com/watch?v=pyxG8P7Jc3E>.
360. وثائقي، محفوظ نحناح-الداعية السياسي-، قناة البلاد على اليوتيوب، 05 جوان 2015م، الدقيقة: 23:27، <https://www.youtube.com/watch?v=30T5pH188-c>.



الفهارس

1- فهرس الآيات:

الصفحة	الآية	السورة
299	- ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلٰٓئِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾﴾ [سورة البقرة]	البقرة
130	- ﴿وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُونُوْا شُهَدَآءَ عَلٰى النَّاسِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 143]	
68	- ﴿وَقَتِّلُوْهُمْ حَتّٰى لَا تَكُوْنَ فِتْنَةً وَيَكُوْنَ الدِّينُ لِلّٰهِ﴾ [سورة البقرة، الآية: 193]	
103	- ﴿كُتِبَ عَلَیْكُمْ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسٰى اَنْ تَكْرَهُوْا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسٰى اَنْ تُحِبُّوْا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللّٰهُ يَعْلَمُ وَاَنْتُمْ لَا تَعْلَمُوْنَ ﴿٢١٦﴾﴾ [سورة البقرة]	
12	- ﴿يَسْأَلُوْنَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيْهِمَا اِثْمٌ كَبِيْرٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَإِنِثْمُهُمَا اَكْبَرُ مِنْ نَّفْعِهِمَا وَيَسْأَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ قُلِ الْغَفْوُ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ الْاٰیٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ ﴿٢١٦﴾﴾ [سورة البقرة]	
12	- ﴿اَيُّوْذُ اَحَدُكُمْ اَنْ تَكُوْنَ لَهُ جَنَّةٌ مِّنْ نَّخِيْلٍ وَّاَعْنَابٍ تَجْرٰى مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ لَهُ فِيْهَا مِنْ كُلِّ الثَّمَرٰتِ وَاَصَابَهُ الْكِبَرُ وَلَهُ ذُرِّيَّةٌ ضِعْفًا فَاَصَابَهَا اِعْصَارٌ فِیْهِ نَارٌ فَاحْتَرَقَتْ كَذٰلِكَ يُبَيِّنُ اللّٰهُ لَكُمْ الْاٰیٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُوْنَ ﴿٢١٦﴾﴾ [سورة البقرة]	
118	- ﴿لَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا﴾ [سورة البقرة، الآية: 286]	
352	- ﴿وَالَّذِيْنَ اِذَا فَعَلُوْا فَحِشَةً اَوْ ظَلَمُوْا اَنْفُسَهُمْ ذَكَرُوْا اللّٰهَ فَاَسْتَغْفَرُوْا لِدُنُوْبِهِمْ وَمَنْ يَغْفِرِ الدُّنُوْبَ اِلَّا اللّٰهُ وَلَمْ يُصِرُّوْا عَلٰى مَا فَعَلُوْا وَهُمْ يَعْلَمُوْنَ ﴿١٣٥﴾﴾ [سورة آل عمران]	آل عمران
303	- ﴿قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِكُمْ سُنَنٌ فَسِيْرُوْا فِي الْاَرْضِ فَاَنْظُرُوْا كَيْفَ كَانَ عٰقِبَةُ الْمُكْذِبِيْنَ ﴿١٣٧﴾﴾ [سورة آل عمران]	
285	- ﴿وَتِلْكَ الْاَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [سورة آل عمران، الآية: 140]	

