

**مؤتمر**  
**إتجاهات التجديد والإصلاح**  
**في الفكر الإسلامي الحديث**

١٩-٢١ يناير ٢٠٠٩

مكتبة الإسكندرية

**في الفكر الإصلاحى المغاربي**  
**القضايا، الأعلام، المنهج**

**إعداد: حميد النيفر**

أستاذ في كلية أصول الدين - جامعة الزيتونة - تونس

**نسخة أولية**

# في الفكر الإصلاحى المغاربى .

القضايا، الأعلام، المنهج

أ.د. احميده النيفر

## مقدمة

يرتبط بحث موضوع الفكر الإصلاحى فى العالم العربى بإدراك أهمية النخب فى البلاد العربية عموما ومدى تطور الأفكار والمؤسسات فيها. هذان الأمران ( النخب وتطور الأفكار والمؤسسات ) يعينان على تقدير طبيعة الوعي الذى ساد فى الفترة الحديثة ونوع الإشكاليات التى طرحت آنذاك بما يساهم فى تحديد مواقع الحركة و التوقف التى يعيشها الفكر فى البلاد العربية فى الفترة المعاصرة.

ما سنتعرض إليه من طروحات أبرز أعلام الإصلاح المغاربى ( محمد الطاهر أبى عاشور ت ١٩٧٣ و عبد الحميد ابن باديس ت ١٩٤٠ و علأل الفاسى ت ١٩٧٤ مع قدر من المقارنة بينها) يكشف لنا جوانب من المضامين الفكرية للإصلاح المغاربى ويقدم لنا معطيات أساسية عن خصوصياته والمرجعية النظرية التى يعتمدها.

لوصول إلى هذا الغرض نطرح الأسئلة التالية:

- هل كان الفكر الإصلاحى المغاربى مجرد ترديد وصدى للفكر الإصلاحى فى المشرق ؟
- ما هى القضايا التى ركز عليها هذا الفكر؟ وما هى المضامين التى تميز بها؟
- ما هو مفهومه للإصلاح الدينى ؟ وما هى القيم التى اعتمدها فى المشروع الإصلاحى؟
- هل كان لديه فكر سياسى مختلف عما كان للفقهاء فى العصر الوسيط ؟
- علاقة الفكر الإصلاحى بالسلفية وهل أمكنه أن ينتج خطابا فكريا مغايرا؟
- ما هى نظرة الفكر الإصلاحى إلى الغرب ؟
- هل أعاد صياغة مفهوم حديث للإسلام من خلال العلاقة بالآخر ؟

## -I- ثنائية السلفية والغرب

إذا كان الفكر الإصلاحى فى بلاد المغرب الكبير فى الفترة الممتدة من منتصف القرن التاسع عشر حتى نهاية الحرب العالمية الثانية قد استقطبه مشروع تحقيق النهضة التى اهتم بها الفكر الإصلاحى فى المشرق فإن لإنتاج المغاربة العلمى مميزات خاصة تحتاج إلى قدر من الاهتمام. تعود هذه الخصائص إلى عوامل ثلاثة: عامل محلى إقليمى والثانى أوروبى غربى والثالث مشرقى عربى.

- فى المجال الأول يلاحظ أن أقطار المغرب الثلاثة عرفت فى الفترة الحديثة مجال بحثنا حالة من التفكك الاجتماعى مرده تباين المدينة عن البادية فى شكل صدامى بين بنيتين اقتصاديتين واجتماعيتين وثقافيتين. هذا التفكك كان يعوض بوحدة مؤقتة تنشأ ظروف جهادية للدفاع عن الكيان الوطنى أو لإنقاذ المسلمين فالتوحد لا يحصل إلا عند تهديد الدخيل.

- مع سنة ١٨٣٠ تأكد التوسع الأوروبى بعد أن أنهى طور صداماته الداخلية باستعمار الجزائر و تونس سنة ١٨٨١ ثم المغرب سنة ١٩١٢. لم يكن لهذا التوسع الاستعمارى أن يتحقق لولا التدهور الشديد اقتصاديا واجتماعيا ولولا حالة الجمود الثقافى وتفشى الأمية والتقاليد الفاسدة فى عموم الفئات الاجتماعية. انبثقت من هذا الوضع الاستعمارى حركة فكرية متدرجة وإقبال على التعلم واكبهما ظهور أحزاب سياسية وانتشار هام للصحف ثم قيام بعض الجمعيات الثقافية التى ستتصافر جميعها لانطلاق حركة وطنية على المستوى المغربى [ حركة الشباب التونسى ١٩٠٨ ، الحزب الدستورى ١٩٢٠ ثورة الأمير عبد القادر ١٨٣٢ إلى ١٨٤٧ ثورة الريف المغربى ١٩١١ ]

- فى المجال الثالث يتبين بجلاء الارتباط مع الحركة السلفية المشرقية أولا نتيجة التواصل بين النخب المتعلمة والتأثر بالتحويلات الكبرى التى عرفتها المناطق التابعة للخلافة العثمانية والتفاعل مع ما كان ينشر فى الصحف الكبرى مثل العروة الوثقى و المنار وما صاحب كل ذلك من حركة أدبية ومسرحية. فى هذا المستوى يلاحظ أن درجة التفاعل مع التوجه السلفى لم تكن واحدة ففي حين كان المغرب الأقصى أكثر البلدان تأثرا بالسلفية المشرقية مما جعل التوجه الإصلاحى يتميز بقدر خاص من التركيب بين خطاب الهوية والتحديث لا نجد مثيله فى

الجزائر رغم قربها من السلفية. هذا في حين ظلت النخب التونسية الإصلاحية نائية عن التفاعل المباشر مع الخطاب الإحيائي المشرقي.

