الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان-
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية
قسم العلـــوم الإسـلامـية

• • • • • • • • •

رسالة مقدّمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث (ل.م.د) تخصص:

" عـــــقيـــــدة "

الموسومة بـ:

المسائل العقدية في منظومة التجديد الإصلاحي عند عبد الحميد بن باديس

إعداد الطالبة:
سعدوني سهيلة

إشراف الأستاذة:
بوسيف مختارية

لجنة المناقشة:

خليفي الشيخ	أستاذ	جامعة تلمسان	رئيسا
بوسيف مختارية	أستاذة	جامعة بلعباس	مشرفا ومقرّرا
بن زيد باي	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
عيمر جمال الدين	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا
كريمة بولخراص	أستاذة	جامعة وهران	عضوا
مراد بلخير	أستاذ محاضر "أ"	جامعة تلمسان	عضوا

السـنة الجـامعية: 1444-1445هـ/2022-2023م

إهداء

إلى والديّ... رَوح راحَتي و منتهى مطلبي

سويداء القلب أنتما ومذهبي

إذا صمتا تجذَّ الكبد وانقضى

وإذا نطقتما هاجت دواخلي

إلى زوجي الفاضل... كيف أكتُم صنيعةً هي تمشي وتنطِقُ

عدمتُ عقلا إن أخفيتُ ما يُرى ويَقرعُ

إلى إخوتي وزوجاتهم وأولادهم... أنتم في قربكم عزّ، ما أشرفه !

ولا عزّ في نأيكم، ما أقبحه !

إلى روح جدّتي فاطْمة... إذا ذُكر اسمها في مجلس أو شأنُها

تذكّرنا منطقا عجبا وحسن بديع

ألحّ القلب بالرحمات على روحها

كأنّها أطلّت هناك بحسن عجيبِ

الشكر والعرفان

الحمد لله أولا وأخيرا، أشكره ربّي على ما فضّل به عليّ وأكرم، وبما أنعم وأعطى وأجزل، فلازلت مذ خلقني مستظلّة بغمام مواهبه، سائمة في مراتع موارده، فكيف السبيل إلى شكره وليس مني جارحة إلّا هو خالقها ناطقة بفضله وبمشيئته !

ثمّ... لمن كان لي سندا ومعونة ولهم عندي فضل وعطاء، أشكر:

مشرفتي الدكتورة بوسيف مختارية

وَإِنّي وَإِن أَعطَيتُ في القَولِ بَسطَةً *** وَطاوَعَني هَذا الكَلامُ المُحَبَّرُ

لَأَعلَمُ أَنّي في الثَناءِ مُقَصِّرٌ *** وَأَنَّ الَّذي أَولَيتِ أَوفى وَأَوفَرُ

عَلى أَنَّ شُكري فيكِ حينَ أَبُثُّهُ *** يَروقُكَ مِنهُ الرَوضُ يَزهو وَيُزهِرُ

يَظَلُّ فَتيقُ المِسكِ وَهوَ مُعَطَّلٌ *** بِهِ وَنَسيمُ الجَوِّ وَهوَ مُعَطَّرُ

أساتذة قسم العلوم الإسلامية جامعة تلمسان

على تواضعهم النبيل وصبرهم الجميل وسعيهم الحثيث إلى الارتقاء بمستوى الطلبة وإنتاج أساتذة مسؤولين جديرين بالثقة.

شيوخي ومعلّميّ في مدينة وهران

كانوا لي في الصغر نعمة مجسّدة، ومنّة مصوّرة، لهم عليّ يد لا أكفرها وفي عنقي قلائد لا أفكّها، ومهما قُلت أو أعربت وأغربت فلن أنسى صنيعهم وفي كلّ محفل أعطّر المجلس بذكرهم.

مقدّمـــــة

مقدّمـــة:

الحمد لله أحقُّ من شكر وأولى من حُمد وله الحمد في الأولى والآخرة، والصلاة والسلام على سيّد المرسلين وإمام النبيّين قائد وهادي الورى بالقرآن والسنة المطهّرَين، وعلى آله وصحبه أجمعين، ومن اهتدى بهديه واتّبع سنّته إلى يوم الدين، وبعد:

تمثّل العقيدة الإسلامية في كلّيتها مجموعة الحقائق الدينية الغيبية الثابتة التي لا يطالها التغيير والتبديل، وهي المصدر الرئيس والمنطلق الأساس في حياة المسلم يسير به إلى ربه عزّ وجلّ ويتقرّب منه، ومن هذا المنطلق يعبده بالطاعات والأعمال الظاهرة والباطنة، إذ لا قيمة للعمل التعبّدي إذا لم يعتقد الإنسان بأنّه أمر إلهي، فالاعتقاد هو القاطرة الموجّهة الباعثة على السلوك القويم، وإلاّ بقي العمل مجرّد حركات لا روح فيه.

إلّا أن الشواهد التاريخية والواقعية تكشف عن انحرافات تمسّ العقيدة الإسلامية لدى بعض المسلمين، وما عَلقَ بها من الشوائب، فانبرى في كل زمان نفر من العلماء والمجدّدين والمفكّرين للدعوة وإصلاح هذا الجانب، لما في الأمر من خطورة على إيمان المسلم المرتبط بحياته من عبادة الاستخلاف وعمارة وآخرته من ثواب وعقاب.

وقد كان الفعل التجديدي قوام الدعوة والإصلاح عند هؤلاء جميعا، لأنّ التجديد مبدأ من مبادئ الدين الإسلامي وخصائصه، سواء في الدرس العقدي أو في العلوم الإسلامية الأخرى كالفقه وأصول الفقه والتفسير... ولكنّه لم يسلم من مواجهة موجة من الإشكالات من حيث عملية التجديد وآلياته ومآلاته ومدى موافقته للشرع الحنيف.

والدارس لتاريخ المدرسة الإصلاحية في الجزائر، يجده تاريخا حافلا بالإنجاز الفكري والعقدي والإصلاح الديني والسياسي والاجتماعي، فجهود المصلحين الجزائريين توجّهت أساسا إلى تقوية العقيدة وتثبيت القدوة والتوازن في المجتمع الجزائري، فعملوا بإخلاص على توجيه الحياة العقلية والعقدية للأمة؛ وعلى محاربة الممارسات الباطلة التي شغلت الرأي العام آنذاك وقعدت به وجذبته نحو الجمود والتخلف.

كان على رأس هؤلاء المصلحين الشيخ العلاّمة عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الذي تركّزت جهوده على إصلاح العقيدة الإسلامية وتكثّفت حول تجديد الدرس العقدي، سعيا منه إلى بعث الفرد الجزائري من سباته وغفلته بعثا يغطي جميع جوانب حياته انطلاقا من إحياء العقيدة الإسلامية في القلوب وترسيخها في النفوس، في ظلّ واقع مظلم فرضته سياسة الاستدمار الفرنسي الجائر والمستبدّ.

الإشكالية:

من هنا جاءت أهمية هذه الدراسة الموسومة بـ: المسائل العقدية في منظومة التجديد الإصلاحي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس، لأطرح إشكالية أساسية مفادها: *ما هي أبرز مسائل العقيدة التي تضمّنها الخطاب الباديسي من المنظور التجديدي الإصلاحي؟*

لتتفرّع الأسئلة التالية المتولّدة عن الإشكالية المحورية:

ما هي المفاهيم العقدية التي تناولها ابن باديس بالعرض والتدليل؟ وإلى أي مدى اتّصلت هذه المفاهيم وارتبطت بالواقع الجزائري من جهة، وبالكينونة الإنسانية من جهة أخرى؟ وماهي استراتيجية التجديد في الخطاب العقدي عنده؟ وكيف نسترشد بعملية التجديد عنده لاستنباط الطرق التطبيقية لتفعيل الخطاب العقدي في الواقع المعاصر؟

أهمية الدراسة:

تشغل هذه الدراسة–في تقديري– حيّزا ذا أهمية بالغة وذلك من حيث:

– تقديم أنموذج إصلاحي عقدي مرتبط بالعملية التربوية، باعتباره أساس التنشئة الدينية الصحيحة المتوازنة، من خلال تسليط الضوء على الخطاب العقدي عند ابن باديس.

– رصد المعالجة الوجدانية والنفسية للمسائل العقدية، بطريق التعامل مع الوحيين الكتاب والسنة، بغية الوصول إلى أنماط تجديدية للخطاب العقدي المعاصر.

أسباب اختيار الموضوع:

1- نال المشروع الإصلاحي الباديسي حظا وافرا من الدراسات و المقالات العلمية والأكاديمية، وتطرّق الباحثون لشخصية عبد الحميد بن باديس من جوانب متعدّدة، لما له من أثر على الصحوة الإسلامية في الواقع الجزائري من جهة وفي العالم الإسلامي من جهة أخرى. غير أنّ البحوث حول المسائل العقدية المتعلّقة بالرؤية الكونية كقضية الإنسان ومكانة الكون ومسألة الأخذ بالأسباب... تلك المسائل التي تقدّم حلولا للمشاكل الأنطولوجية والنفسية والاجتماعية قليلة جدّا. فكانت الرغبة ملّحة في معرفة هذه المضامين في الخطاب العقدي الباديسي.

2- مكانة هذا العَلَم في تاريخ الجزائر وفي العالم الإسلامي دفعتني إلى البحث والإبانة عن جوانبه الفكرية من خلال اشتغاله بعرض العقيدة الإسلامية وكذلك معالجته للقضايا الدينية بصفة عامة في المجتمع الجزائري وقتذاك.

3- لقد كان مبلغ اهتمامي طوال مشواري الجامعي أن أدرك العوائق التي تمنع المسلم المعاصر من تفعيل الأحكام العقدية، من أن يحياها بكليّته جامعا عليها قلبه وروحه ونفسه، لا أن يعاني الانفصام والتشتّت والتناقض بين ما يأمره به دينه وما يفرضه عليه واقعه. فكنتُ أطّلع على بعض الأطروحات الفكرية والدينية في مجال الإصلاح والدعوة والتغيير، وكنت أميل إلى البحث عن حالة تجديد وتغيير في المجتمع الأندلسي المغاربي أواخر عهده. ليقع الاختيار أخيرا على التغيير الذي حصل إبّان الاستدمار الفرنسي للجزائر على يد ابن باديس، ولا شكّ أنّ المجتمع الجزائري الذي هو جزء من المجتمع المغاربي أولى بالدراسة. فاخترت البحث في هذا الجانب.

أهداف الدراسة:

سعت هذه الدراسة أساسا إلى فهم آليات التجديد في الخطاب العقدي عند عبد الحميد بن باديس بطريق عرض المسائل العقدية الواردة في منظومته التجديدية؛ ولأنّ ابن باديس رائد الإصلاح بامتياز لجمعه بين الثنائيات –حيث الجمع صعب– كونه قد جمع في نفسه ابتداء بين العلم والعمل، والعقل والنقل، والمواجهة والسياسة... وانطلاقا من الإشكالية، فإنّ الدراسة تهدف تحديدا إلى:

1- عرض المسائل العقدية الواردة في منظومة ابن باديس الإصلاحية.
2- تجلية المفاهيم العقدية التي قدّمها تقريرا وتأصيلا واستدلالا، وبيان كيفية توظيفه لها وانعكاساتها على الفرد والمجتمع.
3- الكشف عن الأسس المعرفية التي اتّكأ عليها عبد الحميد بن باديس حال ممارسته للإصلاح العقدي.
4- الإبانة عن استراتيجية الخطاب العقدي التجديدي عنده ومن ثمّ محاولة تطبيقه في الواقع المعاصر.

الدراسات السابقة:

برزت رسائل وأطروحات كثيرة وطنية وعالمية تتحدّث عن ابن باديس وعن مشروعه الإصلاحي وما خلّفه من أفكار ومواقف خدمت و لازالت تخدم الفكر الإصلاحي، غير أنّ الدراسات التي تناولت الجانب العقدي والتي وقفت عليها هي :

1- **إسهامات ابن باديس في تجديد العقيدة، إعداد أنيسة زغدود، إشراف مولود سعادة: رسالة دكتوراه العلوم في العلوم الإسلامية تخصص عقيدة، جامعة الحاج لخضر باتنة، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والعلوم الإسلامية (2012-2013)**: سعت الباحثة في أطروحتها للإجابة عن سؤال التجديد في الفكر العقدي عند ابن باديس؛ وأطالت النفس كثيرا في شرح المسائل العقدية التي وردت في كتاب العقائد الإسلامية جعلت ذلك كلّه في فصل، والمسائل العقدية الواردة في تفسيره جعلتها في فصل آخر وهي مسائل مرتبطة بعضها ببعض، الأمر الذي حملني على التقصّي في القضايا التي لم ترد في البحث وتفاديت-قدر الإمكان- ما ورد فيه تجنبا للتكرار، كما استفدت من الدراسة تأصيل المسائل العقدية المتعلّقة بالسنن الكونية والأخذ بالأسباب، فحاولت الإضافة في جانب خصائص التجديد في تقرير المسائل العقدية التي ارتبطت بالرؤية السننية الاجتماعية وتجلّياتها في الواقع المعاصر.

2- **المنهج العقدي في بناء المجتمع الإسلامي عند رجال الإصلاح(الشيخ ابن باديس والشيخ حسن البنا) نموذجا-دراسة تحليلية، نقدية، مقارنة- إعداد خيرة عبدي، المشرف سعيد رحماني: رسالة ماجيستير تخصص عقيدة، جامعة بن يوسف بن خدّة 1 -الجزائر- كلية العلوم الإسلامية- قسم العقائد والأديان (2013-2014)**: انطلقت الباحثة في رسالتها-الماجستير- من سؤال محوري عن أسباب الأزمة الحضارية التي وصل إليها العالم الإسلامي، واختارت للإجابة عن هذا السؤال كل من ابن باديس وحسن البنا باعتبارهما مصلحين، مركّزة على جهودهما في تصفية العقيدة الإسلامية من

الانحرافات الطارئة عليها، وتحريكها والتحرّك بها على مسرح الواقع. غير أنّني وجدت صعوبة في قراءة النسخة الالكترونية للرسالة كونها غير مرتّبة وتشكو من خلل طباعي كبير، فضلا عن أنّها ليست مرقّمة؛ ومع هذا فقد انتفعت بما قدّمته الباحثة وتكوّن لديّ تصوّر شامل عن حقيقة الشهود الحضاري وأسباب التخلّف عنه وعما أسمته الباحثة" العطالة الحضارية" وأسبابها.

أريد التنبيه إلى أنّ الدراستين المذكورتين قد تطابقتا من حيث عرض المسائل العقدية، واعتمدت كلتا الباحثتين على نقل النصوص ثمّ شرحها مع تفاوت في الطرح واختلاف في الأسلوب، وذلك راجع إلى طبيعة الخطاب العقدي لابن باديس الذي يبدو سهلا وواضحا ومباشرا، لكن عند التدقيق تنكشف بعض الدقائق والإشارات اللطيفة التي ضمّنها ابن باديس درسه العقدي والتي أوردتها في متن الدراسة.

منهج الدراسة:

اعتمدت في معالجة هذا الموضوع على المناهج التالية:

1-المنهج الوصفي التحليلي: استخدمته في وصف النصوص وتحليلها وشرح المادة العقدية، ولتحديد العلاقات بين متغيّرات البحث وكذا المفارقات، كالعلاقة بين التجديد والإصلاح وبين العقدي والفكري من خلال الاستعانة بأداتي الاستقراء والاستنباط.

2-المنهج التاريخي: استخدمته لربط مضامين الدرس العقدي الباديسي بالسياق الزماني والمكاني، ولمعرفة الظروف والملابسات الفكرية و السياسية والاجتماعية، للخروج باستنتاجات دقيقة تسهم في فهم آليات التجديد عنده وفق الواقع المعيش.

وقد اتّبعتُ منهجية محدّدة في تحريري للأطروحة راعيت فيها ما يلي:

- ابتعدت-قدر المستطاع- عن التعقيد واعتماد الوضوح والسهولة في أسلوب التحرير، كما اعتمدت على التنويع بين نقل نصوص ابن باديس كما هي وبين تلخيصها عندما يكون النص طويلا، كما تطلّب منّي الأمر في مرات قليلة نقل آرائه بتعبيري الخاص دون أن يُخلّ بالمعنى الذي أراده وذلك في سياق التفصيل والشرح والتعليق.

- لم أسع إلى عقد مقارنات بين آراء ابن باديس وآراء غيره من المصلحين ولا في عرض ردوده على غيره ممّن اختلف معهم، ذلك أنّ موضوع الدراسة يُعنى أكثر بتقرير المسائل العقدية وبالكشف عن خصائص الخطاب التجديدي بغية الاسترشاد به في الواقع المعيش.

- رمزت بـ: (د ط) الكتب التي لا تحتوي على سنة الطبع و (تح) دلالة على تحقيق الكتب. كما قمت بترجمة لبعض الأعلام الذين وردت إليهم الإشارة في ثنايا البحث والذين رأيت في ترجمتهم علاقة بالبحث العقدي والفكري.

- اقتصرت على كلمة "الآثار" في الهامش إشارة إلى آثار ابن باديس بعد كثرة وروده في الهوامش.

-عرّفت بعض المصطلحات التي ترتبط بالعقيدة الإسلامية ومسائلها.

الصعوبات:

لا يخلو عمل من صعوبات وعوائق، وأهمّ ما واجهته:

- صعوبة تتبّع المسائل العقدية في كتابات ابن باديس، تلك التي تتعلّق بالإنسان والتاريخ والكون لتداخلها مع موضوعات أخرى سياسية واجتماعية وأدبية، ممّا يجعل الباحث يبذل مزيد جهد للقراءة الكثيرة والمتعمّقة لأقواله رحمه الله تعالى.

- الطريقة التي نظّمت بها البحث كانت نوعا ما عائقا في البداية، ذلك أنّ توزيع المسائل على المباحث والمطالب قد أخذ وقتا واضطررت لإعادة الخطة حسب المسائل والقضايا محل العرض والنقاش.
- كثرة المراجع والدراسات العلمية عن ابن باديس وتدافعها، وتشعّب الآراء وتفرّعها في القضية الواحدة، فكّل كان ينظر إليه وإلى فكره من زاوية معيّنة، فكنت أقرأ المقالات والرسائل وقد لا أخرج بشيء أو بالقليل، بسبب أنّ كثيرا منها موسومة بعناوين توهم تعلّق المتن بموضوع دراستي، لأكتشف بعد القراءة أن لا صلة للمتن بالعنوان، فسعيتُ جاهدة إلى أن أنظر بموضوعية لتتبلور رؤية علمية تكشف عن بصمتي الشخصية في البحث علّها تكون إضافة إلى ما قدّمه الباحثون السابقون.
- ظهر أن لابن باديس مقالات غير منشورة وأخرى مخطوطة، غير أنّ الحصول عليها أو معرفة أماكنها قد تعذّر ممّا حمل الباحثة على الاعتماد على ما هو متوفّر.
- مواجهة تحدّي عملية جمع البيانات بطريق تعبئة الاستبيان الالكتروني الذي خصصّته للفصل التطبيقي-الرابع-، حيث لاقيت عزوفا من الناس لم أكن أتوقّعه، ممّا أكّده لي مجموعة من الزملاء الباحثين، فلجأت إلى طريقة المقابلة.
- الظروف الصحية التي فرضتها جائحة كورونا والتي تزامنت مباشرة مع أول سنة لي في سلك الدكتوراه، ممّا عطّل مشاريع السفر والالتقاء بأساتذة وشخصيات والاطلاع على دراسات عن موضوع الدراسة في مكتبات شتى.

خطة الدراسة:

تفرض طبيعة الدراسة خطّة دقيقة للوصول إلى النتائج المرجوّة من البحث، ولتكييف البحث وفق الإشكالية المطروحة ، قمت بعرض الدراسة في خمسة فصول مع مقدّمة وخاتمة وفهارس كالتالي:

مقدّمة: وفيها عرضت أهمية الموضوع والإشكالية، مع ذكر الأسباب التي دفعتني لاختيار الموضوع والصعوبات التي واجهتني.

الفصل التمهيدي: عنونته بـ "مدخل مفاهيمي" في أربعة مباحث تتضمّن التعريفات الخاصّة بمصطلحات عنوان البحث وهي: العقيدة، المنظومة، التجديد، الإصلاح؛ وأدرجت تعريفات هذه المصطلحات عند ابن باديس رحمه الله تعالى.

الفصل الأول: قمت فيه بعرض ترجمة العلاّمة عبد الحميد بن باديس، فجاء في المبحث الأول مولده ونشأته، و عرضت في المبحث الثاني طلبه للعلم وحياته الفكرية، أمّا المبحث الثالث فكان عن حياته العملية وآثاره.

الفصل الثاني: عنونته بـ: "مسائل الإسلام والإيمان والتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية" فجاء في المبحث الأول: الإسلام في المنظومة الإصلاحية التجديدية عند ابن باديس، اندرجت تحته ثلاثة مطالب هي على الترتيب: حقيقة الإسلام عند ابن باديس، مسائل عقدية متعلقة بالإسلام عند ابن باديس، خصائص دين الإسلام عند ابن باديس. أمّا المبحث الثاني فهو عن الإيمان والتوحيد في المنظومة الإصلاحية عند ابن باديس وجعلته في مطلبين هما: مسمّى الإيمان وشروطه عند ابن باديس، مفهوم التوحيد والشرك عند ابن باديس، مسائل متعلّقة بالتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية.

الفصل الثالث: وسمته بـ: "مسائل عقدية متعلقة بالإنسان والكون في منظومة ابن باديس الإصلاحية" وهو الفصل الذي أخذ نصيبه من حيث المطالب والفروع. أمّا المبحث الأول: فكان عن ماهية الإنسان وكينونته عند ابن باديس، ومطالبه كالآتي: مبدأ الصراع بين البدن والروح، حريّة

الإنسان عند ابن باديس، خصائص النفس الإنسانية عند ابن باديس، حقيقة القلب والعقل ووظيفتهما عند ابن باديس، الوحدة بين العلم والعمل عند ابن باديس. أمّا المبحث الثاني فكان عن السنن الكونية في منظومة ابن باديس الإصلاحية، وتحته مطلبين: الأول: مفهوم السنة الكونية في الفكر الإسلامي المعاصر، ومفهوم السنن الكونية عند ابن باديس، لأختم الفصل بمبحث ثالث عن الإنسان والفقه السنني الكوني عند ابن باديس في مطلبين: السببية عند ابن باديس، وقواعد الحياة عنده.

الفصل الرابع: عنونته بـ: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس وسبل تطبيقها في الواقع المعاصر، يندرج تحت هذا الفصل مبحثين، المبحث الأول: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس، وتحته مطلبين: المطلب الأول: ركائز التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس، المطلب الثاني: استراتيجية الخطاب التجديدي في الدرس العقدي عند ابن باديس. أما المبحث الثاني فهو عن: سبل تطبيق الدرس العقدي التجديدي الباديسي في الواقع المعاصر وتحته مطلبين: المطلب الأول: الإشكالات العقدية في الواقع المعاصر، المطلب الثاني: سبل تطبيق الخطاب التجديدي العقدي في الواقع المعاصر.

خاتمة: تتضمّن أهمّ النتائج التي توصّلت إليها مع ذكر بعض التوصيات التي قد تساعد في الكشف عن الطرق العملية لتجديد الدرس العقدي في الواقع المعاصر.

فهارس: للآيات والأحاديث، ثمّ للأعلام والمصطلحات والمصادر والمراجع، وأخيرا فهرس الموضوعات.

في الأخير وبالرغم من بعض الصعوبات والعوائق، ما شعرت قطّ بالتعب أو النصب، ولا بالضياع أو بالإحباط، وما ذلك إلا بفضل ربّي وكرمه وإنعامه عليّ أن وفقّني على إتمام هذه الأطروحة.

ثمّ بجميل صنيع مشرفتي التي تعمل بإخلاص وشغف وتفان، وبتجديد الشكر للجنة العلمية الموقّرة التي ستناقش هذه الرسالة، فلله الحمد والمنّة أولا وأخيرا، وله عزوجلّ أقرّ بالتقصير و بجهد المقلّ، وأسأله أن يغفر لي وأن يقبل منّي هذا العمل، وأن لا يحرمني أجره ويتمّ نعمته عليّ، إنّه وليّ ذلك والقادر عليه وصلى الله على سيدنا محمد وآله و صحبه أجمعين.

تمّ يوم: السبت 03 ذي الحجة 1443هـ/03 يونيو 2022

سعدوني سهيلة

الفصل التمهيدي: مدخل مفاهيمي

المبحث الأوّل: مفهوم العقيدة الإسلامية

المبحث الثاني: مفهوم المنظومة

المبحث الثالث: مفهوم التجديد

المبحث الرابع: مفهوم الإصلاح

تمهيد:

إنّ الإحاطة بالمفاهيم ذات الصلة بالدراسة وضبط دلالات مفردات عنوانها هو الهدف من هذا الفصل التمهيدي، حتى يتسنى لنا الانطلاق في معالجة إشكالية الموضوع في ثنايا الفصول الأخرى بمفاهيم مضبوطة، وبالنظر إلى العنوان فإنّا نقابل مجموعة من الألفاظ وهي: المسائل العقدية، المنظومة، التجديد، الإصلاح؛ ممّا يقتضي الإلمام بدلالات هذه المفردات اللغوية والاصطلاحية ومناقشتها.

إذ يشكّل البحث في مسألة الإصلاح في أبعادها الدينية والاجتماعية والسياسية للباحث عائقا ونظرا يشغله، وذلك من جهتين: من جهة كون عملية الإصلاح تجربة حيّة يمارسها المصلح في نفسه ابتداء وفي غيره انتهاء، فهي معالجة نفسية قبل أن تكون دينية أو اجتماعية فيعاني تبعاتها ويواجه تحدياتها، ومن جهة كونها مشروعا يُظلّ مجتمعا أو أمّة بأسرها، لاسيّما ونحن نخصّص في هذه الدراسة عبد الحميد بن باديس الذي كان يسعى إلى التغيير في كلّ شيء ولم يقتصر على جانب معيّن دون جانب آخر.

لنتساءل: هل يكون التجديد على مستوى الدين أم خارجه؟ وما هي العلاقة بين الإصلاح والتجديد؟ وكيف عرّف ابن باديس هذه المصطلحات؟ هذا ما سنحاول ضبطه في هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

المبحث الأول: مفهوم العقيدة الإسلامية

المطلب الأول: تعريف العقيدة في المعنى اللغوي

لفظ "عقيدة" في معاجم اللغة من فعل " عَقَدَ" وهو في المقاييس ومختار الصحاح أصل واحد يدلّ على الشدّ وشدّة وثوق... نقول: عقَدْتُ الْحَبْلَ أَعْقِدُهُ عَقْدًا، وَقَدِ انْعَقَدَ، وَتِلْكَ هِيَ الْعُقْدَةُ... وَ(عَقَدَ) الرُّبُّ وَغَيْرُهُ غَلُظَ فَهُوَ (عَقِيدٌ)، يُقَالُ اعْتَقَدَ فُلَانٌ عُقْدَةً، أَيِ اتَّخَذَهَا... وَعَقَدَ قَلْبَهُ عَلَى كَذَا فَلَا يَنْزِعُ عَنْهُ... وَ (اعْتَقَدَ) كَذَا بِقَلْبِهِ. وَلَيْسَ لَهُ (مَعْقُودٌ) أَيْ عَقْدُ رَأْيٍ...[1]

كما ورد أيضا في تاج العروس: " الَّذِي صَرَّحَ بِهِ أَئِمَّةُ الاشتِقَاقِ: أَنَّ أَصلَ العَقْدِ نَقِيض الحَلِّ، عَقَدَه يَعْقِده عَقْداً وتَعْقَاداً، وعَقَّده، وَقد انْعَقد، وتَعَقَّدَ، ثمَّ اسْتُعْمِل فِي أَنْواعِ العُقُودِ من البُيوعاتِ وغيرها ثمَّ استُعْمِل فِي التصميم والاعتقادِ الجَازِم..."[2] والمعتقد: مصدر ميمي بمعنى الاعتقاد: أي ما يعتقده الإنسان.[3] والاعتقاد هو: "اطمئنان القلوب على شيء لا يجوز أن ينحلَّ عنه... وتصديق قاطع بشيء يُؤمن به مجموعة من الأشخاص..." [4]

يتبيّن من المعاني اللغوية أعلاه، أنّ العقيدة اسم يدلّ على ما اشتدّ وثاقه في القلب، وجمع حتى استغلظ بحيث لا يمكن حلّه ولا نقضه، ويصير ذلك الأمر المربوط والمشدود غليظا صلبا فلا ينتزع ولا ينفكّ بحال، بحيث يستحيل أن يخالطه في القلب الشكّ أو الظنّ أو الوهم.

---

[1] ينظر: أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، ت: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م ، ج4، ص86 - زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي الرازي، مختار الصحاح، ت: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا ط 5، 1420هـ / 1999م ، مادة (عقد)ص214

[2] مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط، مادة (عقد) ج8، ص394

[3] محمد خليل ملكاوي، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، مكتبة دار الزمان، ط1، 1405هـ،1985م، ص19

[4] أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1 ،1429 هـ - 2008 م ، مادة (عقد) ج2،ص527

المطلب الثاني: تعريف العقيدة في المعنى الاصطلاحي

أولا: لفظ "العقيدة" عند المتقدّمين

لابدّ من الإشارة إلى أنّ لفظ "العقيدة" عند الإطلاق يجعلنا نفكّر بألفاظ أخرى كـ "الإيمان" و"الدين" و" الفكرة".. لتقارب معاني هذه الكلمات كثيرا في أذهان الناس اليوم؛ ومن جهة أخرى فإنّ لفظ "العقيدة" مطلقا بدون تقييد قد لا يدلّ بالضرورة على تلك العقيدة المستمدة من دين معيّن، والتي تسمى بالعقيدة الدينية.

والجدير بالذكر أنّ لفظ "عقيدة" لم يرد لا في القرآن الكريم ولا في السنة النبويّة المطهّرة ولا في أكثر مصنّفات القرون الثلاثة الأولى[1]، و"الإيمان" هو المفردة القرآنية التي تقابل لفظ " العقيدة" والذي استُخدم- أي الإيمان- للدّلالة على الجانب الاعتقادي من الدين.[2]

وبالرجوع إلى مدوّنات علم العقيدة عند المتقدّمين[3]، نجد أنّهم لم يعرّفوا " عقيدة" أو "اعتقاد" تعريفا لفظيا لغويا، بل كانوا يريدون ما يتعلّق بحقيقتها الاصطلاحية ومضمونها أو وظيفتها أو ما يضادّها ويخالفها، ومثال ذلك استخدام عثمان بن سعيد الدارمي (ت 280هـ) في نقضه على المريسي[4] لفظ

---

[1] لا نجد هذا اللفظ مثلا في كتب الإمام أبي حنيفة النعمان (ت110هـ) الفقه الأبسط والفقه الأكبر، وفي كتاب الإيمان لأبي عبيد القاسم بن سلاّم ولم يذكرها الإمام أحمد في كتاب أصول السنة وفي ردّه على الجهمية والزنادقة، غير أنّنا نجد الإمام عثمان بن سعيد الدارميّ قد وظّفه في كتابه الردّ على المريسي، ويبدو أن استخدام هذا اللفظ انتشر مع علماء الكلام في سياق تقريرهم للمذاهب العقدية والردّ على أهل البدع والديانات في أوائل القرن الرابع هجري.

[2] ينظر: محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، دار المنهل، 2017م، (د ط) ، ص 18

[3] خصّصت كتب العقيدة وعلم الكلام وكتب الردود التي وقفت عليها دون سواها في بحثي عن معنى "عقيدة" وكيفية توظيفها، ولاشكّ أنّها ذُكرت في مصنفات العلوم الأخرى.

[4] أبو عبد الرحمن بشر بن غياث بن أبي كريمة المريسي الفقيه الحنفي المتكلم، أخذ الفقه عن القاضي أبي يوسف الحنفي، إلا أنه استغل بالكلام، وجرد القول بخلق القرآن، وحكي عنه في ذلك أقوال شنيعة، وكان مرجئاً، حتى كان عين الجهميّة وعالمهم، وكفّره بعض العلماء. ينظر: شمس الدين أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، أبو العباس ، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط 1900م، ج1، ص 277، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان بن قَايْماز الذهبي، أبو عبد الله، سير أعلام النبلاء، دار الحديث- القاهرة، ط 1427هـ-2006م، ج8، ص 336

"اعتقاد" في قوله:" وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى اعْتِقَادِ هَذَا الْمُعَارِضِ رَأْيَ الْجَهْمِيَّةِ لَا رَأْيَ الْوَاقِفَةِ أَنَّ ذَبَّهُ وَمُنَافَحَتَهُ وَاحْتِجَاجَهُ عَنْ غَيْرِ الْوَاقِفَةِ..."[1]. أيضا نجد أبا جعفر الوراق الطحاوي (ت321 هـ) قد استهلّ متنه بقوله: " هذا ذكر بيان عقيدة أهل السنة والجماعة على مذهب فقهاء الملة أبي حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي وأبي يوسف يعقوب بن إبراهيم الأنصاري وأبي عبد الله محمد بن الحسن الشيباني رضوان الله عليهم أجمعين وما يَعْتَقِدُونَ مِنْ أُصُولِ الدِّينِ وَيَدِينُونَ بِهِ رَبَّ العالمين."[2] فدلّ لفظ" اعتقاد" أو "عقيدة" على تبنّي رأي وأخذ به في العقائد على مذهب معيّن.

يقول أبو الحسن الأشعري (ت 324هـ) في معرض حديثة عن مقالات المرجئة: "والفرقة الثانية منهم يزعمون أن الكفر خصال كثيرة(...) وكذلك ترك التوحيد إلى اعتقاد التثنية والتثليث أو ما هو أكثر من ذلك كفر وزعم قائل هذا القول أن الكفر يكون بالقلب واللسان دون غيرهما من الجوارح وكذلك الإيمان."[3] فكلمة اعتقاد" هنا جاءت بالمعنى اللغوي أي التصديق بالقلب.

جملة القول في معاني لفظي "عقيدة" أو " اعتقاد" عند المتقدّمين تدور حول:

- مجموعة أركان الإيمان الستة وما يندرج تحتها من مسائل.
- تخصيص ركن من أركان الإيمان أو ما يندرج تحته من مسائل إيمانية، كقولنا عقيدة القدر، عقيدة الصفات، عقيدة رؤية الله تعالى في الآخرة...الخ

[1] عثمان بن سعيد بن خالد بن سعيد الدارمي السجستاني، أبو سعيد، نقض الدارمي على المريسي الجهمي العنيد فيما افترى على الله عز وجل من التوحيد، تح: رشيد بن حسن الألمعي، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، ط: 1- 1418هـ-1998م. ج1، ص 554

[2] الوراق الطحاوي، أبو جعفر، العقيدة الطحاوية، تعليق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي – بيروت، ط 2، 1414هـ، ص 31.

[3] علي بن إسماعيل بن أبي موسى الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، المكتبة العصرية، ط 1، 1426هـ، 2005م، ج3، ص121

- الإشارة إلى بدعة في الإيمان، وتسمى العقيدة الفاسدة مخالفة للعقيدة الإسلامية الصحيحة، كقولنا: عقيدة الجبر، عقيدة الاعتزال، عقيدة الإرجاء...الخ

ثانيا: لفظ" العقيدة" عند المتأخرّين

إن إطلاق لفظ " العقيدة" في الفكر الإسلامي قد تفاوتت معانيه وتباينت حقيقته بحسب مشارب ومرجعية من وضعوا لها التعريفات؛ فهناك من يرى أنّ مجرّد الإيمان بفكرة معيّنة هي عقيدة، تدلّ بصورتها الحسّية "عقد" على أنّها تماثل تكوين الإنسان في انعقاده كجنين في رحم أمه، فكذلك العقيدة تتكوّن عنده بانبثاقها في النفس.. و تنتقل العقيدة عبر الأجيال، مستندة إلى الأفراد مستمدة منهم نسغ قوامها.[1] فمثلا ليس من شعب في وجوده القومي إلّا وهو ناظر إلى هذه القومية كعقيدة إنسانية، يرغب في أن يرى الشعوب كلها تعتنقها، فالقومية كالإيمان ذات طابع مطلق شامل، إن كل نزوع مطلق شامل في الإنسان هو نزوع إيماني واجب، وهو عقيدة.[2]

يعكس هذا التعريف بكل سهولة فكرة القومية[3] وجميع الأفكار الأخرى التي على شاكلتها، فالقومية عقيدة، والإنسانية عقيدة، وحقوق الإنسان عقيدة... بمعنى أنها راسخة في الفكر والقلب غير قابلة للمساومة.

---

[1] جيرار جهامي وسميح دغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل ونقد)، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2006م، ج1، ص 1870 بتصرّف

[2] المرجع نفسه، ج1، ص 1870، باختصار

[3] القومية فكرة وضعية نشأت في البلاد الأوروبية، فهي بمعنى تجمّع أمة من الناس وارتباط بعضهم ببعض إما لانتمائهم إلى لغة واحدة –كما يرى القوميون الألمان، وإما لانضوائهم في عيشة مشتركة –كما يرى القوميون الفرنسيون، أو أنها تعني الاشتراك في المعيشة الاقتصادية –كما يرى الماركسيون، أو الاشتراك في التاريخ واللغة في البلد الواحد –كما يرى كثير من دعاة القومية العربية، لمزيد من التفاصيل راجع: غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية–جدة ط 1، 1427هـ–2006 ص 909

إنّ مجرّد الاعتقاد بفكرة معينة قد لا يكون بالضرورة موافقا لتعاليم الدين الذي يعتنقه الإنسان، كما يوجد من لا يعتنق دينا البتة ولا يؤمن بإله خالق مع اعتقاده بفكرة أو نظرية اعتقادا جازما، كعقيدة القومية التي تقوم على أساس المصالح بأية وسيلة.[1]

ومن أجل ألا يقع الإنسان في هذا التناقض، وكي لا يتصادم ولا يضطرب ولا ينحرف عن الاتجاه الصحيح، وجب أن تكون العقيدة صحيحة واضحة، لا تحول دون الاستمتاع بالطيّبات من الرزق ولا تحرم زينة الله التي أخرج لعباده، ولا تمنع تقدّم المجتمع أو تطوّر العلم ولكنها تكون بمثابة السياج المانع، والإطار الحصين.[2] وبهذه السمات التي تلاصق القيم الأخلاقية في معانيها، تخرج كل العقائد الفاسدة التي هي شيء خارج عن الدين، وبهذا تستمدّ العقيدة الصحيحة نسغ قوامها من الدين الصحيح لا من الأفراد، وتعبّر عن مجموعة من القضايا التي لابدّ على الإنسان أن يؤمن بضرورتها لصلاح نفسه ودينه ودنياه، فهي من الدين وهو لا يكون إلا بها والعلاقة بينهما علاقة تلازم.

نستشف مما سبق، أنّ إطلاق لفظ العقيدة عند المتأخرّين يدلّ على كلّ ما يعقد الإنسان قلبه عليه، أو ما يدين به من الأفكار والمفاهيم التي يؤمن بها والتي تحل في ضميره وترسخ في نفسه، فتنعكس على سلوكه. فهي تنبثق من وعي وفكر عقلي اختياري، ثم العمل بمقتضى هذا الوعي والاختيار رغبة وقناعة.

أما في الفكر الحداثي العربي فنجد حسن حنفي-على سبيل المثال لا على سبيل الحصر- يقول: "ليس للعقائد صدق داخلي في ذاته، بل صدقها هو مدى أثرها في الحياة وتغييرها للواقع، فالعقائد هي موجّهات للسلوك، وبواعث عليه لا أكثر. وليس لها أي مقابل مادي في العالم الخارجي كحوادث تاريخية أو أشخاص أو مؤسّسات إلّا من الواقع العريض الذي هو حامل للمعاني وميدان للفعل. فالإلحاد بهذا

[1] للاطلاع على الموضوع ينظر: عامر حسن فياض، علي عباس مراد، القومية والأمة مدخل إلى الفكر السياسي القومي، العربي للنشر والتوزيع، ط 1، 2007م، من ص35 إلى ص44، وأوموت أوزكريملي، نظريات القومية مقدمة نقدية، ترجمة: معين الإمام، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ط1، 2013م، من ص 19 إلى ص26.

[2] جيرار جهامي، سميح دغيم، مرجع سابق، ج 1، ص 1871 باختصار

المعنى رغبة في بيان الأثر العملي للأفكار ورد فعل على الإيمان المتحجّر المكتفي بذاته الذي يكفي المؤمنين شر القتال."[1]

يوضّح النصّ أعلاه أنّ العقيدة عند حنفي ليست منظومة غيبيات وأخبار سمعية ذات مصدرية إلهية مطلقة تلزم من سمعها التصديق بها وتحتّم عليه ربط قلبه عليها ربطا شديد الإحكام، وإنّما هي رغبة نفسية غريزية باعثة على إنجاز مشروع عمل نفعي يدرّ الفوائد، ويتوخى تحقيق المقابل العيني والمادي في الواقع الذي يراه الإنسان بعينيه ويلمسه بيديه؛ وهذا إن دلّ على شيء فإنما يدلّ على تبنّي حسن حنفي لمقولة الغاية تبرّر الوسيلة، إذ لا انشغال بقيمة الفكرة وأخلاقيتها وقانونها مادامت ستوصلنا إلى ما يجعلنا متقدمين ماديا وتقنيا، وبهذا يكون الإلحاد عنده عقيدة باعثة على السلوك، بخلاف الإيمان الذي يجذب إلى الجمود والتحجّر–حسبه–، فالعقيدة عمل وفعل ووعي بالواقع، وانتقال من الإيمان بغيبيات إلى الإيمان بالمادة والطبيعة كمرجع ومنبع وغاية.

المطلب الثالث: تعريف العقيدة الإسلامية

العقيدة الإسلامية بالتقييد عند المفكرين المسلمين: هي مجموعة الأمور الدينية الإسلامية التي يجب على المسلم أن يصدق بها قلبه، وتطمئن إليها نفسه، وتكون يقينًا عنده لا يمازجه شك ولا يخالطه ريب... فهي ليست أمورًا عملية، إنما هي الأمور الدينية العلمية التي يجب على المسلم اعتقادها في قلبه لإخبار الله تعالى بها في كتابه أو في سنة رسوله صلى الله عليه وسلم.[2]

نلحظ في هذا التعريف ربط مفهوم العقيدة الإسلامية بالعلم لا بالعمل والسلوك، إذ محلّها القلب، وكأنّ القلب – حسب التعريف– ليس يأتي بعمل؛ كما نستبين أنّ العقيدة الإسلامية لا ترسخ إلا عبر مراحل: التصديق بالقلب ونقيضه التكذيب، اطمئنان النفس ونقيضه الاضطراب، اليقين ونقيضه الشكّ

[1] حسن حنفي، التراث والتجديد، مؤسسة هنداوي، ط 2019م، ص 64

[2] ينظر: محمد خليل ملكاوي، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، مكتبة دار الزمان، ط: 1، 1405هـ،1985م، ص 20

والريب؛ وبناء على هذا التعريف فالعقيدة الإسلامية هي الدين العلمي، والأمور المعتقدات هي علميات، والدين على هذا النحو قسمان علمي وعملي.

في المقابل نجد من عرّفها بأنّها: "ربط نظري عملي بين الجسد والروح عن وعي فكري عميق بما عليه كل منهما تركيبا وطاقة وعملا ومآلا."[1] أي أنّ الإنسان الذي يعتنق العقيدة الدينية الإسلامية هو إنسان قد وعى واستوعب ما يعتقده من خلال تفكيره العميق فيه، فتنتج علاقة وطيدة بسبب هذا الاعتقاد بين روحه وجسده، بين نظره العقدي وسلوكه. في هذه الحالة تعدّ العقيدة الإسلامية البنية المتماسكة المتكاملة بين عنصري الإيمان بما يجب الإيمان به وبين فعل الممارسة الدائمة على أساس هذا الإيمان.

ثمّ إنّنا نجد ألفاظا تتشاكل مع العقيدة مثل الدين، فقد تنوعت تعريفاته عند المسلمين، لم تخرج في الجملة عن أنّه: " اسم لجميع ما يتعبّد الله عزوجل به" [2] وأنّه "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة باختيارهم إلى ما فيه نجاحهم في الحال، وفلاحهم في المآل أو إلى سعادة الدارين "[3] وعليه فهو منظومة إلهية مطلقة متعالية تتضمن عقائد وشرائع وأخلاق يرشد بها المسلم في حياته ويهتدي إلى الحق من القول والعمل.

إنّ مفهوم العقيدة الإسلامية في الاصطلاح يدور حول الحقائق الغيبية للدين الإسلامي والتي تندرج تحتها قضايا يقينية راسخة في القلب عن الله والرسل، وعن الحياة والموت وما يتعلق بهما...الخ، والتي تشمل كينونة الإنسان وتحيط به، فلا يسلك سلوكا ولا يعمل عملا إلا انطلاقا من عقيدته منقادا لخالقه بجميع أركانه وجوارحه.

---

[1] حكيمة شامي، العقيدة الإسلامية في الغرب الإسلامي، عبد الحميد بن باديس أنموذجا، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، 2009م، ص 13

[2] الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ت التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت – لبنان ط 8، 1426هـ - 2005 م، مادة (دين)، ج1، ص 1546

[3] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، لهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990 م، د ط، ج8، ص 396

المطلب الرابع: تعريف العقيدة عند ابن باديس

استعمل ابن باديس لفظ "عقيدة" كثيرا في كتاباته، سواء جاءت نكرة أم معرّفة، ونجد أنّه يريد بها:

- المسألة العقدية تصديقا وسلوكا، فيشير إلى ذلك بعناوين مثل: عقائد وأدلتها من هذه الآيات، أو يعنون بلفظ "عقيدة" مجرّدا ليقرر مسألة عقدية بعينها ويدلّل عليها، فمثلا يقول: "فجاء هذا الدعاء القرآني منبهاً على هذه العقيدة، مشتملاً على سؤال ما يحتاج إليه الإنسان في جميع شؤونه في حياته وأطواره فيه- من ألطاف ربه."[1]
- المعنى القيمي الإنساني والأخلاقي، يقول: "... جمعتكم عقيدة الحق والخير، وقادتكم فكرة الواجب وساقكم شوق النفوس الزكية إلى مشاهد الفضل، ومواقف المجد..."[2] فالاعتقاد بالخير مثلا قيمة أخلاقية تتسم بالعموم، وليست خاصة بالدين الإسلامي فقط.
- واستخدمه مقترنا بلفظ آخر لبيان الاعتقاد الفاسد، كناقض من نواقض التوحيد مثلا، يقول: " فأصل عقيدة الشرك عند عرب الجاهلية أنهم يعلمون أن الله هو خلقهم وهو يرزقهم وهو المالك لجميع مخلوقاته، ولكنهم كانوا يجعلون توجههم وتقربهم وتضرعهم لآلهتهم..."[3] أي أن الشرك عقيدة يعقد المشرك قلبه عليها ويصدق بقلبه أن لله أندادا ويتخذّ من دونه شركاء والعياذ بالله.
- كما استخدم عبارة " عقائد الإسلام" عندما يروم معنى العقيدة الإسلامية جملة، مثال ذلك قوله: "... فإنه كما لم يترك القرآن عقيدة من عقائد الإسلام إلا بيّنها وأوضح دليلها ولا أصلاً من أصول أحكامه أو أصول آدابه إلا بينه واحتج له..."[4]

---

[1] عمار الطالبي ،آثار ابن باديس، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1388هـ، 1968م، ج1، ص321

[2] عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج3، ص 545

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 237

[4] المصدر نفسه، ج1، ص 190

- نجده يستخدم عبارة " عقائد الإيمان" ليحدّد بها المسائل الخبرية الغيبية المندرجة تحت أركان الإيمان الست، فيقول: "بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها..."[1] فيظهر أنّ عبارة "عقائد الإيمان" هي كقولنا " أركان الإيمان".

نخلص ممّا سبق تفصيله إلى أنّ العقيدة الإسلامية يراد بها مجموعة القضايا الكلية التي يصدّق بها الإنسان ويعتقدها بقلبه، و التي تندرج تحت كل مبحث إيماني كلي، أو نقول هي المباحث العلمية الخبرية تورَدُ تقريرا وتدليلا و التي صحّ بها الخبر عن الله تبارك وتعالى وعن رسوله صلى الله عليه وسلّم، والتي تتّصل بالعمل والسلوك.

المبحث الثاني: مفهوم المنظومة

المطلب الأول: المنظومة في المعنى اللغوي

ورد في معاجم اللغة أنّ: لفظ (نَظَمَ) يأتي بمعنى الجمع والترتيب كقولنا نظم اللؤلؤ أي جَمَعَهُ فِي السِّلْكِ، وَ (نَظَّمَهُ تَنْظِيمًا) مِثْلُهُ. وَمِنْهُ (نَظَمَ) الشِّعْرَ وَ (نَظَّمَهُ)، وَ (النِّظَامُ) الْخَيْطُ الَّذِي يُنْظَمُ بِهِ اللُّؤْلُؤُ، وَ (نَظْمٌ) مِنْ لُؤْلُؤٍ وَهُوَ فِي الْأَصْلِ مَصْدَرٌ، وَ(الِانْتِظَامُ) الِاتِّسَاقُ.[2] كما يأتي بمعنى التأليف وضمّ شيء إلى شيء آخر، "وكُلُّ شَيْءٍ قَرَنْتَه بِآخَرَ فقد نَظَمْتَه، ونَظَمَ الأَمْرَ على المَثَلِ، وَله نَظْمٌ حَسَنٌ، ودُرٌّ مَنْظُومٌ ومُنَظَّمٌ." [3] " والمنظومة صيغة المؤنث لمفعول نظم وتقول منظومة أي قصيدة شعرية كمنظومة ألفية ابن مالك."[4]

[1] المصدر نفسه،ج1، ص 407

[2] الرازي، مختار الصحاح، مصدر سابق، مادة (نظم) ج 1، ص 313

[3] الزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق، ج33، ص 496

[4] أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، مرجع سابق، مادة (نظم) ج3، ص223

يتّضح من خلال الدلالات اللغوية أنّ كلمة "منظومة" هي صيغة مؤنّث لمفعول (نظم) ويراد بها التأليف المرتّب والمنظّم في قالب قصيدة موزونة، ولم ترد لفظة منظومة في المعاجم اللغوية بالمعنى الذي نفهمه اليوم على أنّها نسق فكري أو مجموعة أفكار و مبادئ مرتبطة كما سيتبيّن أدناه.

المطلب الثاني: المنظومة في المعنى الاصطلاحي

هي جملة من العناصر المترابطة بروابط إذا تغير أحدها تغيرت الروابط الأخرى كلها.[1] وتعرّف كذلك بأنّها بناء متكوّن من عدّة عناصر لكلّ عنصر وظيفة يؤدّيها وبين هذه العناصر علاقات مترابطة حيث يؤدّي هذا البناء وظيفة ودورا محددا.[2] فالمنظومة شبيهة بالعقد الذي تتصّل حلقاته وترتبط، بحيث إذا انفكّت حلقة منه تتابعت الحلقات بالانفكاك وانفرط العقد، كما أنّها مثلُ البناء المرصوص مؤسَّس على أجزاء تقوّمه، ولكل جزء وظيفة محدّدة تكمل وظائف الأجزاء الأخرى من أجل ألاّ يسقط البناء ويتهدّم.

أمّا " المنظومة الفكرية هي ذاك المفهوم التراثي، وهي محكومة بقانون التفاعل بين أجزائها وبها يحدّد الإنسان منظوره إلى قضايا المجتمع والحياة والوجود هادفا إحداث نسق متكامل، وتنشأ عن تكامل معرفي عبر الأمد الطويل ويساهم في صناعته ركام المحاولات التأسيسية إلى غاية النضج الاستهلاكي وصبغه بالقابلية للتنفيذ والاتّكاء عليها في الصيرورة التاريخية للسيرورة الحضارية."[3]

بصياغة أخرى هي ذلك المفهوم المرتبط بالتراث يعتنقه المفكّر وينظر به ومن خلاله إلى الوجود والكون والتاريخ، وهذا المفهوم يتجلّى في شبكة معرفية تكون آلة للبناء الفكري تتفاعل عناصره فيما بينها. فهي أطروحة فكرية تتضمّن مفاهيم حول قضية واحدة أو أكثر بغية تحقيق أهداف مرجوّة.

---

[1] ينظر: خليل أحمد، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، لبنان، 1984م، ص21

[2] ينظر: سامي ملحم، مناهج البحث في التربية و علم النفس، دار المسيرة الأردن، 2000م، ص 376

[3] نذير برزاق، معالم المنظومة الفكرية مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 هـ،14و15 م، رسالة دكتوراه في التاريخ،2018م جامعة محمد بوضياف مسيلة، ص 7، 8 بتصرّف

فقولنا منظومة ابن باديس الفكرية نعني بها ذلك النسيج الفكري والنسق المعرفي المشيَّد بعناصر مفاهيمية دينية واجتماعية وسياسية وأخلاقية متراصّة، تنطلق من رؤية واحدة لا من كثرة، وهذه المفاهيم تتجلّى في تفاعله مع أحداث عصره وظروف وطنه وتتمثّل في جميع ما صدر عنه من مواقف وآراء وأعمال طوال مساره وحياته، أمّا قولنا منظومة التجديد الإصلاحي فتتجلّى لنا بعد أن نعرّف كلّ من التجديد والإصلاح في المباحث الآتية بإذن الله تعالى.

المبحث الثالث: مفهوم التجديد

المطلب الأول: التجديد في المعنى اللغوي

جاء في معاجم اللغة عن مادة "جدد": تجدد الشيء: صار جديدًا، وجدده أي: صيَّره جديدًا وكذلك أجدَّه واستجدّه. والجديد هو نقيض الخلق، والجدة –بالكسر– هي مصدر الجديد وهي نقيض البلى، وكذلك سمّي كلّ شيء لم تأت عليه الأيام جديدًا، فالجديدان والأجدّان هما الليل والنهار لأنهما لا يبليان أبدًا. [1]

وعليه يمكن القول إنّ التجديد في أصل معناه اللغوي يبعث في الذهن تصورًا تجتمع فيه ثلاثة معان متصلة لا يمكن فصل أحدها عن الآخر، ويستلزم كل واحد منها المعنى الآخر: أولها: أنّ الشيء قد كان في أول الأمر موجودًا وقائمًا وللناس به عهد، وثانيهما: أنّ هذا الشيء أتت عليه الأيام فأصابه البلى وصار قديمًا خلقًا، وثالثها: أنّ ذلك الشيء قد أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق. [2]

---

[1] ينظر: الجوهري، الصحاح، تح أحمد عبد الغفور عطار: دار العلم للملايين – بيروت ط 4، 1407 هـ – 1987 م ج1، ص 451، ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط 3، 1414 هـ ج3، ص 111، ابن فارس، مقاييس اللغة، مصدر سابق ج1، ص 409

[2] ينظر: بسطامي محمد سعيد، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط 1، 1433هـ،2012م، ص 14

المطلب الثاني: التجديد في المعنى الاصطلاحي

من المفاهيم التي تحتاج إلى تحديد معناها بدقة مفهوم التجديد في الدين أو تجديد الدين، ذلك أنّ الاضطراب في فهم معناه يقود إلى انحرافات خطيرة وتأويلات مضلِّلة بعيدة كل البعد عن منهج التجديد الشرعي المراد في حديث النبي صلى الله عليه وسلّم :"***إنَّ اللهَ يبعثُ لهذه الأُمَّة عُلى رأسِ كلِّ مائةِ سنةٍ من يجدِّدُ لها دينها***"[1] فتجديد الدين هو أحد الألفاظ الشرعية ، التي هي كلمات عربية الأصل، استعملت في القرآن، أو في السُّنَّة، أو عند العلماء إما في نفس معناها اللغوي، أو أعطيت معنى خاصًا قوي الصلة بمعناها اللغوي.[2]

بالرجوع إلى بعض كتب شروح الحديث لنقرأ شرح الحديث أعلاه، نجد معاني التجديدتدول حول: "إحياء ما اندرس من العمل بالكتاب والسنة، والأمر بمقتضاهما، وإماتة ما ظهر من البدع والمحدثات(...) والمجدّد لا يُعلم إلاّ بغلبة الظنّ ممّن عاصره من العلماء بقرائن أحواله والانتفاع بعلمه، إذ المجدّد للدّين لابدّ وأن يكون عالما بالعلوم الدّينية الظاهرة والباطنة قاصرا للسنة قامعا للبدعة وأن يعمّ علمُه أهل زمانه..."[3]

وفي اصطلاح بعض المعاصرين نجد التجديد لا يخرج عن المعاني التي أوردها المتقدّمون فهو :" لا يكون عبارة عن إعمال خلط جديد من الإسلام والجاهلية، بل التجديد في حقيقته هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحيائه خالصا محضا على قدر الإمكان..." [4]

---

[1] أخرجه أبو داود في سننه،ج4، ص 109، رقم 2491 وصححه الألباني وقال صحيح

[2] بسطامي محمد سعيد، المرجع السابق، ص 12

[3] شرف الحق العظيم آبادي، عون المعبود شرح سنن أبي داود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 2، 1415هـ، ج11، ص 263

[4] أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار السعودية للنشر والتوزيع، 1985م، (دط) ص 52

ويعرَّف أيضا بأنّه:" تطهير الدين الإلهيّ من الغبار الذي يتراكم عليه وتقديمه في صورته الأصلية النقية الناصعة."[1]

فمعنى التجديد إذن يدور حول إعادة الدين إلى أصله لا استبداله، ويكون تجديده على المستوى التأصيل والتقرير، بتحديد المنهج والوسائل الملائمة. والمجدّد لا يكون إلا عالما بالعلوم الدينية، فمن كان همه إحياء السنن ونشرها ونصر صاحبها وإماتة البدع ومحدثات الأمور ومحوها وتأليف الكتب والتدريس فهو مجدّد.[2]

وقد نبّه بعض المعاصرين إلى أنّ مصطلح التجديد عند المتقدّمين لم يبرح شروح الحديث فكان هامشيا في التراث الإسلامي بسبب وجود مصطلحات بديلة تقوم مقامه في التعبير عن مدلوله وأكثر تعبيرا عن حاجات المجتمع الإسلامي آنذاك مثل الاجتهاد، إحياء الدين، اتباع السنة...[3]

وفي المقابل نجد من اعتنى بهذا المصطلح عناية كبيرة لما له من أثر بالسلب أو الإيجاب على فهم الدين، فمنهم من قال : [4]

- بأنه ثلاثية تجمع بين إعادة فهم الإيمان وترشيد هذا الفهم بشرط اعتبار ظروف المجتمع ومشكلاته ثمّ تنزيل هذا الفهم على واقع.
- ومنهم من رأى بأنّه نسق فكري من جهة وآلية من جهة أخرى وهو مختلف عن الحداثة لأنّه ينوط بالمتغيرات ويحافظ على الثوابت.

[1] وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ترجمة: ظفر الإسلام خان، دار الصحوة القاهرة، ط 1، ص 9

[2] ينظر: العظيم الآبادي، عون المعبود، مصدر سابق، ج11، ص 305

[3] ينظر: عبد الرحمن الحاج إبراهيم، التجديد من النص إلى الخطاب، مجلة التجديد، السنة3، العدد6، أوت 1999م، ص 100

[4] ينظر: أنيسة زغدود، إسهامات ابن باديس في تجديد العقيدة، مرجع سابق ص 75-76

- ومنهم من فصّل فيه ووضع له عناصر سمّاها شعب التجديد منها الضرورية ومنها غير ذلك، وهي: التشخيص، اختبار المجدد نفسه، العقلية الإسلامية، الإصلاح العلمي والعملي، الاجتهاد في الدين، مناضلة الاستبداد السياسي، فرض النظام الإسلامي، تحقيق عالمية الإسلام.

والخلاصة أنّ التجديد في الدين هو العودة إلى أصل الإسلام بطريق أسلوب جديد يناسب حال المتلقّي ويعتبر الواقع المعيش وإشكالاته المعرفية والمنهجية.

المطلب الثالث: مفهوم التجديد عند ابن باديس

بما أنّ غاية هذه الدراسة هي الإحاطة بالمنظومة الباديسية التجديدية الإصلاحية في شقّها العقدي، فحريّ بنا أن ندرج ما فهمه العلاّمة ابن باديس عن مصطلح التجديد، إذ لم يخرج ابتداء عمّا فهمه المتقدّمون ومن كان على أثرهم من المعاصرين.