12	- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ ﴿١٩٠﴾ الَّذِينَ يَذْكُرُونَ اللَّهَ قِيَمًا وَقُعُودًا وَعَلَىٰ جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَطْلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾ ﴿١٩١﴾ [سورة آل عمران]	
96	- ﴿فَإِنْ تَنَزَّعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ ﴿٥٩﴾ [سورة النساء]	النساء
341	- ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ﴾ ﴿١٤١﴾ [سورة النساء، الآية: 65]	
325	- ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كَتَبْتَ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لَوْلَا أَخَّرْتَنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَتَاعُ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ اتَّقَىٰ وَلَا تُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ ﴿٧٧﴾ [سورة النساء]	
348	- ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَلَقَدْ وَصَّيْنَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِنْ قَبْلِكُمْ وَإِيَّاكُمْ أَنْ اتَّقُوا اللَّهَ وَإِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ لِلَّهِ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَكَانَ اللَّهُ غَنِيًّا حَمِيدًا﴾ ﴿١٣١﴾ [سورة النساء]	
343	- ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ ﴿١٤١﴾ [سورة النساء]	
353	- ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ ذَلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ﴾ ﴿٧٨﴾ ﴿٧٩﴾ ﴿٨٠﴾ ﴿٨١﴾ ﴿٨٢﴾ ﴿٨٣﴾ ﴿٨٤﴾ ﴿٨٥﴾ ﴿٨٦﴾ ﴿٨٧﴾ ﴿٨٨﴾ ﴿٨٩﴾ ﴿٩٠﴾ ﴿٩١﴾ ﴿٩٢﴾ ﴿٩٣﴾ ﴿٩٤﴾ ﴿٩٥﴾ ﴿٩٦﴾ ﴿٩٧﴾ ﴿٩٨﴾ ﴿٩٩﴾ ﴿١٠٠﴾ [سورة المائدة]	المائدة
301	- ﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا إِلَىٰ أُمَمٍ مِّن قَبْلِكَ فَأَخَذْنَاهُمْ بِالْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ لَعَلَّهُمْ يَتَضَرَّعُونَ﴾ ﴿٤٢﴾ [سورة الأنعام]	الأنعام
57	- ﴿يَدْعُونَ رَبَّهُمْ بِالْعَدْوَةِ وَالْعَشِيِّ يُرِيدُونَ وَجْهَهُ﴾ ﴿٥٢﴾ [سورة الأنعام، الآية: 52]	

348	- ﴿وَأَنَّ هَذَا صِرَاطِي مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَلِكُمْ وَصَّيْتُكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [سورة الأنعام]	
348	- ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [سورة الأعراف].	الأعراف
12	- ﴿وَأَنذِرْ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي ءَاتَيْنَاهُ ءَايَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ﴾ [١٧٥] وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِن تَحْمِلَ عَلَيْهِ يَلْهَث أَوْ تَتْرَكهُ يَلْهَث ذَلِكُ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِءَايَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [سورة الأعراف]	
13	- ﴿وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِءَايَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُم مِّنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [١٨٢] وَأُمْلِ لَهُمْ إِنَّ كَيِّدِي مَتِينٌ﴾ [١٨٣] أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِم مِّنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾ [سورة الأعراف]	
352	- ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِّنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [سورة الأعراف]	
353	- ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [٢٤] وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [سورة الأنفال]	الأنفال
303	- ﴿ذَلِكِ بَأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُعَيَّرًا بِعَمَلِ أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [سورة الأنفال]	
103	- ﴿قَتَلُوهُمْ يَعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُّؤْمِنِينَ﴾ [١٤] وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَىٰ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [١٥] أَمْ حَسِبْتُمْ أَن تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا	التوبة

	مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِيجَةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١٦﴾ [سورة التوبة]	
68	يونس - ﴿قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ أَمَّنْ يَمْلِكُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَمَنْ يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ وَمَنْ يُدَبِّرُ الْأَمْرَ فَسَيَقُولُونَ اللَّهُ فَقُلْ أَفَلَا تَتَّقُونَ ﴿٣١﴾﴾ [سورة يونس]	يونس
96	هود - ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا الْإِصْلَاحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ ﴿٨٨﴾﴾ [سورة هود]	هود
297	- ﴿وَلِلَّهِ غَيْبُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَإِلَيْهِ يُرْجَعُ الْأَمْرُ كُلُّهُ فَاعْبُدْهُ وَتَوَكَّلْ عَلَيْهِ وَمَا رَبُّكَ بِغَفِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ ﴿١٢٣﴾﴾ [سورة هود]	
108، 117	يوسف - ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٤٠﴾﴾ [سورة يوسف]	يوسف
168، 303 324	الرعد - ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [سورة الرعد، الآية: 11]	الرعد
أ، 348	الإسراء - ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا ﴿٣٦﴾﴾ [سورة الإسراء]	الإسراء
301	الأنبياء - ﴿وَنَبَلُوكُم بِالْأَشْرِّ وَالْخَيْرِ فَتَنَّا وَإِلَيْنَا تُرْجَعُونَ ﴿٣٥﴾﴾ [سورة الأنبياء]	الأنبياء
301	الحج - ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتَّتْ صُلُوحُكُمْ وَبِيعَ وَصَلَاتُكُمْ وَمَسَجِدُ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿٤٠﴾﴾ [سورة الحج]	الحج
66	النور - ﴿الرَّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوْكَبٌ دُرِّيٌّ يُوقَدُ مِنْ شَجَرَةٍ مُبَارَكَةٍ زَيْتُونَةٍ لَا شَرْقِيَّةٍ وَلَا غَرْبِيَّةٍ﴾ [سورة النور، الآية: 35]	النور