إذا أردنا أن ننظر في المضامين التي يلتقي عليها الإصلاح في المغرب رأينا أنه ينطلق من الوعي بالتخلف. يتمثل تشخيص النخب الإصلاحية لهذا الواقع المتردي للمسلمين بأن سببه هو تفريطهم في دينهم و أنه ليس هناك من حل إلا تثبيت أسس الإيمان القوي من أجل التصدي إلى حملات الغزو والاستعمار والاستلاب الثقافي. بذلك يكون العنوان العريض للفكر الإصلاحي المغربي هو: الحل في العودة إلى الإسلام.

الحقيقة الأخرى التي لم يفتأ الفكر الإصلاحي ملتفتا إليها هو خصوصية المنطقة المغربية الحديثة في ارتباطها بالصراع مع الاستعمار الأوروبي في صيغته الفرنسية. لذلك فإنه أولى موضوع الاستلاب الفكري و التغريب الثقافي عناية واضحة. من ثم اتجهت اهتمامات الفكر الإصلاحي إلى إحداث تفاعل بين أبعاد ثلاثة : التحديات السياسية الملحة والإصلاح الديني وضرورة بلورة حركة فكرية تصّلب الهوية وتدعم النضال السياسي وتوجهه.

كانت نتيجة هذه الخصوصية المغربية هو أن الجهد التنظيري كان متفاوت الأهمية بين قطر وآخر لكن العمل السياسي ظل هو الأكثر فاعلية بالنسبة إلى عموم النخب الإصلاحية. بذلك تمكنت بلاد المغرب من توليد حركة سياسية منظمة أفرزها توجه فكري ذو طابع سلفي إصلاحي في حين اتجه الوضع في الجزائر وتونس صوب القطب السياسي ( الأمير خالد ومصالي الحاج / علي باش حانبة والثعالبي: ت. ١٩٤٤) على حساب الاهتمام بالشأن الفكري والتنظيري.

كيف تمت المزاجية بين الشعار الكبير " العودة إلى الإسلام " وبين متطلبات التحدي الثقافي ومعوقات التفكك الاجتماعي؟

ينطلق ابن عاشور من المبدأ العام فيقول " إن المسلمين مروا من الرقي و النهضة إلى التراجع والنكوص و السبب في الحالتين هو الدين فعند التمسك به تقدّموا و عند التخلّي عنه تراجعوا والعود إلى الكمال و الارتقاء في إصلاح أحوالهم يمرّ عبر الدين(١). يتّني بعد ذلك فيؤكد " على أن إصلاح عقل الإنسان هو أساس إصلاح جميع خصاله " (٢) .

نجد ذات التوجه عند ابن باديس إذ نراه ينادي "بالفكر و التخطيط و التنظيم و الدقّة لكنّه عند تحديد المرجع الذي ينبغي اتخاذه يكتفي بدواء واحد هو القرآن قياسا على مجتمع الدعوة و مرحلة الخلافة الراشدة (٣)

أما الفاسي فيدعو المسلمين من جهته إلى إعادة قراءة فكرهم وتجديده لتحقيق النهضة المرتقبة ومزاوجة ذلك بما حققه العصر من إنجازات. ذلك أن " الإصلاح لا يكون مجزيا إن اقتصر على إحياء التراث دون الالتفات إلى الواقع الجديد ودون أن يحدد صيغة للاقتباس والمزاوجة". (٤) في نفس هذه الواجهة المتعلقة بالإصلاح الديني يقول ابن عاشور " إن أزمة المسلمين تفريطهم في أخلاقهم الدينية لأنّ الأزمة روحية بالأساس" (٥)، إلا أنّه يعود فيذكر أن خطأ المسلمين هو أنّهم لا يبحثون عن الإسلام بما يتجاوز تعرّف عقيدته أو تفاريج أحكامه الخاصة بذات المكلف أو المتعلقة بمعاملاته... وينسون تأثير روح الإسلام في تأسيس المدينة الصالحة (٦). ما يتفق عليه إصلاحيو المغرب في عموم ما أنتجوه يحيل إلى هذه المراوحة بين المرجعية السلفية وخطاب التحديث.