فهو عنده إعادة الإسلام إلى أصله وإلى ما أراده الله ورسوله به، وهو جزء من مشروع الإصلاح الشامل القائم على أساس التوحيد، يقول في خطاب موجَّه للأدباء في الجمعية:"...وحورب فيكم الإسلام حتى ظن أن قد طمست أمامكم معالمه، وانتزعت منكم عقائده ومكارمه فجئتم بعد قرن ترفعون علم التوحيد وتنشرون من الإصلاح لواء التجديد وتدعون إلى الإسلام كما جاء به محمد- صلى الله عليه وآله وسلم- وكما يرضى الله، لا كما حرَّفه الجاهلون وشوَّهه الدجالون ورضيه أعداؤه."[1]

وفي مقال له بعنوان:" على ذكرى المولد النبوي الشريف" تناول ابن باديس مفهوم التجديد من خلال أبعاده الروحية والأخلاقية والاجتماعية، ضاربا مثالا له في صورة حسية مادية، مستخدما لفظ التجدّد مقابل الفناء والاندثار، قال رحمه الله: "ما كانت هذه الدار الدنيا دار بقاء وإنما هي دار فناء، وما بقيت عناصرها المادية في الوجود إلا بما أجراه الله عليها من سنّة التجديد في الخلق ليقوم الجديد مقام

[1] عمار الطالبي، آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج3، ص555

ما أتى عليه الفناء... وتاريخ البشرية من أقدم عصورها يدل على أنها لم تفارقها هذه السنّة: سنة التجديد إثر الفناء."[1]

كما قابل لفظ التجديد في بعده الروحي والمعنوي بمصطلحات الفساد والاندثار والتشويه والبدع، فقال: "حتى إذا كان الفساد العام في شؤون الدنيا بطواغيت الملك، وفي شؤون الدين بطواغيت الكهنوتية، وفنيت معالم الحضارة بمثل الحروب الرومانية الفارسية واندثرت حقائق الدين وشوهت بالمجادلات المذهبية، والرسوم والأوضاع البدعية- حتى إذا كان هذا الفساد والفناء العامان أرسل الله تعالى محمد بن عبد الله بن عبد المطلب رحمة للعالمين بالتجديد العام..."[2]

يشير منطوق ابن باديس إلى أنّ التجديد العام الذي أتى به النبيّ صلى الله عليه وسلّم هو بعث الإسلام، وأنّ تجديد الدين سنّة كونية وهو منوط بمجابهة فساد دنيويّ نتيجة الطغيان والاستبداد السياسي الذي نعته بطاغوت الملك، وبإصلاح ما فسد من الدين نتيجة الطغيان والتعصّب الديني والذي أطلق عليه اسم الطاغوت الكهنوتي، وهذان الطاغوتان يؤدّيان إلى نتيجة حتمية هي الحروب والصراعات فتفنى بهما المعالم المادية للحضارات، ولا يتأتّى مظهر البقاء إلّا بالتجديد على مستوى كلّ الأبعاد الروحية والمادية والاجتماعية.

زيادة على ما سبق، فإنّ مفهوم التجديد عند ابن باديس لا يُتَصوّر بمنأى عن محاسبة النفس وعقد النيّة على التجديد، يقول في هذا الصدد :" علينا أن نتفقد عقائدنا وأخلاقنا وأعمالنا ونعزم فيما اندثر منها على التجديد ولنعيّن بعضها ولنجعله على الخصوص محل العناية الكبرى بالتجديد منا حتى نحاسب أنفسنا عليه في الذكرى الآتية"[3]

[1] المصدر نفسه، ج 3، ص478

[2] عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ، ج3، ص478

[3] المصدر نفسه، ج3، ص 479

فتجديد الدين يكون على المستوى الفردي كما هو كائن على المستوى الجمعي وعلى مستوى الأمّة، فحريّ بالمؤمن أن يداوم على العناية بعقيدته ويتفقدها حتى يجدّد ما أصاب منها الخلل لتصلح بعد ذلك أخلاقه وتقبل أعماله على ضوء ما جدّده.

وقد قيّد ابن باديس لفظ التجديد بوصف "المحمدي" كشرط يسري على جميع المسلمين، فما لم يوافق الشريعة التي جاء بها محمد صلى الله عليه وسلم ومن لم يتقيّد بسنّته عند ممارسة التجديد فهو باطل ومردود، ذلك أن شريعته دائمة وسنته باقية.[1]

ويمكن تلخيص معنى التجديد خصائصه عند ابن باديس كالآتي:

- التجديد هو إعادة الإسلام إلى أصله وبعثه من جديد كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم.
- التجديد دعامة وجزء من مشروع الإصلاح الذي هو البيت، والتوحيد هو أساس البيت.
- التجديد يقابل الفناء والاندثار في الماديات والتشويه والبدع في المعنويات.
- التجديد سنة كونية في الخلق وفي العالم.
- تجديد الدين سنة كونية تجابه فسادين: فساد دنيوي وهو طاغوت الملك، وفساد ديني وهو الطاغوت الكهنوتي، وهذان الأخيران يؤديان إلى الحروب والصراعات فتفتتن بهما الإنسانية والحضارات.
- يتطلب التجديد عقد النية عليه ويكون على المستوى الفردي كما يكون على المستوى الجمعي.

[1] ينظر: أنيسة زغدود، إسهامات ابن باديس في تجديد العقيدة، مرجع سابق، ص 84

المبحث الرابع: مفهوم الإصلاح

المطلب الأول: الإصلاح في المعنى اللغوي

الإصلاح لغة: "مصدر أصلح، وأصلح الشّيء بعد فساده: أقامه. وأصلح الدّابّة: أحسن إليها فصلَحَت، وأَصْلَحه: ضِدّ أَفْسَدَه، ومن المجَاز: أَصْلَحَ إليه أي أحسن إليه. وقال ابن منظور: الإصلاح نقيض الإفساد."[1]

وفي معجم اللغة العربية المعاصرة: " أصلح الشيء أزال فساده، رتَّبه ونظَّمه، ويقال: أصلِح ما بينك وبين الله يُصلِح ما بينك وبين الناس، و في المثل: أصلح الغيثُ ما أفسد البردُ : يُضرب لمن أصلح ما أفسده غيره، وأصلحت الدولة: أدخلت عليه تغييرات ليتماشى مع روح العصر." [2]

إن مفهوم الإصلاح لغةً لجليّ معناه بيّنة دلالته، فهو نقيض الإفساد وإرجاع شيء إلى حالته التي كان عليها قبل أن يطرأ عليه الخلل والفساد، وبالتالي فإنّ الإصلاح في الجوهر "حركة إذا قابله الإفساد الذي هو فعل يطرأ على الشيء المعنوي أو المادي، فتحيلنا هذه الحركة إلى مفاهيم مثل التداول والتتابع والدوران أي يتبع الإفسادَ الإصلاحُ في عملية نوعية مركّزة، فالإصلاح والإفساد ثنائية متناقضة لا تجتمع، وإحداهما تتبع الأخرى لا محالة."[3]

في المقابل نجد لفظ الإصلاح réforme من المنظور الغربي من خلال معاجم اللغة الأجنبية يراد به: إعادة التشكيل والبحث عن وضع جديد وحذف وتعويض وتطوير وإزالة ما لم يعد صالحا للاستعمال، وبالمقارنة بين المنظومتين اللغويتين العربية والغربية يظهر جليّا أنّ هناك اختلاف في الجوهر

---

[1] ينظر: ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، مادة (صلح) ج2، ص 517، والزبيدي، تاج العروس، مصدر سابق ، مادة (صلح) ج6، ص 547

[2] أحمد مختار عبد الحميد عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة،مرجع سابق، مادة (صلح) ج 2، ص 312، 313

[3] سيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة–جدالات السياسي والديني–حولية أمّتي في العالم، العدد 7، القاهرة، مركز الحضارات للدراسات السياسية،2007م

والصورة، ففي العربية ينظر للفساد على أنّه شيء طارئ يستوجب الإصلاح السريع، بيد أنّه في المنظور الغربي نلاحظ أنّ الإصلاح مقترن بالإزالة والحذف وقد ارتبط هذا المفهوم بزمن انتشار فلسفة الأنوار والإعداد للثورة الفرنسية في القرن السادس عشر.[1]

المطلب الثاني: الإصلاح في المعنى الاصطلاحي

الإصلاح من منظور غربي ذو معان تنتج مفاهيم ارتبطت أساسا بكلّ من الإصلاح البروتستانتي في أوربا من جهة، وبمعنى الإصلاح الجذري من جهة أخرى، كذلك يراد به الإصلاح المضاد وهي حركة جاءت كردّ فعل على البروتستانتيين[2] دعت إليها الكنيسة الكاثوليكية الرومانية في القرنين 16م و 17م من أجل إصلاحها من الداخل.[3]

أمّا في اصطلاح الفكر العربي، فلا يزال مفهوم الإصلاح في حاجة إلى ضبط وتحديد، ليس لصعوبته وإنّما لارتباط المفهوم ومراميه برغبات دعاة الإصلاح، وإسقاطهم دلالاته ومعانيه على محتويات ومضامين مشاريعهم ورؤاهم للتغيير والنهوض بالمجتمع، وما يعترض المصطلح من توظيف لدلالاته وفق النوايا والرغبات عند بعض التيّارات، كما أنّه يفرض جانبا من الإشكال على مستوى الممارسة أيضا.[4]

---

[1] محمد بريش مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لمفهوم المصطلح، حولية أمتي في العالم، العدد 7، 2007 مركز الحضارة للدراسات السياسية القاهرة، بتصرّف

[2] يسمون الإنجيليين: وهم أتباع مارتن لوثر الذي ظهر في أوائل القرن السادس عشر الميلادي في ألمانيا وكان ينادي بإصلاح الكنيسة وتخليصها من الفساد الذي صار صبغة لها. ينظر: سعود بن عبد العزيز الخلف، دراسات في الأديان اليهودية والنصرانية، ، مكتبة أضواء السلف، الرياض، المملكة العربية السعودية ط 4، 1425هـ، 2004م، ص 376

[3] Kelly M.Kapic & Wesley Vander Lugt, Pocket Dictionary of the reformed tradition, Intervarsity press, 2013, P38,94

[4] محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لمفهوم المصطلح، مرجع سابق، بتصرّف

فنلاحظ أنّ له استعمالات كثيرة ومعان متعدّدة، فمرّة يراد به التحديث والتطوير، ومرّة يراد به النهضة والتمدّن، وأخرى التغيير والتجديد، وغير ذلك من الاستعمالات المعاصرة التي تروم إزالة ما يعوق ويفسد ويشدّ المجتمع إلى الوراء.[1]

كذلك يريد به البعض تخفيف مساوئ نموذج اجتماعي قائم دون تغيير البناء الأساسي للمجتمع، في حين يذهب آخرون إلى أنّه فكرة أوربية لتغيير البناء الأساسي للمجتمع.[2]

وعلى العموم " فقد كثر استعمال كلمة" إصلاح" في أدبيات القرن التاسع عشر والجزء الأكبر من القرن العشرين، واستعمل إلى جانبها كلمات أخرى على سبيل الترادف أو التناقض أو الدنو أو العلو، مثل كلمة "ثورة"، ولحلّ هذه المشكلة لابدّ أن ننظر إلى مضمون الإصلاح وليس إلى اللفظ ونقف عند ما يراد منه في نسقه الذي استعمل فيه ووُظّف."[3]

المطلب الثالث: مفهوم الإصلاح العقدي

قد تقع عبارة " الإصلاح العقدي" موقع الاستشكال والتساؤل لاسيما في عصرنا الحالي، كون عملية الإصلاح من منظور الدين الإسلامي هي ممارسة متواصلة لا تقف على جانب دون آخر، في سيرورة دائمة على جميع الأصعدة بحيث لا يصلح الدنيوي إلا إذا صلح الديني ولا يصلح الجسد إلا إذا صلحت النفس ولا يصلح المجتمع إلاّ إذا صلح الفر.

فالإصلاح العقدي هو ذلك المجهود الذي يقوم به شخص أو مجموعة كونه مشروعا مقدّما لصالح المجتمع الإسلامي، وهو اجتهاد بشريّ قد يتسّم بالنسبية على المستوى الفكري والمنهجي طالما أنّه مرتبط بسياق تاريخي واجتماعي وسياسي وثقافي محدّد. ولذلك فأيّ أطروحة للإصلاح العقدي باعتبارها

[1] محمد بريش، مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لمفهوم المصطلح، مرجع سابق

[2] بنظر: سيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة، مرجع سابق

[3] ينظر: نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط 1، 2000م، ص13

بصفة عامة فهوم المصلح للعقيدة الإسلامية ليست بمنأى عن الاستنطاق وإعادة القراءة والنقد. فماذا نعني بقولنا الإصلاح العقدي أو إصلاح العقيدة؟

يرى الطاهر بن عاشور(ت 1393هـ) بأنّ " إصلاح العقيدة يكون بالتركيز على توجيه الفهم عند المسلم إلى التصديق بما لا يشوبه تردد ولا يخالطه تمويه ولا أوهام ولا خرافات بأي حال من الأحوال، ثم ببناء هذا التصديق الجازم على الخضوع لرب واحد عظيم، وعلى الإقرار والاعتراف لسانا وقلبا باتصاف هذا الواحد بصفات الكمال التامة وتنزيهه عما لا يليق به، فينتج عن هذا الاعتقاد الصحيح خضوع اختياري لله عز وجلّ، ثم يتخلّق المعتقد ويسلك بما تقتضيه تلك الاعتقادات سلوكا يجعل غيره من الناس يصلحون عقائدهم حتى يتحد مبدأ التخلّق فيهم."[1]

ولقد كان "إصلاح العقيدة المنهج الأساسي والأول في الإسلام، يقوم على إحقاق الحق وتثبيت معالمه وصرحه، وإبطال الشرك وهدم معاقله وحصونه، وليس هناك أخطر على الأمة من تشوية عقيدتها. وليس هناك أيضا أضر على الإنسان من الشرك والوثنية واتخاذ الأرباب مع الله ظلما وزورا، وافتراء وبهتانا."[2] ويكون إصلاح العقيدة عن "طريق المقارنة بين الإيمان والكفر، وعن طريق استخدام العقل البشري كأداة للتمييز والترجيح، والعقل البشري قادر على أن يكتشف الحقيقة إذا لم يكن مطوّقا بالأوهام مسجونا في جبّ الاتّباع الأعمى."[3]

وقد عبّر عبد المجيد النجار عن الإصلاح العقدي بعبارة " ترشيد الفهم العقدي" ويقصد به أن يحصل المسلم على تصوّر لمفهوم العقيدة الإسلامية مطابق، قدر الطاقة الإنسانية، لما هي عليه في حقيقتها التي

[1] ينظر: الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ ، (د ط)، ج3، ص 194

[2] وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط، دار الفكر – دمشق، ط 1، 1422 هـ ج1، ص 206 باختصار

[3] ينظر: محمد فاروق النبهان، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، دار عالم للقرآن، حلب ط 1، 1426 هـ - 2005، ص 97

جاءت عليها في الوحي، ويشمل هذا الترشيد ثلاثة عناصر: ترشيد مصادر الفهم، ترشيد المدلول العام للعقيدة، وترشيد المفردات العقدية.[1]

ولعلّ النجّار يشير في تعريفه هذا إلى ما طرأ على مدوّنات علم الكلام الكلاسيكية من كثرة الجدال وكثرة التأويلات لنصوص الوحيين حتى أضحى كل فريق من المتكلمين يلزمون غيرهم من الناس بما فهموه هم. فالمطلوب هو استيعاب نصوص العقيدة الإسلامية استيعابا يمثّل قدرا مشتركا بين جميع المسلمين، حتى لا يقع الاختلاف في أصول الدين، ويمرّ الإصلاح العقدي عبر مراحل وهي العودة إلى المصادر الحقيقية للعقيدة الإسلامية، واستخدام دلالة المصطلحات التي جاءت بها نصوص الوحي، والعناية بالألفاظ التي تدل على حقيقة العقيدة الإسلامية.

يمكننا أن نقول أنّ الإصلاح العقدي احتكاما إلى التعريفات أعلاه ليس عملية تطويرية نفعيّة مواكبة لمقتضيات العصر، بل هو بحدّ ذاته عقيدة يجب أن يعمل من أجلها المسلم، أي أن يعتقد بوجوب إصلاح العقيدة، وأن يؤمن بضرورة حضور وعيه بأحوال المجتمع المسلم وبمآلات هذا الإصلاح على حياته وآخرته.

المطلب الرابع: مفهوم الإصلاح العقدي عند ابن باديس

أمّا عن ابن باديس فقد انتهج خطّا مستمرا في استخدام مصطلح " الإصلاح" سواء أطلقه أم قيّده بألفاظ مثل: "الديني" " الإسلامي" " العقيدة" " السياسي" .... الخ؛ فقد أكثر من استعماله للدلالة على مختلف مجالات الإصلاح.

[1] عبد المجيد النجار، دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر،مجلد1، عدد1، منشور بتاريخ 1995-06-01، تم الاطلاع عليه بتاريخ: 20-08-2021 بتصرّف يسير

يقول: "مبدؤنا في الإصلاح الديني من ناحية العقائد والأخلاق والأفكار والأعمال، تصحيحا وتهذيبا وتنويرا وتقويما، كل ذلك في دائرة الإسلام كما نزل به القرآن وبينته السنة المطهّرة ومضى عليه- علما وعملا- السلف الصالح من هذه الأمة." [1]

فالإصلاح الديني عند ابن باديس إذن يشتمل على أربعة أقسام:

- تصحيح العقيدة الفاسدة.
- تهذيب الأخلاق المنحرفة.
- تنوير الأفكار التي تطرح.
- و تقويم الأعمال.

كلّ ذلك يتمّ بشرط وهو العمل في إطار الكتاب والسنة وفهم وعمل السلف الصالح، وهو-أي الإصلاح الديني- مقصد الإسلام العام والعناية الكبرى التي أولتها الرسالة المحمّدية.

يقول ابن باديس: " ثم تجد أكثر السور المكية قد وجه فيها الخطاب إلى قريش وإلى العرب وعولجت فيه مفاسدهم الاجتماعية وضلالاتهم الشركية وما كان منهم من تحريف وتبديل لملة إبراهيم فكان أول الإصلاح متوجها إليهم ومعنيا بهم حتى ينتشلوا من وهدة جهلهم وضلالهم وسوء حالهم وتستنير عقولهم وتتطهر نفوسهم وتستقيم أعمالهم فيصلحوا لتبليغ دين الله وهدى رسوله- صلى الله عليه وآله وسلم- للأمم بالقول والعمل..."[2]

[1] عمار الطالبي،آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج4، ص 361

[2] عمار الطالبي،آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج4،ص18

إنّ الإصلاح العقدي عند ابن باديس لا يتأتّى إلّا بالعلم مقرونا بالعمل، يقول: " بقدر ما كان تمسك الأمة بأسباب العلم كان رفضها للجمود والخمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال..."[1]

فهو ينظر إليه على أنّه وحدة متكاملة غير مجزّأة، وهو ممارسة الدعوة إلى إنكار الجمود والخرافة ونبذ مظاهر الشرك والأخذ بأسباب العلم على ضوء الحقيقة القرآنية المتكاملة غير المنفصلة التي تدعو إلى العلم أولا يتبعه العمل دائما ونبذ التقليد والجمود.

يقول أيضا:" وليس ما ندعو إليه ونسير على مبادئه من الإصلاح بالأمر يخص المسلم الجزائري ولا ينتفع به سواه، كلا، فإن صحة العقيدة، واستنارة الفكر، وطهارة النفس، وكمال الخلق، واستقامة العمل مما يشترك في الانتفاع به جميع المسلمين بل جميع بني الإنسان..."[2] ويقول: " برزت جريدة "المنتقد" تحمل فكرة الإصلاح الديني بتنزيه الإسلام عما أحدثه فيه المبتدعون وحرفه الجاهلون، وبيانه كما جاء في القرآن العظيم والسنة المطهرة وعمل به السلف الصالحون..."[3]

نفهم أنّ تصوّر ابن باديس عن الإصلاح العقدي لا يتجاوز جوهره حقيقة الإسلام بامتياز أساسه التوحيد، شمولي على مستوى الذات الفردية والجماعية، يستوجب المراجعة الدائمة والمحاسبة المستمرّة، مُحَاكَم إلى القرآن والسنة وما كان عليه سلف الأمّة لا يخرج عن ذلك قيد أنملة، كما أنّه ممارسة للدعوة إلى العلم ونبذ الجمود والنهوض بالفرد بما ينفعه في الدنيا وينجّيه في الآخرة، وليس يختصّ بالمسلمين بل ثمراته تطال غيرهم من بني البشر، وما ذاك إلا لأنّ رسالة الإسلام رسالة عالمية أرسل بها النبي صلى الله عليه وسلم والخاتم رحمة للعالمين، بل للثقلين.

[1] عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج4، ص 359
[2] المصدر نفسه، ج4، ص 358
[3] المصدر نفسه،ج4، ص352

لقد كان ابن باديس يرى نفسه مصلحا، إذ يقول وهو يثني على مجلة الزيتونة: " ويحق لي- وأنا جندي مع جنود الإصلاح الإسلامي العام- أن أسر سرورا خاصا بتعزز معاقل الإصلاح بها."[1] كما لم يفته أن يدعو غيره أيضا لأن يكون مصلحا، يقول: " أيها الإخوة هذا العالم عالم الكون والفساد، فكل كائن فيه هو معرض للخروج عن حالته الأصلية واختلال أصل نظامه، وتلك هي حالة الفساد، وإرجاعه إلى حالته الأصلية هو الإصلاح فالمسلمون اليوم بما دانوا به من عقائد الإسلام وفضائله وأعماله ونظمه على خير لكنهم خرجوا عن أكثر ما دانوا به فكانوا بذلك الخروج في حالة فساد فلا بد من إصلاحهم بإرجاعهم إلى ما خرجوا عنه، والجمعية تدعو إلى هذا الإصلاح فدعوتها إصلاحية محضة، وقد صرح بهذه الدعوة الفصل الثامن من قانونها."[2]

كما نبّه رحمه الله على ضرورة فهم سنة الله في هذا الكون الذي يطاله الفساد، وكل شيء فيه معرض للفساد والاختلال، والعمل على إصلاحه لاسيما إصلاح العقيدة عند المسلمين لمن أجلّ الأعمال وأعظمها، ومن أشرف المهن و أسمى المهام، فالدعوة إلى الإصلاح هو بداية كل إصلاح.

[1] عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج3، ص 125

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 547

حاصل الكلام:

- إطلاق لفظ العقيدة يدلّ على كلّ ما يعقد الإنسان قلبه عليه، أو ما يدين به من الأفكار والمفاهيم التي يؤمن بها والتي تحل في ضميره وترسخ في نفسه، فتنعكس على سلوكه.
- مفهوم العقيدة الإسلامية في الاصطلاح يدور حول الحقائق الغيبية للدين الإسلامي والتي تندرج تحتها قضايا يقينية راسخة في النفس، والتي تشمل كينونة الإنسان وتحيط به، فلا يسلك سلوكا ولا يعمل عملا إلا انطلاقا من عقيدته منقادا لخالقه بجميع أركانه وجوارحه.
- العقيدة عند ابن باديس تشمل المسألة العقدية الإسلامية الصحيحة تصديقا وسلوكا، المعنى القيمي الإنساني والأخلاقي، والاعتقاد الفاسد.
- الإصلاح العقدي والتجديد الديني في المنظومة الباديسية عند الإطلاق بمعنى واحد وهو الرجوع إلى الأصل، ويتغايران عند التحقيق من حيث وظيفة كلّ منها ودوره الذي يؤدّيه.
- الإصلاح العقدي عند ابن باديس مشروع متكامل يتجلّى في عمليات كلية وممارسة شاملة موجّهة ضدّ الفساد العام، والتجديد جزء من هذا الكلّ، وأداة من أدواته.
- نقصد بقولنا "منظومة التجديد الإصلاحي" في شقّها الديني عند ابن باديس: النسق الفكري والنسيج المعرفي المبنيّ على مفاهيم عقدية دينية انطلاقا من الرؤية التوحيدية الإسلامية الشاملة، وتتجلّى هذه المفاهيم العقدية في تفاعله مع أحداث عصره وظروف وطنه وهذا التفاعل هو الذي نسميه عملية التجديد.

يبقى أن نتعرّف على هذه المفاهيم العقدية وطريقة بسطها للمتلقين والمتعلّمين، وكيف نظر ابن باديس إلى الوجود والكون والتاريخ والإنسان باعتبارها مسائل عقدية؛ وهذا ما سنعمل عليه في الفصول القادمة بإذن الله.

الفصل الأول: ترجمة العلاّمة عبد الحميد بن باديس

المبحث الأول: نشأة ابن باديس

المبحث الثاني: طلبه للعلم وحياته الفكرية

المبحث الثالث: حياته العملية ووفاته

تمهيد:

إنّنا لا نستطيع أن نعالج الفكر الديني لعلَم من الأعلام دون اعتبار الظروف والأحوال التي لابست نشأته وحياته، فذلك سيفسر لنا كثيراً من الآراء التي تبناها والمواقف التي اتخذها حيال قضايا ومسائل بعينها، فالإنسان لا يستطيع أن يصنع صنيعا بمعزل عمن حوله، ولا بدّ أن يتأثر بالبيئة والظروف التي نشأ فيها، إما بأن يخضع لها ويسير في اتجاه ريحها، أو بأن يرفضها ويتخذ منها موقفاً معارضاً، راغباً في إصلاحها.

وكذلك الحال بالنسبة لعبد الحميد ابن باديس، فقد جاء ونور الإسلام في الجزائر يكاد يخبو إلاّ من بصيص يظهر هنا أو هناك. وفي سنوات قلائل – من عمر الشعوب- جعل الجزائر من أقصاها إلى أقصاها تضيء بالنور الربّاني، فانتشرت المدارس، والمعاهد، والنوادي، والجمعيات، وانطفأت نيران البدع والخرافات والضلالات، واستطاع بحنكته وقدراته التي وهبها الله إيّاه أن يقدّم مشروعا يصلح به الأمّة الجزائرية و يجدّد لها دينها، متّبعا منهجا لا يحيد عنه، وسالكا طريق المصلحين الربانيين الذين لا يهنأ لهم بال إلّا وراية الإسلام فوق الرايات وقائدة لها في الأرض. فمن هو عبد الحميد بن باديس؟ وما هي العوامل التي نحتت شخصيته و صقلت مبادئه وجعلت منه رجل النهضة بامتياز؟

المبحث الأول: نشأة ابن باديس

المطلب الأول: مولده ونسبه

ولد قطب الحركة الإصلاحية الجزائرية الشيخ عبد الحميد ابن باديس بقسنطينة في 11 من ربيع الثاني سنة 1308هـ الموافق للرابع من شهر كانون الأول ديسمبر سنة 1889م.[1]

والده هو محمّد المصطفى بن مكّي بن باديس من ذوي الفضل والمروءة، كان متديّنا محافظا على شعائر وفرائض الدين،[2] كما كان باش آغا ونائبا ساميا في عدّة دوائر انتخابية ومالية يتمتّع بشبه الحصانة البرلمانية، وأُنعم عليه بنيشان الافتخار الفرنسي.[3] كما كان يمارس التجارة والفلاحة أيضا.

أمّا والدته فهي زهيرة بن علي بن جلول من أسرة مشهورة في قسنطينة معروفة بالعلم والصلاح والثراء، وكانت لا تقلّ تديّنا عن والده، وكانت أغلى أمنية عندها أن يصير ولدها عالما من علماء المسلمين.[4]

كان لهذه الأسرة صلة صداقة و تفاهم بالإدارة الفرنسية، يظهر ذلك جليّا فقد تحصّل جدّه مكّي بن باديس سنة 1864م على وسام من يد نابليون الثالث وهذا دليل على ما بينهما من تقارب وعلى أسرة ابن باديس من وزن في نظر الاستدمار الفرنسي،[5] إلّا أنّ هذا لم يؤثّر على العادات والتقاليد الإسلامية في الأسرة الباديسية.

---

[1] عمار طالبي، آثار ابن باديس، مصدر سابق، ج1،ص72

[2] عبد الرشيد زرّوقة، جهاد ابن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار الشهاب بيروت،ط1، 1999م، ص 78

[3] محمد صالح رمضان، مجلّة القبس، السنة4، العدد2، نقلا عن عبد الرشيد زروقة، المرجع نفسه، ص 79

[4] عامر علي العرابي، الإمام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1408هـ،1409هـ، ص 22

[5] محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط، ص9

ويرجع نسب عبد الحميد بن باديس إلى المعزّ بن باديس الصنهاجي[1] (398 هـ- 454هـ) مؤسس الدولة الصنهاجية الأولى التي خلفت الأغالبة على مملكة القيروان،[2] وهو الذي أبعد النفوذ العُبيدي (الفاطمي) عن المغرب، وعمل على تنظيم انفصال المغرب الإسلامي سياسياً ومذهبياً عن الحكم العبيدي، وحارب الشيعة الرافضة في إفريقية، وحمل الناس على اعتناق المذهب السني، وكان الشيخ عبد الحميد يفتخر بأعمال هذا الجد. [3]

لا شكّ في أنّ عبد الحميد قد تأثّر بالجوّ العائلي الذي ترعرع فيه، ذلك لأنّ "الخطوات الأولى لتنشئة الأطفال تبدأ داخل أسرهم، فالأسر هي الخلايا الأولى للمجتمع، وكل أسرة بيئة أساسية ترعى الطفل، وفيها تكون القوى المنبثقة التي توجه الطفل مع بداياته النامية في كافة المجالات النفسية للنمو."[4] وقد أشار أبو حامد الغزالي(ت 505هـ) إلى هذا الوجه الواجب بقوله: " اعلم أنّ الطريق في رياضة الصبيان من أهمّ الأمور وأوكدها... فإن عوّد الخير وعلّمه نشأ عليه وسعد في الدنيا والآخرة وشاركه في ثوابه أوبه كلّ معلّم له ومؤدّب، وإن عوّد الشرّ وأهمل إهمال البهائم شقي وهلك وكان الوزر في رقبة القيّم عليه والوالي له..."[5]

---

[1] المعز بن باديس بن المنصور الصنهاجي: من ملوك الدولة الصنهاجية بإفريقية. ولد بالمنصورية سنة 398هـ/1008م، وتوفي سنة 454هـ/ 1062م، أقره الحاكم الفاطمي (صاحب مصر والمغرب) ولقبه بشرف الدولة. وساد الأمن في أيامه. وبنى بنايات ومساجد أنفق عليها أموالا وافرة، وقرب العلماء وأكرمهم. ونشبت بينه وبين قبائل زناتة حروب انتصر في جميعها. ينظر: الزركلي،الأعلام ، دار العلم للملايين، ط 15، مايو 2002م، ج7، ص 269، ابن خلكان، وفيات الأعيان، ت: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط 1، 1994م، ج5، ص 233

[2] عامر علي العرابي، الإمام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، مرجع سابق، ص 19

[3] محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبرّ، دار ابن حزم، ط 1،2005م، ص 7

[4] زكريا الشربيني، تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملته ومواجهة مشكلاته، دار الفكر العربي، د ط، ص43

[5] الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج3، ص 72

تفطّن والد عبد الحميد بن باديس بهذا الواجب فأولاه عناية خاصّة في تربيته على الدين والأخلاق فوجد في والده خير مشجع للمضي على درب العلم والمعرفة، وقد أشار ابن باديس لطبيعة هذه التنشئة فقال:" كانت نشأتي إسلامية بفضل انتماء بيتنا إلى بيوتات أخرى في المدينة معروفة بتمسّكها بالدين والمحافظة على القيام بشعائره(...) وكان الفضل في تكويني الأول لهذه التربية، فقد كوّن فيّ استعدادا خاصّا لطلب العلم..."[1] فكان تأثير العائلة النبيلة والأسرة الشريفة على الصبيّ تأثير قدوة جليلة وأسوة حسنة " وبتقدم عمر الطفل تتحول التنشئة الصحيحة والتربية السليمة من كونها صادرة من خارجه عبر الآباء والأمهات والمعلمين، إلى قوى ذاتية داخلية هي ضمير الطفل تكونت من امتصاص قيم الآباء وتصبح هي معايير ذلك الصغير نفسه."[2]

المطلب الثاني: تعليمه الأساسي وأساتذته

نشأ ابن باديس في بيئة علمية، فحفظ القرآن وهو ابن ثلاث عشرة سنة على يد ***الشيخ محمد المداسي*** المقرئ الرباني في إحدى الزوايا القادرية، لأن أسرته من أتباع الشيخ القطب عبد القادر الجيلاني[3] (ت 561 هـ) منذ عهد جدهم الشيخ الفقيه قاضي الجماعة في تونس و قسنطينة أبو علي حسن بن أبي القاسم بن باديس(ت787هـ)، الذي كان متشبعا بالتصوف السني على الطريقة القادرية، والذي نظم قصيدة شعرية مشهورة بالسينية والمسماة "النفحات القدسية" تحدث فيها عن المشيخة، وضمنها إعجابه بالجيلاني.[4]

---

[1] عامر علي العرابي، الإمام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، مرجع سابق، ص 22

[2] زكاريا الشربيني، تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملته ومواجهة مشكلاته ،مرجع سابق، ص 113

[3] عبد القادر بن موسى بن عبد الله بن جنكي دوست الحسني، أبو محمد، محيي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي: مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزهاد والمتصوفين. ولد في جيلان في طبرستان، سنة 471هـ/1078م، وتوفي سنة 561هـ/1166م. ينظر: الزركلي، الأعلام، ج4، ص47، مرجع سابق.

[4] عبد العزيز فيلالي، وثائق جديدة عن جوانب خفية في حياة عبد الحميد بن باديس، نسخة الكترونية، د ب ن، 2012، ص 11 نقل عن ابن قنفذ: شرف الطالب ص 187

لا تذكر كتب التراجم والتاريخ التي طالعتها شيئا عن الشيخ محمد المداسي، إلّا في معرض الترجمة لعبد الحميد بن باديس، غير أنّنا نجد ***الحسين بن محمد الورتلاني***[1] يأتي على ذكره في كتابه *"نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار"* المشهور بـ: *"الرحلة الورتلانية"*، يقول: " والفاضل المتعبّد المقبل على الله سيدي محمد المداسي وجماعة كبيرة من قصر الطير بلاد ريغة..."[2] و ريغة هذه تقع في مدينة سطيف، فيحتمل أنّ محمد المداسي انتقل إلى العيش بمدينة قسنطينة أو أنّ الورتلاني لم يقصد محمد المداسي أنّه من بين تلك الجماعة، وهكذا يبدو من مقالة الورتلاني أنّ محمد المداسي كان معروفا بالصلاح مشهورا بالورع والتقوى فانتقلت هذه الصفات إلى تلميذه ابن باديس.

وفي سنة 1903 دخل الشاب في طور جديد من أطوار دراسته، فانتخب له أبوه أحد الشيوخ الصالحين من ذوي المعارف الإسلامية والعربية وهو ***الشيخ أحمد أبو حمدان الونيسي*** الذي كان منتمياً إلى الطريقة التيجانية[3] سالكاً منهجها، فأخذ يعلمه مبادئ العربية والمعارف الإسلامية ويوجهه وجهة علمية أخلاقية، وكان ابن باديس يعترف له بالفضل، وبما كان له من تأثير في نفسه،[4] فهو من أوائل الشيوخ الذين لهم أثر طيب في اتجاهه الديني، ولم ينسى أبداً وصية هذا الشيخ له: (اقرأ العلم للعلم لا للوظيفة)، بل أخذ عليه عهداً ألا يقرب الوظائف الحكومية عند فرنسا.[5]

---

[1] ولد الشيخ الفضيل الورتلاني في فبراير 1900م بقرية آنو بلدية بني ورتلان ولاية سطيف، حفظ القرآن الكريم، وزاول دراسته الابتدائية بالقرية المذكورة، وتلقى فيها مبادئ العلوم على مشائخ القرية، في سنة 1928م انتقل إلى مدينة قسنطينة لمزاولة تعليمه على يد الإمام عبد الحميد بن باديس، وبعد تخرجه مباشرة تولى التدريس بالجمعية الخيرية التي كانت نواة التربية والتعليم، وقد تخرج على يده عدد كبير من الطلبة... ينظر: مقدّمة كتاب: الجزائر الثائرة، الفضيل الورتلاني، إبراهيم بن مصطفى، دار الهدى، الجزائر، ط: 4، 2009 م

[2] الحسين بن محمد الورتلاني، الرحلة الورتلانية، دار الكتب العلمية، 2016م، ص 607

[3] من طرق التصوف المشهورة في بلاد أفريقيا والمغرب العربي، نسبة إلى أبي العباس أحمد بن محمد المختار المولود بقرية عين ماضي. ينظر: دراسات في التصوف: إحسان إلهي ظهير، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، ط: 1، 2005م، ص279

[4] آثار ابن باديس، ج1، ص 74

[5] محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبرّ، مرجع سابق، ص 9

يقرّر أبو القاسم سعد الله في تاريخ الجزائر الثقافي أنّ الونيسي كان ملتزما بمهنة التعليم المسجدي مخلصا لها كل الإخلاص، وكان حريصا على تخريج التلاميذ والتأثير في الناس بالكلمة والفكرة أكثر من التأثير فيهم بالتأليف والمقالة. وكان مالك بن نبي قد ذكر في ترجمة ابن باديس انتماء حمدان الونيسي إلى الطريقة التيجانية، إلا أنّ سعد الله ينفي وجود دليل على أنّ الشيخ كان منتميا إلى أية طريقة صوفية عندئذ، رغم أن كثيرا من العلماء الموظفين كانوا ينتمون إلى هذه الطرق في قسنطينة وغيرها.[1] . يقول أبو القاسم سعد الله: " وفي ظننا أنه لو كان الشيخ حمدان منتميا إلى بعض الطرق ذات الصلة بالسلطات الفرنسية لما كان مصيره الطرد من الجامع الذي قضى فيه ثلاثين سنة من عمره، بل الطرد من بلاده بطريقة غير مباشرة، ولكنه فضل الشرف على المذلة، وجوار الرسول (صلى الله عليه وسلم) على جوار الاستعمار."[2]

ثمّ يضعنا أبو القاسم أمام مشاهد من حياة حمدان الونيسي ويشير إلى أنّ أهمية الشيخ لا ترجع إلى كونه أستاذ عبد الحميد بن باديس فقط، ولكن إلى كونه أستاذا للشيخين العقبي والإبراهيمي أيضا، ففي سنة 1880م أو 1881 م عُين حمدان الونيسي مدرسا بالجامع الكبير بقسنطينة ولا يكاد عمره عندئذ يتجاوز الخامسة والعشرين سنة، وسرعان ما أصبح من الأعيان المشار إليهم بالبنان، ففي عريضة أعيان قسنطينة التي تضمنت مظالم أهل البلاد ضد السلطات الفرنسية وُجد اسمه بين الموقعين، فهو حينئذ بين كبار الملاكين والنواب والمفتين والقضاة الرسميين.[3] ويصفه خبراء الاستعمار والمستشرقون الذين كانوا يفتشون دروسه منذ سنة 1905م، بأوصاف تدل على أنّه لم يكن مدرّسا عاديا بل أنه مكسب لمدينة قسنطينة وأنه أهل للدروس العليا وليس الابتدائية، فهو واضح الدرس رفيع المستوى وله طريقة حية يستعمل فيها الأسئلة، وله صوت نافذ ولغة سهلة، ومن كل ذلك نفهم أن لهذا الشيخ رسالة كان يبثها في تلاميذه وفي الناس الذين يحضرون دروسه الفقهية وغيرها، وهي

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر للنشر والتوزيع– الجزائر، طبعة خاصة – 2007م ،ج3، ص 133
[2] المرجع نفسه، ج3، ص 140
[3] المرجع نفسه، ج3، ص129

الرسالة التي تلقاها عنه وفهمها بعضهم أمثال عبد الحميد بن باديس، وقد انتهى الأمر بطرده من الجامع الكبير سنة 1915م، فاختار بعدها الرحلة إلى الحجاز والإقامة هناك إلى وفاته. [1]

وذكره محمد الخضر حسين[2] أيضا في معرض حديثه عن قسنطينة بقوله: " بهذه المدينة مدرسة إسلامية معدة لتخريج القضاة والعدول... والتقينا بأشهر علمائها الشيخ حمدان بن الونيسي... ولما حان وقت صلاة العشاء، ذهبت إلى الجامع الكبير، وبعد انقضاء الصلاة، رأيت جماعة مستديرة في جانب من الجامع، والناس يستبقون نحوها زمراً، فأخبرني بعض من معي بأن للشيخ حمدان درساً في التفسير، فدنوت منه، وأصغيت..."[3]

نستنتج ممّا سبق ذكره بأنّ الشيخ حمدان الونيسي كان رجلا ذو فكر ويقظة، متّجها اتّجاها غير الذي اعتاد أن يسلكه أصحاب الطرق الصوفية آنذاك، لاسيما في دروسه التفسيرية والفقهية التي كان فيها نوع من التجديد من خلال التركيز على جوهر الرسالة التي يبعثها ضمن دروسه لتلاميذه، والتي تلقّفها ابن باديس وفهم فحواها، ولعلّه تأثّر بطريقة تدريسه وباستقلال الفكرة عند شيخه فعمد إلى سلوك منهج التجديد في عرض القضايا الدينية.

المبحث الثاني: طلبه للعلم وحياته الفكرية

المطلب الأول: رحلاته العلمية وشيوخه

الظاهر أنّ الإمام عبد الحميد بن باديس، قد سافر إلى جامع الزيتونة بتونس وعمره 21 سنة وليس 19 سنة كما ذهب إليه الكثير من الدارسين. و كان ذلك –حسب دفتره–في أواسط محرم من

[1] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج3 من ص 129 إلى ص 133

[2] إمام وعلامة ومفسر تونسي ولد يوم 21 جويلية 1873م في الجنوب التونسي، في عائلة علم وأدب وشهرة وورع، نشأ وترعرع، وتلقى علومه في سنواته الأولى عن والدته السيدة حليمة التي عُرفت بعلمها وتقواها. وحفظ القرآن من صغره على يد شيخه عبد الحفيظ اللموشي، كما كان لخاله العلامة محمد المكي بن عزوز الفضلُ في تعليمه وتثقيفه، والعنايةِ به عناية خاصة. ينظر: موسوعة الأعمال الكاملة للإمام محمد الخضر حسين، جمعها المحامي علي الرضا الحسيني،:دار النوادر، سوريا، ط: 1، 2010م

[3] محمد الخضر حسين، الموسوعة الكاملة لأعماله، دار النوادر سوريا، ط 1، 1431هـ، 2010م، ج11، ص 33

سنة 1328 هـ الموافق ل 27 من شهر جانفي سنة 1910 م، وليس سنة 1908م،كما هو عند من كتبوا عن حياته، وهي السنة تقريبا التي هاجر فيها استاذه محمد حمدان الونيسي الى المدينة المنورة.[1]

وعُرف في دراسته بالجد والنشاط، فأخذ عن جماعة من أكابر علماء الزيتونة، وقرّروا أنه أهل لقراءة "الوسطى في التوحيد" والمختصر الفقهي" بالشرح من الربع الثاني من علم الفقيه" و "الأشموني" على الخلاصة في النحو، و"السقيح" و شرح المحلي، و "لامية الافعال" بالشرح مع "شرح الزنجاني" في الصرف، و"مختصر السعد" من الأول في البلاغة، و"التهذيب" في المنطق، و"علم مصطلح الحديث" ابتداء النووي في الحديث، وعلم القراءات والتجويد...الخ وهي موّاد من أجل الحصول على شهادة التطويع.[2]

وقد درس على أيدي جمع كبير من العلماء والأئمة الكبار المشهود لهم بالعلم والعمل والملاحظ لقائمة هيئة التدريس، التي تكوّن عليها الامام عبدالحميد بن باديس في هذه المرحلة من التعليم الثانوي لتحضير شهادة "التطويع"، لا تتضمن الأستاذين الكبيرين المشهورين الذين أشاد بهما وهما: ***"محمد النخلي القيرواني" و الشيخ "البشير صفر"*** لعلّهما لم يكونا من هيئة التدريس في هذه المرحلة، فعدد الأساتذة الذين درّسوا الإمام عبد الحميد بن باديس قد وصل الى نحو 20 أستاذا ينتمون الى هيئة التدريس بالجامع الكبير بالزيتونة، فضلا عمّن تلقى عليهم في حلقات و محاضرات وندوات فكرية أخرى في أماكن خارج حرم الزيتونة.[3]

بقي الإمام عبد الحميد بن باديس في تونس بعد تحصيله على التطويع لاستكمال "الكمالات العلمية" يدرّس بالزيتونة، إلى جانب شيوخه، على عادة نظامها الداخلي الذي يسمح لحامل شهادة

[1] عبد العزيز فيلالي، وثائق رسمية عن جوانب خفية في حياة ابن باديس، نسخة الكترونية، د ب ن، ص 12

[2] المرجع نفسه ص 13

[3] المرجع نفسه، ص 17، ص 26

التطويع المتميّز أن يدرّس مدة سنة متطوعا، إلاّ أن الإمام لم يكتف بذلك بل انتظم للدارسة في مرحلة ما بعد التطويع يطلب العلم و يتعمق فيه.[1]

وكان ممن شهد دروسهم في المساجد والجمعيات في تونس: العلامة المفكر الصدر محمد النخلي القيرواني المتوفى في رجب سنة 1342هـ 1924م[2] والذي غرس في عقل ابن باديس غرس الإصلاح وعدم تقليد الشيوخ، وأبان له عن المنهج الصحيح في فهم القرآن، كما أثار له الشيخ محمد الطاهر بن عاشور حب العربية وتذوّق جمالها، ويرجع الفضل للشيخ البشير صفر في الاهتمام بالتاريخ ومشكلات المسلمين المعاصرة وكيفية التخلص من الاستعمار الغربي وآثاره.[3]

وبالرجوع إلى كتب التراجم والتاريخ، نجد ذكرا واسعا للشيخ محمد النخلي، فهو "العلامة الذي ليس له في عصره ثان، كان نقّاداً خبيراً أستاذاً كبيراً ميّالاً لتحقيق المباحث، نابغة شعلة في الذكاء وفي المحاضرة آية بالغة مع فصاحة التعبير، ذا همة عصامية ونفس أبية كان يقول الشعر ويجيده(...) تصدر للتدريس وتخرج عليه الكثير من الفحول منهم من زان المناصب الشرعية والمحاكم العدلية والخطط التدريسية العالية."[4] وجاء في تراجم المؤلفين التونسيين أنّه كانت له شجاعة أدبية في الجهر بآرائه المخالفة للمتعارف في وسطه، ومنها تأييده آراء الشيخ محمد عبده في وقت كان فيه الميل إلى مدرسة الشيخ عبده واعتقاد صحة أقوالها عنوان زندقة وانحراف عن الطريق السوي، وكان حرّ التفكير لا يقدّس أقوال القدماء بل ينتقدهم، ويبيّن ما في أقوالهم من زيف ومخالفة للمعقول فقاومه المتزمتون

[1] عبد العزيز فيلالي، مرجع سابق

[2] آثار ابن باديس، ج1، ص 75

[3] محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبرّ، ، مرجع سابق، ص 10،11

[4] مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبان، ط 1، 1424هـ،2003م، ج 1، ص 605

الجامدون الذين يرون الحق فيما قاله الأسلاف، ولا يستطيبون إعمال العقل والخضوع لمقاييسه واتهموه في عقيدته لأنّ في نظرهم تقرير ما يمليه العقل زندقة وانحراف. [1]

يقول ابن باديس في حقّ شيخه النخلي: " ... وذلك أنّني كنت متبرماً بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، ضيّق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح."[2]

فأوصاف الشيخ النخلي وخصاله تضعنا في صورة لشخصية عبد الحميد واضحة المعالم والألوان، ونفهم كثيرا ممّا كانت عليه، خاصّة في جانب النقد والتحقيق الذي اتّخذه مسلكا غير متروك طوال سنوات عيشه ضمن خطته الإصلاحية التجديدية. يُحدّث عن علاقة ابن باديس والنخلي العلمية زميل له فيقول:" إنّما تلقّينا معا على العلامة محمد الشيخ النخلي دروسه(...) وكان عبد الحميد يناقش ويجادل ولا يترك صغيرة و لا كبيرة إلاّ تصدّى لها بحثا عميقا، وكان الشيخ محمد النخلي كما كان كبار الطلبة يعجبون بتلك المناقشات الباهرة والمجادلات العميقة التي تفتح أمامهم آفاقا فسيحة من الفهم والإدراك والغوص العميق في معاني القرآن الشريف و إعجازه"[3]

أمّا عن الشيخ البشير صفر فهو الجغرافي، المؤرخ المشارك في العلوم ومن أول الصحفيين بتونس، الملقب بأبي النهضة التونسية، سعى لتأسيس الجمعية الخلدونية سنة 1314هـ 1896 م لإلقاء دروس حرة ومحاضرات في المواد العلمية التي لا تدرس بجامع الزيتونة، كالعلوم الرياضية والطبيعية والتاريخ والجغرافيا، فكان القصد من تأسيسها هو النهوض بالطلبة الزيتونيين وتلقيح معارفهم بالثقافة

[1] محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 2، 1994م، ج5، ص 26،27

[2] آثار ابن باديس، ج 2، ص10

[3] أحمد توفيق المدني، مجلة الأصالة، العدد44، أفريل 1977

الحديثة. وكان المتزمتون الجامدون يناهضون الشيخ صفر وقد نُقِل عنهم أنهم سموا الخلدونية (خل ودونية) وأطلقوا على البشير صفر (البشير كفر).[1]

يقول ابن باديس: " إنّ لهذا السيد العظيم البشير صفر نواحي ثلاثا جديرة بالتنويه أذكرها لكم فيما يلي: أولا، أنه رجل بنى ما أخذه من العلوم باللغات الأجنبية على ثقافة إسلامية عربية، وبذلك استطاع أن يخدم أمته وأن يحتل قلبها. ثانيا، أنّ هذا الرجل لما تخرج من الصادقية ورجع بما رجع به من الديار الباريسية من العلم عرض عليه الوظيف فأباه ولم يقبله حتى أشار عليه بقبوله الوزير المرحوم السيد العزيز بوعتور فقبل إذ ذاك الوظيف وجعله آلة لنفع أمته لا آلة لإشباع معدته. ثالثا، لم يكن الوظيف له سجنا أو قفصا أو قيداً(...) فلقد أدى السيد البشير صفر– وهو في الوظيف– للصحافة والفلاحة والمعارف أجلّ الخدمات، فهذه هي نواحي الكمال الثلاث التي يُمجَّدُ بها الرجل..."[2]

يُفهَمُ من كلام عبد الحميد بن باديس ومدحه في حقّ شيخه صفر، أنّه كان مناصرا لتعلّم العلوم الدنيوية واللغات الأجنبية من أجل استثمارها في دفع عجلة التطوّر في المجتمع وتوظيفها لصالح الفرد المسلم بغية ترقيته وتحضّره، وأنّه كره الوظيفة في الإدارة الفرنسية كرها شديدا إلاّ أن يكون المرء مرغما على ذلك مشترطا أن تكون الوظيفة خادمة لشعبه وأمته لا مشبعة لبطنه ملبية لشهواته. ويقول أيضا: " وأنا شخصياً أصرّح بأنّ كراريس البشير صفر الصغيرة الحجم الغزيرة العلم هي التي كان لها الفضل في اطلاعي على تاريخ أمتي وقومي والتي زرعت في صدري هذه الروح التي انتهت بي اليوم لأن أكون جندياً من جنود الجزائر." [3]

لا شكّ في أنّ الرجلين النخلي و صفر الذين أخذ ابن باديس عنهما واحتك بهما قد أثرا في تكوينه وشخصيته أيّما تأثير خاصة اتّجاهه العقلي والفكري، ومن المعروف أنّ من وسائل العلم الصحيحة التلقي عن المشايخ، وهو من البدايات السديدة لطالب العلم، والطريق المأمون بإذن الله

[1] تراجم المؤلفين التونسيين، مرجع سابق، ج 3، ص 237،238،239

[2] آثار ابن باديس، ج 4، ص 328

[3] المصدر نفسه، ج 4، ص 327

وتوفيقه، فالمعلّم يؤثر تأثيراً بالغاً في طلابه، والعلم ليس مجرد حقن للمعلومات في الذهن وتلقين آليّ، وإنّما تظهر بصمات الشيخ واضحة جليّة في التلميذ ودليل ذلك التجارب التاريخية والمشاهدات الواقعية.

أمّا عن ***الشيخ محمد الطاهر بن عاشور (ت 1394هـ)***[1]، الإمام الضليع في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية. فيقول عنه:" عرفت هذا الأستاذ في جامع الزيتونة، وهو ثاني الرجلين اللذين يشار إليهما بالرسوخ في العلم والتحقيق في النظر والسمو والاتساع في التفكير أولهما العلامة الأستاذ شيخنا (محمد النخلي) القيرواني رحمه الله، وثانيهما العلامة الأستاذ شيخنا (الطاهر بن عاشور) وكانا كما يشار إليهما بالصفات التي ذكرنا يشار إليهما بالضلال والبدعة وما هو أكثر من ذلك لأنهما كانا يحبذان آراء الأستاذ (محمد عبده) في الإصلاح ويناضلان عنها ويبثانها فيمن يقرأ عليهما (...) وإن أنسى فلا أنسى دورسًا قرأتها من ديوان الحماسة على الأستاذ ابن عاشور، وكانت من أول ما قرأت عليه فقد حببتني في الأدب والتفقه في كلام العرب وبثت في روحًا جديداً في فهم المنظوم والمنثور وأحيت مني الشعور بعز العروبة والاعتزاز بها كما أعتز بالإسلام."[2]

كان الشيخ الطاهر بن عاشور يصف ابن باديس بالابن فيقول في تقريظ له على رسالة جواب سؤال عن سوء مقال:" فإني طالعت هاته الرسالة الحافلة التي ألفها العالم الفاضل نبعة العلم والمجادة، وقريع التحرير والإجادة ابننا الذي افتخر ببنوته إلينا، وأتمثّل فيها بقول الساعة: " ... ولا هو بالأبناء يشرينا" الشيخ سيدي عبد الحميد بن باديس (...) أكثر الله أمثاله في المسلمين، من العلماء المرشدين.."[3]

[1] ينظر ترجمته: محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، بيروت – لبنان، ط: 2، 1994م، ج3، ص 304

[2] آثار ابن باديس، ج1، ص 74، 75

[3] المصدر نفسه، ج3، ص165

كان ابن باديس يتردّد على المحاضرات و الندوات التي تنظمها جمعية الصادقية والخلدونية، وينشغل بمطالعة الصحف و الجرائد و المجلّات، ويتتبع ما يدور في الساحة السياسية و الإعلامية في المنطقة وفي العالم، ويكون قد تأثر بالجو السياسي و الاصلاحي الذي يدور في تونس، وكان يترقب ويشاهد أحداثها، فانفتح ذهنه على النضال و خوض غمار الإصلاح، وتمرس فيه و بالبيئة الوطنية التونسية، فكانت له منعرجات جديدة في فكره ومواقفه فصقلت موهبته المدعمة بأفاق علمية واسعة، وفكرية وسياسية و نهضوية و إصلاحية. وقد تمكن من التوفيق بين التدريس متطوعا لاكتساب الخبرة البيداغوجية، و مزاولة الدراسة لتحضير إجازات علمية أخرى على يد كبار شيوخ الزيتونة. [1]

عندما عاد من تونس وبدأ في التدريس، فاختار الجامع الأخضر وشرع يشرح للتلاميذ كتاب "الشفا" للقاضي عياض، غير أنّ الإمام المعيّن من جهة الحكومة الفرنسية لما رأى التفاف النّاس حوله وتجمهرهم عليه بسبب تأثيره فيهم، دبّ إليه الحسد فأطفأ عليه الأنوار ومنعه من التدريس.[2] فما كان منه إلاّ أن سافر إلى الحجاز.

وبعد أداء فريضة الحج مكث الشيخ ابن باديس في المدينة المنورة ثلاثة أشهر، ألقى خلالها دروساً في المسجد النبوي، والتقى بشيخه السابق أبو حمدان الونيسي، الذي طلب منه أجازته فجاء في الإجازة ما نصّه: " ... وأنا الفقير الذي لا حول و لا قوة ،تطفلا على موائد الكرام ذوي المفاخر العظام، عسى الله أن ينفعني بهمم وإياهم... أجزت ابننا المذكور في كل ما عندي في المعقول والمنقول والفروع والأصول إجازة عامة مطلقة، بشرط أن يعطي من التأمل و البحث مسألته حقها و من بيانها وتوضيحها... عن شيخنا العلامة سيدي أبي المواهب عبد القادر المجّاوي القسنطيني(ت 1914م)... عن شيخه سيدي الصالح الشاوي و خاتمة المحققين سيدي محمد قنون(كنون) الفاسيين، بسندهما وعن جميع مشيخة قسنطينة...و المشايخ بالمغارب والمشارق..." كما أجازه كل من الفيض

[1] عبد العزيز فيلالي، مرجع سابق، ص 23

[2] آثار ابن باديس، ج1، ص 80

آبادي في المدينة، والعلامة الأزهري محمد أبو الفضل الجيزاوي بالإسكندرية، ومحمد بخيت المطيعي مفتي الديار المصرية...[1]

وتعرف على رفيق دربه ونضاله- فيما بعد- الشيخ البشير الإبراهيمي. وكان هذا التعارف من أنعم اللقاءات وأبركها، فقد تحادثا طويلا عن طرق الإصلاح في الجزائر واتفقا على خطة واضحة في ذلك. وفي المدينة اقترح عليه شيخه الونيسي الإقامة والهجرة الدائمة، ولكن ***الشيخ حسين أحمد الفيض آبادي الهندي***[2] المقيم في المدينة أشار عليه بالرجوع للجزائر لحاجتها إليه، فكانت خير نصيحة.[3]

المطلب الثاني: ثقافته الغربية وعلاقته بالفرنسية

كتب باحث في مجلة البيان مقالا عن ابن باديس وخلفيته المعرفية، وأشار إلى اضطلاعه المباشر باللغة الفرنسية، وباحتكاكه بمعاصريه من أقطاب الثقافة الفرنسية، لاسيما مَن عاشوا قريبًا منه في الجزائر، كألبير كامو، الذي تحاور كثيرًا مع ابن باديس راجيًا أن يجره إلى التزام موقف فرنسي يساري تجاه بلاده.[4] ويرى هذا الكاتب أنّ التحليل الطبقي لجذور الشيخ يدل على جذوره الأرستقراطية الفارهة وعلى أسرة هادنت الاستعمار وانتفعت منه !! وهذه العلاقة المميّزة مع الاستدمار هي سر تقرب كامو منه، فقد كان يطمع في استقطابه لخط الفرنسة والتغريب، واجتذاب المسلمين الى خط الحزب الشيوعي الفرنسي الجزائري لدعم جهود الاندماج.[5]

---

[1] عبد العزيز فيلالي، مرجع سابق، ص 31- 34

[2] متكلم هندي، من فقهاء الحنفية. له تصانيف، منها (إزالة الغين) تكملة لتفسير العزيزي، و (منتهى الكلام) في الرد على الشيعة، ينظر: الأعلام، خير الدين الزركلي، مرجع سابق، ج2، ص 290

[3] محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبرّ، ، مرجع سابق، ص 80

[4] محمد وقيع الله، دور الخلفية المعرفية لعبد الحميد بن باديس في توجيه منهجه الإصلاحي، مجلة البيان العدد 323 رجب 1435هـ، مايو 2014م.