298، 343	- ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّن بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِي لَا يُشْرِكُونَ بِي شَيْئًا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٥٥﴾﴾ [سورة النور]	
103	- ﴿فَلَا تَطْعِ الْكَافِرِينَ وَجَهْدُهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ ﴿٥٢﴾ [سورة الفرقان]	الفرقان
298	- ﴿وَأَنْبَغَ فِيمَا ءَاتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [سورة القصص]	القصص
301	- ﴿أَحْسِبِ النَّاسَ أَن يُتْرَكُوا أَن يَقُولُوا ءَامَنَّا وَهُمْ لَا يُفْتَنُونَ ﴿٢﴾﴾ وَلَقَدْ فَتَنَّا الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ فَلَيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا وَلَيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ ﴿٣﴾﴾ [سورة العنكبوت]	العنكبوت
298	- ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴿٢﴾﴾ [سورة العنكبوت]	
298	- ﴿وَمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا إِلَّا لَهُوٌّ وَلَعِبٌ وَإِنَّ الدَّارَ الْآخِرَةَ لَهِيَ الْحَيَوَانُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [سورة العنكبوت]	
306	- ﴿أَلَمْ تَرَوْا أَنَّ اللَّهَ سَخَّرَ لَكُم مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُ ظَهَرَةً وَبَاطِنَةً وَمِنَ النَّاسِ مَن يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلَا هُدًى وَلَا كِتَابٍ مُّنبِئٍ ﴿٢٠﴾﴾ [سورة لقمان]	لقمان
118	- ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُم بِهِ وَلَكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا ﴿٥﴾﴾ [سورة الأحزاب]	الأحزاب
298	- ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [سورة الأحزاب]	
298	- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴿٧٢﴾﴾ [سورة الأحزاب]	

13	سبأ	- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْطُكُمْ بِوَحْدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ خِزْفٍ ثُمَّ تَقَفُّوا مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جِنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ ﴿٤٦﴾﴾ [سورة سبأ]
115	الشورى	- ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [سورة الشورى، الآية: 10]
304، 306	الجناثية	- ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَّا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَعْتَفِرُونَ ﴿١٣﴾﴾ [سورة الجناثية]
308	محمد	- ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ تَنْصَرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ ﴿٧﴾﴾ [سورة محمد]
303		- ﴿وَإِنْ تَتَوَلَّوْا يَسْتَبَدِلْ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَلَكُمْ ﴿٣٨﴾﴾ [سورة محمد]
284	الفتح	- ﴿سُبْحَنَ اللَّهِ الَّذِي قَدْ خَلَقَ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا ﴿٢٣﴾﴾ [الآية 23، سورة الفتح]
66	النجم	- ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّتَّ وَالْعُزَّىٰ ﴿١٩﴾﴾ [سورة النجم]
51	الحشر	- ﴿وَمَا ءَاتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ ﴿٧﴾﴾ [سورة الحشر]
67	المتحنة	- ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾﴾ [سورة المتحنة]
344	الطلاق	- ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا ﴿٢﴾ وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ إِنَّ اللَّهَ بَلِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْرًا ﴿٣﴾﴾ [سورة الطلاق]
13	المدثر	- ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا ﴿١١﴾ وَجَعَلْتُ لَهُ مَالًا مَمْدُودًا ﴿١٢﴾ وَبَنِينَ شُهُودًا ﴿١٣﴾ وَمَهَّدْتُ لَهُ تَمْهِيدًا ﴿١٤﴾ ثُمَّ يَطْمَعُ أَنْ أَزِيدَ ﴿١٥﴾﴾ [الآية 13، سورة المدثر]