يتصدّر مبحث آليات الإصلاح موضوع المعرفة الدينية فهذا ابن عاشور يرى أن إصلاح العقيدة الدينية هي أساس كلّ أنواع الإصلاح المقترحة (٧) ويعتبر أنّ طلب العلم هو أساس ذلك الإصلاح قاصدا العلم الدينيّ رغم وعيه بالفروق الكاملة بين العلوم الشرعية و العلوم الزمنية (٨). ابن باديس لا يختلف عن ابن عاشور فلا يرى إصلاحا للمجتمع دون إصلاح الفرد و عقائده. لذلك كان ينبّه دائما من الشرك و خاصة الشرك الخفيّ وهو ما يفسر محاربته للخرافات و البدع (٩) و كذلك حمله على الطرق الصوفية ذات الحضور الكبير في كامل بلاد المغرب. مع ذلك فإنه لم يدع إلى الانغلاق بل إلى التوفيق بين ايجابيات الماضي و وسائل الحضارة الحديثة (١٠).

الفاسي يؤكّد من جهته على ضرورة إحياء العقيدة وإعادة دور الاجتهاد مجادلا الماديين واللائكيين مبينا كيف احترم الإسلام العقل والحرية وحث على العلم لـ " إن الفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة" (١١) وينظر لهذا بقوله " إن جوهر الفكر الإسلامي هو الثورة على المجتمع الفاسد وتحرير العقل من سيطرة أي طغيان" (١٢). ثم هو يرفض الأخذ من الغرب إلا ما كان على سبيل الانتقاء أي الاقتباس الوظيفي: " نحن نعتقد أن الإسلام (ومعه الوطنية) يستطيع أن يمزج كل ما في الفلسفات والنظريات الغربية من حياة وحركة ويتعداها جميعا لما هو خالد وأبدي". هدف الفاسي من هذا خلق ثقة بالنفس تمكّن من تجاوز وقائع التاريخ.

مع هذا فإنّه لا يتردد في التأكيد على قيمة الحرية التي لا يمكن للمسلمين أن يستعيدوا مكانتهم دونها. هو في هذا يتفق مع المصلح التونسي ابن عاشور الذي يصل بتبني هذه القيمة إلى درجة الوقوع في خطاب تمجيدي سجالي يقارن فيه ابن عاشور بين مفهوم الحرية الذي ولّده

الثورة الفرنسية و بين ما عرفه المسلمون معتبرا أن الإقطاع الغربي هو الرق في الإسلام و من ثم ينكر على الأوربيين تبجحهم بتحرير العبيد بينما سبقهم الإسلام إلى ذلك قبل تسعة قرون (١٣).  
بعد الإصلاح الديني يركز الفكر الإصلاحي بصفة متميزة على التربية والتعليم المجال الأهم لإنشاء إنسان جديد سليم من العيوب الأخلاقية وباعتباره أشد الوسائل نجاعة.  
هذا ابن عاشور يفرد للموضوع كتاب " أليس الصبح بقريب " ليكشف فيه نقائص التعليم بالزيتونة ويواجه من أجل ذلك مقاومة الشيوخ التقليديين مما دفعه إلى الاستقالة من خطة رئاسة الجامعة الزيتونة عدة مرات (١٤).

أما ابن باديس فهو " يعتبر أن المدرسة هي المخبر الذي ينشأ أجيالا ومنه يتخرج القادة " (١٥) فهي الفضاء الذي يمكن أن يتخلص فيه المسلم من شعوذة الطرقية ويتحرر من الجهل الذي تنشره. غالب ما حرره ابن باديس في الشهاب والمنتقد والبصائر والسنة والصراط والشريعة يؤكد على استلهاهم أصول التربية من الإطار العام للتربية الإسلامية باعتبارها " تأدب النفس وتزكي الروح وتثقف العقل وتقوي الجسم".

اهتم الفاسي في كتابه النقد الذاتي بالتربية والتعليم باعتبارهما أساس الإصلاح لكن الذي يبرز عنده هو أساس التعليم : " العلم المصحوب بالعبادة والخلق المتين خير ضمان لكل ما يسعى إليه الإنسان (١٦). لكنه في ذات الوقت يهتم بما يسميه "خلق المواطنة" (١٧) وضرورة الاهتمام بالذكور والإناث والأثرياء والفقراء.

تكشف من هذه العناية بالتربية والتعليم التي كانت محورا أساسيا من محاور الحركة الإصلاحية ثنائية المرجعية التي يحيل عليها الإصلاح المغاربي .

جماع هذه التعبيرات صاغت توجهها فكريا للإصلاح المغاربي يمكن أن نطلق عليها اسم الوعي بالتخلف. هذا الاعتراف الصريح بما سماه الكواكبي " الفتور العام " يقطع بين حال المسلمين المتردي وبين سر الأقدار التي تخفى عن البشر. ما تناوله الإصلاح الشرقي عن الطبائع والسنن يلتقي مع الحرص المغاربي في معرفة العلل الدافعة إلى الداء وهو ما يعني من الناحية الفكرية إقرارا بنهاية العصر الوسيط. بذلك فإن الإصلاح قطع مع ثقافة العصور الماضية وطرق إنتاج المعرفة فيها. هذا ما جعل رواد الفكر الإصلاحي يلحون على أن الضعف له أسبابه معيدين الاعتبار للمفكر الذي بشر بالعصر الحديث في البلاد العربية رغم انتمائه الواقعي للعصر الوسيط : أعني بذلك ابن خلدون.