[5] محمد وقيع الله، ثلاثة دروس من حياة آلبيركامو: كيف ارتطم كامو بالشيخ عبد الحميد بن باديس، 25 أوت 1998 https://www.albayan.ae/

لكن ابن باديس- حسب الكاتب- آثر أن يخلع يده من تلك الصداقة وتلك الدعوة وانخلع أيضا من أصوله الطبقية !! إذ كانت المصلحة الحقيقية التي وضعها نصب عينيه هي مصلحة الأمة ككل لا مصلحة الطبقة. كما كان الأمر مع كامو، الذي تكيفت مواقفه حسب املاءات تلك المصالح على ضميره الخاص. فعندما خبا تيار الاندماج أعلن كامو سخطه على الوطنيين، وفي طليعتهم بن باديس الذي كان صديقه.[1]

وقد تضمّن كتاب للباحث الدكتور عبد العزيز فيلالي وثائق للمخابرات الفرنسية تكشف عن وجه مختلف وغير مألوف لعبد الحميد بن باديس، تتضمّن رسائل موجّهة إليه من كتاب فرنسيين يساريين اتّفق معهم في مواقفهم المناهضة للاستدمار الفرنسي، كما تضمّنت الوثائق محاورات وجدال بين الإمام و ألبير كامو، بالإضافة إلى اهتمامه ومطالعته لجريدة " البرافدا" الصادرة عن الاتّحاد السوفياتي.[2]

لم يحارب ابن باديس تعلّم اللغة الفرنسية ومعرفة الثقافة الغربية، بل"كان مما ربي عليه الإسلام هذا الشعب الجزائري الكريم أن يطلب العلم للعلم، وأن يسعى إليه في كل أرض وأن يتعلمه بكل لسان، وأن يتناوله- شاكراً- من كل أحد. لهذا ترى أبناء الجزائر يجمعون- إذا وجدوا السبيل- بين لغتهم العربية واللغة الفرنسية... وإننا ننشر اليوم مع هذا المقال صورة لعدد من تلاميذ مدرسة التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة نالوا في هذه السنة الشهادة الابتدائية الفرنسية باستحسان. وفي ذلك أصدق شاهد على ما نقصده من نشر الثقافة باللسانين بين أبناء الجزائر."[3] وقد اعتبر رحمه الله تعالى تعلّم الفرنسية بدارة من بوادر النهضة العلمية في الجزائر إذ يقول: "كانت من مظاهر هذه النهضة الدينية العلمية أن تأسست مساجد في نواحي الوطن بمال الأمة وكان منها أن ازداد عدد الراغبين في تعلم

[1] محمد وقيع الله، ثلاثة دروس من حياة ألبير كامو: كيف ارتطم كامو بالشيخ عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق

[2] سامي حبّاطي، ابن باديس تعاطف مع اليسار وتعاون مع شيوعيات قسنطينة، مقال نشر بتاريخ 18 جويلية 2018م يومية النصر https://www.annasronline.com/

[3] آثار ابن باديس، ج3، ص 256

اللغة الفرنسية زيادة واضحة- وتعالت أصوات النواب والكتاب بمطالبة الحكومة بتأسيس المكاتب وإحداث الطبقات لتعليم أبناء المسلمين الفرنسية..."[1]

أمّا عن اتقانه هو الفرنسية فيقول أخوه عبد الحق في هذا الصدد بأن هناك بطاقة بريدية أرسلها للعائلة من بور سعيد بمصر كتب عليها عنوان بيتهم العائلي بالفرنسية بخط « مخربش» مذيل بتوقيعه، كدلالة على أنه لم يكن يحسن لغة فولتير. فيما أكد عبد العزيز فيلالي بأن الشيخ كان يحسن الفرنسية متأثرا في ذلك بعائلته التي تتحدث الفرنسية، وجميع إخوته الذكور تخرجوا من المدرسة الكولونيالية، بالإضافة إلى تقديمه دليلا آخر يشير إلى تمكنه من هذه اللغة، وذلك من خلال مسودة للقانون الأساسي لجمعية العلماء المسلمين بالفرنسية قام بتعديل بند منها، من خلال ملاحظة كتبها بخط يده بالفرنسية وموقع عليها.[2] ولا تزال العديد من الوثائق والكتب التي كتب عليها ملاحظاته قيد التكتّم والاحتواء، والتي من شأنها أن تكشف عن جوانب كثيرة متنوّعة في حياة ابن باديس وفي شخصيته التي ظل يتدارسها الباحثون طوال ثمانين عاما بنمطية متكرّرة.

المبحث الثالث: حياته العملية ووفاته

المطلب الأول: أعماله وآثاره

إنّ الحديث عن شخصية هذا الرّجل وحياته الفكرية التي عاشها من أجل أن يعلّم الناس في أسطر لذو صعوبة يكاد يكون مستحيلا، فما من أحد إلّا وقد كتب عنه وعن مناقبه وخصاله الحميدة، وعن عبقريّته في التدريس ومهارته في التأليف، وعجّت المدوّنات بذكر حركاته واتّصالاته وجرائده وجميع صنيعه الذي كانت معالمه بادية في الواقع ومن خلال ما تركه من آثار، ولعلّنا نقتصر على إجمال ما فُصِّل درءا للتكرار واجتنابا للإطالة.

[1] آثار ابن باديس، ج3 ص 261

[2] مقال بعنوان: أسرار في حياة الشيخ عبد الحميد بن باديس، نشر بتاريخ الجمعة 28 سبتمبر 2012 على موقع ابن باديس نقلا عن يومية النصر https://binbadis.net/

لقد ظهرت أثناء التعليم مواهبه، وما أوتي من براعة وخبرة بتوفيق الله عزّ وجلّ، فكان لا يكلّ ولا يملّ، يدرّس من بعد صلاة الفجر إلى صلاة العشاء مع قسط ضئيل للراحة والصلاة والغذاء، ثمّ يعظ الناس في مسجده بعد صلاة العشاء إلى ما شاء الله.[1] يقول ابن باديس:" لم يكن لي غرض بعد أن أنهيتُ دروسي بتونس إلاّ الانتصاب للتدريس والتعليم في مسقط رأسي قسنطينة، ومحاولة تكوين حركة علمية واسعة لأنّي كنت أعتقد أنّ كلّ نهضة لم ترتكز على التربية والتعليم فمآلها الفشل..."[2]

وأخذت دروسه تجتذب إليها الفدائيين الصالحين، لا من مدينة قسنطينة وحدها، بل من كل جهات المشرق الجزائري، علاوة على أولئك الوافدين إليه من وسط البلاد وغربها، وأصبحت دروسه المختلفة، تجاوز العشر ساعات كل يوم، عامرة بمختلف علوم الدين – من فقه وعبادات ومعاملات وتفسير وشرح حديث – علاوة على ما كان يتخلل تلك الدروس من توجيه وإرشاد يتناسب مع الواقع العملي الذي كانت تعيشه الجزائر الصابرة المجاهدة في تلك الظلمة القاتمة.[3]

فهو عالم مفسر، فسر القرآن كله خلال خمس وعشرين سنة في دروسه اليومية، ومحدّث ورع شرح موطأ مالك خلال هذه الفترة، وهو سياسي يكتب في المجلات والجرائد التي أصدرها عن واقع المسلمين وخاصة في الجزائر ويهاجم فرنسا وأساليبها الاستعمارية ويشرح أصول السياسة الإسلامية، وأديب ذوّاقة يعشق الأدب القديم والحديث، ومربّ ناجح كان يهتم بعقل الطالب ونفسه وبدنه يأخذ بيديه إلى المثل العليا والقمم السامقة حتى خرّج علماء عاملين.[4] ولقد كان في كتاباته الصحفية وقورا هادئا ورزينا، يختار الموضوع و يحدّد المشكلة ويصف الدواء ويهتمّ بمصالح المسلمين في جميع أنحاء الدنيا ومشاكل بلاده في المقام الأول، ويحمل على الباطل في غير هوادة وينتصف للحق أينما كان.[5]

---

[1] علي مرحوم، لمحات من حياة الشيخ ابن باديس، الأصالة، العدد 24، أوت، 1975

[2] عمار لعرابي، مرجع سابق، ص 29

[3] بسام العسلي، سلسلة جهاد شعب الجزائر، دار النفائس، ط2، 1403 هـ – 1983 م ، ج7، ص 96

[4] عمار لعرابي، مرجع سابق، ص 37 بتصرّف.

[5] المرجع نفسه، ص 38

إنّ آثار ابن باديس آثار عملية قبل أن تكون نظرية في كتاب أو مؤلَّف، والأجيال التي رباها كانت وقود معركة تحرير الجزائر، وقليل من المصلحين في العصر الحديث من أتيحت لهم فرص التطبيق العملي لمبادئهم كما أتيحت لابن باديس؛ فرشيد رضا كان يحلم بمدرسة للدعاة، ولكن حلمه لم يتحقق، ونظرية ابن باديس في التربية أنها لا بدّ أن تبدأ من الفرد، فإصلاح الفرد هو الأساس.[1]

ومن أكبر آثاره العملية، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي ما كانت لتكون لولاه وهذا بتصريح من رفيق دربه وأخيه الوفي البشير الإبراهيمي إذ يقول: " إنّ كل فضل في هذه الحركة العلمية النامية يرجع إلى جمعية العلماء(...) ونحن أبناؤه نشهد، وإخوانه يشهدون أنه لولا علمه ولسانه وصبره وتأثيره الذي يشبه السحر، لما كانت جمعية العلماء، ولولا براعته في التصريف والتسيير لما سار لجمعية العلماء شراع في هذه الأمواج المتلاطمة من الفتن."[2] وممّا بقي من آثاره بخطّ يده:[3]

- مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير: وهو عبارة عمّا بقي من تفسير القرآن الكامل.
- مجالس التذكير من كلام البشير النذير: وهو عبارة عمّا بقي من شرحه للحديث.
- رجال السلف ونساؤه: قصص عن الصحابة والتابعين.
- عقيدة التوحيد من الكتاب والسنة.
- رسالة في الأصول.
- مجموعة كبيرة من المقالات السياسية والدينية والاجتماعية جمعها عمار الطالبي في كتاب آثار ابن باديس.
- حقق كتاب العواصم من القواصم للقاضي أبي بكر بن العربي المالكي وهو غير موجود.

[1] محمد بن محفوظ بن المختار الشنقيطي، مرجع سابق،ص 14،15

[2] أحمد طالب الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي ط 1، 1997م، ج 2، ص 53

[3] عمار لعرابي، مرجع سابق، ص44

المطلب الثاني: وفاته

عاش ابن باديس نصف قرن، ووافته المنية رحمه الله تعالى يوم 16 من شهر أفريل سنة 1940م، وقيل مات مسموما، وقيل إثر مرض قديم وهو مرض سرطان الأمعاء الذي كان يحسّ به ولا يكترث به لكثرة أعماله.[1] يقول محمد مبارك الميلي: " عندما سمعت لدى وصولي إلى قسنطينة بموته شعرتُ أن الدورة الدموية أصبحت تسير في عكس الاتجاه المعهود، وعرفت في الحين أن داء السكر قد عاودني وأنه لن يفارقني حتى يقضي عليّ" "[2]

رثاه كثير من الشعراء وكتب في حقه كثير من العلماء، فهذا هو ابن باديس سيدي حامد، قد لاقى ربّه وتأثر لوفاته جميع أفراد الشعب الجزائري، فقد كان يمثّل الجزائر بل كان هو الجزائر عند كثير من أبنائها في ظلّ سياق تاريخي صعب جدّا، تاريخ الجزائر إبّان الاحتلال الفرنسي الظالم والباغي المستبدّ، والذي عقبه تاريخ التحرّر والثورة الجزائرية المباركة، فأين الشعب الجزائري الآن وأين يقف؟ أفي سياق شبيه بسياق الاحتلال أم في سياق شبيه بسياق التحرّر؟ أم يتأرجح بين هذا وذاك؟

ولعلّ ما سنعرضه في الفصول اللاّحقة المتضمّنة صنيع ابن باديس الإصلاحي في قالبه التجديدي والمتعلّق بالشقّ العقدي، يكشف لنا الغطاء عن موقع المسألة العقدية في مشروع الشعب المسلم الذي يأبى إلا أن يتحرّك في سياق تحرّري وحضاري متوازنين، منطلقا من عقيدته الإسلامية وراجعا إليها لا محالة.

[1] الإبراهيمي، مجلة مجمع اللغة العربية ص 147، نقلا عن عمار لعرابي، مرجع سابق، ص 40.

[2] مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، ت أبي عبد الرحمن محمود، دار الراية للنشر والتوزيع، ط 1، 1422هـ،2001 م، ص23

الفصل الثاني: مسائل الإسلام والإيمان والتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية

المبحث الأوّل: الإسلام في المنظومة الإصلاحية التجديدية

المبحث الثاني: الإيمان والتوحيد في المنظومة الإصلاحية التجديدية

تمهيد

إنّ أصل عقيدة التوحيد عند المسلمين هو الإيمان بأن لا إله إلا الله وحده لا شريك ولا ندّ له، ثمّ تكون هناك معرفة تفصيلية متعلقة بمسائل التوحيد بذاته عزّوجلّ وبصفاته وأفعاله، وفي معاني الربوبية لتحقيق العبودية، وتتّسع دائرة العلم بمعاني التوحيد كلّما فصّلنا في المسائل المتعلّقة به؛ وقد نجد-كما كان في عصر ابن باديس- من المسلمين من لا يفقه كثيرا معاني التوحيد ومقتضياته المتمثلة في معرفة تقطع أواصر التعلّق بغيره من المخلوقات والأسباب، معرفة تحوّله إلى إنسان يتخلّق بأخلاق المسلم الموحّد لربه الذي بيّنه الواحد جلّ وعلا في محكم تنزيله وبيّنه رسوله الخاتم صلوات الله عليه وسلامه.

و كان هناك تداخل وتمازج بين الإفرازات الفكرية والفلسفية الغريبة والمفاهيم الموازية للإسلام، في تجلّياتها المتمثّلة في تشويه-بقصد أو بدونه- للمبادئ الإيمانية، على رأسها عقيدة التوحيد، ممّا حتّم عليه رحمه الله أن يبذل الجهد في عرض هذه المبادئ الإيمانية الصحيحة في خطاب تجديدي، ويبرهن على تجلّياتها الحضارية الكبرى. فإلى أي مدى كان الخطاب الإصلاحي الباديسي دعوة علمية وعملية تصحيحية لحقائق الإسلام والإيمان والتوحيد؟

المبحث الأول: الإسلام في المنظومة الإصلاحية التجديدية عند ابن باديس

المطلب الأول: حقيقة الإسلام عند ابن باديس

الفرع الأول: شروط الدخول في الإسلام عند ابن باديس

يعرّف ابن باديس الإسلام شرعا بالمعنى العام أنّه دين الله الذي جاءت به الرسل جميعا، و بالمعنى الخاص أنّه الدين الذي جاء به النبي صلى الله عليه وسلم ﷺعقائد وأعمال وأحكام ظاهرة وباطنة. والإسلام تديّنا–أي سلوكا– هو الانقياد لله تعالى ظاهرا وباطنا والإخلاص له فيهما.[1]

ويُشترط للدخول في دين الإسلام شرطان أساسيان: التصديق بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم وبما جاء به، والنطق بشهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله. ويكفي أن يفهم الناطق بالشهادتين ما يدلّ اللفظ على معناهما للدخول في دين الإسلام؛ غير أنّ ابن باديس يؤكّد على أنّ هذا النطق بالشهادتين أي الإقرار باللسان لا يكفي ما لم يفهم الناطق بهما أصل معناهما؛ كما لا يكفي النطق بالشهادتين وفهم أصل معناهما إلا مع التصديق التام والاعتقاد الجازم به.[1]

استدل ابن باديس على كفاية ما يدلّ عليه معنى الشهادتين للدخول في الإسلام بحديث بني جذيمة قال عبد الله بن عمر "***بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة، فدعاهم إلى الإسلام فلم يحسنوا أن يقولوا: أسلمنا، فجعلوا يقولون: صبأنا صبأنا، فجعل خالد يقتل منهم ويأسر، ودفع إلى كل رجل منا أسيره، فقلت: والله لا أقتل أسيري، ولا يقتل أحد من أصحابي أسيره، حتى قدمنا على النبي صلى الله عليه وآله وسلم فذكرناه له، فرفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم يده، فقال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد مرتين.***"[2]

قال الخطابي في شرح الحديث: " إنما نقم رسول الله صلى الله عليه وسلم من خالد موضع العجلة، وترك التثبت في أمرهم إلى أن يتبين المراد من قولهم: صبأنا، لأنّ الصبأ معناه الخروج من دين كانوا فيه

---

[1] ينظر: ابن باديس عبد الحميد، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، رواية: محمد الصالح رمضان، مكتبة الشركة الجزائرية مرازقة بوداود وشركاؤهما، الجزائر، ط 2، ص 42-43-44

[1] المصدر نفسه، ص 35

[2] أخرجه البخاري، كتاب المغازي، باب بعثِ النبي صلى الله عليه وسلم خالد إلى بني جذيمة، ج4، رقم 4083، ص 1577.

إلى دين آخر... وقولهم: صبأنا، كلام يحتمل أن يكون معناه خرجنا من ديننا إلى دين آخر غير الإسلام من يهودية أو غيرهما من الأديان والنحل... وقد يحتمل أن يكون خالد... أنه ظن أنهم عدلوا عن اسم الإسلام إلى لفظ صبأنا أنفة من الاستسلام والانقياد، فلم ير ذلك القول منهم إقرارا بالدين..."[1] وجاء في عمدة القاري: " فقوله صلى الله عليه وسلم "اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد" يعني: من قتله الذين قالوا: صبأنا، قبل أن يستفسر عن مرادهم بذلك القول..."[2]

يمكن القول أنّ ابن باديس قصد تنبيه المسلم وتحذيره بقوله "كفاية ما يدلّ عليه معنى الشهادتين"، حتى لا يكون في حكم الكافر أو المشرك، لأنّه إذا أتى بما يخالف المقصود من معناهما عن عمد وعناد فقد خالف ما تقتضيه هذه الشهاداتان ووقع في شرك بالله أو في كفر أو جحود أو إعراض...الخ، ولأنّ " مجرد النطق بالشهادتين لا يطرد عن ساحة القلب شبح الشرك، ولا سيما نطق من لقنهما تقليدا عاديا خاليا من فهم معناهما، وإنما اعترف بهما بحكم الوسط لا باضطرار العلم. ولم ينطق المشركون بالشهادتين لما دعاهم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – لأنهم عالمون بمعناهما، ويرون النطق بهما التزاما بما يدعو إليه الرسول، ونبذا لما يخالف دعوته... ولو رأوا مجرد التشهد كافيا في رفع وصف الشرك عنهم مع بقائهم على عقائدهم الباطلة وعوائدهم القبيحة؛ لأقروا واستراحوا.."[3]

وتطبيقا لهذا التوجيه العقدي في مسألة فهم الشهادتين، كان ابن باديس يستفتح بعض خطبه بقوله : "وأشهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، توحيدا خالصا له في ألوهيته وربوبيته. وأشهد أن محمدا عبده ورسوله تصديقا صادقا له في نبوته ورسالته، شهادة تتنكب بها عن سبل الغالين والمقصرين."[4]

نقول بعبارة أخرى شرحا لقول ابن باديس أنّ:

---

[1] الخطابي، علام الحديث (شرح صحيح البخاري)، ت محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى (مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي)، ط 1، 1409 هـ - 1988 م، ج3، ص 1764

[2] بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: دار إحياء التراث العربي – بيروت، د ط، ج 24، ص262

[3] مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، ت: أبي عبد الرحمن محمود الناشر: دار الراية للنشر والتوزيع، ط 1، (1422هـ - 2001م) ص58

[4] آثار ابن باديس، ج1، ص 155

- الإسلام شرعا هو دين الله عاما لجميع الرسل وهو عقيدة التوحيد، وهو دين أمة محمد صلى الله عليه وسلم شريعة خاصة ومنهاجا.
- أنّ الإنسان إذا أراد اعتناق دين الإسلام تحتّم عليه أوّلا التصديق بالنبيّ الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بما جاء به، ومعنى ذلك التصديق بنبوّته وبالرسالة، ثمّ النطق بالشهادتين وذلك هو الإقرار باللسان.
- النطق بالشهادتين مع فهم دلالة المباني على المعاني كاف للدخول في الإسلام.
- كمال إسلام الإنسان يتطلّب فهم أصل معاني الشهادتين مع التصديق التام والاعتقاد الجازم بما دلّ عليه أصل المعنى.

وبهذا يؤكّد ابن باديس على مقصد فهم المعنى الأصلي للشهادتين وهو أن يتعبّد الله بما يتطلّب هذا الإقرار؛ وقد اصطلح على هاتين المسألتين في كتابه العقائد الإسلامية بـ: الفهم شرط، وكفاية المعنى.[1] واستدلّ على عدم كفاية فهم دلالة الألفاظ على المعاني دون فهم أصل معاني الشهادتين للناطق بهما، بحديث النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم: ***"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، ويؤمنوا بي وبما جئت به"***[2] وزاد في جزئية أول واجب على المكلّف: ***" فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله."***[3]

فما المقصود بهذا التدقيق والتمييز بين دلالة الألفاظ وأصل المعنى؟

[1] ابن باديس، العقائد الإسلامية، مصدر سابق ص 33

[2] أخرجه البخاري، كتاب الإيمان، باب (فإن تابوا وأقاموا الصلاة...)، ج1،رقم 25، ص17.

[3] ينظر: العقائد الإسلامية، مصدر سابق، ص 32

إنّ المراد بأصل المعنى في اصطلاح أهل اللغة: "هو اعتبار الحقائق اللغوية للمفردات، أي هو الصورة الذهنية التي وضع بإزائها اللفظ فهي تقصد من اللفظ، فإن عبر عنها بلفظ مفرد يسمى معنى مفردا، وإن عبر عنها بلفظ مركب سمي معنى مركبا... فتوصف بهما المعاني تبعا، إلى جانب الحقائق اللغوية هناك المعنى اللغوي أو العرفي أو الشرعي، ثم تجد لذلك المعنى دلالة ثانية زائدة على المعنى الأصلي الأول المقصود...وهو الذي يسميه أهل البلاغة بالأغراض التي يساق لها الكلام."[1]

فالمتعمد الأساس إنّما هو اعتقاد ناتج عن فهم أصل معنى هذه الشهادة على ما يفيده الوضع العربي ثم الوضع الشرعي، عن اختيار واقتناع. ثمّ إن أصل معنى شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، يتم بمعرفة ألفاظها لفظا لفظا، ودلالة أسلوبها- أسلوب الحصر في الجزء الأول من الشهادة- المبني على النفي والإثبات. وكذلك معرفة المعنى المركّب للجمل؛ فلا يدخل العبد في الإسلام إلا بهما ولا يخرج منه إلا بمناقضتهما أو بكفر ما دلت عليه ألفاظهما من حقائق لغوية وشرعية عقدية على وجه الإجمال؛ وهذا هو معنى قول ابن باديس: (الفهم شرط). أما المعاني الأخرى التي تدلّ عليهما بما تستلزمه وتقتضيه معانيهما، فهي التي تتضمّن معرفة الله سبحانه وتعالى ومعرفة نبيه صلى الله عليه وسلم على وجه التفصيل.

الفرع الثاني: أول واجب على المكلّف عند ابن باديس

النظر عند ابن باديس ليس أول واجب شرعيّ على المكلّف، ولكنّه واجب وجوب تراتبياّ، يقول: " يجب على المؤمن مع تصديقه وجزمه أن ينظر في آيات الله، ويستعمل عقله للفهم كما تجب عليه جميع الواجبات في الإسلام."[2] فلم يشترط النظر الاستدلالي والعقلي لصحة الإيمان وللدخول في دين الإسلام خلافا للمتكلمين القائلين بوجوب النظر أوّلا أو وجوب القصد إلى النظر.[3] أمّا عن وجه

[1] التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون – بيروت، ط 1، – 1996م، ج2، ص 1601

[2] العقائد الإسلامية، مصدر سابق، ص 38

[3] اختلف العلماء في أول واجب على المكلّف: فقال بعضهم معرفة الله هي أول واجب لنفسه، وقال القاضي وابن مفلح والباقلاني وغيرهم بل النظر قبل المعرفة وهي أول واجب لغيره، وقال ابن عبد السلام: ينظر إن شك، وعند ابن الفورك والمعالي القصد إلى

الشاهد في الحديث السابق: "**أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله...**"[1] ، فشرح تراكيبه يوضّح أنّ شروط الدخول في الإسلام: الاعتقاد بوحدانية الله وبالتصديق الجازم بالنبيّ صلى الله عليه وسلم أي تصديق بنبوته وبجميع ما جاء به وما قاله، وهذا هو الفهم، ثمّ الإقرار بهذا الاعتقاد القلبي بلسانه وهو أن يشهد قولا بذلك وهذا هو النطق؛ فإن فعل كفاه ذلك وصار مسلما بدليل الحديث، فيكون فهم الشهادتين والعلم بما تضمّنتاه والنطق بهما أول واجب على المكلّف بخلاف من جعل النظر ومعرفة الله بالأدلة شرطا للدخول في الإسلام.

وعليه، ذهب ابن باديس إلى أنّ النظر واجب ولكنه ليس شرط صحة في الإيمان ولكن شرط كمال، وهو واجب على المكلّف ليكمّل إيمانه ويقوّي عقيدته، وهذا الوجوب يكون من حيثيتين: كونه يأتي مترتّبا على النطق بالشهادة وفهم معناها، ومن حيث أنّه يكون بالتدبّر في كلام الله وفي أدلّة القرآن الكريم التي تعلّم الإنسان الصحيح العقل والحواس كيف ينظر في آيات الله الكونية في عالم الشهادة، ليزداد إيمانه ويقوى ويكون كاملا.

وقد وضّح ابن باديس هذه المسألة العقدية بمصطلح الإسلام الذاتيّ، وهو الإسلام المطلوب من المسلمين، يقول: " هذا الإسلام الذاتي هو الذي أمرنا الله به في مثل قوله تعالى: ﴿**قُلِ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ اَن تَقُومُواْ لِلهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَٰحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَيْ عَذَابٍ شَدِيدٍ 46**﴾ سبأ.

فبالتفكر في آيات الله السمعية وآيته الكونية وبناء الأقوال والأعمال والأحكام على الفكر، تنهض الأمم... فنحن- المسلمون- مطالبون دينيا بأن نكون مسلمين إسلاما ذاتيا..."[2] وقد ربط ابن باديس

النظر. والمسألة مسرودة في مصنفات علم الكلام ومدونات أصول الفقه وهي كثيرة: ينظر على سبيل المثال لا الحصر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ت: الدكتور محمد رشاد سالم: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية ، ط2، 1411 هـ - 1991 - ج8، بداية من الصفحة5.

[1] سبق تخريجه

[2] الآثار ، ج3، ص 242

مسألة الإسلام الذاتيّ الذي يبعث على السلوك بقضية النهضة، والذي سيأتي تفصيله في حينه إن شاء الله.

المطلب الثاني: مسائل عقدية متعلقة بالإسلام عند ابن باديس

الفرع الأول: الإسلام الظاهر عند ابن باديس

فرّق الإمام ابن باديس بين إسلام يوافق ظاهره باطنه وبين ما يسمّى الإسلام الظاهر دون تصديق في القلب فهو "يسمّى إسلاما، لكنه لا ينفع صاحبه، لِقَوْلِهِ تَعَالَى:﴿**۞قَالَتِ ٱلۡأَعۡرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمۡ تُؤۡمِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسۡلَمۡنَا وَلَمَّا يَدۡخُلِ ٱلۡإِيمَٰنُ فِي قُلُوبِكُمۡۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتۡكُم مِّنۡ أَعۡمَٰلِكُمۡ شَيۡـٔاًۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ 14**﴾ **الحجرات**.[1] يقول صاحب درء التعارض في هذا المعنى: "وأما الإيمان الباطن الذي ينجي من عذاب الله في الآخرة، فلا يكفي فيه مجرد الإقرار الظاهر، بل قد يكون الرجل مع إسلامه الظاهر منافقاً، وقد كان على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم منافقون، وقد ذكرهم الله تعالى في القرآن في غير موضع..."[2].

نلاحظ أنّ مذهب الإمام ابن باديس في معنى الإسلام الظاهر أنّه من لم يؤمن بقلبه ثم يعمل بجوارحه لأغراض معينة فهو مسلم إسلاما ظاهرا وقد يبطن خلاف ما يظهر فهو منافق بتعبير القرآن. يقول القرطبي: "الإسلام في كلام العرب: الخضوع والانقياد للمستسلم، وليس كل إسلام إيمانا... لأن من آمن بالله فقد استسلم وانقاد لله. وليس كل من أسلم آمن بالله... خلافا للقدرية والخوارج حيث قالوا:

[1] العقائد الإسلامية، ص 45

[2] ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق- ج7، ص 435

إن الإسلام هو الإيمان... ***وقال صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص لما قال له: أعط فلانا فإنه مؤمن، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: (أو مسلم) الحديث***،[1]."[2]

تبيّن أن ليس كلّ مسلم مؤمنا، وأنّ كلّ مؤمن مسلما. وهذا التفصيل من ابن باديس لم يكن عبثا أو مجرّد استعراض، بل أراد رحمه الله أن يشير إلى قضية خطيرة والتي تتعلّق بالإسلام بمعنى الاستسلام لله عزّوجل، والذي إذا انعدم في القلب انعدم في السلوك، وبقي الإسلام مجرّد سلوك لا روح فيه، والذي من شأنه أن يضع المسلم فردا ومجتمعا في موضع الخذلان والمسكنة والتخلّف، وكي يخرج المسلم من شبهة الإرجاء الذي يقتصر على تصوّر للإيمان مجذوم ومجزّأ في معرفة الله بالقلب وفقط.

الفرع الثاني: الإسلام الوراثي عند ابن باديس

التقليد في الإسلام عند ابن باديس هو (الإسلام الوراثيّ)، مقابل الإسلام الذاتيّ، وهو الذي يورثه الآباء إلى الأبناء كما ورثوه هم عن آبائهم، فيتلّقاه الأبناء ويشبّون ويشيخون عليه، ينطقون بكلمات الإسلام ويقومون بالعبادات وأعمال الإسلام، متشبّثون به لا يحيدون عنه ولا يرضون غيره، لكنّهم لم يتعلّموه ولا يعرفون شيئا من أصوله في العقائد والأخلاق والآداب والأعمال، ولم يتلقوا شيئا من معاني القرآن الكريم ولا أحاديث النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، فهم يدينون بإسلام وراثيّ أي مقلّدون أهاليهم، وبحكم الوراثة والتقليد يأخذون كل ما فيه مما أدخل عليه وليس منه، وذلك كله عندهم من الإسلام، وهو إسلام بدون نظر ولا تفكير.[3]

وقد يحفظ هذا الإسلام الوراثيّ المبني على الجمود والتقليد على الأمة الضعيفة شخصيتها وشيء من الأخلاق، لكنه لا يمكن أن تنهض به الأمة، لأنّ النهضة لا تتمّ إلا بعد تنبّه الأفكار وتفتّح الأنظار، وهو الإسلام الذاتيّ الذي يكون لا عن تقليد وتوريث وإنّما على فهم قواعد الإسلام ودرك محاسنه في عقائده وأخلاقه وأحكامه، وكذا التفقه حسب الطاقة في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، وبناء ذلك

---

[1] أخرجه مسلم، كتاب الإيمان، باب تألف قلب من يخاف على إيمانه لضعفه...، ج1، رقم 150، ص 91

[2] شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح أحمد البردوني وإبراهيم الطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384، 1964، ج2، 134

[3] ينظر: الآثار، ج3، ص240

كله على النظر والفكر، فيفرق الناظر المتفكّر بين ما هو منه بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فتكون محبته للإسلام محبة قلبية عقلية بحكم العقل والبرهان لا محبة وراثة وتقليد.[1] ولم أقف- فيما اطلّعت عليه من التصانيف- على هذا المصطلح إلا عند الإمام رحمه الله، مع ورود أصل المسألة في كتب العلماء، من حيث تعلّقُ معنى الإسلام بالإيمان.

ولا يكون المسلم مسلما إسلاما ذاتيا لا إسلاما مقلَّدا- حسب ابن باديس- حتى يحصّل أسباب ذلك منها:

- **تعلّم حقيقة الإسلام بالتفكرّ والبحث والنظر** "فالمسلمون- أفرادا وجماعات- مسؤولون عن تعلّم وتعليم الإسلام، للبنين والبنات، للرجال والنّساء، كلّ بما استطاع والقليل من ذلك خيره كثير..."[2]

- **الحفاظ على الإسلام**، ولن يحافظ عليه إلا إذا فقهه، ولن يفقهه إلا إذا كان فيه من يفقّهه فيه " ولهذا فرض الله على كل شعب إسلامي أن تنفر منه طائفة لتتفقه في الدّين وترجع إلى قومها بالإنذار، فبذلك يرجى لهم الرجوع إلى الله، وما هو إلا الرجوع من الضلال إلى الهدى ومن الباطل إلى الحق."[3]

وقد فصّل ابن باديس هذه المعاني المتعلّقة بالإسلام في مقال عنونه بـ(الإسلام الذاتي أو الإسلام الوراثي: أيهما ينهض بالأمم) موضّحا أنّ عوام الأمة الإسلامية يأخذون دينهم عن آبائهم بحكم الوراثة، وبهذا الاعتبار يؤخذ الإسلام بكلّ ما فيه مما أدخل عليه وليس منه، وقد يدافع عما ليس منه متوهّما أنّه الحق لأنّه صار عليه من الآباء والآباء من الأجداد وهكذا... وهذا هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر وتفكير... ومحبة أهله للإسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان... [4]

---

[1] الآثار ، ج3، ص241

[2] المصدر نفسه، ج3، ص242

[3] المصدر نفسه، ج3، ص230

[4] ينظر: الآثار، ج3، ص 241

لم يكن ابن باديس ليتطرّق إلى هذه المسألة لو لم يشعر أنّها أصل الخذلان والانحطاط وما تعيشه الأمة الإسلامية من تقهقر وتخلّف، ذلك أنّ الإسلام الوراثيّ مانع حاصل للنهوض بالمسلمين وأوطانهم، وهو يعدّ ناقض من نواقض العلم والتفكير وبالتالي الإنجاز والإنتاج. بخلاف الإسلام الذاتي المبنيّ على فهم قواعد الإسلام ودرك محاسنه في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله. وهذا الإسلام الذاتي هو الذي أمرنا الله به في مثل قوله تعالى:﴿**قُلِ اِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ اَن تَقُومُواْ لِلهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَٰحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ اِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَىْ عَذَابٍ شَدِيدٍۖ 46**﴾ سبأ [1]

الفرع الثالث: الإسلام الصحيح

الإسلام الصحيح عند ابن باديس هو الذي أنقذ الله به العالم أولاً، ولا نجاة للعالم مما هو فيه اليوم إلا إذا أنقذه الله به ثانيا. والمقصود به: الأخذ بالقرآن الكريم، ومتابعة أمر النبي صلى الله عليه وسلم واتّباعه، وما كان عليه السلف الصالح المشهود لهم منه صلى الله عليه وسلم بالخيرية في الإسلام.[2] وقد تبدو هذه المقالة من البديهيات عند المسلمين، غير أنّ ابن باديس تفطّن لخطورة المسألة حيث لا يتمّ إسلام المسلم الصحيح إلا بشروط هي:

- أن يعتقد جازما بأنّ الإسلام هو الحقّ لا شكّ فيه.[3]
- أن يعتقد جازما أنّ النصر مرتبط أبدا بالتمسّك بالإسلام.[4]
- أن يعتقد جازما وجوب الدفاع عن الإسلام.[5]

[1] المصدر نفسه، ج3، ص 241
[2] المصدر نفسه، ج1، ص 376
[3] المصدر نفسه، ج1، ص 325
[4] ينظر: الآثار، ص 325
[5] المصدر نفسه، ج2، ص218

بهذه الشروط يتحقّق للمسلم الإسلام الصحيح، لا الإسلام الوراثيّ، ، فإذا رجعت الأمة إليه فثمة كل خير ونصر وتمكين.

المطلب الثالث: خصائص دين الإسلام عند ابن باديس

لم يقتصر ابن باديس على بيان حقيقة الإسلام الذي يجب أن يتّصف بالصحة والعلمية والذاتية وعدم التقليد، بل عدّد جملة من الخصائص التي تميّزه عن غيره من الديانات السماوية والتي حرّفها أصحابها، فشرع الله تبارك وتعالى للعالمين دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا، وشريعة نسخت جميع الشرائع التي سبقت. ونسوق هذه الخصائص على وجه الإجمال كالآتي:

الفرع الأول: دين الفطرة

يصوّر ابن باديس علاقة متينة بين الدين الإسلامي وفطرة الإنسان، حيثُ أنّ كلّ ما يدعو إليه الإسلام عقيدة وأخلاقا وأعمالا يوافق ويطابق تماما فطرة الإنسان إذا كانت **سليمة** وإذا كان **سويّا**. كما يشير إلى أنّ الفطرة الإنسانية والعقل البشري منزّه ابتداء عن الأعراض والأهواء والأوهام والشبهات، فإن عُرض عليهما الإسلام كان معقولا مقبولا، وعلى المسلم كذلك أن يطهّر عقله وفطرته عن الحجب التي تجعله يخالف فطرته ويعاكس عقله، حتى إذا عُرض عليه ما يخالفهما لم يقبله وردّه. وإلا كان ممن طمس على بصيرته وطبع على قلبه والعياذ بالله.[1]

وفطرية الإسلام سبب انتشاره الكبير في شتى بقاع الأرض ودخول الناس في هذا الدين أفواجا، يقول البشير الإبراهيمي- "... لأن دينه دين الفطرة ... ومن لي بأن يفهم الناس والعلماء منهم معنى هذه الكلمة الجليلة، كلمة الفطرة؟ إنها لا تفهم من القواميس، وإنما تفهم بتفهم أسرار كلام الله، وكلام محمد بن عبد الله."[2]

[1] المصدر نفسه، ج2، ص79-80

[2] أحمد طالب الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج3، ص 133

ومن مظاهر فطرية الإسلام:" أنك مهما استقصيت أوامره، لا تجده يأمر إلا بما فيه مصلحة عامة، ومهما أحصيت نواهيه، لا تجده ينهى إلا عما فيه مفسدة، والإسلام يترك غير المسلمين يتحاكمون إلى أهل ملّتهم، وإذا تحاكموا لدى القاضي المسلم، حكم بينهم، أو بينهم وبين المسلمين بالعدل؛ فإن العدل تابع للتحاكم، لا للإسلام، وذلك شأن دين الفطرة."[1] فهو دين جاء لمصلحة العباد والبلاد، وإبعاد كل ما يفسدهم ويفسد مجتمعاتهم، فكان لازما على من عارضه أن يعيث فسادا ويعيش ضنكا لمخالفته أساسا فطرته وطبيعة بشريته وحقيقة إنسانيته.

الفرع الثاني: دين عزة ورحمة

بيّن ابن باديس خاصيّتي العزة والرحمة في معرض تفسيره لقوله تعالى في سورة يس:﴿**تَنزِيلُ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ 4**﴾**يس**، أنّ الله تعالى ذكر من أسمائه في هذا الموطن اسمي: العزيز والرحيم "للتنبيه على أن هذا الدِّين الذي نزَّله الرب الموصوف بالعزة والرحمة هو دين عزة ورحمة. ومن مقتضى العزة: القوة والمنعة والرفعة، ومن مقتضى الرحمة: الفضل، والخير، والمصلحة. وهذه كلها متجلية في أحكام الإسلام... فالمسلم المتحقق بالإسلام المهتدي بهدايته لا يكون إلاّ عزيزا رحيما، فالذلة من المسلم نقص إسلامه والقساوة مثلها نقص فيه..."[2]

فالمسلم لابدّ وأن يكون عزيزا رحيما لأنه يدين بدين العزة والرحمة، ولازم كونه عزيزا أن يكون قويا ذا منعة ورفعة شأن، ولازم كونه رحيما أن يحبّ الخير ويسعى إلى فعله جاهدا وأن يقدّم لما فيه المصلحة العامة ويضرب بيد من حديد على الفساد والمفسدين.

ومن الإشارات اللطيفة ذات الصلة، ما جاء في مفاتيح الغيب أنّ: " العزيز الرحيم إشارة إلى أنّ المِلك إذا أرسل رسولا فالمرسَل إليهم إما أن يخالفوا المرسِل ويهينوا المرسَل، وحينئذ لا يقدر الملك على الانتقام

[1] محمد الخضر حسين، الأعمال الكاملة، مصدر سابق، ج10 ص 149

[2] الآثار، ج2، ص 68-69

منهم إلا إذا كان عزيزا، أو يخافوا المرسِل ويكرموا المرسَل وحينئذ يرحمهم الملك، أو نقول المرسَل يكون معه في رسالته منع عن أشياء وإطلاق لأشياء فالمنع يؤكد العزة والإطلاق يدل على الرحمة."[1]

بردّ هذا الكلام إلى ما سبقه يمكننا القول أنّ المجتمع المسلم إذا اتّصف بالعزة والرحمة تخلّقا بدينه دين العزة والرحمة، كان ذلك جالبا لأن يعزّه الله فيرزقه القوة ويمنعه عن أعدائه ويرفع شأوه في العالمين، وبرحمته يرحمه فيتجاوز عنه ويغفر له ويفتح عليه من البركات والنعم ما الله به عليم، وبمفهوم المخالفة يصيب خلاف ما ذُكر.

ولم أقف على مثل توسمات ابن باديس اللطيفة بشأن ربط الآية بحقيقة عزة الإسلام ورحمته فيما اطّلعت عليه من كتب التفسير، إلا قول قريب منه للطاهر بن عاشور في تفسيره حيث يقول: "وأضيف التنزيل إلى الله بعنوان صفتي العزيز الرحيم لأنّ ما اشتمل عليه القرآن لا يعدو أن يكون من آثار عزة الله تعالى، وهو ما فيه من حمل الناس على الحق وسلوك طريق الهدى دون مصانعة ولا ضعف... وأن يكون من آثار رحمته وهو ما في القرآن من نصب الأدلة وتقريب البعيد وكشف الحقائق للناظرين، مع ما فيه من البشارة للذين يكونون عند مرضاة الله تعالى."[2]

وبناء عليه وإسقاطا على واقعنا، نقول أنّ معرفة المسلم اليوم ووعيه بأن الإسلام دين عزة ورحمة حيث أنّ الله العزيز الرحيم هو الذي شرعه هي معرفة قاصرة تقف عند حدود الألفاظ والرسوم، ما لم يمتثل المسلم لهذه الحقيقة ويعقد قلبه عليها ويعمل بمقتضياتها وما يلزم عنها من سلوك، فالمسألة مسألة عقدية ابتداء وهي جليلة عظيمة، لأنّ حقائق العبودية لله عزوجل وجوهر التديّن بالإسلام الذاتي الصحيح إنّما تتحقّق بهذا الاعتقاد؛ فمن استسلم لله العزيز الرحيم ظاهرا وباطنا عقدا وعملا، رحمه الله فعزّ وقوي بامتثاله للأحكام ونهضت أمته، ومن لم يستسلم لله العزيز الرحيم حق الاستسلام، ذلّ بفساد العقيدة وهان بمخالفة الأحكام وكان محل انتقام الله وغضبه والعياذ بالله تعالى.

---

[1] فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط3، 1420هـ، ج26، ص253

[2] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، 1984م، ج22، ص 347

الفرع الثالث: دين تسامح ومحبة

عبارة (الإسلام دين تسامح ومحبّة) قد يعتريها اللبس والتخليط، وتتحوّل إلى ذلّ ومهانة ومسكنة، وهو الأمر الذي يخالف عزة الإسلام ورحمته؛ لذلك حاول ابن باديس بيان هذه المعاني الجامعة لضرورة قلع جذور الحقد الديني والتعصب المقيت. يقول: "قرّر الإسلام محبة الإسلام في قلوب المسلمين وكره ما سواه، ولكنه بيَّن لهم أنه كرهٌ يحملهم على مجانبة عقائد غير الإسلام وأعماله التي أبطلها الإسلام دون أن يحملوا حقدا على مخالفيهم أو يمسوهم بأذى من سب أو تحقير لهم أو لمعتقداتهم، أو يكرهوهم على شيء من الدين."[1]

نفهم من هذا النص أنّ حبّ المسلمين لدينهم واعتزازهم به وبغض ما سواه من الأديان هي عقيدة ينبغي أن تترسّخ في قلوب المسلمين، وكون الإسلام دين تسامح تعني سماحة المسلم عن عزة قائمة على أساس العلم واليقين، لا سماحة ذل وهوان وخضوع للأعداء والمخالفين. ثمّ إنّ محبة المسلم للإسلام لا تقتضي عدوانه على غير المسلم وإكراهه على الإسلام، وقد أمر الله تعالى رسوله صلى الله عليه وسلم بأعلى درجات التسامح فقال له تعالى: ﴿**فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْۖ اِنَّ اَللَّهَ يُحِبُّ اَلْمُحْسِنِينَۖ 14 المائدة**

وقال أيضا:﴿**وَمَا خَلَقْنَا اَلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِالْحَقِّۗ وَإِنَّ اَلسَّاعَةَ لَأٓتِيَةٗ فَاصْفَحِ اِلصَّفْحَ اَلْجَمِيلَۖ 85**﴾ **الحجر**

لم يكن كثير من المسلمين وقتذاك –وفي هذا العصر أيضا– يفقهون المعنى الصحيح من أنّ الإسلام دين تسامح ومحبة، فيظنوا أنّهم ملزمون بالتعصب والبغضاء والحقد، والإسلام بريء من هذا الفهم القاصر الذي نتج عن عدم تحرّيهم الحقائق من مصادرها الأصلية، واكتفائهم بسماع الخبط في النصوص والتشويه في المعاني من شيوخ يدعون الفقه في دين الله.

[1] الآثار، ج3، ص488

يقول مصطفى السباعي: "لقد أنشأ الإسلام حضارتنا فلم يضق ذرعا بالأديان السابقة، ولم يتعصب دون الآراء والمذاهب المتعددة، بل شعاره﴿**فبشر عباد 16الذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلذِينَ هَدٰيهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلاَلْبَٰبِۖ 17**﴾**الزمر**... ولا يطرد غير المؤمنين به من مجال العمل الاجتماعي والمنزلة الاجتماعية. وظل هذا التسامح شرعة الحضارة الإسلامية منذ وضع أساسها محمد صلى الله عليه وسلم، حتى أخذت في الانهيار، فضاعت المبادئ، ونسيت الأوامر، وجهل الناس دينهم..."[1] وأمثلة التسامح والإحسان عن وعي عميق وفهم للدين صحيح في التاريخ الإسلامي لا تعدّ ولا تحصى. وفي هذا المعنى يقول محمد العيد آل خليفة:

تسامحت والإسلام دين تسامح ... ... وآمنت بالقرآن دون تعصب*

إذا كنت في ديني وفي وطني أخا ... ... فلست أبالي أن تخالف مذهبي*[2]

الفرع الرابع: دين الإنسانية

المقصود بأن الإسلام دين الإنسانية أنّه ليس دينا خاصا بالعرب دون سواهم، فهو يحترم جميع الأجناس، ويقرر المساواة والأخوة بينها، وبيّن أنهم أجناس للتمييز لا للتفضيل، وإنّما يكون التفاضل بالأعمال الصالحة فقط، كما دعا الأجناس كلها إلى التعاطف والتراحم، ويقرر التضامن الإنساني العام، فهو الدين الوحيد الذي يعترف بالأديان الأخرى ويحترمها ويسلِّم أمر التصرف فيها لأهلها.[3]

فهذه المعاني تجلّي حقيقة مفهوم الإنسانية التي يشوبها الكثير من الاضطراب، لذا كان انشغال ابن باديس ببيان معاني الإنسانية ضرورة أملتها الافرازات الفكرية الغربية، فهو يرى بأنّ خدمة الإنسانية في جميع شعوبها، وفي جميع أوطانها، واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها، هو المقصد من الإصلاح

---

[1] مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، المكتب الإسلامي ، ط 1، 1420 هـ - 1999م، ص 133

[2] محمد العيد آل خليفة، ديوان محمد العيد آل خليفة، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2010، ص497

[3] الآثار، ج3، ص235 بتصرف يسير

في الأرض الذي جاء به الإسلام، بالرغم من صعوبة التوصل إلى خدمتها مباشرة ونفعها دون واسطة، فيأتي الإصلاح في الوطن الواحد سبيلا من السبل لخدمة الإنسانية.[1]

كما شدّد رحمه الله على وجوب التفريق جيدا بين الروح الإنسانية التي ينبغي الوقوف معها وموالاتها، وبين والروح الاستعمارية التي يجب رفضها ومقاومتها، لأنّ هذه الأخيرة هي البلاء المدمّر للعالم، أمّا الخير والنفع إنّما يتحصّل بسؤدد الإنسانية بعيدا عن التعصّب والإمبريالية.[2]

ولم ير رحمه الله تحقّق روح الإنسانية إلاّ بالإسلام الذي هو دين البشرية الذي لا تسعد إلا به وذلك لأنه يدعو إلى الأخوة الإنسانية بين البشر أجمعين، ويسوي في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان عن طريق العدل والإحسان العام، كما يحرّم الظلم بجميع وجوهه ويترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاؤون، وهذا الذي لا نجده في الأديان الأخرى...[3]

إنّ مفهوم الإنسانية في الفكر الغربي تنتهي إلى معنى مجرّد لا يتصّل بالله خالق هذا الإنسان، ولهذا الأخير تتوجه الأنظار الخاضعة بدل (الله) إلها واحدا توجه له العبادة... ولقد أطلق (أوجست كونت) على هذه المفاهيم اسم (دين الإنسانية)[4] يقول الإبراهيمي: " وما أشد شبه الإنسانية اليوم بالإنسانية قبيل نزول القرآن في جفاف العواطف وضراوة الغرائز وتحكم الأهواء والتباس السبل وتحكيم القوة وتغول الوثنية المالية وما أحوج الإنسانية اليوم إلى القرآن وهي في هذا الظلام الحالك من الضلال وقد عجز العقل عن هدايتها وحده كما عجز قديما عن هدايتها لولا تأييد الله له بالأمداد السماوية من الوحي الذي يقوي ضعفه إذا أدركه الوهن ويصلح خطاه إذا اختل ميزانه."[5]

---

[1] المصدر نفسه، ج3، ص 234

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 406

[3] المصدر نفسه، ج3، ص 131

[4] ينظر: عبد الرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف، دار القلم، دمشق الطبعة: 2، 1412 هـ - 1991 م، ص 417 باختصار

[5] آثار محمد البشير الإبراهيمي، مصدر سابق، ج2، 249

لقد سعى ابن باديس إلى تأصيل مفهوم الإنسانية بربطها بالإسلام، وتفسير وجوب الاعتقاد أنّ الإسلام دين الإنسانية كما هو دين للإنسانية كافة، فيعمل المسلم على أساس هذا الاعتقاد، فيحترم جميع البشر بدون استثناء ولا يزدريهم ولا ينظر إليهم بعيني الكبر والفخر كونه مسلما وهم على غير دينه، فإذا كان هذا التوجيه العقدي الإسلامي لمعاملة غير المسلمين فكيف به في معاملته لأخيه المسلم حتى ولو اختلف معه في فكره ومذهبه؟ وما اعتنى ابن باديس بهذه المسألة إلا لأنّه أراد أن ينهض المجتمع المسلم على أساس الإيمان بالقيم الإنسانية برؤية إسلامية فيندفع في الحياة من خلالها، ويسلك المسلك الصحيح سواء كان أمام الناس أو انفرد بنفسه، لأنّ مفهومه للإنسانية غير قابل للتحزّب بل هو منطلق من الاعتقاد بوجود الله العزيز الرحيم المطّلع على السرائر والذي أمره أن يكون عادلا ومنصفا تجاه أخيه الإنسان.

الفرع الخامس: الإسلام منهج حياة

الإسلام هو ما جاء في القرآن الكريم وفي سنة النبي الكريم صلى الله عليه وسلم، "فكل ما دل الله عليه الخلق بهما وما وفق إليه من العلم والعمل باتباعهما فهو من الإسلام..."[1] وإنفاذ الإسلام بتمامه في النظام العملي... ينتج مجتمعا كاملا لا احتكاك فيه ولا نقص " وفي الإمكان تحقيق ذلك من الوجهة العلمية لأن الإسلام يوافق على كل تقدم في المدنية والحضارة، ولأن تعاليمه لا تناقض الحقائق التي دلت عليها العلوم الحديثة."[2]

يثبت ابن باديس في معرض بيان موقف الجمعية من الأحزاب، بأنّ الإسلام لا يقف عند كونه دينا تعبديا بالمفهوم الضيق وإنما هو عقد اجتماعي عام فيه جميع ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي الحياة لسعادته ورقيه، والنجاة في هذا العالم لا تكون إلا بإصلاح عام على مبادئ الإسلام، والمسلم الفقيه غني بالإسلام عن كل مذهب من مذاهب الحياة.[3]

---

[1] الآثار، ج1، ص172

[2] ينظر: الآثار، ج4، ص237

[3] المصدر نفسه، ج3، ص 559

فاعتقاد المسلم بضرورة انتهاج غير دين الإسلام سعيا منه لتحقيق العدالة المجتمعية واستغناءً عن هدي الله هو من الكفر والجحود، فمنتجات العقل كالفلسفة والقوانين الوضعية والحكم الروحانية التي ليس لا أصل من الدين أو العلم التجريبي والعقلاني لن تزيده إلا يأسا وإحباطا. " فالواقع يشهد أن الحياة البشرية التي قامت أنظمتها على المذاهب الفلسفية أو على العلم، هي أبأس حياة يشقى فيها الإنسان مهما فتحت عليه أبواب كل شيء... فإن الإسلام منهج حياة يكفل للعقل البشري الضمانات التي تقيه عيوب تركيبه الذاتي، وعيوب الضغوط التي تقع عليه من الأهواء والشهوات والنزعات، ثم يقيم له الأسس، ويضع له القواعد تكفل له انطلاقه للعلم والمعرفة والتجربة ، كما تكفل له استقامة الحياة الواقعية التي يعيش في ظلها..."[1]

ثمّ إنّ المقصود من أنّ الإسلام منهج حياة، عدم قابليته لأن يوضع في خانة معينة ويُخرج من خانة أخرى، كأن يتخلّى عنه المسلم في السياسة أو في المعاملات مثلا ويتّبع تعاليمه في قضايا النكاح وما شابه، أو أن يكون الإسلام حاضرا بقوّة في المسجد وغائبا تماما في المؤسسات الأخرى، فهو لا يقبل التجزئة ولا الانتصاف، هكذا شرعه الله، والتجربة الواقعية خير شاهد وشهادة التاريخ أقوى دليل، فحين يحقّق المسلم اعتقاده بتكامل الدين الإسلامي وشموله تكون له السيادة الدنيوية إلى جانب السعادة الأخروية إذ لا فصل بين عالم الشهادة وعالم الآخرة.

نخلص مما سبق ذكره إلى أنّ عناية ابن باديس بالمسائل العقدية المتعلقة بدين الإسلام لم تكن مجرّد صناعة خطاب عقدي ومحاولة صياغة أسلوب فيه نوع من التجديد، بل تجاوزت هذه العناية إلى ما هو أعمق وأخطر، هي توجيهات سلوكية محمّلة بمدلولات عقدية تخدم مسار النهضة بالفرد والمجتمع، متصلة اتصالا وثيقا بالمعطيات الواقعية المعيشة، وهذه التوجيهات تنطلق من العقيدة لتخدم العقيدة، ومن الدين للدين، لأنّ الدعوة الإسلامية بصيغتها الفطرية وقيمها الإنسانية ومظاهر العزة والرحمة فيها وتجلياتها

[1] سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، ط6، 1424هـ، 2003م، ج3، ص357

في المحبة والتسامح، مفارقة تمام المفارقة للدعوات الوضعية البشرية النفعية التي تكون فيها المصلحة لبعض الناس فقط لا للإنسانية جمعاء.

إن ما استأثر به الإسلام– وهو ما حاول ابن باديس بيانه – إنما هو المنهج الحياتي المتكامل الذي يقدر على تشكيل مجتمع إنساني يكون العدل والتسامح وتغليب المصلحة العامة سماته، فالناس كلهم مشتركون في الحاجة إلى بعضهم بعضا و لهذه الحاجة المشتركة والحقوق الممتزجة كان الاجتماع والتعاون ضروريين لحياة المجتمع البشري واطّراد نظامه.

لقد قرأ ابن باديس القرآن والسنة قراءة منهجية ورأى كثيرا من الحلول فيهما، فجاء خطابه عن الإسلام عاكسا هذه القراءة، وحاول أن يصل إلى عقل المسلم لينير بهما وعلى أساسهما جانب العقيدة فيه، كما اتّسم خطابه عن الإسلام بواقعية كبيرة وبموائمة مع جوهر الإنسان وبالتناسق مع السياق التاريخي والديني.

المبحث الثاني: الإيمان والتوحيد في المنظومة الإصلاحية التجديدية عند ابن باديس

المطلب الأول: مسمّى الإيمان وشروطه عند ابن باديس

الفرع الأول: تعريف الإيمان

يعرّف ابن باديس الإيمان في كتابه العقائد الإسلامية بأنّه:

- في اللغة التصديق مطلقا، وفي الشرع هو التصديق الجازم بأركان الإيمان الستة، وهذا التصديق محلّه القلب.[1]
- ويطلق على الأعمال الظاهرة والباطنة من الأقوال والأفعال المبنية على تصديق القلب (العقيدة): نطق اللسان بالشهادتين يسمى إيمانا لأنه دليل على التصديق، والزكاة مثلا تسمى إيمانا لأنها مبنية على التصديق، وثمرة من ثمراته، والحب في الله مثلا يسمى إيمانا لأنه مبني على التصديق وثمرة من ثمراته... فمن استكمل ذلك استكمل إيمانه-أي تصديقه- ومن لم يستكمله-أي بالأعمال- لم يستكمل الإيمان... والتصديق الذي هو الجزء الأصلي في الإيمان يقوى ويضعف، يقوى بالنظر في الآيات الكونية، والتدبّر في الآيات السمعية، والتقرّب بالعبادات الشرعية ويضعف بضدّ ذلك كلّه.[2]

يتبيّن من المذكور أعلاه أنّ **العقيدة** والتي سبق تعريفها في الفصل التمهيدي على أنّها التصديق بالقلب، هي جزء أساسي ابتدائي في مسمى الإيمان شرعا، ثمّ يستكمل المعتقِد إيمانه بالنطق بالشهادتين ثمّ العمل بالجوارح على الاعتقاد الصحيح؛ والعقيدة-يقول ابن باديس- هي التي تزيد بالطاعة وتنقص بالمعصية، وتقوى بالنظر وبالتدبّر وتضعف بالتقليد والجمود والجهل.

[1] ينظر: ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 49-56

[2] المصدر نفسه، ص 49-56

إنّ وجود **العمل** عند ابن باديس من وجود الإيمان وعدمه عدم للإيمان، وهو ثمرة له يقول: "فعندما يذكر الإيمان مع الأعمال يراد به تصديق القلب ويقينه واطمئنانه بعقائد الحق، والعمل الصالح هو العمل الطيب المشروع من طاعة الله على العباد سواء كان من عمل الباطن، وهو عمل القلب، أو من عمل الظاهر، وهو عمل الجوارح، والعمل الصالح من ثمرات الايمان الدال وجودها على وجوده وكمالها على كماله ونقصها على نقصه وعدمها على اضطرابه ووشك انحلاله واضمحلاله."[1] كما نجده يعاضد قول الطاهر بن عاشور الذي ربط بين زيادة الإيمان وقوة اليقين في نفس الموقن، وذلك من جهة استحضار الأدلة في النفس "فإنّه كلما كانت الأدلة أكثر وأقوى وأجلى مقدمات كان اليقين أقوى، فتلك القوة هي المعبر عنها بالزيادة، وتفاوتها تدرج في الزيادة، ويجوز أن تسمى قلة التدرج في الأدلة نقصان لكنه نقص عن الزيادة، وذلك مع مراعاة وجود أصل الحقيقة."[2] ولم يخرج جمهور أئمة الإسلام عن هذا القول في حقيقة الإيمان، وخالفهم بعض المتكلّمين، والحديث في مسألة حقيقة الإيمان قد بُذِل له الجهد وأُسيل لأجل بيانه الحبر، مسرود مُبرهن عليه في المدوّنات فلا حاجة في إعادته.[3]

إنّ الأعمال ركن من أركان مسمّى الإيمان وثمرة له، فمن لم يعمل فإيمانه ناقص لأنّه لم يُثمر ولم يُنتج، وبناء عليه، نستطيع القول أنّ ابن باديس لا يكفّر فاعل الكبيرة مثل الخوارج، لوجود أصل الإيمان وهو التصديق بالقلب والذي هو عمل باطن، ولا يوافق مرجئة الأشاعرة[4] بأي حال لأنّه لا يخرج العمل عن مسمى الإيمان[5] ، ولا يقول بأنّ فاعل الكبيرة كامل الإيمان كما تقول المرجئة الخالصة، ولهذا هو يقول

---

[1] الآثار، ج1، ص476

[2] محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج9، ص 257

[3] ينظر على سبيل التفصيل والإيجاز: كتاب الإيمان بين السلف والمتكلمين، أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1423هـ، 2002م، الكتاب في أصله رسالة ماجستير بإشراف محمد الغزالي رحمه الله تعالى وناقشها كل من عبد الرزاق عفيفي رحمه الله وعوض الله الحجازي. وأجيزت بتقدير ممتاز عام 1397هـ.

[4] أُطلق على جماعة من الأشاعرة وهي فرقة إسلامية تنسب إلى أبي الحسن الاشعري، لقب مرجئة الأشاعرة لإطلاقهم مصطلح الإيمان على التصديق وفي إخراج العمل عن مسمّى الإيمان. ولمعرفة خلاصة مذاهب الفرق في الإيمان ينظر: أبو حسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، الشهرستاني، الملل والنحل، ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم...