	لَا يَتَّبِعُنَا عَنِيدًا ﴿١٦﴾ سَأْزُهِقُهُ صَعُودًا ﴿١٧﴾ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴿١٨﴾ فَقُتِلَ كَيْفَ قَدَّرَ ﴿١٩﴾ ﴿سورة المدثر﴾	
350	الشرح - ﴿فَإِذَا فَرَغْتَ فَانصَبْ﴾ ﴿٧﴾ ﴿سورة الشرح﴾	

2- فهرس الاحاديث:

الرقم	الحديث	الصفحة
01	"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها"	31، 58، 157، 247، 358
02	"ثم تكون خلافة على منهاج النبوة"	33
03	"كل أمتي يدخلون الجنة إلا من أبي.."	52
04	"نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره.."	52
05	"الله أكبر إنها السنن قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل.."	66
06	"من مات ولم يغزو.."	102
07	"ألا وشهادة الزور"	116
08	"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا ألا إله إلا الله.."	117
09	"كل مولود إلا يولد على الفطرة.."	286
10	"إذا حكم الحاكم فاجتهد.."	341
11	"الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه.."	344

3- فهرس المحتويات:

المحتويات	الصفحة
شكر وعرافان	
إهداء	
المقدمة	أ
الفصل الأول: الإطار المنهجي للدراسة	
إشكالية الدراسة	05
أسباب اختيار الموضوع	08
أهداف الدراسة	09
أهمية الموضوع	10
ضبط مفاهيم الدراسة	10
منهج الدراسة	36
مجال الدراسة	39
الدراسات السابقة	40
الفصل الثاني: الفكر الإسلامي الحركي -النشأة وسياقات التجديد-	
تمهيد	50
المبحث الأول: عوامل التعددية المذهبية في الفكر الإسلامي القديم وبوادر تشكل الفكر الإسلامي الحركي	51
المطلب الأول: الفكر الإسلامي القديم وعوامل التعددية المذهبية	51
الفرع الأول: خصائص الفكر الإسلامي في عصر الصحابة	52
الفرع الثاني: عوامل التعددية المذهبية في الفكر الإسلامي القديم	53
الفرع الثالث: بواعث التجديد في الفكر الإسلامي المعاصر وظهور الحركة الإصلاحية	58
المطلب الثاني: المدرسة الإسلامية الحجازية	63
الفرع الأول: سياق ظهور الدعوة الوهابية	63
الفرع الثاني: خصائص مدرسة دعوة محمد بن عبد الوهاب	64
الفرع الثالث: الدعوة الوهابية بين الدعوة والدولة	69
المطلب الثالث: معالم التجديد في التيار الإصلاحي المشرقي	71
الفرع الأول: التجديد عند جمال الدين الأفغاني	72

76	الفرع الثاني: التجديد عند محمد عبده
82	الفرع الثالث: خلاصة خصائص التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في سياق حركة الإصلاح الديني
89	المبحث الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ونشأة فكرة التنظيمات الإسلامية
89	المطلب الأول: خصائص الفكر التنظيمي في الفكر الإسلامي الحركي
89	الفرع الأول: سياق ظهور فكرة التنظيمات الإسلامية
92	الفرع الثاني: حسن البناء وتبلور الفكر التنظيمي
95	الفرع الثالث: التجديد في سياق التنظيم في فكر (الإخوان المسلمين)
105	المطلب الثاني: اتجاه (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية) وأثره على الفكر الإسلامي الحركي
105	الفرع الأول: التعريف بسيد قطب
107	الفرع الثاني: ملامح فكر (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)
110	الفرع الثالث: مآلات فكر (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)
113	المطلب الثالث: التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في ظل الجدل الكلامي حول قضايا (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)
114	الفرع الأول: منهج كتاب (دعاة لا قضاة) في مناقشة أفكار (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)
116	الفرع الثاني: مناقشة كتاب (دعاة لا قضاة) لأفكار (الاستعلاء والمفاصلة الاجتماعية)
121	المبحث الثالث: تجديد الفكر الإسلامي الحركي في سياق الصحوة الإسلامية
122	المطلب الأول: مفهوم الصحوة الإسلامية وخصائصها
122	الفرع الأول: مفهوم الصحوة الإسلامية
124	الفرع الثاني: خصائص الصحوة الإسلامية
128	المطلب الثاني: ترشيد الصحوة الإسلامية في سياق توجيه مظاهر التدين
128	الفرع الأول: الحضارة أفقا للتدين عند محمد الغزالي
130	الفرع الثاني: نقد مظاهر التطرف عند يوسف القرضاوي
131	الفرع الثالث: نقد حسن الترابي للفكر الإسلامي باعتباره المؤسس لمظاهر التدين
133	المطلب الثالث: ترشيد الصحوة الإسلامية في سياق نقد الممارسة الدعوية والحركية
133	الفرع الأول: ترشيد الممارسة الدعوية عند الغزالي
135	الفرع الثاني: فقه الاختلاف في الممارسة الدعوية عند يوسف القرضاوي
137	الفرع الثالث: نقد حسن الترابي لمظاهر القصور في مسيرة الحركة الإسلامية
140	* خاتمة الفصل
الفصل الثالث: التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر	
143	تمهيد
144	المبحث الأول: معالم التجديد في الفكر الإسلامي الحركي قبل الاستقلال

