جامعة الجزائر3

كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية

قسم الدراسات الدولية

عنوان الأطروحة :

الهوية السياسية وبناء الدولة عند الحركة الإصلاحية

"قراءة في فكر البشير الإبراهيمي"

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه الطور الثالث في العلوم السياسية والعلاقات الدولية

تخصص الدولة وتطور النظريات السياسية الكبرى

إعداد الطالب

أحمد وادي

اشراف الأستاذ

د. مولود مسلم

أعضاء لجنة المناقشة :

أ.د عقيلة ضيف الله ..... رئيسا

د مولود مسلم ..... مشرفا ومقررا

أ.د سالمي العيفة ..... مناقشا

د ياسين بوللوى ..... مناقشا

د مراد بوعباش ..... مناقشا

السنة الجامعية

2021/2020

بسم الله الرحمن الرحيم

" قَالَ يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَىَ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَرَزَقَنِي مِنْهُ رِزْقًا حَسَنًا وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَاكُمْ عَنْهُ إِنْ أُرِيدُ إِلاَّ الإِصْلاَحَ مَا اسْتَطَعْتُ وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ "

سورة هود الآية 88

إهداء

إلى روح فقيد الأمة العلامة محمد البشير الإبراهيمي...

إلى روح جدي المجاهد البطل الملقب بحسين البوشي،
الذي ضحى وقدم الكثير لهذا الوطن...

إلى روح جدي المجاهد أحمد وادي المدعو الحاج جلول
الذي فطمني على حب الحرية والوطن والاعتزاز به...

إلى أمي وأبي حبا وامتنانا أطال الله في عمرهما...

إلى زوجتي، وإلى ابني أنس الذي أرى فيه مستقبل الأمة والوطن...

أهدي جهدي المتواضع هذا...

أحمـــــد وادي

كلمـــــة شكـــــر

«لَا يَشْكُرُ اللَّهَ مَنْ لَا يَشْكُرُ النَّاسَ»[1]

قبل كل شيء أشكر الله عز و جل الذي رزقني من العلم ما لم أكن أعلم و أعطاني القوة و المقدرة التي أحتاجها للوصول إلى هذا المستوى و إتمام هذا العمل المتواضع .

و عرفانا مني بالجميل اتجاه كل من ساهم، من قريب أو من بعيد، في انجاز اطروحتي هذه، أتقدم بالشكر الجزيل إلى :

- ❖ إلى عائلتي العزيزة (الكبيرة والصغيرة) التي كانت سندا لي.
- ❖ إلى روح الأستاذ الفقيد: الدكتور **مصطفى بابا السيد** رئيس التخصص الذي كان له الفضل في توجيهنا نحو مواضيع الفكر السياسي.
- ❖ إلى الأستاذ المشرف : **الدكتور مولود مسلم** الذي لم يبخل علي بنصائحه و توجيهاته العلمية والمنهجية القيمة .
- ❖ إلى الأستاذين الفاضلين العزيزين على قلوبنا : **الأستاذة سكينة دامية** و **الدكتور ياسين بللوي** التي نكن لهما كل الإحترام والتقدير، على مجهوداتهما القيمة في تأطيرنا العلمي والمنهجي، ومرافقتهما لنا في مرحلة الدكتوراه.
- ❖ إلى كل أسرة كلية العلوم السياسية والعلاقات الدولية، العزيزة على قلبي التي أصبحت جزءا من عائلتي الكبيرة التي أعتز وأفتخر بانتمائي إليها.
- ❖ إلى كل من شاء الله مؤاخاتهم لي في الجامعة، و إلى كل من حملتهم ذاكرتي و لم تحملهم اطروحتي.....

[1]– حديث نبوي عن أبي هريرة رضي الله عنه مرفوعا، و إسناده صحيح، رواه أحدم و أبو داوود و الترميذي .

مقدمـــــة :

يتطور عادة اهتمام الأفراد والجماعات بتحقيق حاجياتهم، الى ضرورة خلق كيان السياسي يؤطرهم ويلبي حاجاتهم المختلفة، حينها سيكون الاختلاف بينهم حتميا، حول طبيعة ونوع الكيان السياسي الأنسب الذي يعكس خصائصهم ويلبي حاجياتهم. هذا نابع من التمايز الذي يطبع هؤلاء الأفراد والجماعات في التصورات والأفكار ومختلف السمات والخصائص التي تميزهم عن بعضهم البعض، وبالتالي يمكن الحديث هنا عن متغيرين أساسيين هما الهوية السياسية وبناء الدولة. فمن خلالهما تنعكس تصورات الأفراد والجماعات في ما يخص بناء وتشكيل كيانهم السياسي بمختلف مكوناته وعناصره ونظمه، فتقوم الدولة التي يمكن أن تلبي رغبات وحاجيات الأفراد وطموحاتهم المستقبلية، في بيئة يعمها الأمن والإستقرار، وعلى هذا يمكن الحديث عن العلاقة التي تربط مسألة الهوية السياسية بعملية بناء الدولة، هذان المتغيران يخضعان حتما إلى إرادة الأفراد والجماعات ويرتبط بخصوصيتهم الفكرية والثقافية ومواقفهم وتصوراتهم الايديولوجية والسياسية.

تعد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي ظاهرة متميزة، لها محدداتها الزمنية والمكانية ولها أيضا أسبابها، أهدافها، وظروفها الخاصة في بيئتها التي شهدت حركية فكرية وسياسية أثرت في مسارها. لقد اهتمت هذه الحركة بالإصلاح، والسعي لتحقيق النهضة الاسلامية بالاعتماد على مختلف الوسائل والآليات وفق تصورات ايديولوجية وسياسية متباينة، ادت الى تعدد وجهات النظر بين المصلحين. ومن بين المسائل التي كان هناك اختلاف بينها هي مسألة الهوية السياسية وعلاقتها ببناء الدولة، حيث شغلت هذه المسألة اهتمام رجال الإصلاح، الفكر والسياسة، فكان لهم مواقف وتصورات سياسية متباينة، نتيجة لتأثر بعضهم بالمذاهب الفكرية السياسية الغربية، وانبهارهم بالمدنية الغربية التي كانت ترمز إلى القوة والتطور، خاصة بعد انهيار الدولة العثمانية، زيادة على ذلك توسع المد الإستعماري في البلدان العربية الإسلامية.

يعتبر الشيخ العلامة محمد البشير الإبراهيمي من أبرز رواد حركة الإصلاح في العالم الإسلامي، شهد له القاصي والداني بجهوده الفكرية والنضالية، التي بذلها في خدمة جزائر،

والأمة العربية والإسلامية جمعاء، فكانت جهوده راسخة، موثقة في آثاره، ومتداولة في الكثير من الصفحات والمؤلفات، إلا أن الباحثين في تاريخ هذا الرجل الجليل، حاولوا التعمق في سيرة الرجل، واستنباط منها مختلف الحقائق والعبر والأحكام، وقراءة ما بين السطور، للتعرف أكثر على فكره الاصلاحي، من خلال توظيف شتى أدوات البحث ومناهج العلوم. فكان التطرق للعديد من القضايا التي تناولها الشيخ وخاض فيها، من أبرزها موضوع هوية الأمة الجزائرية ومقوماتها الأساسية، والعديد من المسائل السياسية التي تبرز مدى اهتمامه بقضايا التحرر وبمسألة الدولة وعملية بنائها. ومن هذا المنطلق سيكون من الضروري التعمق أكثر في الفكر السياسي للشيخ البشير الإبراهيمي، للتعرف على اهتماماته بشأن مسألة الهوية السياسية وعلاقتها بتصور بناء الدولة عنده، في إطار بيئته وظروفه التي عايشها، والمشارب الفكرية التي تأثر بها، في إطار مختلف الاسهامات التي جاءت بها الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي عامة، وفي الجزائر بوجه خاص.

وضبطا لموضوع الدراسة وتحديدا للأهدافها والمنهجية المستخدمة لتحقيق الأهداف المرجوة من وراءها، كان لا بد من تحديد أهمية موضوع البحث، وإشكاليته والأسئلة الفرعية التي نحاول الإجابة عليها على النحو التالي.

أهمية الموضوع :

يعد موضوع بحثنا هذا ذا أهمية بالغة بالنسبة للمحللين والدارسين للمسائل السياسية المرتبطة موضوع الهوية في بعدها السياسي ومسألة بناء الدولة باعتبارها عملية سياسية بامتياز، كما يهم أيضا الباحثين في تاريخ الفكر السياسي الإسلامي لاسيما التاريخ السياسي للحركة الإصلاحية، بحيث ينورهم للتعرف على العديد من المفاهيم والنظريات والأطروحات السياسية ذات البعد الإسلامي، التي لم يتم التطرق إليها بعد، وفق منظور سياسي تحليلي.

تساعد هذه الدراسة على فهم منظور الهوية السياسية عند المصلحين في بيئتهم، ومحاولة ربط ذلك المنظور بالواقع، وهذا ينطبق على الشيخ محمد البشير الإبراهيمي في بيئته المتميزة وظروفه المغايرة للظروف التي عايشها بقية المصلحين في بيئتهم الخاصة.

أما في ما يخص موضوع بناء الدولة فهو موضوع لازال يلقى اهتماما كبيرا من الأكاديميين والمحللين السياسيين، بحيث تعددت التصورات والمنظورات الغربية في هذا الموضوع، ولم يتم الى حد الآن التوسع أكثر في التصورات والأطروحات الإسلامية حول موضوع بناء الدولة عند الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، وفي الجزائر بشكل خاص، مما يعزز أهمية هذه الدراسة. حيث ينطبق على البشير الإبراهيمي رائد الإصلاح في الجزائر، حيث لم يتم التطرق على الإطلاق لتصور الشيخ لمسألة الهوية السياسية وبناء الدولة.

إن تناول هذه الدراسة يمكن أن يجنب الباحثين في تاريخ الفكر السياسي لدى الحركة الإصلاحية، وفي المسيرة النضالية والفكرية للشيخ البشير الإبراهيمي الكثير من المغالطات والأحكام المسبقة التي لا تعكس الحقيقة.

ومن هذا المنطلق، تتجلى أهمية هذه الدراسة التي أرادت أن تركز على مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة، وعلاقة هذيه المتغيرين ببعضهم البعض، في فكر البشر الإبراهيمي، في سياق الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، وذلك من خلال محاولة جمع الأفكار السياسية المرتبطة بهذين المتغيرين، للتوصل إلى تصور دقيق وشامل، يمكن أن يصبح إضافة نوعية للخريطة البحثية في الدراسات السياسية، والفكر السياسي بوجه الخصوص.

المشكلة البحثية :

على ضوء المنطلقات السابقة، وفي إطار تحليل مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة في فكر البشير الإبراهيمي من خلال الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي باعتباره أحد روادها، فإن إشكالية البحث تكون كما يلي :

ما هي المنطلقات الفكرية التي أسست لمبدأ الهوية السياسية للدولة في الفكر والعمل الإصلاحي في عموم البلاد الاسلامية والجزائر خاصة، ودورها في ترسيخ بناء الدولة في الجزائر في نظر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ؟

وتثير هذه الإشكالية مجموعة من الأسئلة الفرعية التي يمكن عرضها كالآتي :

- ما هو مفهوم كل من الهوية السياسية وبناء الدولة وهل بينهما علاقة ؟
- ما هو مضمون تصور الهوية السياسية وبناء الدولة عند الحركة الإصلاحية ؟
- ما هي أهم المبادئ والإسهامات الفكرية السياسية والنضالية للبشير الإبراهيمي في بيئته؟
- فيما يتمثل تصور البشير الإبراهيمي للهوية السياسية وبناء الدولة في الجزائر ؟

وانطلاقا من هذه التساؤلات تسعى الدراسة إلى التحقق من الفرضية الرئيسية للدراسة والقائلة بأن الهوية السياسية لدى الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي تعتبر أساس بناء الدولة، وهذا ما جسده فكر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

وعلى هذا الأساس هناك مجموعة فرضيات تحاول هذه الدراسة اختبار صحتها وهي كالآتي :

- يقوم مفهوم الهوية السياسية على الجمع بين مقومات الإنتماء والتوجه السياسي للأفراد أو الجماعات، أما مفهوم بناء الدولة فعني انشاء الكيان السياسي القادر على تلبية حاجيات الأفراد والجماعات وضمان الإستقرار لهم، وفق تصور سياسي وايديولوجي معين، وهذا يفرض علاقة وطيدة بين هذين المتغيرين (الهوية السياسية وبناء الدولة).
- يختلف رواد الإصلاح في العالم الإسلامي حول مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة، وذلك نظرا لتعدد التيارات الفكرية في الحركة الإصلاحية وتعدد مجالات الإصلاح.
- أثرت مختلف الأحداث والبيئة التي نشأ وعاش فيها الشيخ محمد بشير الإبراهيمي، في تشكيل تصوره ومنهجه الإصلاحي الذي كان متميزا عن تصورات غيره من المصلحين .
- تقوم مسألة الهوية السياسية عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي على مرتكزات ثابتة تتمثل في الدين واللغة والوطن والإستقلال عن المستعمر، يتطلب تحقيقها كشرط لبناء الدولة وفق المعايير والمبادئ والأطر التي يتضمنها كل مقوم من هته المقومات.

مجالات الدراسة :

تتحدد دراسة هذا الموضوع في إطاره المكاني، لتشمل مختلف الأقطار العربية والإسلامية في العالم، خصوصا في مناطق انطلق منها العمل الإصلاحي كشبه الجزيرة العربية، ومصر والشام، والهند وباكستان، والمغرب العربي وفي مقدتها الجزائر. أما دراسة الموضوع في إطاره

الزماني، فهي بدايتا من القرن 17م إلى منتصف القرن 20م، الفترة التي برز فيها المصلحون، وتنوع فيها النشاط الإصلاحي للحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، لكن طبيعة الموضوع اضطرتني أحيانا للعودة إلى ما قبل هذه الفترة، فلا يمكن حصر تاريخ الأفكار بزمان ومكان محددين.

أسباب إختيار الموضوع :

أ. أسباب ذاتية :

1. من بين الأسباب الذاتية لإختيارنا لهذا الموضوع، هو تأثرنا الشديد بالبيئة المحافظة التي ترعرعنا فيها، بداية من الأسرة التي تربيت على يدها تربية وطنية وإسلامية، تأثرت خلالها بالسيرة النضالية والمواقف البطولية التي خاضها جداي، طيلة حياتهم، ومن ثم تأثرت بالمدرسة والجامعة التي تعرفنا فيها على خيرة الأساتذة أصحاب الفكر الأصيل الوسطي والمتوازن، ساهم ذلك في تنشئتنا على حب الوطن والإعتزاز به، وفي التعرف على مكانة العلم والعلماء ودورهم الكبير في الحفاظ على المكتسبات الوطنية وعليه فإن الإهتمام بالبحث في سيرة العلامة محمد البشير الإبراهيمي كان نابعا من الوجدان، باعتباره يمثل ذلك الرجل الوطني المجاهد صاحب الفكر الأصيل والمواقف العظيمة.
2. مما حرك فينا ملكة البحث أيضا، هو قلة الأبحاث التي تناولت فكر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي عامة وتصوره لمسألة الهوية السياسية وبناء الدولة خاصة، وذلك رغم أهميتها وقيمتها العلمية، ذلك دفعنا للتعرف أكثر على المعالم التي يقوم عليها تصور الهوية السياسية وبناء الدولة عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، من خلال دراسة سياسية تحليلية وموضوعية.
3. إن تلك التراكمات في الأحكام المسبقة حول العديد من المواضيع والقضايا المرتبطة بتاريخ الحركة الإصلاحية عامة والمصلحين الجزائريين خاصة، تدفع الباحث المهتم بهذا النوع من المواضيع المندرجة ضمن مجال الفكر السياسي الإسلامي، إلى فتح المجال لقراءة ثانية وثالثة ولا محدودة لمثل هته المواضيع الهامة المرتبطة بتاريخ الأمة السياسي والحضاري. فالحركة الإصلاحية بذاتها تعد ظاهرة متميزة شهدها التاريخ الإسلامي، إلا

أنها لم تنل الاهتمام المطلوب من قبل الباحثين والمفكرين خاصة في شقها السياسي الذي يتضمن مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة.

ب. أسباب موضوعية :

4. من بين الأسباب الموضوعية لاختيارنا هذا الموضوع هو أن معظم الدراسات التي تندرج ضمن مجال الفكر السياسي، لا سيما تلك المرتبطة بالفلسفة الإسلامية والفكر السياسي الإسلامي، قد أهملت وأقصيت من ساحة البحث في العلوم السياسية، رغم تضمنها للعديد من الحقائق والنظريات والتصورات التي يمكن أن تبرز قيمتها في بيئتها العربية والإسلامية.
5. من أسباب الدراسة أيضا هو أن معظم الأبحاث السياسية أهملت التطرق الى الفكر السياسي الإسلامي الذي يعبر عن ثقافة الأمة في بيئتها، مقابل التأثر الكبير بالفكر السياسي الغربي. فالرصيد الفكري الإسلامي يجب أن يعاد احياءه، والبحث والتمحيص في مضمونه الواسع.
6. تقتضي ضرورة البحث في مثل هذه المواضيع، ربط الراهن العربي والإسلامي والأزمات السياسية المتعددة والأبعاد المصاحبة له، بجذورها التاريخية المعرفية والاجتماعية والسياسية، وما هي الأسباب التي تجعل الراهن يرتبط أو ينفصل عن ماضيه.
7. إن مختلف التحولات والتطورات التي لحقت بالأمة العربية والإسلامية على مختلف المستويات، أصبحت تدفع الباحث في قضاياها بضرورة تقديم قراءة جديدة لعلاقة الأمة والذات بموروثها، من خلال توظيف المفاهيم الجديدة وإعمال منهجية البحث في العلوم السياسية وتوظيف أدوات التحليل العلمي، للوصول إلى الحقائق المتعلقة بمسألتي الهوية السياسية وبناء الدولة.
8. باعتبار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي رائدا من رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، ورمزا من رموز الإصلاح السياسي والإجتماعي في الجزائر، فإنه كغيره من المصلحين لم ينل حضه من الدراسات السياسية، خاصة وأن معظم اهتماماته تعلقت بالمسائل السياسية وهوية الأمة الجزائرية والدولة الجزائرية المنشودة. فالكثير من

الجاحدين ينكرون المساهمات القيمة للشيخ البشير الإبراهيمي في الحركة الوطنية الجزائرية، وينكرون ما قام به من مجهودات جبارة للحفاظ على هوية الأمة والإعداد لدولة جزائرية مستقلة تقوم على مبادئ وأطر تعكس شخصية الأمة.

منهجية الدراسة :

يعرف المنهج بأنه الخطة المرسومة والطريق المستقيم، الذي يتضمن مجموعة القواعد المتبعة والوسائل المستخدمة في الدراسات العلمية للوصول إلى حقيقة الظاهرة محل الدراسة، فالمنهج يتضمن أسس تمثل مجموعة من الخطوات للإجابة على إشكالية البحث واختبار فرضياته، تتمثل في "صياغة المفاهيم، والفرضيات، وإقامة الملاحظات، وبناء القياسات، وإجراء التجارب والإختبارات، وبناء النماذج والنظريات، وإجراء التفسيرات، وإقامة التوقعات".[1]

خلال عقود عديدة مضت، تم التنظير لمختلف القضايا والمواضيع المرتبطة بمسألة الهوية وإصلاح الدولة في العالم العربي والإسلامي، من أجل الوصول إلى نماذج ونظريات فكرية تشمل الحقائق والتفسيرات المرتبطة بها، في حين كان من الواجب البحث في المدخل المناسب الذي يكفل الوصول إلى هذه الحقائق العلمية، مما يدفع بنا إلى القول أن البحث في مثل هذه المواضيع يقتضي البحث في المنهج قبل البحث في الموضوع. فكما قال الدكتور ياسين بللوى "من يستقرء التاريخ، يتأكد أن التحولات التي عرفتها الحضارات والأمم، والثورات العلمية والفكرية التي أثرت على مسار البشرية، كانت بدايتها في التحول في منهجية التعاطي مع الأفكار والأحداث".[2]

وعليه ارتأينا بضرورة الانفتاح على المناهج العلمية المتعارف عليها أكاديميا لدى الباحثين في حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية، وذلك لإبراز التنوع في التصورات المختلفة حول واقع واحد، والتعدد في الزوايا التي يمكن النظر منها اليه.

---

[1] - محمد شلبي، **المنهجية في التحليل السياسي**، الجزائر: الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية، 1997، ص ص12-13.

[2] – ياسين بللوى، "الحوار البيني وحوار الآخر في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية بحث في أسباب تعطل آلية الحوار السياسي في التنظير والخبرة"، اطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة الجزائر3، 2013/2012. ص197.

فكانت الإستعانة بالمنهج التاريخي لإبراز الأحداث والتطورات التاريخية التي صاحبت نشأة وتطور الحركة الإصلاحية في بيئتها، ومنه الشيخ البشير الإبراهيمي باعتباره رائدا في هذه الحركة في بيئته المتميزة التي شهدت أحداث تاريخية قاسية تسبب فيها الإحتلال الفرنسي للجزائر. كما تمت الاستعانة بهذا المنهج أيضا، لدراسة التطور التاريخي للمفاهيم المرتبطة بالدراسة المتمثلة في : الهوية السياسية وبناء الدولة، دون إهمال مختلف المفاهيم المرتبطة بها التي تعد مفاهيم مهمة في بحثنا.

كما قمنا باستعمال المنهج المقارن، للمقارنة بين مختلف المفاهيم المتقاربة، وإبراز ذلك التنوع والإختلاف أو التشابه في الأفكار ووجهات النظر السياسية، لمختلف المصلحين في بيئتهم التي ترعرعوا وعاشوا فيها. أما بالنسبة إلى تحليل المصادر والنصوص والخطابات السياسية، كان من الضروري أيضا الاستعانة بمنهجية تحليل النص.

أدبيات الدراسة :

تنوعت البحوث والدراسات والأعمال التي تعنى بالفكر السياسي العربي الإسلامي، وبطبيعة الموروث وتأثيره في الحاضر المعاش، خاصة وأن موضوع الهوية السياسية وبناء الدولة عن الشيخ البشير الإبراهيمي كما تصورناه، مرتبط بالخلفيات المعرفية والتاريخية والسياسية. وقد تنوعت هذه الأعمال والأبحاث، لتشمل العديد من الكتب والمقالات والرسائل جامعية والملتقيات العلمية والندوات الفكرية، وغيرها، لتمثل رصيدا يمكن أن يغني الباحث ويثريه، كما يمكن في مقابل ذلك أن يشكل عائقا معرفيا، نظرا لحجم المادة المعتمد عليها، غير أن الملاحظ هو تركيز أغلب هته الأعمال على جوانب جزئية فقط من فكر الحركة الإصلاحية عموما وفكر البشير الإبراهيمي على الخصوص، بحيث كان تركيز هذه الأبحاث في الجانب السياسي ضئيلا، هذا ما يصعب من مهمة الباحث في الوصول إلى الحقائق وتأكيد صحة الفرضيات.

وعلى هذا الأساس تمت الإستعانة بالدراسات السابقة المتعلقة بموضوع بحثنا، نذكر أهمها في :

- كتاب "**الشيخ الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة**"، (مصر: دار السلام، 2011).

كتبه الباحث في الفكر الإسلامي الدكتور محمد عمارة رحمه الله، يعرض فيه بطاقة عن حياة الشيخ البشير الإبراهيمي، ثم يحاول إبراز منهجه في الإصلاح، ودوره الإصلاحي الذي يتكامل ومنهج الإصلاح في الإسلام، بحيث يربط الكاتب هنا أيضا منهج الشيخ البشير الابراهيمي بمناهج المصلحين الاسلاميين الكبار الذي يرى أنه تأثر بهم وسار على نحوهم في مساره الاصلاحي، كون ذلك لا يخرج عن اطار العقيدة الاسلامية.

- كتاب **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، (الجزائر : دار الأمة، 2012).

هو كتاب يجمع مجموعة من المقالات والبحوث والدراسات والشهادات الحية لمن عاصروا الشيخ البشير الابراهيمي، يتطرقون فيها الى حياة الشيخ ونضاله ومواقفه وأهم أفكاره، لاسيما تلك المتعلقة بمسألة الإصلاح السياسي والاجتماعي وموقفه من الثورة التحريرية الجزائرية وقضايا الأمة العربية والاسلامية.

- كتاب **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، (جمع وتنسيق: الأستاذ محمد بن ساعو)، (الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2017).

هو كتاب لمجموعة من المؤلفين يتناولون الاتجاه الثوري والنضالي للشيخ محمد البشير الإبراهيمي، من خلال دراسة وتحليل أهم أفكاره ومواقفه السياسية والاجتماعية والثقافية، ومحاولة ربطها مع الأحداث والتطورات الحاصلة في عصره، من خلال توظيف أدوات ومناهج البحث العلمي، وقراءة نقدية واسعة.

- رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر للباحث بشير فايد "**قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان**. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". جامعة قسنطينة، 2010.

يحاول الباحث في هذه الدراسة المقارنة بين أهم أفكار وتصورات الشيخ محمد البشير الابراهيمي والامير شكيب أرسلان، والمتعلقة أساسا بقضية نهضة العرب والمسلمين وأسباب تخلفهم، وقضية الوحدة العربية والمتمثلة أساسا في فكرة الجامعة العربية، وذلك من خلال دراسة أهم الأحداث والتطورات التي حدثت في بيئتهم السياسية والاجتماعية والثقافية، المحلية والدولية.

- رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر للباحثة بن حامد سعدية، "**الشيخ محمد البشير الابراهيمي وقضايا عصره 1889-1695م**"، ،

المدرسة العليا للأساتذة في الأداب والعلوم الإنسانية بوزريعة، الجزائر، 2004-2005. حاولت الباحثة الاجابة على اشكالية تتمثل في التعريف بالجهود والأعمال التي قدمها الشيخ البشير الابراهيمي تجاه القضية الجزائرية والحفاظ على مقومات الشخصية الوطنية، وتبيين إلى أي مدى كانت أعماله توازي أعمال بعض قادة الحركة الوطنية الجزائرية، إضافة إلى التطرق إلى اهم المواقف التي أبداها الشيخ أمام السياسة الفرنسية الاستعمارية، التي كان أهمها موقفه من الثورة التحريرة منذ إندلاعها.

- رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر للباحثة صدوق سعيدة ، "**محمد البشير الإبراهيمي في المشرق العربي 1952-1962**"، جامعة الجزائر2، 2011/2010.

تتناول هذه الدراسة الظروف التي دفعت البشير محمد الابراهيمي للترحال إلى بلدان المشرق العربي والإسلامي على مرحلتين من الزمن من حياته، حيث اختلفت اهداف هاتين المرحلتين كونهما ارتبطتا بحادثة هامة وهي إندلاع ثورة الجزائر، حيث تمثلت المرحلة الأولى في سفره الى طلب العلم وربط العلاقات مع من كان يرى فيهم الخير والصلاح للأمة الاسلامية، أما المرحلة الثانية من سفره الى بلدان المشرق العربي فقد ارتكزت على طلب الدعم والمعونة للثورة التحريرية والتعريف بها لدى من تعرف بهم في المرحلة الأولى من سفره ولدى الحكام والدبلوماسيين المسلمين العرب، وعلى هذا كان الشيخ الابراهيمي سفيرا للثورة الجزائرية بامتياز رفقة وفد جبهة التحرير الوطني في الخارج.

- رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ المعاصر للباحثة بشراير وهيبة، "**النشاط الاصلاحي والسياسي للامام محمد البشير الابراهيمي 1940-1962م**"، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2012-2011.

تعتبر الفترة ما بين 1940م و1962م مرحلة هامة في حياة الشيخ البشير الابراهيمي حيث كثف فيها نشاطه الاصلاحي باعتباره رئيسا لجمعية العلماء المسلمين، حيث واجه عدة تحديات جعلته يؤمن بضرورة تكثيف ومواصلة العمل الاصلاحي وممارسة العمل السياسي لتحقيق الاستقلال الثقافي والسياسي، والدفاع عن ثوابت الامة وشخصيتها العربية

والاسلامية، لقد تفرغ الشيخ للعمل السياسي بعد اندلاع الثورة مباشرة، حيث واصل النضال خارج الوطن من أجل القضية الوطنية والقضايا العادلة في العالم الاسلامي في مقدمتها القضية الفلسطينية التي كان يؤمن بها ويدافع عنها أيضا.

- "**آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**"، ج1،ج2،ج3،ج4،ج5، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)

جمعها وقدمها نجله الدكتور أحمد طالب الإبراهيمي، يتناول فيها آثار الشيخ الإمام، ومختلف أعماله وكتاباته، المتضمنة نصوص غير منشورة، مقالات ونصوص منشورة في مجلات وجرائد محلية ودولية، بيانات وخطابات موجهة للجمعية وللأمة، وثائق تنظيمية خاصة بالجمعية والعديد من الأعمال التي كتبها أيضا، يعبر كل هذا عن التوجه الفكري للشيخ وميولاته وتصوراته السياسية والاجتماعية.

- رسالة الماجستير في الفلسفة للطالبة شهيدة لعموري، "**إشكالية الهوية في فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين محمد البشير الإبراهيمي–نموذجا**"، جامعة الجزائر، قسم الفلسفة، 2006/2005.

تتناول هذه الرسالة مسألة الهوية في فكر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، ومنه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بحيث تقوم بتسليط الضوء على أحد أبرز قادة علماء الجمعية، وهو الشيخ البشير الإبراهيمي، وحول نضاله ومواقفه الإصلاحية، والكشف عن فكره الإصلاحي، الهادف إلى بث روح النهضة في الجزائر آنذاك، والأخذ به من زاوية فكرية فلسفية.

خطة الدراسة :

للإجابة على إشكالية البحث والتأكد من صحة الفرضيات قسمنا هذه الدراسة إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول: قسمناه الى ثلاثة مباحث رئيسية، خصصنا المبحث الأول لتأصيل مفهوم الهوية السياسية، من خلال العرض الدقيق لمفهوم الهوية من خلال تعدد وجهات النظر حولها، باعتبارها من المفاهيم الزئبقية، كما كان التطرق إلى أبعادها أيضا، وأنواعها. أما المبحث الثاني

فخصصناه للتعريف بالحركة الإصلاحية في سياقها التاريخي، مبرزين أهم تياراتها. وفي المبحث الثالث نتكلم عن مسألة الهوية السياسية في الفكر الإصلاحي، التي تبرز وجهات نظر مختلفة حول مكونات الهوية ودورها في تشكيل الهوية السياسية لدى الحركة الإصلاحية ومنه في الجزائر.