[5] نقل الأستاذ حميد قوفي في كتاب له عن ابن باديس بعنوان: (مسائل العقيدة والتوحيد في تفسير الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس ومعه الرد علّى بعض الطاعنين في عقيدته) تهمة ساقها معترض، مفادها أنّ الإمام ابن باديس يوافق مرجئة الأشاعرة في

عن ضدّ الإيمان (الكفر) بأنه قسمان: " اعتقادي وهو الذي يضادّ الإيمان، وكفر عملي وهو الذي لا يضادّ الإيمان ومنه كفر تارك الصلاة غير المستحلّ للترك وكفر من لم يحكم بما أنزل الله."[1]

كما يضرب ابن باديس أمثلة كثيرة عن علاقة العمل بالإيمان، كفعل شكر العبد لربّه تبارك وتعالى، يقول:" وإنما يكون العبد شاكرا لربه إذا كان عاملا بطاعته مؤمنا به. فإذا انعدم الإيمان لم يتصور شكران، وهذا مستفاد من قوله تعالى: (وهو مؤمن) وأفادت الجملة الإسمية ثبوت الإيمان ورسوخه حال العمل، وعلى قدر ثبوت الإيمان ورسوخه يكون الثبات والدوام على الأعمال."[2] ولا أوضح من هذا المثال الذي يبرز أهمية العمل وموقعه من الإيمان، فمحال أن يقع عمل كشكر الرب تبارك وتعالى والذي هو عمل باطني بالقلب وعمل ظاهري بالطاعة ممّن لم يؤمن-يصدّق- بأنّ الربّ هو المعطي المانع الضار النافع ولم يؤمن بصفاته وأسمائه.

الفرع الثاني: شروط تحقيق الإيمان

بعد أن بيّن ابن باديس معاني الإيمان في كتاب العقائد، اعتنى كذلك ببيان شروط تحقيق الإيمان، وهما اليقين وخضوع القلب، يقول: " فمن عُدِم مِنْ إِيمَانِهِ الْيَقِينُ خَرَجَ مِنْ دَائِرَةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَكَانَ مِنْ جُمْلَةِ الْكَافِرِينَ، وَلَوْ نَطَقَ بِالشَّهَادَتَيْنِ، وَعَمِلَ أَعْمَالَ الْمُؤْمِنِينَ... ومَنْ لَمْ يُخْضِعْ قَلْبَهُ لِمَا عَرَفَهُ مِنْ عَقَائِدِ الْإِسْلَامِ لَمْ تُفِدْهُ تِلْكَ الْمَعْرِفَةُ، وَلَمْ يَكُنْ بِهَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ."[3] فالمقصود باليقين هنا هو التصديق الجازم القاطع الذي لا ريب فيه، وقد جعله ابن القيم منزلة من منازل " إياك نعبد وإياك نستعين" فقال عنه: " وهو من الإيمان منزلة الروح من الجسد، وبه تفاضل العارفون، وفيه تنافس المتنافسون، وإليه شمر

عدم تكفير المسلم بأعمال كفرية. وقد اكتفى الأستاذ قوفي بسرد التهمة ردّا على المعترض باقتضاب واختصار بطريق إيراد نصوص لابن باديس دون تأصيل لمسألة الإيمان عند مرجئة الأشاعرة.

[1] الآثار ، ج1، ص 312

[2] المصدر نفسه ، ج 1، ص 207

[3] العقائد الإسلامية، ص63

العاملون. وعمل القوم إنما كان عليه... "[1] فاليقين خلافه أقسام التردّد وهي الظن، والشكّ، والوهم، والمطلوب في الإيمان اليقين ولا يجزئ فيه الظنّ بوجه.[2]

أمّا خضوع القلب فهو عمل باطني بمعنى "ذلّ القلب وخنوعه وانكساره للضعف والافتقار، وهذا هو الذي يكون من المؤمن الموحد لربه كما في حديث دعاء القنوت: ***(ونخنع لك)***، أي نذل ونخضع لك، وهذا الخنوع هو أساس العبادة القلبية فلذلك لا يكون إلا لله. وإن من أسرار كلمة (الله أكبر) التي يأتي بها المؤمن مرات كثيرة في صلواته وغيرها من أحواله، حفظ القلب من الخنوع للخلق باستشعار عظمة الخالق التي يصغر عندها كل مخلوق..."[3]

وعليه فإنّ الإيمان لا يكون صحيحا كاملا إلا بقلب موقن مصدّق تصديقا جازما لا ريب فيه، وخاضع لربّه الذي آمن به ورضيه ربا خانعا له ذليلا بين يديه؛ ولستُ أرى اليوم أشدّ حاجة للناس من التفقّه في حقائق تحقيق الإيمان، إذ ليس يظهر لها مظهر في دنياهم إلا من رحم ربّك، وليس نرى المسلم يستعلي بيقين قلبه وخضوعه لله عزّ وجلّ على أسباب الذلّ والوضعة لغير الله وعلى شهواته ولذّاته إلاّ من أعانه الله، وهذه حقيقة واقعة في عصر الإمام و في يوم النّاس هذا، وهي مسألة عقدية أكثر ما تكون التصاقا بعزّة الأمّة وبنصرها ونهضتها من غوائر التخلّف وضوامر الجهل.

نخلص مما سبق أنّ حديث الإمام عن المسائل العقدية المتعلّقة بمسمّى الإيمان في منظومته الإصلاحية، تجاوز بحقّ حدود الرسوم والحروف، ولم يقف رحمه الله تعالى على درج تجريد للمصطلحات وتنظير للخلافات الكلامية، بل بذل غاية جهده في إيصال رسالة مركّزة سهلة العبارة سلسة المعنى، تفيد تحصيل معرفة عقدية محدّدة يغفل عنها كثير من المسلمين، حيث تمثّل الغفلة عن مثل هذه الحقائق الإيمانية الخلل في العقيدة وتشوّهها.

---

[1] ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، مصدر سابق، ج2، ص 374

[2] ينظر: محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، ت حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط1، 1986م، ج2، ص462

[3] الآثار، ج1، ص 219

المطلب الثاني: التوحيد والشرك عند ابن باديس

الفرع الأول: مفهوم التوحيد عند ابن باديس

عقيدة التوحيد والتي هي التصديق الجازم بأنّ الله واحد لا مثيل له ولا يشاركه أحد في الملك والخلق والرزق، هي منبع الانطلاق والملاذ المنيع الذي يحفظ الإنسان من التيه والحيرة والاضطراب وجميع مشاكل النفس والحياة، فمن تدبّر القرآن يستطيع أن يفهم تمام الفهم أنّ الدين الإسلامي مبني على ركائز التوحيد وأحكامه الشرعية جارية على هذه الركائز. وهذا هو الذي حاول ابن باديس بيانه عندما كان يتحدّث عن عقيدة التوحيد وما يتعلّق بها من مسائل.

يعرّف ابن باديس في كتابه العقائد التوحيد على أنّه اعتقاد وحدانية الله وهذا سمّاه ابن باديس (التوحيد العلمي)، وإفراده بالعبادة وهذا هو (التوحيد العملي) عنده، ولا يكون المسلم مسلما إلا بهما. ومعنى الوحدانية أنّ الله تبارك وتعالى متّصف بأنّه الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله فلا ثاني له، ولا نظير له، ولا شريك له في ذاته وفي أسمائه وفي صفاته و في أفعاله.[1] غير أنّنا نجد في آثاره اهتماما نوعيّا بالمعاني المتعلّقة بمفهوم التوحيد بإبراز مزاياه وبتوضيح نواقضه، وربط هذه العقيدة بالسلوك كعلاقة متلازمة لا يُمكن عقلا ولا شرعا أن تنفصل.

الفرع الثاني: التلازم بين الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك

أوّل ما ينبّه عليه ابن باديس هو أنّ هناك علاقة تلازم بين اعتقاد وحدانية الله تعالى والتي هي أمر إلهي صريح وجب الامتثال له بالتصديق والعمل، وبين عدم الشرك به سبحانه وهو نهي إلهي صريح وجب اجتنابه عقدا والابتعاد عنه عملا. يقول: " وما أرسل الله رسولا إلا داعيا إليه– أي إلى التوحيد– ومذكرا بحججه، وقد كانت أفضل كلمة قالها الأنبياء عليهم الصلاة والسلام هي كلمة: {لا إله إلا الله} وهي كلمته الصريحة فيه. ولا تكاد سورة من سور القرآن تخلو من ذكره والأمر به والنهي عن ضده..."[2]

[1] ينظر: العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 79-81

[2] الآثار، ج1ص216

فمع تتبّع القرآن والسنة وتدبّر نصوصهما تبيّن له أنها لا تخرج عن الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك وما يتعلق بذلك، ولم يخلق الله الخلق إلا لذلك. إذ لا يقتصر هذا على الأمر الإلهي بالتوحيد والنهي الإلهي عن الشرك فقط وإنّما يتجاوز ذلك إلى الاعتقاد بوجوب أن يدعو المسلم غيره إلى التوحيد وينهى عن الشرك ومظاهره.[1] فالأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك ليس من قبيل التكرار، بحيث يكون الأمر بالتوحيد مقتضيا للنهي عن الشرك بل هما أصلان مستقلان كبيران، وإن كانا متلازمين.

إنّ الدعوة إلى التوحيد والنهي عن الشرك في نظر ابن باديس هي الدعوة الحقيقية الرئيسة التي تقوم عليها كل أعمال الإصلاح، وهي دعوة القرآن وسنة النبي صلى الله عليه وسلم ودعوة الرسل من قبله، ولابدّ على المسلم أن يدعو إلى التوحيد وينهى عن أقوال وأفعال الشرك.

ولكن قد يعترض معترض ويقول: الدعوة إلى التوحيد والنهي عن الشرك للمشركين والكفار، فكيف ندعو إلى التوحيد من هو موحّد وقد نطق بكلمة التوحيد؟ وقد أجاب ابن باديس عن هذا الاعتراض الذي وصفه بالجهل وتلبيس إبليس فقال: " إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وقد قال تعالى:﴿ **وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰۚ قُل لَّآ أَشْهَدُۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٞ وَٰحِدٞ وَإِنَّنِي بَرِيٓءٞ مِّمَّا تُشْرِكُونَۘ 20**﴾**الأنعام**. قال المفسرون معناه من بلغه القرآن، فتخصيص إنذاره بمشركي مكة تعطيل للقرآن. قال الغزالي في الإحياء: وينبغي للتالي أن يقدر أنه المقصود بكل خطاب في القرآن. فإن سمع أمرا أو نهيا قدر أنه المنهي والمأمور. وكذا إن سمع وعدا أو وعيدا. وكذا ما يقف عليه من القصص فالمقصود به الاعتبار... "[2] فتخصيص غير الموحّدين بالأمر بالتوحيد لا يستقيم مع ما جاء في القرآن الكريم، بل قد يكون الموحّد أشدّ حاجة إلى هذا التذكير حتى لا ينتقض توحيده ويسترسل في ما قد يشرك فيه ربّه والعياذ بالله.

الفرع الثالث: مظاهر الشرك و قاعدة العذر بالجهل عند ابن باديس

إنّ مسألة وجوب الدعوة إلى التوحيد ونبذ الشرك والنهي عنه مرتبطة بمسألة أخرى هي إعمال قاعدة العذر بالجهل عند معالجة مظاهر الشرك، وفي عدم جواز الحكم على المسلم بالكفر أو بالشرك دون

---

[1] ينظر: حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول، ت : عمر بن محمود أبو عمر: دار ابن القيم – الدمام ط 1، 1410 هـ - 1990 م ج2، ص 482

[2] الآثار، ج2، ص 321-322

اعتبار حال جهله يقول رحمه الله: " ألا ترى لو أنّ شخصا قام للصلاة بدون وضوء مستحلاّ لذلك فلمّا أنكرنا عليه قال إنّني لا أعتبر هذه الأفعال والأقوال عبادة ولا أسميها صلاة، أترى ذلك يجيز فعله ويدفع عنه تبعته؟ كلا ولا خلاف بين المسلمين، بل قد حكموا بردّته إن كان يفعل ذلك ويراه حلالا، لأنّه يكون قد أنكر معلوما من الدين بالضرورة... وإذا استمر على فعله مستحلا له بعد تعليمه وإرشاده يكون قد أنكر معلوما من الدين بالضرورة، وهو أن العبادة والدعاء منها لا تكون إلا لله فيحكم بردّته نظير مستحلّ الصلاة بلا وضوء بلا فارق."[1]

مفاد هذا النص أنّ الجاهل الذي لا يعرف أنّ ما يفعله أو يقوله شرك أو كفر، فيُسأل عنه وعن اعتقاده فيه فإن علم تركه ولا يُحكم عليه لا بالشرك ولا بالكفر، فإن أصرّ وعاند واستحلّ فعلا شركيا أو قولا كفريا أصبح منكرا لشيء معلوم من الدين بالضرورة ويُبيّن له ذلك ثمّ يحكم عليه بعد البيان وبإصراره على الإنكار.

ولابدّ من الرجوع إلى السياق التاريخي الذي عاش فيه ابن باديس، ذلك الزمن الذي كابد فيه أجدادنا الجزائريون غوائل الاستدمار الفرنسي المستبد الظالم، وقد نقل أبو القاسم سعد الله في كتابه (تاريخ الجزائر الثقافي) مشاهد كثيره وصور تبيّن حالة التعليم في ظلّ الاحتلال الفرنسي الماكر منها قوله: " فبعد مصادرة الأوقاف ونفي العديد من العلماء وترهيب الباقين، ترك الفرنسيون التعليم يموت دون الإعلان عن ذلك رسميا... وأهملوا كل ما يتعلق بتعليم الجزائريين... وكتبوا تحريرات عن الاستمرار في إهمال التعليم العربي الإسلامي وعدم رد الأوقاف إليه، رغم تشبث السكان به ومقاطعتهم المدرسة الفرنسية، وعن إنشاء تعليم مزدوج خاص بالجزائريين تدرس فيه اللغة العربية على أن تكون فيه الفرنسية وعلومها هي السيدة. كما أجبر الجزائريون على ترك التعليم في الزوايا الريفية وغيرها... وقد اعترفت جميع التقارير بأن التعليم العربي الإسلامي كان منتشرا بين الجزائريين بشكل ملفت للنظر قبل الاحتلال..."[2]

لم يسلم الجزائريون في الجانب الديني من الهيمنة المستبدّة، والتدخل المباشر من جانب الإدارة الفرنسية لإفساد الدين وتشجيع الطرقية والخرافات والأباطيل، وقد مكّنت الإدارة الاستعمارية من توظيف أطر

[1] الآثار، ج1، ص 289

[2] أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج3، ص 21

لا تمتّ بالصلة إلى الدين للتسلط على الجزائريين وخدمة المصالح الاستعمارية، فتسلط هؤلاء على رقاب المسلمين وساهموا في تجهيل الشعب بهدف تركيعه وإخضاعه للمستعمر.[1]

ثمّ إنّ ابن باديس قد عدّد صورا من مظاهر الشرك القولية والفعلية التي كانت منتشرة في ذاك الوقت جرّاء الجهل ودعا إلى وجوب الابتعاد عنها، ومنها: اقتران مشيئة الله بمشيئة العبد في صورة القول: شاء الله وشاء فلان، أو الذبح عند الأضرحة بنيّة التقرّب إلى الوليّ الصالح ودعائه من غير الله، أو النذر والتبرك للأشجار والأحجار تعظيما لها واعتقادا في نفعها وضرّها، كما بيّن رحمه الله خطورة إثبات بعض الصفات الإلهية للمخلوقين كإثبات الغيب لغير الله أو تحريم ما أحلّه الله أو القول بالحلّ في ما حرّم الله...إلخ[2]

كما عقد رحمه الله تعالى مقارنة بين مظاهر الشرك في الجاهلية ومظاهره في لمجتمع الجزائري، تنبيها منه على خطورة الوضع وحثّا للعلماء على القيام بواجب النّصح للأمّة، وما أراد إلا أن يتّبع توجيه النبيّ صلى الله عليه وسلّم في طريقه دعوته، وهي تعريف الناس بمظاهر الشرك وتصويره على صورته الشركية الوثنية التي ينفر المسلم منها بطبعه، بل وألقى اللوم على علماء سكتوا عن إنكار المنكرات وسكوتهم كان سببا قويّا في انتشارها بين الناس وتمادي أهل البدع في ضلالتهم.[3]

وقد شدّد على ضرورة طلب العلم وسؤال العلماء، قال رحمه الله: " أن طلب العلم على وجهين: أحدهما الاشتغال بتحصيل مسائله والانقطاع إلى تعلم قواعده. وهذا هو الواجب كفاية. وثانيهما السؤال عن حكم ما نزل به من أمر دينه واستفتاء أهل العلم فيه وهذا واجب عينا فاحفظ هذا الضابط واعتبر به مسائل دينك يسهل عليك الفرق بين ما هو واجب على عموم المسلمين يسقط عنهم بوجود عالم بينهم، وما هو واجب عليك في خاصة نفسك لا تبرأ منه ذمتك إلا بمعرفته."[4] ولا شكّ أنّ معرفة

---

[1] يوطبة لخضر، الشيخ عبد الحميد بن باديس وموقفه من التجنيس، مقال منشور بتاريخ 28 جوان 2014، موقع https://binbadis.net/

[2] ينظر: محمد حاج عيسى، الشرك ومظاهره عند العلامة ابن باديس، مقال منشور بتاريخ: 15 فيفري 2020، موقع ابن باديس، مرجع سابق

[3] ينظر: أنيسة زغدود، إسهامات ابن باديس في تجديد العقيدة، مرجع سابق، ص 253

[4] الآثار، ج2، ص 313

حقائق التوحيد وتصوّر مظاهر الشرك ممّا هو واجب على كلّ مسلم ومسلمة لا تبرأ منه ذمّتهم إلا بمعرفته.

وبناء عليه، يتّضح أنّ ابن باديس قد أعمل قاعدة العذر بالجهل عند بيانه لمظاهر الشرك، فركّز على تلقين الناس حقيقة التوحيد أوّلا، ثمّ تنبيه الجاهل الذي وقع في انحرافات عقدية ومخالفات دينية، ولا يعذر المرتكب لفعل الشرك إذا أصرّ واستحلّ معلوما من الدين بالضرورة. وهكذا يتجلّى مشروع ابن باديس الإصلاحي في الدعوة إلى التوحيد وبيان مظاهر الشرك دعوة عامّة تعليمية تصحيحية وليست دعوة تكفير، فقد بيّن رحمه الله وجوب تعلّم حقيقة التوحيد ونشرها في المجتمع، وبيان ما يناقضها من مظاهر الشرك وصوره للناس والسعي إلى إفهام من التبس توحيده بالشرك بأنّ فعله جليل خطير، وقد يحبط جميع أعماله والعياذ بالله.

والحقّ أنّ قاعدة العذر بالجهل هي خلاف ما يقع فيه أولئك الذين ينتهجون مذهب الحكم على الناس بالشرك وبالكفر وبالبدعة، مع العلم بأنّ الحال الغالبة في الناس هي الجهل بالإسلام وبحقائقه وأصوله، على أن الأعذار لا تختص بالجهل بل منها التأويل والإكراه والخطأ، وهي أحوال تدل على أنّ الفاعل للمنكَر لم يقصد مناقضةَ الشريعة، فقد نجد مسلما يجهل أنّ فعله شرك مناقض للعقيدة الصحيحة التي هي عقيدة التوحيد ويرى في فعله مجرّد عادة لا تصل إلى حدّ أن يعتقد بأنّها عبادة، لأنه لو قيل له أنها عبادة لغير الله وشرك به فقد يفزع وينكر على من قال له ذلك. لذلك كان واجبا على الدعاة أن يكون اشتغالهم الأكبر ببيان حقائق الدين وإزالة مظاهر الجهل والجاهلية في الأمة لا بالحكم على الناس الذي لا تغيير فيه لشيء من حالهم.[1]

وكتطبيق عملي لهذه المسألة، رأى ابن باديس أنّ التجنّس بالجنسية الفرنسية عملا يخرج صاحبه من الملّة، لأنّ المتجنّس يعتقد بضرورة التجنّس من أجل المصلحة أو من أجل ألاّ يوصف بالتخلّف، وهو فعل يوجب مخاطر على هوية المسلم الإسلامية ومروءته ودينه، فتدمجه في مجتمع ينبذه ويلفظه.

ففي جانفي 1938 أصدر الشيخ ابن باديس فتوى تنصّ على تكفير كل مسلم جزائري أو تونسي أو مغربي يتنازل عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامية باختياره، وبتجنس بالجنسية الفرنسية للتمتع

[1] ينظر: محمد حاج عيسى، أصول الدعوة السلفية عند العلامة ابن باديس، مقال بتاريخ: الأحد 7 ربيع الأول ،1431 هـ، موقع طريق الإصلاح https://islahway.com/

بالحقوق المدنية، قال رحمه الله : " ما أكثر ما سئلنا عن هذه المسألة، وطلب منا الجواب في الصحف... التجنس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة الإسلامية ومن رفض حكما واحد من أحكام الإسلام عدَّ مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتدّ بالإجماع، والمتجنّس – بحكم القانون الفرنسي – يجري تجنسه على نسله، فيكون قد جنى عليه بإخراجه من حظيرة الإسلام، وتلك الجناية من شر الظلم وأقبحه، وإثمها متجدّد عليه ما بقي له نسل في الدنيا، خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته... والعلم عند الله..."[1]

والعلّة في التكفير هي رضى المسلم بلوازم هذا التجنّس، فإن كان راضيا بذلك فهو مرتدّ عن الإسلام. وفي ذات الموضوع أصدر فتوى أخرى في قضية دفن أبناء المتجنسين في مقابر المسلمين، قال : "فابن المطوري، أي (المتجنس) إذا كان مكلفا، ولم يُعْلَم منه إنكار ما صنع أبوه والبراءة منه، فهو مثل أبيه لا يصلىّ عليه، ولا يدفن في مقابر المسلمين، وإن كان صغيرا فهو مسلم على فطرة الإسلام، يدفن معنا ونصلي عليه"[2]

إنّه لا يخفى على أحد أنّ الشيخ الإمام كان مهموما، قبل كل شيء، بالتصدي للتآمر المتواصل من الاستدمار الفرنسي على الهوية العربية ـالإسلامية للشعب الجزائري. ولذلك نراه دائم الاهتمام بتجديد الحديث عن الإسلام والعربية، والاستشهاد بأمجاد الأمة العربية ومفاخرها في عصورها الذهبية. وقد انطلق من واقع الجزائر في أيامه، فيرى أنّ الجنسية في حقيقة أمرها تنقسم إلى شقين هما: الجنسية القومية التي هي مجموع المقوّمات والثوابت المتمثّلة في العقيدة واللغة والتاريخ، والجنسية السياسية وهي أن يشترك شعب ما مع شعب آخر حقوقا وكذا واجبات مدنية وسياسة واجتماعية .

ثمّ يشرع ابن باديس في إقرار القاعدة العامة التي يقيم عليها بناءه النظري، وهي أنّ "الشعوب تختلف بمقوماتها ومميزاتها كما تختلف الأفراد." ثم يستنبط من القاعدة خلاصتها المفيدة، وهي في نظره "لا بقاء لشعب إلا ببقاء مقوماته ومميزاته، كالشأن في الأفراد". ولا يخفى ما في هذه العبارة من أبعاد التوظيف والاستخدام في الواقع الوطني الجزائري لما فيها من تنبيه وتحذير... [3]

---

[1] ينظر: يوطبة لخضر، الشيخ عبد الحميد بن باديس وموقفه من التجنيس، مرجع سابق

[2] الآثار، ج 4، ص 424

[3] ينظر: الشارف لطروش، مرجعيات الهوية عند ابن باديس، مقال بتاريخ: 30-سبتمبر-2014، 2021موقع ابن باديس https://binbadis.net/

وفي مسألة ذات الصلة، نجد أن ابن باديس لم يقف في تعليمه الناس على حقيقة التوحيد فحسب، بل استدلّ على مباينة أهل الشرك والتبري منهم بآيات وأحاديث، وشرح أنّ المقصود بمباينة المشركين هو الابتعاد بالكليّة عن الشرك ووجوهه وصوره خفية وجلية، وأمّا البراءة منهم هو التبري منهم ومن أفعالهم عقدا والمخالفة لهم عملا وعدم اتّباعهم أو السكوت عن أفعالهم وعن جميع مظاهر شركهم القولية والفعلية. فضلا عن عقائدهم كاعتقاد أن هنالك من عباد الله من يستطيع أن يتصرف في ملك الله، وأن المذنب لا يدعو الله وإنما يسأل من يعتقد فيه الخير من الأموات، وذلك الميت يدعو له الله.[1]

فمباينة المشركين والبراءة منهم أصل من أصول الإسلام، ويشدّد ابن باديس على هذه المسألة العقدية كثيرا، فمن لم يتبرّأ من المشركين فقد لحق بهم وكان من زمهرتهم ولو لم يعتقد مثل اعتقادهم أو فعل مثل فعلهم، أو لم يعنه الأمر ولم يبال بأنّهم يشركون بالواحد جلّ وعلا.

المطلب الثالث: مسائل متعلّقة بالتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية

الفرع الأول: فطرية الإيمان بالله وعقيدة التنزيه

يقرر ابن باديس من خلال عرضه للمسائل العقدية- المتعلّقة بالتوحيد- أنّ تنزيه الله سبحانه وتعالى يبدأ من الاعتقاد بأنّ وجود الله أمر فطري و مركوز في نفس الإنسان منذ خلقه، والإيمان بأنه خالق و مدبّر للكون والأمور التي يسلم بها كل إنسان عاقل قادر على التمييز حتى العرب الذين عاصرهم الرسول صلى الله عليه وسلم كانوا مع شركهم يعترفون بوجود الله.

يقول: " الاعتراف بوجود خالق للكون يكاد يكون غريزة مركوزة في الفطرة ويكاد لا تكون لمنكريه- عنادا- نسبة عددية بين البشر. ولكن أكثر المعترفين بوجوده قد نسبوا إليه ما لا يجوز عليه ولا يليق بجلاله من الصاحبة والولد والمادة والصورة والحلول والشريك في التصرف في الكون والشريك في التوجه والضراعة إليه والسؤال منه والاتكال عليه."[2]

في المقابل نجده ينوّه على أنّ في القرآن الكريم براهين قطعية يسلّم بها العقل والفطرة ولا يعارضاها وهي لإثبات وجود الله تعالى كدلالة الصنعة على الصانع وهي: "دلالة فطرية عقلية قطعية، فكل ذي

[1] الآثار، ج1، ص 180

[2] الآثار، ج1، ص 178

صنعة في مكنته أن يستدل بصنعته على وجود خالق هذا العالم وكماله. يشاهد أنّ صنعته ما كانت إلاّ به وبما له من قدرة فينا وعلم بها فيهديه ذلك إلى أنّ هذا العالم ما كان إلاّ من خالق قادر عالم. فالهدهد ذكر ما هو من عمله في الاستدلال على وجود الخالق تعالى ووحدانيته. ومثله كل ذي صنعة."[1]

ويؤكّد على أنّ مظاهر صفات الله تعالى وتجليّات اسمه بادية في الكون دالة على وجوده: " يقول تعالى: ﴿**وَهُوَ ٱلَّذِے جَعَلَ ٱلَّيۡلَ وَٱلنَّهَارَ خِلۡفَةً لِّمَنۡ اَرَادَ أَنۡ يَّذَّكَّرَ أَوۡ اَرَادَ شُكُوراً 62**﴾ **الفرقان**. ووضعهما يختلفان ويتعاقبان على هيئة مخصوصة في التخالف والتعاقب ليستفيد من ذلك من العباد من أراد أن يتذكر فيعتبر بما فيهما من انتقال وتغير ونظام وتقدير، ويستدل بذلك على وجود خالقهما وقدرته وإرادته وعلمه وحكمته ورحمته بمخلوقاته..."[2]

ثمّ يشرح كيفية تنزيه الموحد ربه تبارك وتعالى بالتقديس المطلق، أي عدم النسبة إلى الله كل ما لا يليق به وكل ما نسبه إليه المبطلون وتخيله المتخيلون، وهو معنى قولنا سبحان الله، ولا يسميه إلا بما سمى به نفسه، ولا يصفه إلا بما وصف به نفسه، فينزهونه عن المشابهة والمماثلة لشيء من مخلوقاته، لا في ذاته ولا في أسمائه ولا في صفاته ولا في أفعاله. ومسالة التنزيه هي مسألة ضلّ أكثر الخلق فيها، فمن أعظم وجوه الدعوة وألزمها تنزيه الله– تعالى– عن الشبيه والشريك وكل ما لا يليق، والمسلمون المتبعون لنبيهم – صلى الله عليه وسلم – في الدعوة إلى الله على بصيرة متبعون له في هذا التنزيه عقدا وقولا وعملا واعلانا ودعوة.[3]

لم يصرّح ابن باديس أنّ مسألة وجود الله تبارك وتعالى لا يجب أن تأخذ كل ذلك الزخم الذي ملئت به مدوّنات المتكلّمين والفلاسفة الذين يقولون بتوصّل العقول إلى الاعتقاد بوجود الله تبارك وتعالى، والتي تتركّز على تقرير وإثبات وجود الله " فإن هذا وإن كان مطلوبا في الجملة، إلا أنه لا يجوز أن يكون على حساب إهمال المحافظة على سلامة عقائد المسلمين، فإن المحافظة على رأس المال مقدمة على البحث عن الربح..."[4] فالانحراف العقدي وقتذاك كان اضطراب كثير من المسلمين في تصوّر صفات

---

[1] المصدر نفسه، ج2، ص 51

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 432

[3] ينظر: الآثار، ج 1، ص179

[4] محمد بن إسماعيل الصنعاني، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، تح: عبد المحسن بن حمد العباد البدر: مطبعة سفير، الرياض، المملكة العربية السعودية ط 1، 1424هـ، ص 33

الله تبارك وتعالى تصوّرا صحيحا على أساس العقيدة الصحيحة البعيدة عن كلّ تبديل أو تحريف وتمثيل وتشويش وارتباك؛ ولقد أدرك ابن باديس هذه النازلة العقدية جيّدا، وعمل على تعليم المسلمين عقيدة التنزيه وأظهر جهدا كبيرا في ذلك.

الفرع الثاني: حقيقة الإخلاص وعلاقته بالعبادة عند ابن باديس

إن حقيقة الإخلاص عند ابن باديس مرتبطة بعبادة المسلم، وهو أن يجعل عبادته لله وحده سبحانه وتعالى، ومعناه أن يقوم في طاعته مجاهدا لا يردّه معارض ولا تأخذه في الله لومة لائم، وتصغر في عينه العوالم كلّها فينطق (الله أكبر) نطق عالم واجد مشاهد. فالإخلاص هو روح جميع العبادات، فلا يفعل المسلم إلا لله مع قصده الثواب وطمعه في الجزاء على العمل والخوف من العقاب والحذر منه.[1]

نفهم من تعريف ابن باديس للإخلاص أنّ تحقيق توحيد الله تعالى وتنزيهه سبحانه عما لا يليق به يثمر في قلب العبد توجيه القصد لله وحده وابتغاء وجهه، ذلك أنّ التوحيد هو العماد الذي تقوم عليه العبادات، "والإخلاص في العبادة يجعل شجرة التوحيد داخل النفس الإنسانية شجرة مورقة ، لهذا كان الإخلاص في العبادة أفضل الأمور الدينية ومن أوجب الواجبات الشرعية ، ولكي يتحقق الإخلاص فلا بدّ من حفظ الصلة بالله عز وجل، والمدخل إلى حفظ الصلة بالله، حفظ الصلة بالرسول صلى الله عليه وسلم..."[2] ثمّ يسير الموحّد بإخلاصه إلى الله تبارك وتعالى وهو في حالة طاعة، والمراد بالطاعة جميع أنواع العبادات الظاهرة والباطنة.[3]

غير أنّ هذا ليس كافيا عند ابن باديس، فلا تكون الطاعة لله تعالى كاملة إلاّ بعصيان غيره ممن يدعونه إلى مخالفة شريعة ربّه، وهو اقتداء بخاتم الرسالة صلوات الله وسلامه عليه، فالله قد أمر نبيّه بإخلاص الطاعة لربه ونهاه عن طاعة الكافرين أعداء الله وأعداءه في أي شيء يدعونه إليه من مقتضيات كفرهم كالرجوع إليهم والسكوت عن بعض كفرهم...[4]

---

[1] ينظر: الآثار، ج1، ص 203

[2] سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، مرجع سابق، ص 262

[3] الآثار، ج2، ص 317

[4] الآثار، ج 1، ص 428

ثمّ يصل المسلم المخلص إلى مرتبة من الإيمان عالية، هي مرتبة الإحسان الذي "يقتضي دوام المراقبة لله عند كل حركة وسكون حتى لا تكون من العبد مخالفة فيهما وحتى يأتي بعبادته على غاية الإتقان في صورها وأتمّ الإخلاص بها..."[1] وبهذا يكون ابن باديس قد ربط تحقيق الإخلاص لله عزّوجلّ بعلاقة المسلم بربّه، فمتى كانت هذه العلاقة متّصلة كان تمّ الإخلاص، ومتى انقطعت هذه الصلة أو تذبذبت كان القصد في القول أو العمل لغير الله، كما بيّن رحمه الله أنّ العلاقة بالله تعالى لا تتأتّى إلا بحفظ سنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم، لأن حبّ الله وطاعته من اتّباع النبيّ وطاعته كما قال الله تعالى: ﴿**قُلِ إِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَاتَّبِعُونِى يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ ۗ وَاللَّهُ غَفُور رَّحِيمٌ 31**﴾ آل عمران

الفرع الثالث: عقيدة شكر المنعم عند ابن باديس

الشكر هو الوصف بالجميل على جهة التعظيم على النعمة من اللسان والجنان والأركان وفي العرف... هو تصور النعمة وإظهارها، ويضاده الكفران، وهو نسيان النعمة وسترها.

وشكر المنعم جلّ وعلا من المسائل العقدية التي أولاها ابن باديس عناية كبيرة ، والتي كان لها النصيب الكبير في جدالات المتكلمين ردّا على المعتزلة الذين قالوا بوجوب شكر المنعم[2]، أي أنّ العقل يوجب معنى في الذهن يلزم الإنسان بشكر الله تعالى الذي أنعم عليه بالنعم، فلا يحتاج الإنسان إلى الاعتقاد بأنّ ذلك واجب عليه شرعا، بل يدلّه للشكر عقله المجرّد عن النظر الإيماني أو التفكير في ماورد به الشرع من الأمر بشكر الخالق. وهذا القول يخالف قول أهل السنة والجماعة الذي يرون أنّ شكر المنعم سبحانه مطلوب مأمور من الشارع ووجوبه من الشرع ولا يفرضه العقل لأنّ الشكر عبادة والعبادة لا ترد إلا عن طريق الشرع الإلهي.

نجد أنّ ابن باديس نأى بنفسه عن الدخول في تفاصيل هذه المسألة، وتناولها من وجوه أخر نوردها كالآتي:

---

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 462-463

[2] وردت هذه المسألة في مدونات علم الكلام ومصنفات أصول الفقه، ينظر على سبيل المثال: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل للباقلاني، الملل والنحل للشهرستاني، العواصم والقواصم في الذب عن سنة أبي القاسم لابن الوزير، مرهم العلل المعضلة في الرد على أئمة المعتزلة لليافعي، المنخول أبي حامد الغزالي، البحر المحيط لأصول الفقه للزركشي،...

- **شكر المنعم من ثمرات الإيمان والإخلاص:** ففي معرض تفسيره لقوله تعالى:﴿**وَمَنَ اَرَادَ ٱلَاخِرَةَ وَسَعِى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُومِن فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُوراً 19**﴾ **الإسراء**، يبيّن كيف أنّ العبد الموحّد المخلص لله تعالى يشكر الله على نعمه بطاعته والدوام على العمل ولا يتأتّى هذا الشكر منه إلا إذا آمن به واستشعر عظم نعمه عليه، فإذا انعدم الإيمان لم يتصور شكران، إذا آمن العبد وعمل صالحا فقد شكر الله تعالى فكان جزاؤه شكر الله له.[1]
- **علاقة الرحمة بالإنعام:** يصوّر ابن باديس علاقة النعمة برحمة الله تعالى، والرحيم بالمنعم، إذ أنّ كل المخلوقات التي خلقها الله تبارك وتعالى قد شملتها رحمته سبحانه، ومقتضى هذه الرحمة أن غمرها بنعمه، وتلك النعم الرحمانية وتتفاوت بتنوع وتفاوت أجناس الموجودات وأنواعها وأصنافها وأفرادها. [2] ويشرح ابن باديس اسم الرحيم بأنّه: المنعم الدائم الإنعام والإحسان.[3] و الرحمن هو: المنعم الذي تتجدد نعمه في كل آن.[4]
- **كفران النعمة والإعراض عنها:** يكون الكفران والإعراض عن شكر المنعم بالاستكبار أو بالتهاون أو بجحود وجود الله ابتداء، وإما بعدم القيام بحق الله في تلك النعمة، كنعمة العقل والبدن والحال وغيرها إذا لم تستعمل في طاعة الله ولم يقم بحقه فيها..[5]
- **الإعراض عن شكر المنعم ينتج اليأس والقنوط :** يبيّن ابن باديس أنّ الذي لا يشكر ربه على نعمه قد انحرفت عقيدته وتشوّش إيمانه ولحق بالكافرين، لأنّه توهّم استغناءه عن خالقه...[6] فالمعرض عن شكر المنعم معرض عن رحمته، ومن أعرض عن رحمته يئس، ولا ييأس من رحمته إلا القوم الكافرون؛ والآيس من رحمة الله يكون من جهة قاطعا لصلته بخالقه، إذ يجد نفسه وحده إذا نزلت به مصيبة فيأخذه القنوط من كل جانب فيترك العمل كما ترك التقرب من

[1] ينظر: الآثار، ج1، ص 208
[2] المصدر نفسه، ج1، ص 209
[3] المصدر نفسه، ج2، ص 58
[4] المصدر نفسه، ج1، ص 436
[5] المصدر نفسه، ج1، ص 336
[6] المصدر نفسه، ج1، ص 211

خالقه ابتداء؛ ويكون اليؤوس من جهة أخرى تاركا للنعمة ولمن ينعم بالنعم فيُترك بموجب ذلك لوحده ويناله غضب الله تبارك وتعالى ويكون جزاؤه من جنس عمله.[1]

نتائج الفصل

- ركّز الإمام في منظومته الإصلاحية على عقيدة التوحيد لأنّ الإسلام كدين متكامل يقوم عليها، ولا يتحقّق إسلام المسلم إلا بإيمان قوي راسخ يبعث على السلوك الصحيح وفق المنهج الرباني، وقد شدّد الإمام على وجوب الوعي بحقائق عقيدة التوحيد ومقتضياتها من خلال فهم الشهادتين حتى لا يأتي المسلم بما يخالف معناها ومقصودها.
- بيّن الإمام أن أول واجب على المكلّف هو النطق بالشهادتين وفهم معناهما، فهما شرط لصحة الإيمان، ورأى بأن النظر في الآيات الكونية ليس بأول واجب شرعا بل هو واجب تراتبيّ بمعنى أنّه شرط لكمال الإيمان، وقد ربط بين هذين الواجبين وبين ما أسماه الإسلام الوراثي والإسلام الذاتي حيث يمثّل هذا الأخير فهم قواعد الإسلام ودرك محاسنه ثم النظر والتأمل والتفكر في الكون بقصد ترقية الإيمان وترسيخه وبالتالي سلوك مسلك يقوم على العلم وعلى البصيرة.
- أولى عبد الحميد بن باديس عناية عظمى في بيان معاني الإسلام الصحيح والذي رأى فيه إنقاذ العالم من براثن الفساد والخلل الذي يعتريه، ولا يتأتى الإسلام الصحيح إلا بالأخذ بالقرآن الكريم ومتابعة النبي صلى الله عليه وسلم والسلف الصالح، كما لا يكون الإسلام صحيحا إلا بالاعتقاد الجازم بأحقية الإسلام كدين شامل متكامل، وبالاعتقاد يقينا بالنصر حال التمسك بدين الله عزوجل، ولا يكون صحيحا إلا إذا دافع المسلم عن دينه.
- ركز ابن باديس على خصائص دين الإسلام والتي هي: الفطرية، العزة والرحمة، التسامح والمحبة، الإنسانية، وأنه منهج حياة، وبيّن كل خاصية بيانا يجعل المتلقّي يعتز بدينه ويفهم مقاصد قواعده وأحكامه.
- الإيمان عند ابن باديس منظومة مشكلة من العقيدة والعمل وبينهما علاقة تناسب طردي، كلما رسخت العقيدة زاد العمل وكلما نقصت نقص العمل، لأن العمل هو دليل على وجود الإيمان وثمرة له وركن في مسماه. ونقيض الإيمان الكفر والذي هو قسمان: اعتقادي وعملي، وهذا

[1] الآثار، ج1، ص 336

الأخير لا ينقض العقيدة إذا كان عن جهل بخلاف الكفر الاعتقادي الذي يخرج صاحبه من الإسلام.

- شدّد الإمام على بيان لوازم عقيدة التوحيد والعلاقة بينها وبين السلوك، فرأى أنّ هناك تلازما بين الأمر الإلهي بالتوحيد والدعوة إليه والنهي عن الشرك وهما أصلان مستقلان وإن كانا متلازمين، وهذه الدعوة ليست خاصة بالمشركين أو الكفار بل هي أيضا للمسلمين الذين ورثوا الإسلام وفيه ما فيه من مخالفات، وقد شنّع رحمه الله تعالى على سكوت العلماء على مظاهر الشرك وقتذاك.
- طبّق ابن باديس قاعدة العذر بالجهل حال الدعوة إلى التوحيد والنهي عن الشرك، ومفادها عدم الحكم بالكفر أو الشرك دون اعتبار حال الجهل، ذلك لأن الشعب الجزائري آنذاك كان جاهلا ولم يكن معاندا.

وعليه يمكننا القول بأنّ التوحيد الصحيح عند ابن باديس ذو أبعاد وجودية تتمثّل في تحقيق التكامل النفسي والروحي والفكري للمسلم، وهذا التكامل من شأنه أن يبثّ في كيانه روح التناغم والسلام والسكينة فلا يتشتّت ولا يخاف ولا يجزع. ومن وحّد الله تعالى توحيدا صحيحا فقد أخلص لله عز وجلّ، ومن أخلص لله عزوجلّ ارتقى في مقامات العبودية، فالموحد المخلص هو من فقه حقيقة النعمة الإلهية والمنة الربانية، والتي هي مقتضى رحمة المولى عزوجل؛ فبقدر ما كان توحيده خالصا لله عزوجل مشعا في جوانب ذاته، كان أكثر فهما وأوسع نظرا لمعاني تجليات رحمة الله تعالى عليه، وفقه" فكان أمره له كله خير".

إنّ الإسلام والإيمان والتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية أساس كل معرفة وعلم منهما تنطلق وإليهما ترجع، وبهذه المسائل الثلاث يكون حال المسلم حال فهم دائم لمراد الله عزوجل، وهذا الخطاب العقدي الباديسي عن الإسلام والإيمان والتوحيد الموجّه للمسلم، يعكس الممارسة التوجيهية والتعليمية الإصلاحية في بعديها الفكري والشعوري من الإمام إلى المتلّقي، ليتحرّك المسلم في مجال الرسالية والمسؤولية التي تعود عليه وعلى المجتمع المسلم بالنفع والسلام.

الفصل الثالث: مسائل عقدية متعلقة بالإنسان والكون في منظومة ابن باديس الإصلاحية

المبحث الأول: ماهية الإنسان وكينونته عند ابن باديس

المبحث الثاني: السنن الكونية في منظومة ابن باديس الإصلاحية

المبحث الثالث: الإنسان والفقه السنني الكوني عند ابن باديس

تمهيد

الإنسان من حيث صورته ومن حيث إدراكه بنفسه وبالكون الذي يعيش فيه وبتفاعل معه يختلف عن باقي المخلوقات، وقلّما نجد في تعاطي المتكلمين قديما لقضية الإنسان عنايتهم بكرامته وقيمته وحقيقة الاستخلاف في الأرض، وهي لا ريب قضايا عقدية يبني عليها هذا الكائن برنامجه العملي التعبّدي المتكامل في سيرورته الدنيوية وكذا في صيرورته الأخروية.

إنّ من بين أهمّ المواضيع المعاصرة التي انشغل بها دعاة المدرسة الإصلاحية وراحوا يدوّنونها ويراجعونها: موضوع الإنسان وعلاقته بالكون، انطلاقا من الرؤية العقدية الإسلامية الشاملة لأبعاد الإنسان التي بها تكتمل صورته، فهو وحدة لا تتجزّأ من جسد وروح ونفس وعقل، وليواجهوا الرؤى الموازية المعارضة للرؤية الإسلامية، تلك التي تاهت في تيّارات فكرية وفلسفية تباينت بين الإفراط والتفريط في نظرتها للإنسان في عصر مضطرب منقلب على عقبيه، يعاني من القلق والفوضى الدينية والأخلاقية.

اشتغل ابن باديس بهذه القضية العظمى، وذلك في إطار إصلاحي تجديدي للدرس العقدي الإنساني و الفقه السنني الكوني على حدّ سواء، وفي سياق الفهم والاستيعاب لنصوص الوحيين التي احتوت الإنسان كقضية عقدية من حيث خلقه ووظيفته ومصيره من جهة، ومن حيث علاقته بالكون ومدى معرفته بالسنن الكونية من جهة أخرى.

لقد جعل ابن باديس الإنسان الهدف الأساس في خطّته الإصلاحية التجديدية، إيمانا منه بضرورة الاستثمار فيه على الأسس التربوية والتعليمية؛ فإلى أي مدى كان ابن باديس ملّما بحقيقة هذا المخلوق الذي كرّمه الله تعالى؟ وإلى أي مدى تمكّن رحمه الله من بيان حقائق جميع ما يكون به الإنسان مثل الفكر والروح والدوافع والاعتقادات والحالات والحقائق النفسية؟ وهل تمّ لابن باديس تجسيد تلك المعرفة العقدية التي تربط الإنسان بالكون أثناء مساره الإصلاحي؟

المبحث الأول: ماهية الإنسان وكينونته عند ابن باديس

المطلب الأول: مبدأ الصراع بين البدن والروح

ماهية الإنسان عند ابن باديس ذات مكوّنة من جزئين يتصارعان دائما، ويخلقان حالتي رقي وانحطاط متموجتان بعامل الشهوة والعقل، إذ يقول:" إنّ الإنسان بجزئه الترابي، وهو بدنه- مخلوق أرضي، وبجزئه النوراني- وهو روحه- مخلوق سماوي، فإذا جذبه جزؤه الترابي بزمام الشهوة إلى السفليات الأرضية، طار به جزؤه النوراني على بساط العقل إلى علويات السماء، وهو لن يزال دائما بين هذا وذاك في انحطاط واعتلاء."[1]

فالإنسان إذن عبارة عن تماهي الوجود البدني الذي هو من تراب بالوجود الروحي الذي هو من نور، وبينهما يكون الإنسان أرضيا بفعل الشهوات وسماويا بفعل العقل. ومنه نستنتج أنّ الشهوة والعقل محرّكان ودافعان للإنسان وعاملان يحملانه على الصنيع المنحطّ أو الصنيع الراقي.

كما أنّ أصل الروح جوهر كريم وخلقة كريمة مفطورة على الكمال. يقول: " فالروح كريمة الجوهر لأنها من عالم النور، فقد خلقت من نفخ الملك كما في حديث ابن مسعود – رضي الله عنه – الثابت في الصحيح... وإنها كريمة الخلقة أيضاً لأنها فُطِرت على الكمال، ولذا أضافها الله تعالى إلى نفسه في معرض الامتنان في قوله ﴿ثُمَّ سَوَّىٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ8﴾ [السجدة: 8] دع ما يطرأ عليها بعد اتّصالها بالبدن من تزكية ترقى بها في معارج الكمال أو تدسية تنحط بها إلى أسفل سافلين، وبعد ارتباطها بالبدن يتكون منهما المخلوق العظيم العجيب المسمّى الإنسان"[2]

يؤكّد ابن باديس هذه الحقيقة المنيرة فيقول: " لم يخلق الإنسان للأرض وإن خلق منها، وإنما خلق للسماء وللملأ الأعلى، وآخر كلمة قالها النبي- صلى الله عليه وآله وسلم-: " اللهم الرفيق الأعلى" وإنما ينتهي إلى هذا بصفاء روحه واستنارة عقله، وما البدن الترابي إلا آلة لهما، لاستكمال قوتهما، ومظهر لتلك الاستنارة وذلك الصفاء، وعيار على ما فيهما من قوة وضعف بما يكسبانه ويكتسبانه في

[1] الآثار، ج2، ص 117

[2] المصدر نفسه ج1، ص 251

طريق الاختبار والابتلاء، لينال الإنسان ما يستحقه على حسن تصرفه أو سوء تصرفه من عادل الجزاء، بعد خروجه من دار الفناء إلى دار البقاء."[1]

والمقصود أنّ الله تبارك وتعالى خلق الإنسان وركّب فيه استعدادا وقابلية للسعي وراء كل جميل وكمال، ذلك أنّه مخلوق من روح الله، فهو في سعي دائم وحركة مستمرّة لطلب ما يسعده ويرضيه، فهو بذلك مخلوق نورانيّ، وما سفالته ودنوّه في كثير من الأحايين إلاّ بسبب انشغاله بالمحسوسات الدنيوية على حساب الحقائق والمعنويات التي تنير عقله وتصفّي روحه من الرعونات.

يقوم مبدأ الصراع[2] إذن عند ابن باديس على طبيعة الإنسان ذا الخصائص المادية التي يتميز بها من حيث إنه مخلوق أرضي في جزئه الترابي تتوفر فيه كل سلبيات العنصر الأرضي في محدوديته وماديته، مما يسمح له من أن ينجذب إلى الأسفل ويمارس ما يتّصف بالانحطاط، وهو ذو خصائص روحية من حيث كونه مخلوقا من نفحة المولى عزّوجلّ، مما تحمله نفسه على الارتقاء في درجات النور الرباني.

والملاحظ مما ذكرناه بخصوص مبدأ الصراع بين الجسد الترابي السفلي والروح النورانية العلوية عند ابن باديس، يحيلنا رغما عنّا على تذكّر ومعاينة بعض ما قيل عن مبدأ الصراع بين الروح والجسد – ولو بشكل مقتضب– عند مرجعيات أخرى كالمرجعية المسيحية والمرجعية الفلسفية المادية...

نجد في الدين المسيحي هذا المبدأ قد طرأ عليه الغلوّ حتى تحوّل إلى عقيدة العداوة بين الجسد والروح التي أتى بها بولس في الدين المسيحي[3] وعليه فالأكل والشرب والنوم والزواج ... وغيرها من حاجات الإنسان الفطرية إنما يمارسها الإنسان وهو يعادي ربه، وهذا الصراع المفترض بين الروح والجسد يشوه الحياة الإنسانية التي لا تسعد إلا بتكامل حاجات الجسد ورغبات الروح."[4] ولا يقصد بولس بالجسد،

---

[1] الآثار ، ج2، ص177

[2] بحثت عن هذا المبدأ في مدونات التراث التي وقفت عليها، فوجدتها: عند عبد الوهاب الشعراني (ت 973 هـ) في الطبقات الكبرى، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1 2007م ج2- ص319، وعند صدر المتألهين الشيرازي (ت 1050هـ)، في كتابه الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي بيروت 1981م ج5-ص153 و ج9-ص392 ، وعند النقشبندي (ت 1318هـ) في الكواكب الدرية مع عبارة الجزء النوراني دار البيروتي، ص27 ، وإشارات كثيرة إلى هذا المعنى عند ابن العربي في الفتوحات.

[3] " يقول بولس: " لأن اهتمام الجسد هو عداوة لله " (رومية 8/ 7)، " لأن الجسد يشتهي ضد الروح، والروح ضد الجسد، وهذان يقاوم أحدهما الآخر حتى تفعلون ما لا تريدون" (غلاطية 5/ 17)، ينظر: الكتاب المقدس.

[4] منقذ السقار، هل العهد الجديد كلمة الله، دار الإسلام للنشر والتوزيع، ط: 1، 1428 هـ - 2007 م ، ص 217

الجسد الخارجي أي الأعضاء الخارجية كاليد والرجل، بل الشهوة الفاسدة الموجودة بالداخل والتي تقود الأعضاء الخارجية لعمل الشر.[1]

أمّا الفلسفة الحديثة لا سيما المادية والوضعية، فهي ترى أنّ الإنسان هو هذا الهيكل المحسوس، وليس ثمة وجود مستقلّ عن المادّة يسمّى بالروح، أي هي ليست شيئا مجرّدا بل هي من خواصّ الجسد، وتخضع لجميع القوانين التي تحكمه، ومجموع ظواهر الشعور والعقل والإرادة والفكر، ما هي إلّا وظائف عضوية مثلها كمثل جميع الوظائف البدنيّة الأُخرى، وكذا الآثار الفكريّة والمعرفية عندهم ما هي إلّا نتائج وآثار فيزيائيّة وكيميائيّة للخلايا العصبيّة والعقليّة، وجميع تلك الآثار والنشاطات الروحة تظهر بعد ظهور العقل والجهاز العصبي، وتموت بموت الجسد ، فإذا مات الإنسان بطلت شخصيّته واندثر بدنه ، وزال معه كلّ ما بلغه من محصول عقلي وارتقاء نفسي وكمال روحي. وقالوا : إنّ الماديّة الجدليّة ترفض تصوّر أنّ الروح شيء قائم في استقلال عن المادّة، فما هو روحي هو وظيفة المادة في أعلى أشكالها العضويّة نتيجة النشاط العملي والاجتماعي.[2]

يتجلّى مما سبق أنّ مبدأ الصراع بين الجسد والروح عند ابن باديس لم يخرج عن مفهوم الطبيعة البشرية من المنظور القرآني، والتي هي من مادة وروح يلازمهما الشرّ والخير، وهذا التصوّر للإنسان وفق العقيدة الإسلامية والذي تضمّنه الخطاب العقدي الباديسي، يُحدّد طبيعة النظام الاجتماعي والأخلاقي في المجتمع الإسلامي.

المطلب الثاني: حريّة الإنسان عند ابن باديس

يؤكّد ابن باديس على مبدأ الحرية عند الإنسان، فهو يؤكّد على أنّ الجسد والروح في الإنسان لهما حياتان منفصلتان، وهو إذ يشرحهما يربطهما بمبدأ حرية الإنسان وحقه فيها، يقول: " وحياة الروح وحريّتها هما أصل حياة البدن وحريته، وشرائع الإسلام كل منتظمة لذلك كله، ومما شرعه الله لتحصيل

---

[1] ينظر: القمص أنطونيوس فكري، شرح الكتاب المقدس – العهد الجديد – تفسير رسالة رومية، موقع الأنبا تكلا تراث الكنيسة القبطية الأرثدوكسية، https://st-takla.org/

[2] للاطّلاع على هذا الموضوع ينظر: كتاب كواشف زيوف وكتاب صراع مع الملاحدة حتى العظم لعبد الرحمن حبنكة الميداني، تاريخ الفلسفة الحديثة ليوسف مكرم، النظريات العلمية الحديثة مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التعريبي العربي في التعامل معها دراسة نقدية لحسن الأسمري...

حرية الروح صوم هذا الشهر المبارك شهر رمضان... فيحرر روحه من سلطة الشهوة وسلطان المادة ويسمو بها إلى عالم علوي ملكي من الطهر والكمال..."[1]

فحرية الإنسان عنده تترتّب عن تحريره لروحه ابتداء من سلطتين: سلطة الشهوة وسلطة المادّة باتّباع شرائع الإسلام لتحيا حياتها الخاصّة في سموّها في العلويات فتصير طاهرة وكاملة، وبدون هذه الحريّة المقدَّمة رأسا وابتداء، يكون الإنسان متمثّلا في جسده وسلوكه أسيرا مسجونا وإن كان ظاهر أمره حرّا. يقول صاحب المدارج: " فالوحي حياة الروح، كما أن الروح حياة البدن، ولهذا من فقد هذه الروح فقد الحياة النافعة في الدنيا والآخرة، أما في الدنيا فحياته حياة البهائم، وله المعيشة الضنك، وأما في الآخرة فله جهنم لا يموت فيها ولا يحيا."[2]

انطلاقا من مبدأ الحرية ومبدأ الصراع بين الروح والجسد يثبت ابن باديس عقيدة بعث الأجساد للحساب، مبيّنا علاقة التماهي والتشاكل بينهما في الدنيا كما في الآخرة يقول: "فالجسد آلة بديعة للروح لازمة لها في الدنيا وملازمة لها في الأخرى، فمن العدل الإلهي أن يكون لها حظها هنالك، كما كان لها حظها هنا، ومن العدل الواجب على الإنسان أن يعطيها- كما يعطي الروح- حقها من الاعتناء..."[3]

كذلك قرّر ابن باديس هذا المسألة العقدية في كتابه العقائد الإسلامية مستشهدا بالآيات والأحاديث يقول: "نؤمن بأن الله تعالى يحيينا بعد الموت، ويعيدنا بأرواحنا وأجسادنا، فيبعثنا من قبورنا ومن حيث كنا، إلى الموقف الأعظم، للمحاسبة على الأعمال والجزاء عليها، إذ ذاك جائز في قدرته، وواجب في عدله وحكمته."[4] ويقول في معرض تفسيره لقوله تعالى (إنا نحن نحيي الموتى) : "الإحياء: إيجاد الحياة في الجسم ولا يكون إلا من الله. والميت: الجسم الذي يقبل الحياة ولا حياة فيه سواء كانت فيه وزالت أم لم تكن فيه بعد كالجنين قبل نفخ الروح فيه... يعرف الله- تعالى- عباده بأنه هو الذي يحيي الموتى

---

[1] الآثار، ج3، 481

[2] ابن القيم، مدارج السالكين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي: دار الكتاب العربي – بيروت، ط 3، 1416 هـ - 1996م، ج 4، ص 161

[3] الآثار، ج2، ص 117

[4] ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 120

دون غيره، ويذكرهم بما يشاهدونه من ذلك فيهم وهم أجنة في بطون أمهاتهم، فيؤمنون بأنه يحييهم كذلك بعد موتهم فيستعدون من حياتهم الأولى لحياتهم الثانية."[1]

نخلص إلى أن العلاقة بين البدن والروح عند ابن باديس علاقة حياة وحرية، متى ما حرّر المسلم جسده من الخضوع للشهوات والماديات تحرّرت الروح وسمت وكانت له حياة طيبة.

المطلب الثالث: خصائص النفس الإنسانية عند ابن باديس

تتبّعتُ أقوال ابن باديس عن ماهية النفس الإنسانية وخصائصها فاهتديت – حسب قراءتي- إلى كونها:

1- **قوّة جاذبة إلى السفليات معرقلة لكمال الروح:** فهو يرى أن العبد يكون أبدا بين باعثين متضادين، باعث الدين يدعوه إلى العمل الصالح وينهض به للرقي والسمو، وباعث النفس التي تدعوه إلى السوء فينحط بها إلى الحضيض وعن مقامات الكمال، فالنفس قوة شهوانية جاذبة إلى دركات الانحطاط وهي التي تعرقل العبد في سيره إلى الله وصعوده في مدارج الكمال، وقهر النفس والسيطرة عليها من أسباب الكمال.[2]

2- **المخاطَبة بالتكليف وعليها مدار الإصلاح والإفساد:** فالمكلّف من الإنسان –حسب ابن باديس– هو نفسه التي بين جنبيه فيظهر فعل التكليف على البدن، كما أنّ صلاح الإنسان وفساده إنما يقاسان بصلاح نفسه وفسادها، وإنما رقيه وانحطاطه باعتبار رقي نفسه وانحطاطها...[3] فالنفوس يقول رحمه الله: "بما ركب فيها من شهوة، وبما فطرت عليه من غفلة... وبما سلط عليها من قرناء السوء من شياطين الإنس والجن– لا تزال– إلا من عصم الله– في مقارفة ذنب ومواقعة معصية صغيرة أو كبيرة ... وكل ذلك فساد يطرأ عليها فيجب إصلاحها بإزالة نقصه، وإبعاد ضرره عنها، وهذا الإصلاح لا يكون إلا بالتوبة وبالرجوع إلى الله تعالى.