144	المطلب الأول: الفكر الإسلامي في الجزائر (بين 1830م-1930م)
145	الفرع الأول: التصوف والطريقة في الجزائر
146	الفرع الثاني: مكانة البُعد الجهادي في الثقافة الجزائرية
148	الفرع الثالث: النخبة الفكرية والثقافية في الجزائر
151	المطلب الثاني: سياقات تشكل الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بين (1830م-1930م)
152	الفرع الأول: السياق الداخلي الباعث على تبلور الفكر الإصلاحي
154	الفرع الثاني: السياق الخارجي الباعث على تبلور الفكر الإصلاحي
157	الفرع الثالث: سياق الضرورة التجديدية
159	المطلب الثالث: معالم التجديد في الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر بين 1930م-1962م
159	الفرع الأول: الانتقال من الجهود الفردية إلى المشروع الإصلاحي المنظم
161	الفرع الثاني: الأسس الحركية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين
170	الفرع الثالث: الاتجاهات المتاخمة لخط الفكر الإسلامي الحركي
174	المبحث الثاني: تشكل وتطور الفكر الإسلامي الحركي المعاصر من 1962م إلى 1988م
174	المطلب الأول: الفكر الإسلامي الحركي بعد الاستقلال
175	الفرع الأول: مقومات الهوية الوطنية بعد الاستقلال
177	الفرع الثاني: التيار الإصلاحي بعد الاستقلال
181	الفرع الثالث: موقع الطرق الصوفية بعد الاستقلال
182	المطلب الثاني: خصائص الصحوة الإسلامية في الجزائر ونواة تشكل التنظيمات الإسلامية
183	الفرع الأول: الخصائص الثقافية للصحوة الإسلامية
185	الفرع الثاني: الخصائص الاجتماعية للصحوة الإسلامية
188	الفرع الثالث: أسس التعبئة التنظيمية والاختيارات الاستراتيجية للصحوة الإسلامية في الجزائر
191	المطلب الثالث: الصحوة الإسلامية بين المؤثرات الداخلية والخارجية
191	الفرع الأول: تأثير رمزية الثورة الجزائرية في الوعي الجزائري
194	الفرع الثاني: المؤثرات الخارجية
197	المبحث الثالث: تشكل التنظيمات ومآلات اختيارات الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر
198	المطلب الأول: جماعة البناء الحضاري الجزائرية
199	الفرع الأول: محورية مالك بن نبي من البناء الفكري إلى مسجد
203	الفرع الثاني: جماعة المسجد وطلائع تيار البناء الحضاري
203	الفرع الثالث: الأسس النظرية لتيار البناء الحضاري
206	المطلب الثاني: التيار الإخواني في الجزائر
207	الفرع الأول: العلاقات الأولية بين الإخوان المسلمين والاتجاه الإصلاحي الجزائري
210	الفرع الثاني: الإخوان العالميون