الفصل الثاني: قسمناه أيضا إلى ثلاثة مباحث رئيسية، يتناول المبحث الأول الإطار المفاهيمي لبناء الدولة، من خلال تعريف الدولة وإبراز أصلها، طبيعتها، مكوناتها وأنواعها، مع محاولة ربط بناء الدولة بالهوية السياسية لابراز العلاقة القائمة بينهما. وفي المبحث الثاني سيتم عرض الأطروحتين الرئيسيتين التي تقوم عليها عملية إصلاح الدولة وبناءها عند المصلحين، ألا وهو الإصلاح الإجتماعي، والإصلاح السياسي. وفي المبحث الثالث نتعرض إلى مسألة بناء الدولة من خلال أطروحتين رئيسيتين أيضا هما مسألة بناء الدولة الإسلامية التي تقوم على مبادئ الإسلام، والدولة المدنية التي يكون فيها الفصل بين الدين والسياسة.

الفصل الثالث : خصصناه للشيخ البشير الإبراهيمي، وتم تقسيمه كذلك إلى ثلاثة مباحث رئيسية يتعرض الأول إلى حياة البشير الإبراهيمي في بيئته التي ساهمت في تشكيل شخصيته، ورسم خطه النضالي، أما المبحث الثاني فيتناول منهج الشيخ في الإصلاح وجهوده الإصلاحية المرتبطة بهوية الأمة الجزائرية، ثم يتم التعرض إلى تصور الهوية السياسية لديه من خلال مختلف أعماله ومواقفه الثورية، في المبحث الثالث يتم التطرق فيه إلى مشروع بناء الدولة عند البشير الإبراهيمي من خلال ابراز بعده الإستقلالي وعرض أهم الأفكار السياسية التي أبداها حول موضوع الدولة وبناءها.

وانتهت الدراسة بخاتمة تحمل أهم النتائج التي توصل إليها الباحث.

الفصل الأول :

أسئلة الهوية والهوية السياسية في الفكر الاصلاحي:

تمهيد الفصل الأول :

من المواضيع الهامة والمثيرة للجدل في حقل العلوم الاجتماعية والعلوم الإنسانية، موضوع الهوية، الذي لم يلقى اهتمام المفكرين والباحثين فقط، بل لقي اهتمام البشرية جمعاء، لأنها تعبر عن كيان وانتماء الأفراد والجماعات.

فالإنسان خلق في الأرض على الإختلاف، فكل فرد مختلف عن الآخر في خصوصيات شخصية تميزه عن غيره، وكذلك الجماعات البشرية نجد فيها ما هو متشابه، وما هو مختلف. فالإختلاف لا يستثني الأشياء وحدها، بل يوجد بين الناس أيضا، تحددها بينهم الكثير من الخصوصيات الفيزيولوجية والذهنية. إلا أن ذلك الاختلاف في الأفكار والإيديولوجيات، لا طالما كان هو الأمر الغالب بين الأفراد والجماعات، حيث استطاعت المجتمعات أن تكيفها في تصورات إيديولوجية وسياسية، أفرزت بدورها أنظمة وتنظيمات سياسية، ومختلف الأفكار والتصورات السياسية من أجل التعبير عن نفسها.

ومن هذا المنطلق يستوجب البحث والتمحيص أكثر في البعد السياسي للهوية، كونه يرتبط بالعمليات السياسية للأفراد والجماعات، وهو أيضا تعبير عن ايديولوجياتهم وأفكارهم السياسية، التي من خلالها يمكن بناء الدول، من خلال انعكاس الهوية السياسية للفئة المهيمنة في المجتمع.

الفصل الأول : أسئلة الهوية والهوية السياسية في الفكر الاصلاحي:

المبحث الأول: الاطار المفاهيمي للهوية والهوية السياسية

المطلب الأول: الهوية اشكالية المفهوم :

يعد مفهوم الهوية مفهوما يحمل الكثير من المعاني والتفسيرات، وله دلالته اللغوية، واستخداماته الفلسفية والاجتماعية والنفسية والثقافية. فكثيرا ما يتم الخلط بين مفهوم الهوية ومفاهيم أخرى لها صلة أو علاقة بهذا المفهوم، بحيث يصعب على الباحث أن يميز بين مفهوم الهوية والمفاهيم الأخرى المرتبطة بها، على غرار ما طرحته (duvant.D.A) سنة 1980 حين توصلت إلى القول: "بأن ثمة تكافؤا بين الهوية والذات والأنا".[1] ولهذا قد يظهر لنا من الوهلة الأولى بأن مفهوم الهوية يعد مفهوما بسيطا في الظاهر، ولا يكتنفه الغموض والتعقيد، لكنه على العكس من ذلك، كونه بالغ التنوع في دلالاته واصطلاحاته.

وما يزيد من درجة الاختلاف، هو حداثة استخدامه في مختلف التخصصات الاكاديمية، بحيث إنتشر المفهوم بسرعة واكتسح مجمل العلوم الاجتماعية والانسانية، واستخدم في تحليل مواضيع وحقائق متنوعة. وعلى الرغم من ذلك فانه من الصعوبة بمكان أن نجد تعريفا متوافقا عليه لـ "الهوية".

يتفق معظم الباحثين على أن إ.إريكسون من البارزين الذين خاضوا في مفهوم "الهوية" بالمعنى المعاصر، بحيث لعب دورا مركزيا في انتشار استخدام هذه الكلمة.[2] ومما زاد من انتشار كلمة "الهوية" هو الاحداث المتسارعة التي مرت بها الولايات المتحدة الامريكية، في فترة الستينات من القرن العشرين، خاصة مع بروز مسألة الأقليات والعرقيات وأهمها مسألة السود كأقلية إفريقية.[3] فجعلت مصطلح الهوية ينتشر في الاوساط الاعلامية والاكاديمية، ومن ثم انتشاره في بقية أرجاء العالم. ليصبح مفهوم الهوية بعد فترة الستينات موضوعا يتفرع الى فروع عديدة نتيجة الدراسات التي تناولت واهتمت به من مختلف التخصصات الاكاديمية والعلمية، وليتعمق كذلك المعنى الاصطلاحي للهوية أكثر فأكثر، كونه يتعلق بالأفراد والجماعات.

---

[1] – محمد مسلم، **الهوية في مواجهة الاندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا**، الجزائر: وزارة الثقافة الجزائرية ،2009،ص86.

[2] – أحمد بن نكاع مولاي ، "ملامح الهوية في السينما الجزائرية"، اطروحة دكتوراه في الفنون الدرامية، جامعة وهران، الجزائر،2013، ص47.

[3] – إلياس بلكا ومحمد حراز، **اشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب العربي المغرب نموذجا**، أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014، ص17.

ولهذا فإننا سنحاول من خلال هذا المبحث ايجاد تعريف يحدد المعنى العام والشامل لمفهوم الهوية، من خلال التطرق لمختلف التعاريف التي وردت في أهم ما كتب حول هذا المفهوم، من خلال التطرق إلى مختلف المشارب العلمية والفروع الأكاديمية، من فلسفة وعلم النفس وعلم الاجتماع والعلوم السياسية، وغيرها من حقول المعرفة التي تقربنا أكثر إلى ذلك المفهوم العام والشامل.

أولا : التعريف اللغوي للهوية :

تعرف الهوية لغة على أنها ذلك المصدر الصناعي الذي يتركب من ضمير المفرد الغائب "هو"، المعرف بالألف واللام "ال' التي تصلح للتعريف، ومن اللاحقة المتمثلة في الياء المشددة وعلامة التأنيث "ة".[1] أما في لسان العرب لابن منظور فتعرف: "الهوية من هوى يهوي هوة، والهوية تصغيره لهوة. وقيل الهوية بئر بعيدة الهواة".[2] فالهوية مصطلح استعمله العرب والمسلمون في القديم البعيد والقريب وهو منسوب إلى ضمير المفرد الغائب "هو". وهذه النسبة تشير الى ما يحمله من مضمون.[3] وحسب محمد عمارة فإن الهوية –في عرف حضارتنا العربية الاسلامية– "مأخوذة من "هُوَ.. هُوَ".. بمعنى أنها جوهر الشيء وحقيقته، المشتملة عليه اشتمال النواة على الشجرة وثمارها".. فهوية الإنسان.. أو الثقافة.. أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها..".[4] أما أحمد بن نعمان فيعرفها من حيث الدلالة اللغوية بأنها تتمثل في كونها كلمة مركبة من ضمير المفرد الغائب "هو" زيادة على حرف "الياء" التي ترتبط بوجود الشيء المعني الذي نريد التعبير عنه، كما هو موجود في الواقع، بمميزاته الخاصة وخصوصياته الشخصية التي يعرف بها. والهوية إذا وفق هذا التعريف هي "اسم الكيان أو الوجود على حاله"، أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة كما هي، بناءا على مقومات وخصائص معنية تمكن من إدراك صاحب الهوية بعينه دون أشتباه مع أمثاله مع الأشباه".[5]

فمصطلح الهوية مصطلح مشتق من كلمة "هو" ويتعلق "بجوهر الشيء وحقيقته" فهو يتعلق بالجانب المعنوي أي "بالذات والأصل والانتماء والمرجعية"، وهذا من خلال هذه المفاهيم المختلفة

[1] – محمد ابراهيم عيد، **الهوية والقلق والإبداع**. ط1، القاهرة: دار القاهرة للنشر، 2002، ص17.

[2] – ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد السادس، القاهرة: دار المعارف، ص4929.

[3] – خليل نوري مسيهر العاني، **الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية**، بغداد : ديوان الوقف السني، 2009، ص ص44–45.

[4] – محمد عمارة، **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**، القاهرة : دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999، ص7.

[5] – أحمد بن نعمان ، **الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات** ، الجزائر : دار الأمة، 1996، ص 10.

والمتشابكة التي تعبر على الجوهر بالأساس عن مفهوم الهوية، وهذا ما أشرنا إليه في السابق عن تشابك وترابط المفاهيم المختلفة مع مفهوم الهوية.[1]

فالهوية اذن مصطلح عتيق تم ذكره في القديم عند العرب، يعني التعبير عن خصوصية الأشياء وجوهرها، وهذا ما يذهب إليه الفرابي أيضا في تعريفه للهوية: "هوية الشيء، وعينيته، وتشخصه، وخصوصيته، ووجوده المنفرد له، كل واحد". فبالقول عن الشيء أنه هو، فذلك إشارة إلى هويته الخاصة التي لا يتشارك بها مع غيره من الأشياء.[2]

لكن الجرجاني حاول التمييز بين مختلف المفاهيم المتداخلة مع مفهوم الهوية، محاولا ازالة ذلك الغموض واللبس في التعريفات السابقة من جهة، ومن جهة أخرى، حاول رسم الحدود بين مختلف المفاهيم المتشابكة والمتداخلة مع مفهوم الهوية، بحيث يفرق بين الماهية، والهوية، والذات والحقيقة والجوهر، فيقول: إن الأمر المتعلق من حيث ما هو مقول في جواب ما هو، ماهية، ومن حيث ثبوته في الخارج يسمى حقيقة، ومن حيث امتيازه عن الأغيار يسمى هوية، ومن حيث حمل اللوازم له يسمى ذات، ومن حيث يستنبط اللفظ مدلولا، ومن حيث إنه محل الحوادث جوهرا".[3]

ويقابل "مصطلح الهوية" في اللغة العربية، كلمة "identité" باللغة الفرنسية و"identity" باللغة الإنجليزية، وهي كلمة من أصل لاتيني، وتعني: "الشيء نفسه، أو الشيء الذي هو ما هو عليه"، أي أن الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر. فمصطلح "identité" في اللغة الفرنسية تعني السمات الشخصية التي تميز أي شخص وتجعله شخص معروف ومتعيّن أي قابلا للتحديد بمواصفاته الخاصة.[4] أي أن كل فرد له مواصفاته الخاصة يتفرد بها عن غيره، تمثل شخصه، لا يتشارك فيها مع أحد. وتلك الحروف الأولى من كلمة الهوية المتمثلة في "iden" أو "id"، في اللغات الأجنبية اللاتينية مثل الفرنسية والانجليزية، تشير الى ضمير الإشارة للغائب، وتعني هو ذاته. ويستعمل هذا الضمير أيضا للدلالة في بعض الأحيان على الاختصار

[1] – محمد زغو ، "أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب"، **مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، (العدد4)، الجزائر، 2010. ص94.

[2] – جميل صليبا ، **المعجم الفلسفي**، ج2.بيروت: دار الكتاب اللبناني،1972،ص529.

[3] – فارس لونيس ، "سياسات الهوية لدى الأحزاب السياسية في الجزائر 1989–2012"، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة سعيدة، الجزائر، 2013، ص ص18–19.

[4] – أحمد بعلبكي وأخرون، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**.ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013،ص23.

وعدم التكرار عند الاشارة الى شيء معين.[1] كما عرفها معجم جامعة اكسفورد بأنها: "حالة الكينونة المتطابقة بإحكام والمتماثلة إلى حد التطابق التام أو التشابه المطلق".[2]

وبالتالي فإن التعاريف اللغوية للهوية تتشارك وتتفق في معنى عام حول الهوية، بحيث أنها تمثل في مفهومها ذلك التفرد والتميز، أو بعبارة أخرى هي الخصوصيات والميزات والسمات التي ينفرد ويتميز بها أي شيء أو شخص أو كيان، عن ما يقابل ذلك الشيء أو الشخص أو الكيان. كالقول إن خصوصيات وشخصية الفرد ضمن الجماعة الواحدة يقابله خصوصيات وشخصيات أفراد تلك الجماعة.

ثانيا : التعريف الاصطلاحي للهوية:

يعتبر مفهوم الهوية من المفاهيم الزئبقية التي تناولها الباحثون والمفكرون من عدة زوايا، كما حاولت مجمل فروع المعرفة أن تعطيه تفسيرا، يمكن من تفسير بعض الظواهر الخاضعة للدراسة. ويؤكد محمد العربي ولد خليفة هذه الصعوبة في ايجاد المفهوم الكافي والوافي المتوافق عليه، بقوله أن: "سبب الاستعصاء، هو أن الهوية هي في حد ذاتها تعريف، ولا جدوى من تعريف التعريف".[3] ولذلك فإنه لمن الصعوبة بمكان إيجاد توافق شبه كلي حول التعاريف المقدمة من قبل الباحثين في هذا المجال، كون أن الهوية في مفهومها العام، تعتبر مصطلحا تراثيا قادما من عالم الفلسفة والتصوف تطور دلاليا مع الزمن ليكتسب معاني جديدة وخاصة.[4]

1) الهوية من المنظور النفسي :

استخدم مفهوم الهوية بشكل واسع وغير دقيق في مختلف الدراسات المتعلقة بعلم النفس، هذا ما يدعوا إلى البحث عن حقيقة ما يتعلق بالهوية كمفهوم من باب التمييز والتدقيق.

يرى (اريكسون) Erikson.E وهو أحد أبرز علماء النفس الإجتماعيين الذين اهتموا بمفهوم الهوية وحاولوا تقديم تعريف وافي لهذا المصطلح، بحيث يعرف الهوية على أنها "تلك الشخصية التي تميز الفرد من حيث فلسفته الأخلاقية والعقلية، التي يشعر عندها، انه نشيط جدا وأنه موجود، و كأن صوتا داخليا يناديه "هذا أنا".[5] في هذا التعريف يرى اريكسون أن تميز الأفراد من

[1] – محمد ابراهيم عيد، مرجع سابق، ص17.

[2] – اكناته ولد النقره، **الطوارق من الهوية الى القضية**، المركز الموريتاني للدراسات والبحوث الاستراتيجية: نواكشط، 2014، ص24

[3] – محمد العربي ولد خليفة، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر،2003،ص89.

[4] – اكناته ولد النقره، مرجع سابق، ص24

[5] – Erik H. Erikson, **Identity: Youth and Crisis**, W. W. Norton, 1994, P19.

حيث الجانب الروحي والاخلاقي والوجداني، هي ما يعبر عن اختلافهم ويعبر عن هويتهم، فهو يربط الهوية بالجانب الروحي لا الجانب الفيزيولوجي. ويفسر اريكسون Erikson.E أيضا مسألة الأنا والآخرين من خلال تعريفه للهوية بأنها " تعني إدراك الفرد لذاته أمام الآخرين في الجماعة"، بمعنى كيف يمكن التعريف بالنفس أمام الآخرين وكيف يعرف الاخرون أنفسهم الي. كما يرى اريكسون أن تشكيل هوية الفرد أو الذات يتم عبر تفاعل الفرد مع محيطه منذ لحظة ولادته، بحيث تتشكل لديه خبرة أو تكوين مفاهيم من خلال العملية الإدراكية المستمرة خلال حياته.[1]

وقد تم التطرق ايضا الى مسألة الهوية من كونها مسألة رمزية وهذا ما عبر عنه (أورين كلاب O.Klapp) بقوله أنها "معنى يرتبط بالإنسان أو يستطيع الإنسان ان يكونه من خلال ردود أفعال الآخرين". [2]

وفي تعريف آخر للهوية من منظور نفسي، هي : "كون الشيء نفسه أو مثيله من كل الوجوه، الاستمرار والثبات وعدم التغير".[3] أما التعريف الذي أعطاه (طاب Tap.p) وآخرون، فيرى بأنها "نظام من التمثيلات والمشاعر" فهوية الشخص إذاً هي عبارة عن تلك الحصيلة لمجموع تصورات الذات،[4] وأنها "نظام مشاعر إزاء الذات "الخصائص الجسدية، النفسية، الأخلاقية، القانونية الاجتماعية والثقافية التي يرويها ويقصّها الفرد عن نفسه ويصور ذاته لغيره والتي بواسطتها يحدد موقعه من غيره وهي بالتالي "هوية خطابية". [5]

كما يضيف طاب Tap.P بأن الهوية تمثل "مجموعة من المميزات المختلفة تمكن الفرد من معرفته نفسه والتعريف بها للآخرين وتصبح قابلة للتعرف عليها من قبل الآخرين، وبالتالي يصبح الفرد يحس بالوجود، وله جملة من الأدوار والوظائف والتي من خلالها يشعر بأنه مقبول ومعترف به كما هو من طرف الآخرين أو من طرف جماعته أو الثقافة التي ينتمي اليها. [6] فطاب TAP.P يرى أن القبول من طرف الجماعة التي يتنمي اليها الفرد والتي يتشارك معها في

---

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، **موريتانيا بين الإنتماء العربي والتوجه الإفريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية 1960-1993**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ،2003، ص25.

[2] – المرجع نفسه، ص25.

[3] – خليل نوري مسيهر العاني، مرجع سابق، ص42-43.

[4]– pierre TAP. identité, style personnel et transformation des roles sociaux, bulletin de psychologie, 1987 tome xl – n379, p399.

[5] – رشيد حمدوش، "بناء الهوية عند الشباب الجزائري أو ميلاد الهويات الصاعدة"، **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**. العدد11/جوان2013.ص101.

[6] – محمد مسلم، **خصوصيات الهوية وتحديات العولمة**، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2004، ص10.

المميزات والخصائص، يكون عن طريق الاشتراك في مختلف الأدوار والوظائف وهذه قضية التزام ووفاء الفرد للجماعة التي تعترف به بالمقابل.

أما الهوية بالنسبة إلى الإنسان وحسب عهد كمال شلغين، فيعرفها على أنها ما يميز الفرد عن غيره في حقيقته وجوهره، فيتعرف على ذاته من بين الآخرين من خلال التمايز والاختلاف والتفرد في الصفات والسمات. فيكون هذا الاختلاف والتمايز من خلال ذلك "النسق المتكامل من المعطيات المادية والنفسية والمعنوية والاجتماعية تنطوي على نسق من عمليات التكامل المعرفي، وتتميز بوحدتها في الروح الداخلية وهي تنطوي على خاصية الإحساس بالهوية والشعور بها... فالهوية هي وحدة من المشاعر الداخلية التي تتمثل في الشعور بالاستمرارية والتمايز والديمومة والجهد المركزي".[1]

إن جملة التعاريف السابقة التي اتفقت حولها الدراسات النفسية بخصوص مفهوم الهوية، تركز على دراسة ذات الفرد وتفاعله مع الآخرين، من خلال انتمائه لجماعة معينة يمارس دوره فيها، فالهوية هنا تمثل ذلك "المحدد" الذي يمكن للفرد من خلاله أن يعرف نفسه في علاقته بالجماعة التي يتماثل مع أفرادها باعتباره عضوا فيها"، والتي عن طريقها يتعرف عليه الآخرون ممن يختلفون معه، وهذا التشابه والاختلاف ناتج عن جملة من العوامل، إما طبيعية مفروضة على الأفراد، أو مكتسبة من خلال مراحل حياتهم. [2] بمعنى سواء كانت هذه العوامل التي تصنع هوية الفرد، عوامل تفرضها الطبيعة عليه أم عوامل مكتسبة، من خلال مراحل الحياة التي يمر بها الفرد، وتكون كذلك هذه العوامل مادية أو معنوية، وهذا ينطبق أيضا على الجماعة.

2) الهوية من المنظور الفلسفي :

تعتبر الهوية الذاتية في منطق أرسطو بأنها تماثل الشيء مع ذاته، وهذا ما يراه إبن رشد أيضا في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة "بأن الهوية تقال بالترادف للمعنى الذي يطلق عليه اسم الموجود، وهي مشتقة من الهو كما تشتق الإنسانية من الإنسان"، وهنا نتكلم عن الإختلاف والتمايز بين الأشياء لا عن التفاضل، وهذا ما يؤكده أيضا ابن خلدون في المقدمة بقوله أن "لكل شيء طبيعة تخصه"، ويضيف الجرجاني كذلك في التعريفات بقوله: "بأن الهوية هي الأمر المتعلق من حيث امتيازه عن الأغيار" والمعنى من هذا كله أن عدم التسليم بخصوصية وتمايز الأشياء عن بعضها البعض، يعني نفي وجودها أصلا، فالخصوصية والتمايز سمة الأشياء وهو

[1] – عهد كمال شلغين، **الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع "دراسة في الفكر العربي المعاصر**، دمشق، وزارة الثقافة: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2015، ص21.

[2] – فارس لونيس ، مرجع سابق، ص20.

يعبر عن هويتها التي تنفرد بها عن الاشياء الأخرى،[1] كما تعرف أيضا وفق هذا التفسير على أنها "حقيقة الشيء من حيث تميزه عن غيره، وتسمى أيضا وحدة الذات".[2]

ويعرف الهوية أيضا من هذا المنظور، الدكتور حسن حنفي حيث يقول: "الهوية خاصة بالإنسان والمجتمع، الفرد والجماعة، هي موضوع إنساني خالص، تعبير عن الحرية، الحرية الذاتية. الهوية إمكانية قد توجد وقد لا توجد. إن وُجدت فالوجود الذاتي. وإن غابت فالاغتراب".[3]

أما في الفكر الفلسفي الغربي، نجد أن هناك العديد من المنظرين للهوية فلسفيا من أبرزهم هيغل، الذي ينظر إلى الهوية أنها تتعلق بالاختلاف.[4] أما ديكارت فنجده قد اعتمد على مفهوم الهوية "للفصل بين الجسد والروح" وهو هنا يتحدث عن البعد المعرفي والميتافيزيقي للفرد، بحيث يعطي اعتبارا لكل ما هو تاريخي أو إجتماعي في تحديد هوية الفرد.[5]

تختلف المفاهيم الفلسفية للهوية على مفهوم موحد حول مسألة الهوية، وذلك لتعدد وجهات النظر المختلفة، كل حسب فلسفته وطرحه الفكري الذي يتأثر بجملة من العوامل أهمها اختلاف الخلفيات المتمثلة في الخبرة والتكوين الذي يتمتع به كل شخص.

3) الهوية من المنظور الاجتماعي :

تعرف الهوية في علم الاجتماع بأنها "عملية تمييز الفرد لنفسه عن غيره، أي تحديد حالته الشخصية".[6] بحيث أن الهوية لا يتحدد معناها إلا من خلال الجماعة، بحيث تتميز خصائص وصفات الفرد سواء بالتطابق والاختلاف عن ومع الجماعة التي ينتمي إليها، وهنا تبرز خاصية الإنتماء التي تحدد إنتماء الفرد لفئات اجتماعية معينة، وأيضا "بالدلالة التي تبرز عن هذا الإنتماء"، وهذا ما يؤكده (تاجفال Tajfel). ويمكن القول أيضا أن احساس الفرد بانتماءه لمجموعة اجتماعية معينة يجعله يسعى وراء تقوية هويته في اطار الجماعة التي ينتمي اليها،[7] دون الاغفال بأنه من الناحية الاجتماعية يمكن للفرد أن يمتلك هويات متعددة، بحيث تكون

---

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص27.

[2] – خليل نوري مسيهر العاني، مرجع سابق، ص ص42–43.

[3] – حسن حنفي، مسألة الهوية.. رؤية فلسفية، مجلة الاتحاد الاكترونية، تم الاطلاع عليه في: 2017/08/20، على الرابط: http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=70113

[4] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص27.

[5] – رشيد حمدوش، مرجع سابق، ص101.

[6] – خليل نوري مسيهر العاني، مرجع سابق، ص ص42–43.

[7] – نادية أمينة كاري ، **العامل الجزائري بين الهوية المهنية وثقافة المجتمع**، رسالة دكتوراه في علم الإجتماع، جامعة تلمسان، الجزائر، 2012 ص ص41–42.

منظمة حسب أولوياتها وأهميتها ووظائفها، مع استمرار الهوية المجتمعية عبر المواقف المختلفة، بحيث تعرف الهوية هنا بأنها "العضوية في المجتمع السياسي" ويرتبط المفهوم كذلك بذلك الشعور بالنحن والتماسك بين الأفراد داخل اطار المجتمع، وهو يرتبط بالسلوك الظاهري طبعا.[1]

أما سبنسر فينطلق في دراسته لمفهوم الهوية من البعد الثقافي الاجتماعي، بحيث قدم نموذجا جديدا يسمى "بنظام الهوية الجمعية"، يرى حسبه وجود تفاعل ديناميكي بين العناصر الثقافية (الرموز) وأفراد المجتمع، بحيث يتميز الجانب الاجتماعي للهوية هنا بالاستمرارية والثبات النسبي، بحيث ترسخ لدى أفراد المجتمع ثوابت معينة تخص العناصر التراثية، التي هي قابلة للتغير، أما الجوانب الحضارية فهي لا تقبل التغير حتى ولو تعرضت الدولة الى الغزو والاستعمار، وهذا ما يشبهها البعض بالبصمة. [2]

ففي المنظور الاجتماعي تمثل الهوية ذلك التماثل والاختلاف في الخصائص والسمات، تماثلا يتماثل مع أشخاص معينين آخرين، أي يشترك في صفات معينة مع شرائح اجتماعية معينة، واختلافا لا يشبه أي شخص آخر، أي له شخصية خاصة به تجعله متفردا عن غيره. [3] بحيث يشير هنا سانسيليو Sainselieu.R بأن الهوية هي "تعريف الذات بالذات بالإضافة إلى تعريف الذات بالغير". فنظريته هذه تشير الى تركيب يوجد اتفاق بين الفرد وذاته، وبين الأفراد والمؤسسات التي يتفاعلون معها، وهو ما يعني أن عملية بناء الهوية "هي عملية مستمرة".[4]

أما نديم البيطار، فيركز في دراسته لمفهوم الهوية وفق المنظور الاجتماعي، على البعد التاريخي، الذي يعطي تفسيرا بتغير الهوية عبر الزمن، بحيث أن السمات والخصائص التي كانت تتميز بها شعوب قديمة في اقطار معينة من العالم، ليست نفسها ما تتميز بها نفس الشعوب اليوم، وبهذا التفسير هنا ينتقد اطروحة المفهوم الميتافيزيقي للهوية. [5] وهنا نرى أن الهوية ظاهرة ديناميكية ومعقدة من حيث أنها تمثل ذلك التشابه في الخصوصيات والسمات، التي تجمع مجموعة من الأفراد في إطار الجماعة الواحدة، وتصبح لها هويتها الخاصة لذلك، وفي المقابل أن هؤلاء الأفراد ضمن المجموعة يختلفون عن بعضهم البعض من حيث الخصوصيات والمميزات الشخصية تجعلهم متفردين بهويتهم الشخصية.

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص28.

[2] – المرجع نفسه، ص29.

[3] – فارس لونيس ، مرجع سابق، ص21.

[4] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص34.

[5] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص29.

4) الهوية من المنظور السياسي :

إن المنظور السياسي لمفهوم الهوية يمكن لمحه واستنتاجه في مراحل مختلفة، بداية منذ أن تمكن سقراط من جعل الفلسفة عند الإغريق تتجه نحو الاهتمام بالانسان، وهذا بمقولته الشهيرة "اعرف نفسك بنفسك"، وأيضا أرسطو الذي جعل مبدأ الهوية عنصرا أساسيا في منطقه الصوري، مرورا بالفلسفة المسيحية في العصور الوسطى التي جعلت من المقدسات الدينية هي التي تمثل الهوية وهي التي تحدد مظاهر المبادئ السامية للحياة. أما في الفكر الإسلامي فيعتبر الإسلام هو الهوية المستقلة والمشتركة بين جميع المسلمين دون تمييز أو تفرقة بين الناس إلا بالتقوى. وقد ظهرت فلسفات أخرى كالفلسفة القومية التي تربط مفهوم الهوية بالدولة القومية، والفلسفة الفرنسية–الألمانية والفلسفة الوجودية التي تربطان الهوية بالوجود، التي ترى أن هوية الفرد تتحقق من خلال الآخر. هذا إضافة إلى فلسفة هيغل الجدلية والكثير من الفلسفات الفكرية التي لها نظرتها الخاصة للهوية. [1] إلا أن البعض يرى أن الإهتمام بمسألة الهوية من قبل علماء الاجتماع والسياسة، كان بعد القرن التاسع عشر، بعد ظهور الحركات القومية وقيم وأفكار جديدة تطرق اليها الكتاب والمفكرين تتعلق بوجود الإختلافات بين الأفراد والجماعات مثلما جاءت به الحركة الرومنسية، وهذا ما يبين أنه قبل القرن التاسع عشر لم يكن هناك إهتمام مباشر بالهوية بقدر ما كان هذا الاهتمام متعلقا بدراسة الطبيعة الانسانية وخصائصها العامة البشرية. [2]

أما في الفكر العربي المعاصر فتعتبر الهوية بأنها "مجموعة من السمات العامة التي تميز شعبا أو أمة في مرحلة تاريخية معينة"، ويعطي خليل نوري مسيهر العاني تعريفا مشابها للتعريفات السابقة فيقول بأن: "الهوية تشتمل على الإمتياز عن الغير، والمطابقة للنفس أو للمثيل"،[3] أي خصوصية الذات وما يتميز به الفرد والمجتمع عن الآخرين، من سمات وخصائص ومميزات وقيم ومقومات. فميزات الفرد هي هويته، وميزات الجماعة هي هوية الجماعة، بحيث تمثل الهوية الحضارية لأمة من الأمم، ذلك القدر "الثابت والجوهري والمشترك من السمات العامة التي تميز حضارة هذه الأمة عن غيرها من الأمم والحضارات". فحسب هذا التعريف تمثل الهوية وفق ما هو ثابت ومشترك بين الأفراد في الأمة الواحدة، وهو ما يحدد هويتها. [4] ويرى البعض أنها تلك السمات الرمزية التي تتعلق بالمجتمعات وتتعلق بـ: "إجماع الأمة، خطاب

[1] – المرجع نفسه، ص31.