[1] الآثار، ج2، ص85

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 281

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 232

ولما كان طروء الفساد متكررا فالإصلاح بما ذكر يكون دائما متكررا. والمداومة على المبادرة إلى إصلاح النفس من فسادها... هو من جهاد النفس الذي هو أعظم الجهاد."[1]

3- **المضغة التي في الجسد الواردة في الحديث الصحيح**، يقول عن معنى المضغة الواردة في الحديث المشهور: "... وليس المقصود من القلب مادته وصورته، وإنما المقصود النفس الإنسانية المرتبطة به. وللنفس ارتباط بالبدن كله، ولكن القلب عضو رئيسي في البدن ومبعث دورته الدموية على قيامه بوظيفته تتوقف صلوحية البدن لارتباط النفس به، فكان حقيقيا لأن يعبر به عن النفس على طريق المجاز."[2] فيُفهم أنّ لفظ القلب الوارد في الحديث موضوع للنفس مجازا لا للقلب العضو المعروف، وهذه النفس مرتبطة بالجسد كلّه وبالقلب أساسا، لكننا نجد الإمام في موضع آخر يقول: " إن المذنبين مرضى القلوب، فإن القلب هو المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله. فكل معصية يأتي بها الجسد هي من فساد في القلب ومرض به، وإن الله- تعالى- قد جعل دواء أمراض القلب تلاوة القرآن..."[3] يُحتمل أنه أراد بالقلب الذي يمرض هو النفس كما سبق شرحه في النص الأول، والمعلوم أن الأمراض تكون في القلب لا في النفس كما قرّر الإمام في النص الثاني، ويحتمل أن النفس والقلب هما شيء واحد عند ابن باديس وهذا خلاف لما ساقه في حديثه عن القلب- والذي سيأتي بيانه- والذي يظهر جليّا أنّهما ليسا بمعنى واحد؛ فهو يفرّق بينهما فيقول: "كتاب الله ومثل هذا الكلام النبوي الوارد في هذه القصة المأخوذة من كتاب الله، هو الدواء الناجع من أدواء النفوس وأمراض القلوب..."[4]

4- **تصلح النفس بالاعتقاد الصحيح والخلق الحسن والتوبة الصادقة بطريق العلم والإرادة:** يقول: "وصلاح القلب بمعنى النفس بالعقائد الحقة والأخلاق الفاضلة وإنما يكونان بصحة العلم وصحة الإرادة، فإذا صلحت النفس هذا الصلاح صلح البدن كله بجريان الأعضاء كلها في الأعمال المستقيمة، وإذا فسدت النفس من ناحية العقد أو ناحية الخلق أو ناحية العلم أو

---

[1] الآثار، ج1ص251

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 251

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 145

[4] المصدر نفسه ج4، ص 284

ناحية إرادة فسد البدن وجرت أعمال الجوارح على غير وجه السداد... فتكميل النفس الإنسانية هو أعظم المقصود من إنزال الكتب وإرسال الرسل..."[1] ويقول : "... وإصلاح النفس بمعالجتها بالتوبة الصادقة... وإفساد النفس بمقارفة المعاصي والذنوب، هكذا تعتبر النفوس بالأبدان في باب الصلاح والفساد. في كثير من الأحوال."[2] كما يكون صلاح النفس خفيا غير ظاهر يقول رحمه الله: " صلاح النفس وهو صفة لها خفي كخفائها، وكما أننا نستدل على وجود النفس وارتباطها بالبدن بظهور أعمالها في البدن كذلك نستدل على اتصافها بالصلاح وضده بما نشاهده من أعمالها، فمن شاهدنا منه الأعمال الصالحة- وهي الجارية على سنن الشرع وآثار النبي – صلى الله عليه وآله وسلم- حكمنا بصلاح نفسه وأنه من الصالحين. ومن شاهدنا منه خلاف ذلك حكمنا بفساد نفسه وأنه ليس منهم ولا طريق لنا في معرفة صلاح النفوس وفسادها إلا هذا الطريق."[3]

5- **للنفس فاعلية وانفعال قوة وضعفا** يقول رحمه الله: " ونقطع علما وتجربة أن للقوى النفسية تأثيرا أعظم من تأثير القوى الجسمانية، وأن من مظاهر هذا التأثير النفساني تأثير العين في المعيون وتأثير التنويم في المنوم، وأن التأثير والتأثر النفسانيين يختلفان باختلاف النفوس الفاعلة والمنفعلة قوة وضعفا، وأن تأثير العين ليس من ذاتها وإنما هو من النفس التي من وراء العين، ولو كان التأثير من ذات العين لكانت كل عين ناظرة تحدث ذلك الأثر، وإن هذا التأثير لون من ألوان النفس، فإن كانت خيرة كان تأثيرها خيرا، وإن كانت شريرة كان شرا."[4]

6- **رسوخ العقائد محله النفس واليقين محله القلب**: يرى ابن باديس أن العقائد تثبت في النفس بالتفكر في آيات الله الكونية المشاهدة وفي آثار نعم الله تعالى، وبهذا التفكر تكون العقائد في العقول جلية واضحة، وتكون في النفوس راسخة، فالعقد الصحيح يكون عن فهم صحيح، ورسوخه يكون في النفس حيث تتذوق النفس حلاوة هذا العقد واليقين يكون في القلب لا في

[1] الآثار، ج4، ص 284
[2] المصدر نفسه، ج1، ص231
[3] المصدر نفسه، ج1، ص 234
[4] المصدر نفسه،ج2، ص 116

النفس.[1] فرسوخ العقائد محله النفس وهي مرتبة متقدمة عن اليقين الذي محله القلب. و محل العقيدة –بمعنى التصديق الجازم – كما ذكر الإمام في كتاب العقائد الإسلامية هو القلب.[2] فالقلب محل التصديق الجازم الذي هو الإيمان ومحل لليقين، وهما –حسب نصوص ابن باديس– معنيان مختلفان، كذا رسوخ الإيمان غير اليقين عنده. فالإيمان يخالط بشاشة القلوب وهو بمعنى الاعتقاد الحق، ثم تثبت هذه القلوب على اليقين ثم تزكو النفس عليهما ويرسخ فيها الإيمان، فيستقيم سلوك الإنسان. [3]

إنّ النفس غير الروح عند ابن باديس، إذ الروح جوهر لطيف كريم وخلقة كريمة مفطورة على الكمال لأنها من روح الله وهي تعلو وتسمو بالعقل، أمّا النفس فقوة شهوانية تنجذب إلى السفل وتجذب معها الروح وتعيقها عن سموها في مدارج الكمال، لذلك كان الإصلاح مقترنا بالنفس ولم يقرنه ابن باديس بالروح لأنّ هذه الأخيرة تعلو بالعقل وتسمو عندما تنصلح النفس وتتزكى.

المطلب الرابع: حقيقة القلب والعقل ووظيفتهما عند ابن باديس

الفرع الأول: حقيقة القلب ووظيفته

ماهية القلب عند ابن باديس أنّه والفؤاد شيء واحد، وكذلك يراد به العقل من حيث تبنيه لشيء ما، وإطلاق لفظ الفؤاد والقلب على العقل مجاز مشهور. وقد أطلق ابن باديس على العقل لفظ القلب وقال القلب ميزة الإنسان وأداة عمله.[4] أمّا عن خصائصه ووظائفه فهو يرى أنّه:

1- **محلّ**: يقول ابن باديس: "فالمعنى الأصلي للذكر محله القلب، إذ القلب محل ضده النسيان، والضدان إنما يتضادان في محل واحد..."[5]

2- **يستقلّ بأعمال**: يقرّر ابن باديس أنّ أفضل ما في الإنسان قلبه، وعند تلاوته للقرآن الكريم يعمل القلب أفضل أعماله وهي التفكر والتدبر في معاني القرآن، واللسان ترجمان للقلب.[6]

---

[1] الآثار، ج1، ص 132-133

[2] ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 49

[3] الآثار، ج1، ص 329

[4] المصدر نفسه، ج1 ص 262- 267

[5] المصدر نفسه، **ج1 ص130**

[6] المصدر نفسه، ج1، ص 142

وهو يريد العقل في هذا النص لأن التفكر والتدبّر إنما يكونان بالعقل. ومثال أعمال القلب الصدق والكذب، فكما يكونان باللسان، يكونان كذلك في القلب من حيث الاعتقاد، فالعقد الحق الجازم صدق بالقلب، والعقد الباطل كذب بالقلب، ويكونان في الجوارح من حيث الأفعال.[1] وهو هنا يريد الفؤاد لا العقل. يقول: " فذل القلب وخضوعه والشعور بالضعف والافتقار والطاعة والانقياد والتضرع والسؤال هذه كلها لا تكون إلا لله..."[2]

3- **يفسد ويمرض**: الإنسان الذي يمرض قلبه عند ابن باديس هو الإنسان المذنب، فاقتراف الجوارح للمعاصي نتيجة لفساد القلب، يقول: " فكل معصية يأتي بها الجسد هي من فساد في القلب ومرض به، وإن الله- تعالى- قد جعل دواء أمراض القلب تلاوة القرآن فقال تعالى: ﴿**يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ 57**﴾**يونس**" غير أنّه يفسّر كلمة (الصدور) الواردة في القرآن الكريم بغير القلب يقول في معرض تفسيره لسورة الناس: " والصدر ملتقى حنايا الأضلع ومستودع القوى التي كان الإنسان إنسانا بها ومجمع المضغ التي تحمل تلك القوى. والقلب واحد منها، فالقلب غير الصدر، وإنما هو فيه، ولذلك قال تعالى: ﴿**أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ 44**﴾ **الحج**. فالقلب غير الصدر بل هو جزء فيه. يقول: "ومواقع استعمال القرآن لكلمة الصدر مفردا وجمعا والحكم عليها بالشرح والحرج والضيق والشفاء والإخفاء... المراد القوى النفسية المستودعة فيه، وأن الوسواس الخناس يوجه كيده ووسوسته دائما إلى هذه القلعة التي هي الصدر لأنها مجمع القوى. ..."[3]

- كما بيّن رحمه الله أن الأدران كلها مجتمعة تحت خمس: **الغفلة، والقسوة، الشكوك، والأوهام والجهالات**، ولا تنجلي هذه الأمراض ويصلح القلب إلا بتلاوة القرآن.[4] كذلك نبّه على أن مرض القلب يداوى ويُعالج أمّا موته فلا، والموت يكون بجريرة الإصرار على الذنب وهي أعظم من فعل الذنب، يقول: " ويصر على الذنب حتى يموت قلبه. ونعوذ بالله من موت القلب،

[1] الآثار، ج2، ص 284
[2] المصدر نفسه ج1، ص 218
[3] المصدر نفسه ج2، ص 126
[4] المصدر نفسه، ج1، ص 146

فهو الداء العضال الذي لا دواء له."[1] وفي هذا المعنى يقول ابن المبارك رحمه الله تعالى ورضي عنه:

رأيتُ الذُّنوبَ تُمِيتُ القلوب ... وقد يُورِثُ الذُّلَّ إدمانُها

وتركُ الذُّنوبِ حياةُ القلوب ... وخيرٌ لنفسكَ عِصيانُها

الفرع الثاني: حقيقة العقل ووظيفته

من مكوّنات الإنسان عند ابن باديس العقل، وهو إذ يتحدّث عن العقل في كتاباته لا يريد به مجرّد الآلة وإنّما يريد متعلّقات هذه الآلة من قدرات على الفهم والتحليل والتركيب من خلال قوّة الإدراك الابتدائي الإجمالي الذي خلقه الله به، وهو عنده من ماهية الإنسان فنجده يقول:" ... ولكن الإنسان يمتاز عن الحيوان بقوة التحليل والتركيب لكل ما يصل إليه حسه وإدراكه، فمن ذلك التركيب والتحليل والتطبيق تغلّب على عناصر الطبيعة وتمكّن من ناصيتها واستعمل حيوانها وجمادها في مصلحته ورقي أطوار التقدم في حياته، ولفقد الحيوان غير الإنسان هذه القوة بقي في طور واحد من حياته ومعيشته. فإدراك الحيوان فطري إلهامي يُعطاه من أول الخلقة، والإنسان يعطى أصل الإدراك الإجمالي، ثم بتلك القوة يتسع أفق إدراكه ويستمر في درجات التقدم وهذه القوة التي يمتاز بها الإنسان هي العقل، وهي التي ساد بها هذا العالم الفاني."[2]

لقد ميّز ابن باديس بين إدراكين: إدراك فطري إلهاميّ خاصّ بالحيوان وإدراك أصليّ إجمالي منحه الله تعالى للإنسان، وهو يطوّر هذا الإدراك الإجمالي فيوسّعه وينقله من درك الحياة البهيمية إلى درج المعالي الإنسانية، و يؤكّد هذا المعنى قوله: " ولما امتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل والتفكير– امتاز عنه بالتنقل والتحول في أطوار حياته ونظم معيشته بمكتشفاته ومستنبطاته، فمن المشي على الأقدام إلى التحليق في الجو، مثلاً، وبقي سائر الحيوان على الحال التي خلق عليها دون أي انتقال."[3]

غير أنّنا نجد مفهوما آخر للعقل يعرّفه بأنّه القوّة الروحية عند الإنسان، في معرض حديثه عن العلاقة بين التفكير والاكتشاف يقول: " وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير، وتفكيره هو نظره في

[1] الآثار، ج1ص251

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 22

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 267

معلوماته التي أدرك حقائقها، وأدرك نسب بعضها لبعض إيجاباً وسلباً وارتباط بعضها ببعض نفياً وثبوتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول. فالتفكير اكتشاف المجهولات من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً."[1]

فاكتشاف المجهول هو علم، أي هو إدراك، ويشترط فيه الصحة وإلا كان جهلا مركّبا وضلالا كبيرا، وهذا العلم لابدّ له من تعاهد ومدارسة حتى لا تُنسى " لأن المعلومات إذا لم تتعاهد بالنظر زالت من الحافظة شيئا فشيئا... وإذا لم يصح إدراكه للحقائق أو لنسبها، أو لم يستقم تنظيمه لها كان ما يتوصل إليه بنظره خطأ في خطأ وفسادا في فساد. ولا ينشأ عن هذين إلا الضرر في المحسوس والضلال في المعقول..."[2]

كما ينبّهنا ابن باديس على معضلة كبيرة قلّ من نجا منها من النظّار، وهي الإعجاب بالعقل، فالإنسان "يحسب أنه محيط بالحقائق كلها، وأن مدركاتها يقينيات بأسرها، فيؤديه حسبانه الأول إلى الفتنة بالمدركات، فيحسب أن لا شيء بعدها، فقد يخرج إلى إنكار خالقها، ويؤديه حسبانه الثاني إلى الذهاب في ظنونه وأوهامه وفرضياته إلى غايات لا نسب بين اليقين وبينها. فكان من لطف الله بالإنسان أن جعل لعقله حدا يقف عنده وينتهي إليه، ليسلم من هذا الخطر، خطر الاعجاب بالعقل..."[3] ويقرّر أنّ في خلق الله حقائق كثيرة يستحيل إدراك كنهها ومنها العقل والروح، " فمثل هذه الحقائق المنغلقة التي يرتد عقل الإنسان اليه عنها خاسئا وهو حسير، هي التي تعرفه بقدره وبعظمة هذا الكون وفخامة أمره، فيقف بعقله عند حد النظر والاعتبار والاستدلال..."[4] فوظيفة العقل محصورة في النظر والتفكر والاستدلال والاعتبار لا غير...

ولم يفته رحمه الله أن ينبّه على موانع إنارة العقل هما قيد الهوى وحجاب الغفلة، حيث يمنعان العقل من مشاهدة الآيات الكونية الماثلة للنظر والدالة على وجود المنعم عزوجل مما يفضي إلى كفرين كفر جحود وعصيا أو كفر عناد وطغيان والعياذ بالله.[5]

---

[1] الآثار، ج1، ص 267

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 268

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 53

[4] المصدر نفسه، ج3، ص 55

[5] المصدر نفسه، ج1، ص 125

المطلب السادس: الوحدة بين العلم والعمل عند ابن باديس

بعد أن بيّن ابن باديس ما يكون به الإنسان إنسانا، حرص في مشروعه الإصلاحي على بيان خطورة الفصل بين العلم والعمل، منطلقا من تعريف العلم على أنّه إدراك جازم مطابق للواقع عن بينة، سواء كانت تلك البينة حسا ومشاهدة أو برهانا عقليا، كدلالة الأثر على المؤثر والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البينة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن، هذا هو الأصل.[1]

كما قرّر بأنّ العلم هو وحده الإمام المتبع في الحياة في الاعتقادات والأقوال والأفعال، وهذه الإدراكات الحاصلة عن التفكير والنظر ليست على درجة واحدة في القوة والضعف، فمنها ما هو قوي معتبر، ومنها ما هو ضعيف ساقط عن الاعتبار.[2]

يقول: " ولما كان الإنسان- بما فطر عليه من الضعف والاستعجال- كثيرا ما يبني أقواله وأفعاله واعتقاداته على شكوكه وأوهامه وعلى ظنونه حيث لا يكتفي بالظن، وفي هذا البناء الضرر والضلال. بين الله تعالى في محكم كتابه أنه لا يجوز لهم ولا يصح منهم البناء لأقوالهم وأعمالهم واعتقاداتهم إلا على إدراك واحد وهو العلم فقال تعالى: ﴿**وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌۚ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولا 36**﴾ **الإسراء** أي لا تتبع ما لا علم لك به... فنهانا عن أن نعتقد إلا عن علم، أو نفعل إلا عن علم، أو نقول إلا عن علم.... ولعمر الله إنه ما دخل الضلال في عقائد الناس ولا جرى الباطل والزور على ألسنتهم ولا كان الفساد والشر في أفعالهم إلا بإهمالهم أو تساهلهم في هذا الأصل العظيم."[3]

وعليه فإنّ العلم الصحيح هو المصحّح لما نفعله ونقوله ونعتقده، وعليه مدار أن يكون الإنسان على بصيرة، وعليه أن يحصّل من الأسباب ما يحصل له قوة العلم وقوة العمل ليكون أهلا للدفاع عن الحق وحزبه، ومقيما لسلطان الله في أرضه بالحق والعدل والإحسان.[4]

---

[1] الآثار، ج1، ص 266

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 269

[3] المصدر نفسه، ج1، ص269

[4] المصدر نفسه، ج1، ص322

وكما أنّ العلم دافع للسلوك فالتفكير أيضا باعث عليه، يقول: "سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطاً وثيقاً، يستقيم باستقامته ويعوج باعوجاجه ويعقم بعقمه، لأنّ أفعاله ناشئة عن اعتقاداته، وأقواله إعراب عن تلك الاعتقادات، واعتقاداته ثمرة إدراكه الحاصل عن تفكيره ونظره..."[1]

فجمع بين الفكر والعمل، بين النظر والتطبيق، بين التفكير والسلوك، وهي ميزة النفوس القوية، وطبيعة المفكرين المؤمنين. فالفكر عند ابن باديس هو العلم الصحيح الكامل وهو كذلك التفقه في دين الله والذي لا يكمل إلا إذا كان متبوعا بالعمل، وسمّى التفقه في الدين الكمال العلمي، وسمّى السلوك على أساس هذا الفقه بالكمال العملي، وبهما يكون كماله الروحي والبدني ونعيمه الدنيوي، والأخروي.[2]

نخلص مما سبق ذكره إلى أنّ اهتمام ابن باديس ببيان ماهية الإنسان كان لأجل الوصول إلى تحديد مفهوم (الكمال الإنساني) عنده، وهذا المفهوم كان متجلّيا بقوة وبكثرة في مشروعه الإصلاحي، فهو أراد من الفرد الجزائري أن يكون ذلك الإنسان الذي يترقى في درجات الكمال العلمي والكمال العملي، واللذان يتمثلان في قوى ثلاث: قوة العلم وقوة الإرادة وقوة العمل: هذه القوى الثلاث" هي أسس في الخلق الكريم، والسلوك الحميد، اللذين ينهض بهما –الإنسان– بجلائل الأعمال ويبلغ بهما إلى أسمى غايات الشرف والكمال..."[3]

فإذا كمل الإنسان في علمه وعمله، كان ذلك العبد الموحد المخلص الذي يعبد ربّه ويطيعه، فبالعبادة والطاعة "يحصل الكمال الإنساني للفرد في عقله وأخلاقه وأعماله، وللنوع في اجتماعه وعمرانه، وهذا الكمال هو سعادة الدنيا المفضية إلى السعادة الكبرى في الحياة الأخرى... العبودية أشرف حال وأعظم مقام وأفضل وصف للإنسان..."[4] فإذا أخلص الإنسان في تقربه إلى الله تعالى بالعبادة والطاعة حقق مبدأ التوزان بين مطالبه البدنية ومطالبه الروحية وبالتالي يتحقّق له الأمن والأمان داخليا وخارجيا، فالعلاقة بين الكمال العلمي والكمال العملي علاقة تلازم وتتابع، فلا يكون الثاني إلا إذا سبقه الأول، وهما يثمران على المستوى السلوكي للفرد وللمجتمع.

---

[1] الآثار، ج1، ص 269

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 63

[3] المصدر نفسه، ج2، ص 209

[4] المصدر نفسه، ج4، ص398

المبحث الثاني: السنن الكونية في منظومة ابن باديس الإصلاحية

المطلب الأول: مفهوم السنة الكونية في الفكر الإسلامي المعاصر

إنّ المطلّع على مفهوم السنن الكونية في مدوّنات المتقدّمين لا سيما كتب التفسير يلحظ مفارقة عجيبة، وهي سيطرة النظرة الجزئية على اهتمامات مفسر ما من المفسرين لكتاب الله تعالى، فيركز على جانب معين ويغفل الجوانب الأخرى... ولقد أدرك المصلحون المحدثون خطورة الانحراف الذي وقع فيه الدرس التفسيري، وذلك بابتعاده عن النظر في القرآن من حيث هو صالح لقيادة الحياة، واحتواء الحقائق الكونية والاجتماعية، والأخلاقية..[1]

غير أننا في المقابل نجد بعض الباحثين قد قدّموا دراسات تضمّنت حضور الوعي السنني وفقه السنن الكونية في أبعادها الحضارية والانجازية عند المتقدمين[2]. كذلك لم يُعرَف عن العلماء صرف جهودهم إلى تأصيلٍ لعلم السنن الإلهية أو للاهتمام به بصورة علمية منهجية، وإن وردت بعض الإيضاحات للمعنى بصورة أو بأخرى...ورغم هذا التحفظ فإنه يمكن القول: إنه قد بُذِلَت محاولات تعريفية اصطلاحية لبعض العلماء والباحثين المتأخرين والمعاصرين، وإن كان هذا المصطلح (سنة كونية) أو (السنن الإلهية) لم يتبلور ويستقر بعد.[3]

---

[1] ينظر: محمد دراجي، السنن الكونية في تفسير الشيخ ابن باديس، مجلة الصراط، السنة1، العدد2، ذو الحجة 1420هـ، 2000م، وينظر كذلك: مقال بالعنوان نفسه يوم الأحد 16 يوليو 2017م، موقع ابن باديس https://binbadis.net/

[2] ينظر: عبد العزيز برغوث، قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكرين التأسيس النظري والوعي والثقافة السننية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر،عدد 44، مجلد 11، 1 أفريل 2006م، ص 59، و رشيد كهوس، تدبر السنن الإلهية عند السلف الصالح، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015

[3] ينظر: خالد محمد أبو الفتوح، مفهوم السنن الإلهية في القرآن الكريم وعلاقته بمباحث العقيدة، 16 ربيع الثاني 1440، موقع المسلم https://almoslim.net/

وأثناء البحث عن مفهوم السنة الكونية في مدونات المعاصرين، وجدتُ جملة من التعريفات ذات الأبعاد الاجتماعية والحضارية، والتي لا تفرّق بين عبارتي " السنن الكونية" و " السنن الإلهية" فهما يأتيان بمعنى واحد عند الإطلاق، فقولنا "سنن كونية" هو بالضرورة قولنا " سنن إلهية" لأن القوانين المودعة في الكون قد أودعها خالق الكون سبحانه وتعالى، ومن بين هذه التعريفات نذكر:

1- السنن هي الطرائق الثابتة التي تجري عليها الشؤون وعلى حسبها تكون الآثار، وهي التي تسمى شرائع أو نواميس ويعبر عنها قوم بالقوانين...[1] نفهم من هذا التعريف أنّ السنة الكونية هي قانون ثابت ذو بعد تعليلي غائي، أي جريان السنة الإلهية له آثاره على الإنسان والمجتمع.

2- السنن هي مجموعة النواميس العلمية المدخرة في صميم الإنسان بوصفها شعورا وبنية فسيولوجية، وفي صميم المجتمع كسيرة وعلاقات.[2] يفهم من هذا التعريف أن السنن الكونية هي منظومة قانونية إلهية متكاملة ذات طابع علمي منطقي مرتبطة ببنية الإنسان الفرد، وببنية الجسم الاجتماعي.

3- السنن هي قوانين تنظم الكون المفتوح بما فيه ومن فيه المسيّرة له وفق ما أراده الخالق المبدع جل شأنه...[3] ينبّه هذا التعريف على الإرادة الإلهية المطلقة التي شاءت أن تدبّر حركة النظام الكوني بما فيه النواميس البشرية والاجتماعية.

4- والسنن الإلهية هي: " إرادة الله تعلى الكونية، وأمره الشرعي، وفعله المطلق، وكلماته التامات، وحكمته في آفاق الكون وتسلسل التاريخ الجارية بالعباد عبر رحلة الأعمال إلى المعاد."[4] أدخل هذا التعريف في ماهية السنة الكونية باعتبارها قوانين المجال الشرعي التعبدي، فأمر الله الشرعي

---

[1] محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، منشورات دار مكتبة الحياة، 1409هـ، 1989م، ص 111

[2] علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م، ص 87

[3] إبراهيم بن علي الوزير، على مشارف القرن الخامس عشر هجري، دراسة لسسن الإلهية والمسلم المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1409هـ، 1989م، ص7

[4] رشيد كهوس، علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي، ص 22 نقلا عن المرجع السابق

هو ما أمره به وارتضاه والذي تتدخل فيه حرية الإنسان واختياره بخلاف القوانين الإلهية الجارية عليه شاء ذلك أم أبى.

هذا وقد اختلفت تسمية هذه السنن عند المعاصرين باختلاف متعلّقها في الكون والإنسان والمجتمع، " فمحمد رشيد رضا سمّاها: السنن الاجتماعية" ومحمد باقر الصدر سماها السنن التاريخية، وسماها محمد الغزالي أحيانا بالسنن الكونية، وأحيانا بالسنن الإلهية. وهذه التسميات كلها لها وجه صواب، فتسمية هذه القوانين بالسنن الاجتماعية لأنها وثيقة الصلة بالمجتمع الإنساني، ووجه تسميتها بالسنن التاريخية فباعتبار أن هذه السنن لا تعرف ولا تدرك إلا من خلال حركة التاريخ، وأما وجه تسميتها بالسنن الإلهية فباعتبار أن الله تعالى هو الذي أودعها في الكون وحكمّها في النشاط الإنساني، فهي – هذه التسميات– تسميات اصطلاحية، ولا مشاحة في الاصطلاح، ثم إنها وإن اختلفت في المباني فهي متفقة في المعاني ونحن نؤثر تسميتها بالسنن الكونية لما في هذا الاصطلاح من عموم وشمول من جهة ومن دقة وصرامة من جهة أخرى."[1]

تلخيصا لما سبق، يمكننا القول بأن مصطلح "السنن الكونية" يشير إلى جملة البنية أو المنظومة القانونية الإلهية، التي تتعدّد مجالاتها بحسب الموجودات التي خلقها الله تعالى، ومن حيث النظر إلى خصائصها، فهي ثابتة، مطردة، تتصف بالعموم والنفاذ بمشيئة الخالق جل وعلا، ومن حيث ارتباطها بنهضة الأمم أو سقوطها، فهي ذو بعد وظيفي وغائيّ وفاعليّ في الحياة.

المطلب الثاني: مفهوم السنة الكونية عند ابن باديس

من المسائل التي ركز عليها الشيخ عبد الحميد بن باديس كثيرا في منظومته الإصلاحية التجديدية، موضوع السنن الكونية، لأنه "كان يريد أن يبني العقلية العلمية عند الإنسان المسلم ويبتعد به ما استطاع عن التفكير الخرافي ويقنعه بأن المشكلة التي يعاني منها يمكنه التحكم فيها

[1] محمد دراجي، مرجع سابق

ومن ثم التغلب عليها، وذلك بالتدبر في هذه النواميس التي تحكم تطور المجتمعات، وسير الحضارات، التي كثرت الإشارة إليها في آي الكتاب الكريم." [1]

وعند التدقيق وبعد التحقيق، نجد أنّ ابن باديس لم يقدّم تعريفا محدّدا للسنن الكونية، وذلك بسبب ما عُرف عن منهجه في الدرس العقدي وهو عدم اشتغاله كثيرا بالحدود والمصطلحات، وسلوكه المنهج التطبيقي في تقريب المفاهيم العقدية والشرعية إلى ذهن المتلقي من أجل تجسيدها عمليا وسلوكيا، إلا أنّه يمكننا أن نقدّم تعريفا مستخلصا من قراءتنا للنصوص كما يلي:

السنة الكونية هي ما أجرى الله عليها حياة الأمم في هذه الدنيا، ويطلق عليها أيضا الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وهي وسائل ومسالك (قوانين) للوصول إلى المبتغى، بمقتضى أمر الله وتقديره، وسننه في نظام هذه الحياة والكون. كذلك يسميها ابن باديس "الأسباب الكونية التقديرية الإلهية" التي هي جارية وتجري في تاريخ البشر.[2]

ونجده في موضع آخر يسميها بـ " الحقائق الكونية" و "قواعد الحياة" لأنّ الإنسان يطلبها ليجلّيها ويستخرج منها الفوائد العلمية والعملية، يقول : " ويكون عمله في قدر الله هو الاعتبار في تصاريف القدر، والاتعاظ بأحوال البشر، واستحصال قواعد الحياة من سير الحياة، فإذا رأى من تصاريف القدر ما لم يعرف وجهه ولم يتبين له ما فيه من عدل وحكمة واحسان ورحمة، فليذكر عجزه..."[3]

من خلال ما سبق، يمكننا القول أنّ ابن باديس قسّم السنن الكونية إلى ثلاث أقسام: سنن كونية وهي القوانين الضرورية المتعلقة بالكون، السنن الاجتماعية أو التاريخية المتعلقة بوقائع وأحداث التاريخ وسيرورة المجتمعات الإنسانية، أو كما سمّاها ابن باديس قواعد الحياة التي تتعلق بالإنسان الفرد والمجتمع، هذه الثلاث كلها تنضوي تحت الحكم الكوني القدري الذي منه ما لا يمكن مخالفته بحال والذي يجري

[1] محمد دراجي، مرجع سابق

[2] الآثار، ج1، ص 201

[3] المصدر نفسه، ج 2، ص55

على المخلوق بغير اختياره، ولا قدرة له على دفعه، ومنه ما يمكن دفعه باتّخاذ أسباب كونية في مقابله، لذلك سمّاها ابن باديس بالوسائل والمسالك.

وفي هذا الصدد، وجدت ابن القيّم يقول:" وفي مسالمة الحكم نكتة لا بد منها، وهي تجريد إضافته ونسبته إلى من صدر عنه، بحيث لا ينسبه إلى غيره، وهذا يتضمن توحيد الربوبية في مسالمة الحكم الكوني، وتوحيد الإلهية في مسالمة الحكم الديني، وهما حقيقة ﴿ **إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ** ﴾ **[الفاتحة: 4]**".[1] فالحديث عن الحكم الشرعي الديني المتمثّل في الشريعة التي سنّها الله لتنظيم حياة البشر هي – من ثم – شريعة كونية، بمعنى أنها متصلة بناموس الكون العام ، ومتناسقة معه، و الالتزام بها ناشئ من ضرورة تحقيق التناسق بين الحياة والإنسان، وحركة الكون الذي يعيش فيه، بل من ضرورة تحقيق التناسق بين القوانين التي تحكم فطرة البشر المضمرة والقوانين التي تحكم حياتهم الظاهرة.[2]

المبحث الثالث: الإنسان والفقه السنني الكوني عند ابن باديس

يرتبط الإنسان بالسنن الكونية من حيث إيمانه بالخالق الذي سنّ هذه السنن ومن حيث فهمه وتفقّهه فيها، ولئن أجملنا القول في هذه العقيدة إلا أنّها ولا شكّ تحتاج إلى مزيد بحث وتقصّي لما لها من الخطورة على عقيدة العبد لاسيما مسلمي اليوم من حيث فهمهم لهذه المسالة، أقصد الإيمان بالسنن الكونية ومقتضياتها ولوازمها في عمل النهوض بهم وبمجتمعاتهم.

واستنادا إلى هذه الجوانب العقدية، واعتمادا على قراءة ابن باديس قراءة تحليلية والتي من شأنها أن تكشف لنا بعض ما رام إليه الإمام بتقريره للمسائل العقدية المتعلقة بالكون والاستدلال عليها، يمكننا أن نورد هذه المسائل المنضوية تحت الفقه السنني الكوني عنده في المطالب التالية:

[1] ابن القيم، مدارج السالكين، ج3، ص 250، مصدر سابق.

[2] محمد دراجي، مرجع سابق

المطلب الأول: السببية عند ابن باديس

الفرع الأول: الأخذ بالأسباب لتحصيل المسبَّبات

يقول ابن باديس في معرض تفسير قوله تعالى: ﴿**مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ 15**﴾ **هود** " لا ينقصون من جزائهم عليها بتحصيل المسببات التي توسلوا إليها بأسبابها"[1] ويقول: " أفادت هذه الآيات كلها أن الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة الدنيا وسائل لمسببات – موصلة- من تمسك بها إلى ما جعلت وسيلة إليه، بمقتضى أمر الله وتقديره وسننه في نظام هذا الكون. ولو كان ذلك المتمسك بها لا يؤمن بالله ولا باليوم الآخر ولا يصدق المرسلين. ومن مقتضى هذا أن من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهية ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين..."[2]

إنّ قول ابن باديس هذا يورد إشكالا مفاده: ما دور الدين في الحياة إذا كان الكافر سيصل إلى مبتغاه بالأخذ بالأسباب فقط؟ والجواب على هذا الإشكال هو أنّ كثيرا ما يعقد المسلمون مقارنات عقيمة بينهم وبين الغرب في حال تأخرهم وتقدّم هؤلاء الغربيين مع ما يدينون به من كفر وإلحاد، وهذا إن دلّ فإنّما يدلّ على أنّ المسلمين لم يعووا بعد حقيقة الأخذ بالأسباب الكونية المادية التي تؤدي إلى العمران المادي والتقدّم الحضاري في صورته المادية بعيدا عن الصور الإيمانية والأخلاقية، وإلا فما موقع تلك الممارسات الأخلاقية المنحطة في المجتمع الغربي؟ يقول ابن باديس: " فلا يفتنن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من لا يدين دينهم، فإنه لم يكن تأخرهم لإيمانهم، بل بترك الأخذ بالأسباب الذي هو من ضعف إيمانهم، ولم يتقدم غيرهم بعدم إيمانهم بل بأخذهم بأسباب التقدم في الحياة..."[3]

---

[1] الآثار، ج1، ص201

[2] المصدر نفسه، ج 1، ص201

[3] المصدر نفسه، ج1 ص 202

فالمقصود التقدم المادي لا غيره، وذلك يشمل كل الأسباب التي من شأنها أن توصل إلى التقدّم والعمران والإنجاز الحضاري وجميع أنواع النجاحات وتحصيل المنال، فهي: " مبذولة للخلق على السواء، وأنّ من تمسك بسبب بلغ- بإذن الله- إلى مسببه، وهذا مشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا، فقد تقدموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم والصنائع، لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم، وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط، ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا إذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الأسباب."[1]

فلا يدخل خسران الآخرة بترك أخذ الأسباب مع حساب الله تعالى العبد على تركها. ولقد أدرك ابن باديس بأن سبب التخلف هو تعطيل الأخذ بالأسباب، وليس عقيدته الدينية، إلاّ أنّ العقيدة الإسلامية تأخذ بأيدي أتباعها أخذا إلى هذه الأسباب، وتفتح عيونهم عليها، وتدعوهم إلى الاعتبار بأوضاع الأمم، وأحداث التاريخ.[2] ويؤكّد المعنى الذي ذكرناه قوله: " فخسروا دنياهم"

فالنتائج التي توصل إليها الكفار حين تمسكوا بقانون السببية هي نتائج دنيا وليس لهم في الآخرة من نصيب، وفي المقابل لا يستطيع أحد أن يجزم بأن الضلال الذي يعيش فيه الكفار لا يؤثر سلبا على النتائج الدنيوية، إذ أن القرآن الكريم يؤكّد في غير موضع أن الذين يعرضون عن الله وآياته سيتخلى عنهم وسيكلهم إلى أنفسهم، فتراهم ينتقلون من فلسفة إلى أخرى ومن قانون إلى قانون ومن سببية إلى سببية وهكذا... بخلاف المؤمنين إذا أخذوا بالأسباب انضاف إلى تعاطيهم الأسباب مباركة الرب تبارك وتعالى لنتائجهم، أي أن الإيمان بالآخرة يستوعب ويستثمر قانون السببية، وأخذ المؤمنين بالأسباب دليل تحقيق معاني العبودية والاستخلاف في الأرض.[3]

---

[1] الآثار، ج1، 212

[2] محمد دراجي، مرجع سابق، باختصار

[3] ينظر: التجاني عبد القادر، في فقه الإصلاح الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 17، صيف 1420هـ، 1999م، ص 35-36-37 باختصار

كما لم يفته رحمه الله أن يربط بين الأخذ بالأسباب والصبر وهي نكتة تنمّ عن نفاذ بصيرة وتدبّر للقرآن، يقول: "دلت الآية على السبب الذي أفضى بهم إلى هذا الجزاء العظيم وهو أعمالهم، ودلت على السبب الذي تمكنوا به من القيام بهذه الأعمال وهو الصبر لقوله تعالى: **{بما صبروا}** ومن أعظم الحكمة معرفة الأسباب والمسببات وارتباط بعضها ببعض، فلا ينهض بامتثال المأمورات وترك المنهيات إلا من صبر، والصبر خلق من الأخلاق التي تتربى وتنمو بالمران والدوام، فواجب على المكلف أن يجعل تربية نفسه عليه وتعويدها به من أكبر همه، إذ لا يقوم بالتكاليف الشرعية إلا به بل ولا يستطيع الحياة في هذه الدار الدنيا الموضوعة على المحنة والابتلاء إلا إذا تمسك بسببه."[1] فالصبر سبب من ضمن الأسباب يؤدّي إلى المسبَّب وهو القيام بالأعمال، والقيام بالأعمال سبب ينال به العبد الجزاء العظيم، فمن لا يصبر لا يعمل، والعلاقة بينها علاقة استلزام لا تنفك بحال.

الفرع الثاني: أنواع الأسباب

أشار الإمام رحمه الله تعالى إلى وجود نوعين من الأسباب أسباب عادية، وأسباب ما وراء العادية وفوق الطاقة البشرية، ولا يستطيع الإنسان أن يأخذ بالأسباب الكونية إلا بتوفيق من مسبّب الأسباب، يوفق الله تعالى الكافر في الدنيا لأنه أراد تحصيل المسببات وسعى لها بأخذ الأسباب الكونية التي هي معلومة عند الجميع وهي العادية، ويوفق سبحانه المؤمن بأخذه للأسباب العادية وبدعائه إيّاه دعاء عبادة وتضرّع فيوفقه الله للأسباب ما وراء العادية والتي لا يقدر عليها البشر.

يقول ابن باديس موضحا هذه المسألة: " ويدعو المخلوق خالقه ويستغيثه، في تيسير الأسباب العادية وفيما هو وراء تلك الأسباب من الألطاف الخفية وما هو فوق الطاقة البشرية وعلى هذا جاء قوله تعالى:﴿**إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ 9**﴾ **الأنفال** فتوجهوا إليه بالدعاء وطلب التخليص

[1] الآثار، ج1، ص501

من المكروه بالنصر على الأعداء وقد كان النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- بين ظهرانيهم فلم يستغيثوه لعلمهم أن الاستغاثة فيما وراء الأسباب لا تكون إلا لله..."[1]

فالأسباب العادية قد تطلب من الخالق ومن المخلوق فيكون الطلب من الخالق دعاء عبادة ومن المخلوق طلب عادة، ولا تطلب الأسباب ما وراء العادية إلا من الخالق جلّ وعلا ؛ فمثال الأول طلب النصرة بالقوة من المخلوقين بما في أيديهم من العدد والعدة. ومثال الثاني طلب النصرة بطريق التصرف والتدبير والمنعة من الله القوي المتين. [2]

الفرع الثالث: مسالك العباد في الأخذ بالأسباب

يصنّف الإمام الناس إلى مسلم آخذ بالأسباب الدنيوية محصّلا نجاحا في الدنيا وفلاحا في الأخرى، ومسلم تارك للأسباب يحصل شقاء الدنيا وينجو- بعد المؤاخذة على الترك- في الآخرة، وكافر تارك للأخذ بالأسباب في الدنيا يعيش شقاء في الدنيا وخسرانا في الآخرة، وكافر آخذ بالأسباب الدنيوية، يحصّل سعادة في الدنيا وهو في الآخرة من الخاسرين.[3]

وقد وظّف ابن باديس هذه القسمة لمعالجة مشكلة التخلف في العالم الإسلامي، وأن مردها الحقيقي إلى إهمال الأخذ بالسنن الكونية، وليس إلى التمسك بالدين الإسلامي، كما كان يروج لذلك سماسرة الغزو الثقافي والفكري، الذين حاولوا بكل ما أوتوا من قوة أن يقنعوا المسلمين بضرورة التخلي عن دينهم وحضارتهم ، والسير في طريق الغرب في كل شيء إذا أرادوا اللحاق بمصاف الدول المتقدمة.[4]

لكن قلب المسلم كما يقول ابن باديس: " مطمئنّ على أن ما هو عليه من الإسلام حق لا شك فيه وأنه يومئذ منصور ما تمسك به وأنه إذا خذل فإنما جاءه ذلك من ناحية نفسه، وعلى أن ما عدا

---

[1] الآثار ، ج3، ص33

[2] المصدر نفسه، ج3، ص 34

[3] المصدر نفسه، ج1، ص 202

[4] محمد دراجي، مرجع سابق

الإسلام هو باطل لا شك فيه، وأن صاحبه هالك عند ربه وأن ما يكون له من سلطان لم يأته من جهة باطله وإنما جاءه من أسباب عمرانية مما يقتضيه الحق وفرط فيه أهله فحرموا ثمرته." [1]

ويؤكّد على أنّ الكون مسخّر للإنسان بشرط أن يعرف سننه، والإيمان وحده بواضع السنن لا يؤدي إلى التسخير وهذا فيه مخالفة للاتجاهات السكونية والتواكلية التي غذّتها النزعة الطرقية والجبرية في المجتمع الإسلامي. وبيّن أنّ الأخذ بالأسباب هو من الإيمان وأنّ الدين أمر ذلك، فهناك توافق بين السنن الكونية والسنن الشرعية.[2]

كما يقرّر أنّ درك الأسباب تكريم رباني للنوع الإنساني وهداية الله للإنسان إلى حقائق مبدأ السببية الكونية وتمكينه من أسباب المنافع وتسخيرها له، لأنّه إذا "عرف الأسباب ومسبباتها ووجوه ارتباطاتها واتصالاتها، ونسبة بعضها إلى بعض، ملك وساد واستفاد وأفاد... وهذا التكريم... هو عام للنوع الإنساني من حيث هو إنسان لا فرق فيه بين من آمن ومن كفر، لأنه راجع للخلقة الإنسانية التي يتساوى فيها الجميع..." [3] فهو بهذا يفسّر اطّراد القوانين بالنسبة إلى جميع البشر تفسيرا أخلاقيا يرفع من قيمة الإنسان، بدلا من أن يهبط بها، وذلك عندما يرى أنّ أسباب الحياة والعمران والتقدّم مبذولة لجميع الخلق ومن تمسّك بها انتهى إلى نتائجها بإذن الله.[4]

الفرع الرابع: مسألة تأثير السبب في المسبَّب

على الرغم من إيمان ابن باديس بالسببية إلا أنّه لا يقول بالتأثير المستقل للأشياء، ويبتعد عن التفسير المادي الذي يفصل بين المخلوقات وخالقها، بل هي تجري بإرادة خالقها[5] ويصرّح بأنّ الاعتقاد

[1] الآثار، ج1، ص325
[2] المصدر نفسه، ج1، 326
[3] المصدر نفسه، ج1، ص304
[4] ينظر: أنيسة زغدود، مرجع سابق، ص 325
[5] المرجع نفسه، ص324

الصحيح دينا هو أنّ تأثير المؤثرات من وضع الله وحده.[1] فوجب عدم الخلط بين ما هو مطلوب من الإنسان المكلّف فعله وهو الأخذ بالأسباب في تحصيل المنافع ودفع المضار في الدنيا، فهو أمر مأمور به شرعا لا ينافي التوكل على الله بحال؛ لأن المكلف يتعاطى السبب امتثالاً لأمر ربه مع علمه ويقينه أنه لا يقع إلا ما يشاء الله وقوعه. فهو متوكل على الله ، عالم أنه لا يصيبه إلا ما كتب الله له من خير أو شر . ولو شاء الله تخلف تأثير الأسباب عن مسبباتها لتخلف.[2]

يقول صاحب الموافقات في هذا المعنى: "... ما ثبت في الكلام من أن الذي للمكلف تعاطي الأسباب، وإنما المسبَّبات من فعل الله وحكمه، لا كسب فيه للمكلف... واستقراء هذا المعنى من الشريعة مقطوع به، وإذا كان كذلك؛ دخلت الأسباب المكلَّف بها في مقتضى هذا العموم الذي دل عليه العقل والسمع، فصارت الأسباب هي التي تعلقت بها مكاسب العباد دون المسبَّبات، فإذا لا يتعلق التكليف وخطابه إلا بمكتسب؛ فخرجت المسبَّبات عن خطاب التكليف؛ لأنها ليست من مقدورهم، ولو تعلق بها؛ لكان تكليفا بما لا يطاق، وهو غير واقع كما تبين في الأصول."[3]

فتبيّن أنّ المأمور به هو تعاطي الأسباب والأخذ بها الأخذ الصحيح، أما النتيجة التي تنتج عن هذا المأمور فعله فلا دخل للعبد فيه، بل هو لله تعالى إن شاء جرت سنته السببية وإن شاء عطلها سبحانه فلم تجر وفق العادة. لذلك فإنّ " الفاعل للسبب عالم بأن المسبَّب ليس إليه إذا وكله إلى فاعله وصرف نظره عنه؛ كان أقرب إلى الإخلاص، والتفويض والتوكل على الله تعالى، والصبر على الدخول في الأسباب المأمور بها، والخروج عن الأسباب المحظورة، والشكر، وغير ذلك من المقامات السنية والأحوال المرضية..."[4]

---

[1] ينظر: أنيسة زغدود، مرجع سابق، ص 324

[2] ينظر: الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، د ب ن. ج 3، ص 396

[3] الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ط: 1 1417هـ/ 1997م ج1، ص302- 306

[4] الآثار، ج1، ص346

المطلب الثاني: قواعد الحياة عند ابن باديس

إنّ فهم حاضر أمّة هي الركن الأساس في عملية الإقلاع من أجل الإصلاح، وهي حجز الزاوية لبناء مستقبل الأمّة، وهذا الفهم هو الذي حدد أسلوب تعامل ابن باديس مع التاريخ والكتابة التاريخية، فاستقدم الماضي لفهم الحاضر وبناء المستقبل، فهو ينطلق من فكرة تقول أن: "أي مجتمع يعيش حركة تحريرية أو تغير في نظام حكمه أو تغيرات اجتماعية لابد أن يصاحب هذا أو يسبقه أو يتبعه إعادة نظر في تاريخ هذا المجتمع."[1] فلا يستطيع زعيم مصلح أن يقود حركة التغيير دون أن يفقه السنن التاريخية ويكون لديه وعي تاريخي يوظفه من أجل عملية الإصلاح والتجديد.

ولعلّ أبرز ما تضمّنته منظومة الإصلاح عند ابن باديس فيما يخص السنن الاجتماعية والتي يسميها قواعد الحياة، القوانين الإلهية التالية:

الفرع الأول: قانون الأجل

عند تفسير قوله تعالى: ﴿**وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابا شَدِيدا كَانَ ذَٰلِكَ فِى الْكِتَٰبِ مَسْطُورًا 58**﴾ **الإسراء**. تعرّض ابن باديس إلى موضوع السنن الكونية الاجتماعية التي تحكم حياة الأمم في هذه الدنيا، والتي تتمثّل في سنة التمكين وسنة السقوط، من خلال قانون الأجل، ويمسّ هذا القانون الأفراد والمجتمعات على حدّ سواء، فكليهما يمرّ بثلاثة مراحل[2]:

أ- مرحلة الشباب: تتمثل في النشأة ثم استجماع القوة والنشاط للتقدم في الحياة

ب- مرحلة الكهولة: يكون فيه الفرد أو المجتمع في أوجّ تقدّمه وانتشاره وسعة نفوذه ثم يستكمل القوة ويبلغ الغاية القصوى بمواهبه واستعداداته الكاملة وأخذه للأسباب

[1] مولود عويمر، مسألة التاريخ عند الإمام عبد الحميد ابن باديس، الخميس 23 فبراير 2012، موقع ابن باديس https://binbadis.net/

[2] الآثار، ج1، ص294

ت- مرحلة الهرم: يكون فيها الفرد أو المجتمع في حالة من التقهقر والضعف والانحلال ثم الفناء، إما بانقراضه من عالم الوجود، وإما باندراسه من عالم السيادة والاستقلال، وهذا القانون الإلهي العام قانون مطّرد ثابت يجري على الجميع. و لقد لاحظ الإمام أن آيات القرآن الكثيرة قد تحدثت عن هذه الأطوار، كقوله تعالى:﴿**وَلِكُلِّ أُمَّةٍ اَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ اجَلُهُمْ لَا يَسْتَٔخِرُونَ سَاعَةٗ وَلَا يَسْتَقْدِمُونٌ 32**﴾ **الأعراف** وقوله تعالى: ﴿**وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَةٖ كَانَت ظَّالِمَة وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً اٰخَرِينٌ 11**﴾ **الأنبياء**. وقوله عزوجلّ: ﴿**قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَاتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَاۖ قَالَ عَسَى رَبُّكُمۡ أَنْ يُهْلِكَ عَدُوَّكُمْ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِے اِلَارْضِ فَيَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونٌ 128**﴾ **الأعراف**. وقوله تعالى: ﴿**وَتِلْكَ اَلْقُرٰى أَهْلَكْنٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمُهْلَكِهِم مَّوْعِداٗ 58**﴾ **الكهف**... فلكل عمر أجل، ولكل أجل قدر، والأقدار هي السنن التي بها يقوم النظام، والحكم فيها مرتبطة بالأحكام... فللأمم والدول أعمار لا تتجاوزها كما هو الحال بالنسبة للأفراد. فبيّن الله في الكتاب العزيز " أنّ كلّ موجود من السماء والأرض وما بينهما وجوده محدود بأجل ، سمّاه سبحانه ، أي قدره وعينه... والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وأجل الشيء هو الوقت الذي ينتهي إليه، ومنه أجل الدين وتسميته ، وبالجملة هو الظرف الذي ينتهي إليه الشيء...[1]

الفرع الثاني: سنة التدافع في الأرض

يربط ابن باديس بنفاذ بصيرة وتدبّر للقرآن الكريم بين سنة التدافع وابتلاء الله لعباده، ويقرّر أنّ النهضة لا تكون إلا بعد التقلّب في الابتلاءات والافتتان بالدنيا والناس، يقول في خطاب له: "نهضنا بعد أن صهرتنا بنار الفتنة والابتلاء حوادث الزمان، وقارعتنا وقارعناها الخطوب ودافعتنا ودافعناها الأيام ﴿ **وَلَوْلَا دِفْعُ اُللَّهِ اِلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٖ لَّفَسَدَتِ اِلَارْضُ وَلٰكِنَّ اَللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَي اَلْعٰلَمِينٌ 249**﴾ **البقرة**..."[2] ويكون معنى التدافع ليشمل التدافع الإيجابي التكميلي، والتدافع السلبي التصادمي. يقول

[1] السيد الطباطبائي، الإنسان والعقيدة، ت: صباح الربعي، باقيات، قم إيران، ط2، 1428هـ، 2007م، ص 62

[2] الآثار، ج3، ص 557

محمد عمارة: " فالتدافع الحضاري الذي هو حراك وتنافس وتسابق، يحافظ على التعددية ويتوسط بين الصراع وبين السكون، وهو فلسفة الإسلام وسبيل حضارتنا الإسلامية في العلاقات بين الحضارات."[1]

نبّه ابن باديس على حقائق خفيت عن المسلمين تتعلّق بسنة تتضمنها سنة التدافع في الأرض، ألا وهي سنة الافتتان، يقول رحمه الله: " أفاد ما تقدم من الآية أن الرسل يأكلون الطعام فيحتاجون للغذاء وتحصيله، وأنهم يمشون في الأسواق للسعي والتكسب، وأفاد آخر الآية الحكمة الربانية في ذلك، وهو أن يكون بذلك فتنة واختبارا للعباد، وتلك سنة الله تعالى في خلقه، فقد جعل بعضهم لبعض فتنة."[2] ففسّر الآية مبيّنا على أنّ فتنة الله لعباده من مقتضى ربوبيته لهم وحسن تدبيره فيهم... فهي سنة جارية مطّردة، وأنه عزّوجلّ مطّلع على حقيقة ما يكون منهم عند الاختبار ليجازيهم عليه، وفي هذا وعد ووعيد للممتحنين.[3]

فسنة الافتتان هي امتحان الله بعض الناس ببعض لتظهر حقائقهم ويظهر من يتبع الرسل بالإيمان واليقين والصبر لما معهم من الحق والكمال ولما يلاقون من الأذية والشرّ والطعن فيهم وفيما أُرسِلوا به من الوحي، كما جعل الفقير فتنة للغني والعكس صحيح والمريض فتنة للصحيح والعكس صحيح والرعية فتنة للراعي... وهكذا في جميع أقسام الناس[4]، وكذلك تكون سنة الافتتان بين أمة وأخرى، يقول الإمام موجها الأنظار إلى عمل تطبيقي لهذه السنة الإلهية: "كما يفتن الفرد بالفرد كذلك تفتن الأمة بالأمة، من ذلك أننا- معشر الأمة الإسلامية- قد فتنا بغيرنا من أمم الغرب وفتنوا هم أيضا بنا... فلما يرانا الغربيون على هذه الحالة (يقصد الإمام حال التخلف بأنواعه) ينفرون من الإسلام ويسخرون منه إلا من نظر منهم بعين العلم والإنصاف فإنه يعرف ما نحن عليه هو ضد الإسلام، فكنا فتنة عظيمة لهم وحجابا كثيفا عليهم عن الإسلام... وهم من ناحيتهم نراهم في عز وسيادة، وتقدم علمي عمراني فننظر إلى تلك الناحية منهم فنندفع في تقليدهم في كل شيء... إلا من نظر بعين العلم فعرف أن كل ما عندهم من خير هو عندنا في ديننا وتاريخنا، وأن ذلك هو الذي تقدموا وسادوا به..."[5]

---

[1] محمد عمارة، الحضارات العالمية تدافع أم تصارع، دار نهضة مصر، 2006م، ص 18-19

[2] الآثار، ج1، ص396

[3] المصدر نفسه، ج1، ص397

[4] المصدر نفسه، ج1، ص398

[5] الآثار ، ج1، ص 399

فالملاحظ بعين العقل والبصيرة يجد أنّ الله تعالى يجعل الناس : "فتنة لمن عداهم ليميز الله الخبيث من الطيب ويعلم الصادقين ويعلم الكاذبين ثم تكون العاقبة للمتقين"[1] ومن متعلّقات هذه السنة الإلهية أن يفهم المسلمون حقيقة فقرهم وحاجتهم إلى خالقهم جلّ وعلا، فقد: " أمر الله عباده بأن لا يزكوا أنفسهم لأنه سبحانه أعلم بمن اتقى وله سبحانه أنه يزكي من يشاء ، وتحت سقف التزكية يختبر العباد."[2]

كذلك يبيّن ابن باديس أنّ من مقتضيات سنة التدافع في الأرض سنة اقتران الشر بالخير في الكون الذي نعيش فيه، واتصالهما واشتباههما على الإنسان، فيحيطان به من كل جانب وجهة، وعلى هذا الأساس يكون التدافع بينه وبين أخيه الإنسان " ولا بد من قدر الله ومن سننه العامة في هذا العالم الإنساني، وحكمته المبينة في هذا هي ابتلاء خلقه ليجازوا على ما يكون من كسبهم وسلوكهم بعد أن وهبهم العقل والتمييز وأكمل عليهم نعمته بهداية الدين عدلا منه تعالى ورحمة –وحكمة أخرى وهي تمرين هذا الإنسان في حياتيه العلمية والعملية وتدريب فكره على اختيار الأنفع على النافع والنافع على الضار، ثم سوق الجوارح إلى العمل على ذلك الترتيب وترويضها عليه."[3] فالمقصود من هذا النص أن هناك روابط بين سنة التدافع والخير والشر وعمل الإنسان، فهو يعمل وفق ما يحيله إليه عقله في التمييز بين الخير والشر وفي اتباع الهدى الذي أنزله الله إليه، يتقلّب في حالات من الابتلاء التي تدفع به بقدر الله وحكمته إلى أن يختار الأنفع على الضار.

الفرع الثالث: سنة التفاضل بين البشر

أشار ابن باديس في تفسيره إلى سنة من سنن الله الكونية، وهي سنة الاختلاف والتمايز والتفاضل بين الناس، وذلك على مستويات: الاختلاف الفسيولوجي، والاختلاف النفسي، والاختلاف الفكري، والاختلاف في السلوك وفي العادات والتقاليد...إلخ؛ ففي معرض تفسيره لقوله تعالى:﴿**انظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلًا 21**﴾ **الإسراء** بيّن رحمه الله أنّ "من أعظم العبر ما نشاهده في أحوال الخلق أمما وجماعات وأفرادا من الاختلاف الشديد. فقد اختلفت بواطنهم النفسية، كما اختلفت ظواهرهم الجسدية... ثم لا بد من فروق تتمايز بها شخصياتهم، ويتبع هذا الاختلاف اختلافهم في إدراكهم وتمييزهم وأخلاقهم وعاداتهم في ظلالهم وهداهم، وفي درجات

[1] المصدر نفسه ، ج4 ص 286

[2] سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، دار الهادي، بيروت، ط1، 1995م، ص 237.