215	الفرع الثالث: الإخوان المحليون
218	المطلب الثالث: اتجاه المعارضة الصدامية
218	الفرع الأول: السلفية الحركية (الجهادية)
222	الفرع الثاني: الجبهة الإسلامية للإنقاذ
228	المطلب الرابع: الفكر الإسلامي الحركي المعاصر قراءة في المآلات
228	الفرع الأول: الحركة الإسلامية والمواجهة مع نظام الحكم
234	الفرع الثاني: الحركة الإسلامية والمشاركة في الحكم
243	الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي في الجزائر وإشكالية الاضطراب المفاهيمي والتنظيمي
251	*خاتمة الفصل
الفصل الرابع: التجديد في الفكر الإسلامي الحركي من خلال المشروع الفكري للطبيب برغوث	
252	تمهيد
253	المبحث الأول: التعريف بالطبيب برغوث ومنظومته الفكرية
253	المطلب الأول: الطبيب برغوث نشأته وتكوينه العلمي
253	الفرع الأول: المولد والنشأة والبيئة الاجتماعية والثقافية للطبيب برغوث
255	الفرع الثاني: التكوين العلمي للطبيب برغوث
260	الفرع الثالث: النشاط الوظيفي للطبيب برغوث
261	المطلب الثاني: التجربة الحركية للطبيب برغوث
261	الفرع الأول: الطبيب برغوث الداعية
263	الفرع الثاني: الطبيب برغوث وتجربة تيار البناء الحضاري
264	الفرع الثالث: جهود الطبيب برغوث الدعوية خارج الوطن
265	المطلب الثالث: الإنتاج العلمي للطبيب برغوث
266	الفرع الأول: منهج الطبيب برغوث في التأليف
269	الفرع الثاني: محور الدعوة الإسلامية وترشيدها في مؤلفات الطبيب برغوث
272	الفرع الثالث: محور السننية الشاملة في مؤلفات الطبيب برغوث
275	الفرع الرابع: محور تطبيق وإنزال منظومة السننية الشاملة في مؤلفات الطبيب برغوث
278	المبحث الثاني: معالم التجديد في المشروع الفكري للطبيب برغوث
278	المطلب الأول: قيمة التجديد في المشروع الفكري للطبيب برغوث
278	الفرع الأول: مفهوم التجديد عند الطبيب برغوث
279	الفرع الثاني: التجديد في الدين عند الطبيب برغوث
280	الفرع الثالث: ضوابط التجديد عند الطبيب برغوث
282	المطلب الثاني: المفاهيم التأسيسية للرؤية السننية الحضارية عند الطبيب برغوث

283	الفرع الأول: مفهوم الرؤية السننية الكونية الشاملة ومصادرها ومبرراتها
290	الفرع الثاني: النهضة الحضارية ومقوماتها عند الطيب برغوث
294	الفرع الثالث: مقومات الوعي بفقه الاستخلاف البشري
296	المطلب الثالث: محورية المنظومة السننية الكونية الشاملة في مشروع الطيب برغوث
297	الفرع الأول: منظومة سنن بناء الوعي الغائي
299	الفرع الثاني: منظومة سنن بناء الوعي الاستخلافي
304	الفرع الثالث: منظومة سنن بناء الوعي التسخييري
308	الفرع الرابع: منظومة سنن بناء الوعي الوقائي الحضاري
311	المبحث الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بالمنظومات السننية الكونية
311	المطلب الأول: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الوعي الغائي
312	الفرع الأول: موقع الرؤية السننية الكونية الشاملة من الفكر الإسلامي الحركي
315	الفرع الثاني: الوعي بموقع الدين من مسيرة التجديد والتغيير الحضاري في الفكر الإسلامي الحركي
317	الفرع الثالث: ضرورة التمسك بسلطة الدين على غيره من مجالات الإصلاح والتغيير
319	المطلب الثاني: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بالمنظومات الكلية الناطمة لحركة الاستخلاف
319	الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون الابتلاء
323	الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون المدافعة
327	الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون المداولة الحضارية
330	الفرع الرابع: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بقانون التجديد
333	المطلب الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومات سنن التسخير الكونية
333	الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الآفاق
336	الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الأنفس
340	الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الهداية
343	الفرع الرابع: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن التأييد
346	المطلب الرابع: الفكر الإسلامي الحركي وضرورة الوعي بمنظومة سنن الوقاية الحضارية
347	الفرع الأول: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستشرافية المبكرة
350	الفرع الثاني: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية المرافقة
351	الفرع الثالث: الفكر الإسلامي الحركي ومقومات الوعي بمنظومة سنن الوقاية الاستدراكية
355	* خاتمة الفصل
357	خاتمة الدراسة
364	الملاحق
368	قائمة المصادر والمراجع
398	الفهارس