[2] – المرجع نفسه، ص32.

[3] – خليل نوري مسيهر العاني، مرجع سابق، ص44

[4] – المرجع نفسه، ص45.

الأمة، النظام الإجتماعي الأساسي للأمة، مصلحة الأمة، كما ترتبط بها ممارسات اجتماعية وتمثلات رمزية في آن واحد. [1]

ومن المعاصرين عرفها المرحوم محفوظ نحناح بالقول على أنها تلك الأفكار والقيم والمبادئ التي تمثل الحس المشترك والضمير الجماعي للشعب من خلال مجموعة العوامل المتمثلة في: "الدين، اللغة، الموقع الجغرافي، الانتماء العرقي..".[2] فهذه العوامل تحدد هوية اي مجتمع وتساهم في تشكيلها، وأنه لكل مجتمع ظروفه وبيئته التي تتحكم فيها عوامل مختلفة من مجتمع لآخر.

أما الهوية كخطاب سياسي فهي ظاهرة حديثة الظهور، فيعتبر برهان غليون "أن ظهور خطاب الهوية القومية جاء بعد انهيار الخطاب القومي والاديولوجيات القومية التقليدية، وحل بمعنى ما، مكان القومية بوصفها خطابا يعطي للدولة شرعيته"، وقد تطور هذا الخطاب على المستوى الدولي نظرا للتطورات الحاصلة في الأنظمة وظهور المفاهيم الجديدة في النظام الدولي.[3]

تأصيل المفهوم الإصطلاحي للهوية إصطلاحا :

من أجل إيجاد تعريف اصطلاحي دقيق وشامل للهوية كمفهوم، توجب التطرق لأهم التعاريف التي حاولت تناولت هذا المفهوم بالمعنى الاصطلاحي، كي يتسنى للباحث فهمه والانطلاق منه، في اي دراسة تتعلق بمسألة الهوية، دون تعقيد، وأيضا من أجل تجنب التداخل في المفاهيم القريبة من مفهوم الهوية، لأن هذا التداخل والتلاقي، هو ما يجعل أمر إيجاد مفهوم محدد أمرا في الصعوبة بمكان، إلا أن ذلك لا يمنع من محاولة إزالة الغموض حول المفهوم وتقريبه للأذهان.

ومنه نجد أن أغلب التعريفات التي تناولت مفهوم الهوية تشترك في إبراز عنصري التميز والإختلاف، بحيث عرفها من المعاصرين "محمد صالح الهرماسي" على هذا النحو : "إن هوية ظاهرة ما، هي ما يجعلها مختلفة عن غيرها"، بحيث تمثل الهوية جملة الخصائص التي تميز الظاهرة محل الدراسة، وتكون هذه الخصائص تميزها عن غيرها لإنفرادها بها.[4] فمهما اشترك الناس في الخصائص والمميزات الثقافية والحضارية الواحدة، فإننا نجد ذلك التفرد والاختلاف

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص35.

[2] – اكناته ولد النقره، مرجع سابق، ص24

[3] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص32.

[4] – محمد صالح الهرماسي، **مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر**. ط1، دمشق: دار الفكر، 2001، ص20.

الذي يميز كل واحد من هؤلاء الناس، ويجعله متفردا عن غيره بجملة من الخصوصيات الشخصية. كما يمكن أن ينطبق هذا على الفرد فإنه ينطبق كذلك على الأمة الواحدة التي تتميز عن غيرها من الأمم الأخرى ولو كانت تشترك في سمات تاريخية وحضارية معينة.

ويقول بهذا الصدد خليل نوري مسيهر العاني إن الاختلافات الموجودة في هذه التعاريف من مختلف التخصصات الانسانية هو إختلاف فقط في مكونات ومقومات الهوية، وأهميتها وأولويتها على بعضها البعض، وليس إختلافا في المعنى العام للهوية، رغم أن بعض التعاريف تركز على بعض العناصر وتتجاهل أخرى. وهذا ما يطلقه باكو : "الوجه المضلم للهوية".[1] كما يتفق كذلك باكو مع ساسجا –وكلاهما باحثان متخصصان في الشؤون السياسية والدولية– في "أن عمليات الضلم والاستبعاد، هما جوهر إشكالية تعريف الهوية في أي مجتمع".[2] وهو ما ذهب اليه ويلاحظه " سبيلا " بقوله : "أن مشاعر الهوية مشاعر دفاعية ضد إرادة السحق التي يبديها الآخر". أي أن الهوية تفيد في الحفاظ على ذات الفرد ومكانته واثبات شخصه ضمن الجماعة التي قد يؤثر فيها الأفراد على بعضهم البعض. فلا يمكن أن تنعزل الهوية عن الحركية الاجتماعية، وما يجري فيها من تفاعلات وتأثيرات وتدافع وصراع بين الأفراد والجماعات. "وهنا تتداخل حدود الهوية والسلطة والايديولوجيا". ولذلك نجد أن مفهوم الهوية يتراوح بين ما هو واقع وما هو مرغوب فيه، "فالهوية حقل متعدد الأبعاد، ذو طبيعة جدلية، يضم متناقضات واختلافات، تتحرك داخل عملية صيرورة".[3]

يعرف الدكتور محمد عمارة بأن هوية الشيء –سواء كان إنسان أو ثقافة أو حضارة– هي "ثوابته التي تتجدد ولا تتغير"، والتي هي قابلة للقياس والوصف، وليست قابلة للمشاركة بها مع الغير، فهي كالبصمة التي يتميز بها الإنسان عن الآخرين، "وتتجدد فعالياتها، ويتضح مكانها ومكانتها لغيرها من البصمات".[4] وبالتالي فإن "هوية الإنسان.. أو الثقافة.. أو الحضارة، هي جوهرها وحقيقتها.. وهي أيضا ثوابتها ومتغيراتها.. وإن هوية أية أمة أو مجتمع هي صفاتها التي تميزها عن باقي الأمم لتعبر عن شخصيتها الحضارية".[5] أما الدكتور محمد مسلم فيعطي تعريفا

[1] – خليل نوري مسيهر العاني، مرجع سابق، ص43.

[2] – المرجع نفسه، ص44.

[3] – إلياس بلكا ومحمد حراز، مرجع سابق، ص18.

[4] – محمد عمارة، **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**، مرجع سابق، ص7.

[5] – مبروك بوطقوقة، شيهب عادل، الثقافة والهوية إشكالية المفاهيم والعلاقة، موقع أرنتروبوس، في 2017/08/17، على الرابط : http://www.aranthropos.com

آخرا لمفهوم الهوية، حيث يرى أن الانسان هو نفسه بانسجام تام، ومعترف به كما هو من قبل الآخرين مهما تعددت واختلفت المكانته الاجتماعية.[1]

أما السياسي البريطاني أدموند بورك edmand burk فيرى بأن الهوية: "هي درجة الترابط بين مجموعة بشرية يحمل أفرادها نفس القدرات تمثل النمط الطبيعي أو الفطري للحياة، وأيضا ترابطهم من جهة أخرى، "مع من يختلفون معهم اكتمالا لحياة المرء".[2] بحيث نجد أن ادموند بورك يعطي تعريفا للهوية يبرز فيه أن للفرد خصوصيات ضمن المجموعة تعتبر طبيعية فطرية وأيضا اتفاقية عرفية بينهم في اطار الهوية الجماعية .

وفي الأخير يمكن القول بأن هناك تباين في الآراء والأطروحات في تناول مسألة الهوية، وأن لكل منظور نظرة متميزة في تناول مفهوم الهوية، فهناك تداخل بين المفاهيم من الجانب النفسي والفلسفي والاجتماعي وحتى السياسي، وهي تلتقي في منطقة "الذات" أو "الغير" أو "النحن والهم" سواء كان ذلك مرتبطا بالمستوى الفردي أو الجمعي أو حتى بالمستوى المحلي أو الاقليمي أو حتى العالمي" بحيث نجد ذلك الترابط أو التداخل في المفاهيم المتعلقة بالهوية، واشتراكها في ابراز عنصري التميز والاختلاف عن الآخر.[3]

المطلب الثاني : أبعاد الهوية وتصنيفاتها :

أولا : الأبعاد المختلفة للهوية :

تنطلق دراسة الهوية كظاهرة اجتماعية من خلال التمييز بين "الهوية الذاتية والهوية الاجتماعية"،[4] هذا ما يدعوا الى ضرورة الخوض في الأبعاد المختلفة للهوية من أجل بناء تصور سليم عن هوية أي جماعة أو وحدة سياسية، وأيضا من أجل تحديد ماهية الهوية السياسية كتأصيل نظري. ويفترض هنا الدكتور محمد السيد بن احمدو أن التكوين المركب للهوية ينطوي على اكثر من عنصرين، أولها قضية تمييز الهوية عما لا ينتمي اليها، وهذا ما اسماه بتحديد التخوم*، وهذا يطرح البعد القومي أو الوطني، وثانيا قضية تحديد الخصائص والسمات المميزة

---

[1] – محمد مسلم، **الهوية في مواجهة الاندماج**، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2009،ص93.

[2] – فارس لونيس ، مرجع سابق، ص20.

[3] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص37.

[4] – rummens joanna anneke. **canadian identities: aninterdisciplinary overview of canadian research on identity**, paper represented to canadian heritage (multiculturalism), ottawa, 2000. p8.

*– التخوم : تعني الفصل بين الأرضين من الحدود والمعالم، وتعني أيضا منتهى كل قرية أو أرض، فهي الحدود والمعالم. أنظر: ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد السادس، القاهرة: دار المعارف، ص422.

لهذه الهوية بعد تحديد تخومها والحدود الفاصلة بينها، وهنا يطرح البعدين الثقافي والحضاري، وهنالك ثالثا الجانب الهيكلي الذي يتعلق بالجانب الطبقي والاجتماعي والهيكلي للكيان الذي نبحث عن هويته.[1]

فالهوية كظاهرة انسانية تقوم على عدة أبعاد تمثل ركيزتها، فهي "تلك الطرق المرجعية التي يتخذها الأفراد والجماعات، والتي تميزهم عن الآخرين في علاقاتهم الاجتماعية، أو هي الطرق التي يتعرف بها الأشخاص والجماعات على أنفسهم من خلال أساس العرق، الاثنية، الدين، اللغة والثقافة".[2] والهوية هنا حسب هذا التعريف هي تميز الأفراد والجماعات من خلال الجانب المرجعي الذي يتمثل في العرق أو الدين أو الثقافة أو الاثنية، وهذه تعتبر حسب هذا التعريف مرتكزات الهوية، أما في تعريف آخر تبرز ثلاثة عناصر فقط تقوم عليها الهوية، بحيث يعرف على أن: "الهُوية تتشكل من ثلاثة عناصر أو مقومات، فالعنصر الذي يأتي في المقام الأول لأهميته هو العقيدة التي توفر رؤية للوجود، والعنصر الثاني يتمثل في اللغة يمثلها اللسان الذي يجري التعبير به، أما العنصر الثالث والأخير هو عامل التاريخ والتراث الثقافي الطويل المدى الذي يساهم في صنع الهُوية. إلا أنه يبقى أهم عنصر هو الدين، الذي به تتحدد الهوية في أصعب الظروف التي يعايشها المجتمع من أزمات وتهديدات وحروب. و"بالنسبة لمن يواجهون احتياجاً لتحديد "من أنا؟"، "ولمن أنتمي؟"، يقدم الدين إجابات قوية، وتوفر الجماعات الدينية مجتمعات صغيرة عوضاً عن تلك التي فقدت أثناء عملية التمدين".[3]

يتفق معظم الباحثين في هذا الموضوع بأنه من بين العناصر الأساسية للهوية هو الدين، واللغة، والتاريخ بما يحمله من ثقافة وعادات وتقاليد، إلا أن هناك وجهات نظر متعددة حول العناصر المكونة للهوية، بحيث جاء في تعريف آخر أن الهوية تمثل ذلك النمط أو "عامل التكيف الاجتماعي الذي يسعى الأفراد للحصول عليه من خلال العملية المستمرة لبنائها، بهدف التواصل مع الآخر من خلال التفاعل الاجتماعي ضمن النسق الكلي الذي يجمعون من خلاله مكونات هوياتهم على شكل تمثلات ذهنية تساعدهم على التفرد والتميز، وعناصر ثقافية تثبت تشابههم مع باقي أفراد الجماعة التي ينتمون إليها كاللغة والدين والتاريخ والمصير المشترك.."[4] وبالتالي يذهب بنا تساؤل آخر حول مدى ثبات الهوية وعدم تغيرها رغم أنه نجد بعض عناصر

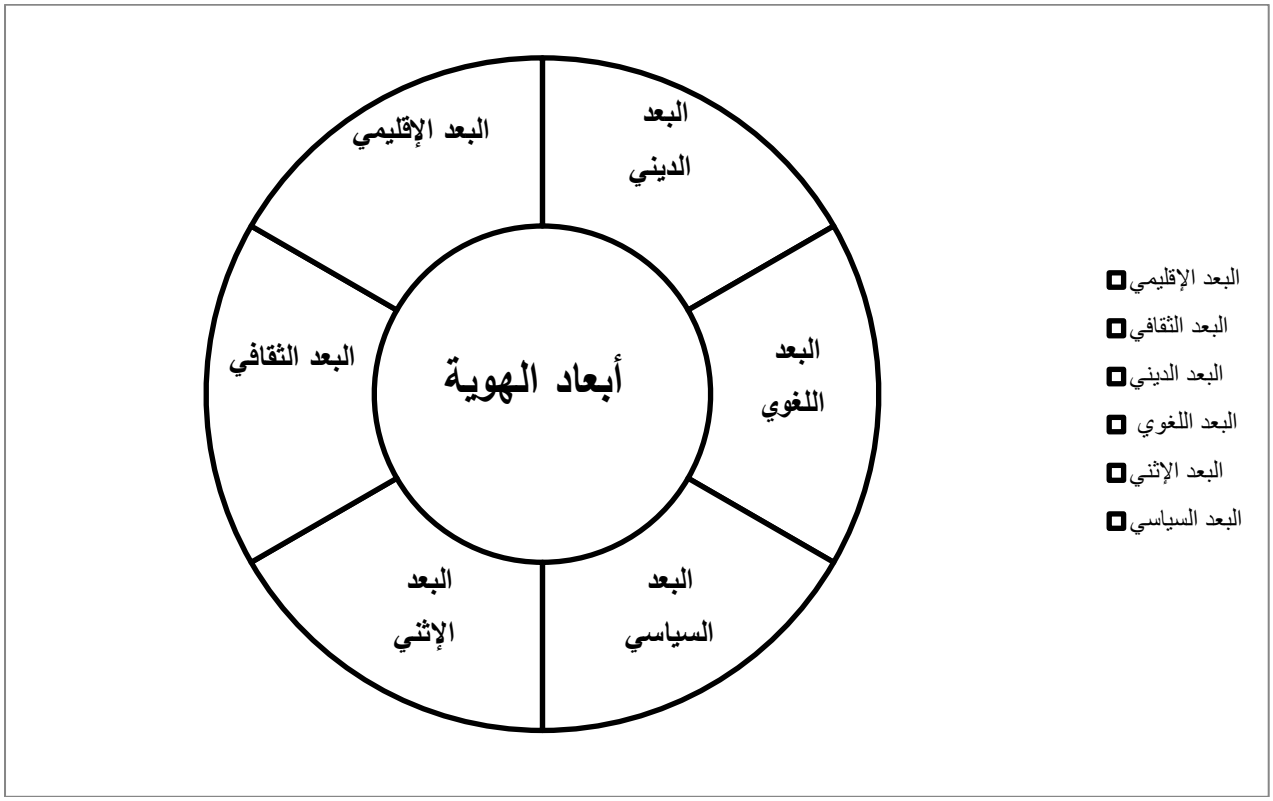
[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص37.

[2] – فارس لونيس ، مرجع سابق، ص21.

[3] – مبروك بوطقوقة، شيهب عادل، الثقافة والهوية إشكالية المفاهيم والعلاقة، موقع أرنتروبوس، في 2017/08/17، على الرابط : http://www.aranthropos.com

[4] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص37.

الهوية قابلة للثبات كاللغة والدين، وبالتالي يذهب الدكتور عبد المحسن شعبان أن الهوية "تخضع لنوع من التغيير في الفهم أولا وفي التفسير ثانيا" وهذا ما تم ملاحظته بالفعل من خلال تعريفات عدد من الباحثين والمفكرين، ويضيف أيضا بأنه حتى لو بقيت الأصول قائمة، فإن بعض عناصر الهوية مثل العادات والفنون، تتطور وتكون أكثر عرضة للتغيير حذفا أو إضافة"، وهذا التغيير الذي تحدث عنه يكون بشكل تدريجي يتأثر بعامل الزمن الطويل، وهذا ينطبق على التفاعل الذي يجري بين الهويات وتداخلها مع بعضها البعض، وبالخصوص من العناصر ذات التأثير القوي اجتماعيا وسياسيا، ثقافيا واقتصاديا.[1]



الشكل رقم 01: يبين الأبعاد المختلفة للهوية

المرجع : من إعداد الباحث

يبين هذا الشكل الابعاد أو الأركان المختلفة للهوية، والتي تعتبر ركيزتها الأساسية، بحيث يتفق معظم الباحثين على هذه الأبعاد المحددة في ست 6 أبعاد رئيسية، يمكن التوسع فيها كالآتي :

[1] – عبد الحسين شعبان، **الهوية والمواطنة : البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017، ص ص14-15.

1) البعد الاقليمي : (الهوية المحلية)

يعد البعد الاقليمي أحد أهم مقومات الهوية، فوجود الإقليم يقتضي وجود جماعة بشرية لها حاجيات ومصالح تسعى لتحقيقها، عبر التفاعل فيما بينها وتنتج روابط وعادات وتقاليد وتنسج علاقات مختلفة، تجعل من هذه الجماعة أمة لها ثقافتها وهويتها المميزة لها.[1]

من أهم ما يميز الإقليم بعلاقته بالمجموعة البشرية أنه كلما كان موحدا ومتماسكا زادت درجة التلاحم بين أفراده، أما إذا كان هذا الاقليم مجزءا ومبعثرا تقل درجة التلاحم وتماسك بين أفراد المجتمع بحيث لا يشعرون بوحدة الجماعة والهوية المشتركة بناء على إقليم واحد، فتظهر بواعث الانقسام والانفصال والتفكك، فحسب جوفري فان "الهوية الاقليمية توجد ويحافظ عليها في تلك المناطق الجغرافية المتناثرة والتي تكون الاتصالات ضعيفة داخلها، ويشتغل أفرادها في الزراعة والمهن البسيطة". ويضيف أن البعد الاقليمي للهوية قد لعب دورا مهما خلال القرنين الرابع عشر والخامس عشر عبر الحروب "التي كانت تتعلق بسلالة الحاكم"، وايضا قد لعب دورا ما في ثورة القرن السابع عشر.[2]

فالإقليم بالنسبة للمجموعة البشرية يمثل "رمزا وحاميا لفكرة الوطن في آن واحد.. وفي التآلف بين الأرض وفكرة الوطن يكمن جوهر الأمة" فالشعوب التي لا تستقر على ارض واحدة، لا هوية وطنية لها. [3] وهذا ما نجده فعلا عند الشعوب التي تعتمد حياة الترحال والتنقل من مكان الى اخر، غير أن هذا لا يعني القول بأن لا هوية لها اطلاقا.

تعتبر الوحدة الاقليمية للدولة بخصائصها ومكوناتها عاملا أساسيا في تحديد هوية الجماعة الوطنية إزاء الجماعات الوطنية الأخرى، إلا إذا جرى تقاطع في الاحساس بالهوية المحلية في دولة معينة معززا بإدراك ولغة وعقيدة خاصة بالاقليم المحلي للدولة زيادة على الشعور أو التصور للأصل المختلف، "فتكون سلطة ومؤسسات الدولة ضعيفة، مع وجود قيادة داخلية تطالب بالانفصال بمساندة قوى خارجية".[4] فهذا حتما ما تتفق عليه معضم الدراسات الأكاديمية السياسية، أن الوحدة الوطنية تعتبر من إحدى أهم محددات قوة الدولة.

---

[1] – عصام سليمان، **مدخل الى علم السياسية**، ط2، بيروت: دار النضال،1989، ص175.

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص38–39.

[3] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص175.

[4] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص39.

2) البعد الثقافي :

تلعب الثقافة دورا كبيرا في تكوين شخصية وهوية المجتمعات، كما تعد عاملا أساسيا في بناء هوية الأمة، ذلك لأن شخصية الجماعة الوطنية هي نتاج الثقافة المشتركة المادية والمعنوية، من قيم ومعتقدات ومعايير مكتسبة وأيضا من العادات والأعراف والتقاليد وكل التعبيرات الفنية والرمزية. "وبهذا فالثقافة الاجتماعية تمثل ذلك الطابع القهري الذي يفرض على الأفراد نمط عام من الحياة، يكون المقوم الأساسي لعملية التماسك بين أفراد الجماعة الواحدة.[1] أما النسق الثقافي فهو يعبر عن ذلك المفهوم الذي من خلاله يتم تحديد صفات وخصائص المجتمع الثقافية، وبالتالي يمكن القول أن ذلك يعبر عن الهوية الثقافية لجماعة معينة، تنفرد وتتميز بصفاتها الثقافية والقيمية، عن باقي الجماعات الأخرى، وتقوم بإحياء ظاهرة التكامل وتحديد الأدوار الخاصة للأفراد في المجتمع، وهي تعبير عن شخصية المجتمع من جهة، وتعبير على علاقة الفرد ومحيطه الثقافي من جهة أخرى.[2]

فالبعد الثقافي يعبر عن ذلك الجزء المكتسب في بنية الهوية، فهو يعد الأكثر ديناميكية نتيجة العضوية والتفاعل المستمر مع المجتمع، "وتعتبر درجة انتقاء الفرد من الموروث الثقافي بواسطة العمليات الاجتماعية والتربوية، محددا أساسيا للهوية".[3] ويعتبر البعد الثقافي للهوية أحيانا أداة يستعملها النظام السياسي يتمثل في خطاب الهوية، هذا ما يعبر عن اخفاق الدولة في بلورة اجماع سياسي يعترف بالتناقضات والتضاربات بين مصالح الجماعات المختلفة في المجتمع، كما يعبر عن محاولة الدولة تجنب المسائل الحقيقية جاعلة من عملية التماثل الثقافي الجماعي فعل سياسي، من أجل تعزيز الوحدة الوطنية في الدولة والحفاظ عليها من صراعات ثقافية داخلية يمكن ان تحدث بفعل تعدد مكونات المجتمع وتمايز الجماعات المحلية عن بعضها البعض، "كما تسعى الدول العاجزة إلى شرعية اسمية، ويكون خطاب الهوية هنا بالتصور الذي يجعل من الثقافة أداة سياسية وسياسة ترفيه اجتماعية، وهناك ما يختزل الهوية في مجرد ثقافة".[4]

عليه فالثقافة إذن تعبر عن هوية الأفراد والجماعات، فالفرد يتميز بثقافته التي تختلف عن ثقافات ما يقابله من باقي الأفراد، أما الجماعة فنفس الأمر ينطبق عليها كذلك لتميزها بثقافة

---

[1] – يوسف زناتي، "الهوية الثقافية في الموسيقى الجزائرية –فرقة نجوم الصف –سبدو–تلمسان أنموذجا"، رسالة ماجستير في تاريخ الموسيقى الجزائرية، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، 2010، ص39.

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص40.

[3] – سليمة فيلالي، "بنية الهوية الجزائرية في ظل العولمة– دراسة على عينة من الطلبة الجامعيين بجامعة باتنة"، أطروحة دكتوراه في علم الاجتماع، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2014/2013، ص29.

[4] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص41.

معينة تميزها عن باقي الجماعات، بغض النظر عن كيفية التميز بتلك الثقافة.[1] فالحديث عن البعد الثقافي للهوية أو الهوية الثقافية للمجتمع يذهب بنا لإدراك ذلك التطور الحاصل في وسائل الإتصال والاعلام وتأثيره في المجتمعات، بل يمكن القول بأنه أصبحنا الآن أمام مفاهيم جديدة كالعولمة وظاهرة الغزو الثقافي، و مفاهيم أخرى تمثل تهديدات ثقافية بالنسبة لثقافة اي مجتمع أو هويته الثقافية، "ومن ثم تتأكد هنا المطالبة بالحفاظ على الهوية الثقافية في وجه تأثير المدنية الحديثة ووسائلها المتطورة".[2]

3) البعد الديني (العقائدي):

لقد اختلف الباحثون في أهمية الدين واعتباره مقوما أساسيا من مقومات الأمة، إلا أنه يمكن النظر الى الدين باعتباره يشكل هوية مستقلة بذاتها، ذلك ما ينطبق على اعتناق جماعة معينة لديانة واحدة، هذا ما يعزز وحدتها وتماسكها. فعلى مر تاريخ البشرية نشأت دول وإمبراطوريات قديمة على أساس ديني كالإمبراطورية البيزنطية، والدولة الإسلامية منذ صدر الإسلام إلى غاية سقوط الدولة العثمانية، فكانت الهوية هي هوية التبعية الدينية التي يشترط الإنتماء اليها اعتناق نفس الدين، "ومن هنا حدث الإرتباط الاقليمي بالهوية الدينية". [3] فظاهرة التدين في المجتمعات العربية تعد من المصادر الهامة في التأسيس لعهد الهوية على الأساس الديني، وذلك على أساس أن الدين هو صمام أمان استقرار المجتمعات واستمراريتها، أمام مختلف التهديدات والتغيرات المتسارعة التي لا يستطيع المجتمع مواكبتها والتأقلم معها.[4]

إلا أنه ومع التطور الحاصل في المجتمعات الحديثة وظهور الدولة القومية في اوروبا، تراجع دور الدين ليصبح هوية فرعية ضمن نظام الهوية القومية بل أحد مكوناتها الفرعية حسب الدراسات الانتروبولوجية، إلا أن هذا لا ينفي عدم قيام دول على أساس ديني كما نجده في (اسرائيل الدولة اليهودية) وجمهورية باكستان الاسلامية، بحيث تنتهج هذه الدول مسلكا ثقافيا خاصا بها ويتعلق الأمر بعلاقة الدين بالهوية، وهذا ما يبرز كذلك حين يعتنق أفراد الأمة عقيدة واحدة، يعزز ذلك من تماسكها ووحدتها القومية، وهو بمثابة عامل قوة ينعكس على الدولة سياسيا واجتماعيا، أما إذا كان أفراد الأمة يعتنقون ديانات متعددة هنا تضعف شخصية الأمة

---

[1]– ibrahim farah a; heuer jianna r, **cultural identity: components and assessment**,XXVIII, hardcover, 2016, p15-16.

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص42.

[3] – المرجع نفسه، ص43.

[4] – سليمة فيلالي، مرجع سابق، ص29.

وتتمزق قوميتها بسبب ظهور الطوائف الدينية، خاصة إذا اكتسب سمة سياسية فيشتد النزاع والصراع والمنافسة بين هته الطوائف حول التوزيع السلطوي للقيم والثروة. [1]

4) البعد اللغوي :

تعتبر اللغة المشتركة معيار الهوية وحجر الأساس في تكوين الأمة وبناء القومية،[2] وذلك لما تلعبه من دور في عملية الاتصال الثقافي بين أفراد الأمة والحفاظ على ثقافتهم المشتركة، وبناء شخصية الأمة من خلال التواصل اللغوي الواحد بين أفرادها من باب أن "اللغة ليست أداة للتواصل والتخاطب بين الأفراد فحسب بل هي تعتبر وعاء للثقافة ونمط التفكير ومخزن التراث"،[3] يكتسبها الفرد منذ نشأته في الأسرة ثم بالاحتكاك في المجتمع وهي أداة للتنشئة الاجتماعية وتنمية الشخصية ومرآة لها في نفس الوقت، فالذين يتكلمون لغة واحد تسود بينهم ثقافة واحدة وهذا يبرز علاقة اللغة بالثقافة، أما في حين تواجد أكثر من لغة للجماعات المحلية، فذلك يخلق صراعا من أجل فرض وجود الجماعة القوية ككيان مميز عن باقي المجموعات.[4]

ومن هذا المنطلق يمكن القول أيضا أن الدولة تبرز قوتها وتماسك أفرادها حين تكون اللغة المشتركة الرابط الوحيد بينهم، وأما إذا كان هناك تباين ولغوي وثقافي بين أفراد الأمة فيمكن أن تنشأ ايديولوجية صراعية من خلال "استخدام التباين لأهداف السياسية سواء لقهر جماعات أخرى أو لمقاومة هذا القهر"، هذا ما يؤدي الى اضعاف الدولة ويعيق صياغة هوية مشتركة وخلق التكامل القومي للأمة.[5]

5) البعد الإثني :

يستخدم عادة مفهوم الإثنية مرادفا أو مطابقا لمفهوم العرقية، إلا أن هناك الكثير من الباحثين يفرقون بين المفهومين، كون مفهوم الإثنية يتعلق تصنيف الأعراق والجنسيات، من خلال المظاهر المادية والثقافية لجماعة من بين الجماعات الأخرى.[6] أما العرقية "فهي الإعتقاد بأن العرق هو العامل الأكثر فعالية في تكوين السمات والمواهب البشرية، وأن الفروق العرقية

---

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص43.