[3] الآثار، ج1 ، ص106

الهدى ودركات الضلال. كل هذا دال على بديع صنع الخالق القدير، وعجيب وضع العليم الحكيم. فمكنهم تعالى كلهم من الأسباب وإدراك العقل وحرية الإرادة، ثم فضل بينهم هذا التفضيل..."[1]

ولم يتوقّف الإمام على بيان هذه السنة بما هو مشاهد في الواقع الخارجي، وإنّما رام من هذا القول ترشيد فهم المسلمين إلى فقه هذه السنة وأسباب هذا التفضيل والذي هو في الأساس فقه يؤدي إلى فقه الحياة والعمران والاجتماع " فلذا أمر تعالى بالنظر في أحوال هذا التفضيل بقوله:﴿**أُنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ 21**﴾ وكيف سؤال عن الأحوال، والنظر المأمور به هو نظر القلب بالفكرة والاعتبار... وكما فضل بعض خلقه على بعض في دار الابتلاء، كذلك فضل بعضهم على بعض في دار الجزاء، لكن التفضيل هنالك أكبر، والتفاوت بين العباد أظهر... ترغيبا للخلق في تحصيل الفضل في درجات الآخرة. فإنهم إنما يتهالكون في الدنيا على أن يفضل بعضهم بعضا في شيء منها، وهي الدار الفانية، فلم لا يتسابقون فيما ينالون به الفضل في الدار الباقية..."[2]

إنّ سنة التفاضل في الدنيا هي دليل سمعي وبرهان عقلي على التفاضل في الآخرة، وهي-أي سنة التفاضل- مفهوم مخالف لمفهوم المساواة العامة والمطلقة بين الناس التي ينادي بها بعض من لا يفقه فلسفة القرآن الحكيمة والخالدة، ويرفعون شعارات العدل والمساواة المشوبة بشتى أنواع التحلّل والإباحية، فالاختلاف في الملكات والإمكانات والتباين في الشؤون والمراتب سنة إلهية ومقصد من مقاصد الخلق، يقول رشيد رضا: "وجملة القول إن الله خلق البشر متفاوتين في الاستعداد والعقول والأعمال واقتضى ذلك بنظام سننه في خلقه تفضيل بعضهم على بعض درجات في الدنيا وفي الآخرة وفي المكانة عند ربهم وهذه الأخيرة عليا الدرجات وأفضلها."[3]

الفرع الرابع: أسباب النصر والتمكين

شرح ابن باديس معنى الصالح في قوله تعالى:﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي ٱلزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ 104**﴾ **الأنبياء** أنّه " من استنار قلبه بالإيمان والعقائد الحقة، وزكت نفسه

[1] الآثار، ج1، ص211

[2] المصدر نفسه، ج1، ص212

[3] محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ، 1993م، ج 9، ص 598

بالفضيلة والأخلاق الحميدة، واستقامت أعماله وطابت أقواله، فكان مصدر خير ونفع لنفسه وللناس... وهذا هو معنى الصالحين حيثما جاء في القرآن الكريم..."[1]

بيّن أنّ هذه الآية جاءت خطابا للمؤمنين بمكة وهم في قلة عدد وعدة، وعلّق سبحانه وتعالى من غير تصريح الوعد بتوريث الأرض لهم بوصف الصلاح، ثمّ صرح لهم بالوعد في سورة النور وهي مدنية بقوله تعالى:﴿**وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِى ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا يَعْبُدُونَنِى لَا يُشْرِكُونَ بِى شَيْـًٔا وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ 53**﴾ **النور**. وقد حقق الله لهم هذا الوعد ففتح لهم الفتوح ومد لهم ملكهم في الشرق والغرب. ويؤكّد ابن باديس على أنّ تعليق الوعد بوصف الصلاح، ليعلم أنه وعد عام، ولتعلم كل أمة صالحة أنّها مناط التوريث والتمكين والنصر لا محالة، فإذا زال وصف الصلاح من أمة زال من يدها ما ورثت.[2]

ولدفع إشكال التعارض الظاهر بين سنة التمكين والنصر للصالحين وسنة نوال المسبَّبات لغير المسلمين نتيجة أخذهم الأسباب يقول ابن باديس: "في لفظ الإرث وربطه بوصف الصلاح دلالة على أنها (الأرض) كانت لغيرهم، فانتقلت إليهم، وأنها تزول مع زوال وصف الصلاح، وقد جاء التنبيه على أن الأرض يرثها الصالحون وغيرهم في قوله تعالى:﴿**قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ ٱسْتَعِينُواْ بِٱللَّهِ وَٱصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْأَرْضَ لِلَّهِ يُورِثُهَا مَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَٱلْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ 127**﴾ **الأعراف**. فيرثها الصالحون نعمة ويرثها غيرهم فتنة ونقمة كل ذلك حسب مشيئة الحكيم الخبير."[3]

[1] الآثار، ج1، ص 352

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 352-353

[3] الآثار، ج1، ص355

والصالحون كما بيّن ابن باديس هم المسلمون المؤمنون الموحدّون العاملون بكتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو لفظ قرآني فسره القرآن وأضافهم إلى الله تعالى بقوله {عبادي} فشرف أهل الصلاح بهذه الإضافة إلى الباري عزوجلّ.[1]

إذن، سنة النصر والتمكين متعلّقة بالصالحين المحققين للعبودية لله تعالى والمتّبعين للقرآن الذي أنزله من يمكنهم في الأرض وينصرهم على أعدائهم، " فأما إذا لم يكن لأمة حظ من الصلاح فلا حظ لها من هذا الوعد، وإن دانت بالإسلام. ولله سنن نافذة بمقتضى حكمته ومشيئته في ملك الأرض وسيادة الأمم... من أخذ بنوع من تلك السنن بلغت وبلغ بها إلى ما قدر له من عز وذل وسعادة وشقاء وشدة ورخاء وكل محاولة لصدها عن غايتها- وهو آخذ بها- مقضي عليها بالفشل..."[2]

فلا ينصر الله المؤمنين ويمكنهم في الأرض إلا بسنة العمل بالإسلام الذاتي الصحيح، فالمسلمون: "مكلّفون بإقامة الإسلام ضمن عالم الأسباب، قد يمدهم الله بالخوارق، ولكن التكليف يكون على أساس عالم الأسباب... فهم مكلّفون أن تكون كلمة الله هي العليا في العالمين، فعليهم أن يعملوا من أجل إيجاد الأسباب التي توصل إلى ذلك... إن هذه القضية يغفل عنها المسلمون كثيرا في عصرنا فلا يسيرون في كثير من الأحيان في الطريق الموصلة إلى الغاية المفروضة، يدخل في ذلك التقصير في الأخذ بالأسباب نحو إزالة الأوضاع الشاذة، ويدخل في ذلك التقصير في الأخذ بالأسباب نحو إقامة الدولة الإسلامية العالمية إلى غير ذلك..."[3]

لابدّ وأن نشير إلى أنّ قضية السنن الكونية عند ابن باديس قد أسالت حبر بعض الباحثين فقدموا قراءات نافعة مفيدة، كأمثال الأستاذ محمد دراجي الذي عرض في مقال علمي له نماذج من هذه السنن

[1] المصدر نفسه، ج1، ص 556

[2] المصدر نفسه، ج1، ص 556

[3] سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام، القاهرة، ط6، 1424هـ، 2003م، ج 6، ، ص 370

في تفسير ابن باديس، وهي: إرادة الإنسان الدنيا والآخرة، الطور الأخير لكل أمة، الصالحون يرثون الأرض.[1]

ووجدت مثل هذه النماذج المذكورة في رسالة ماجستير لصاحبها عامر علي العرابي، الذي بيّن هذه القضايا السننية باقتضاب في معرض حديثه عن التفسير العلمي والاجتماعي عند الإمام.[2] وأيضا قدّم الصلابي تحليلا رائعا عن فقه السنن الإلهية عند ابن باديس عملا وتطبيقا، وعرض آثار وتجليات هذا الفقه عنده على حياته كسنة المرحلية والتدرج التي طبقها ابن باديس في مشروعه الإصلاحي، وسنة الابتلاء التي مر بها ابن باديس وجمعية العلماء المسلمين فصبر واحتسب وكافح، وغيرها من السنن[3]، ورغم هذا الجهد في بيان رؤية ابن باديس في الكونيات، إلا أنه قليل جدا مقارنة بمن كتبوا في موضوع السنن الإلهية عند أعلام وعلماء المشرق والمغرب.

الخلاصة والنتائج:

نخلص في الأخير إلى أنّ:

1- التعريفات الخاصة بالسنن الكونية عند المفكرين المسلمين لم تخرج عن كونها قوانين ثابتة مطّردة عامة ذات بعد غائيّ فاعليّ، تجري عليها شؤون الأفراد والأمم والمجتمعات، ونواميس منظمة يسير الكون عليها وفق الإرادة الإلهية. وهي عند ابن باديس ما أجرى الله عليها حياة الأمم كونها وسائل ومسالك يتّخذها الإنسان ويطلبها لأغراض تعود عليه بالخير والنفع.

2- فهم السنن الكونية وفقهها يؤدي إلى بناء العقلية العلمية لدى الإنسان المسلم ويجنبه التفكير الخرافي الاستسلامي الذي يعود عليه بالتخلف والوبال.

---

[1] ينظر: محمد دراجي، مرجع سابق

[2] ينظر: عامر علي العرابي، الإمام عبد الحميد ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، مرجع سابق، ص 216-222

[3] ينظر: علي محمد الصلابي، كفاح الشعب الجزائري: سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 395-400

3- السببية عند ابن باديس لا تقتصر على إدراك مفهومها، بل هي عين الأخذ بالأسباب لتحصيل المسبَّبات، ومن ترك الأخذ بالأسباب فقد ترك أمرا إلهيا صريحا وهو دليل على ضعف الإيمان وعلى خلل في العقيدة.

4- يقسّم ابن باديس الأسباب إلى عادية تكون للمؤمن والكافر على حد سواء، وهي تلك التي تطلب من الخالق طلب عبادة كالدعاء ومن المخلوق طلب عادة كطلب المساعدة والنصرة. وإلى ما وراء العادية ولا تكون إلا للمؤمن إذا دعا ربه واستغاثه لنصره وتدبير أمره بطريق التصرّف على غير ما اعتاده الناس.

5- يفرّق ابن باديس بين الناس من حيث مسالكهم في الأخذ بالأسباب: فمسلم آخذ بها ناجح في الدنيا مفلح في الآخرة، ومسلم تارك لها شقي في الدنيا محاسب على تركها في الآخرة. وكافر آخذ بها يسعد في الدنيا ويخسر في الآخرة، وكافر تارك لها شقي في هذه وفي الأخرى هو من الخاسرين.

6- شدّد رحمه الله على التعلق بالله وحده عند الأخذ بالأسباب، فلا تأثير مستقل بالأشياء، بل تجري الأشياء جميعها بإرادة خالقها ومشيئته، فكان تأثير السبب في المسبب من وضع الله وحده ولو شاء ما أثر السبب في مسبَّبه أبدا. فالمكلّف لا يملك إلا أن يتعاطى مع السبب امتثالا لأمر ربه، فتخرج المسبَّبات عن خطاب التكليف لأنّها ليست من مقدور المكلَّف ولا دخل له فيها.

7- ركّز ابن باديس على الوعي بتاريخ الأمم وعلاقته بحركة الإصلاح والتغيير، وأطلق على قوانين الأحداث التاريخية بقواعد الحياة، وهي سنن تتعلّق بنهضة الأفراد والأمم وبسقوطهما مثل: قانون الأجل، سنة التدافع، سنة الافتتان، سنة اقتران الخير بالشرّ في الكون، سنه التفاضل بين الناس...

8- غلب على أسلوب ابن باديس في درسه السنني الطابع التعليمي التطبيقي، فلم ينشغل أبدا بشرح المصطلحات، إنما ركّز على تقديم منهج عمل واضح يمكّن المسلم من الوصول إلى ما يصبو إليه من نجاح وإنجاز وعمران.

9- لم يفوّت ابن باديس على المتلّقي قضية مراجعة المجتمع الجزائري مراجعة تفحّص واستقراء بصورة ضاغطة جدا مما انعكس على أسلوبه وتوجيهاته، فالوضع آنذاك كان مؤلما للغاية بحيث غلب على درسه السنني تقرير المنهج الذي يرتب من خلاله المجتمع الجزائري نفسه حتى ينجو من الفتنة المدنية الاستدمارية.

10- اعتنى رحمه الله أشد العناية بالأبعاد الوظيفية للسنن الإلهية وبمستويات الاستثمار فيها من أجل النهوض بالفرد والأمة على حدّ السواء، وهذا لا يتأتّى إلا لمن فقه هذه السنن الإلهية وفق الرؤية القرآنية وسخّرها لخوض معتركات الابتلاء والتداول والإصلاح والتجديد.

الفصل الرابع: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس وسبل تطبيقه في الواقع المعاصر

المبحث الأول: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس

المبحث الثاني: سبل تطبيق الدرس العقدي التجديدي الباديسي في الواقع المعاصر

تمهيد:

التجديد عند ابن باديس-كما بيّنا في الفصل التمهيدي- هو إعادة الإسلام إلى أصله وبعثه من جديد كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم، وهو يقابل -عنده- التشويه والانحراف في العقائد. كما يكون تجديد الدين سنة كونية سنّها الله سبحانه وتعالى لإصلاح الفساد الديني والدنيوي، وقد جعله دعامة لمشروعه الإصلاحي.

ومن خلال ما سبق بيانه في الفصول السابقة من هذه الأطروحة، تبيّن لنا أنّ تقرير المسائل العقدية والاستدلال عليها في منظومة ابن باديس الإصلاحية قد ارتكز بشكل رئيس على بنية تجديدية تنطلق من مبادئ محدّدة، وبدا لنا جليّا أنّ تبنّيه لهذه البنية التجديدية في عرضه لمسائل الاعتقاد كان بغية توجيه المتلقّي إلى الارتباط بالقرآن والسنة ارتباطا يعيد الحياة في كل شيء بالمعنى التامّ الذي هو على مراد الله سبحانه وتعالى.

وفي هذا الفصل نحاول أن نستنبط عناصر البنية التجديدية التي ضمّنها ابن باديس خطابه العقدي، الذي أحيا به معاقد الإيمان في القلوب على المستوى الفردي والجماعي على حدّ سواء. فهل كان هذا التجديد وفق آليات عمل متوافقة مع معطيات الواقع المعيش آنذاك؟ وبماذا تميّز الخطاب التجديدي حتى نجح في حمل المتلقّي على تبنّي أنماط أخرى للتفكير من حيث العمق والأفق؟

إنّ الإجابة عن هذه التساؤلات، تفضي بنا لا محالة إلى التفكير في إمكانية تطبيق هذه البنية التجديدية في واقعنا المعاصر، الذي يشهد خلطا في المفاهيم العقدية، ومغالطات نتجت عن قلق نفسي وهزيمة حضارية قد بلغت أقصاها؛ لنستلهم انطلاقا من الحديث عن خصائص الخطاب التجديدي العقدي عند ابن باديس سبل تطبيقها في واقعنا اليوم، ونسترشد بمنهجه من أجل تفعيل العقيدة الإسلامية لدى الإنسان المسلم المعاصر.

المبحث الأول: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس

المطلب الأول: ركائز التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس

الفرع الأول: القرآن الكريم

لقد اعتنى الإمام ابن باديس رحمه الله تعالى بالقرآن الكريم كونه كتاب هداية للناس كافة، وأوْرد الآيات والأحاديث التي تبين هذه المنزلة وما يتعلّق بها وتدلّ عليها، كما اتّخذه مصدرا لتقرير العقائد الإسلامية والاستدلال عليها لا يحيد عنه، فهو الكتاب الذي يثبّت الذين آمنوا ويملأ قلوبهم باليقين، لأنّ " قلوبنا معرضة لخطرات الوسواس، بل للأوهام والشكوك، فالذي يثبتها ويدفع عنها الاضطراب، ويربطها باليقين هو القرآن الكريم."[1]

أثناء حديثه عن القرآن الكريم يحيل رحمه الله تعالى القارئ على البحث عن الأسباب التي تجعل القرآن الكريم المصدر الأول والأصلي لعملية التجديد، وربما قد يُستغرَب هذا الطرح ويُعترض عليه، إذ أن العمل التجديدي هو مجموعة أدوات وآليات تتماشى مع مستلزمات التغيّر المادي والسياسي والاجتماعي، فهو متغيّر بتغيّر تلك الأحوال، فكيف يكون القرآن الكريم مصدرا للمصلح ليجدّد الفهم ويجدّد الخطاب؟ لقد أجبنا عن هذا الإشكال عندما بيّنا مفهوم التجديد الذي هو العودة إلى الأصل وهل الأصل إلا القرآن والسنة؟ ولبيان مصدرية القرآن الكريم للتجديد في الدرس العقدي، نسوق خلاصة ما ضمّنه الإمام عن مصدرية القرآن الكريم لعملية التجديد كما هي مصدريته لتقرير مسائل الاعتقاد والاستدلال عليها كما يلي:

أوّلا: القرآن كتاب هداية

[1] الآثار، ج1، ص416

الإيمان بالقرآن الكريم كونه كلام الله المعجز يقتضي الإيمان بكونه هاديا لجميع البشر، وليس للمسلمين فقط، فهو الكتاب الوحيد الكفيل بتنوير العقول، وبتزكية النفوس، وبتقويم الأعمال وإصلاح الأحوال، وبتنظيم الاجتماع البشري كله، وكلّ من خالف هذا المقتضى فهو ضالّ.[1] بمفهوم آخر، نقول أنّ التجديد في الدرس العقدي يدور في فلك فهم القرآن والعناية به، لأنّه يهدي إلى ما به تحيا القلوب وتستنير العقول، ومن رام التجديد بعيدا عنه وعن فهمه بحجة التجديد ضلّ الطريق وأضلّ، لأنه الكتاب الذي يفتح على المصلح بتوفيق من الله فتوحا وجيهة لإحياء ما اندرس من العقائد، والآخذ منه بغية تحيين الدرس العقدي يكون آخذا من المصدر الأصلي؛ فالإيمان بأنّه مصدر هداية يستلزم الإيمان بأنه مصدر للتجديد.

ثانيا: القرآن فارق بين التجديد الحق والتجديد الباطل

القرآن الكريم يفرّق بين الحقّ وأهله والباطل وأهله، ويفصل بحكم عدل بين كل متنازعين في العقد والقول والعمل، ويفرّق بين الشبه والحجج؛ فالله سماه الفرقان لأنّه فارق بنفسه.[2] جاء في التفاسير: قوله تعالى: ﴿**تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيرًا 1**﴾ **الفرقان** : الْفُرْقَانُ فِيهِ حَلَالُ اللَّهِ وَحَرَامُهُ وَشَرَائِعُهُ وَدِينُهُ فَرَّقَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ. أي أنزل في كتبه ما يُفرِّق به بين الحق والباطل في الاعتقادات، والخيرِ والشر في الأفعال، نحو قوله: (تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ).كما سمي فرقانا لأنه يفرّق بين المؤمن والكافر. فهو فارق بنفسه لفصله بحججه وأدلّته

[1] ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص 102

[2] الآثار، ج1 ،ص 379

وحدود فرائضه وسائر معاني حُكمه بين المحق والمبطل. وفرقانُه بينهما: بنصره المحقّ، وتخذيله المبطل، حُكمًا وقضاءً..[1]

فإذا كان القرآن الكريم فارقا بنفسه بين كل متناقضَين، وفارقا حاكما بين المتخاصمين المتنازعين في الأحكام والمختلفين المتباينين في العقائد، فلا شكّ أنّه فاصل بين التجديد الحقّ والتجديد الباطل، بين التجديد الذي يؤدّي معناه الشرعي من أجل استنهاض الأمة، وبين التجديد الذي ظاهره العناية وباطنه إشاعة الغواية؛ لذلك وجب تحكيم القرآن الكريم في العملية التجديدية كي لا ينفرط عقدها وتصير إلى هدم بدل البناء. وفي هذا الصدد يشير ابن باديس إلى أنّ الناس يتفاوتون في درك حقيقة الفرق بالقرآن وبأنّه فرقان، بتفاوت قوة علمهم، وصدق بصيرتهم، وحسن إخلاصهم، وغاية جهدهم في طلب معرفة هذه الحقيقة من نصوصه بالاستعانة بالسنة النبوية الشريفة...[2] فمن فقه معنى أنّ القرآن فرقان لزمه العمل بهذا الفقه، ومن عمل بهذا الفقه كان فعله التجديدي موافقا للقرآن.

ثالثا: تدبّر القرآن الكريم سمة لازمة للمجدّد

تدبّر القرآن والتفكّر فيه يبعث على استشعار حلاوته وبقاء أثرها في النفس، فدوام تدبّر معاني القرآن هو المواظبة على التفكّر والتعقّل حتى "تستولي على الفكر وتشغل القلب، فإذا صارت معاني القرآن مكان الخواطر من قلبه وجلس على كرسيه، وصار له التصرف، وصار هو الأمير المطاع أمره ، فحينئذ يستقيم له سيره ، ويتضح له الطريق ، وتراه ساكنا وهو يباري الريح..."[3] ندرك أن من أبرز سمات المجدّد اعتناؤه بتدبّر القرآن، بل هو يتّسم بكونه متدبّرا قد طال أمد

[1] ينظر: تفسيرابن أبي حاتم الرازي، ج8، 660، تفسير الراغب الأصفهاني، ت محمد عبد العزيز بسيوني ج2، ص409، القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ج13، ص2، تفسير الطبري، ج1، ص99

[2] الآثار، ج 1، ص379

[3] ابن القيم الجوزية، البدائع في علوم القرآن، ت يسري السيد محمد، دار المعرفة بيروت، ط2، 1427هـ، 2006م، ص433

تدبّره، فقوي بصره وجلت بصيرته بنور ذلك التدبّر، وقذف الله تفسيره في قلبه ورزقه من المواهب ما يشاء؛ ومن لم يكن متدبّرا للقرآن الكريم غارقا في لججه لم يتصّف بكونه مجدّدا، بل هو ضالّ مضلّ، إن كان جاهلا يُعذر بجهله، وإن كان متعمدا فهو ذاك.

وفي هذا المعنى يقول المقدسي (ت 600هـ): "وما تدبُّر آياته إلا اتباعه، أما والله ما هو بحفظ حروفه، وإضاعة حدوده، حتى إن أحدهم ليقول: قد قرأت القرآن كله فما اسقطت منه حرفاً، وقد أسقطه والله كله."[1] وقد ورد تدبّر القرآن في آيات كثيرة وأحاديث عديدة وكلّها تدل على فهمه وتعلمه والعمل به، وهو أمر لا بد منه للمجدّد، والاستغناء عنه للإقبال على غيره بدعوى الانفتاح من أعظم الباطل، والاستناد إلى ما دونه من نظريات بل وفرضيات فلسفية أو نفسية والإعراض عنه بدعوى التجديد وتنوّع المعارف من أكبر الزيف والتلبيس على الخلق.

رابعا: حفظ القرآن وتلاوته فاصل بين المجدّد والمدّعي

الناس مع القرآن فريقين: حملة القرآن المتفرّغون لتلاوته والاشتغال به، ومن يقرؤونه وليسوا من حملته وهم قسمان: قسم يواظب على القراءة، وقسم من الغافلين عنه.[2] والمذنبون بحاجة دائمة إلى تلاوة القرآن العظيم، فهو يلين القلب، ويستدر الدمع ويحضر الخشية ويبعث على التوبة. كما يجب على تالي القرآن أن يقصد تكفير الذنوب عند تلاوته وطلب التوفيق للتوبة، وليجعل تلاوته لأجل تحصيل التوبة من أعظم وسائله إلى ربه. [3] وإنّ ممن يدّعون التجديد لفي شغل هازلون، فلا

[1] عبد الغني المقدسي، الاقتصاد في الاعتقاد، ت أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1414هـ، 1993م، ص147

[2] الآثار ، ج 1، ص144

[3] الآثار ، ج1، ص145

تسمع منهم آية ولا حديثا، ولا ترى لهم وقارا ولا خشوعا، فإذا تحدّثوا لم يُفهموا، وإذا استدلّوا لم يُقنعوا، وإذا سمعوا لم يُنصتوا، فحالهم قول الشاعر[1]:

رأيت الناس أقساما*** أعاريبا وأعجاما

فقسم جامد ثاو*** أمام القوم أهراما

مشى عشواء في الظلما*** وفي الأغلاط قد عاما

كمثل الصخر لم يفهم*** ولو أصبحت علاما

يرى الإسلام تكفيرا*** يرى التفكير إسلاما

يرى الإحجام إقداما*** يرى الإقدام إحجاما

فهذا لا يرى شيئا*** وإن صلى وإن صاما

خامسا: تفسير القرآن الكريم في مقابل القراءة المفتوحة

قد يعترض بعض الذين يتمسكون بدعوى التجديد ويقولون أن فهم القرآن الكريم فهما يوافق معطيات الحياة المعاصرة هو عين التجديد، فيلبسون الحق بالباطل ويغالطون الناس، وليس ذلك على إطلاقه. وبيانه أن من مظاهر الإعجاز القرآني أنّ الزمن يستقلّ بتفسيره " فكثير من متون الكتاب والسنة الواردة في معضلات الكون ومشكلات الاجتماع لم تفهم أسرارها ومغازيها إلّا بتعاقب الأزمنة وظهور ما يصدقها من سنن الله في الكون...."[2] مع مراعاة أدوات التفسير وآليات فهم مراد الله سبحانه وتعالى، كي لا يقع هذا المجدّد في القراءات المفتوحة غير المنضبطة بالضوابط العلمية والشروط المنهجية، فيخرج بها عن البيان الحقيقي للخطاب القرآني إلى أقوال

[1] تنسب لصاحبها الشاذلي خزنه دار، شاعر تونسي. أصله من المماليك. نشأ في بلاط تونس وولي فيه بعض الأعمال. ينظر: موقع الديوان https://www.aldiwan.net/

[2] الآثار ، ج2، ص 117

واستطرادات عقلية عديدة بناها على خواطر مشوشة لا أصل لا ولا فرع، ويجعلها هي الحاكمة على النص القرآني.

نخلص إلى أنّ الشيخ ابن باديس رحمه الله تعالى قد اشتغل ببيان مصدرية القرآن للتجديد، واجتهد في تقرير مسألة الأخذ به والاحتكام إليه في حياة الإنسان والمجتمع، وضمّن حديثه عنه لزوم التمسّك به بغية استلهام قواعد التجديد واسترشاد منهج الإصلاح؛ فنستشف الرابطة الوظيفية للقرآن الكريم بعملية التجديد من أجل النهوض بأعباء الإصلاح على المستوى الفردي والمجتمعي.

الفرع الثاني: السنة النبوية الصحيحة

كما لم يحد ابن باديس عن القرآن الكريم قيد أنملة في تقريره واستدلاله على العقائد والذي تضمّن مصدريته لعملية التجديد، كذلك صنع مع السنة النبوية الشريفة الصحيحة، وما انحطاط المسلمين- حسبه- وتخلّفهم إلا جرّاء إعراضهم عن أحاديث نبيّهم صلى الله عليه وسلم الصحيحة وسيرته وخلقهم. وفيما يلي نسوق موقفه من أمر السنة الصحيحة المتضمّن لكونها مصدرا للتجديد:

أوّلا: اتّباع السنة هو عين التجديد وتركها هو نقيضه

اتّباع السنة يكون بمقتضى الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلّم، كونه سيّد الأكرمين وقدوة العالمين وخاتم النبيين... وهي النور الوضّاء الأتمّ والمنهاج الواضح الأقوم، والإعراض عنها ينتج انحطاط المسلمين في الخلق وفساد في العقيدة وجمود في الفكر وقعود عن العمل وانحلال في الوحدة وتعاكس في الوجهة..[1] ومخالفة السنة النبوية والهدى المحمدي وما كان عليه رسول الله- صلى الله عليه وآله

[1] الآثار ، ج3، ص24

وسلم- في تنفيذ شرع الله وتطبيق أحكامه وتمثيل الإسلام تمثيلاً عملياً، هي سبب كل بلاء لحق المسلمين حتى اليوم...[1]

و لا أدلّ على صحة التجديد وصوابه من موافقته لسنة وسيرة النبي صلى الله عليه وسلم، من حيث كونهما مصدرين للمجدّد، ومن يروم التجديد لا يعرض وينأى بجانبه عنهما لأنّ- كما صرّح الإمام- فكره سيجمد وهو يحسب أنه يحرّره، وتفسد عقيدته وهو يحسب أنه يثبت صحتها، ويُقعد عن العمل وهو يحسب أنّه يستنهض الناس، وأمثاله إن التقوا تعاكسوا في المقاصد و اختلفوا في المجالس ولم يجتمعوا وإن قالوا قولا واحدا، بخلاف المجدّدين الذي انطرحوا بين السنة النبوية الصحيحة ونهلوا منها أساسيات التجديد وما هو إلا العودة إلى الأصل. لذلك أسس ابن باديس صحيفة أسماها (السنة النبوية المحمدية) لتنشر على الناس ما كان عليه النبي- صلى الله عليه وآله وسلم- [2] فكان صنيعه عين التجديد، لأنه رأى أن وجوب دعوة الناس إلى السنة النبوية المحمدية وتخصيصها بالتقدم والحجية معلم تجديدي أساس في مشروعه الإصلاحي.

ثانيا: اتفاق السنة والتجديد في الهدف

سنة النبي صلى الله عليه وسلم تتجلّى في سيرته العظمى، وسلوكه القويم، وهديه العظيم، الذي هي في الإجمال مثالا ناطقا لهدي القرآن وتطبيقا لكل ما دعا القرآن إليه بالأقوال والأفعال والأحوال، وهي المثل الأعلى للكمال الإنساني.[3] لتتشكّل رابطة تلازمية بين التجديد وسنة النبي صلى الله عليه وسلم وسيرته بغية الوصول إلى الكمال الإنساني، ذلك أنّ التجديد هو العودة إلى الأصل، والأصل كلّ الأصل والصحيح كلّ الصحيح والحقّ كلّ الحقّ في فقه حياة النبيّ - صلى الله عليه وسلم — وفقه

[1] الآثار ، ج1، ص 374
[2] المصدر نفسه، ج3، ص24
[3] المصدر نفسه ، ج3، ص25

سنته، لأنّه قد بلغ الكمال الإنساني، وهل المجدّد المصلح إلا المهتدي بأنوار الكمال المحمّدي؟ قال تعالى: ﴿**قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ٱلذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلَارْضِۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُۖ فَـَٔامِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِىِٕ ٱلْأُمِّيِّ ٱلذِى يُومِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَۖ 158**﴾ **الأعراف** فما التجديد إلا الاتّباع، وما الاتّباع إلاّ اتّباع النبي صلى الله عليه وسلّم، وما اتّباعه إلا ليهتدي الناس، ومن لم يتّبعه وأعرض عن سنته وسيرته بحجة أنّهما لا يتلاءمان مع مقتضيات التجديد في الواقع المعاصر فقد تخلّف وتراجع وضلّ.

ثالثا: الرسالة المحمدية هي التجديد الشرعي الكوني

إنّ المقصد من بعثة النبي صلى الله عليه وسلم تعريف الناس لكلّ ما يجهلون في أنفسهم وفي الكون، وهو نور روحاني رباني يجلّي الحقائق للبصائر كمثل النور الكوني الذي يجلو الموجودات الكونية للأبصار. ولا يحرم من إدراك الحقائق البشرية إلا مطموسو البصائر الذين زاغوا فأزاغ الله قلوبهم. فبمحمّد – صلى الله عليه وسلم – وبالقرآن الكريم تمت نعمة الله تعالى على البشرية كلها بإظهار وبيان كل ما تحتاج إلى إظهاره وبيانه. [1] فمن امتنع عن قبول السنة النبوية الشريفة كمصدر للتجديد فرّط في عظيم إن كان جاهلا، وإن منعه فساد القصد وسوء الطوية كان من الخاسرين وتشبّه بمن شاقّوا الله ورسوله والآيات في ذكر أوصافهم كثيرة.

وضّح ابن باديس مصدرية السنة الشريفة للتجديد في ضوء القرآن الكريم، وفي دائرة تعاليمه وإرشاداته، وحرص كلّ الحرص على أن يضمّن أقواله مدى خطورة أن يترك المصلح المجدّد اتّباع النبيّ صلى الله عليه وسلّم في أقواله وأفعاله وكلّ أحواله، فالتارك للسنة هو تارك للقرآن معارض لكلام الله عزّ وجلّ، وخلاف هذا كلّه يوقع القائمين بالإصلاح في بلايا التقليد الأعمى، أو يغرقهم في رزايا

[1] الآثار، ج 1، ص167

محاكاة المناهج الهجينة المخالفة للقرآن والسنة، بل الأخطر من هذا والأشدّ فتكا بمن ينهض بأعباء الدعوة والإصلاح لاسيما في عصرنا هذا، هو عدم دركهم لحقيقة أنّ الإسلام لا تقوم أركانه إلا على فهم القرآن وفقه السنة معا، والمجدّد هو العالم المهتدي الذي لا يتكلّم في الإسلام إلا بعد فقه الكتاب والسنة، والمتكلّم فيه المدافع عنه بغير فقه فيهما ضالّ مضلّ في الدنيا نادم متحسّر في الآخرة.

الفرع الثالث: فهم السلف الصالح

إنّ المراد بمصطلح "السلفية" عند إطلاقه في عصرنا اليوم، هو ذلك المعنى الذي يتبادر إلى الذهن ليدلّ على جماعة يدّعون الانتساب إلى مذهب السلف الصالح الذين هم الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم، وينكرون على غيرهم، يتّبعون شيوخا يحاولون إرساء نظام حكم مرتكز على قواعد السياسة الشرعية التي كانت في القرون الثلاث الأولى، بل ويتّبعون نمطا محدّدا في الهندام وينفّدون تعاليم أحمد بن حنبل في الفقه. ولا شكّ أنّ هذا الوسم العام على إطلاقه حكم ظالم قد خضع لإكراهات معيّنة ألصقته بكل من يتّبع مذهب من عاشوا في القرون الثلاثة الأولى، فكان لا بدّ من البيان والتقييد لاسيما ونحن نشتغل في هذه الدراسة بالعقيدة ومسائلها.

نكاد لا نجد في مدوّنات المتقدّمين هذا المصطلح بهذه المعاني أعلاه، وقد يرد كمعنى مباين ومقابل لمعنى آخر، مثاله: السلفية مقابل الجهمية يقول ابن تيمية: " وَكَانَ قُدَمَاءُ " الْجَهْمِيَّة " يُنْكِرُونَ جَمِيعَ الصِّفَاتِ لِلَّهِ الَّتِي هِيَ فِينَا أَعْرَاض... وَأَمَّا السَّلَفِيَّةُ فَعَلَى مَا حَكَاهُ الخطابي وَأَبُو بَكْرٍ الْخَطِيبُ وَغَيْرُهُمَا قَالُوا: مَذْهَبُ السَّلَفِ إجْرَاءُ أَحَادِيثِ الصِّفَاتِ وَآيَاتِ الصِّفَاتِ عَلَى ظَاهِرِهَا. مَعَ نَفْيِ الْكَيْفِيَّةِ وَالتَّشْبِيهِ عَنْهَا..."[1] فالسلفية هم جمهور العلماء ومن تبعهم من المسلمين الذين أثبتوا الصفات لله تعالى متابعة للسلف الذين هم الصحابة وتابعيهم في مقابل من أُطلق عليهم بالجهمية نسبة لجم بن صفوان حيث أنكروا أن يكون لله صفات.

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج33، ص 177

وللفصل والتمييز بين الجمهور وبين غيرهم في مسائل الاعتقاد، نقرأ في مدونات علم العقيدة مصطلح "السلف الصالح" وعبارة "على مذهب السلف الصالح" للتفريق بين ما كان عليه الجمهور من السلف وغيرهم من الفرق الإسلامية والطوائف في مسائل التوحيد والصفات والأسماء، ويقرّر ابن تيمية قاعدة ذهبية لمن يريد الانتساب إلى هذا المذهب، كونها دعوى ثقيلة تحمّل قائلها مسؤولية عظيمة أمام الله، وهي لا تتحقق إلا بأن يكون قول وعمل المدّعي موافقا للكتاب والسنة الصحيحة عقدا وقولا وعملا، ظاهرا وباطنا، في كل أحواله ومعاملاته، ذلك أنّ الصحابة وتابعيهم وتابعي تابعيهم الذي هم السلف الصالح كانوا يعملون بالكتاب والسنة، وأن يكون على دراية إجمالية بأقوالهم وأقوال مخالفيهم لاسيما في باب أصول الاعتقاد حتى يميّز بين الحق والباطل وبين العقيدة الصحيحة والفاسدة. [1]

وقياسا على وجوب معرفة مذهب السلف الصالح في باب أصول الاعتقاد معرفة إجمالية أو تفصيلية حسب المتعلّم، كذا وجب معرفة مذهبهم في التنشئة والتعليم، وفي الزهد والعبادة، وفي أخلاق التواضع والحوار والحلم والترفّع عن سفاسف الأمور، وكذا مذهبهم في معاملة النساء وتحلّيهم بالعدل والرفق واللين...الخ، فكان كل من التزم بمنهج صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن تابعهم من بعدهم، كان ملتزما بسنة النبي صلى الله عليه وسلم في العقائد والشرائع والأخلاق والآداب.

فقِوام السلفية إذن يرتكز على احترام الجيل الإسلامي الفريد الذي عاش في القرون الثلاثة الأولى- بدليل الحديث- والاقتداء به، ليس تنزيهًا لهم وتقديسا واعتقادا بالعصمة، بل استهداء بفهمهم وسيرا على خطاهم في ما أجمعوا عليه، وعلى اتباع منهجيتهم في التلقي ومصادر الاستدلال وكيفيته وفي مسالك التعبد والأخلاق؛ فهم أَوْلى الناس بالحق، فكانوا لا يردّون النص الصحيح لذوق أو هوى أو

[1] الآثار، ج4، ص 151

معقول أو مصلحة[1] ؛ وأما اتخاذ السلفية كمنهج خاص أو كحزب ممنهج أو تنظيم متعصّب يرفض السواد الأعظم من المسلمين ولا يستنكف أن يكفرهم ويخرجهم من دائرة الإسلام، فلا شكّ أنّ هذا خلاف لما كان عليه صحابة رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو من قبيل البلايا التي نزلت على المسلمين.

وقد اعتنى ابن باديس بنشر تراجم السلف الصالح في جريدة الشهاب، ليطلع القراء على ما لهم من صفات اكتسبوها بالإسلام، وما كان منهم من أعمال في سبيله، " ففي ذلك ما يثبت القلوب ويعين على التهذيب، ويبعث على القدوة، وينفخ روح الحياة وما حيي خلف إلاَّ بحياة سلف، وما حياة السلف إلا بحياة تاريخهم ودوام ذكرهم..."[2]

وإننا نجد اليوم بحكم الإكراهات المذهبية والضغوطات السياسية لا سيما في الجزائر، من ينسب ابن باديس إلى مرجعيات كالوهابية أو السلفية بمعنى الحزب أو التحزّب وغيرها، وإنّه لمن تضييع الوقت والجهد في ما لا طائل تحته أن يقضي الباحث أيامه ولياليه في تحبير الصفحات ردّا على هذه الدعاوي والاتّهامات، لأنّ الشيخ نفسه رحمه الله ردّ عليهم ودافع عن نفسه. [3]

لكن كيف يكون فهم السلف الصالح مصدرا للتجديد وقد كثر الحديث في الآونة الأخيرة عن القطيعة مع التراث بدعوى التجديد؟ وهل تضمّن خطاب ابن باديس العقدي مصدرية فهم السلف الصالح للعمل التجديدي؟ لقد ورد ذكر خصائص السلف الصالح في آثار ابن باديس وأهميّة اتّباعهم والسير على طريقهم لاسيما في العقائد والآداب والأخلاق، نجملها كالآتي:

---

[1] ينظر: فهد العجلان، معركة النص، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط 1، 1433هـ، ص 89 باختصار

[2] الآثار، ج4، ص79

[3] ينظر ردّ ابن باديس في: الآثار: ج3، ص 292، كذا ينظر: كمال أبو سنة، سلفية ابن باديس والإبراهيمي، مقال نشر بتاريخ 9مايو 2018، 10:33 https://binbadis.net

أوّلا: مذهب السلف الصالح في مسائل الاعتقاد هو التجديد

رجال السلف الصالح هم الذين تكوّنوا بالقرآن واهتدوا به وتفقهوا في أسراره وتأدبوا بآدابه، فإذا ذهبنا مذهبهم في أصول الاعتقاد وفي الأخلاق والآداب كان ذلك عين التجديد. يقول رحمه الله: "وإنّ القرآن الذي كوَّن رجال السلف لا يكثر عليه أن يكوِّن رجالاً في الخلف لو أحسن فهمه وتدبره وحملت الأنفس على منهاجه."[1]

يقول قائل: إذا كان فهم الصحابة للقرآن ومن تابعهم فهما ناقصا أو غير ملائم لهذا العصر ومعطياته المادية والتقنية – وهم على أساس ذلك الفهم قد أنجزوا ما هو معلوم في التاريخ– فيلزم عنه قوله بأنّ خطاب القرآن الكريم اتّسم بالصلاحية والفاعلية في ذلك العصر وفقدهما في عصرنا، هما صفتان عارضتان تتعلّقان بحيثيات اعتبارية تتحقق في بيئة دون بيئة وعصر دون عصر؛ ولا يقول هذه المقالة إلاّ صنفين من الناس: مسلم جاهل لا يفقه القرآن ولا يفقه السنة، وآخر يؤمن بعدم صلاحية القرآن وفاعليته قناعة واختيارا. ومن هنا يتبيّن أنّ فهم السلف الصالح لمسائل الاعتقاد هو الفهم الموافق للكتاب والسنة، وإذا كان التجديد في الدرس العقدي هو العودة إلى ما في الوحيين، فكذلك هو العودة إلى ما فهمه السلف الصالح رضوان الله عليهم أجمعين.

ثانيا: احتكام السلف الصالح إلى القرآن والسنة

يرى ابن باديس أنّ مواعظ السلف كلها مبنية على التذكير بآيات القرآن وبالأحاديث النبوية، وهم يرجعون إليه وينصحون لله ولرسوله وللمسلمين في لزوم ذلك والسير عليه. وفهم القرآن في أصول الاعتقاد لا يكون إلا كما فهمه السلف الصالح، والعمل به كما عملوا به وتحكيمه في نفوسنا كما

[1] الآثار، ج2، ص142

حكموه ولا نكون مثلهم إلا إذا جعلنا أهواءنا ومشاربنا تابعة له، وموزونة بميزانه، لو فعلنا ذلك لكنّا به أعزة في أنفسنا وأئمة لغيرنا[1].

فإذا كان التجديد هو الاحتكام إلى الأصلين، والسلف الصالح لا يتحدّثون إلا بالأصلين وهما الكتاب والسنة ويشدّدون على الالتزام بهما، فالأخذ بمواعظهم وفهم القرآن الكريم كما فهموه هو عين التجديد. يقول رحمه الله: "كان أهل هذه القرون الفاضلة المحمودة -يعني القرون الثلاثة- يطلبون حديث النبي -صلى الله عليه وآله وسلم- والفقه في القرآن، ويرحلون في ذلك إلى البلاد فإن وجدوا حديثا عنه عليه السلام عملوا به واعتقدوه"[2] فقد عرف السلف الصالح حقيقة اتباع النبي صلى الله عليه وسلم وأدركوا معنى الاقتداء به في الدعوة إلى الله على بصيرة، فكانوا دعاة إلى الله بأقوالهم وأعمالهم المطابقة لها، حتى انتشر الإسلام في أقل من ربع قرن في المعمور.[3] وما كان إنجازهم الذي أنجزوه إلا باتّباع سنة النبي صلى الله عليه وسلم، وقد بيّنا كيف شدّد ابن باديس على أهمية اتباع السنة وخطورة تركها والإعراض عنها وآثار ذلك كلّه على نهضة الأمّة أو زوالها.

ثالثا: المخالف لمذهب السلف الصالح لا أهلية له

يوضّح ابن باديس أنّ الذين أحدثوا في الدين ما لم يعرفه السلف الصالح لم يقتدوا بمن قبلهم، فليسوا أهلاً لأن يقتدى بهم من بعدهم، فكل من اخترع وابتدع في الدين ما لم يعرفه السلف الصالح فهو ساقط عن رتبة الإمامة فيه.[4] فتوضيح المسائل في أصول العقائد أو أصول الأعمال يكون

[1] الآثار، ج1، ص489
[2] المصدر نفسه، ج1 ، ص219
[3] المصدر نفسه، ج1، ص 497
[4] المصدر نفسه، ج 1، ص479

بالتعويل على أنظار أئمة السلف الذين لا يرتاب في رسوخ علمهم، وكمال إيمانهم، وأئمة الخلف الذين درجوا على هديهم في نمط وسط بين الاستقصاء والتقصير.[1]

فهو يرى أنّ المصلح المجدّد إمام للناس وقائد لهم يسوقهم إلى الخير، وهو على مذهب السلف الصالح في الاعتقاد والأخلاق والآداب، فإن أتى بأمر لم يعرفوه ولم يقولوا به وهو مخالف للنصوص لم يكن مصلحا ولا مجدّدا بل مبتدعا يضلّ الناس ويفتنهم في دينهم، وامتنع تحقّق الأهلية فيه ووجب في حقه نعت المتروك المنبوذ بل وتحذير الناس منه.

رابعا: ضبط فروع الاعتقاد مبني على الأصول عن السلف الصالح

يرى ابن باديس بأنّ الفروع المقطوعة عن الأصول لا تسمّى علما، ولما لم تكن عند بعض من يتكلم في الدين الأصول، تاهوا في الفروع المنتشرة، ومحال أن يضبط الفروع من لم يعرف أصولها، والأصول عند الأئمة وعلماء السلف الصالح.[2] وقد أوضح رحمه الله تعالى في مقال له ما كان عليه التعليم الديني في عهد السلف الصالح من التفقه في الدين بالتفقه في القرآن والأحاديث النبوية، في حين أنّ التعليم الديني في عصره قد اقتصر على الفروع الفقهية المنتشرة دون استدلال ولا احتكام إلى القرآن والسنة، بل كان الإعراض عن فهم القرآن والسنة شائعا غالبا على من يُعلّمون ويتعلّمون. وهو يرى أنّ الإعراض عن ربط الفروع بأصولها ومعرفة مآخذها، هو داء قديم في هذا المغرب الإسلامي من أقصاه إلى أدناه، بل كان داء عضالا فيما هو أرقى من المغارب الثلاث وهو الأندلس.[3] لذلك كان المقلّد في العقائد الذي لا دليل إجماليّ عنده أصلا، وإنما يقول أنا على ما ورثته وعلى ما سمعته آثم، لاتّباعه ما ليس له به علم في باب العقائد أصولها وفروعها.

---

[1] الآثار، ج1، ص 479

[2] المصدر نفسه، ج3، ص222

[3] المصدر نفسه، ج3، ص 220

نخلص مما تقدّم إبانته إلى أنّ فهم السلف الصالح في باب الاعتقاد أصولها وفروعها، كذا في باب الآداب والأخلاق والأعمال، هو الركيزة الثالثة من ركائز التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس؛ والتجديد في تقرير مسائل الاعتقاد هو العودة إلى فهمهم بعد التفقه في القرآن والسنة. إنّ المرجعية السلفية عند ابن باديس هي الرجوع في تقرير العقائد والاستدلال عليها إلى أهل القرون الأولى المشهود لهم بالخيرية بدليل الحديث الصحيح، باعتبار خصائصهم وأوصافهم التي ميزتهم عمن سواهم، وقد نبّه رحمه الله أنّ الشكّ في سلامة فهم الصحابة والارتياب في صدقهم دليل على خلل في الإيمان، كيف لا وقد شهد الله لهم بالسلامة والصدق ورسوخ الإيمان ورضي عنهم. فالأصول عندهم وعند الأئمة من بعدهم، ولا ينجو الخلف إلا باتّباعهم، ومن اقتدى بالسلف الصالح أحق أن يقتدى به من بعده. فهذه هي المرجعية السلفية عند ابن باديس وهي تظهر أكثر وتبرز في مسائل الاعتقاد وأصول الأخلاق والآداب.

الفرع الرابع: موقف ابن باديس من علم الكلام

بعد قراءة تحليلية متأنية لحديث ابن باديس عن المتكلّمين ومناهجهم، اهتديت إلى أنّه قد وضع شروطا معينة على التمييز بين ما ينبغي أخذه من علم الكلام وما يجب تركه:

أوّلا: ضبط المصطلحات وعدم التعقيد

يرى ابن باديس أنّ الإعراض عن أدلّة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية، من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم إلى عباده وهم في أشد الحاجة إليه.[1] فالاستشهاد-بمفهوم المخالفة- بالأدلة الكلامية غير الصعبة والمفهومة التي لا تلبّس على الناس بعد عرض الأدلة القرآنية، ليس من الهجر للقرآن الكريم في شيء. وقد عيّن ما يقبّح ويشوّه علم الكلام

[1] الآثار، ج1، ص 272

من حيثيات ثلاث: تعقيد طرق عرض المباحث بكثرة الجدال، تعدّد الإشكالات الواردة والمتناقضة، واستحداث الاصطلاحات واستعصائها على الفهم، فإذا دخل على هذه العناصر إصلاحات أفاد علم الكلام ونفع. وممّا يعضّد هذا التفسير قول محمد الصالح رمضان في مقدمة كتاب العقائد الإسلامية: "... ومن المحقق أن بعض هذه الآراء كما كان لها فضل التجلية، ودقة الاستشهاد .. كان لها أيضا أثرها الضار في التعمية، أو البعد عن جادة الصواب أحيانا، مما أثار البلبلة والحيرة..."[1] فليس الرفض على إطلاقه.

ثانيا: تقديم الأدلة السمعية القطعية على الأدلة الكلامية

يوضّح ابن باديس أنّ هجر القرآن والإعراض عنه إنما يقعان عندما يتمنّع المدرّس أو المفسّر عن إيراد الأدلة السمعية ويكتفي بالكلامية ويستغني بها ويعدّها أدلة قطعية تفيد العلم بخلاف أدلة القرآن التي تفيد الظن عنده. يقول: " نحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير، بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصّل اليقين، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها المتعددة واصطلاحاتها المحدثة، مما يصعب أمره على الطلبة فضلاً عن العامة..."[2] فالتشنيع الوارد في هذا النصّ واقع على من لا يأخذ البتة بالأدلة السمعية والذي يعدّها من الأدلة الظنية التي لا تفيد العلم القطعي، وهذه مسألة عقدية خطيرة تصدّى لها علماء الأمّة وبيّنوا جلل وعظم ما وقع فيه قائلوها، خلاصتها أنّ فخر الدين الرازي (ت 606هـ)ومن تبعه الذين يصدّرون العقل منهجا والتأويل طريقة في فهم النصوص، قالوا بأنّ نصوص الوحي تتضمّن أدلة ظنية لا يحصل بها علم ولا يقين، ومسوغ قولهم هذا هو أنّ الأدلة السمعية لفظية وليست عقلية، ولقبولها وجبت عشرة شروط ذكرها الرازي في كتابه (معالم أصول الدين) و كتاب

[1] ابن باديس، العقائد الإسلامية، ص7

[2] الآثار، ج1، ص407

(الأربعون في أصول الدين).[1] وقد أدرج ابن القيم هذه المسألة ضمن المسائل التي قال بها أصحاب التأويل وهدموا بها معاقل الدين، وأطلق عليها الطواغيت الأربع، وهذه المسألة هي الطاغوت الأول.[2]

ثالثا: الاعتماد على التفاسير الكلامية لا يقدح في منهج المجدّد

رجع ابن باديس في تفسيره للقرآن الكريم إلى تفسير الرازي الذي يثني عليه كونه: "يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية ومقالات الفرق والمناظرة في ذلك والحجاج."[3] فالمطلّع على العلوم الكلامية ومقالات الفرق يكون ثقة مميّزا متميّزا عن من ليس بمطّلع على مقالات علم الكلام، فعند الوهلة الأولى يظهر أنّ هناك نوع من التضارب بين الاستشهاد بالحجج الكلامية وبين الترك، ولكن مع مزيد تدقيق وتحقيق نصل إلى أنّ ابن باديس إنّما ينكر ويعيب على المتكلّمين ما يخالفون به الشرع ويهدمون به أصول الدين، ولا يبعثه هذا الإنكار على عدم الأخذ من مصنّفاتهم وبآرائهم فيما ينضبط بضوابط الدين ويكون على وفق مقاصد الشريعة، وهو سمت الإنصاف بادٍ فيه رحمه الله قليل في غيره، وطّن نفسه عليه فسطع على لسانه.

رابعا: اعتبار المستوى المعرفي للمتلقّي

أنكر ابن باديس على المدرّسين والمعلمين تدريس العقائد على طريقة المتكلمين للعامة والمبتدئ من الطلاّب وليس لغيرهم، يقول: " فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية وأدلة تلك العقائد من القرآن العظيم... ولن يجد العامي الأدلة لعقائده سهلة قريبة إلا في كتاب الله،

[1] ينظر: فخر الدين الرازي، الأربعون في أصول الدين، ج2، ص251 و معالم أصول الدين، ص27

[2] ابن القيم، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، دار العاصمة الرياض، ط1، 1408هـ، ج2، ص 633

[3] الآثار، ج1، ص 163

فهو الذي يجب على أهل العلم أن يرجعوا في تعليم العقائد للمسلمين إليه..."[1] وهذا إن دلّ على شيء إنّما يدلّ على فطنة ابن باديس رحمه الله وفقهه في طرق التدريس حسب المستويات واختيار المحتوى المناسب للفئة المستهدفة، وفي هذا الموضوع يقول أحد الباحثين في التربية: " إن تربية الأطفال والشباب لا تتم في فراغ، وإنما تأخذ مكانها في مجتمع معين؛ ولهذا فإن بناء المنهج لا بد أن يعتمد على دراسة ثلاثة عوامل: طبيعة المعرفة، طبيعة الفرد في المجتمع، وطبيعة المجتمع وحاجاته ومشكلاته."[2] لذا يمكننا الجزم بأنّ ابن باديس كان من المخطّطين للمنهجية البيداغوجية مستوعبا طبيعة مجتمعه وأنماط سلوك أفراده، وملمّا بسيرورة تاريخه من خلال فهمه لماضيه واستشراف مستقبله، فعَلِم أنّ تلاميذه من العامة وأنّهم كانوا يكابدون الأميّة الدينية ويعانون تبعاتها، فاهتدى إلى طريقة تصيب كبد الجهل وترديه، وقد كان يقال: "خير الكلام ما دلّ على هدىً، أو نهى عن ردًى." فمسألة التدريس مسألة تقتضي معرفة جميع جوانب العملية التعليمية وأركانها وهي عملية تواصل واتصال بين المعلّم والمتلقي.

خامسا: علم الكلام أصل العلوم الإسلامية

جعل ابن باديس التعريف الكلاسيكي لعلم الكلام أسلوبا من أساليب الدعوة فقال: " ومن الدعوة إلى الله بيان حجج الإسلام ودفع الشبه عنه ونشر محاسنه بين الأجانب عنه ليدخلوا فيه وبين مزعزعي العقيدة من أبنائه ليثبتوا عليه."[3] وفي معرض نعيه الشيخ محمد بخيت المطيعي(ت 1935م)[4] الذي وصفه بأنّه العلاّمة مفتي الإسلام، حدّث عن منزلته العلمية ومدحه قائلا: "... تصدّى لخدمة

[1] الآثار، ج1، ص 272

[2] علي أحمد مدكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربي، 1421هـ، 2001م، ص226

[3] الآثار، ج1، ص 176

[4] هو الشيخ محمد بخيت بن حسين المطيعي الحنفي، مفتي الدِّيار المصرية، ومن كبار فقهائها، ولد في بلدة المطيعة بأسيوط مصر، وتعلَّم في الأزهر، واشتغل بالتدريس فيه.. ينظر: موسوعة صناعة الحلال، إعداد: وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء – الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ط1، 1441هـ، 2020م، ج3، ص 358

العلم والازدياد منه بالتدريس بجد منقطع النظير... وكان ممتازا بين كبراء الأزهر بتحقيق الأصلين: علم الكلام وأصول الفقه، وكان بسعة علمه وقوة إدراكه وتمييزه يرفع الخلاف في كثير من أمهات المسائل ويبين أن الخلاف فيها لفظي وأن أصل المسألة محل اتفاق."[1]

هذا النصّ يدلّ على أنّ ابن باديس يعدّ علم الكلام أصل العلوم الإسلامية ومثله علم أصول الفقه، ومن كان محققا فيهما كان واسع العلم وقوي الإدراك والتمييز. وعن الشيخ طاهر الجزائري يقول ابن باديس: " هذا الأستاذ العظيم... عالم مصلح وفيلسوف إلهي أشبه الأوائل بهديه، وتمثل بالأواخر في نظره ووفرة مادته..."[2] ويقول عنه: "... ولطالما أعطى الحق لعلماء الشيعة أو الإباضية أو المعتزلة في مسائل تفردوا بها وضيق فيها أهل السنة. أما الفلسفة أو الحكمة القديمة والفلسفة الحديثة فكان يعطف فيها عليها وعلى المشتغلين بها، وينحي باللائمة على المتأخرين الذين أوصدوا بابها فأظلمت العقول وضعف مستواها."[3]

هذه نصوص واضحة صريحة تدلّ بمفهوم المخالفة على اهتمام ابن باديس بالإلهيات وحثه الطلبة على ضرورة الاطّلاع على المقالات الفلسفية والكلامية القديمة والحديثة، كونها من موجبات التفكير والنظر وارتقاء بمستواهم، بل أكثر من ذلك، من تفقّه في مقالات الفرق، وميّز بسعة علمه ونباهة عقله بين الصحيح فيها والفاسد، وبين الصواب منها والخطأ وأخذ بالصحيح والصواب وإن كان متروكا مستهجنا من الجمهور، كان منصفا ليس مجحفا، مقسطا ليس متبعا هواه.

يقول ابن باديس عن طاهر الجزائري: " ليست تآليف الشيخ مما يتناسب كل التناسب مع علمه الواسع لأن بعضها مما ألفه في صباه كان لنفع المدارس وهو مفيد جدا في بابه وفي حينه، ومن تآليفه

---

[1] الآثار ، ج4، ص 210

[2] المصدر نفسه ، ج4، ص 152-153

[3] المصدر نفسه، ج4، ص157

المطبوعة (الجواهر الكلامية في العقائد الإسلامية)"[1] وهذا الكتاب الذي ذكره ابن باديس عبارة عن رسالة يقول فيها صاحبها: "فهذه رسالة مشتملة على المسائل المهمة في علم الكلام قريبة المأخذ للأفهام جعلتها على طريق السؤال و الجواب وتساهلت في عباراتها تسهيلا للطلاب"[2] وثناء ابن باديس عليه بأنه مفيد في بابه وفي حينه، ونافع للتلاميذ لأوضح دليل على عدم معارضته لعلم الكلام مطلقا، وإنّما يحتاج ويُرجع إليه في حالات معيّنة كالتعويل على بعض ما جاء فيه تساوقا مع شرح أمور تتطلّب الاستعانة بمنهجه وتناسبا معها.

إن القول بمطلق ضرر علم الكلام فيه تقليب ونظر، والقول بأنّ ابن باديس أنكره ورفضه مطلقا قد يكون فيه ضرب من التعنت، ثمّ إنّ مراعاة السياق التاريخي والاجتماعي والديني الذي عاش فيه ابن باديس، والعصر الذي سبقه والذي شهد انطراح المدونات والشروح الكلامية التي لازمتها خصائص معيّنة غير مرغوب بها، كان كل ذلك باعث على ذمّ ما يستدعي الذمّ، ومثله يجري على علوم أخر كالتفسير والفقه والتصوف... وما سبق بيانه من كلام ابن باديس ذو دلالة جليّة على أنّه من المتفطّنين لدعوة تجديد علم الكلام وتصفيته من الشوائب والنتوءات.

المطلب الثاني: استراتيجية الخطاب التجديدي في الدرس العقدي عند ابن باديس

الفرع الأول: مفهوم استراتيجية الخطاب

تمثل الاستراتيجية عند الباحثين خطة رسمية ديناميكية عالية المستوى تحتوي برامج وأفعال منطقية وجب تبنّيها واتّباعها لغرض تحقيق مشروع ما، فهي أمور تحليلية تجديدية تنظيمية في عقول من يتمتّعون بالفكر والتخطيط ويمتلكون قدرات إدارية غير تقليدية؛ لذلك يوصف الاستراتيجي بكونه شخصية حالمة بواقعية شديدة، حيث يمكنه معرفة وجهته والطريق التي يسير عليها بثقة متوازنة انطلاقا

[11] الآثار، ج4، ص176

[2] طاهر الجزائري، الجواهر الكلامية في إيضاح العقائد الإسلامية دار ابن حزم، ط ،1407 هـ 1998م ،ص11

من الفهم الراشد لمتطلّبات البيئة والمجتمع في ضوء نتائج تحليل حوادثها ومتغيّراتها وحاجاتها.[1] وعملية تشخيص الواقع وتحليل مجرياته ودراسة حاجيات المجتمع لا تتأتّى إلا بعد الإجابة عن مجموعة من الأسئلة المهمة: ماذا يحدث؟ كيف حدث؟ لماذا حدث؟ أين يحدث؟ من وراء ما يحدث؟

أمّا ابن باديس، فقد تحدّث عن هذه الاستراتيجية بلفظ" الخطة" وما فتئ يذكرها و يذكِّرُ بها في كلّ مناسبة، يقول: "... ومضينا على ما رسمنا من خطة وصمدنا إلى ما قصدنا من غاية وقضيناها عشر سنوات في الدرس لتكوين نشء علمي لم نخلط به غيره من عمل آخر... "[2] فقد عكف على رسم خطّة ممنهجة دقيقة، ليسير عليها بنوع من الشدّة في المثابرة والجلد والالتزام بغية الوصول إلى تحقيق الأهداف؛ ولذلك نقول أنّ ابن باديس كان مفكّرا بحقّ منطلقا في تنفيذ أفكاره من تخطيط رصين وفعّال. بل كان ذو بصيرة نافذة حين أجلى العلاقة التلازمية التي تربط بين وضع الاستراتيجية والحرية، وذلك في معرض حديثه عن الوحدة السياسية بين الشعوب العربية، والتي لا تتأتّى إلا بتحقّق شرط حرية هذه الشعوب والقدرة على سياسية نفسها، فعندئذ: "تضع خطة واحدة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الأمم، وتتعاقد على تنفيذها، وتكون كلها في تنفيذها والدفاع عنها يدا واحدة، فهي مقتدرة على الدفاع عنها كما كانت حرة في وضعها، وأما الأمم المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع أن تضع أمرا لنفسها فكيف تستطيع أن تضعه لغيرها، ولا تستطيع أن تدافع عن نفسها فكيف تستطيع أن تدافع عما تقرره مع غيرها..."[3]

فالحرية هي شرط رئيس لوضع استراتيجية العمل الإصلاحي والنهضوي، ولا يستطيع فرد أن يضع لنفسه خطة يسير عليها بغية تحقيق أهداف معيّنة إلا إذا كان حرّا في فكره حرا في قراراته، متطبّعا بملكات نفسية متوازنة، مقبلا على الحياة طامحا في التغيير والازدهار؛ أمّا أن يكون منشغل البال

[1] صلاح عبد القادر النعيمي، الاستراتيجية والإدارة الاستراتيجية، دار اليازوري للنشر والتوزيع، ط 2021، ص16 بتصرف
[2] الآثار، ج 3، ص 27
[3] المصدر نفسه، ج3، ص 398

بخدمة أعدائه مغلوبا على أمره، مستغرقا زمانه في التبعية والاحتكام إلى غيره في كل صغير وكبير، فمثله لا يأتي منه تفكير ولا تخطيط لأنّه تحت نير من يحكمه قهرا كالمحتلّ.