ملخص:

تناولت الدراسة بالبحث مسألة (التجديد) وتحليلاتها ضمن الفكر الإسلامي الحركي المعاصر، ليس على سبيل تقصي الاختلافات المفاهيمية حول (التجديد) فحسب، وإنما بإعطاء الأولوية لتتبع أهم محاولات ومساعي (التجديد) ضمن الفكر الإسلامي الحركي، وكان الهدف من ذلك هو الوصول إلى تفسير الأسباب التي تتحكم والتي تؤدي إلى حصول التجديد، وأهم دواعيه، وضوابطه، ومظاهره، وهنا مكن أهمية هذا الموضوع؛ الذي يسلط الضوء على الجانب التاريخي للجهود التجديدية ضمن الفكر الإسلامي الحركي من جهة، ومن جهة أخرى تعمل على ضبط حقيقة ومفهوم (التجديد)، من خلال أثره ضمن الفكر الإسلامي الحركي المعاصر.

إن الوصول إلى هذه الغاية التي استهدفتها الدراسة فرضَ عليها القيام بعملية استقراء لمسار نشأة وتطور الفكر الإسلامي، والبحث في دواعي وآليات انبثاق الفكر الإسلامي الحركي عنه، باعتبار هذا الانبثاق أول مظهرٍ تجديدي، ثم البحث في أهم محطات تطور الفكر الإسلامي الحركي، مع تسليط الضوء على الأبعاد والمعالم التجديدية في هذه المحطات، وهذا كله مع التركيز على الفترة المعاصرة التي تفاعل ضمنها الفكر الإسلامي الحركي، ومع تقديم نموذج الفكر الإسلامي الحركي المعاصر في الجزائر باعتبارها إطارا مكانيا للدراسة، ثم تقديم المشروع الفكري للطبيب برغوث باعتباره جزءًا من هذا الإطار الزماني والمكاني، إضافة إلى كونه من المسهمين في الفكر الإسلامي الحركي المعاصر بالجزائر، وكذا باعتبار مشروعه الفكري محاولة لتقديم قراءة نقدية لمسار الفكر الإسلامي الحركي، ومحاولة أيضا لتقديم البديل التنظيري؛ ممثلا في الرؤية الكونية السننية الشاملة.

حاولت الدراسة الاقتراب من تفسير الظاهرة المدروسة، وقد توصلت لمجموعة من النتائج والتوصيات، غير أنها تقرُّ أن هذا المجال البحثي لا يزال خصبًا، وأنها لم تُحط بالظاهرة من كافة الجوانب المحتاجة للدراسة والمباحثة، وهذا يلزم بدل المزيد من الجهود العلمية والمعرفية في هذا السبيل، خاصة وأن اتساع وتشعب وتعدد مكونات الظاهرة المدروسة تتجاوز قدرة دراسة واحدة الإيفاء بها، ولكن الطريق لذلك هو تعدد الدراسات والجوانب والزوايا التي يتم من خلالها دراسة الظاهرة، وكذا تشكيل فرق بحثية ولجان متعددة التخصصات للقيام بحفريات علمية وافية موصلة إلى التفسير الدقيق للظاهرة.

* الكلمات المفتاحية: التجديد، الفكر الإسلامي، الفكر الإسلامي الحركي، الحركة الإسلامية، الطبيب برغوث.

Summary :

The study examined the issue of renewal and its manifestations within contemporary activist Islamic thought, not just to explore the conceptual differences around renewal, but primarily to track the main attempts and efforts of renewal within activist Islamic thought. The goal was to explain the reasons that lead to renewal, its main motives, its rules, and its manifestations. This is the importance of this subject, which sheds light on the historical aspect of renewal efforts within activist Islamic thought while seeking to define the true nature and concept of renewal through its impact on contemporary activist Islamic thought.

To achieve this objective, the study had to examine the trajectory of the emergence and development of Islamic thought and explore the reasons and mechanisms for the emergence of activist Islamic thought, considered the first manifestation of renewal. It then studied the main stages of the development of activist Islamic thought, highlighting the dimensions and characteristics of renewal in these stages, focusing on the contemporary period in which activist Islamic thought interacted. The study presented the model of contemporary activist Islamic thought in Algeria as the spatial framework of the study, then presented the intellectual project of Tayeb Berghouth as part of this spatial and temporal framework, as well as his contribution to contemporary activist Islamic thought in Algeria. This intellectual project offers a critical reading of the trajectory of activist Islamic thought and proposes a theoretical alternative represented by the comprehensive cosmic vision of universal laws.