[2] – يوسف زناتي، مرجع سابق، ص35.

[3] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص45.

[4] – سليمة فيلالي، مرجع سابق، ص29.

[5] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص46.

[6] – اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية عربي–انجليزي**، القاهرة: مركز الإسكندرية للكتاب، 2005، ص19.

تولد امتيازا فطريا عند عرق بعينه"، وقد عرفت البشرية تعصبا كبيرا على الأساس العرقي، وذلك في خلق التمييز العرقي على أساس لون البشرة والصفات الفيزيولوجية للإنسان.[1]

يدرس العديد من الباحثين والأكاديميين الهوية العرقية من مدخل الأقليات، وتعرف الأقلية بأنها "جماعة لها سمات خاصة في العرق أو الثقافة أو الدين أو غير ذلك، أو أنها تجمع بين كل هذا وتصبح جماعة قومية، وأن ما يميزها عن الأغلبية القائمة المسيطرة هو الإختلاف في الثقافة السائدة بينهم، ويتسع هذا المفهوم ليشمل الجماعات الهامشية الأخرى (العجزة، العاطلون،..).[2]

تعتبر الأقلية في الدولة ذلك الفاعل المهم الذي يتفاعل مع مكونات المجتمع ومؤسسات الدولة، وحتى مع الفواعل الدولية الأخرى، ونظرا للأهمية التي تكتنفها داخل الدولة ومن أجل ضمان احتواءها، تسعى السلطة دائمة لإشراكها في العمل السياسي والمجتمع المدني من أجل جعلها ضمن ديناميكية النظام السياسي، وهذا ينطبق أيضا على الإثنية المسيسة*، أما في الدول القومية الجديدة الناتجة عن زوال الإستعمار، نجد كذلك من يميز الأقليات القومية بإثنيتها وتاريخها، إلا ان هذه الدول الحديثة الاستقلال نجدها تحترم الحقوق والحريات السياسية والاقتصادية والتطور الثقافي للأقليات القومية، وهذا بدرجات متفاوتة.[3]

فالعرق يبرز هنا كمحدد هام حتى وإن حاول البعض تجاهله، من خلال مختلف القوانين والتشريعات، كما يمكن للتوظيف السياسي والتعبئة السياسية للجماعات العرقية، أن يلعب دورا كذلك في احياء هذا البعد، عبر تنمية الإحساس بالإنتماء والتاريخ المشترك.[4]

يذهب بعض الباحثين إلى دراسة الهوية العرقية من زاوية ارتباطها بالعامل السياسي الذي يرى ان لها مستويين اثنين، يطلق على المستوى الأول بالفئة أو المجموعة الإثنية ويتمثل فيما يولد الأفراد به العلاقات الأولية، وهو ينطبق على كل فرد في أي مجتمع، بما يكتسبه هذا الفرد من مميزات تتعلق باللغة، والعرق واللون واللهجة والدين والإقليم والمذهب، تجعله هذه المميزات أو العلاقات الأولية الإثنية، يصنف في فئة أو مجموعة اثنية. أما المستوى الثاني "يتعلق

---

[1] – المرجع نفسه، ص291.

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص ص46-47.

*– الإثنية المسيسة هي تلك الجماعة التي لها خصوصيات هوياتية تختلف والجماعة المسيطرة في الدولة، تجعل منها جماعة تناضل من أجل فرض نفسها سياسيا في الدولة.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – سليمة فيلالي، مرجع سابق، ص29.

بالرابطة الأقوى بين كل العلاقات الأولية التي لها التأثير الأكبر على كل أفراد الفئة أو المجموعة الإثنية"، ويقصد بهذا الخاصية المهيمنة في الخصائص المكونة لهوية الفرد في إطار المجموعة، فيجعل عناصر الهوية تتفاعل بمستويات مختلفة، وتؤثر في تشكيل الهوية الإثنية، ويتمثل ذلك على سبيل المثال في الدين (الهوية السيخية في الهند)، القبلية (قبائل الإيبوتي في نيجيريا)، الإقليم (هوية الكويبك في كندا)، واللون (الهوية السوداء في الولايات المتحدة الأمريكية).[1] وهذا م يدل على أن الإثنية أوسع وأشمل من العرقية من حيث درجة تمثيل الجماعات والأفراد.[2]

6) البعد السياسي :

تعتبر الهوية في بعدها السياسي لدى كثير من الباحثين بأنها الهوية القومية أو الوطنية التي يحس بها الفرد منذ الصغر، من خلال الأسرة وتفاعله مع المجتمع، وما يفرزانه من مفاهيم وقيم، بحيث تبدأ فردية وتنتهي كهوية جماعية تتوسطها آلية التنشئة السياسية، التي تهتم بالجوانب الاجتماعية والإدراكية للفرد، من خلال مؤسسات التنشئة السياسية، وأيضا من خلال عوامل وتأثيرات أخرى ثقافية ونفسية عامة، قريبة أم بعيدة على الفرد. وعليه تساهم مختلف المفاهيم المرتبطة بالوعي التاريخي للأمة أو المجتمع ما، في تكوين الوعي السياسي، ومنه إلى تشكيل الهوية السياسية، كما يدخل في تكوين البعد السياسي للهوية أيضا، مفاهيم النفوذ والسلطة والقيادة.[3]

إن البعد السياسي للهوية يمكن أن يكون العنصر الأقوى أمام الأبعاد الاخرى المكونة للهوية، وذلك منوط بقدرة الدولة على التعبئة السياسية وفرض المشروع السياسي على المجتمع فتكون صفة المواطنة هي أساس الهوية. [4] فالأمر كذلك يتعلق بمدى شموليتها للإطار الوطني القومي، بحيث يضعنا أمام نوعين من الهويات، النوع الأول هو تلك الهوية ما "دون القطرية" التي لا تبلغ حدودها حدود الدولة القومية كاملة، بداعي التمايز الثقافي ووجود نوع من الإستقلالية، أما النوع الثاني فهو يمثل الهوية "القطرية" التي تشمل الدولة القومية كلها، وتركز على مقومات التفوق العرقي والثقافي والنفسي، وتستدعي خاصياتها التاريخية والحضارية مما يعزز وجودها ووحدتها.[5]

---

[1] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص47.

[2] – اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، مرجع سابق، ص291.

[3] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص ص49-50.

[4] – محمد برهان المشاعلي، **الموسوعة السياسية والاقتصادية مصطلحات وشخصيات**، القاهرة: دار الأحمدي للنشر، 2007، ص237.

[5] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق،ص ص50-51.

ثانيا : تصنيفات الهوية:

من خلال التعاريف السابقة حول مفهوم الهوية لاحظنا أن الهوية كمفهوم قد صنفها الباحثون إلى عدة أنواع، وهذا حسب تعدد واختلاف خصوصيات الأفراد والجماعات. ومحاولة منا للتوسع أكثر في مفهوم الهوية لفهمه وتحديده بدقة في سياقه المطلوب، سوف نحاول ذلك من خلال التصنيفات التي طرحها مجموعة من المفكرين والأكاديميين بعد ملاحظتهم لواقع الهوية، كمحاولة للإجابة على السؤال المطروح حول وجود هوية واحدة أم هناك هويات متعددة.

1) الهوية الإجتماعية والهوية الشخصية (الفردية):

يرتكز مفهوم الهوية على تيارات فكرية مختلفة تهتم بالفردية أو الذاتية أو الجماعية، والتمثيل الذاتي. بحيث يشمل ذلك نطاقًا واسعًا من المعاني المتناقضة: فهي تحدد ما يميز ويجمع الفرد والجماعة، الدوام والتغير. فتاريخ السؤال حول الهوية يسرد تاريخ التأمل في العلاقات بين الفردي والجماعي، وبين النفسي والاجتماعي.[1]

يعرف أحمد بن نعمان الهوية الفردية في كونها 'تعتمد أساسا على المميزات الجسدية" التي يتميز بها كل إنسان عن الآخر، "كبصمات الأصابع التي تحدد أو تثبت هذا الاختلاف علميا".[2] فهذا التعريف يشير مباشرة إلى ذلك التميز الفيزيولوجي المادي بين الأفراد التي ينفردون بها وكل له خصائه ومميزاته الخلقية.

أما محمد مسلم فيعطي للهوية الشخصية معنى معنوي يتمثل في امتلاك الفرد لمشاعر تجعله مدركا ومعترفا بوجوده بين الآخرين، ويعرفها على أنها "جملة معايير تمكن الفرد من تعريف نفسه، وهي شعور داخلي يتعدد إلى شعور بالوحدة وبالقيمة وبالاستقلالية وبالثقة، والانسجام مع الذات بالإنتماء والتواجد"، ومن خلال هذه "يتم إدراك الانسان لتشابهه مع ذاته.. وإدراكه بأن الآخرين يعترفون له بهذا التشابه وبهذه الاستمرارية".[3]

أما اريكسون ERIKSON.E فالهوية الشخصية عنده هي "أن يقوم صاحبها باثبات شخصه وكينونته identisation ويريد أن يصبح ما اراده لنفسه بكيفية شعورية أو لا شعورية.

[1] - Delpeuch Thierry. Chevallier Jacques (dir.), L'identité politique, coll. « Publications du CURAPP », 1994 ; Martin Denis-Constant (dir.), Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?, 1994 ; Martin Denis-Constant (dir.), « Des identités en politique », Revue française de science politique, vol. 42, 1992, n° 4, p. 582-635 et n° 5, p. 747-801 ; Saez Jean-Pierre (dir.), Identités, cultures et territoires, 1995. In: Droit et société, n°34, 1996, p678.

[2] – أحمد بن نعمان، **الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات**، الجزائر: دار الأمة، 1996، ص11.

[3] – محمد مسلم، مرجع سابق، ص10.

وهذا ما وصفه إريكسون بثنائية الهوية"، بحيث أن الفرد يبقى متفردا بتلك الخصوصيات التي تشكلت لديه من كل ما مر به في حياته كلها، من أحداث ووقائع وأزمات أهمها مرحلة المراهقة التي تتحدد فيها أهم السمات والخصائص الشخصية لدى الفرد، وهذه الخصوصيات تمثل كينونته التي يتفرد بها عن غيره من الأفراد.[1]

فالهوية الفردية هي سمات الفرد الفكرية والثقافية والعقائدية وانتماءاته الذي تميزه عن غيره من الأفراد وتجعله معروفا بينهم، وتجعله يجتمع معهم في السمات المشتركة التي تميزهم، "وتميزه في الوقت نفسه بتلك الفروق أو التضاريس التي لا يشترك أحد فيها معه، لتشكل الهوية الجماعية".[2] كما تعتبر "الهوية الشخصية عملية مستمرة" ذات ديناميكية تتشكل بين محددات نفسية واجتماعية، تلعب فيها الأزمات والأحداث والنشاطات المختلفة التي يواجهها الفرد ذلك الدور في تشكيلها وبناءها. [3]

أما الهوية الاجتماعية فيرى جنكز بأنها ذلك التصور الذي نتصوره حول "من نحن ومن الآخرون وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين"... وأنه لن يكون هناك مجتمع بدون هوية اجتماعية. كما يرى أن الهوية الاجتماعية هي حول المعاني، وهذه المعاني "تتشكل اجتماعيا وليست تعبير عن الاختلافات الضرورية بين الناس". [4]

كما يرى إلكسيس ميشيللي أن الهوية الاجتماعية تشير إلى "مجموعة المعايير التي تسمح بتعريف فرد ما أو جماعة ما على نحو اجتماعي". وهذه المعايير هي مجموعة السمات والخصائص التي تجعل الفرد معروفا ومعترفا به في جماعته، وكذلك من قبل الأفراد والجماعات الأخرى في المجتمع. "وهي هوية اجتماعية معروفة من قبل ممثلها الذي يوافق ويشارك في الحياة الاجتماعية عبر انتماءاته الاجتماعية المتنوعة".[5]

فالهوية الاجتماعية واقعيا، كما يقول إلكسيس ميشيللي هي "جملة العلاقات الاجتماعية المتضمنة أو المستبعدة وذلك بالقياس إلى الجماعات الأخرى المكونة للمجتمع (أو المجتمع بوصفه جماعة في لحظة ما، أي جماعة كبيرة جدا على مستوى الأمة أو الحضارة)'.[6] إذن يمكن

---

[1] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص52.

[2] – فارس لونيس ، مرجع سابق، ص23.

[3] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص52.

[4] – هارلمبس وهولبورن، **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**، دمشق: دار كيوان، 2010، ص93.

[5] – اليكس ميكشيللي، **الهوية**، (ترجمة: علي وطفة)، دمشق : دار وسيم للخدمات الطباعية، 1993، ص ص111–112.

[6] – الكسيس ميكشيللي، مرجع سابق ص114.

القول أن الهوية الاجتماعية أيضا، هي ذلك الوصف أو الصورة التي تحملها الجماعة عن الفرد وسماته وسلوكاته المتوقعة، "وعن الجانب الموضوعي لهويته والذي يسمح بتعريفه من طرف الغير"، فهي بذلك تحدد خصائصه وفيزيولوجيته ونفسيته وانتماءاته وعقيدته وأفكاره المختلفة من خلال موقعه في النظام الاجتماعي والسياسي والثقافي والاقتصادي.[1]

ومن خلال هذا كله تجدر بنا الاشارة إلى أنه من الصعب وصف الهوية الاجتماعية والتدقيق فيها، مقارنة مع الهوية الفردية، "وذلك بسبب أنها تنبثق من السياق، وعلى سبيل المثال فإن سؤال من أنت؟ قد يعني القليل بالمقارنة مع أسئلة أخرى، مثل السؤال: إلى من تنتمي؟ وغيرها من الأسئلة التي تدور حول مصادر التاريخ المشترك التي تبدو عليه في الشكل الخارجي المرتبط بالسياق".[2]

2) الهوية الايجابية والهوية السلبية:

من خلال هذا التصنيف يمكن القول بأن الهوية التي يحملها الأفراد سلبية أم إيجابية هي التي يمكننا أن تحدد اتجاهاتهم، تصرفاتهم وسلوكاتهم، بحيث "يكون تمثل الفرد لنفسه وخصائصه سلبيا أو ايجابيا وتعتبر هذه العملية إداراكية لما ينتظره الآخرون منه".[3]

إن مفهوم الهوية السلبية تم استخدامه من قبل اريكسون Erikson.E وذلك من أجل تحديد "جملة السمات التي يتعلم الفرد أن يتجنبها".[4] فالهوية السلبية تكتسب لدى الفرد عن طريق بيئته الإجتماعية، وهي ما يحمله الفرد من تمثلات سلبية حول نفسه والتي تتكون لديه من خلال تفاعله مع الآخرين، ويأتي للفرد صاحب الهوية السلبية ذلك الشعور بالنقص وبعدم التقدير من طرف الآخرين والذي ينتج عن طريق تفاعلات اجتماعية غير مرغوب فيها، "وحقيقة الآمر أن الحكم بالسلب أو الايجاب على الأفراد راجع إلى طبيعة استجاباتهم لما ينتظره منهم الآخرون".[5] كما نجد أيضا بأنه يمكن للهوية السلبية أن تصاحب الهوية الإجابية من خلال عمليات الكبت التي يمر بها الفرد من خلال مواقف معينة، خاصة إذا تعلق الأمر بعدم الشعور بالتقدير الإجتماعي، "فالهوية السلبية هي إذن صورة سلبية تصير بالهوية، بل هي نموذج مضاد لتوجيه

[1] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص51.
[2] – لونيس فارس ، مرجع سابق، ص22.
[3] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص48.
[4] – الكسيس ميكشيللي، مرجع سابق ص124.
[5] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص48.

السلوك." [1] ففي دراسة تم القيام بها حول تصرفات وسلوكات المهاجرين، تبين على أن من بين الأسباب التي تجعلهم يحتقرون أنفسهم، هي تلك التمثلات التي يحملها الآخرون عنهم من السكان الأصليين، باعتبار انهم ادنى درجة منهم.[2]

أما الهوية الاجابية فهي التمثل الإيجابي الذي يحمله الفرد عن نفسه مقارنة بالآخرين من تقدير ومكانة اجتماعية واحترام وقدرة على التأثير في بيئته وامتلاكه للصفات التي تساعده في ذلك.[3]

3) الهوية المفتوحة والهوية المغلقة:

تبنى الهوية المفتوحة وفق إطار تعددي في التعريف، يشترك الفرد في صياغته مع الآخرين حول نفسه، أو بعبارة أخرى : "وفق تمثلات متعددة ومختلفة يحملها الفرد حول نفسه، ويحملها الآخرون عنه".[4] كما نجد أن الهوية المفتوحة تعتبر قابلة للتطور والإندماج وفق هوية عامة مشتركة، ويمكنها أن تتفاعل مع بيئتها والهويات المختلفة الأخرى،" فتصبح الهويات الفرعية المفتوحة في خطر ضياع كينونتها وسماتها المميزة لها، وتسبب ردود أفعال أحيانا ضدها وضد المشتركات الانسانية".[5]

وعلى هذا فإنه توجد هويات أخرى ذات طابع انعزالي، تعيش منغلقة ولا تتأثر بما حولها من متغيرات وتأثيرات، وهذا ما يكسبها تلك المناعة من خطر الضياع والتشتت والتغييرات الممكنة بفعل التفاعل والإحتكاك، بحيث يسمي سيفالي Cifali.M الهوية المغلقة بأنها "تلك التي يعتمد أصحابها بناءها على أساس تمثلات واحدة تكون غالبا تلك التي يحملونها هم عن أنفسهم، ومنه فهويتهم هي ما يريدون هم أن يعرفوا من خلالها بخصائص معينة يحددونها مسبقا لأنفسهم".[6] وعليه فإن الميزة التي تتميز بها الهويات المغلقة هي أنها تحمل دلالتها وسماتها وكينونتها وخصائصها التي لا تشترك فيها مع هويات آخرى، وتحافظ عليها من الضياع والمحو بفعل تفاعلها والتأثيرات التي تأتيها من بيئتها الخارجية.[7]

---

[1] – الكسيس ميكشيللي، مرجع سابق ص124.

[2] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص48.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – المرجع نفسه، ص50.

[5] – عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص101.

[6] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص50.

[7] – عبد الحسين شعبان، مرجع سابق، ص101.

4) الهويات الجماعية: (الهوية الثقافية، الدينية، الوطنية والمهنية..)

تختلف هويات الجماعات نظرا لوجود حدود بينها، فهي تتعلق بالأبعاد والأسس المختلفة لها، كإنتماء الجماعة الى دين معين أو قومية معينة يقتضي بالضرورة وجود ديانات أو قوميات اخرى تختلف معها الجماعة في الأسس، ومنه نفرق بين هويات الجماعات من حيث (الدين، القومية، العرق، اللغة..)، فلا وجود لهوية جماعية معينة إلا بوجود هويات أخرى، فالفرد عادة ما يعرف بنفسه بطريقة تضعه داخل حدود جماعة معينة، لذلك فإن دراسة (الهوية القومية، الاثنية،..الخ) هي في حقيقة الأمر دراسة حدود الجماعة وتشكّلها اجتماعيا وثقافيا.

أ. الهوية الثقافية:

المقصود بالهوية الثقافية بالمعنى العام هي كل ما يميز جماعة عن جماعة أخرى، بكل ما تحمله من قيم وعادات وسلوكيات، فإذا كان المعنى العام للهوية يعني التفرد، فمعنى الهوية الثقافية هو التفرد الثقافي من خلال العادات والتقاليد والقيم وأنماط السلوك المختلفة، وحتى تلك النظرة إلى الحياة والأشياء والطبيعة، سواء كان هذا بالنسبة إلى الفرد أو إلى الجماعة. [1]

وتعرف الهوية الثقافية أيضا على أنها "تلك المبادئ الأصلية السامية والذاتية للفرد أو الجماعة، وتعتبر أيضا ركائز الإنسان التي تمثل كيانه الشخصي الروحي والمادي بتفاعل صورتي هذا الكيان، لإثبات هوية أو شخصية الفرد أو المجتمع أو الشعوب، بحيث يحس ويشعر كل فرد بانتمائه الأصلي لمجتمع ما، يخصصه ويميزه عن باقي المجتمعات الأخرى من حيث الجوانب الحياتية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والخضارية والمستقبلية".[2]

وفي تعريف للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، تعرف الهوية الثقافية بأنها "النواة الحية للشخصية الفردية والجماعية، والعامل الذي يحدد السلوك ونوع القرارات، والأفعال الأصيلة للفرد والجماعة، والعنصر المحرك الذي يسمح للأمة بمتابعة التطور والإبداع، مع الإحتفاظ بمكوناتها الثقافية الخاصة ومميزاتها الجماعية، التي تحددت بفعل التاريخ الطويل واللغة القومية، والسيكولوجية المشتركة وطموح الغد."[3]

---

[1] – أحمد علي كنعان، "الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة دراسة ميدانية على طلبة جامعة دمشق"، **مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية**، العدد 25، سوريا، 2008، ص420.

[2] – زغو محمد، "أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب"، **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية**، العدد4، السداسي الثاني2010، الجزائر: جامعة الشلف ، ص94.

[3] – أم الخير حنيني، "الميديا والهوية الثقافية في ممارسات المجتمع التواتي زمن العولمة"، **مجلة الحوار الفكري**، العدد 11، الجزائر، 2016، ص346.

وعليه فإن الهوية الثقافية هي الكل المتكامل الذي يمثل التمايز الثقافي والحضاري لأمة من الأمم ويعبر عن الشخصية القومية، وهي تشمل الماضي والحاضر والمستقبل بكل الأبعاد الثقافية .

ب. الهوية الدينية:

يعرف الدين كحقيقة خارجة (objective fact) بأنه "الإيمان بذات إلهية، جديرة بالطاعة والعبادة، أو بعبارة أخرى هو مجموعة الشرائع والنواميس النظرية التي تحدد صفات تلك القوة الإلهية، وجملة القواعد العملية التي ترسم طريق عبادتها".[1] أما التدين فهو يعبر عن الحالة النفسية للفرد (objective statuts)، ومن هنا يكون التعبير عن الهوية الدينية التي تتكون لدى الفرد عن طريق التدين والإيمان بالذات الإلهية والشرائع الدينية الجديرة بالعبادة والطاعة.

كما يجب القول هنا أيضا، أنه قد يكون هناك تمايز بين أفراد يعتنقون ديانة واحدة باختلافهم في تمثل هذه الهوية الدينية حسب درجة فهمهم لها، وإدراكهم لشعائر وتعاليم ديانتهم وممارستهم لها، أو اختلافهم فيها أو في بعض جوانبها، بحيث نجد ذلك الإختلاف على سبيل المثال فيمن يعتنقون الديانة الإسلامية من حيث درجة الإيمان بأركانه، أو أداء فرائضه، أو حتى الإختلاف في فهم تعاليمه، ولا ننكر دور البيئة في تشكيل ذلك.

فالهوية الدينية إذا هي ما يطلق على مجموعة من الأفراد يشتركون في نفس المعتقد والقيم والمبادئ الدينية. بحيث نجد عهد كمال شلغين يعرفها بأنها تلك التي : يعبر عنها بمجموعة انتماءات من ملل وطوائف ومذاهب متعايشة أحيانا ومتناحرة أحيانا أخرى، ولكل منها خصوصيتها وحضورها الفاعل فينا، وخطابها التي تظهر به للآخر.[2]

وتأتي الهوية الدينية للفرد عبر اعتناقه لإحدى الديانات في مرحلة متأخرة عن اكتسابه للهوية الوطنية أو القومية التي يكتسبها الفرد من خلال كونه جزءا من شعب وأمة جمعت بينهم روابط مشتركة.

ج. الهوية الوطنية:

تتعلق الهوية الوطنية بالدولة، أي أنها تنطبق على الجماعة التي تنتمي الى دولة معينة، أو بعبارة اخرى تعني "ايجاد التطابق أو التوافق، أو التوازي بين الكتلة الاجتماعية ديمغرافيا

[1]– محمد عبد الله دراز، **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**. ط2، الكويت: دار القلم، 1980، ص52.

[2] – عهد كمال شلغين، مرجع سابق، ص52.

ورقعتها الجغرافية التي تمارس عليها نتاجها الاجتماعي، وتعبر من خلالها عن نفسها عبر نمطها الثقافي الخاص بها". [1]

وفي تعريف آخر تعرف الهوية الوطنية على أنها "عبارة عن مجموعة من العديد من المؤثرات والعوامل المشتركة (لغة، دين، تراث، ثقافة، بالإضافة إلى طموحات وتطلعات وغايات)، وتتشكل ملامحها في ضوء ما تواجهه من تحديات تتمثل في العوامل الاجتماعية، والاقتصادية، والتنوع السكاني وحركة الأفراد، ووسائل الاتصال، والتقدم التكنولوجي، والعولمة وتأثيرها، بالإضافة إلى دور الدولة في مواجهة هذه التحديات".[2]

فالهوية الوطنية إذا هي نسبة الى الوطن تنشأ من خلال قوى الداخلية، تمثل ذلك التمايز بين الأمة بخصائصها وسماتها الثقافية العامة المشتركة بين أفرادها، وبين غيرها من الأمم الأخرى.

د. الهوية القومية:

تعبر الهوية القومية في مفهومها العام عن الأمة، وهي تعني تلك السمات الثقافية العامة المشتركة لأفراد أمة من الأمم،[3] بحيث يرى غلنر أن القومية هي "نتاج اصطناعي للقناعات والولاءات والتضامن التي مصدرها الثقافة،... تشكلت وتبلورت في وجدان الفرد، وأنها بناء أو تشكل أو تصور مجرد، وفكرة تضامن مع كيان أو تشكل خارج إطار القرابة، وهي فكرة خيالية".[4] إذن فالهوية القوية ترتبط بالهوية الثقافية ارتباطا وثيقا لما تتميز به من مواصفات ثقافية يشترك فيها افراد المجموعة القومية، بحيث يجعل منهم ذلك قوما واحدا.

وأما أحمد بن نعمان فيعطي تعريفا يجمع فيه بين الهوية الوطنية والهوية القومية فيقول: "إن هوية أي أمة من الأمم هي مجموعة من الصفات أو السمات الثقافية العامة التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إليها والتي تجعلهم يعرفون ويتميزون بصفاتهم تلك عما سواهم من أفراد الأمم الأخرى".[5] وهذا ما يجعلنا نتساءل أيضا عن مفهوم هوية الأمة.

---

[1] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص21.

[2] – قسم الدراسات الاجتماعية، **دور التنشئة الاجتماعية في تعزيز الهوية الوطنية**، أبوظبي: دائرة التنمية الاقتصادية، يونيو 2009، ص2.

[3] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص21.

[4] – أحمد بعلبكي وآخرون، مرجع سابق، ص405.

[5] – أحمد بن نعمان، مرجع سابق، ص11.

هـ. هوية الأمة:

يعطي محمد صالح الهرماسي تعريفا خاصا لهوية الأمة، بحيث يعرفها على أنها "التي هي حقيقتها المميزة لها تتشكل من عنصرين أساسيين: نمط العلاقة الرابطة بين الأفراد والتفاعلات المصاحبة لها، والمنطلق الإيديولوجي الذي أنتج ذلك النمط.. وهوية الأمة أيضا حسب تعريف باحث آخر، هي نتاج محض للعموميات الثقافية الواحدة التي يجب أن يخضع لها كل فرد في المجتمع، وإلا يتعرض للعقاب".[1] وعليه فإن تلك العموميات الثقافية العامة المشتركة بين الأفراد لا تعني عدم وجود خصوصيات للأفراد الأمة الواحدة بدرجات متفاوتة يمكن أن تأثر في نمط العلاقات في ما بيهم، وتضعف تماسكهم، أو حتى تساهم في طمس معالم هويتهم.

ويضيف محمد صالح الهرماسي أن العلاقة بين الأمة والوطن هي علاقة نشوء الدولة، بالتالي تصبح هوية الأمة، هوية وطنية لوجود دولة قائمة بذاتها، "فالأمة إذا أقامت دولتها الواحدة، كانت لها هوية وطنية يمكن اعتبارها لقاءا طبيعيا بين الأمة والدولة." [2]

المطلب الثالث: تأصيل مفهوم الهوية السياسية.

تساعد مختلف المفاهيم المرتبطة بالهوية وكذلك الزوايا التي يتم تناولها من خلالها، على التعرف على البعد السياسي لها، مع محاولة ايجاد المفهوم المناسب للهوية السياسية، وذلك لتجاوز الغموض والإحاطة بالمفهوم، كونه يعتبر من المفاهيم الحديثة التي لم يتطرق لها الباحثون كثيرا. فمفهوم الهوية السياسية يبقى محل إهتمام الباحثين في علم النفس والعلوم السياسية، بحيث يتم دراسة الهوية السياسية من خلال دراسة سلوك الأفراد والجماعات ضمن مجالها التي تتفاعل فيه مع من حولها.

تلعب الأدوار الاجتماعية المختلفة دورا في تشكيل هويات الأفراد واكتسابها بشكل مستقل مثل الجنسية والطبقة والجنس..، مما يؤثر ذلك على هويتهم السياسية. وقد سمح ظهور نظريات الهوية الاجتماعية في سبعينيات القرن العشرين من خلال علم النفس السياسي، بإعادة تفسير الهوية السياسية من حيث الارتباط بالمجموعات الاجتماعية. "وعلى هذا النحو، أتاح ظهور هذا الإطار النظري الجديد قدرة تنبؤية أفضل فيما يتعلق بسلوك الأفراد ومواقفهم السياسية. وكان من

[1] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص25.

[2] – المرجع نفسه، ص21.

بين المساهمات الرئيسية لهذا الاتجاه النظري إمكانية ربط كل شخص بمجموعات كثيرة في أي وقت. وتحدد ظروف اللحظة عندئذ الفئة التي يحتفظ بها الفرد لتفسير بيئته".[1]

يتطلب لتحديد المعنى الدقيق للهوية السياسية، هو الفصل بين ما هو سياسي وما هو اجتماعي، وذلك لإبراز الخاصية السياسية في هذا المفهوم بالضبط. فأول خاصية للهوية السياسية هي قوة الصراع وخلق الانقسامات، فيكون الإنقسام أشد حدة من الإختلاف، لأنه يتضمن فكرة المعارضة أو الصراع بين المجموعتين التي يفصل بينهما اختلاف أو حدود، فيمكن أن يخلق فئتين متعارضتين من الأفراد التي تبرز ذلك التمايز والإختلاف.[2] وحسب مالك شبل (chebel malek) فإن الهوية السياسية للفرد "هي مؤشر على موقف واتجاه الفرد داخل الجماعة، وعلى اتجاهاته الخاصة، وعلى ديناميكية نشاطه الاجتماعي، وابداعه".[3] وهذا يتعلق بالإنتماء والخط الإيديولوجي العام للفرد ومجمل أفكاره وتوجهاته وممارساته السياسية، وأفعاله السياسية على أرض الواقع والتي تعكس هويته السياسية.