ما حققه الوعي بالتخلف إذن هو رفض فكرة جمود البنى الاجتماعية والفكرية والتأكيد على موضوعية القوى التي تحرك التاريخ. إنها بداية نهاية " فجيعة الإنسان الوسيط في التاريخ " وتراجع فكرة أن السير إلى الأمام لا يكون إلا نحو الأسوأ.

## -II- الآخر والنظرة إلى الذات

يمكن أن نعدّ عنوان كتاب شكيب أرسلان (١٨٦٩-١٩٤٦) " لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم؟ مفتاحا يضع أمامنا بجلاء طبيعة الفكر الإصلاحى عامة و النخب المغاربية خاصة في مواجهتها للتحدي الحضارى الغربى. فإذا كان ظاهر الخطاب الإصلاحى يبين مدى الارتباط بعناصر الهوية التاريخية ومدى التمسك بالأهداف العامة للشريعة فإنه دون شك يكشف حقيقة لا تكاد تخفى وهي أن الفكر الإصلاحى مسكون بالغرب. اتضح ذلك منذ أن كتب رواد الإصلاح فى تونس بأن " التيار الأوروبى تدفق سيله فى الأرض فلا يعارضه شئ إلا استأصلته قوة تياره المتتابع فيخشى على الممالك المجاورة لأوروبا من ذلك التيار إلا إذا حاذوه وجروا مجراه فى التنظيمات الدنيوية فىمكن نجاتهم من الغرق" (١٨).

حين نربط بين هذا وبين النص النموذجى للفكر الإصلاحى للشيخ سالم بوحاجب التونسى الذى يقول فيه: إني بعد أن تأملت تأملا طويلا فى أسباب تقدم الأمم وتأخرها جيلا بعد جيل بما تصفحته من التواريخ الإسلامية والإفرنجية... التجأت إلى الجزم بما لا أظن عاقلا من رجال الإسلام يناقضه من أنا إذا اعتبرنا تسابق الأمم فى ميادين التمدن وتحزب عزائمهم على فعل ما هو أعود نفعا لا يتهيا لنا أن نميز ما يليق بنا إلا بمعرفة أحوال من ليس من حزبنا... فإن الأمر إن كان صادرا من غيرنا وكان صوابا موافقا للأدلة... فلا وجه لإنكاره وإهماله" (١٩).

هذا الاعتراف بالآخر قاسم مشترك لرجال الفكر الإصلاحى فى المغرب رغم الصراع الحضارى ومخاطر الاستلاب الثقافى.

يقول ابن باديس فى مقال شهير بعنوان: " أيها المسلم الجزائرى " : هاك وصايا نافعة " حافظ على عقلك فهو النور الإلهى الذى مُنِحته لتهدى به إلى طريق السعادة..... واحذر كل مترىبط يريد أن يقف بينك وبين ربك. احذر من التوحش فإن التوحش فى عصر المدنية محكوم عليه

بالتناقض ثم الفناء والاضمحلال كما فنيت جميع الأمم المتباعدة عن التمدن والرقى... وكن عصريا في فكرك وفي عملك " (٢٠) .

أما علال الفاسي فهو يذهب في فصل بعنوان المعاصرة والعصرية إلى " أن الذي غمر غالبية الناس هو انقسام المجتمع إلى فريقين : واحد يرى أن كل ما فعله القدماء أو فكروا فيه هو الصحيح الذي يجب أن يُشايح ولذلك فهو يفقد الثقة في كل ما لم تأت به الأوائل أو لم يجده في تقاليد الوسط الذي نشأ فيه. وآخرون طغت عليهم رغبتهم في الجدة والابتكار فأصبحوا يؤمنون بأن كل ما نُقل من الماضي يجب أن ينقرض ..... إن أساس الغلط هو الخلط بين العصرية ( البحث عن الجديد) والمعاصرة (إدراك المجدي في الجديد والقديم) .... يجب أن نمضي قدما مستنيرين بعقولنا التي لم تقيدها أسباب القلق المعاصرة لندرس كل ما في الغرب مقنسين ما هو صالح لانبعاثنا... وفي كل الأحوال يجب ألا نبذل عقولنا وحقها في التفكير كثمان لأية سعادة مصطنعة أو روحية منتحلة " (٢١) .

هذا ما يتيح لنا القول إن الفكر الإصلاحي يعترف بالآخر أولا ثم يعترف به كأداة ضرورية للوعي بالذات ثانيا. لأن ما كنا نقرأه عن الحرية الفكرية وما أكد عليه ابن عاشور في ذات الموضوع يثبت أن " الآخر " هو عنصر أساسي في الوعي بالتأخر. لذلك يجوز القول إن تحديد طبيعة الفكر الإصلاحي يتم من زاويتين : زاوية الآخر وزاوية الذات. هذا من جهة مرجعيته.