The study attempted to approach the explanation of the studied phenomenon and reached a series of conclusions and recommendations. However, it acknowledges that this research field remains fertile and that it has not covered the phenomenon from all aspects requiring in-depth study. This necessitates further scientific and intellectual efforts in this direction, especially as the extent, complexity, and diversity of the components of the studied phenomenon exceed the capacity of a single study to address them. The way forward is thus through a multiplicity of studies, perspectives, and angles from which the phenomenon is studied, as well as the formation of research teams and multidisciplinary committees to conduct thorough investigations leading to an accurate explanation of the phenomenon.

***Keywords:** renewal, Islamic thought, activist Islamic thought, the Islamic movement, Tayeb Berghouth.

Résumé:

L'étude s'est penchée sur la question du renouveau et ses manifestations au sein de la pensée islamique militante contemporaine, non seulement pour explorer les divergences conceptuelles autour du renouveau, mais surtout pour suivre les principales tentatives et efforts de renouveau au sein de la pensée islamique militante. L'objectif était d'expliquer les raisons qui conduisent au renouveau, ses principales motivations, ses règles et ses manifestations. C'est là que réside l'importance de ce sujet, qui met en lumière l'aspect historique des efforts de renouveau au sein de la pensée islamique militante, tout en cherchant à définir la véritable nature et le concept de renouveau à travers son impact sur la pensée islamique militante contemporaine.

Pour atteindre cet objectif, l'étude a dû examiner le parcours de la naissance et du développement de la pensée islamique, et explorer les raisons et les mécanismes de l'émergence de la pensée islamique militante, considérée comme la première manifestation du renouveau. Elle a ensuite étudié les principales étapes du développement de la pensée islamique militante, en mettant en lumière les dimensions et les caractéristiques du renouveau dans ces étapes, en se concentrant sur la période contemporaine dans laquelle la pensée islamique militante a interagi. L'étude a présenté le modèle de la pensée islamique militante contemporaine en Algérie comme cadre spatial de l'étude, puis a présenté le projet intellectuel de Tayeb Berghouth en tant que partie de ce cadre spatial et temporel, ainsi qu'en tant que contributeur à la pensée islamique militante contemporaine en Algérie. Ce projet intellectuel offre une lecture critique du parcours de la pensée islamique militante et propose une alternative théorique représentée par la vision cosmique globale des lois universelles.

L'étude a tenté de se rapprocher de l'explication du phénomène étudié et a abouti à une série de conclusions et de recommandations. Cependant, elle reconnaît que ce domaine de recherche reste fertile et qu'elle n'a pas couvert le phénomène sous tous les aspects nécessitant une étude approfondie. Cela exige de déployer davantage d'efforts scientifiques et intellectuels en ce sens, d'autant plus que l'ampleur, la complexité et la diversité des composantes du phénomène étudié dépassent la capacité d'une seule étude à les aborder. La voie à suivre consiste donc en une multiplication des études, des perspectives et des angles sous lesquels le phénomène est étudié, ainsi qu'en la formation d'équipes de recherche et de comités pluridisciplinaires pour mener des recherches approfondies conduisant à une explication précise du phénomène.

***les mots clés:** renouveau, la pensée islamique, la pensée islamique militante, le mouvement islamique, Tayeb Berghouth.



People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research

Emir Abdelkader University for Islamic Sciences

Faculty of Fundamentals of Religion

Department of Advocacy,
Media and Communication

Serial Number:.....

Registration number:.....

Specialization:

Da'wah and Islamic culture

Renewal in contemporary Islamic movement thought

–Tayeb Barghouth is a model–

A dissertation submitted to obtain a doctoral degree L M D

Specialization: Da'wah and Islamic culture

student preparation:

Islam Aguis

Under supervision:

Prof. Dr Muhammad Al-Bashir bin Tabah

Members of the discussion committee

Name and Surname	Degree	The original university	capacity
			Chairman
Muhammad Al-Bashir bin Tabah	University Professor	Emir Abdelkader University for Islamic Sciences	Supervisor and rapporteur
			Member
			Member
			Member
			Member

college year: 1444/1445–2023/2024