أما الهوية السياسية حسب تعريف الموسوعة السياسية والاقتصادية فإنها "صفة المواطنة التي تصف مواطن دولة ما". فالدولة هنا تسود فيها الهوية الاجتماعية للمكون الأقوى أو الأكثر عددا، فتذوب المكونات الاخرى وتنسجم مع المكون الرئيسي الغالب الذي يمثل الهوية الكبرى، ولا يتحقق هذا إلا إذا كانت الدولة قادرة على تحقيق دمج وطني للمكونات الاجتماعية المختلفة، فإذا لم تستطع ذلك، "عندئذ تدخل الهوية السياسية في تناقض مع الهويات الاجتماعية ويزدوج الولاء فيسود الدولة الإضطراب وعدم الإستقرار ويحدث التناقض بين الهوية الإجتماعية والهوية السياسية".[4] فالهوية السياسية هنا تمثل ذلك التوجه العام الذي يعكس خصوصيات الجماعة السائدة والمسيطرة في المجتمع، فينعكس ذلك على كامل الدولة، وليس على النظام السياسي فقط.

بالنسبة للهوية السياسية للدولة، لا يمكن التسليم بذلك كون هذا الطرح فيه خلط بين مفهوم الدولة ونظامها السياسي، "فالدولة تنتهج نظاما سياسيا معينا تحدد فيه عمل السلطة ووسائل

[1] – malek chebel, **la formation de l'identité politique.** petit bibliothèque payot : france, 1998,p19.

[2] - Sophie Duchesne, Vanessa Scherrer. L'identit´e politique comme force de conflictualisation et de hi´erarchisation des appartenances sociales : justification th´eorique d'une d´efinition empirique. Identit´e(s), 2003, Poitiers, France. Presses Universitaires de Rennes, 2003, p331.

[3] - malek chebel, **Op.cit** ,p19.

[4] – محمد برهان المشاعلي، **الموسوعة السياسية والاقتصادية مصطلحات وشخصيات**، القاهرة: دار الأحمدي للنشر، 2007، ص237.

الوصول إليها وشكل إدارتها للدولة، وبالتالي فهو بهذا المعنى نظاما سياسيا للدولة وليس هوية سياسية"، وعلى هذا تبقى الهوية مرتبطة بالدولة والمجتمع لا بنظامها السياسي.[1]

وفي الموسوعة السياسية والاقتصادية مصطلحات وشخصيات، يقدم محمد برهان المشاعلي أيضا مفهوم آخر للهوية السياسية بحيث يحصرها في صفة المواطنة التي تصف مواطن دولة ما، فهو يبرر قوله هنا بالقول : "في الدولة الوطنية دولة أمة، الهوية الاجتماعية ليست مأخوذة بعين الاعتبار، الهوية السياسية تقوم فقط على المواطنة أو التبعية لدولة شروطها الأرض، السكان، النظام، الدولة، هذه يمكن أن تضم هويات اجتماعية مختلفة".[2] يخلط هذا التعريف بين الهوية السياسية والهوية الوطنية، ويضعها في مقابل الهويات الاجتماعية، وعليه فإن استقرار الدولة هنا يرتبط بتنوع الهويات الاجتماعية من دونها، أمام الهوية السياسية للدولة.

يساهم عادة في تشكيل الهوية السياسية لدى الأفراد والجماعات، ذلك "الوعي التاريخي لأمة أو لمجتمع ما، والذي يسهم بدوره في تشكيل الوعي السياسي، والأخير يبدأ في تكوين الهوية السياسية".[3] فالوعي التاريخي للأمة، وفق هذا التصور، يمثل ذلك الرصيد الحضاري الثقافي والايديولوجي، الذي يجعلها تتميز عن باقي الأمم، يحمل أفرادها ذلك الإحساس بالخصوصية والإختلاف عن الغير من الأمم الأخرى، فيصبح ذلك التمايز سياسيا، باعتباره شيئا مكتسبا منذ الصغر عن طريق التنشئة الاجتماعية والسياسية. كما يمكن أن تساعد عوامل أخرى في تشكيل الهوية السياسية، كالانتماء العرقي. ففي الولايات المتحدة، كان للإنتماء العرقي دور أساسي في ممارسة الحقوق والواجبات، بحيث كانت هناك تفرقة قائمة تميز بين الأفراد على أساس العرق لا تزال آثرها ممتدة حتى هذه اللحضة، أنتج فيما يسمى بالعرقية المسيسة. وثمة عامل آخر يمكن أن يشكل الهوية السياسية يتعلق بالفئة أو الطبقة الاقتصادية. وكثيرا ما تتأثر مصالح الشعوب وتوقعاتها وآفاق الحياة بظروفها الاقتصادية. وكما يقول المنظر السياسي أدولف ريد : "تعد العضوية في الطبقة الاقتصادية شكلا هاما من أشكال الهوية السياسية". [4]

تلعب الجماعات البشرية بانتمائها الاجتماعي أو الثقافي أو السياسي، دورا هاما في عملية تحديد الهوية السياسية. ويحاول الباحث نيالس نورغارد كريستونسان (Niels Nørgaard Kristensen) التوسع في تعريف الإنتماء، بحيث يرى بخصوص الانتماء السياسي لجماعة ما،

[1] – د. علي السعدي، الدولة والهوية: أداة التبدل –مؤسسة الثبات، صحيفة المثقف، العدد1863، 29 أوت 2011، العراق، تم الإطلاع عليه في 2019/02/10 على الرابط الإلكتروني :http://www.almothaqaf.com/

[2] – محمد برهان المشاعلي،مرجع سابق، ص238.

[3] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص49–50.

[4] - Jason Cristiano Ramon, What Is the Concept of Political Identity? consulté le 10 aout 2018. URL http://classroom.synonym.com/concept-political-identity-8043.html

بأنه يحقق حين تقوم هذه الأخيرة، بالإنضواء تحت غطاء رسمي أو حتى امتلاكها العضوية في المجال السياسي، إلا أن هذا ليس بالضرورة، ففي الغالب يمكن أن يميز التوجه السياسي أو أيديولوجي أو القيمي، جماعة سياسية عن الأخرى. أما فيما يخص الإنتماء الإثني أو الثقافي أو الاجتماعي لمجموعة بشرية ما، فيمكن التعرف عليه غالبا من خلال توجهها وتصرفاتها السياسية التي تبين ارتباطها بذلك الانتماء.[1] وهذا ما ذهب إليه أيضا الباحث برنارد لاميزات (Bernard Lamizet) بحيث يرى أن هوية الأفراد والجماعات تكون دائما محددة اجتماعيا ومؤسسيا، من خلال وضعيتها داخل الجماعات المختلفة، فقد يكون هذا الوضع سياسيا أو مهنيا، أو اجتماعيا. "فالوضع داخل الجماعة، الطريقة التي نعترف بها، والتي تمثل بالتالي جزءا من هويتنا".[2] فالهوية السياسية وفق هذا التعريف، تعكس الوضعية السياسية للأفراد والجماعات في إطار المجتمع الكلي، والوضعية السياسية هنا يقصد بها التصور الثقافي والإيديولوجي السياسي الذي يؤمن به الأفراد والجماعات ويناضلون لأجله.

تختصر الكثير من الدراسات التي تهتم بدراسة السلوك السياسي، الهوية السياسية في الهوية الحزبية إلا أن الباحث نيالس نورغارد كريستونسان (Niels Nørgaard Kristensen) يعتبر هذا مفهوما ضيقا للغاية، لأن مفهوم الهوية الحزبية يتعلق بوضعية وصفة الناخبين، ويتعلق كذلك بعملية التصويت.[3] إلا أن هذا لا ينفي أن تعبير الهوية السياسية غالبا ما يشير إلى انتماء حزبي سياسي معين أو هوية حزبية*،[4] ويتوسع في هذا المعنى الى حد ما الباحث جازون كريستياني رامون (Jason Cristiano Ramon) حيث يرى أنه غالبا ما تشير الهوية السياسية إلى انتماء حزبي سياسي معين أو هوية حزبية، فلا يعبر التصويت هنا بالضرورة عن الإنتماء الحزبي، بل إن هذا الإنتماء يتمثل في الإيمان بالحزب واتباع رؤية مشتركة ضمن مجموعة الإنتماء إلى ذلك الحزب في القيم والمبادئ والأهداف.[5]

---

[1] - Niels Nørgaard Kristensen, Approaching an Understanding of the Concept of Political Identity The Meanings and Dimensions of Citizens' Political Identity, Paper presented for: The ECPR General Conference, Université de Montréal, 26 - 29 August 2015.

[2] - Bernard Lamizet, politique et identité, presses universitaires de lyon, 2002, p6.

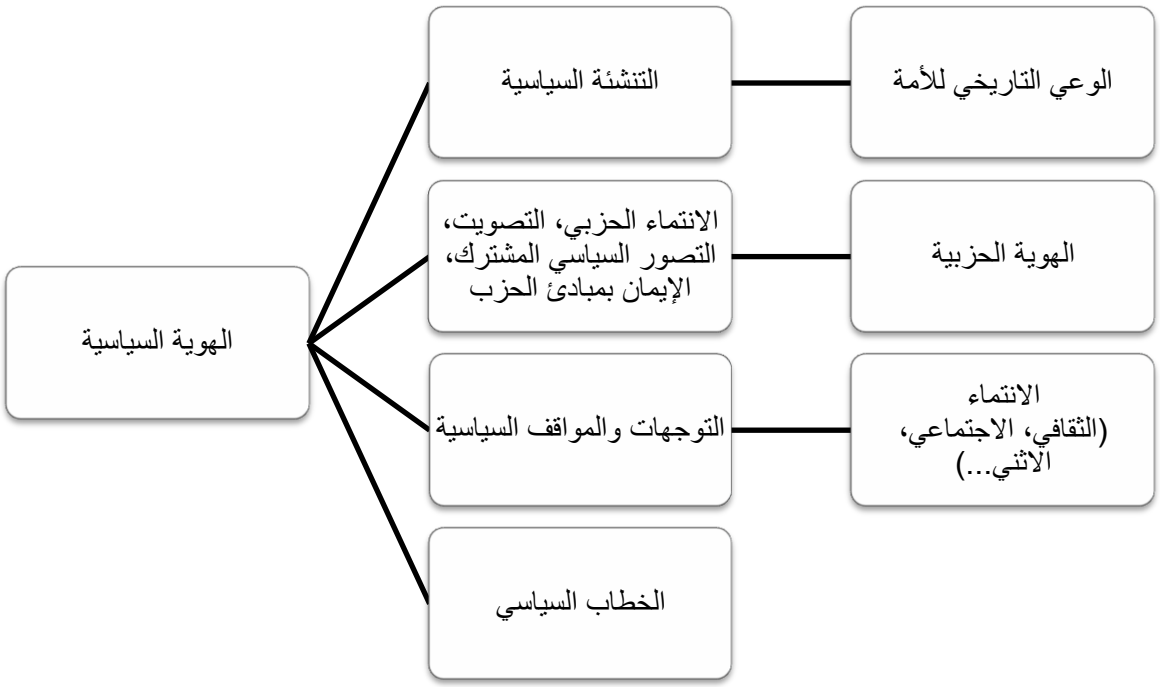
[3] - Niels Nørgaard Kristensen, Trond Solhaug Students as First-time Voters: The Role of Voter Advice Applications in Self-reflection on Party Choice and Political Identity. Journal of Social Science Education Volume 15, Number 3, Fall 2016, p32.

[4] - Jason Cristiano Ramon, What Is the Concept of Political Identity? consulté le 10 aout 2018. URL http://classroom.synonym.com/concept-political-identity-8043.html

*– الإنتماء إلى حزب سياسي معين لا يكون بالضرورة من خلال عملية الانتخاب فقط، بل إن ذلك الإنتماء يتمثل في الإيمان بالحزب السياسي واتباع رؤية مشتركة ضمن مجموعة الإنتماء إلى ذلك الحزب في القيم والمبادئ والأهداف. ففي الولايات المتحدة، كون الفرد ديمقراطيا أو جمهوريا هو تعبير هام عن آراءه في الحياة، وبما أن الأحزاب السياسية تستفيد من الهوية السياسية من هذا النوع، تسعى إلى اكتساب المزيد من التأييد والناخبين الأوفياء، وتعزيز الولاء الحزبي بين مناضليها. أنظر: نفس المرجع نفس الصفحة.

[5] - Jason Cristiano Ramon, What Is the Concept of Political Identity? consulté le 10 aout 2018. URL http://classroom.synonym.com/concept-political-identity-8043.html

وفي علاقة الهوية السياسية بالخطاب السياسي يرى الباحث دامون منافري (Damon Mayaffre) أن الهوية السياسية هي دائما قضية خطاب، أما الخطاب السياسي فهو دائما قضية هوية أو استراتيجية الهوية. حيث يعني بأن الهوية هي قضية خطاب، كونها ترتبط بتمثيل الذات والتعبير عنها، فهي "بناء تمثيل الأفراد أو القوى الإجتماعية عن أنفسهم، يكون عن طريق اللغة ويمر عبر الكلمات الرمزية مثل الحرية، المساواة، الأخوة"، والكلمات الرمزية والموحدة كـ "فح الاقتراع للخداع"، والنصوص التأسيسية مثل "إعلان حقوق الإنسان". أما بالقول أن الخطاب السياسي هو دائما عن قضية الهوية، فهو بناء مساحة لغوية يمكن أن تتشكل فيها المجموعة وتعترف بوجودها. [1]



الشكل رقم 02: يشرح العوامل المساهمة في تحديد وتشكيل الهوية السياسية

المرجع : (من إعداد الباحث)

يشرح هذا الشكل أهم العوامل التي تساهم في تحديد وتشكيل الهوية السياسية لدى الأفراد والجماعات، بحيث تتمثل أهم العوامل في :

1) الوعي التاريخي للأمة : الذي يساهم بدوره عن طريق التنشئة السياسية للأفراد والجماعات في بيئة اجتماعية وثقافية، وسياسية معينة، في تشكيل الهوية السياسية.

[1]- Damon Mayaffre, « Dire son identité politique », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 66, 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, p1. consulté le 01 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/119

2) الهوية الحزبية : يمكن من خلالها تحديد الهوية السياسية وذلك ليس عن طريق الإنتماء الحزبي فقط، وإنما يمكن للتصويت، والتصور السياسي المشترك، ومنه الإيمان بمبادئ الحزب والتوافق مع أهدافه، أن يلعب دورا في تحديد الهوية السياسية والحزبية معا.

3) الإنتماء الاجتماعي أو الثقافي أو الإثني : يلعب الإنتماء إلى مجموعة اجتماعية أو ثقافية أو إثنية معينة، دورا في تحديد هوية الأفراد والجماعات، ليس فقط بالانتماء إلى نفس الجماعة، لكن يمكن ذلك من خلال التوجهات والمواقف السياسية التي تعبر عن الإنتماء إلى تلك الجماعة.

4) الخطاب السياسي : ويمكن من خلاله تحديد الهوية السياسية وتشكيلها، وذلك لما تمثله اللغة من أداة تواصل وتعبير عن الذات، كما تمثل أيضا بعدا للإنتماء القومي للأفراد والجماعات.

وهناك مثال رابع للهوية السياسية، حيث يمكن أن تتشكل بفعل الوجود الاستعماري في الأوطان. وذلك يحدث عندما تقوم مختلف الأنظمة الاستعمارية بالتمييز بين هويات المواطنين الأصليين والمستوطنين، بحيث يكون هذا التمييز على أساس الانتماء العرقي، أو على أساس الانتماء الثقافي و(العرفي) كما حدث في الجزائر قبل استقلالها من الاحتلال الفرنسي لها.[1]

يمكن للهوية السياسية أن تتخذ أشكال عديدة من الصور تتمثل في مثل تلك التجمعات السياسية الجماعية وسلوك التصويت، وحتى تلك النزعة العسكرية للفرد، والسلوك التسلطي، والتطرف، فهذه كلها يمكن اعتبارها أشكالا مختلفة من أشكال الهوية السياسية.[2]

تتميز الهوية السياسية مثلها مثل العلاقات السلطوية، بالتغير والتفاعل المستمر، بحيث توصف عملية تطور الهوية بالتفاعل الرمزي، فهي تتفاعل وتتطور من خلال تأثير البيئة الداخلية والخارجية ومختلف الفعاليات الاجتماعية. فالهويات تتطور من خلال تلك التفاعلات الاجتماعية التي يساهم فيها الأفراد والجماعات والعمليات السياسية المختلفة، زيادة على الذات، فالتفاعل بين هذه المكونات التي تمثل البيئة الداخلية والخارجية للفرد، هي التي تجعل هويته تتطور وتتغير عبر الزمان والمكان. "وبهذه الطريقة، يكون البشر كيانات عملية".[3]

[1] - Jason Cristiano Ramon, What Is the Concept of Political Identity? consulté le 10 aout 2018. URL http://classroom.synonym.com/concept-political-identity-8043.html

[2]- ldentité politique. consulté le 17 mai 2018 . URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A9_politique

[3] - Niels Nørgaard Kristensen, Approaching an Understanding of the Concept of Political Identity The Meanings and Dimensions of Citizens' Political Identity, Paper presented for: The ECPR General Conference, Université de Montréal, 26 - 29 August 2015.

في الأخير، يمكن القول أن الهوية السياسية في مفهومها البسيط هي كيف ينظر المواطنون إلى أنفسهم فيما يتعلق بمجال السياسة.[1] أما في معناها العام، هي تعبير عن التوجه السياسي للفرد أو الجماعة من خلال تبني مواقف سياسية معينة أو معارضتها، وهي أَيضا ذلك الموقف الذي يعبر عن الاهتمام بالسياسية أو عدم الإهتمام بها، أي أنه حتى من لا هتم بالسياسة وليس له أي موقف سياسي له هويته السياسية التي تميزه عن باقي الآخرين وهذا أيضا ينطبق على الجماعة، لتكون الهوية السياسية لهؤلاء تمثل تلك الفئة من بين الهويات السياسية الأخرى التي لا تهتم بالسياسة ولا تتخذ المواقف السياسية.

فالهوية السياسية إذن هي مسألة ديناميكية تقوم على التطور والتغير وعدم الثبات، حيث تتأثر بعدة عوامل ذاتية ومكتسبة. والدليل أن التوجه السياسي للفرد يكتسب منذ الصغر من خلال الأسرة ثم البيئة الإجتماعية، اللذان يعملان على تنشئته سياسيا، حيث يمكن أيضا أن تلعب عوامل ذاتية وراثية وسمات الشخصية، دورا في تشكيل الهوية السياسية. بحيث يؤدي ذلك التفاعل الديناميكي للفرد مع محيطه بجعله يتخذ مسارات سياسية معينة، وقد يصل ذلك في بعض الأحيان الى حد تغيير الهوية السياسية.[2] هذا ما يجعل الهوية السياسية قابلة للتغير وعدم الثبات.

المبحث الثاني : الحركة الاصلاحية بين التراث والتجديد

المطلب الأول : نشأة وتطور حركة الاصلاح في العالم الإسلامي :

أولا : مفهوم الاصلاح في سياق الحركة الصلاحية :

يندرج مفهوم الاصلاح ضمن المفاهيم المطاطية التي لها استعمالات كثيرة ومعاني متعددة، فقد تم تناوله على معنى جلب المنفعة والخير، وأيضا في معنى التحديث والتطوير، كما استعمل مفهوم الاصلاح في معنى النهضة والتمدن، وأيضا في التغيير والتجديد، كما استعمل في العديد من المواضيع المعاصرة التي تندرج ضمن الرغبة في ازالة الفساد، وكل ما يعوق ويفسد ويشد الفرد والمجتمع الى الوراء.

[1] - Niels Nørgaard Kristensen, Approaching an Understanding of the Concept of Political Identity The Meanings and Dimensions of Citizens' Political Identity, Paper presented for: The ECPR General Conference, Université de Montréal, 26 - 29 August 2015.

[2]- ldentité politique. consulté le 17 mai 2018 . URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A9_politique

يعرف الإصلاح في معظم المعاجم الغوية العربية بأنه ضد الفساد والإفساد، ففي تعريف لسان العرب الإصلاح: "هو نقيض الفساد"، وأَصلح الشيء بعد فساده: أي أقامه.[1] فالإصلاح يشتق من الفعل صلح، ويصلح الشيء بمعنى جعله سليما وذا فائدة، بإزالة التلف والضرر والإفساد، "وإذا كان الإفساد هو التلف والعطب في الأمور والخلل والضرر والانحلال في المجتمع، فإن الإصلاح هو الاستقامة والسلامة من العيوب وزوال العداوة والخصومة والشقاق والتخفيف من حدة الصراع فيه"[2].

في القرآن الكريم يأتي مفهوم الإصلاح ليرتبط بالبعد الفردي والمجتمعي، فما يرتبط بالبعد الفردي نجده في الآيات الكريمة، قوله تعالى : "أن تبروا وتتقوا وتصلحوا بين الناس والله سميع عليم"،[3] "ومن أحسن قولا ممن دعا إلى الله وعمل صالحا"[4]، أما ما يتعلق بالبعد المجتمعي فيحمل مضمون علاج حالات الخلل والفساد ومشاكل المجتمع، كما جاء في قوله تعالى: "إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت"[5]، و "إن الأرض يرثها عبادي الصالحون"[6]، أو "ولا تفسدوا في الأرض بعد إصلاحها"[7]. فمن خلال الآيات القرآنية المختلفة التي تتطرق للإصلاح، نستنتج معناه العام الذي يفيد معنى الصلح أو القيام بعمل صالح، والمصلحون هم من يقومون بإصلاح احوال الناس.[8]

أما إذا حاولنا شرح مدلول الاصلاح في اللغتين الفرنسية والانجليزية، فإننا نجد كلمة réforme في اللغة الفرنسية، والتي تعني إعادة التشكيل أو إعطاء صورة أخرى للشيء، أما في اللغة الانجليزية فإننا نجد كلمة "reform" التي تشير الى التغيير الذي يحسن الظروف، أو يتجه بالشيء الى الاحسن.[9]

---

[1] – ابن منظور، مرجع سابق، ص2489.

[2] – مسلم بابا عربي، "محاولة في تأصيل مفهوم الاصلاح السياسي"، **دفاتر السياسة والقانون**، العدد التاسع،جوان 2013، الجزائر، ص234–235.

[3] – سورة البقرة، الآية 224.

[4] – سورة فصلت، الآية 33.

[5] – سورة هود، الآية 88.

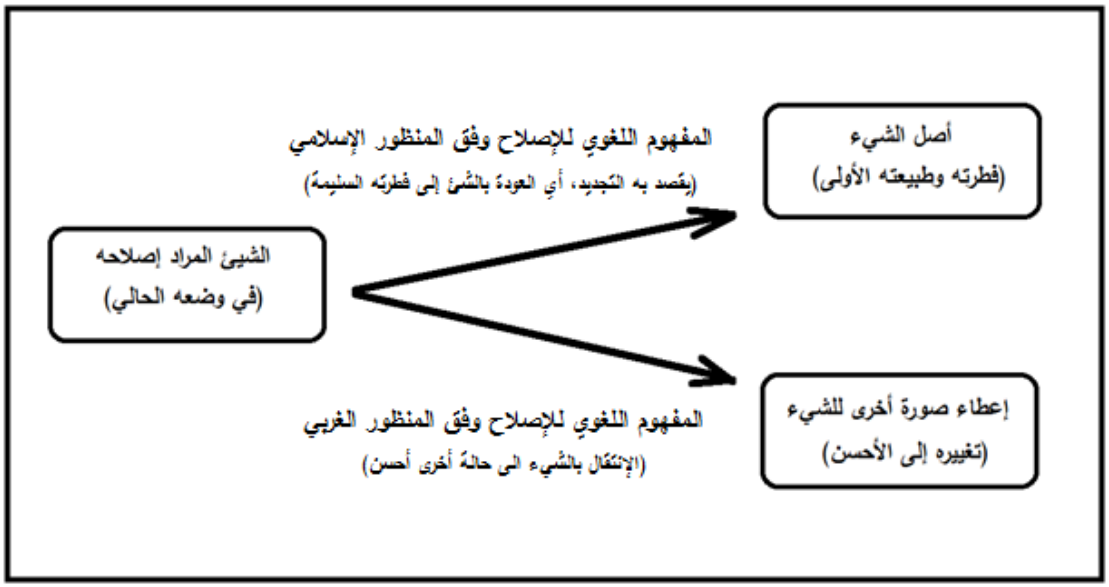
[6] – سورة الأنبياء، الآية 105.

[7] – سورة الأعراف، الأية 85.

[8] – غنية ضيف، "المسألة التربوية في الفكر الإصلاحي مدخل قراءة سوسيولوجية للخطاب التربوي الباديسي"، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2015/2014، ص170.

[9] – مسلم بابا عربي، مرجع سابق، ص236.

فالملاحظ يجد ذلك الفرق في معنى الاصلاح، بين اللغة العربية التي تعني به الرجوع بالشيء الى حالته السابقة التي كان عليها قبل حصول الفساد، واللغتين الأجنبيتين التي طرحت معنى مغاير للإصلاح مقارنة باللغة العربية، والمقصود به الاتجاه بالشيء الى الأحسن، وإعطاءه صورة أو شكل أفضل، ومغاير يعبر عن حالته المناسبة والجديدة. وهذا ما يبينه الشكل أسفله، لكن هذا لا ينفي أن هذه المعاني كلها تشترك في جعل الشيء على أفضل حال من قبل.



الشكل رقم 03: يبين التصور اللغوي للإصلاح في المنظور الغربي والإسلامي

المرجع : (من إعداد الباحث)

يرى الباحث عباس ارحيلة بأن الاصلاح في مفهومه الواسع هو "كل سلوك تستقيم به الحال على ما يدعو إليه الشرع والعقل، وتتحقق به المصلحة... فهو مظهر من مظاهر الوعي بالذات، حين تواجه واقعا مترديا متأزما، وتتوق في إصلاحه وتطويره".[1] هذا التعريف يشير الى أن هناك عدة اتجاهات للإصلاح المجتمعي، ويؤكد ذلك ما ورد في تعريف الموسوعة السياسية للإصلاح، والتي تعني به "إما العودة إلى الجذور وإحياء الثقافات القديمة أو التمرد على المحافظة واتباع أساليب جديدة في مختلف المجالات".[2]

لقد اتخذ مفهوم الاصلاح أشكال ومعاني كثيرة في سياق مختلف التحولات التي شهدها التاريخ الاسلامي، منه ما يندرج ضمن اصلاح العقيدة من الشوائب التي لحقت بها بمرور

[1] – عباس ارحيلة، "حركات الاصلاح في العالم الاسلامي"، **مجلة المنهل السعودية**، العدد 528، ديسمبر 1995م، ص23.

[2] – اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، مرجع سابق، ص44.

الزمن، ومنه ما يتعلق باصلاح الواقع الثقافي والاجتماعي وحتى السياسي، لدعم الحضارة الاسلامية في مواجهة مختلف التحديات التي صاحبتها خلال حقب تاريخية متفاوتة.

مكانة الإصلاح في الإسلام :

جاءت رسالة الاسلام من أجل اصلاح الوضع الانساني من الفوضى الاخلاقية المتفشية، ومن أجل محاربة الفساد الذي كان سائدا من قبل، والعودة الى الأصل والفطرة،[1] ومن بين المظاهر التي شهدتها الإنسانية قبل مجيء الاسلام : انحراف عقيدة اهل الكتاب من اليهود والنصارى التي حرفت، والشرك بالله وعبادة الأوثان والأصنام، وعدة ممارسات خطيرة لا تمت بصلة لمبادئ الإنسانية.

فالإسلام جاء وفق نظرة شاملة وديناميكية للكون والحياة والإنسان،[2] من أجل اصلاح الوضع العام بما ينفعه ويصلح حاله، ويدفع به الى الاحسن، بعدما شهد اوج مراحل الانحطاط، وذلك وفقا لارادة الله ومشيئته، واختياره للهادي المصلح، محمد صلى الله عليه وسلم، نبيا ورسولا ومشرعا، رحمة وهداية للعالمين.[3] فالقرآن هو ذلك الكتاب المقدس الذي يعطي رؤية ديناميكية عن العالم، "لأن الكلام الإلهي هو في ذاته مصدر تغيير"[4]، فالإسلام جاء كشريعة تدعو إلى الإصلاح قبل كل شيء.

إن القرآن الكريم هو كلام الخالق سبحانه وتعالى، أنزله على عباده مع خير رسله، وتولى بنفسه حفظه من التبديل والتحريف ليستمر في أداء دوره حتى قيام الساعة. قال تعالى: إنا نزلنا الذكر وإنا له لحافظون".[5] والمفسر للقرآن يستخلص منه العديد من المبادئ والحكم، بل يرى من خلاله منهجا للحياة، يستقيم به حال الإنسان، ويجعله ينشد الفلاح في الدنيا والآخرة.

لذلك نجد أن الاسلام يقبل التطور، ولا يقبل الرتابة والكسل، والمبالغة في الزهد والرهبنة والإنطواء على النفس، بل يدعو الى العمل والتفوق في الحياة الدنيا في كل المجالات، وتشجيع النشاط الاقتصادي والانتاج لتحقيق المنفعة،[6] وعلى هذا "فالمؤمن القوي خير وأحب إلى الله من

---

[1] – غنية ضيف، مرجع سابق، ص170.

[2] – عماد الدين خليل، **مؤشرات حول الحضارة الإسلامية**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع،1985، ص3.

[3] – شارل سان برو، **حركة الإصلاح في التراث الاسلامي** ، (ترجمة أسامة نبيل). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013، ص27–29.

[4] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص30.

[5] – القرآن الكريم، سورة الحجر، الآية 9.