أما بالنظر إلى العامل الفكري الحاسم المحدد لطبيعة الفكر الإصلاحي فإنه يكمن في الأثر المعرفي للعنصر الخارجي في الوعي بالتأخر أو ما يمكن تسميته بـ "الوعي الكوني". ما نقصده هو أن الفكر الإصلاحي وإن استثمر جهود الحركة السلفية (الوهابية، السنوسية، المهديّة) فإنه يختلف عنها نوعيا. استثمرها في المجال المعرفي بتوظيف حرص السلفيين على تجاوز العوائق التراثية قصد الرجوع إلى النصّ التأسيسي من جديد. لكنه لم يقف عند هذا الحد . (٢٢)

لم يهمل العناصر " الدخيلة " التي يمكن أن تساهم معرفيا أو ثقافيا في تجديد التفكير والهوية بل إنه بقدر تأكيده على أن أسباب الضعف لها عوامل داخلية بقدر إلحاحه على أن هناك قيما دافعة للنهوض تستفاد من داخل التراث ومن خارجه. إنه الإقرار بتفوق " الآخر " أي أوروبا الحديثة. هذا الإقرار يفضي إلى القول بأن تحقيق الارتفاع من درجة المدنية الدنيا إلى الدرجة العليا لا يتحقق إلا بالارتفاع العام للمجتمع بشكل يبلغه مستوى الحضارة الكونية .

بهذا بلغ الفكر الإصلاحى درجة وعى مختلف يقطع مع الطرح السلفى ووعيه المتماهى مع ذاته ويدخل على العصر بوعى كونى منفتح على " الآخر " بما يحقق الإصلاح الاجتماعى والسياسى. عند هذا الحد يمكن أن اقترح جملة من التحددات للفكر الإصلاحى:

إذا كانت عبارة الإصلاح من الناحية البناء اللغوى تعود إلى الدلالة المتداولة فى الاستعمال القديم التى تعنى التصحيح ووضع حدّ للخطأ ( ٢٣ ) فإن الاستعمال الحديث للإصلاح خصّ به مجالى الاجتماع والتعبّد. يضاف إلى ذلك ربط هذا التصحيح التاريخ بالعوامل الفعلية التى سببت تأخر المسلمين والذى يستلزم نقاء العقيدة أولى الخطوات هذا التوجه. إلى جانب ذلك فإن الإصلاح من الناحية الآلية يقتصر على الاستناد إلى مرجعية تراثية قصد توفير وسائل مواجهة المعضلات الحديثة دون كبير توضيح للمنهج الذى ينبغي اعتماده لتوفير هذا المزوجة.

مثل هذا التعثر يحيل على مفارقة من جهة المنهج الفكرى لدى الإصلاحيين المغاربة. إنهم لم يُعيدوا النظر فى منهج تفكيرهم مما جعلهم غير ممتلكين لوضوح فكرى كاف يقطع مع التوجه التقليدى السائد فى العالم العربى الإسلامى. هذا فى الوقت الذى كانوا يعلنون عن رفضهم للمناهج الفكرية التى ولدت العلوم القديمة وعن تمردهم على التراث الوسيط للإسلام على اعتبار أنه شجع التقليد وأساء للنص الدينى وفهمه السليم.

يقول الفاسى " لا بد من بعث العقيدة الدينية الموروثة من السلف الصالح وتدارك الفجوة التى أحدثتها عصور الانحطاط ..... مع ذلك لا بد من إيقاظ الوعى ونشر التجديد الفكرى وتطويره على مختلف المستويات فى إطار مبادئ الدين... لأن الدين شامل من حيث المبادئ والمناهج والأهداف لمجموع القضايا والحاجيات المعاصرة.

### -III- السياسة والشريعة: المد والجزر

يقول رشيد رضا (١٨٦٥-١٩٣٥) مبينا الفروق الكبيرة بين نخبة تونس الزيتونية وبين علماء مصر الأزهريين: "...هذان الوزيران (العزىز بوعتور ويوسف جعيط) من أشهر المتخرجين من ذلك الجامع. كان (بوعتور) نابغا فى العلوم العربية والدينية ويعدّ من طبقة أهل الترجيح فى الفقه وكذلك وزير القلم (وزير الداخلىة) الجديد وهو الشيخ يوسف جعيط قد درس فيه ثم اشتغل بالسياسة وتقلّب فى المناصب حتى صار اليوم وزير القلم والاستشارة. فهذان الوزيران دخلا باب

السياسة وهما شيخان زيتونيان حتى ارتقيا إلى منصة الوزارة فهل يخطر في بال أحد من مدرسي الأزهر أن يستعدّ لمثل ذلك حتى يكون أهلا للوزارة أو لما دونها من أعمال الحكومة؟ كلاً إن أحدا منهم ينكر في مثل هذا الاستعداد ولو فعله أحد لكان خيرا لهم واشدّ تثبيتا في العلم والدين".