أمّا الخطاب فيُعدّ من المباحث الرئيسية في الدراسات اللغوية والسيميائية، كما كان موضوعا أساسيا في الدراسات الأصولية والقرآنية، وقد نجد اختلافا في تعريفاته نظرا لاختلاف المرجعيات التي يستعمل فيها هذا المفهوم من جهة، وللتماهي الحاصل بين مفهوم الخطاب ومفهوم النص من جهة أخرى.

ولئن كنا بصدد تناول التجديد في خطاب ابن باديس العقدي، فالتعريف الإجرائيّ الخادم هو أنّ الخطاب استعمال لغوي ينسجم مع الوظيفية بشكل عام، حيث يُنظَر إليه بوصه نسقا منظما يُحقِّقُ عبره المخاطِبُ مقاصد معيّنة. فالبعد الوظيفي للخطاب يتجاوز الأساس البنيوي من ألفاظ وتراكيب وغيرها، ليركّز المخاطِب من خلاله على تحقيق أغراض محدّدة في السياق المحدّد. [1]

فالخطاب العقدي هو تلك الصياغة اللغوية ذات المضامين العقدية التي يستخدمها المخاطِب متوجّها بها إلى جمهور من الناس بغية إقناعهم وتغيير نظرتهم، وقد تختلف الصياغة بحسب اختلاف مستوى الجمهور، فالخطاب الموجّه لعامة الناس يكون في الغالب سهلا يسيرا كي يستوعبوه بسلاسة دون تعقيد ، في حين أنّ الخطاب الموجّه للمتخصّصين مثلا فيكون متميّزا بأسلوب علمي خاص. وما يهمّنا في هذا المقام هو إبراز استراتيجية ابن باديس في خطابه العقدي ضمن بحثنا عن خصائص التجديد عنده.

وعليه فإن استراتيجية الخطاب العقدي هي تلك الخطة المنهجية المتضمّنة لآليات وأدوات معيّنة من شأنها أن تسهم في تحقيق المراد من الخطاب العقدي الموجه. ولا يسعنا هذا المقام البحث في جميع

[1] ينظر: ربيعة العربي، الخطاب، المحددات وآليات الخطاب، دار أمجد للنشر والتوزيع، 2019، ص 26-29

الآليات التي استخدمها ابن باديس فهي تتنوّع من آليات لغوية إلى آليات النقد وآليات الإقناع...الخ وإنّما سنركّز على الأرضية التي انطلق منها ابن باديس في خطابه التجديدي.

الفرع الثاني: منطلقات التجديد في الخطاب العقدي عند ابن باديس

نقصد بالمنطلقات تلك المبادئ الرئيسية التي يباشر على أساسها المصلح فعل التجديد، والذي يحدد بها آليات إحياء العقيدة وإبراز قيمتها وتفعيل مقاصدها، وبالمنطلقات يضبط البناء العقدي والقيمي والأخلاقي الموجه للناس بغية تصحيح المفاهيم وتقويم السلوك. كذلك كان تجديد ابن باديس للخطاب العقدي انطلاقا من مبادئ محدّدة إيمانا منه بكونها حقائق قيمية مستتبة ترتكز على تلك الأصول الثابتة التي بيناها في المبحث الأول؛ وقد حاولت استنباط هذه المنطلقات- انطلاقا أيضا- مما تمّ تحريره في الفصول المتعلّقة بالمسائل العقدية، أجملها كالآتي:

أولا: اليقين بتحقيق الإصلاح

لم يقدم ابن باديس على أن يخطو خطوة واحدة في الفعل التجديدي، إلا بعد رسوخ إيمان لديه بإمكانية الإصلاح، ويقين برجحان وغلبة المشروع الإصلاحي في ظل تلك التعقيدات السياسية والاجتماعية والإشكالات الدينية، غير فاقد للأمل غير منشغل بالحديث عن العوائق، واثقا من نفسه وقدرات من حوله متوكلا على الله حق التوكّل، آخذا بالأسباب الأخذ السليم الصحيح تماما كما أصّل وقرّر في خطابه. يقول رحمه الله: "وسنخطو هذه الخطوة- إن شاء الله تعالى- على ما عرفه الناس من مبدئنا في الإصلاح الديني من ناحية العقائد والأخلاق والأفكار والأعمال، تصحيحا وتهذيبا وتنويرا وتقويما... وقد بلغنا- والحمد لله- من النجاح في الإصلاح الديني أن أصبح الذين كانوا يعارضوننا لا يستطيعون أن يروجوا لأنفسهم إلا باسم العلم والكتاب والسنة. وفقهم الله إلى ما

يصدقهم..."[1] ويقول أيضا: "... لأننا نرى واجباً على من وقف نفسه لخدمة أمة أن يتلقى بالقبول كل ما يأتيه منها من مدح أو قدح من حق أو باطل، من عقل أو غيره ويستعمل ميزان عقله ويستعين بأهل الرأي من المخلصين معه في قبول ما يجب من أي ناحية جاء ورد ما يجب رده من أي شخص كان..."[2]

إنّ هذين النصين طرف ضئيل مقابل أقواله الكثيرة عن قضية اليقين بحدوث الإصلاح، والقارئ لهذه الأقوال يدرك الأزمة الصفاتية-إن صح التعبير- التي يعاني منها المسلم المعاصر، فالصفات كالشجاعة والبسالة والإقدام والمثابرة والعزة...الخ أضحت تنتمي إلى عالم الأساطير إلا من رحم الله، والذي يفكّر في الإصلاح من الصادقين المخلصين يُعارض أشدّ المعارضة ويلاقي أنواعا مبتكرة من الاضطهاد، حتى يُحمل على ترك هذا السبيل ويركن إلى عدم المجازفة ويُبقي على دائرة الصلاح متجنّبا دائرة الإصلاح، وقد قيل: الإصلاح هو تحقيق ما يبدو أنّه غير ممكن. فنجزم بأنّ الإيمان بفكرة الإصلاح شيء واليقين بتحقيق الإصلاح شيء آخر، فالثاني يوجب العمل والاستمرار وعدم القعود، وهو عقيدة تحرّك النفس وتبعثها على السلوك، وبعبارة أوضح لم يكن ليقوم بالتجديد إن لم يؤمن بتحقيق الإصلاح، فكانت بحقّ نقطة انطلاق أساسية للفعل التجديدي عند ابن باديس في خطابه العقدي.

ثانيا: الموازنة بين التعقّل المنطقي والتذوّق الوجداني

لقد أدرك ابن باديس إدراكا جازما بحكم كونه جزءا من هذا الشعب، أنّ هذا الأخير يميل أشد الميل إلى الخطاب المثير للمشاعر والوجدان، منه إلى المقولات المستندة إلى العقل، فلغة الشعور وتقنية اللعب على الأوتار-كما يقال- كانت سائدة ومسيطرة، واستمرّ العزف على العاطفة البشرية فقط

[1] الآثار، ج4، ص361

[2] المصدر نفسه، ج 4، ص 323

باعتبارها منفذا للإقناع، بينما لم يكن الشعب الجزائري متحمّسا للعقلانية والمنطقية بحكم الظروف التعليمية والاجتماعية المعروفة، فضلا عن أنّ الركون إلى الأسهل وهو لغة الشعور أفضل بكثير من الاندفاع إلى الأصعب وهو فعل التعقّل والتفكير.

لينطلق ابن باديس في تجديده للخطاب العقدي من مبدأ تحقيق الموازنة بين العقل والوجدان لأنّ: " لكل إنسان فطرته وعقله فعلينا إذا دعينا إلى شيء أن نعرضه عليهما راجعين إلى الفطرة الإنسانية وإلى العقل البشري منزهين عن الأغراض والأهواء والأوهام والشبهات... وتجد القرآن العظيم يخاطب العقل والفطرة ليعلمنا الرجوع إليهما والاستفادة منهما."[1] فكما للعقل دور في التمييز، كذلك للجانب الوجداني دور في درك محاسن الأشياء وقبحها، ولذا كان ابن باديس واعيا بضرورة الاستناد إلى التصوير الأدبي الفني وعرضه على الناس في قالب يثير المشاعر بحيث يؤدّي وظيفته في إحقاق الحق وإبطال الباطل، كيف لا وهو الذي قال: " كان أكثر الفن الأدبي في تصوير الحسن وعرضه على الناس ليشاركوا الفنان في إدراك ذلك الحسن والشعور به والتذوق للذة ذلك الإدراك والشعور. وفي ذلك تربية لملكة الذوق الحسن في النفوس. وإنّ النفوس لفي أشد الحاجة إلى تلك الملكة لتنعم بصور هذا الكون العظيم وما فيها من حسن فتقاوم بذلك ما تعانيه من متاعب الحياة وأوصابها وتدفع بلذة ذلك الشعور بالحسن ما تجده من آلامها..."[2]

إنّ الخطاب الفني يدخل على النفوس بهجة وانشراحا ويثير فيها حاسة الذوق للحسن والجمال، وهل تلذ النفوس البشرية إلا بصور الجمال؟ وها هو يثني على أعضاء الجمعية الذين انبروا للدفاع عن الإسلام والعربية بلغة الضادّ التي حوربت فيهم فقال: "حوربت فيكم العروبة حتى ظن أن قد مات

[1] الآثار، ج2، ص 80

[2] المصدر نفسه، ج2، ص 149

منكم عرقها، ومسخ فيكم نطقها، فجئتم بعد قرن تصدح بلابلكم بأشعارها فتثير الشعور والمشاعر وتهدر خطباؤكم بشقاشقها فتدك الحصون والمعاقل ويهزُّ كتَّابكم أقلامها فتصيب الكُلى والمفاصل."[1]

فما أجمل هذا البديع الذي يحرّك الوجدان وينهض به إلى تعشّق العربية وإلى مخاطبة الناس بخطاب انقلابيّ يهزّ أركان النفوس مع مراعاة الاعتبارات الأخلاقية والقيمية؛ لينبّه بذلك على دقة اختيار الألفاظ والتراكيب لتوجيه خطاب يفعل فعله في الوجدان، فكما يحتاج الإنسان إلى التعقّل والتفكير المنطقي في اعتقاداته، هو بحاجة أيضا إلى المجاوبة النفسية والمعالجة الوجدانية لترسيخ هذه الاعتقادات، ومثلما أنّ العقيدة تقوم على الاستدلال والبرهنة، تثبت بتذوّق الجمال فيها وبالإعجاب بمقاصدها وبما تحدثه من آثار على النفس.

ثالثا: السداد والمقاربة

السدَدُ في اللغة: القصْد فِي الْقَوْلِ والوَفْقُ والإصابة. والسَّديدُ والسَّداد: الصَّوَابُ مِنَ الْقَوْلِ. يُقَالُ: إنه لَيُسِدُّ فِي الْقَوْلِ وَهُوَ أَن يُصِيبَ السَّداد يَعْنِي الْقَصْدَ... وإنه لَيُسِدُّ فِي الْقَوْلِ فَهُوَ مُسِدٌّ إذا كَانَ يُصِيبُ السَّدَادَ أَي الْقَصْدَ.[2] ومنه الحديث الآخر: "**قارِبُوا وسَدِّدوا**"[3]: أي اطْلبُوا بأعمالكم القُربَ من الحَقِّ واطلبوا السدادَ وهو القَصْد. وَاعْمَلُوا بِهِ فَإِن عجزتم عَنهُ فقاربوا أَي اقربوا مِنْهُ. والسداد الصَّوَاب وَهُوَ بَين الإفراط والتفريط فَلَا تغلوا وَلَا تقصرُوا.[4]

يُفهم أنّ المقاربة تعني اقتراب الإنسان ما استطاع إلى ذلك سبيلا من تحقيق الغاية التي من أجلها خُلق وهي عبادة الله تعالى بالامتثال والتسليم، إن لم يستطيع تحقيق السداد والذي هو الإصابة. يقول

[1] الآثار، ج3، ص 555

[2] ابن منظور، لسان العرب، مصدر سابق، ج3، ص 210

[3] أخرجه مسلم، كتاب صفة القيامة والجنة والنار، باب لن يدخل أحد الجنة بعمله، ج8، رقم 2816، ص 140

[4] أبو موسى المديني، لمجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، ت: عبد الكريم العزباوي دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة – المملكة العربية السعودية، ظ، 1، 1407هـ 1988م، ج2، ص 71

ابن باديس: " فقد أمرنا... بالتسليم الكامل بمعنييه، ليكون هو الغاية التي نرمي إليها، ونسعى في تحصيلها، وحتى إذا أخطانا مرة أصبنا مرات، وإذا انحرفنا رجعنا إلى الجادة من قريب، ومن داوم على القصد أعين على الوصول: ﴿**وَالذِينَ جٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَاۚ وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَۖ 69**﴾ **العنكبوت** و من لازم التوبة أتحف بالقبول، ﴿ **إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَۖ 220**﴾ **البقرة**. وفي قول المربي الأكبر –عليه– وآله الصلاة والسلام: «**استقيموا ولن تحصوا**»، وقوله «**سددوا وقاربوا**»، جماع السلوك الإسلامي كله إلى غايات الكمال، والله المستعان."[1]

إنّه لمبدأ في غاية الأهمية، يغفل عنه كثير من الذين ينتمون إلى المدارس الإصلاحية، فطلب الصواب والقصد إليه مع تحرّي المتابعة والحرص على الاعتدال والوسطية في القول والعمل، كلّ ذلك يسهم في الإحاطة بجوانب الفصل في القضايا الدينية ومعضلات الحياة، وكان لزاما على من ينتهج هذا النهج في تعامله مع الناس أن يتّصف بالألمعية وبأصالة الفكر والفطنة، فهو عالم بخبايا مجتمعه مستوعب لمشاكله فيهتدي على إثر ذلك إلى وجوه السداد ومعاقد المقاربة.

وبصياغة أوضح نقول: ينطلق المصلح في تجديده للخطاب العقدي من منطلق السداد والمقاربة، فيعمل بمقتضى هذا المبدأ ويحمل الناس على العمل به، فيسعون إلى إصلاح القصد وطلب الصواب والنزوع إلى تقويم السلوك؛ فلا يعسر حينئذ عليهم تحريك الجوارح بالسلوك القويم على سنن السداد بناء على صحة القصد وصحة العقيدة، من غير تكلّف ولا تنطّع ولا إفراط ولا تفريط.

لقد نتج عن هذا المنطلق عند ابن باديس رصانة منهجية بحتة، جعلت المسلم الجزائري أقرب إلى استيعاب خطابه وتقبّله من بقية أنماط الخطاب الديني الحاصل آنذاك؛ إذ تمكّن من أن يشرعن خطابه

[1] الآثار، ج 4، ص 384

ويسحب عليه صفة الضرورة والرقي، فبات ضروريا لأن يُسمع له ويؤخذ بما فيه من أفكار واجتهادات ترقى بالفرد والمجتمع وتخدمهما.

رابعا: الإيمان بالعمل الجماعي

يعدّ العمل الجماعي – the team work– منطلقا أساسيا في تجديد الخطاب الديني بشكل خاص والمنظومة الإصلاحية بشكل عام، إذ التشتت في الأفكار والاعتداد بالعمل الفردي لا يؤدي إلى نتائج ولا ينهض بالمجتمع، "إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله، ورسوله، إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر، وتدبر، وتتشاور، وتتآزر وتنهض لجلب المصلحة ولدفع المضرة متساندة في العمل عن فكر وعزيمة..."[1] ذلك أنّ الخطر كل الخطر على المجتمعات إنما يكمن في التفرّق والتناحر وعدم الاجتماع، وقد أرشدنا القرآن الكريم إلى هذا المرض، وحثّنا بل وأمرنا على لزوم الجماعة والانتظام فيها، والحرص على التخفيف من الاختلاف كأصل لازم للقيام بمقتضيات العقيدة الإسلامية.

وقد ربط مالك بن نبي تحلّل المجتمع بعلة الانفصالات في شبكته الاجتماعية، وهي الحالة المرضية تصل الى صورتها النهائية وهي الانحلال التام" فلقد يبدو المجتمع في ظاهره ميسوراً نامياً، بينما شبكة علاقاته مريضة، ويتجلى هذا المرض الاجتماعي في العلاقات بين الأفراد... فالعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم فيصبح العمل الجماعي المشترك صعباً أو مستحيلاً، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول للمشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين."[2] ولو أنّ كل فرد من

[1] الآثار، ج1، ص 370

[2] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ت:عبد الصبور شاهين، دار الفكر – الجزائر / دار الفكر دمشق – سورية، ط 3، 1406هـ، 1986م، ص 41

المسلمين تحقّق بصفة التواضع والتسامح وتمكّن من إخضاع "أناه" للجماعة في إطار جلب المصلحة للمجتمع، لقطع المجتمع الإسلامي أشواطا بعيدة في ميدان التقدّم والإنجاز الحضاري.

وربّما يقال: ما علاقة تجديد الخطاب العقدي بالعمل الاجتماعي؟ وكيف يكون هذا الأخير منطلقا للتجديد في الخطاب العقدي وما الخطاب في حقيقته إلا اللغة التي يستعملها المتكلِّم لقصد معيّن؟ وهل المخاطِبُ وهو فرد في عوز وحاجة إلى جماعة حتى يجدّد خطابه؟

كيف لا و: "اللسان أداة البيان، وترجمان القلب والوجدان، والكلام به يتعارف الناس ويتقاربون، وبه يتحاجون ويتفاصلون... فهو رابطة أفراد النوع الإنساني وعشائره، وأممه، وبريد عقله وواسطة تفاهمه. فإذا حسن قويت روابط الألفة، وتمكنت أسباب المحبة... وتقاربت العقول والقلوب بالتفاهم، وتشابكت الأيدي على التعاون والتآزر... وإذا قبح كان الحال على ضد ذلك. فالكلام السيء قاطع لأواصر الأخوة، باعث على البغضاء والنفرة، يبعد بين العقول فتحرم الاسترشاد والاستمداد والتعاون بين القلوب فتفقد عواطف المحبة وحنان الرحمة. وهما أشرف ما تتحلى به القلوب، وإذا بطلت الرحمة والمحبة بطلت الألفة والتعاون، وحلت القساوة والعداوة، وتبعهما التخاصم والتقاتل، وفي ذلك كل الشر، لأبناء البشر."[1]

يوضحّ ابن باديس في النص أعلاه العلاقة بين الخطاب التجديدي والعمل الجماعي، حيث يتدرّج في بيان هذه العلاقة من العام إلى الخاص، فالكلام حقيقة واقعة عند جميع بني البشر، والذي بدونه لا يتواصل الناس ولا يترجمون لما في قلوبهم وعقولهم، وإذا كان الكلام أساس الإنسانية ومقوّمها، كان لابدّ وأن يكون حسنا، وحسنه علّة فاعلة لتقوية الرابطة بين الناس وتقريب العقول والقلوب، وهذه المسبَّبات هي بدورها علل غائية للتعاون والتآزر وطلب الرشد وطلب المعونة والنصرة. فالتجديد في الخطاب العقدي بطريقه تجويده وتحسينه يؤدي إلى العمل الجماعي المنتج، والعكس، فالعمل الجماعي

[1] الآثار، ج1، ص 282

المثمر يقدم للناس خطابا دينيا تطبيقيا، لأنّ المخاطَبين سيقتدون بسلوكيات تلك المجموعة المنظمة التي يتطابق قولها مع فعلها.

لم يكن ابن باديس ليملّ من الحديث عن حاجة المسلمين إلى العمل الجماعي لما له من تبعات كلها إيجابية ومحصّلة للنفع العظيم، حتى وهو يلتقي بمن يخالفه في أمور العقيدة، ينبّه ويحضّ ويرشد إلى التحلّي بالتعاون والأخوة، يقول: "ولما انتهينا من العشاء ألقيت موعظة في المحبة والأخوة ولزوم التعاون والتفاهم على أساسهما وأن لا نجعل القليل مما نختلف فيه سبباً في قطع الكثير مما نتفق عليه، وأن الاختلاف بين العقلاء لا بد أن يكون ولكن الضار والممنوع المنع البات هو أن يؤدينا ذلك الاختلاف إلى الافتراق وذكرنا الدواء الذي يقلل من الاختلاف ويعصم من الافتراق وهم تحكيم الصريح من كتاب الله والصحيح من سنة رسوله – صلى الله عليه وآله وسلم-."[1]

إنّ التجارب الحديثة التي قام بها علماء النفس والاجتماع وعلماء التربية، أثبتوا أنّ أقوى الغرائز عند البشر هو حس التوافق الاجتماعي أي التكييف مع سائر أبناء المجتمع، ولقد دلت التجارب على أن العمل الجماعي أكثر حيوية وانتاجاً من العمل الفردي.. والإسلام يحفزك نحو العمل بإثارة إحساس التوافق مع الآخرين، فالشاة التي تشرد من قطيع الغنم ، تكون من نصيب الذئب ، كذلك الإنسان الذي يعيش لوحده ، فإنه يصبح من نصيب الشيطان الذي هو أخطر من الذئب... ينبغي أن تكون هناك تلك الخلية الإيمانية الصادقة، والفئة المخلصة المتحابة في الله، والمتعاونة من أجل خير المجتمع.[2]

خامسا: فقه الواقع

إنّ ما تجري عليه الحياة في مجتمع ما، من أسلوب في تحقيق الأغراض الحياتية هو الواقع، ويدخل في ذلك مجموع الأعراف والتقاليد والنظم التي تتفاعل؛ وهذا الأسلوب يشتمل على عنصرٍ اجتماعيٍّ

[1] الآثار، ج4، ص 311

[2] محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي، منطلقاته وأهدافه، مكتبة العلامة المدرسي، ط 5، ص 236

متمثلٍ في بنية الترابط الاجتماعي، وطبيعة التنظيمات الاجتماعية، كما يشتمل على عنصرٍ اقتصاديٍّ متمثل في نظام الإنتاج والتوزيع والاستهلاك، كما يشمل عنصراً سياسياً يتمثل في طبيعة الحكم القائم في المجتمع ونظامه، وعنصراً ثقافياً متمثلاً في أنماط التعبير الفني التي يستخدمها الناس في تصوير آمالهم وآلامهم وأفراحهم وأتراحهم. وبعبارة أخرى الواقع هو الحالة المعيشة التي عليها أمة ما بكلّ مكوّناتها، وهي تتحرك فاعلة منفعلة متفاعلة.[1]

وعملية تقويم الواقع الذي يكون بالحكم على بعض مظاهره بالفساد وعلى أخرى بالصلاح، اعتمادا على مجرد الملاحظة العابرة والسريعة لذلك الواقع، للخلوص إلى أحكام عامة عليه، غير مقبول من الناحية العلمية–عند ابن باديس– لأنه مبني على مجرد الظن، ويؤكد عدم جوازه من الناحية الدينية أيضا،[2] يقول الشيخ ابن باديس:" لا يجوز الحكم على عموم الناس بالشر والفساد ولو كان ذلك ظاهرا بينهم فاشيا فيهم، لأنه حكم بدون علم، وظن سوء بمن يكون في غمار الناس على خلاف ما يكون عليه أكثرهم، هذا إذا حكم حكما لمجرد الإخبار، فأحرى وأولى إذا زاد على ذلك تحقيرهم "[3]

وفي هذا السياق انتقد الشيخ ابن باديس أمير الشعراء أحمد شوقي حين حكم على الجزائريين بأنهم شعب مسخت شخصيته، وانسلخ من انتمائه العربي، وبنائه هذا الحكم على مجرد ملاحظات عابرة لأحوال من تعامل معهم حين زار الجزائر العاصمة. ومن أجل تقويم الواقع تقويما سليما والحكم عليه حكما صحيحا، اعتمد الإمام على آليات محدّدة متمثّلة في الانخراط الفعلي في هذا الواقع المعيش والاحتكاك المباشر به في دوائر مختلفة، ومكنه هذا الانخراط الفعلي في الواقع من كسب خبرة كبيرة بالناس وأحوالهم ومشاغلهم. كما استثمر رحمه الله تعالى ما كان متاحا له في عصره، من نتائج

[1] عبد الكبير حميدي، فقه الواقع في العمل الإسلامي ضرورة حضارية، مجلة البيان، ج 234، ص4، مكتبة الشاملة

[2] نور الدين سكحال، آليات الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس في فهم الواقع وتقويمه، مقال منشور بتاريخ الجمعة 19_ _مايو، 2017، موقع ابن باديس، https://binbadis.net/

[3] الآثار، ج2، ص 166

استخلصت في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، وشعر بأهميتها في فهم الواقع الإنساني من خلال دراسته لكتاب المقدمة للعلامة عبد الرحمن بن خلدون، الذي اجتهد فيه مؤلفه في وضع قواعد تعين على الفهم الصحيح للواقع الإنساني، والإشارة إلى بعض القواعد والسنن التي تحكمه.[1]

ذلك أنّ فقه التنزيل لا يقع إلا بناء على فقه الواقع، وإنّ أي فهم عقدي نحيله إلى التطبيق والممارسة ثم يفشل، فإن فشله ناتج عن الفهم بذاته فيكون إمّا قاصرا أو مشوّها أو منحرفا بعيدا عن مقاصد العقيدة الإسلامية، وليس ينتج الفشل عن الأصول والمصادر قطعا، إذ الأصول ما جاءت إلا لتتماهى مع سيرورة وصيرورة الحياة؛ فلا خير في نظر ليس تحته عمل، والعقيدة كلها هي الباعثة على العمل الداعية إليه. وعليه يمكن القول أن ابن باديس انطلق في فعله التجديدي للخطاب العقدي من فقه الواقع، فكان أمينا في بيان المسألة العقدية مراعيا لحال الشعب وللحظة التاريخية، فركّز على ما كان الشعب بحاجة إلى تصحيحه وتقويمه.

سادسا: تفعيل مقاصد العقيدة الإسلامية

مقاصد العقائد هي ما يرمي الشارع الحكيم إلى تحقّقه من سلوكيات عملية ومنهجية من وراء تشرّب العقائد الإيمانية بما يعود على المؤمن بصلاح العاجل والآخر.[2] وإنّ أي خطاب لاستحضار العقائد الإسلامية وتنشيطها في القلوب لا ينطلق من ضرورة تفعيل مقاصدها، لهو خطاب ساذج غير مقنع البتة، لأنّ الغرض من التجديد في الخطاب العقدي ابتداء هو تعزيز الإيمان بحقائق العقيدة الإسلامية والتشبع بها حتى تتجلى على الجوارح في شكل سلوكيات ترقى بالأمة.

---

[1] نور الدين سكحال، مرجع سابق

[2] عبد القادر بوطيب، مقاصد العقائد عند الإمام العز بن عبد السلام/ رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية-خروبة- 2012-2013، ص30

ولقد كان ابن باديس واعيا تمام الوعي بهذا المنطلق، وبالرابط اللازم غير المنفك بين التجديد وتفعيل المقاصد في المجال العقدي، فقد استطاع-من خلال ما فصّلناه في الفصول السابقة- تقديم خطاب عقدي تجديدي قادر على التجاوب مع الإشكالات التي كانت تدور في فلك التخلّف والهزيمة. كما أنّه قد فهم أنّ لمقاصد العقيدة وتفعيلها الأثر الفعال في تحرير الإنسان حتى من نفسه؛ فخطابه التجديدي عن التوحيد مثلا ينطلق من تفعيل مقاصد عقيدة التوحيد وبيان أثرها على الفرد والمجتمع من خلال:

-بيان أنّ التوحيد يحرّر العبد من الخضوع لغير الله، وأنّ الالتجاء إلى الله سبحانه وتعالى من تمام التوحيد.

- بيان أن التوحيد يقوّم السلوك فيرتقي الموحّد بأعماله وأقواله، ويجمع عليه نفسه فلا يتشتّت ولا يتبعّض، وبذلك يكون التوازن النفسي مقدا من مقاصد التوحيد.

-التأكيد على أنّ النجاة في الآخرة والسعادة في الدنيا هي من مقاصد التوحيد، وما أمرنا الله تعالى بتوحيده وأن لا نشرك به شيئا إلا لنعيش حياة طيبة في الدنيا و لننجو من عذابه في الآخرة.

-إثبات أن التوحيد عقيدة ذات أبعاد إنسانية وحضارية، يستفيد منها غير المسلم أيضا، ذلك أن القيم الحضارية التي تشترك فيها الإنسانية هي لوازم عقلية وقيمية لعقيدة التوحيد، فهي تعمل على تزكية النفس البشرية وتحليتها بالفضائل، باعتبارها موطن الأهواء والرعونات.

وهكذا وجه ابن باديس خطابه التجديدي العقدي للناس منطلقا من أرضية تفعيل المقاصد العقدية، لإعطاء قوة ودافعية للعقيدة الإسلامية على المستوى النفسي والفكري والروحي وبالتالي الإنساني.

سابعا: تأصيل القيم الأخلاقية

انشغل ابن باديس بتأصيل القيم الأخلاقية أيما اشتغال، وراح يحثّ على الانتباه إلى أمراض النفوس التي تنتج فسادا في الأخلاق وانحطاطا في الصفات.[1] ويقرّر أنّ أصول الأخلاق الفاضلة هي ماثلة في فطرة الإنسان، وهو مجبول عليها، فليس المسلم وحده من يوصف بالمتخلّق، فقد يكون غيره ممن يتّبع دينا آخر أو لا يتّبع أي دين متخلّقا أيضا. ولكنها-الأخلاق- تنمو عند المسلم بحسن التربية وتقوى بالمداومة على الأعمال التي تنشأ عنها، وتنطمس بالإهمال وبالأمراض النفسية وبالابتعاد عن منهج القرآن ومنهج النبوة. وإذا تربّى أفراد المجتمع على الصفات العالية والأخلاق الحميدة ترجت الأمة إلى الكمال فنجحت وفازت وبلغت غاية آمالها.[2] وكما أنّ الأخلاق ناتجة عن مرض النفس، هي أيضا ناشئة عن العقائد ولازمة لها، ولا تكمل النفس الإنسانية إلا بالشفاء فيهما.[3] ولا تقوَّمُ الأخلاق إلا بالعلم، فالجاهل-كما عرّفه ابن باديس- هو القليل الأدب السيّء الأخلاق، والجهل ضدّ العلم كما هو معلوم.[4]

إنّ تأصيل القيم الأخلاقية منطلق لا غنى عنه للتجديد، وكما أن التجديد يرتكز على الأصول التي هي مصادر بالنسبة للمجدّد، كذلك أصول الأخلاق وقواعد الآداب نأخذها من الدين: " والدين هو الطريقة الخاصة في الحياة التي تؤمن صلاح الدنيا بما يوافق الكمال الأخروي... وأسلوب دين الله وقوانينه الجارية قامت على أساس الأخلاق التي تحفظ الإنسان من الخطأ والزلة، وعلى هذا الأساس الأخلاقي يكون العلم النافع. لأن المعارف الحقة والعلوم المفيدة لا تكون في متناول البشر إلا عندما تصلح أخلاقه..."[5]

---

[1] الآثار، ج1، ص 330

[2] المصدر نفسه، ج 2، ص 262

[3] المصدر نفسه، ج 1، ص 329

[4] المصدر نفسه، ج1، ص 436

[5] سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، مرجع سابق، ص 21

إنّ الدعوة إلى التخلّق بالقيم الأخلاقية الإسلامية والتطبّع عليها وبناء الفرد أخلاقيا، بغية منح المجتمع بيئة حاضنة لتنامي الحس القيمي وتعزيز الترابط الاجتماعي، لا يكون كل ذلك بخطاب الإكراه والترهيب والوعظ المملّ المستغرق في الإغراب، وإنّما بخطاب ناصح منطلق من فقه الحالة النفسية والظروف الاجتماعية، خطاب يسعى إلى تثبيت مفاهيم الحرية والمسؤولية والكرامة الإنسانية. لأنّ " فساد الأخلاق يُخرج الأمم عن أن تكون قابلة للخطاب، وأنَّ معاناة إصلاح الأخلاق من أصعب الأمور وأحوجها إلى الحكمة البالغة والعزم القوي... وقد سلك الأنبياء عليهم السلام، في إنقاذ الأمم من فساد الأخلاق، مسلك الابتداء، أولاً بفكِّ العقول من تعظيم غير الله والإذعان لسواه، وذلك بتقوية حسن الإيمان المفطور عليه وجدان كلُّ إنسان، ثمَّ جهدوا في تنوير العقول بمبادئ الحكمة، وتعريف الإنسان كيف يملك إرادته؛ أي حريته في أفكاره، واختياره في أعماله، وبذلك هدموا حصون الاستبداد وسدّوا منابع الفساد. ثمَّ بعد إطلاق زمام العقول، صاروا ينظرون إلى الإنسان بأنَّه مكلَّف بقانون الإنسانية، ومطالب بحسن الأخلاق، فيعلمونه ذلك بأساليب التعليم المقنع وبثّ التربية التهذيبية."[1]

لقد كان التجديد على مستوى الخطاب الأخلاقي عند ابن باديس منتجا على مستوى اللحظة التاريخية التي عاصرها، الأمر الذي حمل المجتمع الجزائري على اتّباعه وممارسته، ويرجع نجاحه- حسب رأينا- إلى تولية وجهته قِبَل الإصلاح العقدي والنأي بفكره واجتهاده عن الاستغراق في الفقهيات والأصوليات التي درج على تحفيظها للناس علماء عصره، وهو إذ ينتقد طرق التدريس المنكبة على حفظ المتون وشرح التواليف، يشير إلى خطورة أن يقف المسلم عند حدود التفكير الفقهي الفرعي، مخلّفا وراء ظهره التفكير العقلي والفلسفي والروحي والأخلاقي المنبثق عن القرآن والسنة وفهم سلف الأمة لأصول وقواعد الإسلام، والذي يقدّم لا ريب حلولا لأزمات كثيرة ومشاكل عديدة.

[1] عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة العصرية – حلب، ص 107

ثامنا: الدفاع عن الشخصية الإسلامية

من منطلقات تجديد الخطاب العقدي عند ابن باديس المحافظة على الشخصية الإسلامية العربية بكل مقوماتها بل إثراؤها وتجديدها، ولذا فإننا نجد في القانون الأساسي لجمعية التربية والتعليم الإسلامية التي أسسها سنة 1930م: (إن غرضها من الوجهة التربوية هو تربية أبناء المسلمين وبناتهم تربية إسلامية بالمحافظة على دينهم، ولغتهم، وشخصيتهم، ومن الوجهة التعليمية تثقيف أفكارهم بالعلم، وتعليمهم الصنائع)، وهذا مستمد من الحياة الاجتماعية لأنه رأى أن الشخصية الإسلامية مهددة بخطر الذوبان والانحلال، وبخطر الإنكار والجحود، وعندما اجتمع بجماعة الشباب المتعلمين تعليماً أوروبياً نصحهم بما يلي: "عليكم أن تلتفتوا إلى أمتكم فتنتشلوها ممَّا هي فيه، بما عندكم من علم، وبما اكتسبتم من خبرة، محافظين لها على مقوِّماتها سائرين بها في موكب المدنية "[1]

كان ابن باديس يرى بأن الدفاع عن الشخصية الإسلامية من موجبات التجديد الإصلاحي، واتّجهت جهوده إلى التربية الإسلامية الأصيلة، محاربا بعزم وشدّة الغزو الفكري الأوربي الذي ما فتئ يخرّب العقول ويهدّم مقوّمات الشخصية الإسلامية والتي هي ثوابت وأصول: الدين، اللغة، الحرية، التاريخ والوطن. وفي هذا ال صدد يقول أحد المستشرقين:" إذا أردتم أن تغزوا الإسلام وتكسروا شوكته وتقضوا على هذه العقيدة التي قضت على كلّ العقائد السابقة واللاحقة لها والتي كانت السبب الأول والرئيسي لاعتزاز المسلمين وشموخهم وسبب سيادتهم وغزوهم للعالم، إذا أردتم غزو هذا الإسلام فعليكم أن توجهوا جهود هدمكم إلى نفوس الشباب المسلم والأمة الإسلامية بإماتة روح الاعتزاز

[1] الآثار، ج1، ص 107

بماضيهم وتاريخهم وكتابهم القرآن وتحويلهم عن كلّ ذلك بواسطة نشر ثقافتكم وتاريخكم ونشر روح الإباحية."[1]

فالشخصية الإسلامية شخصية عاقلة ثابتة، يغلب عليها الاتّزان والاعتدال، غير منفعلة انفعالا عاطفيا متطرّفا، وليس يلازمها الجمود العقلي والتبلّد الشعوري. وقد بيّنا في الفصل الخاص بمسائل الإسلام كيف شدّد ابن باديس على الاعتزاز بدين الإسلام، وبيّن أنّ المسلم لابدّ وأن يكون عزيزا رحيما لأنه يدين بدين العزة والرحمة، ولازم كونه عزيزا أن يكون قويا ذو منعة ورفعة شأن، ولازم كونه رحيما أن يحبّ الخير ويسعى إلى فعله جاهدا وأن يقدّم لما فيه المصلحة العامة ويضرب بيد من حديد على الفساد والمفسدين. تلك هي الشخصية الإسلامية التي لا مثيل لها أبدا، قد تربّت على أساس الوحدة بين العقيدة والسلوك، بين العقل والوجدان، متماسكة مندمجة لا تعرف التعارض والشذوذ.

المبحث الثاني: سبل تطبيق الدرس العقدي التجديدي الباديسي في الواقع المعاصر

المطلب الأول: عقيدة التوحيد في الواقع المعاصر

إنّ القرن الواحد والعشرين الذي نعيش فيه يتميّز بكونه واقعا يخنق الإنسان ويسجنه في قوقعة كبيرة، فطالما يكثر الحديث عن الآلام والأمراض البدنية والروحية والنفسية والعقلية، مما يولّد مشاعر اليأس والقنوط والهروب من هذا الواقع بأي طريقة كانت. والمشاهد المعاين للأحداث الكونية الجارية بمشيئة الله يدرك تمام الإدراك أنّ الخلل في الإنسان قد وقع، والفساد في البر والبحر قد ظهر، وتاهت البشرية في حزمة من الأزمات واستمرت في هذا التيه بالرغم من محاولات الترميم العديدة والمتكرّرة من هنا وهناك، والمتمثلة في النظريات الفلسفية والأخلاقية والنظم الفكرية والقانونية والجهود الإصلاحية.

[1] عبد الكريم الحميد، بيان العلم الأصيل والمزاحم الدخيل،(فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية – الرياض) ط، 1، 1424 هـ، ص 146

وإنّه لمن المعتبر أن نتحدّث عن أبرز الإشكالات العقدية التي تواجه المسلمين في الواقع المعاصر، ولسنا بصدد تقديم تحريرات وتقريرات مستفاضة، فذلك عمل يقتضي صفحات ومؤلفات، ولكن غرضنا يقتصر على التذكير والتنويه بغية الربط بين الدرس العقدي التجديدي عند ابن باديس وبين تمثلات العقيدة في الواقع المعاصر. وتحصيلا للملموس العيني الواقع في الخارج، رجّحتُ الكلام وخصّصته عن عقيدة التوحيد كنموذج تطبيقي لغايتين اثنتين:

1- توجيه عناية القارئ إلى القضية المركزية والمحورية الحقيقية المتمثلة في عقيدة التوحيد، والتي هي الركن الركين والأساس المتين والمنطلق الرصين في حياة الإنسان المسلم ومنها تفيض بقية أركان الإيمان أصولا وفروعا.

2- بغية الربط والمقاربة بين عقيدة التوحيد في عصر ابن باديس وعقيدة التوحيد في الواقع المعيش، وبالتالي الربط بين استراتيجية التجديد عنده وبين ما ينبغي أن يكون عليه الخطاب العقدي اليوم.

لقد ولّد الانحطاط الحضاري الذي نعيش فيه لدى المسلم المعاصر اليوم -إلا من رحم الرحمن- رغبة جامحة في فهم نفسه إزاء توحيده لله، أو فهم توحيده لله إزاء نفسه، وكأنّي به جواد أعرج لا يتوقف عن اللّحاق بالمعنى الذي يوشك أن لا يحصّله؛ فبسبب الإحراز الحضاري والانجازات التقنية الآتية من عالم غير عالمه، يشعر المسلم المعاصر أنّه محاصر ومجبر على تجديد عقيدة التوحيد في ذاتها لكي تقدّم له حلولا لمشاكله ولكي تبرهن على إمكانياتها الحضارية الكبرى؛ وفي ظلّ قراءة متأثرة ومؤثِّرة للفكر الغربي الحديث وإفرازاته اللاهوتية والفلسفية؛ انطلقت صيحات "تجديدية"[1] تدعو -

[1] أقصد هنا بعض الحداثيين الذين قدموا أطروحات عن التجديد في الدين أو في الخطاب الديني، وانطلقوا من فكرة أنّ العقيدة الإسلامية سبب في تردّي الأوضاع في المجتمعات الإسلامية وسبب للخمول والرجعية. ينظر: حسن حنفي، من العقيدة إلى الثورة، عبد المجيد الشرفي، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، وللمزيد: محمد بنيس: حداثة السؤال، سعيد بن ناصر الغامدي: الانحراف العقدي في أدب الحداثة وفكرها...

بقصد أو بدونه- إلى تجميد هذه العقيدة برمّتها إلى حدّ الإلغاء حتى يحقق المسلم المعاصر وجوده وكينونته-حسب زعمهم-، ولكي يُنتَج خطاب "توحيدي" جديد، يكون فاعلا ومحرّكا للمسلمين دافعا لهم للإنجاز والتعمير مثل غيرهم من الغربيين.

وأجزم-وأنا أشاهد هذا الواقع- أنّ هزيمة المسلم المعاصر لم تكن أمام أعدائه بقدر ما كانت أمام توحيده لربّه، أو لنقل أمام فهمه لتوحيده لربّه هو كموحّد؛ بالرغم من سهولة هذه العقيدة ويسرها من حيث معانيها وحقائقها، ولنا أن نتساءل: هل تعّقد الأمر الإلهي التوحيدي على المسلم المعاصر من حيث معناه أم من حيث تجلّي هذا الأمر على نفسه داخليا وعلى الواقع خارجيا؟

انطلاقا من البيانات[1] المتوافرة أمامنا، يمكننا تصنيف عموم المسلمين في واقعنا المعيش من حيث تمثلات[2] عقيدة التوحيد لديهم لا من حيث المفهوم الشرعي إلى أصناف:

1- صنف يرى التوحيد نوعان اعتبارا بما هو مشاهَد: توحيد علني مقتصر على مظاهر العبادات كصلاة الجماعة والصيام في شهر رمضان، وتوحيد قلبي كالتوكل على الله وحده

[1] اعتمدت على جمع المعلومات المتعلّقة بمفهوم التوحيد في الواقع المعيش، على أداة المقابلة بنمط الأسئلة المفتوحة، (بعد تعذّر جمع المعلومات بطريق الاستبيان الالكتروني بسبب عدم الاكتراث وانعدام المبادرة) وقد كان المستجيبون بين ذكر وأنثى، تتفاوت مؤهلاتهم العلمية بين المستوى الابتدائي، والمستوى الجامعي. وقد أجابوا على السؤال التالي: ما المقصود بعقيدة التوحيد عندك؟ كما راجعت بهذا الخصوص موقعين الكترونيين هما: أجيب https://ujeeb.com/ وكورة https://ar.quora.com/

[2] التمثلات مفهوم متواطئ الدلالة، تشترك في استعماله اختصاصات معرفية عدّة، يعدّ من أهمّ الآليات التفسيرية الضرورية لمقاربة الظاهرة الإنسانية في أبعادها ومستوياتها، فهي تصورات ذهنية وذاكرة جماعية ننظر من خلالها إلى الأشياء وإلى الآخرين، وكيف يرى الفرد ظاهرة ما من خلال التمثلات في الواقع. ينظر: محسن بن الحطاب التومي، تعليم التفكير الفلسفي والسياق الثقافي العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2020، (لا يوجد رقم الصفحة)(ينظر فقرة بعنوان نظرية التمثلات الاجتماعية التقليدية)

والسعي إلى الكسب الحلال بيقين... والنوع الثاني من التوحيد قلّما يتحقّق-حسب اقتناعات المستجيبين-

2- صنف يرى التوحيد على أنّه الخالي تماما من الخرافات والانحرافات واتّباع الأهواء وقلّما يتحقّق-حسب المستجيبين- لاسيما حال اتّباع الهوى والشهوة.

3- صنف لا يفهم التوحيد إلا مقترنا بعقيدة الولاء والبراء، ويرى مكان الموحدّين لله حقّا إمّا في السجون وإمّا في ميادين الرباط في أصقاع المعمورة، ولا ينفكّ مفهوم الولاء لله والبراء من الشرك والمشركين عنده عن توحيد الله سبحانه وتعالى.

4- كما يرى آخرون أنّ التوحيد هو ما أمر الله به رسله جميعا، وعليه فإنّ أهل الكتاب كلّهم موحدّون![1]

5- وقليل من عرّفوا التوحيد بأقسامه الثلاثة المشهورة: بأنّه توحيد الألوهية وتوحيد الربوبية وتوحيد الأسماء والصفات. وهناك من أضاف توحيد الحاكمية.[2]

نلاحظ من التصوّرات أعلاه، تعددية في المفاهيم عن عقيدة التوحيد وهو أمر متوقّع ومألوف باعتبار تفاوت العقول والتراتبية في التحصيل المعرفي والاختلاف في البيئة لدى المستجيبين، وحضور ملفت للوعي الجمعي بنواقض التوحيد معنى ومبنى، حيث تشكّل لدى الغالبية العظمى من المسلمين

[1] وحدة الأديان من المسائل التي أُثيرت في الآونة الأخيرة، والمقصود بها الأديان الثلاثة (الإسلام، اليهودية، النصرانية)، وقد صدرت فتوى من اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء بالمملكة العربية السعودية تتضمن أن الدعوة إلى وحدة الأديان كفر صريح وردة عن الإسلام. ينظر: بكر أبو زيد، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، و أمين الشقاوي، المسلمون في بلاد الغربة.

[2] لدى هذا الصنف من الناس التقسيم الثلاثي محفوظ، وشرحه مستعص، والعمل به صعب يكاد يكون مستحيلا لاسيما توحيد الأسماء والصفات وتوحيد الحاكمية.

اليوم–حسب المشَاهَد– تصوّر عامّ عن معنى الشرك، وأنّ إشراك الله غيره من المخلوقين مستحيل بالضرورة–عقلا– كما أننا لا نقف–إلا نادرا– على ما كان عليه المجتمع في عصر ابن باديس من الالتجاء إلى غير الله بدعاء الصالحين والذبح عند قبورهم، أو الاعتقاد ببركة شيوخ الطرقية وغير ذلك من الأعمال الشركية الظاهرة، وفي المقابل يحضر لدى الوعي الجمعي المعاصر تصوّر ذهني عن أنواع الشرك القلبية الباطنية كاتّباع الهوى والتعلقّ القلبي بالمخلوق.

غير أنّ الذي يبدو جللا وخطيرا هو الاعتراف الصريح بضعف توحيد الله تعالى في القلب، والقناعة الراسخة بقلة من يوحدّون الله تعالى حقّ التوحيد في الأرض !! فالناس–كما استنتجت من الإجابات– غلبت على عقيدة التوحيد لديهم الملذّات وإضاعة الأوقات والأموال وميلهم الشديد للشهوات واشتغالهم بالقيل والقال، وكلّ يقول: لا إله إلا الله وقليل من يقول: ﴿**قُلۡ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحۡيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ ٱلۡعَٰلَمِينَ 164 لَا شَرِيكَ لَهُۥۖ وَبِذَٰلِكَ أُمِرۡتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلۡمُسۡلِمِينَ 165**﴾ الأنعام

يعيش المسلم المعاصر اليوم نوعا من الجهل المركّب، فهو من جانب لا يجد رغبة في طلب العلم لترقية مستواه المعرفي العقدي، وليست تتوق نفسه إلى تعلّم الأصول وضبطها، ويفضّل باختياره أن يقضي معظم وقته متصلا بالشبكة العنكبوتية يطالع ما ينشر على مواقع التواصل الاجتماعي أو يشاهد فيديوهات قلّما تكون مفيدة، وإن سئل عن توحيده أجاب بأنه ضعيف وليس بكامل؛ ومن جانب آخر يعيش في واقع نتأت فيه فطريات كثيرة، وبرز أقوام يريدون إقحام المسلمين فيما يضرهم ولا ينفعهم، وغرضهم في ذلك كلّه بلبلة الأفكار وتشويش العقيدة، وقطع الصلة بين المسلم وربّه وبين المسلم ودينه.

ضف إلى ذلك عدم فاعلية الخطاب العقدي الذي يغلب عليه الطابع الوعظي والحماسي والتقسيمي، والذي لم يعد يؤتي أكله بسبب أسلوبه وكذا بسبب قسوة القلوب، فوجب العمل على

إخراج عقيدة التوحيد من دائرة الخطاب النمطي إلى رحاب الفاعلية وفق تجديد الاستيعاب لدى المسلم وتوعيته بمدلولات التوحيد الأنطولوجية والأخلاقية والروحية، إن تشبّعها المسلم نال استقلاله الوجودي وحرّيته الروحية، وبرئ من سوء الاضطرابات النفسية وعمل بمقتضى الرسالية.

إنّ عقيدة التوحيد وعي نفسي وأنطولوجي كما هو برهان عقلي واستحضار وجداني " وهذا يبعث في نفس المؤمن مخافة الله، فيجعل وعيه دائم اليقظة وضميره الأخلاقي ممتلئا بالحيوية والصفاء، عاكسا الحضور الكلي الإلهي، هادفا باستمرار إلى التجاوز وإلى التطلع الدائم نحو نهضة جديدة لا يقف في وجهها حائل... على هذا الأساس الأنطولوجي، يشعر المسلم بمشاركته وجدانيا وتاريخيا في فعاليات واعية تخرجه من فردانيته لتلج به عالم الشمول، فبانتساب المرء إلى الأمة يعي أنّه ليس كائنا صرفا ولا مجرّد فرد، بل إنه شخص أي عضو معشري فعال."[1]

وعليه نقول أنّه من السهل إدراك معاني عقيدة التوحيد بالإجمال في الواقع المعاصر وإن اختلفت التعريفات، ولكنّها تَصعُب على المسلم المعاصر حال رفعها من مستوى التجريد الذهني إلى مستوى التفعيل activation؛ حتى تتّصف بالفعالية efficacity أي ذات نشاط وتأثير[2]. والسؤال الذي يُطرح: ما هي الأسباب التي تمنع المسلم من تفعيل توحيده لله تفعيلا تطبيقيا من شأنه أن يحلّ جميع مشاكله؟ لاشكّ أنّ الأسباب تتعدّد وتتداخل، منها ما هو داخلي ومنها ما هو خارجيّ، أورد هنا بعضها والتي أراها –حسب معاينتي– أكثرها حضورا وتمظهرا في واقع الناس والتي تندرج تحتها أسباب أخر:

- الميل إلى الاحتكام إلى العادة بدل العبادة، وإلى العرف المجتمعي بدلا من الاحتكام إلى أحكام الدين الإسلامي، إذ ينزع كثير من المسلمين إلى إرضاء القرار الجماعي خوفا من النبذ

[1] محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2، ص 42، 43

[2] ينظر: أحمد مختار عمر، معجم الصواب اللغوي، مرجع سابق، ص 580

أو التنمّر أو العزل، وبحجة أنّه " أمر متداول[1]" لا ينبغي المبادرة إلى الإعراض عنه أو رفضه، وهذا الميل متولّد عن الجهل أو الاستهانة بخطورة التعلّق بغير الله تعالى، وتغليب رجاء الثواب على جانب الخوف.

- الشعور بعدم القيمة وانخفاض تقدير الذات –في إطار التكريم الرباني للإنساني بالتوحيد– يجعل المسلم كلًّا محجمًا عزوفا لا يُقدِم على نشاط ولا يبادر إلى فضيلة، إذ القضية المركزية عنده تتعلّق بالامتلاك، ليتوهّم أنّ امتلاكه الأشياء يولّد لديه الفعالية وحرمانه منها يولّد الكسل والخمول؛ لذلك غالبا ما تفشل الجمعيات الخيرية وتؤول إلى الزوال لفقدها المسلم المتطوّع الذي يتميّز بكونه نشيطا نافعا متحرّكا في فضاء الرسالية على أساس التوحيد.
- كثرة العلاقات السطحية أو كثرة المعارف والأصدقاء ذوي الهمم الهابطة والاهتمامات الساقطة تجذب المسلم إلى قاع الوهن فلا تزيده إلا استغراقا في النوم والضعة، فشبكة المعارف تؤثّر على مدى استجابة الفرد لعقيدة التوحيد وتحويلها إلى سلوك، فمن لم يكن على درجة من الفضل والورع والهمة لم ينفع صاحبه في دينه ولا دنياه.
- التجاوب مع الناس بمنطق الدنيا لا بمنطق التجارة مع الله، ومن منطلق الانفعال العاطفي المفرط لا من منطلق الحكمة والحصافة والمقاربة، حيث نجد أنّ المتفاعل مع الناس بالأسلوبين الأوليين يرزح تحت أنقاض الإثارات الآلية–إن صح التعبير– التي تتحوّل إلى صدامات تغرق المسلمين في البهيمية المنفّرة، وتنحسر الموضوعية والحيادية والإنصاف حتى تتلاشى كلياً وسط مجتمع مريض فاقد للسيطرة؛ بينما تقوم التجارة مع الله سبحانه وتعالى على أساس التوحيد المحرّر لإنسانية الإنسان من سجن البهيمية.

[1] جمل مثل" الله غالب" " العرف غلّاب" "كل الناس يفعلون ذلك" وأضرابها هي الماصاديق على ما قصدته من مصطلح "التداول"

نخلص إلى أنّ الإشكالات التي تشوب عقيدة التوحيد في الواقع المعاصر لا تتعلّق بالإقرار عقدا وقولا بأنه لا إله إلا الله إخلاصا وتصديقا جازما، وإنّما يقع الإشكال في تحويل هذه العقيدة إلى عمل يصدّق ويثبتُ أنّ الله تعالى هو المصدر الأول والآخر للخير كله، وأنّ الاستسلام لله تعالى والامتثال لكلّ ما أمر به واجتناب كلّ ما نهى عنه من مقتضيات التوحيد، والعمل بعكس هذا ينفي التوحيد. إذ التوحيد وعي أنطولوجي عقلي نفسي وروحي، يبعث على التوجه إلى الله الواحد بكينونة كلية لا تنحصر في القلب دون البدن ولا في اللسان دون الجوارح، بل بالتوحيد المتعقَّل والوجداني يسير المسلم إلى الله بأجمع إنسانيته متطلّعا دوما إلى الرقي.

المطلب الثاني: سبل تطبيق الخطاب التجديدي العقدي في الواقع المعاصر

يُحسَن في هذا السياق ونحن نتحدّث عن سبل التطبيق، أن يستحضر مقولة حقيقية وموجعة في آن واحد وهي(اختراع مائة نظرية أسهل مائة مرة من تطبيق نظرية واحدة)[1] إذ تساعد هذه المقولة على ضبط درجة الحماسة وعلى توجيه قاطرة الرغائب صوب المقصد. ذلك أنّ المعضلة الكبرى في العالم الإسلامي المعاصر تكمن في تنزيل أي مشروع على أرض الواقع، أو إنفاذ خطوات نهضوية عملية سبق وأن طُرحت تنظيرا وتجريدا؛ ومن ثَمَّ يوصف المشروع الإصلاحي النهضوي برمّته بالفشل. إنّنا قطعا " في حاجة إلى المصلح المثقف الذي يتفرغ إلى دراسة المشاكل الاجتماعية دراسة فهم وخبرة ورغبة، قبل أن يخرج إلينا وفي يده مشروعات مرتجلة. ونحن في حاجة إلى الكاتب الذي يحسن التوجيه ويجيد الكشف عن خفايا الأدواء ويصدق في وصف الدواء. فحياتنا كلها ارتجال..."[2]

[1] تُنسب إلى الأديب والمفكر والمصلح الأخلاقي الروسي ليو تولستوي. من عمالقة الروائيين الروس ومصلح اجتماعي ومفكر أخلاقي وعضو مؤثر في أسرة تولستوي. يعد من أعمدة الأدب الروسي في القرن التاسع عشر والبعض يعده من أعظم الروائيين على الإطلاق. تنظر ترجمته على موقع ويكيبيديا.

[2] أحمد حسن الزيات، مجلة الرسالة، مرجع سابق، عدد 669، ص 52

توخّيا لحسن التوجيه، وحرصا على صدق الإسهام في تحريك الإرادة وإعلاء الهمة، نورد جملة من السبل العملية التي تولّدت مما سبق تحريره في هذه الأطروحة[1]، والتي من شأنها أن ترفع مستوى نوعية الخطاب العقدي إلى أعلى درجات التجديد المنضبط بالنقل الموافق للعقل والمواكب لهذا العصر.

أولا: على مستوى الأسرة

الأسرة هي أوّل وأهمّ المؤسسات الدينية التربوية، عليها واجبات دينية وأخلاقية وقيمية جليلة تجاه الناشئ، الذي من المتصوَّر أن يصير إلى مسلم ناضج واع ملمّ بأصول دينه سالكا طريق العبادة والعبودية لربّه سبحانه وتعالى ومتحرّكا في رحاب الرسالية.

وإنّ المنطق ليقول: لكي تقدّم الأسرة خطابا عقديا للأبناء يبعث على العمل، وجب أن تكون هذه الأسرة محيطة بمضامين هذا الخطاب الذي ستقدّمه، فالذي هو فاقد للشيء لا يقدر على منحه لعدميته، والغالب على الأسر اليوم خواء الداخل-الباطن- من فحوى العقيدة ومدلولاتها الحضارية، بل الأشدّ خطورة هو الجهل بهذا الخواء وعدم الشعور به.

ومن أجل أن يكون للخطاب العقدي مكانة مقدَّمة وأساسية، عملا بحديث جُندب بن عبد الله قال: ***"كنا غلمانًا حزاورة[2] مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، فيعلّمنا الإيمان قبل القرآن،***

[2] حزاورة : جمع حَزْوَر وهو الغلام إذا اشتد وقَوِيَ وحزم والتاء لتأنيث الجمع.

ثم يعلّمنا القرآن، فازددنا به إيمانًا، وإنكم اليوم تعلّمون القرآن قبل الإيمان"[1] يمكننا تلمّس السبل التالية التي هي بمثابة تطبيقات عملية موجّهة للوالدين أو من ينوب عنهما[2]:

- **تربية الأبناء بالتوجيه على النظر العقدي إلى الآفاق والنفس:** إنّ ميزة الأطفال تكمن في كونهم يأخذون المعارف بدون أن تكون لهم دراية مسبقة عن الموضوع، فليست تتحكّم فيهم العادة التي تقتل روح الانتباه والتركيز، والتي تضعف الشعور بالانبهار والإعجاب بما خلق الله سبحانه وتعالى. إنّ الطفل لا يصبح عبدًا للعادة الجالبة للاكتئاب، إلاّ إذا عوّداه أبواه أو سمحا له بالتعوّد على العادات المانعة للتفكير والإبداع. إذا كبر الطفل على شعور الانبهار بما خلق الله تعالى في الكون وما أودعه في بدنه من آلات، وربط هذا الشعور بمعاني صفات الله وأسمائه كالقدرة والعظمة والإرادة والتدبير... لن تستعبده حين يكبر طواغيت المادة والملذّات الدنيوية، ولن ينهزم أمام من يفوقه في العدة والأدوات، ولن تكبر في عينيه سفاسف الأمور والأشياء، لأنّ الانفعال الناتج عن حالة الانبهار كان ولايزال متّعلّقا بالخالق لا بالمخلوق.
- **العمل على بناء علاقة متينة مع القرآن والسنة بطريق المشاركة والحوار مع الأبناء:** أولا بطريق الكفّ تماما عن الاقتناع بأنّ الأبناء ملكية خاصة تُستعمل لأغراض معيّنة، ثانيا بترسيخ الاعتقاد في أنّ المشاركة والحوار(العمل الجماعي) أسمى مظهر من مظاهر توازن الشخصية الإسلامية ومنبع السعادة الأسرية، ثم ثالثا باعتماد مبدأ التدرّج باعتباره سلّم التحرّك الطبيعي والصعود المدروس نحو تحصيل علاقة قوية مع القرآن والسنة للأولياء والأبناء

---

[1] أخرجه البيهقي في كتاب الصلاة، باب البيان أنه إنما قيل....ج3 رقم 5292، ص 120، وصححه الألباني في "صحيح وضعيف سنن ابن ماجه"

[2] قد تواجه الأسرة صعوبات في تطبيق هذه الطرق العملية لأسباب عديدة أبرزها: عدم الاكتراث بالتعليم العقدي أساسا، وعدم الحضور البدني والذهني على مدار ساعات طويلة ومستمرة من اليوم... فليس ينتفع بهذه السبل والتوجيهات من كان على تلك الشاكلة، وينجح في تطبيقها من كان مخلصا لله تعالى ورغب بشدّة في التغيير.