[6] – أرسلان شكيب ، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص ص67–68

المؤمن الضعيف"،[1] كما يعطي الاسلام المكانة العالية للعلم والعلماء، وقضايا التعلم والتعليم، مما دفع بالمجتمع الاسلامي الى البحث والابتكار وتحقيق الازدهار المعرفي والاقتصادي،[2] فحقق ذلك الرخاء الذي شهدته العواصم الاسلامية التي كانت رافدا للثقافة الاسلامية منذ القرن السادس حتى القرن الخامس عشر ميلادي، وهذا ما يعكس قدرة الإسلام المحركة للفكر والجمال والروحانية الخاصة بالإنسان".[3]

لقد أسس الاسلام للمدنية التي عرفتها الحضارة الاسلامية، فكانت هذه المدنية حقيقية سامية راقية مطبوعة بالطابع الإسلامي ومبنية على مبادئه، فكانت مصدر إلهام العلماء والباحثين الأوروبيين، الذين انبهروا بالحضارة الإسلامية وبعلومها وطابعها الفريد والمتناسق.[4] وهذا من المؤكد أنه يعود لإعطاء الإسلام تلك الأهمية الكبيرة للعقل البشري، لدرجة أن "العلاقة بين الايمان والعقل تمثل احد أركان الواقع الاسلامي، والركن الثاني يكمن في العلاقة بين الدين والدنيا"، فأتباع السلف يرون أن الايمان في القيمة العليا يشجع أيضا العقل، لأن هذا الأخير لا يمكنه إلا اتباع القانون الإلهي، باعتباره قانون الطبيعة الذي يستطيع الإنسان أن يلحظه من خلال دراسة الكون.[5] فالاسلام الصحيح هو المخاطب للعقل، ودعوة إليه، وهو أيضا الطريق الى الايمان، من خلال التوحيد الذي يعتبر أسس العقل، وإدانة الشرك، والبدع، وكل ما يرمز الى الجهل،[6] فإبن تيمية في مؤلفه (درء تعارض العقل والنقل) كان مهتما بتوضيح التوفيق بين العقل والدين الإسلامي، واعتبر الاسلام "الدين الوحيد القادر على حشد انصار العقل"،.. لإنه دين الوسطية والاعتدال وهو ضد الهيمنة والتشدد والغلو، بحيث يتخذ موقفا وسطا بين الروحانية والدنيوية، يوفق ويجمع بين الإثنين (الدين والدنيا)، والبحث عن توازن جيد بينهما، دون أن يعني ذلك الخلط بين السياسة والدين. [7]

إن الإسلام دين يحمل في طياته بذور تقدم الحضارة الانسانية، من خلال وضعه قواعد ومبادئ التعليم والتعلم، والالتزام الدائم بالحفاظ على الحق، والتوازن والعدل. بحيث يسود فيه كل

[1] – أخرجه مسلم، كتاب القدر، باب في الأمر بالقوة وترك العجز والاستعانة بالله وتفويض المقادير لله (2052/4)، رقم: (2664).

[2] – أرسلان شكيب ، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مرجع سابق، ص ص83–84.

[3] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص32–33.

[4] – أرسلان شكيب ، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مرجع سابق، ص ص72–73.

[5] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص30.

[6] – محمد أحمد حسين، **مكانة العقل في القرآن والسنة**، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010. ص ص5–6.

[7] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص ص33–35.

من الواقعية والتسامح،[1] بالإضافة الى العالمية التي تعتبر واحدة من السمات المميزة للفكر الاسلامي.[2]

ومن جانب احياء الفكر والعمل فإن الاسلام يحيي هاتين الفكرتين ويجمع بينهما، وعليه فإنه يفتح باب الاجتهاد في المسائل الفقهية، باعتبار الشريعة "تلك الطريق الواجب اتباعها، وذلك الاتجاه الصحيح، وبالتالي ليست نظاما جامدا، بل متحركا، يقوم على الديناميكية واستخدام الحكمة والعقل، ويعني ذلك الجمع بين تعاليم الوحي والفهم الديناميكي"،[3] وفقا لمبدأ قرآني : "ويعلمهم الكتاب والحكمة".[4]

وعليه فإن الاسلام هو ليس بالعقيدة المنغلقة والجامدة كما يضن البعض، بل هو ينطوي على ديناميكية التغيير والتجديد والبحث دائما عما يصلح حال الإنسان ويدفع به الى الأحسن، آخذا في عين الاعتبار ظروف الزمان والمكان، وهذا من خلال الاجتهاد في المسائل الدينية التي تقتضي ذلك حسب الحاجة.[5] مما يؤكد على أن التيار الإصلاحي متأصل في هذا الدين، ومستمر في مصاحبته وفق قول رسول الله : "إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها".[6] إذ تكمن أهمية الإصلاح الاسلامي في استمراريته، وفق الاخذ بالمصادر الاصلية للدين، وفهمهما جيدا قبل العمل بها عن خطأ أو عدم فهم، هذا ما يؤكد على ان عملية كل اصلاح ومن خلال مبدأ التطوير تقتضي الحفاظ على الأصل في الأساس.

نشأة الحركة الإصلاحية في العالم الاسلامي :

إن القول بأن الإسلام هو دين الإصلاح والتطور والتجديد، فهذا يدل على أن تاريخ المسلمين حافل بالأحداث والمجريات التي تمخض عنها تفاعلات حركية مستمرة تهدف إلى تحسين الأوضاع والدفع بها إلى الأحسن، وفق ما شرعه الله وجاء به رسوله الكريم.

فتاريخ البشرية بصفة عامة يشهد ديناميكية متواترة بين التطور والإنحطاط، وغالبا ما يأتي مجددون يصلحون حال الأمة بتوجهها نحو العودة إلى شريعة الله التي فيها صلاح ورحمة

[1] – عماد الدين خليل، **مؤشرات حول الحضارة الإسلامية، مرجع سابق**، ص8.

[2] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص36.

[3] – المرجع نفسه، ص ص37–38.

[4] – القرآن الكريم، سورة البقرة، الآية 129.

[5] – عبد العزيز بن عثمان التويجي، **الاجتهاد والتحديث في الإسلام**، المغرب: منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة – إيسيسكو–، 2007، ص ص21–24.

[6] – رواه أبو داود (رقم/4291) وصححه السخاوي في "المقاصد الحسنة" (149)، والألباني في "السلسلة الصحيحة" (رقم/599).

للعالمين. والحركة الإصلاحية في التاريخ الإسلامي، ما هي إلا نتاج لتوفر مجموعة من الأسباب ساهمت في تردي أوضاع المسلمين وتخلفهم، وقد يختلف الباحثون في ذكر هذه الأسباب، كل حسب خلفياته وتصوراته الفكرية وتكوينه المعرفي، وبيئته التي عاش فيها، بل قد تساهم رهانات سلطوية بشكل كبير في تحليل الأوضاع وإصدار الأحكام وصياغة النتائج.

فمن منظور الباحث شارل سان برو، يرى أنه في بداية القرن 16م جرت عدة تحولات في العالم الإسلامي، أهمها إعلان السلطان العثماني سليم الأول نفسه خليفة للمسلمين، وانتقال عاصمة الدولة المسلمة الى خارج العالم العربي لأول مرة في تاريخ الإسلام، بسبب توسع النفوذ التركي في جل مناطق بلاد الإسلام باستثناء المغرب وإمارات نجد، واليمن، وعمان والسودان. وقد انعكس هذا حسبه، على جوانب مختلفة من أنماط الحياة، كإعتماد اللغة التركية لغة رسمية في كل المعاملات، لتبقى اللغة العربية لغة للقرآن وممارسة الشعائر الدينية فقط، زيادة على فرض المذهب الحنفي في الدولة العثمانية.[1] وبالتالي أدى هذا حسب الباحث شارل سان برو إلى تهميش مراكز الإشعاع التقليدية وهي المدينة وبغداد ودمشق والقاهرة، وكذلك المذهب الحنبلي والشافعي، ما عدا المذهب المالكي الذي ظل نشطا في المغرب الذي كان مستقلا عن الدولة العثمانية، وواصل هذا المذهب انتشاره في العديد من بلدان القارة السمراء "التي شهد فيها الاسلام انجازات عظيمة لا سيما في ظل حكم امبراطورية مالي المسلمة".[2]

إن قول الباحث شارل سا برو بتوسع النفوذ التركي في جل مناطق بلاد المسلمين دون ذكر خلفيات وأسباب التوسع التركي في بلاد الاسلام، التي كانت في ضعف وهوان، وتسير نحو التآكل والاضمحلال، يثير الشك ويدفع للقول بأنه لم يتطرق الى أحداث تاريخية هامة، ألا وهي أن : معظم بلاد المسلمين كانت في صراع مستمر مع الدول الصليبية التي تحاول في اطار حملاتها الاستكشافية والاستعمارية غزوها والاستطيان فيها، "مزودة بكل وسائل البحث والحرب والتقدم المادي، والحقد إتجاه المسلمين أيضا"، فلقد نجحت معظم الهجمات الصليبية في الاطاحة ببلدان المسلمين بدآ من شبه جزيرة إيبيريا، والأندلس، إلى بلدان الشمال الإفريقي*، محاولين أيضا بسط سيطرتهم على مذيق هرمز والبلدان المجاورة. ومن خلال هذه الأحداث تظهر الدولة العثمانية كقوة إسلامية جاءت لتقاوم المد الصليبي بعزيمة وكل مسؤولية.[3] أما القول بتهميش

[1] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص87.

[2] – المرجع نفسه، ص89–90.

* – عجزت مختلف الكيانات السياسية المحلية التي كانت موجودة في غرب الشمال الافريقي، في صد الهجمات الصليبية العنيفة في بداية القرن السادس عشر... أنظر: جمال قنان، **قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**، الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994، ص25.

المذاهب الأخرى وفرض المذهب الحنفي، ففيه مبالغة وتهويل كثير، فبمدينة الجزائر مثلا التي كانت تعتبر إحدى عواصم ولايات الدولة العثمانية، نجد فيها عدد مساجد المالكية يقدر ب 94 مسجدا أما مساجد الحنفية فكانت تقدر ب 14 مسجدا فقط.[1] فقد كانت هناك حرية دينية وثقافية لسكان الجزائر، سمحت لهم بتحقيق نوع من الرقي والازدهار، وانتشرت روح التسامح بينهم، كما كانت الحريات الدينية في الجزائر خلال فترة الحكم العثماني مضمونة حتى لليهود والمسيحيين، يمارسون بها عباداتهم، فالأتراك لم يهتموا بالثقافة قدرما اهتموا بشؤون الحرب والعسكرية وتشييد المنشآت العسكرية وتنظيم الإدارة والأوقاف وجمع الضرائب وبناء المراكز والمساجد.[2]

لكن هذا الوضع لم يدم بالتأكيد، فبعد مرور قرن من حكم العثمانيين، شهدت الدولة المركزية تراجعا في الأوضاع مست عدة مجالات، وأصبحت من خلالها غير قادرة على السيطرة الكاملة على الأراضي التي كانت تحت حكمها، كما شهدت أيضا نكسات على كافة المستويات، من بين ذلك، الجمود الذي حل بالمسلمين ورجال الدين، وضعف في العقيدة بسبب انتشار التقليد الأعمى في الدين والثقافة وشتى العلوم، وظهور الجماعات الصوفية والفرق الفلكلورية المختلفة، فانعكس كل هذا على الوضع العام اجتماعيا، ثقافيا، وسياسيا، وفتح عدة جبهات على الدولة داخليا وخارجيا.[3] كما لا يمكن أيضا إنكار دور الجماعات الماسونية* في استهداف الدولة العثمانية محاولين إضعافها وتفتيتها بمعاولها الفاسدة، من خلال انتشارها في كل من مصر والشام وتركيا، بحيث نجحت حقا في ارباك الدولة ثم اسقاطها على يد كبار ساستها وحكامها، كمحمد علي الذي شهد عصره تأسيس أكثر من محفل ماسوني في مصر برعاية من الضباط الفرنسيين الذين ساعدوه على دفع مصر الى المدنية الحديثة وفي المقابل الابتعاد عن

---

[3] – محمود ثابت الشاذلي، **المسألة الشرقية دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية 1299م–1923م**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989م، ص ص37–38.

[1] – محمد العربي الزبيري، **مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضرية**، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص197.

[2] – مبارك بن محمد الهيلالي الميلي، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**،ـج3، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، 1964م، ص317–318.

[3] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص87.

* – الماسونية: أسسها تسعة يهود لتحقيق الحلم الصهيوني المتمثل في إنشاء حكومة يهودية عالمية تسيطر على العالم، واطلقت على نفسها اسم (القوة الخفية)، فاتخذت العمل السري مبدأ لها، واستطاعت ان تخدع الكثيرين ممن انضموا اليها بشعاراتها الرناننة والزائفة (الحرية، الإخاء، المساواة)، الا ان عملها الحقيقي يقتصر في تنفيذ مخططات البطش ومؤامرات الاضطهاد، وصرع كبار الساسة، وخدع الأمم الغافلة، والشعوب الجاهلة، والتشكيك في العقائد والنيل من الأنبياء والرسل عليهم السلام، وتشيع الإلحاد والكفر في ربوع الأرض، والدعوة إلى الإباحية والفساد والرجس، واحتكار الأموال والتلاعب بالاسواق العالمية، وهدم القيم، وخراب العالم اجتماعيا، أخلاقيا ودينيا.."، أنظر: علي محمد محمد الصلابي، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001، ص ص345–346.

شريعة الله، "فكانت تجربته قدوة لمن بعده من أمثال مصطفى أتاتورك وجمال عبد الناصر...الخ".[1]

ومن أسباب تراجع الدولة العثمانية أيضا، هو عدم الإستفادة من الإمكانات الهائلة للدين الإسلامي وعدم اتباعه كما يجب، وعلى العكس تماما فقد أضر النظام البيروقراطي للإمبراطورية العثمانية بالاسلام وأصابه بالجمود، وعمل على تفضيل التقليد على حساب الإجتهاد لأسباب سياسية.[2] فاضطهاد المصلحين ورجال الدين المجددين من أمثال جمال الدين الأفغاني وعبد الرحمن الكواكبي وغيرهما، دليل على اهمال الدولة العثمانية لدعوة الاصلاح الديني والتجديد بعد أن أصابها ذلك الركود الفكري والديني، فاهتمت بالجانب العسكري وتسيير أمور الإدارة والولايات وجمع الضريبة، دون الإهتمام لحال الرعية التي كانت تعاني في بعض ولاياتها، "مثل ما قام به الجمال السفاح في سوريا من ظلم وسفك للدماء"،[3] ووالي سلسترة ووالي البلغار اللذان تضمر منهما الشعب لسياستهما الغير عادلة والظالمة في حق الرعية.[4]

فالامبراطورية العثمانية سارت نحو الهوان والاضمحلال، حيث "انتهت إلى أن ضمت بين رعاياها مسيحيين ومسلمين، وهذا بسبب تكالب الدول الاوروبية عليها من جهة وبسبب "الانخفاض في الحيوية الاسلامية" من جهة أخرى، ويعود سبب انخفاض حيوية الاسلام في الامبراطورية إلى رجال الدين الرسميين، الذين كانوا يحظرون الاجتهاد، ويعملون على ممارسة التقليد الأعمى، مما أدى الى الانحراف عن الشريعة وتعاليم دين الاسلام، وفسح المجال امام "عبدة الاوثان وبالبدع المشبوهة والهرطقات.. وحلت عبادة محمد والقديسين مكان عبادة الله"، بالاضافة "إلى المناخ السيئ الذي بدأ ينتشر في كل اجهزتها"، وأثر بالسلب على الحياة العامة وحتى العلماء "الذين كانوا لا يسعون إلى التجديد أو تحسين معلوماتهم، بالاضافة إلى أن توجههم نحو المحسوبية كان شديد الوضوح".[5] فكل هذه المعطيات تعتبر علامات واضحة للإنحدار.

لقد شهدت بلاد الاسلام تخلفا وهبوطا اجتماعيا حادا وفوضى اقتصادية وتمزق سياسي أدى إلى ضعف الدولة العثمانية وتشتت الأمة الاسلامية، حيث يقول الكاتب الامريكي (لثروب ستودارد) في وصفه لهذه الحالة: "في القرن الثامن عشر كان العالم الإسلامي، قد بلغ من

[1] – علي محمد محمد الصلابي، **مرجع سابق**، ص346.

[2] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص89.

[3] – سامي الدهان، **الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره**، ط2، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1959، ص78.

[4] – قدري قلعجي، **مدحت باشا**، دمشق: دار البعث، وزارة الثقافة، 2012 ،ص21.

[5] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص ص91-92.

التضعضع أعظم مبلغ، ومن التدني والإنحطاط أعمق دركه، فأبرد جوه وطبقت الظلمة كل صقع من أصقاعه ورجا من أرجائه، وانتشر فيه فساد الأخلاق والآداب، وتلاشى ما كان باقيا من آثار التهذيب العربي واستغرقت الأمم الإسلامية في اتباع الأهواء والشهوات وماتت الفضيلة في الناس، وساد الجهل وانطفأت قبسات العلم الضئيلة، وانقلبت الحكومات الإسلامية إلى مطايا استبداد وفوضى واغتيال". أما الوازع الديني فقط انطفأ في القلوب وكثرت الخرافات والبدع حتى خلت المساجد من أرباب الصلوات، وكثر المتسولون والأدعياء الجهال الذين يرغبون الناس في زيارة قبور الأولياء لطلب الشفاعة والرزق، وانتشرت الرذائل وصار يشرب الخمر والأفيون في كل مكان، حتى الحج صار ضربا من المستهزئات. [1]

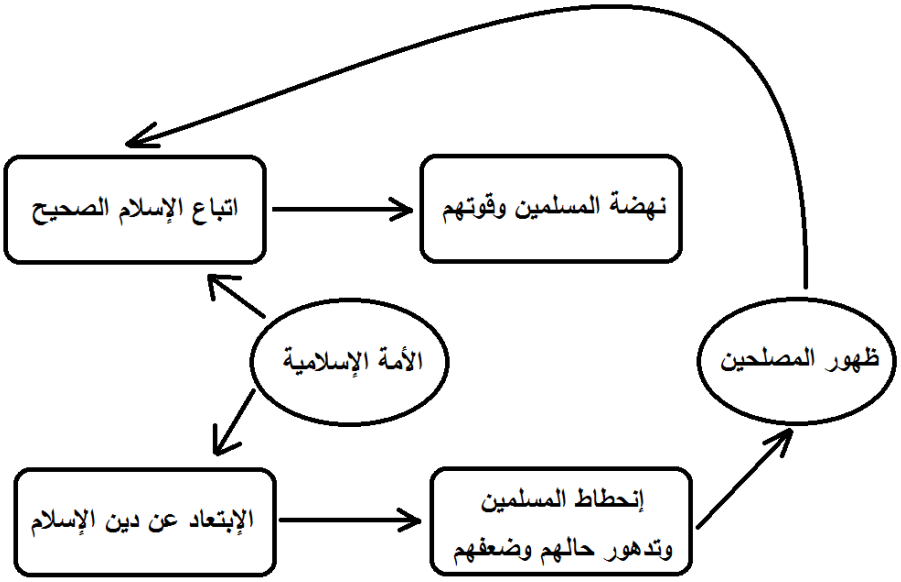
إن تراجع الحضارة الاسلامية الذي تمثل في الضعف والانقسام السياسي من جهة، والانحلال الفكري والاخلاقي المنتشر في اركان الامبراطورية العثمانية من جهة اخرى،[2] أدى الى عودة ظهور مصلحين "وفق الدعوة النبوية يعملون على مناهضة الاخطاء المؤسفة" ومحاربة البدع والفساد المنتشر في شتى المجالات واحياء العقيدة والتوحيد، فحسب رشيد بن زين فإنه اعتبارا من القرن الثامن عشر نشأت داخل العالم الاسلامي المسلم، حركات كانت تهدف إلى التصدي لهذا التفكك السياسي والتراجع الثقافي، والاجتماعي والأخلاقي. ونشأت هذه الحركات من النية في تجديد العالم الاسلامي. وكانت تؤكد على أن سبب الاضمحلال يكمن في أن المسلمين ابتعدوا عن الدين الخالص. فدعت إلى العودة إليه، وإلى كبار المفكرين الدينيين من السلف وإلى الإسلام الأول، الإسلام الأصيل".[3] فالشكل الآتي ليبين ويوضح هذه الفكرة أكثر :

يبين هذا الشكل، الأمة الاسلامية أمام خيارين، الخيار الأول هو ابتعادها عن الاسلام الصحيح الذي يؤدي في النتيجة إلى انحطاط المجتمع الاسلامي وضعفه وتدهور حالته في جميع الميادين، هذا ما يسمح بظهور المصلحين الاسلاميين الواعين بحقيقة الأمة وأسباب تخلفها، ويرون أن تحقيق نهضتها لا يكون إلا بالرجوع إلى الاسلام الصحيح على دين الله وسنة رسوله. فلو اختارت الأمة هذا من قبل، لحققت نهضتها وازدهارها مباشرة، لأنها فطرة المسلمين وتعبير عن هويتهم المتجذرة فيهم.

[1] – عبد الحليم عويس، **أثر دعوة الإمام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الإسلامي الإصلاحي**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1975، ص5.

[2] – سامي الدهان، مرجع سابق، ص17–19.

[3] – شارل سان برو، مرجع سابق، ص92.



الشكل رقم 06 : يبين ظهور الحركة الإصلاحية في سياقها التاريخي

المرجع : من إعداد الباحث

فالظروف الصعبة التي مرت بها بلاد المسلمين عجل في ظهور مصلحين اغلبهم رجال دين وفكر اسلامي من مختلف ارجاء البلاد، أرادوا اخراج الناس من الظلمات الى النور واحياء العقيدة السليمة وتطهير المجتمع من الانحلال والشرك ومحاربة الفساد المتفشي في الارجاء.

المطلب الثاني : تيارات الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي

انتشرت حركة الاصلاح في مختلف أرجاء العالم الاسلامي من الهند شرقا الى المغرب الاقصى غربا، فقد ظهر مصلحون كل حسب بيئته وظروفه الزمكانية وطبيعة المشاكل التي عايشوها، فاختاروا من مناهج الإصلاح ما يناسب لنجاح مشروعهم وإصلاح واقعهم وتجديده، مع العمل على مواجهة التحديات للخروج "من الانحطاط الى مشارف المدنية الحديثة" مع الحفاظ على المقومات الاسلامية وأصول الدين، فالإصلاح كان نابعا من رغبة الشرق ومؤسساته، إلا أن هذا لا ينفي وجود نوع آخر من الإصلاح قد "أُحدث خدمة للاقتصاد الغربي وتوسعه في العالم الاسلامي".[1] إذا كان هناك إصلاح نتج عن التوسع الحضاري لدول الغرب في المشرق الإسلامي، أرغم الدول الاسلامية على السير وفق املاءات غربية تتحقق من خلالها أهدافها المسطرة.

[1] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص24.

لقد أراد السلطان محمد الفاتح ومن بعده السلطان سليم، أن يبادرا بأول خطوة في الاصلاح وهي أن يجعلا اللغة العربية هي لسان الدولة العثمانية، لكن هذا لم يحقق في أرض الواقع، مما جعل العرب وهم أكثرية الدولة يحسون بالمرارة والظلم في حقهم، وقد نبه جمال الدين الأفغاني لهذا الأمر، فقال بأن من أسباب نجاح الخلافة سابقا هو تمسكهم بلغة القرآن، والأخلاق العربية والصفات المثالية لديهم، وأن سبب فشلها هو "بعدهم عن العربية وحضارة العرب أبعدهم عن قلوب العرب"، هذا ما دفع الشيخ محمد بن عبد الوهاب أيضا، إلى الثورة من قلب الجزيرة العربية ليعيد أمجاد العرب والإسلام النقي الصفي كما وصفه.[1]

بدأت بوادر الاصلاح من الدولة العثمانية وولاياتها التي كان اساسها "فكرة الجهاد ضد البيزنطيين، وظلت مصدر تهديد للغرب بين القرنين الرابع عشر والسادس عشر"، وتوسعت حركة الاصلاح بعد ذلك لتشمل معظم ارجاء العالم الاسلامي شرقا وغربا وتعددت الى تيارات اصلاحية مختلفة يدعوا بعضها إلى ضرورة إحداث تغيير في بيئتها، التي تأثرت بها، وظروف نشأتها، والبعض الآخر يدعو الى التحديث والعصرنة لمواكبة التطور الذي لحق به في مختلف مجالات الحياة.[2] فقد اقتضت الضرورة بالكثير من الخلفاء العثمانيين الى الاسراع في تحديث أنظمة الإدارة والتسيير والجيش واصلاح الشأن العام والتعليم وتطوير المؤسسات، "فقد اتجه سليم الثالث (1789-1807) الى تحديث الجيش واعادة تنظيمه بالتخلص من الانكشارية الذين اصبحوا سبب كل فتنة، واتجه نحو تقليد الدول الاوروبية في اصلاح نظام الضرائب وانشاء المدارس العسكرية والبحرية على الطريقة الغربية وصناعة السفن والأسلحة على الطريقة الفرنسية،[3] كما اهتم محمود الثاني (1808-1839) بعده بمواصلة الاصلاح والتخلص من الانكشارية الذين كانوا ضد تطبيق خطط الاصلاح،[4] كما اهتم بطوير التعليم والتكوين الذي اعتبره الحجر الاساس في عملية الاصلاح، "فقام بارسال بعثات الى اوروبا لاعداد المدرسين والضباط، وعمل على توسيع المدارس التقنية العليا" وأيضا مختلف المدارس الحديثة بما فيها مدارس العلوم الحربية وعلوم الطب والجراحة، كما تحققت في عهده ازدواجية التعليم التي لم تكن موجودة من قبل. [5]

---

[1] – سامي الدهان، مرجع سابق، ص ص22-23.

[2] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص24.

[3] – علي محمد محمد الصلابي، مرجع سابق، ص325.

[4] – المرجع نفسه، ص339.

[5] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص26.

* – اتهم السلطان عبد المجيد الأول كونه أول من بدأ بتغريب الدولة العثمانية رسميا، لمباشرته اصلاح الدولة وفق المنهج الغربي ومساواته بين المسلمين والمسيحيين واليهود تحت حكم خليفة مسلم وهذا يعد تعارضا مع الشريعة، "والحق أن السلطان عبد المجيد –

أما السلطان عبد المجيد (1839-1861) فقد اهتم بادخال التنظيمات الحديثة وإنشاء الجمعيات الخيرية، وتحديث الإدارة والجيش واستحداث نظام الحكم المركزي الذي فرضه على الولايات، كما سعى الى تحقيق المساواة بين المسلمين والمسيحيين في مختلف مؤسسات ومرافق الدولة وفي ملكية الأراضي كذلك،* ففي وقته اتسعت التجارة، وشيدت الكثير من المباني الفاخرة، ومدت في عهده أسلاك الهاتف وقضبان السكك الحديدية.[1]

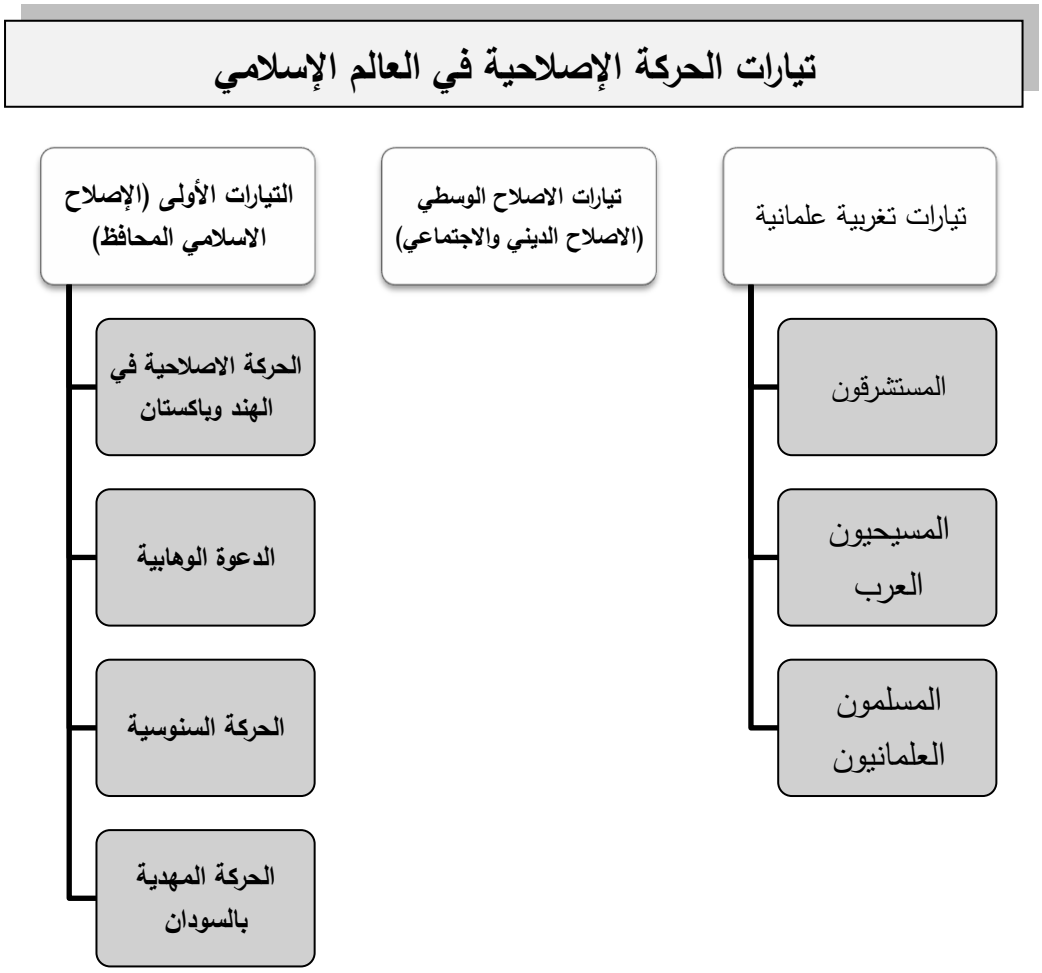
فالجدير بالذكر ان الخلفاء العثمانيين المصلحين قد سعوا لتطوير وتحديث مختلف جوانب الحياة واصلاحها، وهذا نابع من الظروف التي اقتضت الانسجام مع المدنية الغربية وركوب الحضارة من أجل الازدهار والتقدم، واللحاق بالتطور الرهيب الذي حققه الغرب، فأصبح يشكل تفوقا على الدولة العثمانية.