المؤكد أن التقاليد العلميّة و الأوضاع الاجتماعيّة بالمغرب العربي الحديث مكّنت عددا من رجال الإصلاح من خوض الشأن السياسي. تقلّب البعض في المناصب السياسيّة واختلطوا بكبار رجال الدولة وكان للبعض الآخر اطلاع كاف على مجريات الأمور السياسية مما مكّن رجال الإصلاح من نضج فكريّ و من استعداد واع لدعم كل توجهٍ إصلاحية عقلائيّ. ندرك هذا بوضوح في الجهود الوطنية للنخبة الإصلاحية المغربية من أمثال أبي شعيب الدكالي ( ت . ١٩٣٧) المعروف بعبده المغربي وتلميذه محمد بن العربي العلوي ( ت . ١٩٦٥) أستاذ علّال الفاسي. في الجزائر كانت جمعية علماء الجزائر ومنشوراتها الإصلاحية لا تتردد في معالجة الأوضاع السياسية والاجتماعية مما كان يثير حفيظة الطرفين ورجال الاستعمار الفرنسي. كان هذا شأن الشيوخ عبد الحليم بن سماية وحمدان الويسي والطيب العقبي ( ت. ١٩٦٢) ومحمد البشير الإبراهيمي ( ت. ١٩٦٥) ومبارك الميلي ( ت ١٩٤٥). أما في تونس فإضافة إلى ابن عاشور وسالم بوحاجب فإنه ينبغي أن نذكر بالشيوخ بيرم الخامس (١٨٤٠-١٨٨٩) ومحمد النخلي والخضر بن حسين ومحمد شاكر.

ينبغي في خصوص هذا المبحث السياسي التذكير بأمر أساسي نستوحيه من قضية التنظيمات التي كان لها أثر كبير في السياق المغربي. يقول صاحب أقوم المسالك: " ولا سبب لما ذكرناه إلاّ تقدم الإفرنج في المعارف الناتجة عن التنظيمات المؤسسة على العدل والحرية" ( ٢٤).

إذا كان هناك نوع من الاتفاق بين الإصلاحيين على أن سر تفوق الغرب هو طبيعة نظام الحكم فيه واعتماده على مؤسسات دستورية فإن هذا لا يجعلنا نظفر في خصوص الشأن السياسي على أي جهد تنظيري يذكر. ما نجده هو بالأساس مقالات وبيانات واهتماما بالجوانب العملية كأهمية التنظيم الحركي والحزبي من أجل استقطاب الجماهير، مع صياغة هذا المطلب بالاهتمام بالجوانب الإجرائية الشكلية.

أكثر من ذلك ، فابن عاشور لم يهتم بالفكر السياسي رغم موقعه من النخبة التونسية ورغم امتلاكه لمملكة نقدية متميزة في تحليلاته لأصول الشريعة ومقاصدها. كانت رؤيته للسياسة منحصرة في التصور التراثي الفقهي إذ يرى أن أصول سياسة الأمة ضبطتها الشريعة والقوانين " التي بها رعاية

الأمة في مراتب الكمال والذود عنها أسباب الاختلال" (٢٥). هدف السياسة عنده هو دفع الناس إلى الاستقامة حسب ما تقتضيه مقاصد الشريعة و هو يعتبر أن حكومة الإسلام ديمقراطية على حسب القواعد الدينية الإسلامية المنتزعة من أصول القرآن ومن بيان السنة النبوية ومما استنبطه فقهاء الإسلام من مختلف العصور(٢٦).

من جهة أوضاع القطر الجزائري فإن أوضاعه لم تكن لتساعد الفكر الإصلاحى على بلورة فكر سياسى متميز. لقد عرفت الحركة الإصلاحية هناك مرحلتين: مرحلة مهادنة مع الاستعمار تركز العمل فيها على المطالبة بالعدل والمساواة ومرحلة ثانية تميزت بالنزعة النضالية من أجل انفصال الجزائر عن الهيمنة الفرنسية. نقرأ نص التعريف بجمعية العلماء المسلمين فنجد أن "هذه جمعية دينية تهذيبية بحتة وهي بعيدة كل البعد عن السياسة والسياسيين، ميدانها الإصلاح الدينى والتهذيب الاجتماعى ورفع الأمية عن القوم" (٢٧).

لا يعنى هذا أن الفكر الإصلاحى فى الجزائر كان منعزلا عما يجرى فى المنطقة وفى العالم الإسلامى. لقد كان متفاعلا مع أحداث الإقليمىة ( مثل اضطرابات تونس سنة ١٩٣٦ وما تعانیه الصحافة فى ظل نظام الحماية) لذلك أدرك أهمية المغرب الاستراتيجية وتخوف فرنسا منه كما تحدث عن القضية الفلسطينية والوحدة العربية. الأغرب من هذا أن ابن باديس كان له موقف من الخلافة وإغائها (سنة ١٩٢٤) شبيه بموقف علي عبد الرازق.

يقول فى مقال بعنوان "الخلافة أم جماعة المسلمين": " أصبحت الخلافة رمزا ظاهريا تقديسا ليس من أوضاع الإسلام فى شيء. فى يوم ألغى الأتراك الخلافة لم يلغوا الخلافة بالمعنى الإسلامى وإنما ألغوا نظاما حكوميا خاصا بهم وأزالوا رمزا خياليا فتن به المسلمون لغير جدوى وحاربتهم الدول الغربية المتعصبة والمتخوفة من شبح الإسلام.... للمسلمين مثلما لغيرهم من الأمم ناحيتان : ناحية سياسية دولية وناحية أدبية اجتماعية. فأما الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن أممهم المستقلة ولا حديث لنا عليها اليوم . وأما الناحية الأدبية الاجتماعية فهي التى يجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامية المستقلة وغير المستقلة لأنها ناحية تتعلق بالمسلم من جهة عقيدته وأخلاقه وسلوكه فى الحياة فى أى بقعة من الأرض كان .....ليس لنا بعد محمد عليه الصلاة والسلام شخص مقدس الذات...ولكن جماعة المسلمين هم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون فى مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية"(٢٨).