على حد سواء. ولا داعي للحديث عما يفعله القرآن وتفعله السنة في عقل الإنسان ونفسه صغيرا كان أم كبيرا، فالقرآن ليس للكبير دون الصغير حتى نمنع الأطفال من فهمه بطريق التعليم والتوجيه والمشاركة والحوار، فالمصلحون المجدّدون من المسلمين أمثال ابن باديس قرؤوا القرآن وهم أطفال، وتعاملوا معه وكأنّه أنزل عليهم فصاروا إلى ما صاروا إليه.

- **إشراك الأبناء في الأخذ بالأسباب ومجابهة الشدائد والرضى بما قضاه الله وقدّره:** نلاحظ اليوم كثيرا من الأمهات والآباء ينزعون إلى حماية أطفالهم من كلّ شيء حتى من الريش !!، ويبالغون في إراحتهم من كلّ شيء حتى من حمل كراريسهم وكتبهم[1]، فلا يكبر الطفل إلا وهو غير قادر على حمل نفسه أو حتى تحمّلها. إنّ الدعة والنعومة والرخاوة مصانع تُكسر فيها العظام وتُنسَف فيها المكنات وتشلّ فيها الحركة وليس ذاك من الإسلام في شيء. ولا شكّ أنّ هذا خطأ كبير في التربية العقدية يولّد خللا في عقيدة الأخذ بالأسباب والتوكّل على الله، فينشأ الطفل لا يعرف إلا الرخاء، فأنى له الصبر في الشدّة؟ فوجب على الأسرة أن تشرك أبناءها فيما تقاسيه من متاعب، وتخاطبهم عقديا بالعمل التنفيذي، وتعهد إليهم تحمّل بعض المسؤوليات، حتى إذا كبروا كبرت معهم عقيدة الأخذ بالأسباب اللصيقة بعقيدة القضاء والقدر فعلا وتطبيقا وسلوكا.
- **تعويد الطفل على شكر الله تعالى بطريق سجود الشكر:** تربية الطفل على أنّ كلّ ما نملكه هو من عند الله، وأنّ الله تعالى أعطانا إياها لكي نعمل بها، فإذا تحصّل الطفل على علامة جيّدة مثلا أو تحصّل على هدية... ينبّهه والديه إلى أن يسجد لله ويسجدون معه سجود

[1] يحتجّ الأولياء بحجج كثيرة بعضها صحيح وبعضها مبالغ فيه، مثال ذلك: ظاهرة انتشرت وتفشّت وهي مرافقة الأبناء إلى المدارس ثمّ العودة بهم إلى المنازل بحجة الخشية عليهم من الاختطاف وحمل حقائبهم وأمتعتهم بحجة أنها أثقل مما يقدرون على حمله، لكننا نجد نفس الأبناء يخرجون إلى الشارع ليلعبوا مع أقرانهم، ويُبعَث بهم إلى المتاجر ليشتروا أغراضا قد لا يقدرون على حملها.

الشكر، ويفكّرون دائماً في نعم الله ويذكرونه أمام، ويرشدونه إلى أنّ بقاء الهدية صالحة واستمراره في الحصول على علامات جيّدة منوط بشكر الله تعالى وبعدم التباهي والغرور أمام الأصدقاء.. كذلك ترديد عبارات الحمد والشكر دائما، وإذا رأوا ما يُحزن أو ما يغضب الله قالوا: الحمد لله الذي عافانا مما ابتلى به غيرنا وفضّلنا على كثير مما خلق تفضيلا.

ثانيا: على مستوى المؤسسات التعليمية الخاصة

المؤسسة التعليمية الخاصة هي تلك المراكز غير الحكومية أو غير العمومية، تقدّم برامج دراسية ومقررات للتعليم موجّهة للطلاب صغارا وكبارا بمقابل مادّي، وتوفّر لروّادها خدمات تعليمية وتثقيفية بناء على أنماط بيداغوجية تجديدية ومبتكرة، فهي تختلف عن المؤسسات التربوية الحكومية-لاسيما في الجزائر- في كثير من الأشياء: كالمقرّرات الدراسية، والأدوات والتقنيات المستخدمة أثناء العملية التدريسية، وعلى مستوى المدرّسين المؤهّلين والمكوّنين تكوينا يتماشى ومتطلّبات جودة التدريس المعاصر.[1]

وغنيٌّ عن التعريف اليوم، أنّ الخطاب التجديدي العقدي في المؤسسات التربوية الحكومية يكاد ينعدم إن لم أقل أنّه منعدم تماما، بالرغم من صيحات المصلحين، وصراخ الغيورين على الأمة والدين. وفي عصر يعاني المسلمون انفصاما في الشخصية وانفصالا بين العقد والعمل، وفي ظل واقع منفلت خارج عن السيطرة متّصف بالحركية غير المنقطعة وبالسرعة غير المألوفة في التقلّب والتغيّر، أقول أنّه بات من الواجب أن تتحمّل المؤسسات الخاصة لاسيما المدارس القرآنية والمراكز الإسلامية مسؤولية الإسهام في البناء العقدي والفكري للفرد المسلم، وأن لا يقتصر عملها فقط على تلقين أحكام التجويد وتنظيم مخيمات لحفظ القرآن في مدة قد لا تتجاوز ثلاثة أيام! والاكتفاء بجلسات الختم الخاصة بالمتون والقصائد...إذ يحدث في بعض المراكز والمدارس القرآنية-حسب معاينتنا- أن يتمّ

[1] ينظر: سعاد خوشي، مدى فعالية المدارس الخاصة، مجلة الأسرة والمجتمع، مجلد1، عدد1، ص 66-83

تنظيم مخيّم تكويني لمدة محدّدة –خاصة في العطل– ينقطع فيها الملتحق عن بيته وأسرته ومشاغله ليعكف على دراسة متون قد عفا عنها الزمن. مثال ذلك: تدريس كتاب (القاعدة النورانية) للكبار، من تأليف الشيخ الهندي نور محمد الحقاني[1]، والذي وضع كتابه للأطفال غير الناطقين بالعربية كالهنود والباكستان والفرس الذين عاش بين أظهرهم.

إنّ الانتقال من التلقين العقدي التقليدي والتعليم المتحجّر الذي رفضه ابن باديس في عصره– والأولى رفضه في عصرنا– يتطلّب العمل على تحقيق الأركان الأربعة للتعليم التي حددتها منظمة (يونسكو) للقرن الحادي والعشرين وهي: التعلّم للمعرفة، والتعلم للعمل، والتعلّم للعيش مع الآخرين، والتعلّم لنكون.[2] وهل هذه الأركان الأربعة إلا مقاصد طلب العلم في الإسلام؟

ولعلّ بعض هذه الطرق تفيد المؤسسات الخاصة في تقديم درس عقدي تجديدي[3]:

- وضع مقررات خاصة بالعقيدة الإسلامية تستند إلى التفسير التجديدي في العصر الحديث للآيات والأحاديث التي تحتوي على معان عقدية، تكون مقسّمة إلى مقررات للصغار وأخرى للكبار. وأن لا يقتصر التعليم على التنظير بل تُمنح مساحة للمتعلّمين بتطبيق ما تعلّموه وتدوينه في كراسة خاصة: كراسة تطبيق العقيدة الإسلامية، كراسة عملي بعلمي، كراسة الإنجاز العقدي... أو وضع قوائم المراجعة تلك التي يستخدمها الأطباء والممرضين والتي

[1] ولد نور محمد حقاني في مدينة لدهيانة (إحدى مدن ولاية بنجاب التابعة للهند)، تخصص الشيخ في الحديث و علومه على يدي المحدث الكبير الشيخ أحمد علي السهانبوري. ذُكر في: البدور المضية في تراجم الحنفية، محمد بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، دار الصالح (القاهرة – مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا – بنجلاديش)، ط 2، 2018م ، ج19، ص 239

[2] تقرير قدمته إلى اليونسكو اللجنة الدولية المعنية بالتربية للقرن الحادي والعشرين بعنوان: التعلم ذلك الكنز المدفون، learning, the treasure within ينظر موقع اليونسكو: https://unesdoc.unesco.org/

[3] تُطرح العديد من الأفكار الإبداعية في تعليم العقيدة في الآونة الأخيرة على الشبكة العنكبوتية، تستحقّ الإشادة بها والتقدير. ينظر على سبيل المثال ل على سبيل الحصر: هناء بنت عبدالعزيز الصنيع، كيف تعلم العقيدة للأطفال ؟، موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/

تحسّن من أداءهم مع تخصيص تقييمات نوعية تتصّل بقول الله سبحانه أو بقول النبي صلى الله عليه وسلم.

- تعليم العقيدة الإسلامية عن طريق مسابقات في الإلقاء والخطابة وغيرها، حيث أنّ الإنسان سواء كان كبيرا أو صغيرا يميل في الغالب إلى إبراز قدراته والمشاركة أمام الجمهور بمهاراته التواصلية. فالتشجيع والتقدير وسيلة مثمرة تقوّي العزيمة، وتسهم في التركيز على الحسنات والعمل على معالجة المساوئ. كما أنّ أخذ مبادرة تعليم العقيدة من قبل المتعلّم للمتعلّم بطريق الإلقاء والشرح يعزّز الميل إلى التنفيذ والممارسة.
- تخصيص حصص للتفكير المثمر بحيث تُطرح قضايا عقدية للنقاش أو عرض بعض الأدعية والعبارات الإيمانية على الناشئة لتحليلها والبحث عن معانيها وكيفية تطبيقها، وفي المقابل يُمكن أن يُطلب من الناشئة شرح بعض العبارات المخالفة للعقيدة ومناقشتها لمعرفة فسادها كل ذلك بطريق التفكير النقدي المثمر.

خلاصة القول:

إنّ العمل على تفعيل العقيدة الإسلامية على أرض الواقع لا يتأتّى إلاّ بتصحيح النية لله عزّوجل والركون إليه أفرادا وجماعات، والمنشود اليوم من المصلحين المجدّدين-إن وُجدوا- أن يساعدوا المسلم- كما فعل ابن باديس- على درك حاجياته النفسية والاجتماعية ابتداء ثمّ بيان العلاقة بين تفعيل العقيدة وإشباع الحاجات النفسية؛ فليست تتعلق العقائد بالثواب أو العقاب في الآخرة فقط، وإنّما تتعلّق بالجزاء في الدنيا أيضا وبجعل الإنسان يعيش حالة من التوزان والثبات على المستوى النفسي والاجتماعي.

إنّي كمتلقّية للخطاب العقدي المعاصر، لا أشعر بتلك الجمالية الروحية التي تسهّل التواصلية بيني وبين القرآن الكريم وبيني وبين السنة النبوية الشريفة إلا نزرا، إذ يعتمد أغلبه على الطرح التلقيني قراءة أو إملاء، وحتى ذلك الذي نجح في تقديم طرح تجديدي بقي مبثوثا في مؤلّفات لا يقرؤها إلا المتخصصون، وقد أصبح المسلم المعاصر اليوم لا يقدر على قراءة سطر بكامله إلا من أكرم اللهُ وأحسن إليه. لذا كان دور الخطاب العقدي في اتجاهه الإصلاحي أن يرشد المسلم إلى درك ما يعانيه من الحالات النفسية التي قد تعتريه بغية تحريره من الشكوك والظنون والأوهام، ولا شكّ أنّ ضبط الجاز المفاهيمي العقدي عامل أساسي في تجويد العلاقة مع الله سبحانه وتعالى وبالتالي تقويم السلوك.

خاتـــــــمة

الخاتمة:

بعد تحليل مفردات عنوان الأطروحة، ومناقشة العناصر المتعلقّة بالإشكالية، ننتهي إلى أهمّ النتائج التي توصلت إليها أذكرها مجملة كالآتي:

1. إنّ العقائد الفاسدة هي تلك التي تخالف العقيدة الإسلامية، لتستمدّ العقيدة الصحيحة نسغ قوامها من الدين الإسلامي لا من الأفراد أو الأيديولوجيات. ولا يعتقد الإنسان العقيدة الإسلامية إلا عن وعي وفكر عقلي اختياري، ثم العمل بمقتضى هذا الوعي والاختيار رغبة ورهبة وقناعة. وفي هذه الحالة تعتبر العقيدة الإسلامية البنية المتماسكة المتكاملة بين ما يجب الإيمان به وبين فعل الممارسة الدائمة على أساس هذا الإيمان.
2. اعتنى المتأخرون بمصطلح التجديد في الدين، فمنهم من قال بأنه ثلاثية تجمع بين إعادة فهم الإيمان وترشيده بشرط اعتبار ظروف المجتمع ومشكلاته ثمّ تنزيل هذا الفهم على واقع. ومنهم من رأى بأنّه نسق فكري من جهة وآلية من جهة أخرى وهو مختلف عن الحداثة لأنّه ينوط بالمتغيرات ويحافظ على الثوابت؛ ومنهم من فصّل فيه ووضع له عناصر سمّاها شعب التجديد منها الضرورية ومنها غير ذلك.
3. التجديد عند ابن باديس هو إعادة الإسلام إلى أصله وبعثه من جديد كما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم. وهو دعامة وجزء من مشروع الإصلاح، فهو يقابل الفناء والاندثار في الماديات والتشويه والبدع في المعنويات. كما أنّه سنة كونية في الخلق وفي العالم.
4. إنّ تصوّر ابن باديس عن الإصلاح العقدي لا يتجاوز جوهره حقيقة الإسلام بامتياز أساسه التوحيد، شمولي على مستوى الذات الفردية والجماعية، يستوجب المراجعة الدائمة والمحاسبة المستمرّة، مُحَاكَم إلى القرآن والسنة وما كان عليه سلف الأمّة لا يخرج عن ذلك قيد أنملة.

5. إذا أراد الإنسان اعتناق دين الإسلام حسب ابن باديس تحتّم عليه أوّلا التصديق بالنبيّ الخاتم محمد صلى الله عليه وسلم والتصديق بما جاء به، ثمّ النطق بالشهادتين مع فهم دلالة المباني على المعاني ولا يكمل الإسلام المرء إلاّ بفهم أصل معنى الشهادتين.
6. ذهب ابن باديس إلى أنّ النظر واجب وهو شرط كمال لا شرط صحة، وهذا الوجوب يكون من حيثيتين: كونه يأتي مترتّبا على النطق بالشهادة وفهم معناها، ومن حيث أنّه يكون بالتدبّر في كلام الله وفي أدلّة القرآن الكريم التي تعلّم الإنسان الصحيح العقل والحواس كيف ينظر في آيات الله الكونية في عالم الشهادة، ليزداد إيمانه ويقوى ويكون كاملا.
7. وضّح ابن باديس كيف يكون الإسلام ذاتيا لا وراثيا، بالتفكر والنظر والبحث، وهو الإسلام المطلوب من المسلمين.
8. مذهبه في معنى الإسلام الظاهر أنّه من لم يؤمن بقلبه ثم يعمل بجوارحه لأغراض معينة فهو مسلم إسلاما ظاهرا فهو منافق بتعبير القرآن؛ وهذا التفصيل منه لم يكن عبثيا أو مجرّد استعراض، بل أراد رحمه الله أن يشير إلى قضية خطيرة والتي تتعلّق بالاستسلام لله عزّوجل، والذي إذا انعدم في القلب انعدم في السلوك، وبقي الإسلام مجرّد ثقافة وكلام، وكي يخرج المسلم من شبهة الإرجاء الذي يقتصر على تصوّر للإيمان مجذوم. ولا يتمّ إسلام المسلم الصحيح –حسبه– إلا أن يعتقد المرء جازما بأنّ الإسلام هو الحقّ لا شكّ فيه. أن يعتقد جازما أنّ النصر مرتبط أبدا بالتمسّك بالإسلام. أن يعتقد جازما وجوب الدفاع عن الإسلام.

9. عناية ابن باديس بالمسائل العقدية المتعلقة بدين الإسلام والتوحيد لم تكن مجرّد صناعة خطاب عقدي تجديدي، بل تجاوزت إلى تقديم توجيهات سلوكية محمّلة بمدلولات عقدية تخدم مسار النهضة بالفرد والمجتمع، متصلة اتصالا وثيقا بالمعطيات الواقعية المعيشة، كما حاول رحمه الله تعالى بيان المنهج الإسلامي الحياتي المتكامل الذي يقدر على تشكيل مجتمع إنساني عادل ومتسامح، وذلك من خلال قراءته المنهجية المتدبّرة للقرآن والسنة وقد رأى كثيرا من الحلول فيهما، فجاء خطابه عن الإسلام عاكسا هذه القراءة، كما اتّسم خطابه عن الإسلام بواقعية كبيرة وبموائمة مع جوهر الإنسان وبالتناسق مع السياق التاريخي والديني.

10. ركّز الإمام ابن باديس على تقرير مسألة التوحيد تقريرا توجيهيا تعليميا، متجاوزا الرسوم والحروف وتجريد المصطلحات، بل بذل غاية جهده في إيصال رسالة مركّزة سهلة العبارة سلسة المعنى، فبيّن رحمه الله أنّ التوحيد على أنّه اعتقاد وحدانية الله وهذا سمّاه ابن باديس (التوحيد العلمي)، وإفراده بالعبادة وهذا هو (التوحيد العملي) عنده، ولا يكون المسلم مسلما إلا بهما. كما أنّنا نجد اهتماما نوعيّا بالمعاني المتعلّقة بمفهوم التوحيد بإبراز مزاياه وبتوضيح نواقضه، وربط هذه العقيدة بالسلوك كعلاقة متلازمة لا يُمكن عقلا ولا شرعا أن تنفصل. ولم يغفل عن ربط الدعوة إلى التوحيد بالنهي عن الشرك.

11. عقد رحمه الله تعالى مقارنة بين مظاهر الشرك في الجاهلية ومظاهره في المجتمع الجزائري، تنبيها منه على خطورة الوضع وحثّا للعلماء على القيام بواجب النّصح للأمّة، وألقى اللوم على علماء سكتوا عن إنكار المنكرات وسكوتهم كان سببا قويّا في انتشارها بين الناس وتمادي أهل البدع في ضلالتهم. وقد أعمل قاعدة العذر بالجهل عند بيانه لمظاهر الشرك، بتنبيه الجاهل الذي وقع في انحرافات عقدية ومخالفات دينية، ولا يعذر المرتكب لفعل الشرك إذا أصرّ واستحلّ معلوما من الدين بالضرورة. وكتطبيق عملي لهذه المسألة، رأى ابن باديس أنّ التجنّس بالجنسية الفرنسية عملا يخرج صاحبه من الملّة، لأنّ المتجنّس يعتقد بضرورة التجنّس من أجل المصلحة أو من أجل ألاّ يوصف بالتخلّف، وهو فعل يوجب مخاطر على

هوية المسلم الإسلامية ومروءته ودينه، فتدمجه في مجتمع ينبذه ويلفظه. كما استدلّ على مباينة أهل الشرك والتبري منهم بآيات وأحاديث.

12. السنة الكونية عند ابن باديس هي ما أجرى الله عليها حياة الأمم كونها وسائل ومسالك يتّخذها الإنسان ويطلبها لأغراض تعود عليه بالخير والنفع. وفهم حقيقتها وفقهها والأخذ بالأسباب يؤدي إلى بناء العقلية العلمية لدى الإنسان المسلم ويجنبه التفكير الخرافي الاستسلامي. ومن ترك الأخذ بالأسباب فقد ترك أمرا إلهيا صريحا وهو دليل على ضعف الإيمان وعلى خلل في العقيدة.

13. شدّد رحمه الله تعالى على التعلق بالله وحده عند الأخذ بالأسباب، فلا تأثير مستقل بالأشياء، بل تجري الأشياء جميعها بإرادة خالقها ومشيئته، فالمكلّف لا يملك إلا أن يتعاطى مع السبب امتثالا لأمر ربه، فتخرج المسبَّبات عن خطاب التكليف لأنّها ليست من مقدور المكلَّف ولا دخل له فيها.

14. قواعد الحياة عند ابن باديس هي سنن تاريخية اجتماعية تتعلّق بنهضة الأفراد والأمم وبسقوطهما مثل: قانون الأجل، سنة التدافع، سنة الافتتان، سنة اقتران الخير بالشرّ في الكون، سنه التفاضل بين الناس... وقد أولى عناية خاصة بالأبعاد الوظيفية للسنن الإلهية وبمستويات الاستثمار فيها من أجل النهوض بالفرد والأمة على حدّ السواء، وهذا لا يتأتّى إلا لمن فقه هذه السنن الإلهية وفق الرؤية القرآنية وسخّرها لخوض معتركات الابتلاء والتداول والإصلاح والتجديد.

15. اشتغل ابن باديس ببيان مصدرية القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة للتجديد، وحرص كلّ الحرص على أن يضمّن أقواله مدى خطورة أن يترك المصلح المجدّد اتّباع النبيّ صلى الله عليه وسلّم في أقواله وأفعاله وكلّ أحواله، فالتارك للسنة هو تارك للقرآن معارض لكلام الله عزّ وجلّ، وخلاف هذا كلّه يوقع القائمين بالإصلاح في بلايا التقليد الأعمى، أو يغرقهم في رزايا محاكاة المناهج الهجينة المخالفة للقرآن والسنة، والمجدّد هو العالم المهتدي الذي

لا يتكلّم في الإسلام إلا بعد فقه الكتاب والسنة، والمتكلّم فيه المدافع عنه بغير فقه فيهما ضالّ مضلّ في الدنيا نادم متحسّر في الآخرة.

16. ذهب ابن باديس إلى أنّ فهم السلف الصالح في باب الاعتقاد أصولها وفروعها، كذا في باب الآداب والأخلاق والأعمال، هو ركيزة من ركائز التجديد الإصلاحي في الدرس العقدي؛ وذلك بالعودة إلى فهمهم بعد التفقه في القرآن والسنة، ومن اقتدى بالسلف الصالح أحق أن يقتدى به من بعده، وتلك هي المرجعية السلفية عند ابن باديس وهي تظهر أكثر وتبرز في مسائل الاعتقاد وأصول الأخلاق والآداب.

17. القول بأنّ ابن باديس أنكر علم الكلام ورفضه مطلقا فيه ضرب من التعنت، لأنّ العصر الذي عاش فيه والذي سبقه قد شهد انطراح المدونات والشروح الكلامية التي لازمتها خصائص معيّنة غير مرغوب بها، وهو نفسه قد أخذ ببعض هذه المدوّنات، كان كل ذلك باعث على ذمّ ما يستدعي الذمّ، والأخذ بما يجب الأخذ به.

18. انطلق ابن باديس في تجديده للخطاب العقدي من مبادئ محدّدة إيمانا منه بكونها حقائق قيمية مستتبة ترتكز على اليقين بتحقيق الإصلاح، الموازنة بين التعقّل المنطقي والتذوّق الوجداني، السداد والمقاربة، فقه الواقع، تفعيل مقاصد العقيدة الإسلامية، تأصيل القيم الأخلاقية، الدفاع عن الشخصية الإسلامية...

19. إنّ الإشكالات التي تشوب عقيدة التوحيد في الواقع المعاصر لا تتعلّق بالإقرار عقدا وقولا بربوبية الله تعالى وألوهيته، وإنّما يقع الإشكال في تحويل هذه العقيدة إلى عمل وسلوك. إذ التوحيد وعي أنطولوجي عقلي نفسي وروحي، يبعث على التوجه إلى الله الواحد بكينونة كلية لا تنحصر في القلب دون البدن ولا في اللسان دون الجوارح، بل يسير المسلم إلى الله بأجمع إنسانيته متطلّعا دوما إلى الرقي.

هذا وأحمد الله تعالى على أن وفقني وأعانني على تحرير هذه الأطروحة، وأستغفره وأتوب إليه من كل ذنب، وأسأله ستر العيوب في الدنيا والآخرة، وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

الفهـــــــارس

فهـــرس الآيـات

الآيـــة	الصفحة
﴿ إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ 4 ﴾ الفاتحة	116
﴿ وَلَوْلَا دِفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْض لَّفَسَدَتِ ٱلْاَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ 249﴾ البقرة	124
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ 220﴾ البقرة	161
﴿قُلِ اِن كُنتُمْ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَاتَّبِعُونِے يُحْبِبْكُمُ ٱللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُور رَّحِيمٌ 31﴾ آل عمران	93
﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ اِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ 14 المائدة	74
﴿ وَأُوحِيَ إِلَيَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنْ بَلَغَ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً اُخْرَى قُل لَّآ أَشْهَدُ قُلِ اِنَّمَا هُوَ إِلَٰه وَٰحِد وَإِنَّنِے بَرِےء مِّمَّا تُشْرِكُونَ 20﴾الأنعام	85
﴿قُلِ اِنَّ صَلَاتِے وَنُسُكِے وَمَحْيَاے وَمَمَاتِيَ لِلهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ 164 لَا شَرِيكَ لَهُۥ وَبِذَٰلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا۠ أَوَّلُ ٱلْمُسْلِمِينَ 165﴾ الأنعام	175
﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ اَجَلٌ فَإِذَا جَآءَ اجَلُهُمْ لَا يَسْتَٔخِرُونَ سَاعَةً وَلَا يَسْتَقْدِمُونَ 32﴾ الأعراف	123
﴿قَالَ مُوسِيٰ لِقَوْمِهِ اِسْتَعِينُواْ بِاللَّهِ وَاصْبِرُوٓاْ إِنَّ ٱلْاَرْضَ لِلهِ يُورِثُهَا مَنْ يَّشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ وَالْعَٰقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ 127﴾ الأعراف	128
﴿قَالُوٓاْ أُوذِينَا مِن قَبْلِ أَن تَاتِيَنَا وَمِنۢ بَعْدِ مَا جِئْتَنَا قَالَ عَسىٰ رَبُّكُمْ أَنْ يُّهْلِكَ عَدُوَّكُمْ	127
﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّے رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعاً ٱلَّذِے لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالَارْضِ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِۦ وَيُمِيتُ فَاٰمِنُواْ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ٱلنَّبِےءِ ٱلْاُمِّيِّ ٱلَّذِے يُومِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ 158﴾ الأعراف	142
﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَابَ لَكُمْ 9﴾ الأنفال	119
﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَة مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآء لِّمَا فِے ٱلصُّدُورِ وَهُدي وَرَحْمَة لِّلْمُومِنِينَ 57﴾يونس	107
﴿مَن كَانَ يُرِيدُ ٱلْحَيَوٰةَ ٱلدُّنْيا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَٰلَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ 15﴾ هود	117

وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَالاَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَآ إِلَّا بِالْحَقِّ وَإِنَّ ٱلسَّاعَةَ لَأٓتِيَة فَاصْفَحِ ٱلصَّفْحَ ٱلْجَمِيلَ 85﴾ الحجر	74
﴿وَمَنَ اَرَادَ ٱلاَخِرَةَ وَسَعِى لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُومِن فَأُوْلَٰٓئِكَ كَانَ سَعْيُهُم مَّشْكُوراً 19﴾ الإسراء	94
﴿أُنظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَيٰ بَعْضٍ وَلَلَاخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجَٰت وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً 21﴾ الإسراء	127
﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولا 36﴾ الإسراء	110
﴿وَإِن مِّن قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ ٱلْقِيٰمَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابا شَدِيدا كَانَ ذَٰلِكَ فِے ٱلْكِتَٰبِ مَسْطُوراً 58﴾ الإسراء	123
﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرىٰ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُواْ وَجَعَلْنَا لِمُهْلَكِهِم مَّوْعِداً 58﴾ الكهف	124
﴿وَكَمْ قَصَمْنَا مِن قَرْيَة كَانَت ظَّالِمَة وَأَنشَأْنَا بَعْدَهَا قَوْماً اٰخَرِينَ 11﴾ الأنبياء	124
﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِے ٱلزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ ٱلذِّكْرِ أَنَّ ٱلاَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ ٱلصَّٰلِحُونَ 104﴾ الأنبياء	128
﴿افَلَمْ يَسِيرُواْ فِے ٱلاَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوب يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوَ اٰذَان يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلاَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِے فِے ٱلصُّدُورِ 44﴾ الحج.	107
﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِے ٱلاَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِے ٱرْتَضىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْناً يَعْبُدُونَنِے لَا يُشْرِكُونَ بِے شَيْئاً وَمَن كَفَرَ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ 53﴾ النور	128
﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِے نَزَّلَ ٱلْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِۦ لِيَكُونَ لِلْعَٰلَمِينَ نَذِيراً 1﴾ الفرقان	136
﴿وَهُوَ ٱلَّذِے جَعَلَ ٱلَّيْلَ وَالنَّهَارَ خِلْفَة لِّمَنَ اَرَادَ أَنْ يَذَّكَّرَ أَوَ اَرَادَ شُكُوراً 62﴾ الفرقان	91
﴿وَالَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ 69﴾ العنكبوت	161
﴿ثُمَّ سَوَّيٰهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِن رُّوحِهِۦ 8﴾ السجدة	99

:﴿۞قُل اِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍۖ اَن تَقُومُواْ لِلهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ ثُمَّ تَتَفَكَّرُواْۚ مَا بِصَٰحِبِكُم مِّن جِنَّةٍۚ اِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَّكُم بَيْنَ يَدَے عَذَابٍ شَدِيدٍۚ 46﴾ سبأ	70
﴿تَنزِيلُ ٱلْعَزِيزِ ٱلرَّحِيمِ 4﴾يس	72
﴿فبشر عباد 16.الذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥۚ أُوْلَٰٓئِكَ ٱلذِينَ هَدٰيهُمُ ٱللَّهُۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمْ أُوْلُواْ ٱلْالْبَٰبِۖ 17﴾الزمر	75
﴿۞قَالَتِ ٱلْاعْرَابُ ءَامَنَّاۖ قُل لَّمْ تُومِنُواْ وَلَٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْايمَٰنُ فِے قُلُوبِكُمْۖ وَإِن تُطِيعُواْ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ لَا يَلِتْكُم مِّنَ اَعْمَٰلِكُمْ شَيْـًٔاۚ اِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌۖ 14﴾ الحجرات	67

فهـــــرس الأحـاديث

الحديـــث	الصفحة
"إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة...."	26
"أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله..."	64
"بعث النبي صلى الله عليه وآله وسلم خالد بن الوليد إلى بني جذيمة..."	62
"قارِبُوا وسَدِّدوا"	160
"كنا غلمانًا حزاورة مع رسول الله – صلى الله عليه وسلم ..."	179
"وقال صلى الله عليه وسلم لسعد بن أبي وقاص لما قال له: أعط فلانا..."	68

فهـــــــرس الأعـــلام

الأعلام	الصفحة
بشر المريسي	15
المعز بن باديس الصنهاجي	43
عبد القادر الجيلاني	44
الحسين بن محمد الورتلاني	45
محمد الخضر حسين	47
الشيخ حسين أحمد الفيض آبادي الهندي	54
محمد بخيت المطيعي	152
تولستوي	178
نور محمد حقاني	183

فهـــــرس المصطلحات

المصطلــح	الصفحة
القومية	18
البروتستانت	31
الطريقة التيجانية	45
مرجئة الأشاعرة	81
التمثلات	173
وحدة الأديان	174

قائـــمة المصادر والمراجـع

- القرآن الكريم برواية ورش عن نافع

المصادر:

1- ابن باديس عبد الحميد، العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، رواية: محمد الصالح رمضان، مكتبة الشركة الجزائرية مرازقة بوداود وشركاؤهما، الجزائر، ط 2

2- عمار الطالبي ،آثار ابن باديس، دار ومكتبة الشركة الجزائرية، ط1، 1388هـ، 1968م.

المراجع:

1) إبراهيم بن علي الوزير، على مشارف القرن الخامس عشر هجري، دراسة لسنن الإلهية والمسلم المعاصر، دار الشروق، القاهرة، ط4، 1409هـ، 1989م.

2) ابن أبي حاتم الرازي ، تفسير القرآن العظيم، مكتبة نزار مصطفى الباز – المملكة العربية السعودية، ط3، 1419 هـ.

3) ابن القيم الجوزية، البدائع في علوم القرآن، تح: يسري السيد محمد، دار المعرفة بيروت، ط2، 1427هـ، 2006م.

4) ابن القيم الجوزية، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة، تح: علي بن محمد الدخيل الله دار العاصمة الرياض، ط1، 1408هـ.

5) ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين، تح: محمد المعتصم بالله البغدادي: دار الكتاب العربي – بيروت، ط 3، 1416 هـ - 1996م.

6) ابن الوزير محمد بن إبراهيم، الروض الباسم في الذبّ عن سنّة أبي القاسم: تق: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، دط.

7) ابن تيمية تقي الدين، الرد على الشاذلي في حزبيه وما صنفه في آداب الطريق، تح: علي بن محمد العمران، دار عالم الفوائد، مكة، ط1، 1429هـ

8) ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تح: الدكتور محمد رشاد سالم: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية ، ط2، 1411 هـ - 1991م.

9) ابن خلكان، وفيات الأعيان ، تح: إحسان عباس، دار صادر – بيروت، ط 1، 1994م.

10) ابن فارس أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، أبو الحسين، مقاييس اللغة، تح: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، 1399هـ - 1979م.

11) ابن ماجه أبو عبد الله، سنن ابن ماجه، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

12) ابن منظور، لسان العرب، دار صادر – بيروت، ط 3، 1414 هـ.

13) أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه، دار السعودية للنشر والتوزيع، 1985م.

14) أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر للنشر والتوزيع- الجزائر – 2007م.

15) أبو حامد الغزالي، قواعد العقائد، تح: موسى محمد علي: عالم الكتب - لبنان ط 2 ، 1405هـ - 1985م.

16) أبو داود، سنن أبي داود، تح: محمد محيي الدين عبد الحميد: المكتبة العصرية، صيدا – بيروت.

17) أبو موسى المديني، المجموع المغيث في غريبي القرآن والحديث، تح: عبد الكريم العزباوي، دار المدني للطباعة والنشر والتوزيع، جدة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1407هـ 1988م.

18) إحسان إلهي ظهير، دراسات في التصوف، دار الإمام المجدد للنشر والتوزيع، ط: 1، 2005م.

19) أحمد بن حنبل، المسند، تح: أحمد شاكر-حمزة الزين، دار الحديث،1416 ط 1، هـ،1995م.

20) أحمد بن عطية الغامدي، الإيمان بين السلف والمتكلمين ، مكتبة العلوم والحكم، ط1، 1423هـ، 2002م.

21) أحمد طالب الإبراهيمي، آثار البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي ط 1، 1997م.

22) أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط 1 ،1429 هـ - 2008م.

23) الأصفهاني الراغب ، تفسير الراغب الأصفهاني، تح: محمد عبد العزيز بسيوني كلية الآداب - جامعة طنطا، ط1، 1420هـ، 1999م.

24) أمين الشقاوي، المسلمون في بلاد الغربة، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، 1436هـ،2015م.

25) أوموت أوزكريملي، نظريات القومية مقدمة نقدية. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ط1، 2013م.

26) بدر الدين العيني، عمدة القاري شرح صحيح البخاري: دار إحياء التراث العربي – بيروت، دط.

27) بسام العسلي، سلسلة جهاد شعب الجزائر، دار النفائس، ط2، 1403 هـ - 1983 م.

28) بكر أبو زيد، الإبطال لنظرية الخلط بين دين الإسلام وغيره من الأديان، دار العاصمة، ط1، 1417هـ.

29) البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني، السنن الكبرى، تح: محمد عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت – لبنان، ط3، 1424هـ،2003م.

30) الترمذي، سنن الترمذي، شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي – مصر، تح: مجموعة، ط2، 1395هـ،1975م.

31) التهانوي، أشرف علي بن عبد الحق، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون - بيروت، ط 1

32) الجوهري، إسماعيل بن حمَّاد، الصحاح، ت أحمد عبد الغفور عطار: دار العلم للملايين - بيروت ط 4، 1407 هـ - 1987 م.

33) جيرار جهامي ، سميح دغيم، الموسوعة الجامعة لمصطلحات الفكر العربي والإسلامي (تحليل ونقد)، مكتبة لبنان ناشرون، ط1، 2006م.

34) حافظ بن أحمد الحكمي، معارج القبول بشرح سلم الوصول، تح : عمر بن محمود أبو عمر: دار ابن القيم - الدمام ط 1، 1410 هـ - 1990م.

35) حسن الأسمري، النظريات العلمية الحديثة: مسيرتها الفكرية وأسلوب الفكر التغريبي العربي في التعامل معها(دراسة نقدية) مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدة - المملكة العربية السعودية، ط1، 1433هـ،2012م.

36) الحسين بن محمد الورتلاني، الرحلة الورتلانية، دار الكتب العلمية، 2016م.

37) حكيمة شامي، العقيدة الإسلامية في الغرب الإسلامي، عبد الحميد بن باديس أنموذجا، دار الكتب العلمية بيروت– لبنان، 2009م.

38) الخطابي حَمْد بن محمد بن إبراهيم بن الخطاب البستي، أبو سليمان، أعلام الحديث في شرح صحيح البخاري، تح: محمد بن سعد بن عبد الرحمن آل سعود، جامعة أم القرى، مركز البحوث العلمية وإحياء التراث الإسلامي، ط 1، 1409 هـ - 1988 م.

39) خليل أحمد، المفاهيم الأساسية في علم الاجتماع، دار الحداثة، لبنان، 1984م.

40) الرازي زين الدين محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي أبو عبد الله، مختار الصحاح، تح: يوسف الشيخ محمد، المكتبة العصرية – الدار النموذجية، بيروت – صيدا ط 5، 1420هـ / 1999م.

41) ربيعة العربي، الخطاب، المحددات وآليات الخطاب، دار أمجد للنشر والتوزيع، 2019م.

42) رشيد كهوس، تدبر السنن الإلهية عند السلف الصالح، دار الكلمة للنشر والتوزيع، القاهرة، 2015م.

43) الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، مايو 2002م.

44) زكريا الشربيني، تنشئة الطفل وسبل الوالدين في معاملته ومواجهة مشكلاته، دار الفكر العربي، د ط.

45) سامي ملحم، مناهج البحث في التربية و علم النفس، دار المسيرة الأردن، 2000م.

46) سعيد أيوب، ابتلاءات الأمم، دار الهادي للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط 1، 1995م.

47) سعيد حوى، الأساس في التفسير، دار السلام للنشر والطباعة والتوزيع، القاهرة، ط6، 1424هـ، 2003م.

48) السيد الطباطبائي، الإنسان والعقيدة، تر: صباح الربعي، باقيات، قم إيران، ط2، 1428هـ، 2007م.

49) الشاطبي، الموافقات، تح: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان: دار ابن عفان ط: 1 1417هـ/ 1997م.

50) شرف الحق العظيم آبادي، عون المعبود وحاشية ابن القيم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1415هـ.

51) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ت أحمد البردوني وإبراهيم الطفيش، دار الكتب المصرية، القاهرة، ط2، 1384، 1964م.

52) صدر الدين الشيرازي الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، دار إحياء التراث العربي بيروت- 1981م.

53) صلاح عبد القادر النعيمي، الاستراتيجية والإدارة الاستراتيجية، دار اليازوري للنشر والتوزيع، 2021م.

54) الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر – تونس، 1984 هـ.

55) عامر حسن فياض، علي عباس مراد، القومية والأمة مدخل إلى الفكر السياسي القومي، العربي للنشر والتوزيع،ط1، 2017م.

56) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، المطبعة العصرية – حلب.

57) عبد الرحمن حبنكة الميداني، صراع مع الملاحدة حتى العظم، دار القلم، دمشق، ط5، 1412هـ،1992م.

58) عبد الرحمن حبنكة الميداني، كواشف زيوف، دار القلم، دمشق ط: 2، 1412 هـ - 1991م.

59) عبد الرشيد زرّوقة، جهاد ابن باديس ضدّ الاستعمار الفرنسي في الجزائر، دار الشهاب بيروت،ط1، 1999م.

60) عبد العزيز فيلالي، وثائق جديدة عن جوانب خفية في حياة عبد الحميد بن باديس، د ب ن، 2012م.

61) عبد الغني المقدسي، الاقتصاد في الاعتقاد، تح: أحمد بن عطية الغامدي، مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة، ط1، 1414هـ، 1993م.

62) عبد الكريم الحميد، بيان العلم الأصيل والمزاحم الدخيل، مكتبة الملك فهد الوطنية – الرياض، ط 1، 1424 هـ.

63) عبد الوهاب الشعراني، الطبقات الكبرى، طبعة مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط1 2007م.

64) علي أحمد مدكور، مناهج التربية أسسها وتطبيقاتها، دار الفكر العربي، 1421هـ، 2001م.

65) علي شريعتي، معرفة الإسلام، دار الأمير، بيروت، ط2، 1428هـ، 2007م.

66) علي محمد الصلابي، كفاح الشعب الجزائري: سيرة الزعيم عبد الحميد بن باديس، دار المعرفة، بيروت، ط1، 2017م.

67) غالب بن علي عواجي، المذاهب الفكرية المعاصرة ودورها في المجتمعات وموقف المسلم منها، المكتبة العصرية الذهبية-جدة ط 1، 1427هـ-2006م.

68) الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، دط.

69) فخر الدين الرازي، الأربعون في أصول الدين، تح: أحمد حجازي السقا، دار التضامن القاهرة، ط1.

70) الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، الجزائر، ط4، 2009م.

71) فهد العجلان، معركة النص، مركز البيان للبحوث والدراسات، ط 1، 1433هـ.

72) الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تح: التراث في مؤسسة الرسالة، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان ط 8، 1426هـ - 2005 م.

73) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1427 هـ- 2006م.

74) مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر:عبد الصبور شاهين، دار الفكر - الجزائر / دار الفكر دمشق – سورية، ط 3، 1406هـ، 1986م.

75) مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، تح: أبي عبد الرحمن محمود، دار الراية للنشر والتوزيع، ط 1، 1422هـ،2001 م.

76) محسن بن الحطاب التومي، تعليم التفكير الفلسفي والسياق الثقافي العربي، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1

77) محمد الأمين الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، مجمع الفقه الإسلامي بجدة، د ب ن.

78) محمد الخضر حسين، الأعمال الكاملة، جمع: علي الرضا الحسيني، دار النوادر، سوريا الطبعة: 1، 1431 هـ - 2010 م.

79) محمد العيد آل خليفة، ديوان محمد العيد آل خليفة، دار الهدى، عين مليلة الجزائر، 2010م.

80) محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، د ط.

81) محمد بن إسماعيل الصنعاني، تطهير الاعتقاد عن أدران الإلحاد، تح: عبد المحسن بن حمد العباد البدر: مطبعة سفير، الرياض، المملكة العربية السعودية ط 1، 1424هـ.

82) محمد بن جرير الطبري ، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ط1، 1422هـ، 2001م.

83) محمد بن عرفة، تفسير ابن عرفة، تح: حسن المناعي، مركز البحوث بالكلية الزيتونية، تونس، ط1، 1986م.

84) محمد بن محب الرحمن الكُمِلَّائي، البدور المضية في تراجم الحنفية، دار الصالح (القاهرة - مصر)، مكتبة شيخ الإسلام (دكا - بنجلاديش)، ط 2، 2018م.

85) محمد بن محفوظ الشنقيطي، جواهر الدرر في نظم مبادئ أصول ابن باديس الأبرّ، دار ابن حزم، ط 1،2005م.

86) محمد تقي المدرسي، المجتمع الإسلامي، منطلقاته وأهدافه، مكتبة العلامة المدرسي، ط 5.

87) محمد خليل ملكاوي، عقيدة التوحيد في القرآن الكريم، مكتبة دار الزمان، ط1، 1405هـ،1985م.

88) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414هـ، 1993م.

89) محمد سعيد بسطامي ، مفهوم تجديد الدين، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، جدّة، ط1، 1433هـ،2012م.

90) محمد عبده، الإسلام دين العلم والمدنية، منشورات دار مكتبة الحياة، 1409هـ، 1989م.

91) محمد عزيز الحبابي، الشخصانية الإسلامية، دار المعارف، القاهرة، ط2.

92) محمد عمارة، الحضارات العالمية تدافع أم تصارع، دار نهضة مصر، 2006م.

93) محمد فاروق النبهان، المدخل إلى علوم القرآن الكريم، دار عالم للقرآن، حلب ط 1، 1426 هـ - 2005م.

94) محمد فوزي المهاجر، نشأة الفكر العقدي الإسلامي وتطوره، المنهل، 2017، د ط.

95) محمد محفوظ، تراجم المؤلفين التونسيين، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 2، 1994م.

96) مخلوف محمد بن محمد، شجرة النور الزكية في طبقات المالكية، دار الكتب العلمية، لبان، ط 1، 1424هـ،2003م.

97) مرتضى الزبيدي، تاج العروس، ت: مجموعة من المحققين، دار الهداية، د ط.

98) مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت، المكتب الإسلامي ، ط 1، 1420 هـ - 1999م.

99) منقذ السقار، هل العهد الجديد كلمة الله، دار الإسلام للنشر والتوزيع، ط: 1، 1428 هـ - 2007 م.

100) موسوعة صناعة الحلال، إعداد: وحدة البحث العلمي بإدارة الإفتاء – الكويت، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية – الكويت، ط1، 1441هـ، 2020م.

101) ناصر الدين الألباني ، صحيح وضعيف سنن ابن ماجه، منظومة التحقيقات الحديثية، مركز نور الإسلام لأبحاث القرآن والسنة، الإسكندرية، نسخة الكترونية.

102) نعيم اليافي، حركة الإصلاح الديني في عصر النهضة، مركز الإنماء الحضاري، حلب ط 1، 2000م.

103) وحيد الدين خان، تجديد علوم الدين، ت ظفر الإسلام خان، دار الصحوة القاهرة، ط 1.

104) وهبة الزحيلي، التفسير الوسيط، دار الفكر – دمشق، ط 1، 1422 هـ .

105) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، مكتبة الدراسات الفلسفية، ط5.

المراجع الأجنبية:

1-Kelly M.Kapic & Wesley Vander Lugt, Pocket Dictionary of the reformed tradition, Intervarsity press, 2013, P38,94

الدراسات والمجلات:

1- أحمد توفيق المدني، مجلة الأصالة، العدد 44، أبريل 1977م.

2- أمين الخولي، التجديد في الدين، مجلة الرسالة، العدد 2 -1933م.

3- أنيسة زغدود، إسهامات ابن باديس في تجديد العقيدة، رسالة دكتوراه تخصص عقيدة، جامعة الحاج لخضر، باتنة، الجزائر،1433-1434هـ/2012-2013م.

4- التجاني عبد القادر، في فقه الإصلاح الإسلامي، مجلة إسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة 5، العدد 17، صيف 1420هـ، 1999م

5- سعاد خوشي، مدى فعالية المدارس الخاصة، مجلة الأسرة والمجتمع، مجلد1، عدد1.

6- سيد عمر، مداخل الإصلاح في الأمة-جدالات السياسي والديني-حولية أمّتي في العالم، العدد 7، القاهرة، مركز الحضارات للدراسات السياسية،2007م.

7- عامر علي العرابي، الإمام عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة من خلال آثاره في التفسير والحديث، رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، 1408هـ،1409هـ.

8- عبد العزيز برغوث، قضية السنن الإلهية في الفكر الإسلامي المبكر بين التأسيس النظري والوعي والثقافة السننية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر، عدد 44، مجلد 11، أفريل 2006م.

9- عبد القادر بوطيب، مقاصد العقائد عند الإمام العز بن عبد السلام/ رسالة ماجستير، جامعة الجزائر 1، كلية العلوم الإسلامية-خروبة- 2012-2013م.

10- عبد المجيد النجار، دور الإصلاح العقدي في النهضة الإسلامية، مجلة الفكر الإسلامي المعاصر،مجلد1، عدد1.

11- محمد بريش مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لمفهوم المصطلح، حولية أمتي في العالم، مركز الحضارة للدراسات السياسية القاهرة العدد 7، 2007م.

12- محمد دراجي، السنن الكونية في تفسير الشيخ ابن باديس، مجلة الصراط، السنة1، العدد2، ذو الحجة 1420هـ، 2000م.

13- محمد وقيع الله، دور الخلفية المعرفية لعبد الحميد بن باديس في توجيه منهجه الإصلاحي، مجلة البيان العدد 323 رجب 1435هـ، مايو 2014م.

14- نذير برزاق، معالم المنظومة الفكرية مجتمع المغرب الأوسط خلال القرنين 8 و9 هـ،14و15م، رسالة دكتوراه في التاريخ،2018م جامعة محمد بوضياف مسيلة.

المراجع الالكترونية:

1- أنطونيوس فكري، شرح الكتاب المقدس – العهد الجديد – موقع الأنبا تكلا تراث الكنيسة القبطية الأرثدوكسية، https://st-takla.org/

2- سامي حبّاطي، ابن باديس تعاطف مع اليسار وتعاون مع شيوعيات قسنطينية، يومية النصر https://www.annasronline.com

3- الشارف لطروش: مرجعيات الهوية عند ابن باديس، و بوطبة لخضر: الشيخ عبد الحميد بن باديس وموقفه من التجنيس https://binbadis.net/

4- عبد الكبير حميدي، فقه الواقع في العمل الإسلامي ضرورة حضارية، مجلة البيان، http://islamport.com/

5- محمد حاج عيسى، أصول الدعوة السلفية عند العلامة ابن باديس، https://islahway.com/

6- محمد وقيع الله، ثلاثة دروس من حياة آلبيركامو: كيف ارتطم كامو بالشيخ عبد الحميد بن باديس، https://www.albayan.ae/

7- موقع اليونسكو: https://unesdoc.unesco.org/

8- موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/

فهـــــرس الموضــوعات

الفهـــرس	الصفحة
الإهداء	
شكر وعرفان	
مقدّمة	أ
الفصل التمهيدي: مدخل مفاهيمي	12
تمهيد	13
المبحث الأوّل: مفهوم العقيدة الإسلامية	14
المطلب الأول: تعريف العقيدة في المعنى اللغوي	14
المطلب الثاني: تعريف العقيدة في المعنى الاصطلاحي	15
أولا: لفظ "العقيدة" عند المتقدّمين	15
ثانيا: لفظ "العقيدة" عند المتأخرّين	17
المطلب الثالث: تعريف العقيدة الإسلامية	19
المطلب الرابع: تعريف العقيدة الإسلام عند ابن باديس	21
المبحث الثاني: مفهوم المنظومة	22
المطلب الأول: المنظومة في المعنى اللغوي	22
المطلب الثاني: المنظومة في المعنى الاصطلاحي	23
المبحث الثالث: مفهوم التجديد	24
المطلب الأول: التجديد في المعنى اللغوي	24
المطلب الثاني: التجديد في المعنى الاصطلاحي	25
المطلب الثالث: مفهوم التجديد عند ابن باديس	27
المبحث الرابع: مفهوم الإصلاح	30
المطلب الأول: الإصلاح في المعنى اللغوي	30

المطلب الثاني: الإصلاح في المعنى الاصطلاحي	31
المطلب الثالث: مفهوم الإصلاح العقدي	32
المطلب الرابع: مفهوم الإصلاح العقدي عند ابن باديس	34
خلاصة	38
الفصل الأوّل: ترجمة العلاّمة عبد الحميد بن باديس	40
تمهيد	41
المبحث الأول: نشأة ابن باديس	42
المطلب الأول: مولده ونسبه	42
المطلب الثاني: تعليمه الأساسي وأساتذته	44
المبحث الثاني: طلبه للعلم وحياته الفكرية	47
المطلب الأول: رحلاته العلمية وشيوخه	47
المطلب الثاني: ثقافته الغربية وعلاقته بالفرنسية	54
المبحث الثالث: حياته العملية ووفاته	56
المطلب الأول: أعماله وآثاره	56
المطلب الثاني: وفاته	59
الفصل الثاني: مسائل الإسلام والإيمان والتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية	60
تمهيد	61
المبحث الأوّل: الإسلام في المنظومة الإصلاحية التجديدية عند ابن باديس	62
المطلب الأول: حقيقة الإسلام عند ابن باديس	62
الفرع الأول: شروط الدخول في الإسلام عند ابن باديس	62
الفرع الثاني: أول واجب على المكلّف عند ابن باديس	65
المطلب الثاني: مسائل عقدية متعلقة بالإسلام عند ابن باديس	67

الفرع الأول: الإسلام الظاهر عند ابن باديس	67
الفرع الثاني: الإسلام الوراثي عند ابن باديس	68
الفرع الثالث: الإسلام الصحيح	70
المطلب الثالث: خصائص دين الإسلام عند ابن باديس	71
الفرع الأول: دين الفطرة	71
الفرع الثاني: دين عزة ورحمة	72
الفرع الثالث: دين تسامح ومحبة	74
الفرع الرابع: دين الإنسانية	75
الفرع الخامس: الإسلام منهج حياة	77
المبحث الثاني: الإيمان والتوحيد في المنظومة الإصلاحية التجديدية عند ابن باديس	80
المطلب الأول: مسمّى الإيمان وشروطه عند ابن باديس	80
الفرع الأول: تعريف الإيمان	80
الفرع الثاني: شروط تحقيق الإيمان	82
المطلب الثاني: التوحيد والشرك عند ابن باديس	84
الفرع الأول: مفهوم التوحيد عند ابن باديس	84
الفرع الثاني: التلازم بين الأمر بالتوحيد والنهي عن الشرك	84
الفرع الثالث: مظاهر الشرك و قاعدة العذر بالجهل عند ابن باديس	85
المطلب الثالث: مسائل متعلّقة بالتوحيد في منظومة ابن باديس الإصلاحية	90
الفرع الأول: فطرية الإيمان بالله وعقيدة التنزيه	90
الفرع الثاني: حقيقة الإخلاص وعلاقته بالعبادة عند ابن باديس	92
الفرع الثالث: عقيدة شكر المنعم عند ابن باديس	92
نتائج الفصل	95
الفصل الثالث: مسائل عقدية متعلقة بالإنسان والكون في منظومة ابن باديس الإصلاحية	97

تمهيد	98
المبحث الأول: ماهية الإنسان وكينونته عند ابن باديس	99
المطلب الأول: مبدأ الصراع بين البدن والروح	99
المطلب الثاني: حريّة الإنسان عند ابن باديس	101
المطلب الثالث: خصائص النفس الإنسانية عند ابن باديس	103
المطلب الرابع: حقيقة القلب والعقل ووظيفتهما عند ابن باديس	106
الفرع الأول: حقيقة القلب ووظيفته	106
الفرع الثاني: حقيقة العقل ووظيفته	108
المطلب السادس: الوحدة بين العلم والعمل عند ابن باديس	110
المبحث الثاني: السنن الكونية في منظومة ابن باديس الإصلاحية	112
المطلب الأول: مفهوم السنة الكونية في الفكر الإسلامي المعاصر	112
المطلب الثاني: مفهوم السنن الكونية عند ابن باديس	114
المبحث الثالث: الإنسان والفقه السنني الكوني عند ابن باديس	116
المطلب الأول: السببية عند ابن باديس	116
الفرع الأول: الأخذ بالأسباب لتحصيل المسبَّبات	116
الفرع الثاني: أنواع الأسباب	119
الفرع الثالث: مسالك العباد في الأخذ بالأسباب	120
الفرع الرابع: مسألة تأثير السبب في المسبَّب	121
المطلب الثاني: قواعد الحياة عند ابن باديس	123
الفرع الأول: قانون الأجل	123
الفرع الثاني: سنة التدافع في الأرض	124
الفرع الثالث: سنة التفاضل بين البشر	126
الفرع الرابع: أسباب النصر والتمكين	128
الخلاصة	130

الفصل الرابع: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس وسبل تطبيقها في الواقع المعاصر	133
تمهيد	134
المبحث الأول: خصائص التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس	135
المطلب الأول: ركائز التجديد في الدرس العقدي عند ابن باديس	135
الفرع الأول: القرآن الكريم	135
أولا: القرآن كتاب هداية	136
ثانيا: القرآن فارق بين التجديد الحق والتجديد الباطل	136
ثالثا: تدبّر القرآن الكريم سمة لازمة للمجدّد	137
رابعا: حفظ القرآن وتلاوته فاصل بين المجدّد والمدّعي	138
خامسا: تفسير القرآن الكريم في مقابل القراءة المفتوحة	139
الفرع الثاني: السنة النبوية الصحيحة	140
أوّلا: اتّباع السنة هو عين التجديد وتركها هو نقيضه	140
ثانيا: اتفاق السنة والتجديد في الهدف	141
ثالثا: الرسالة المحمدية هي التجديد الشرعي الكوني	142
الفرع الثالث: فهم السلف الصالح	143
أوّلا: مذهب السلف الصالح في مسائل الاعتقاد هو التجديد	146
ثانيا: احتكام السلف الصالح إلى القرآن والسنة	146
ثالثا: المخالف لمذهب السلف الصالح لا أهلية له	147
رابعا: ضبط فروع الاعتقاد مبني على الأصول عن السلف الصالح	148
الفرع الرابع: موقف ابن باديس من علم الكلام	149
أوّلا: ضبط المصطلحات وعدم التعقيد	149
ثانيا: تقديم الأدلة السمعية القطعية على الأدلة الكلامية	150

ثالثا: الاعتماد على التفاسير الكلامية لا يقدح في منهج المجدّد	151
رابعا: اعتبار المستوى المعرفي للمتلقّي	151
خامسا: علم الكلام أصل العلوم الإسلامية	152
المطلب الثاني: استراتيجية الخطاب التجديدي في الدرس العقدي عند ابن باديس	154
الفرع الأول: مفهوم استراتيجية الخطاب	154
الفرع الثاني: منطلقات التجديد في الخطاب العقدي عند ابن باديس	157
أولا: اليقين بتحقيق الإصلاح	157
ثانيا: الموازنة بين التعقّل المنطقي والتذوّق الوجداني	158
ثالثا: السداد والمقاربة	160
رابعا: الإيمان بالعمل الجماعي	162
خامسا: فقه الواقع	164
سادسا: تفعيل مقاصد العقيدة الإسلامية	166
سابعا: تأصيل القيم الأخلاقية	167
ثامنا: الدفاع عن الشخصية الإسلامية	170
المبحث الثاني: سبل تطبيق الدرس العقدي التجديدي الباديسي في الواقع المعاصر	171
المطلب الأول: عقيدة التوحيد في الواقع المعاصر	171
المطلب الثاني: سبل تطبيق الخطاب التجديدي العقدي في الواقع المعاصر	178
أولا: على مستوى الأسرة	179
ثانيا: على مستوى المؤسسات التعليمية الخاصة	182
خلاصة	184
الخاتمة	187
الفهارس	193
فهرس الآيات	195

فهرس الأحاديث	199
فهرس الأعلام	201
فهرس المصطلحات	203
فهرس المصادر والمراجع	205
فهرس الموضوعات	216

ملخص:

تبحث هذه الاطروحة المسائل العقدية ومكانة العقيدة على العموم في الدرس الباديسي من المنظور التجديدي والإصلاحي، إذ المقصود بالمسائل العقدية تلك المباحث التي لم يشتغل بها علم الكلام الكلاسيكي، التي أولاها ابن باديس عناية عظيمة تخصّ الإنسان، والأخلاق، والرؤية الكونية، والتاريخ، والبناء الفكري ونحوها... وذلك من خلال قراءة متجدّدة لفكر العلامة ابن باديس بغية الإبانة عن جوانب ترتبط برؤيته الإصلاحية و الحضارية، بغية الإفادة منها و العمل على تنزيلها على الواقع الراهن.

الكلمات المفتاحية: ابن باديس، المسائل العقدية، التجديد، الإصلاح.

Résume :

Cette thèse examine les croyances islamiques et leurs place dans la leçon d'Ibn Badis dans une perspective de renouvellement et réformiste, et cela à travers une lecture renouvelée de la pensée du savant Ibn Badis afin de clarifier les aspects liés à sa pensée réformiste et civilisée, afin d'en tirer profit et de travailler à la transférer dans la réalité actuelle.

Mots clés : Ibn Badis, questions doctrinales, renouvellement, réforme.

Abstract :

This thesis examines credal issues and the place of Islamic belief in general in the lesson of Ibn Badis from a renewal and reformist perspective; and that is through a renewed reading of the thought of the scholar Ibn Badis in order to clarify aspects related to his reformist and civilized vision, in order to benefit from it and work to transfer it to the current reality.

Key words: Ibn Badis, credal issues, renew, reform.