إن محاولة تحديد تيارات الاصلاح في العالم الاسلامي هو أمر تكتنفه الصعوبة "نظرا لتنوعها واختلاف توجهاته ومنطلقاتها ومقاصدها، ومدى تجاوبها مع الظروف العامة"، وأيضا لتتعدد زوايا النظر اليها وطغيان النازع الإيديولوجي في تقويم جهودها. [2] وعليه فإنه يمكن تقسيم تيارات الحركة الاصلاحية حسب الشكل التالي إلى :

كان خاضعا لتأثير وزيره "رشيد باشا" الذي وجد في الغرب مثله وفي الماسونية فلسفته، ورشيد باشا هو الذي أعد الجيل التالي له من الوزراء ورجال الدولة، وبمساعدته أسهم هلاء في دفع عجلة التغريب كما بدأها هو". أنظر: علي محمد محمد الصلابي، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001، ص377.

[1]- علي محمد محمد الصلابي، مرجع سابق، ص ص374-379.

[2] - عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص27.



الشكل رقم 05 : يبين تيارات الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي

المرجع : (من إعداد الطالب)

يوضح الشكل ثلاث تيارات رئيسية تضم : تيارات ذات توجه إسلامي محافظ، تهتم بالاصلاح الديني ومحاربة البدع والخزعبلات وتنقية الدين من الشوائب والعادات الوثنية والغريبة التي لحقت به، مع رفض الحضارة الغربية وكل ما يأتي منها، وثانيا تيارات اسلامية وسطية منفتحة اهتمت باصلاح حال المجتمعات من حالة الجمود الفكري والركود الديني والتقليد الأعمى والتخلف الحضاري الذي لحق بها وذلك بالتعليم والتهذيب والاصلاح الاجتماعي العميق مع الانفتاح نحو الغرب في أمور ترتقي بحال المسلمين وتقوم بها نهضتهم. أما التيارات الأخرى هي التيارات الحداثية التي تأثرت بالغرب ومدنيتهم وتنكرت لحضارة العرب والمسلمين. وسنعرض هذه التيارات كالآتي بالتفصيل :

أولا) التيارات الأولى (الإصلاح الاسلامي المحافظ) :

يتمحور فكر هذه التيارات على ضرورة تنقية الدين من كل الشوائب والبدع والعودة الى حياة الاسلام الأولى النقية، من خلال الارتكاز على الكتاب والسنة، واتباع سيرة السلف الصالح، وعلى هذا فإن هذه التيارات تربط سبب تخلف الأمة الاسلامية وانحطاطها بالابتعاد عن العقيدة السليمة التي كانت في عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين والسلف الصالح من بعدهم. فهذه التيارات تدعو للإبتعاد عن الحضارة الغربية ومدنيتها الزائفة، التي ترى فيها الشر للأمة وهلاكها, ومن أبرز هذه التيارات نجد :

1- الحركة الاصلاحية في الهند وباكستان:

تمثلت حركة الإصلاح في الهند وباكستان في دعوة الشيخ أحمد عبد الأحد المدعو "بالسرهندي" 1634م، و (الشيخ أحمد عبد الرحيم الدلهوي 1762م)، ودعوات أخرى لاحقة بعد الاحتلال البريطاني للهند، بحيث كانت هذه الدعوات محلية في الأساس جاءت من أجل الاصلاح الديني والاجتماعي بتصحيح العقيدة ومحاربة البدع والمنكرات وإصلاح المجتمع من الانحراف.

فالسرهندي وجه دعوته لإصلاح الراعي والرعية، ونصح الحكام والأمراء خاصة بعد فساد "جلال الدين أكبر" حاكم بلاد الهند، ودعوته لاعتماد مذهب ديني خاص تتوحد فيه الأديان ويعزز من نفوذه وسلطته في البلاد سماه "الدين الإلهي"، كما دعى السرهندي أيضا إلى محاربة الشرك والبدع وكشف أباطيل العلماء والصوفية التي تأثرت بفلسفة البراهمة، هذا كله كان سببا في إنحطاط المسلمين في الهند وضلالهم.[1] لقد قاوم السرهندي بنضاله بطش الامبراطور الهندي "اكبر" وهاجم علماء البلاط الذين لم يتحركوا ضد دعوته الضالة، فاضطهد هو وكثير ممن ناصره من العلماء والفقهاء حتى زج به في السجن في عهد "جهانكيز" ابن الامبراطور "أكبر"، لكنه سرعان ما أطلق سراحه بعدما راج خبره في السجن بأنه استطاع نشر الأمان والسكينة فيه وأمكنه أن يؤثر في المساجين. فكللت مساعيه بالنجاح بعدما سمع له الامبراطور واصدر قرارات اصلاحية تلغي كثيرا من البدع والمنكرات والقوانين التي تتنافى مع الشريعة، كما قام بتعيين قضاة مسلمين في كل بلدة. [2]

[1] – أنور الجندي، **العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي**،ط2، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983م، ص ص252-253.

[2] – المرجع نفسه، ص294.

أما الدهلوي فهو قطب الدين بن عبد الرحيم (1702-1762) المعروف بشاه ولي الله الدهلوي، وقد جاء بعد السرهندي بقرن كامل، فهو من أبرز المصلحين مجددي الفكر الإسلامي في العصر الحديث، فقد عاصر الشيخ محمد عبد الوهاب وتأثر به، وكان له أعمال في عدة مجالات شملت الشريعة والإقتصاد وحتى السياسة، وقد تميزت مرحلة نشاطه بالصعوبة مقارنة بالمرحلة التي مر بها السرهندي من قبل،[1] فقد كان دوره أشد خطرا وعمقا نظرا لما كانت تمر به الهند من بروز الطوائف الهندوسية التي تكالبت على المسلمين، زيادة على الإستعمار البريطاني الذي كان مقبلا على احتلالها والسيطرة عليها فيما بعد.

وقد كان منهج "الدهلوي" في الدعوة والإصلاح يقوم على توحيد مفهوم العقيدة الاسلامية وعودة إلى الأصل أي الكتاب والسنة، وشرح الفقه الإسلامي للمسلمين بما يصلح حالهم في الدنيا والآخرة، ، وحاول أيضا أن يجد تفسيرا يجمع بين التصوف والسنة الخالصة، فكان رمزا من رموز الفكر الاسلامي والثقافة الاسلامية الهندية.[2] وذلك من خلال الاهتمام بالمدارس والاصلاح الديني والاجتماعي العميق، ومحاولة توحيد شمل المسلمين والقضاء على كل الانقسامات التي تضعف المسلمين وتفتت شملهم، كما أهتم الشيخ الدهلوي أيضا بالاجتهاد الديني لمواكبة التحولات التي يشهدها العصر، وقد مهد هذا الطريق أمام التحديثيين المسقبليين في الهند مثل السيد أحمد خان في القرن التاسع عشر، ومحمد اقبال وأبي الأعلى المودودي في القرن العشرين.[3] وبعد الاحتلال البريطاني للهند قامت حركة إصلاحية قام بها مثقفون ومصلحون محليون دعوا إلى انشاء المدارس والمعاهد والجامعات والإهتمام بالتأليف والكتابة والشعر، للحفاظ على مقومات الهوية لدى الأمة، وهذا كان كرد فعل على الحملة التغريبية التي قادها البريطانيون عند دخولهم إلى الهند، ومن رواد هذه الحركة: محمد قاسم النانوتري، وسيد أحمد خان، ومحمد علي المونكيري، وأمير علي، ومحمد إقبال.. الخ، كلهم تربوا تربية اسلامية خالصة وامتلكوا روح تمتلك مميزات تمزج بين الأصالة والشهامة والغيرة على الوطن.[4]

2- الدعوة الوهابية:

تنسب الدعوة الوهابية إلى محمد بن عبد الوهاب (1703م-1791م)، الذي ولد في العيينة شمال غربي الرياض سنة 1791م، تميز بأخلاقه الفاضلة وحفظ القرآن في صغره، "وعاش حياة

[1] - كريمو محمد، **الإصلاح الإسلامي في الهند**، تر محمد العربي - هند مسعد، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2016، ص62.

[2] - أنور الجندي، مرجع سابق، ص ص253-254.

[3] - كريمو محمد، مرجع سابق، ص ص63-64.

[4] - أنور الجندي، مرجع سابق، ص255.

حافلة بالتعلم والترحال في طلب العلم، والجهاد في سبيل ما اهتدى اليه من حقائق رأى فيها صلاح حال الأمة الإسلامية،" وكان له الأثر الكبير والفضل الكثير في إنارة العقول وإصلاح أحوال الناس بدعوته التي أنار بها نجد والجزيرة العربية،[1] فلقد توسع نشاط هذه الدعوة الوهابية ليتجاوز شبه الجزيرة العربية وصولا إلى الهند وشمال إفريقيا، فكانت تدعوا الى التوحيد واصلاح العقيدة "وتنقيتها من شوائب الشرك والبدع وشبهات الوسائط بين الإنسان وخالقه"، فهي ترفض الجمود والتقليد، وتدعوا لمخالفة الغرب في مدنيته وحضارته التي ترى أنها تفسد حياة المسلم في دينه ودنياه.[2] كما جاءت لتحارب مختلف البدع والشرك والظلال الذي كان فيه المسلمون مما جعل فيهم القابلية للاستعمار كما قال مالك بن نبي،* وتسابق اليهم الصليبيون للإحتلال والاستعمار والتنكيل. فانطلقت من تصحيح عقيدة المسلمين وتطهيرها من مظاهر الشرك التي لحقت بها، في مجالات التوسل والشفاعة والاستغاثة من غير الله، ومقاومة الخرافات والبدع، وإنكار زيارة القبور والبناء عليها أو حتى اللجوء إلى الموتى ، وأيضا رفض الانحرافات التي جاء بها جماعة الصوفية التي كانت من أقوى أسباب تخلف العالم الإسلامي. كما جاءت الدعوة الوهابية أيضا لتدعوا المسلمين الى الوحدة كأمة واحدة مسلمة متمسكة بالكتاب والسنة وعدم التعصب لمذهب معين، وفتح باب الإجتهاد عند توافر وسائله، وأيضا ضرورة إحياء فريضة (الحسبة) أي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإحياء فريضة الجهاد التي خمدت في نفوس المسلمين".[3]

3- الحركة السنوسية :

وهي نسبة الى محمد بن سنوسي الخطابي (1787م-1809م)، الذي ولد في بيت شريف وعريق معروف بالعلم والأصالة، في قرية الواسطة بالقرب من مدينة مستغانم في الجزائر،[4] اختار مدينة برقة في ليبيا موقعا استراتيجيا ينطلق منه عمله الاصلاحي،[5] ثم توسع عمله في مختلف ربوع العالم الاسلامي،[6] بعدما تطاوف في أرجائه ورأى فيه ذلك التخلف والانحطاط، وضعف في العقيدة والأخلاق، وهوان اجتماعي وسياسي، فقد وجد أن المسلمين قد "ملأهم الوهن وأضحوا مفككين، تسيطر عليهم روح الخصومة والفرقة والاستبداد الذي تمثل في حكوماتهم"،

[1] – عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص3.

[2] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص24.

* – أنظر: مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986م، ص145.

[3] – عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص ص7-8.

[4] – طارق عبد الحميد، **حركات الإصلاح بين الإسلام والمسيحية**، القاهرة: مركز التنوير الإسلامي، 1999م، ص121..

[5] – محمد علي الصلابي، **تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا**، مرجع سابق، ص50.

[6] – طارق عبد الحميد، مرجع سابق، ص127.

وأيضا خطر المد الاستعماري الصليبي الذي نجح في دخول بلاد المسلمين من أجل اخضاعهم واستعبادهم.[1] فاحتلال الجزائر بعد معركة دامية وغير متكافئة مثلت تحديا كبيرا للعالم الاسلامي ولمحمد بن سنوسي أيضا، هذا ما دعى إلى قيام حركة دعوية اصلاحية تدعو الى التوحيد والاصلاح الاجتماعي والتعليمي وارشاد عباد الله لما فيه سعادتهم في الدارين، "على نمط الصوفية ودعوات الفتوى والجهاد نقيا من الأخطاء والانحرافات التي وقع فيها بعض الصوفية".[2] وعلى هذا فإن الدعوة السنوسية اقرب كثيرا في دعوتها الى الدعوة الوهابية إلى أنها تتميز عنها كونها اهتمت زيادة عنها بالجانب الاصلاحي والتربوي، فقد ارتكزت دعوتها على خمسة نقاط أساسية هي :

- العودة بالاسلام الى منابعه الأولى، وهذا تماما ما دعت اليه الدعوة الوهابية بالرجوع الى الكتاب والسنة واتباع السلف الصالح.
- توحيد المذاهب، ومنه توحيد الأمة الإسلامية التي تفككت وضعفت بفعل الاختلاف حول الأمور العقائدية والدنيوية.[3]
- فتح باب الاجتهاد، والذي تناساه المسلمون وبقوا في غفلتهم وتقليدهم الاعمى حتى اصابهم الجمود.
- نشر الاسلام في البلاد التي ينتشر فيها، ومواصلة الدعوة الى توحيد الله واتباع رسالة رسوله الكريم.
- وأخيرا مقاومة النفوذ الأجنبي الذي أصبح تحديا حقيقيا، وخطرا يحدق بالأمة.[4]

لقد كانت الدعوة السنوسية اكثر تفتحا رغم تأثرها بالمنهج الوهابي، بحيث استطاعت ان تتفادى الكثير من السلبيات والمآخذ التي أخذت من دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب، كما استطاعت الحركة السنوسية أيضا تجنب الاصطدام بالخلافة الاسلامية ولم تفكر في الخروج عنها، ولم تحاول أيضا التدخل في الشؤون السياسية، فركزت اهتمامها بضرورة التربية الاسلامية الشاملة المتكاملة النظرية والعملية، والتي تقوم منها النهضة الاسلامية.[5] وقد امتد نشاط الدعوة السنوسية الى أواسط القارة الافريقية في اطار نشر الاسلام ومحاربة الوثنية.[6] كما امتد نشاطها

[1] – المرجع نفسه، ص122.

[2] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص261.

[3] – محمد علي الصلابي، **تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا**، مرجع سابق، ص71.

[4] – المرجع نفسه، ص262.

[5] – طارق عبد الحميد، مرجع سابق، ص129.

[6] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص24.

أيضا ليشمل مقاومة الاستعمار في العالم الاسلامي، فقد قال في ذلك "مسيو ردوفريرجن" : "ان السنوسية هي المسؤولة والمدبرة لجميع نكبات فرنسا في الشمال الافريقي وفي السنغال... وهي أخطر اعداء نفوذنا نحن الفرنسيين في شمال افريقيا وفي السنغال، وهي العقبة في سبيل توسعنا الاقتصادي والسياسي داخل افريقيا وتحقيق اهدافنا فيها".[1] وعليه فيمكننا القول أن منهج الحركة السنوسية في الاصلاح ساهم في نشر الوعي وبعث بوادر النهضة في المسلمين، وزرعت فيهم أيضا تلك الروح التي تمكنهم من مجابهة الحملات الاستعمارية الغربية، فكانت نموذج متميزا يقتدى به في الاصلاح الديني والاجتماعي.

4- الحركة المهدية بالسودان :

وهي نسبة الى محمد أحمد المهدي (1844م-1885م)، الذي ولد في 12 أوت 1844م، بجزيرة لبب إحدى جزر النيل الواقعة بالقرب من مدينة دنقلا بالسودان،[2] من نسب شريف يمتد الى آل البيت، فطر على تربية حسنة واخلاق رفيعة، وكان يحب فعل الخير وطلب العلم منذ صغره،[3] لقد استطاع محمد المهدي بن عبد الله أن يكون منهجا خاصا بدعوته التي اسسها من فكرة أنها أمر من الله ورسوله لإحياء الدين، وأنه هو المهدي المنتظر وخليفة المسلمين كونه من آل البيت، وأن الظروف دعته إلى ذلك.[4] وقد باشرت هذه الحركة عملها من مرتبة الدعوة الى مرتبة العمل ودخلت في مواجهات قوية وناجحة مع الحكومة، أثرت في تطور هذه الحركة.[5] فالحركة المهدية تعتبر حركة اصلاحية بالأساس حاولت اصلاح العقيدة والسعي من اجل نقائها ومحاربة البدع والضلال التي كانت فيه المسلمون، "كما دعت الى توحيد المذاهب الأربعة وتحرير البلاد من الاستعمار".[6] وذلك بالسير وفق المنهج السلفي الذي أسس في مجتمع الرسول الرسول وخلفائه الراشدين، وعدم الاقتداء بالغرب كل ما جاء من أوروبا.[7] وهذا نفس المنهج التي التي اعتمدته الحركة الوهابية في دعوتها واصلاحها في شبه الجزيرة العربية.

لقد رفضت الحركة المهدية الاستعمار وحاربته، كما رفضت التعامل مع الكفار حتى يسلموا ويتبعوا دعوتها، سواء أكانوا أفراد أم حكاما، أو حتى دولا. فقد اعلن زعيمها أن الله قد أظهره

---

[1] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص265-266.

[2] – فيصل محمد مرسي، **موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر**، ط2، بنغازي: منشورات الجامعة المفتوحة، 1997، ص29.

[3] – محمد بن اسماعيل المقدم،_**المهدي**، ج1، ط8، الاسكندرية: دار العالمية للنشر والتوزيع، 2004، ص453.

[4] – محمد محجوب مالك، **المقاومة الداهلية لحركة المهدية 1881-1898م**، بيروت: دار الجيل، 1987م، ص28.

[5] – المرجع نفسه، ص29..

[6] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص24.

[7] – حسن أحمد إبراهيم، **الفكر السياسي عند مهدي السودان**، دراسات افريقية، العدد3، الخرطوم: 1987، ص9.

لينقذ النصارى من الهلاك، ويصلح حالهم ويعلمهم الدين الصحيح ليدخل الايمان في قلوبهم، فبدأ بتطبيق منهجه هذا مع الأسرى وأمر بالاحسان اليهم، ومساعدتهم عند دخولهم الاسلام. [1]

فيمكن القول أن الحركة المهدية هي حركة دعوية وثورية في نفس الوقت تختلف عن غيرها من الحركات الاسلامية الاخرى، فمحمد المهدي بن عبد الله لم يطالب بالخلافة ولم يتعرض لها أيضا على أساس الإنقلاب على الخلافة العثمانية، لكنه أصر على أن له رسالة كلفه الله ورسوله بها لإحياء الدين والسير في طريق الاصلاح بتذليل الصعوبات والمعوقات التي تقف في طريقه، حتى وان كانت الدولة العثمانية أو غيرها، باعتبار أن العالم الاسلامي في حالة جاهلية وتخلف يقتضي الاصلاح.[2]

بعد اعلان محمد أحمد بن عبد الله مهديته في السودان في حزيران 1882م، باشر بنشر دعوته في الأرجاء والتي مثلت أيضا ثورة على القوات الاستعمارية البريطانية وعلى الدولة العثمانية والمصرية اللتان كانتا مهيمنتين على السودان مسلطتين عليه نظاما وحشيا من الضرائب الاستغلالية، مع منع الملكية الخاصة واستباحة الاتجار بالعبيد، مما خلق حالة من التخلف والتذمر الشعبي.[3] وهناك من يقول أيضا أن الحركة المهدية تقوم على فكر سياسي ثوري مغير، تمكنت بالإطاحة بحكم أسرة محمد علي في السودان عام 1885م، ودامت سيطرتها على البلاد خمسة عشر عاما.[4] وقد حققت الثورة المهدية بعد ظهورها نجاحات ملموسة أهمها انتصارها على بريطانيا بقتل الجنرال تشارلز غوردون الحاكم العام للبلاد في جانفي 1885، كما نجحت في لم شمل القبائل والجماعات الدينية من المتصوفين على طرقهم المختلفة، وضمت مختلف المضطهدين من أطياف المجتمع السوداني، تحت منهج دعوي قائم على الدعوة الى الله وعلى الجهاد في سبيله.[5]

ثانيا)- تيارات الاصلاح الوسطي الشامل (الاصلاح الديني والاجتماعي):

على غرار الحركات الاصلاحية ذات التوجه الاسلامي المحافظ، والتي كانت اللبنة الأولى لتوسع العمل الإصلاحي في العالم العربي والإسلامي، والتي ركزت على الإصلاح الديني، فإن

[1] – ابراهيم الجاك ابراهيم، **الحريات الدينية في دولة المهدية بالسودان**، دراسات افريقية، العدد21 السودان: 1999، ص34.

[2] – محمد محجوب مالك، مرجع سابق، ص30.

[3] – توفيق المديني، **تاريخ الصراعات السياسية في السودان والصومال**، دمشق: وزارة الثقافة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012، ص ص22-23.

[4] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص8

[5] – توفيق المديني، مرجع سابق، ص23.

التيارات الوسطية كانت لاحقتها في العمل الاصلاحي، والتي ركزت هي الأخرى على منهج الاصلاح الشامل، المتكامل والمنفتح على الآخر، بحيث كانت ترى أن سر بعث النهضة الاسلامية وتحقيق التفوق على الغرب ومواجهته لا ينجح إلا بإتباع اساليبه والاستعانة بوسائله والاستفادة من معارفه كذلك، "مع السعي للخروج من دائرة التبعية والاستعمار، ورفع الغشاوة عن العقول". فالمبدأ العام الذي تسير وفقه هذه التيارات هو الأصالة والمعاصرة، أي "محاولة التوفيق بين الهوية الاسلامية والتمدن الاوروبي" بمؤسساته ونظمه وقوانينه الوضعية.[1] وقد كان نشاط أبرز المصلحين في هذه التيارات ممتدا بين النصف الثاني من القرن 19م إلى حدود أواسط القرن 20م، ومن بينهم نذكر: جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، عبد الرحمن الكواكبي، رفاعة الطهطاوي، خير الدين التونسي، محمد رشيد رضا، مدحت باشا، محمد اقبال، عبد الحميد بن باديس، البشير الإبراهيمي...الخ، وقد كان هؤلاء رواد الاصلاح الديني والاجتماعي والسياسي في العالم العربي والإسلامي، وقد تركوا أثرهم في المجتمعات العربية والإسلامية، وحتى في بناء الدول، فقد تجلت لمستهم من خلال نضالهم المستميت على مبادئ آمنوا بها، واستعانوا بها من أجل محاربة الأفكار والممارسات الهدامة من جهة، والجهاد ضد الإستعمار الغاشم الذي أراد اخضاع بلاد الإسلام والمسلمين. وعلى هذا اتبع المصلحون طرقا شتى في الاصلاح، فمنهم من ركز على الاصلاح الاجتماعي وسخر جهده وفكره في تأسيس المدارس والتعليم ونشر المعرفة والترجمة وفوائد العلوم، ومنهم من استعان بطريق الإصلاح الديني وتنقية العقيدة من الشبهات والخزعبلات والبدع التي ساهمت في تخلف المجتمع وركوده، وأيضا هناك من مارس العمل السياسي وآمن بالإصلاح السياسي من أجل بناء دولة قوية ومجتمع صالح، يزدهر ويتطور بصلاح الدولة والمجتمع. سيتم التوسع في هذا التيار في المطلب الثالث من هذا المبحث.

ثالثا)- تيارات تغربية علمانية:

لقد تأثرت هذه التيارات الإصلاحية بالثقافة الغربية والفكر الغربي إلى حد الولوع والتقليد الأعمى، فقللوا من أهمية الدين ونادوا بفصله عن الدولة، لأنه في نظرهم ليس للدين أي علاقة بالاصلاح. فالإصلاح الحقيقي في نظرهم يبدأ من خلال الإهتمام بالنظريات العلمية والعلوم الحديثة والتطبيقية، التي هي أساس تقدم الحضارة الغربية وسر نهضتها. ولم تكن هذه الأفكار عند العرب إلا لدى فئة من المسيحيين العرب الذين رفضوا حكم الأغلبية المسلمة التي تسعى لتحقيق شريعة الله في الدولة، وذلك بتزكية ودعم صليبي غربي متعدد المستويات.

[1] - عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص27.28.

إن التمدن الأوروبي الحديث قد أثر في فكر هذا التيار الاصلاحي العلماني، الذي أسس منهجه في الإصلاح على أسس غربية بحتة، وانطلق من أفكار المفكرين الغربيين والنظريات الغربية التي غيبت قيمة الدين واعتبرته سبب تأخر وركود الحضارة الإسلامية وعدم قدرتها على التطور وهذا ما صرح به أغلب المستشرقين.[1]

فالتيارات التغريبية هي جزء من الحركة الاصلاحية في العالم الاسلامي وقد مثلها عدة اتجاهات نذكر منها :

1- الاتجاه الاول (المستشرقون) : وهم الكتاب الغربيون الذين اهتموا بدارسة الفكر الاسلامي وتاريخه، وكتبوا فيه. حيث اتسع مفهوم الاستشراق بداية النهضة العربية "حيث لاحظ العرب والمسلمون دخول عنصر الاستشراق بقوة في دراسة التراث العربي والإسلامي، فكان الإنبهار بهذه الجهود العلمية التي يخدم بها المستشرقون تراثا غير تراثهم، ولا ينتمون إليه"، ومع مرور الزمن لاحظ المسلمون أن للاستشراق اهداف خفية من خلال جهودهم البحثية في الاسلام فكرا وحضارة، فرأوا أن جهود المستشرقين تخدم التوسع الغربي الذي تمثل في شكل الإستعمار والتنصير والهيمنة الثقافية والاقتصادية والسياسية على العالم الاسلامي.[2]

فأغلب المستشرقين قد انتقدوا دين الاسلام محاولين محو قداسته في عقول المسلمين، وهاجموا الحضارة الاسلامية باعتبارها حضارة افرزتها حضارات أخرى وأثرت في نشأتها وتطورها. فالمستشرقون رأوا بأن تخلف المسلمين وانحطاطهم يعود الى دين الاسلام الذي لا يقبل التطور ولا يقبل الاصلاح والتغيير الى الاحسن، وقللوا من شأن الفكر الإسلامي مقارنة بالفكر الغربي الذي رأوا فيه سبيل نهضة المسلمين من جديد، فالنهضة الإسلامية في نظر بعظهم لا تقوم إلا بالخضوع التام للغرب نظما وقيما ولفترة طويلة من الزمن. [3]

أما وسائلهم فقد تعددت من أجل نجاح أهدافهم وتحقيق مآربهم في العالم الاسلامي، ولعل أهمها وأبرزها: تأليف العديد من الكتب والمجلات والأبحاث، وتوظيف منابر العلم والمعرفة من أجل تزوير الحقائق، والافتراء على الاسلام والتقليل من عظمته وقداسته في نفوس المسلمين، وأيضا استخدام تلاميذهم من العرب والمسلمين الوافدين اليهم عن طريق البعثات التعليمية أو عن طريق التطوع للترويج لآرائهم نيابة عنهم، فيصبحون أصحاب افكار تغريبية علمانية زرعت من قبل المستشرقين المعادين للإسلام وحضارة المسلمين. هذا دون التغاضي عن دور

[1] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص7.

[2] – علي بن إبراهيم النملة، **نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع العربية**، الرياض: بيسان، 2010، ص15

[3] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص7.

الارساليات التبشيرية في العالم الاسلامي وأثرها في أفكار المسلمين ونفوسهم.[1] فالكثير من المفكرين يربطون الاصلاح الذي جاء به أغلب المستشرقين على أنه جاء ليفتح المجال أمام الهيمنة الغربية على العالم الاسلامي من خلال الدعوة الى اقامة النظم الحديثة وتطبيق البرامج التغريبية والمناهج العلمية الحديثة، كما أن هناك آخرون يربطون ظهور الاستشراق برغبة من الغرب في تحصين ذاته ومقدساته من التوسع الاسلامي الذي لحقت اليه الدولة العثمانية، فحرص على اضعاف المسلمين وخدمة الاستعمار والصهيونية العالمية.[2]

ومن جهة أخرى يمكن القول أن بعض المستشرقين لعبوا دورا ايجابيا في تعزيز التلاحم بين الحضارتين الاسلامية والغربية نظرا لتعاملهم مع التراث الإسلامي "تعاملا علميا نزيها وشريفا وموضوعيا"، بتعلقهم بالفكر الاسلامي وحضارة المسلمين وعشقوها إلى حد أن عددا كبيرا منهم اعتنق الاسلام.[3]

2- الاتجاه الثاني يتمثل في المسيحيين العرب، والذين ارتبطوا ارتباطا وثيقا بالغرب ومهدوا طريقه الى ديار الاسلام، فالمعلوم أن المسيحيين العرب كان لهم تواجد في معظم بلاد المسلمين في شرقها وفي غربها، اندمجت وانصهرت مع اطياف المجتمع الاسلامي ومكوناته تشترك في الكثير من المميزات والخصائص كالثقافة واللغة والعرق والتاريخ المشترك.

وقد كان لهذا العنصر في المجتمع اتصال وثيق بالحضارة الغربية من خلال الارساليات التبشيرية والتجار الأوروبيين الذين كانوا يتوافدون إلى بلاد المسلمين، فكانوا المشاركين في تقريب الثقافة الغربية في نفوس المشارقة.[4]

لقد كان لجهود نصارى المشرق العربي دور رئيسي في إحياء الأفكار السياسية الغربية، التي تنادي بالدولة المدنية وفصل الدين عن الدولة، فقد كانوا على صلة وثيقة بالجمعيات والتنظيمات الغربية، وشبكات الجوسسة، ولذلك منهم من كونوا جمعيات سرية تسعى لإسقاط الخلافة الاسلامية ومناهضتها، وتدعوا الى اقامة الدولة المدنية اللادينية التي تكون على أساس وطني أو قومي فقط، ولا مكان للدين فيها، ومن بين هذه الجمعيات نجد : "جمعية بيروت (فارس

[1] - سعد ال حميد، **أهداف الاستشراق ووسائله**، الرياض: جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الاسلامية، ص18.

[2] - شايب الدور أمحمد، "الإستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر"، رسالة ماجستير، جامعة وهران، الجزائر، 2009-2010. ص ص15-20.

[3] - محمد سعيدي ، "الاستشراق والتراث الفكري العربي الإسلامي بين الرؤية الامبريالية والرؤية العلمية"، **مجلة الانسان والمجتمع**، العدد 2، الجزائر، ديسمبر 2011، ص12

[4] - عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص29.