إذا انتقلنا إلى المغرب الأقصى نجد أن علل الفاسى مارس السياسة مباشرة وعبر عن رأيه فى كتاب النقد الذاتى. إنه يعتبر أن للمغرب رسالة خاصة تتمثل فى ضرورة الاستقلال المدخل

الضروري لإحياء الماضي. يقترح تبني نظرة شمولية للمسائل السياسية والوطنية منتقدا تفكير القرية المقتصر على المحيط الصغير. لذلك فهو يؤمن ببناء "أرستقراطية فكرية" لأن المفكرين هم رسل الفكر للناس (٢٩) متبنيا قولة فولتير: إذا أردت إنهاء شعب فعلمه كيف يفكر. هذه النخبة هي التي يوكل إليها تخطيط مشروع سياسي من جهة أخرى نجده معارضا للرأسمالية غياب أي بعد أخلاقي فيها كذلك هو مناهض للشيعوية لأنها نظام كهنوتي حرم النظر في غير المذهب.

إن نظرنا إلى عموم المصلحين تبين لنا سياسيا عدم توفر موقف متجانس وفقدان طرح فكري متميز. فمن معرض عن معالجة الموضوع (ابن عاشور) إلى معبر عن مواقف ذاتية ونخبوية هي أقرب للمثالية في الغالب. إلا أن الجدير بالذكر هو أن المخاطر الأوروبية الزاحفة على المغرب طيلة القرن التاسع عشر تمكنت في ميدان العلاقة بين السياسي والشرعي من تحقيق أمرين:

- قلّصت من نفوذ الخطاب الطرقي بصفة تدريجية بعد أن كانت الطرق الصوفية هي المؤطر للحياة الدينية الشعبية في الأرياف والبوادي وهي المنظم للعلاقة بين الحواضر والأرياف.

- حوّلت كثيرا من مواقف النخب الحضرية المتعلمة في خصوص الإعراض عن السياسة. لقد تراجعت المقولة القديمة التي برزت عند ضعف الدولة العباسية والتي بلورها عدد من العلماء من أشهرهم "ابن عقيل" (ت. ١١١٩/٥١٣) و"ابن الجوزي" تلك المقولة التي تدين السياسة باعتبارها طغت على الشريعة.

تمكن الفكر الإصلاحية بفضل معاشته للأحداث من التعبير عن مطالب سياسية منها العزلة التي كانت تعيشها القيادة الفكرية والدينية بعيدا عن القيادة السياسية. حدث هذا لكن دون أن يتجاوز المشروع السياسي طابع الموعظة والتوصيات الأخلاقية مع بوادر نجدها عند الفاسي وابن عاشور في اعتماد عبارات لم تكن معروفة من قبل مثل: المجتمع الإسلامي والتعليم الإسلامي الاقتصاد الإسلامي. وقع ذلك في سياق سجالي يؤكد أن القرآن أعطى كل مبادئ النظام الديمقراطي الحديث. هذا المعنى يوحى بأن للفكر الإصلاحية رأيا في الإسلام والمسيحية وأنه لا ينبغي المقارنة بينهما بل ينبغي مقارنة الإسلام بالمؤسسات المدنية الغربية (٣٠).

إذا تجاوزنا هذا فإننا لا نجد أي جهد تنظيري يغيّر الصورة التاريخية للحكم مع ما يلزم لذلك من فكر سياسي واجتماعي ملائم أو يسوّغ مرجعية الشرعي وضرورة توجيهه للحياة العامة.

## خاتمة

قام الفكر الإصلاحى فى المغرب بعملية ترويض وتطويع للذهن والمجتمع اللذين لم يكن لديهما إلا السلفية أو الطرقية مرجعيةً فكرية وسلوكية كان لا بد من الاختيار بينهما لمواجهة التحدى الأوروبى.

إذا كان الفكر الإصلاحى قد اعتمد على مفهوم الإصلاح القديم إلا أنه أكسبه بعدا قيميا جديدا، برز ذلك فى العناية بقيمة الآخر الذى أضحت له قيمة معيارية، لكنه مع ذلك ظل مترددا بين الإحياء والاعتراف بالآخر. اتجه إلى مقولة لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها أي اتخاذه اللحظة الرسالية والراشدة مقياسا للمجتمع المثالى، هذا مع التماسه لبعض القياسات المنفتحة على الغرب كالتركيز على قيمة العلم والوعى بالزمن وقيمنه وبدورة التاريخ وتخلف المسلمين عنها . كان انتقائيا بشكل توظيفى سواء فى علاقته بالتراث أو من انفتاحه على إبداعات الغرب، هذا مع المحافظة على الشخصية واجتناب الذوبان.

اتسم خطاب الفكر الإصلاحى أيضا بنزعة تبريرية دفاعية لها ما يفسرها إلى حد بعيد فقد انتشرت فى القرن ١٩ فكرة أن الشرق مريض وأن سبب مرضه هو الدين. لذلك عمل الفكر الإصلاحى على نقض هذه الفكرة معيدا الاعتبار إلى الدين معتمدا فى ذلك الطابع السجالى الذى حال بينه وبين الارتقاء الخطاب المعقلن و مما أعاقه عن بلوغ المستوى التنظيرى. من هذه الناحية يمكن اعتبار الإصلاح بالمغرب جزءا من الفكر الإصلاحى فى المشرق وإن ميزت الأول اللحظة التاريخية وظروف المنطقة مما جعله قادرا على تحريك الجماهير وبث روح المطالبة بالتغيير.

لكن أهم ما ميّز الفكر الإصلاحى المغاربى هو أنه كلما ازداد حرصا على العودة إلى الأصول كلما وجد نفسه متموقعا فى العصر وقيمه ومؤسساته. تلك هى أهم مفارقاته. إن التموقع فى العصر على أهميته وإثرائه يظل مثيرا للعلاقة المشوبة بالعداء مع الاستعمار وما يفرزه من خطاب سجالى وتمجيدى. نتيجة لذلك كله يظهر القصور والمحدودية اللذين نلمسهما بوضوح فى الإصلاح المغاربى الذى عمل على القطع مع الثقافة التقليدية ولكن ذلك القطع جاء غير كامل كما عمل على الانفتاح على العصر الحديث دون أن يعنى ذلك استيعابا للمنهج الحديث ومقتضيات التجديد.



## هوامش

- (١) ابن عاشور ، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام ص.٥.
- (٢) م س ص .٤٥.
- (٣) الشهاب جزء ٢ مجلد ٨ ص.٥٧.
- (٤) الفاسي النقد الذاتي ص ١٢٩.
- (٥) ابن عاشور، أصول ص.٧٣
- (٦) م س ص ٥ و ٩.
- (٧) ابن عاشور، أصول ص.٥١
- (٨) ابن عاشور، أصول ص.٩١
- (٩) تفسير ابن باديس ص.٩٦
- (١٠) انظر ابن باديس عند تفسيره للآية ٧٩ من سورة الإسراء يوسع هذه المسألة بحثا فيجعل أن تقدم الأمم مرتبط بإعطاء قيمة للوقت تفسيره ص.١٧٣.
- (١١) الفاسي ص ١٢٠
- (١٢) الفاسي ص ١٢٤.
- (١٣) ابن عاشور، أصول ص.١٧٠
- (١٤) استقال ابن عاشور مرة أولى سنة ١٩١٢ من لجنة الإصلاح وثانية من إدارة الجامعة سنة ١٩٣٢ وثالثة سنة ١٩٥٢.
- (١٥) الشهاب ج ١١ مجلد ١٠ عدد أكتوبر ١٩٣٤ وانظر أيضا مقاله الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي.
- (١٦) الفاسي النقد الذاتي ص ٣٤٤
- (١٧) م س ص ٣٤٦
- (١٨) أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك ، ص ٦٥ ط. ١٨٦٨ وص ١٨٦ ط. بيت الحكمة تونس ١٩٩٠.
- (١٩) أقوم المسالك ١٨٦٧.
- (٢٠) ابن باديس الأعمال الكاملة ج ٣ ص ١٧٧ .
- (٢١) الفاسي النقد الذاتي ص ٨١.
- (٢٢) المشروع السلفي تمثل في اهتمامه بقضايا الانحطاط داخليا بالاعتماد على " إحياء علوم الدين " أو تصحيح العقيدة والقضاء على البدع. هذه المعالجة الداخلية للانحطاط والتي سيُعرف بها ابن تيمية (ت ١٣٢٧/٧٢٨) وابن القيم (ت ١٣٥٠/٧٥١) وابن عبد الوهاب (ت ١٧٠٣/١١١٥) والشوكاني (ت ١٨٣٢/١٢٤٥) ومحمد علي السنوسي (ت ١٨٦٠/١٢٧٦) والمهدي (ت ١٨٨٥/١٣٠٢) والألوسي

(ت ١٣٤٢/١٩٢٤) لم تختلف في جوهرها عن منهج الغزالي (ت ٥٠٥/١١١١) في إحياء علوم الدين أي الإصلاح بالرجوع إلى الذات فقط كل عناصر هذه المدرسة كانوا متفقيين على تمش واحد قبل من الجميع بدرجات متفاوتة ، إنه مبدأ " اتركوا الكتب لكتاب الله فإنها حاجبة عن فهم معناه " (مكي شبكية ، السودان في قرن ، لجنة التأليف والترجمة القاهرة ١٩٦١).

(٢٣) انظر قوله تعالى " إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت " هود ٨٨/١١.

(٢٤) أقوم المسالك ط. ٢. ١٩٩٠.

(٢٥) ابن عاشور، أصول ص ١٢٣.

(٢٦) م س ص ٢١٣.

(٢٧) الأعمال الكاملة ص ٣٠٢.

(٢٨) م س . ص ٤١١.

(٢٩) النقد الذاتي ص ٤٧.

(٣٠) انظر فضل الرحمن ،

: Legacy and contemporary challeng, dans Islamic studies Vol. XIV n°4 1980.