نمر) وجامعة الوطن العربي (نجيب عازوري) والجمعية القحطانية، وجمعية العربية الفتاة، ثم الحزب القومي السوري (أنطوان سعادة)، وأخيرا حزب البعث (ميشيل عفلق).."[1] بحيث يرى كثير من الباحثين أن التيار العلماني المتغرب قد ولع بتقليد الغرب في حضارته وطبائعه وفي كل بدعة جديدة. ومن بين الأوائل المروجين لظاهرة التغرب والعلمانية نجد المعلم "يعقوب صروف" الذي سلطه الفرنسيين على المصريين، وفارس نمر، وشاهين مكاريوس، شبلي شميل، نقولا حداد، جرجي زيدان، فرح أنطون، وسلامة موسى... ومن تبعهم بعد ذلك من اتباع هذا التيار العلماني المتغرب.[2]

3- أما الإتجاه الثالث فيتمثل في المسلمين العلمانيين، والذين تأثروا بثقافة الغرب وتخلى بعضهم عن أفكارهم ومبادئهم وبحثوا عن النجاة في المظاهر والقيم الحضارية الأوروبية. كما حاول آخرون التغلب على مركب النقص هذا "بتناول حقنة اعتزاز يعلل بها النفس، وليغلب به على المهانة التي أصابته من الثقافة الغربية المنتصرة، كما يبحث المدمن عن حقنة المخدر التي يستطيع بها مؤقتا إشباع حاجته المرضية". فقد ركز الكثير من المصلحين الذين تأثروا بالفكر الغربي على الانفتاح نحو أوروبا والعصر الحديث حتى أصبحوا رواد إصلاح علماني.[3] وقد ساعد توسع المد الاستعماري أيضا على اقصاء المسلمين عن التعليم والثقافة والقيادة، وفي نفس الوقت ساعد على ظهور الأقليات والقوى الطائفية، "كالحركات التبشير في مصر والسودان، والتجنيس في تونس والجزائر، والظهير البربري في المغرب الاسلامي، ودعوات الفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان، والبربرية في المغرب"،[4] هذه الدعوات التي اتصلت بالدين وبالجنس والقومية افرزت أزمات هوياتية لدى المجتمعات الاسلامية، بقيت آثارها بعد الاستقلال وزادت حدتها وآثارها فيما بعد.

فالتيار الاصلاحي العلماني من جهة، حقق وفود أفكار جديدة وما تحمله من عقلانية جديدة، جعلت أسئلة جديدة تطفوا على سطح السجلات الفكرية تمحورت حول كيفيات توطين المرجعيات العقلانية في الفكر العربي المعاصر. ووفود هذه الأفكار كان في الأغلب نتاج الاحتكاك بين المنظومتين الفكريتين الإسلامية والغربية، الأولى التي كانت تعاني من التأخر

[1] – سفر بن عبد الرحمن الحوالي، **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، الرياض: دار الهجرة، 2012، ص557.

[2] – مجموعة مؤلفين، **الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2014، ص195.

[3] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص9.

[4] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص442.

والتخلف، والثانية التي كانت قد انتقلت من عصر التنوير إلى الإمبريالية والتطور الرأسمالي.[1] ومن جهة أخرى ساهم هذا التيار العلماني في فصل العروبة عن الإسلام وفصل الأقطار الإسلامية عن بعضها البعض، من خلال دعوات الاقليمية الضيقة ودعوات القومية، كدعوات "مصر للمصريين، وسوريا للسوريين، والسودان للسودانيين، وتركيا للأتراك".[2] فقد ساعدت هذه الدعوات في الاعتماد على مفاهيم الفكر الغربي الخالص البعيدة كل البعد عن المفاهيم والمبادئ الإسلامية المرتبطة بالأصالة والكفاح والتوحد تحت راية الأمة الواحدة، والجهاد ضد الاستعمار الاجنبي، وعليه فإن دعوة التجديد والعلمانية أو تحرير الفكر إنما تحاول أن ترمي بأن هذه المفاهيم المرتبطة بالإسلام أقرب إلى التعصب، والأصح عندها هو إعلاء مفهوم التسامح والتحرر والذي كان يقصد من خلاله في الأصل هو "تقبل الإستعمار الغربي تقبل الرضا والإعجاب والتقدير والموالاة.[3]

المطلب الثالث: أهم رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي المعاصر

1- رفاعة الطهطاوي (1801م-1873م):

ولد الطهطاوي بمصر في بيئة ينتشر فيها الجهل والتخلف والجور والفقر المادي والفكري، وذلك يرجعه البعض الى حكم المماليك ثم العثمانيين الذين حكموا مصر، ثم أيضا بفعل حملة نابليون بونابارت على مصر سنة 1799م، والتي هزمت المماليك ولم تهزم الشعب المصري الذي تحرر بعد ذلك بسنوات. نشأ الطهطاوي في اسرة محافظة ساعدته على مواصلة دراسته في الأزهر، ثم توجه للتدريس والإمامة فيما بعد، وقد ارسل ايضا مع البعثة العلمية التي ارسلتها الحكومة المصرية الى فرنسا فكانت فرصة للتعرف واكتشاف الحضارة الغربية والتطور الذي لحقت اليه ومختلف العلوم والتخصصات العلمية، فكان له ان سخر مختلف معارفه والعلوم التي تعلمها في فرنسا من اجل بعث التمدن والحضارة في أمته ووطنه والعمل نحو نهضتهم كونه صاحب رسالة علمية وحضارية. وقد اتسع جهد الطهطاوي من الترجمة والتدريس ونشر مختلف العلوم، إلى الاهتمام بالآثار لحفظ تراث الامة وهويتها من الزوال والاندثار، كما اهتم بالصحافة فكان "رئيس تحرير الوقائع المصرية وهي اول صحيفة اخبارية عربية بمصر عام 1842م،[4]

---

[1] – ياسين بللوى، "الحوار البيني وحوار الآخر في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية بحث في أسباب تعطل آلية الحوار السياسي في التنظير والخبرة"، اطروحة دكتوراه، جامعة الجزار3، الجزائر، 2013/2012، ص197.

[2] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص443.

[3] – المرجع نفسه، ص445.

[4] – شحادة الخوري، "رفاعة الطهطاوي"، **مجلة التراث العربي**، العددان 81-82،دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001، ص ص108-114.

واهتم ايضا بمختلف مجالات الحياة الاجتماعية والسياسية والثقافية فكان له العديد من المؤلفات حول ذلك، ففي السياسة برز نشاطه في تأييد الحكم المركزي وكان يراه مناسبا للحكم لما فيه من صلاح للدولة، وكان يرى أيضا "بان السياسة ليست مكرا وحيلة وخداع،.. وانما هي فهم أسرار المنافع العمومية التي تعود على المجتمع وعلى سائر الرعية من حسن الادارة والرعاية في مقابلة ما تعطيه الرعية من أموال والرجال للحكومة"، أما في المجال الاجتماعي فقد ركز على ضرورة الاعتدال في كل شيء ونبذ الكسل وحب النفس والاحتكام الى العدل في كل شيء، كما ركز على التربية وضرورة تعلم العلوم النافعة التي تعود بالنقع على العامة ومن ثم الى نهضتها.[1]

2- خير الدين التونسي (1810م- 1890م)

ولد خير الدين التونسي عام 1810م في احدى القرى الصغيرة بجبال القوقاز، من أسرة شركسية، يقال أنه جاء الى اسطنبول رفقة الكثيرين من أبناء منطقته بحثا عن مهنة عسكرية أو سياسية كخادم أو مملوك عند أحد الزعماء فدخل في خدمة أحمد باي،[2] وهناك رواية أخرى تروي بأنه تم اختطافه من قبل تجار الرقيق، وتناقلته الأيدي بالبيع والشراء الى ان وصل الى قصر حاكم تونس الباي احمد باشا (1836م-1856)، فتربى هناك وتلقى مختلف العلوم واللغات والآداب والتدريبات العسكرية، كما تعلم السياسة والتاريخ مما مكنه من تقلد العديد من المناصب في الدولة التونسية الى أن اصبح رئيسا للوزراء،[3] لقد كان خير الدين التونسي رجل دولة وفكر في نفس الوقت، "من خلال معرفته بأمور السياسة وخبايا الحكم وجوانب التخلف المترامية في أركان الدولة العثمانية" فكان داعيا الى العمران ونهضة الأمة،[4] ألف كتابه المشهور "أقوم المسالك في معرفة أمور الممالك" والذي لخص فيه اهم آراءه وأفكاره المتعلقة بالتمدن والإصلاح، وأسس البناء الحضاري وبرنامج نهضة الأمة من خلال التعلم من الحضارة الغربية والأخذ منها ما لا يتعارض مع الشريعة الاسلامية، وهذا ما يراه مواكبة للمصالح المتجددة للمسلمين وفرصة لتطور حياتهم العامة.[5] فسفره الى العديد من الدول الاوروبية كون لديه نظرته الخاصة ومنهجه ورؤيته للتقدم، فكان يرى ان سبيل تقدم الأمة هو قوة الدولة، وأن قوة الدولة ترتبط بالحكم الصالح، في حين أن الحكم الصالح يكون بإقامة العدل وضمان الحريات في

[1] – نفس المرجع، ص ص125-127.

[2] – موسى بوبكر، "اشكالية فكر النهضة العربية –دراسة نقدية لمشروع النهضة"، اطروحة دكتوراه في الفلسفة، جامعة الحاج لخضر- باتنة، الجزائر،2011/2010، ص47.

[3] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص30.

[4] – محمد محفوظ، ، **تراجم المؤلفين التونسيين**،ج2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982، ص ص275-276.

[5] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص29.

الدولة، فكان يرى ان هذه المبادئ السامية هي من رحب الاسلام وان المسلمين اولى بها، كما انها تعلو بإدانة الاستبداد واحياء هيئة اهل الحل والعقد الاسلامية، وانتخاب المجالس النيابية التي تمثل الشعب، فهو بذلك يزكي نظام الحكم البرلماني.[1] فقد آمن خير الدين التونسي بالاصلاح العميق للدولة، فهو يقول في هذا الصدد: "لقد حاولت أن أسير بالأمور في طريق العدالة والنزاهة والإخلاص... ولم أشأ أن أخدع وطني الذي تبناني".[2] أما نظرته الى الاستعمار فهو يحذر منه ويرى بأن اوروبا هي الخطر المحيق الذي يجب تقليدها ومواكبة التطور الذي لحق بها من تمدن وحضارة، لتأمن الأمة شرها فهو يرى بأنها "السيل المتدفق والتيار المتتابع الذي يوشك ان يغرق كل ما حوله.. فيكون النجاة منه بأن تحذو الممالك المجاورة حذوه وتجري مجراه في التنظيمات الدنيوية فيمكن نجاتهم من الغرق"، وعليه فإنه يرى بأن العدل والحرية من دعائم قيام النظم الغربية وسر قوتها التي يجب الاخذ بها من أجل نهضة الأمة. [3]

3- جمال الدين الأفغاني (1839م-1897م)

وهو محمد جمال الدين الأفغاني ولد في سنة 1839هـ، بقرية "أسعد أباد" القريبة من مدينة كابول في أفغانستان،[4] أبوه السيد صفتر بن علي بن مير رضى الدين الحسيني شيخ الاسلام، وهم من أسرة عريقة كثيرة العدد لها أصل شريف، يمتد نسبها إلى السيد على الترميذي المحدث المشهور، ويصل نسبهم أيضا إلى سيدنا الحسين بن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه.[5] انتقل صغيرا الى كابول رفقة والده الذي أجلسه وهو في الثامنة من عمره للتعلم وأشرف على تربيته ومتابعة تدريسه،[6] ولما بلغ الثامنة عشر من عمره كان قد تعلم مختلف العلوم، ثم سافر بعد ذلك إلى الهند لدراسة بعض العلوم العصرية والرياضيات، ثم توجه إلى الحجاز وأدى فريضة الحج هناك سنة 1273هـ، ثم رجع إلى افغانستان وتقلد إحدى الوظائف الحكومية فيها، ولم يلبث في منصبه حتى وقع خلاف بين أمراء الأفغان فانحاز مع أحدهم ضد الانجليز، الذين كانت لهم الغلبة فيما بعد، فلم يستطع الافغاني البقاء في البلاد بعد ذلك فرحل عنها سنة 1285هـ، متوجها إلى مصر مرورا بالهند.[7] حيث مكث بمصر أربعين يوما زار فيها الأزهر وخالطه الكثير من طلبة العلم منهم الشيخ محمد عبده الذي تعرف عليه وأعجب به وصاحبه فيما بعد، ثم توجه

[1] – المرجع نفسه، ص ص31-34.

[2] – خير الدين التونسي، **مذكرات خير الدين باشا**، تح وتع: محمد العربي السنوسي، تونس: دار بيت الحكمة، 2008، ص25.

[3] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص34.

[4] – علي شلش، **جمال الدين الإفغاني بين دارسيه**، القاهرة: دار الشروق، 1978م، ص10.

[5] – محمود أبورتيه، **جمال الدين الأفغاني تاريخه ورسالته ومبادئه**، القاهرة: المجلس الأعلي للشؤون الإسلامية، 1966م، ص27.

[6] – علي شلش، مرجع سابق، ص10.

[7] – عبد القادر المغربي، **جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث**، ط3 القاهرة: دار المعارف، 1986، ص29.

فيما بعد إلى الآستانة حيث لقي ترحيبا كبيرا من أهلها وحكامها ورجال العلم والدين فيها، حيث تم تعيينه عضوا في مجلس المعارف بعد ستة أشهر من قدومه، إلا أن الشيخ حسن فهمي أفندي "شيخ الإسلام"، حسده على منزلته وكونه يشكل تهديدا يزعزع مكانته بين الناس، فاختلف معه في الرأي، فدبر له مكيدة واتهمه بأنه "زعم بأن النبوة صنعة" لذكرها في خطاب يتعلق في الصناعة، حتى عظم الأمر وتفاقم المشكل، مما جعل الشيخ جمال الدين الأفغاني يتضايق من ذلك واختار أن يفارق الآستانة "مظلوما في حقه مغلوبا لحدته، فتوجه مرة أخرى إلى مصر في 23 من مارس سنة 1871م.[1] ولقي من الترحيب والمساعدة ما يمكنه من المكوث فيها، حيث ساعده رياض باشا على الإقامة وتوفير له راتبا شهريا مجزيا (ألف قرش)، مكنه من التحرك بسهولة فانطلق نحو تحقيق افكاره الاصلاحية ونشرها بين طلاب العلم والمعرفة بالكتابة والتلقين والخطابة، حتى ارتفع شأنه بين القوم وعلى صيته وانتشرت أفكاره، فظهر له حساد كثر سعوا جاهدين للتخلص منه بتحريف أقواله وتدبير المكائد له، منهم القنصل العام الانجليزي في مصر الذي شن عليه حملة كراهية غيرت قلب الخيدوي عليه، فأصدر أمرا بطرده من مصر هو وتابعه أبو تراب، "ففارق مصر إلى البلاد الهندية سنة 1296هـ، وأقام بحيدر أباد الدكن، وفيها كتب هذه الرسالة في نفي مذهب الدهريين".[2]

لقد كانت هذه المرحلة من حياة الشيخ وهي مرحلة تواجده بمصر (1871-1879م)، من أخصب سنوات عمره النضالي، فقد ساهم في الكثير من الأعمال الخالدة التي أثرت في مجريات الأحداث سواء في الفكر أو العمل السياسي، أو في صنع الرجال وبناء التنظيمات، والتخطيط للإصلاح أو للثورات.. ففي نظره كانت تعتبر مصر التربة الخصبة لتكون مركز النهضة الشرقية، بما فيها من مميزات حضارية تمتزج بين الأصالة والمعاصرة لما أدخل عليها من مدنية غربية تطورت بفضله أغلب الدول الشرقية.[3]

ولم يمكث الشيخ جمال الدين كثيرا في الهند حتى انتهاء "الثورة العرابية" بمصر، حيث سمحت له السلطات الهندية باختيار وجهته، فانطلق إلى لندن ثم باريس حيث اتصل بالشيخ محمد عبده وأصدرا جريدة "العروة الوثقى" التي اصدرت ثمانية عشر عددا، كانت تهدف الى

[1] – محمود أبورتيه، مرجع سابق، ص33.

[2] – علي شلش، مرجع سابق، ص ص11-12.

[3] – محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ط2، القاهرة: دار الشروق، 1988م، ص ص27-28.

توحيد الأمة المسلمة تحت لواء الخلافة الاسلامية،[1] وكانت صفحتها الأولى تبرز شعارها وعنوانها على هذا الشكل :

العروة الوثقى	
لا انفصام لها	
• مدير السياسة : جمال الدين الأفغاني • ترسل الجريدة إلى جميع الجهات الشرقية. • قد عينت أجرة البريد خمسة فرنكات في السنة لمن تسمح بها نفسه.	• المحرر الأول: الشيخ محمد عبده • من شاء أن يبعث إلينا بتحارير أو رسائل في أي موضوع كان رغبة نشره في الجريدة أو التنبيه على أمر مهم فليرسلها إلى إدارة الجريدة بهذا العنوان : 6.Rue Martel a paris

المرجع : محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ط2، (القاهرة: دار الشروق، 1988م)، ص70.

لقد تطرق جمال الدين الأفغاني في جريدة "العروة الوثقى" الى كثير من قضايا الامة وهمومها، محاولا الاصلاح ما استطاع اليه سبيلا، فأراد الانتقال من القول الى العمل فكان له تأسيس تنظيم سري سمي "جمعية العروة الوثقى" التي تشكلت من مجموعة من المصلحين يتوزعون على مختلف اقطار الوطن العربي والاسلامي، لكن سرعان ما توقف عملها بسبب اقفال أبواب الهند ومصر والسودان في وجهها. مما جعل الشيخ جمال الدين يتوجه للكتابة في الصحف الباريسية.[2]

ولم يسلم أيضا الأفغاني من التهم والمزاعم الباطلة التي تفنن خصومه في خلقها، ومن بينها اتهامه بأنه "ايراني الاصل من أسد أباد، وبأنه أيضا شيعي المذهب، يخفي اصله هذا بالانتساب الى الافغان"، وصاحب هذه الفكرة هو الشاه الإيراني مظفر الدين الذي اعتقد أن الشيخ جمال الدين الأفغاني هو المدبر والمحرض على اغتيال سلفه ناصر الدين، فلفق له كل هذه التهم طمعا في جعل السلطان عبد الحميد يسلم له الشيخ جمال الدين كونه مواطنا ايرانيا، وما كان على السلطان الى الرفض خوفا من ثورة اصحاب الشيخ جمال الدين عليه، لكنه بقي يشهر تلك المزاعم كسلاح يشهره ضده من قبل رجال الدولة العثمانية. [3] فلم ينعم الشيخ جمال

[1] – محمود أبورتيه، مرجع سابق، ص36.

[2] – عبد القادر المغربي، مرجع سابق، ص35.

[3] – محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، مرجع سابق، ص29.

الدين بالهدوء والسكينة أبدا حيث أنه عندما توجه لشبه الجزيرة العربية ينشر فكره الاصلاحي ويسعى لبعث الخلافة الاسلامية المنشودة، اتصل به هذا الشاه جمال الدين الذي كان في علاقة متوترة معه، فهذا الأخير أراد تعزيز نفوذه وكسب الشيخ الى جانبه باعطاء مسؤوليات حكومية، أما الشيخ جمال الدين فكان متفطنا لخطة الشاه وبقي ينتقد في تصرفاته التسلطية وتعنته لرفض وضع دستور وتأسيس النظام الشوري الديمقراطي الذي نادى به الافغاني في اصلاحاته، فما كان على الأفغاني سوى الابتعاد عن الشاه وتحريض النخب من شعبه ضده، هذا ما جعل الشاه الجديد يسعى لتصفيته،[1] فعاد الى الاستانة حيث حاول السلطان دفعه للقيام بمهام عسكرية فأبى ذلك، فقيل "أن السلطان أمر بالتضييق على الرجل،.. ومنع عنه الراتب الذي كان يتقاضاه وضل يعاني من آلام المرض والإهمال لخمسة أشهر قبل أن ينتقل لجوار ربه يوم الثلاثاء 9 مارس 1897م". وهناك روايات تقول أنه مات مسموما بتدبير من الشاه الايراني مظفر الدين، أو قد يكونون عثمانيين أوعز اليهم السلطان أو بعض حاشيته.[2]

وفي الحديث عن منهج الإصلاح الديني لدى الأفغاني فيجب الإشارة إلى أن هذا المصلح قد تأثر بحركة الإصلاح الديني البروتستانية، وربط شرط نهوض الأمة الإسلامية بظهور حركة دينية اسلامية فيها، "تسير على غرار هذه الحركة في افكارها الرئيسية المتمثلة في الثورة على سلطة رجال الكنيسة المحتكرين لتفسير الدين والعودة إلى النص المقدس، بعد التحقق من مدى صحته التاريخية، بشكل مباشر ومحاولة فهمه بكل حرية ودون الاضطرار إلى الاستعانة بما كتبه آباء الكنيسة الذين لا يملكون القدسية ولا حتى العصمة من الأخطاء".[3]

لقد سلك الأفغاني مسلك النضال من أجل وحدة الامة ونهضتها، ودعى الى الجامعة الاسلامية التي يمثلها حكم الخلافة العثمانية، كما دعى الى مناهضة الاستعمار الاجنبي، وضرورة اصلاح المجتمعات الاسلامية في مجمل مجالات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، واعتبر الثورات السياسية وسيلة لاصلاحها، مما ساهم في ظهور الحركات التحررية الوطنية، وقد كان الافغاني مساهما اساسيا في مجلة العروة الوثقى التي كانت تمثل جل أفكاره، والتي تمحورت حول اصلاح المجتمع الاسلامي وتنويره كي يعي حقوقه وواجباته، ويحكم نفسه بنفسه من خلال المجالس النيابية وحكم راشد أساسه العدل والشورى. وتبرز أهمية الافغاني كونه أيضا رجل ميدان وسياسة له علاقات مع رجال الدولة في المشرق العربي فقدرته على التأثير

[1] – عبد القادر المغربي، مرجع سابق، ص ص35–48.

[2] – محمد عمارة، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام** مرجع سابق، ص87.

[3] – كريمة قشراوي، "المسألة الإصلاحية في فكر محمد عبده"، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2 كلية العلوم الانسانية والاحتماعية، الجزائر، 2012/2011، ص ص97–98.

والتفاوض جعلته يلعب ادوارا اساسية "كالقيام بالمفاوضات والوساطات السياسية وتحريك روح المقاومة في شعوب المنطقة خاصة في مصر.. فكان يلهب حماس اتباعه اينما حل وارتحل". ومما هو معروف أيضا أن الافغاني كان يدعو العلماء الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر بالفعل، ويجيز استعمال الاكراه المادي في ذلك، كما يدعو لممارسة الرقابة على الحكام والخروج عنهم في حال انحرافهم او استبدادهم.[1] لقد وسعت رسالة الأفغاني الاصلاحية الشرق كله، حيث تعددت أوجه هذه الرسالة لتمتد إلى الجهاد أو بذل الجهد من أجل إنقاذ الأمة الاسلامية من الاستعمار الأجنبي، "وتخليصها من قبضة الحكام المستبدين، ومن جهود الفقهاء ورجال الدين المقلدين، ودجل المتصوفة الخرافيين"، وليوقظ الهمم بعد سبات طويل، ويجمع صفوف المسلمين الممزقة والمشتتة، وهذا بالاستعانة بمختلف الوسائل المتاحة في عصره، بما أوتي من علم وإرادة وجهد من أجل انجاح عملية الإصلاح.[2] التي يمكن اختصارها في هدفين: أولا: بعث الشرق وتنقية عقيدته وتكوينه تربويا وعلميا. وثانيا: مناهضة الاحتلال الاجنبي.[3]

4- الامام محمد عبده (1849م-1905م)

اسمه الكامل محمد عبده حسن خير الله، ولد في سنة 1849م بقرية محلة نصر الواقعة بمنطقة البحيرة في مصر، عانت عائلته من النزاعات المحلية ومن ظلم واضطهاد السلطات لوقوفها مع الحق وضد المظالم، لقي معظم أفرادها سنوات من الهجرة والسجن والتشريد.[4] لقد نشأ محمد عبده وتربى على الاعتزاز بالمجد والأصالة، والصفات الحميدة. ففي السابعة من عمرة، بدأ تعليمه القراءة والكتابة وحفظ القرآن بالقرية، ثم انتقل الى "الجامع الاحمدي" سنة 1862م ليكمل دروسه في حفظ وتجويد القرآن. وواصل في الجامع الأحمدي الى سنة 1864م حين بدأ يتلقى دروسه الأزهرية، فلم يلبث بضع شهور حتى قرر ترك الدراسة سنة 1865م، وتوجه الى العمل في الفلاحة مع أخيه وأبيه، لكن هذا الأخير لم يرد له ذلك، بل أراد له طريق العلم لتمكنه وتفوقه فيه فأعاده لطلب العلم والدراسة في نفس السنة.[5] بعدها انتقل للدراسة بالجامع الأزهر في القاهرة سنة 1866م، حيث أثر فيه أحد أساتذته هناك وهو الشيخ حسن الطويل، الذي علمه الشجاعة في التعبير عن الرأي والزهد في الدنيا والجرأة على أصحاب المناصب والمقامات. ولما أتم دراسته فيه توجه للحياة العامة والتقى الشيخ جمال الدين الافغاني الذي كان قد قدم الى

[1] – ابراهيم اعراب، **الاسلام السياسي والحداثة**، المغرب: افريقيا الشرق، 2000، ص ص25-26.

[2] – محمود أبورتيه، مرجع سابق، ص14.

[3] – عباس ارحيلة، مرجع سابق، ص29.

[4] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص35.

[5] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، الاسكندرية: مكتبة الإسكندرية،2005، ص13.

مصر، فاعجب بشخصيته القوية ونفسه الصادقة، وقدم له درسا حول "الدعوة والإصلاح والإرتكان إلى العقل في فهم أمور الدين"،[1] فكانت هذه أولى محطات اللقاء والصداقة بين الشيخين.

لقد أثر في الشيخ محمد عبده لقاءه بجمال الدين الأفغاني، فغير مساره الفكري الذي كان مبنيا على التصوف والعزلة، إلى المقاومة الاجتماعية والنشاط السياسي والخوض في الصراعات السياسية، بالتعبير عن آراءه ومواقفه السياسية بالكتابة في الصحافة والخروج الى الميدان.[2] كما تمثل تأثره أيضا بالأفغاني كونه كان يعيد الدروس التي تلقاها من الافغاني على طلبته بالأزهر، رغم تضايق بعض زملائه الذين حاولوا اسقاطه من امتحان العالمية بالأزهر سنة 1877م، لصحبته للأفغاني.[3] لقد درس الشيخ محمد عبد في الأزهر مختلف العلوم فكان مبدعا مجددا في طريقة التدريس ومحتواها أيضا، كما كان متمردا على التقاليد البالية السائدة في كلية دار العلوم، حيث كان يدرس لطلابه كتبا في التاريخ تتحدث عن التغيير والثورة والانقلاب، هذا ما أدى الى طرده منها فيما بعد.[4]

في سنة 1878م تم تعيينه مدرسا للتاريخ بدار العلوم، وقام بتأليفه كتاب "علم الاجتماع والعمران" الذي استنبط افكاره الأساسية من فكر ابن خلدون، كما تم تعيينه أيضا مدرسا للأدب العربي والعلوم المرتبطة به في مدرستي الألسن والإدارة.[5] لكن هذا لم يمنعه من ممارسة النشاط السياسي المنوائ لاستبداد الخيدوي اسماعيل بالسلطة، وللتدخل الاجنبي الفرنسي الانجليزي الذي اخذ ينتهك سيادة البلاد، فاضطره الى تسخير كل طاقته فكريا وسياسيا والنضال في "الحزب الوطني الحر" الذي أسسه جمال الدين الأفغاني وكان شعاره "مصر للمصريين"، يضم مختلف النخب الوطنية المصرية أغلبهم ساهموا في تفجير الثورة العرابية سنة 1881م.[6] أما رد السلطة المصرية كان صارما وسريعا، ففي نفس السنة، تم اعتقال ونفي جمال الدين الأفغاني من مصر، وتم فصل محمد عبده من التدريس بسبب نشاطه السياسي، فاضطر للعودة الى قريته وترك نشاطه السياسي، واختار حياة العزلة من جديد، لولا تغير الظروف من جديد واستصدار رياض باشا رئيس الوزراء، عفوا من الخديوي له، وتعيينه محررا في الجريدة الرسمية "الوقائع

[1] – صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**، القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001، ص ص64-65.

[2] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص38.

[3] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص17.

[4] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص65.

[5] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص ص16-17.

[6] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص65.

المصرية"،[1] فقد استغل محمد عبده هذا المنبر خاصة بعدما أن أصبح هو رئيس التحرير، في التعبير عن آراءه السياسية والفكرية التي تغيرت من الاتجاه الثوري الراديكالي الى الاتجاه الاصلاحي التهذيبي "فاهتم بقضايا التربية وتكوين "الصفوة" بدلا من "التهييج" الذي يستهدف تحريك العامة ضد أعداء الأمة"، لكنه لم يستقر الى هذا الحال ليعود للمشاركة في الثورة العرابية الذي كان من بين قياداتها،[2] ولما هزم الإنجليز الثورة في سبتمبر 1882م، تم وضعه في السجن وتقرر نفيه ثلاث سنوات، وامتد منفاه قرابة الست سنوات.[3] فكانت بيروت أول وجهته وهو في سن الرابعة والثلاثين عاما، فأقام بها لمدة عام والتحق بالافغاني بعد دعوته له من باريس، حيث أسسوا في السر جريدة سموها "العروة الوثقى"، والتي كانت تعبر عن تنظيم سري في نفس الوقت، اهتمت باشعال الثورة في العالم الاسلامي واسترجاع امجاد الأمة وتحقيق وحدتها من جديد، فكان لمحمد عبده العمل في السر بصفته نائب لرئيس التنظيم، وسافر الى بلدان كثيرة لتحقيق الاهداف المرجوة كزيارته لمصر سرا لدعم الثورة المهدية في السودان، وزيارته لندن من أجل التفاوض وإقناع مسؤوليها عن الخروج من مصر.[4]

بعد سنوات من النضال يأس الشيخ محمد عبده من العمل الثوري وممارسة العمل السياسي الذي لم يكن عن قناعة تامة به، لولا أثر الأفغاني فيه، فعاد الى بيروت سنة 1885م، وصاغ مشروعه الإصلاحي من جديد،[5] واهتم بالتربية والتعليم والتجديد الديني، وأسس جمعية سرية للتقريب بين الأديان،[6] كما كتب أهم كتبه "رسالة التوحيد"، واهتم كذلك باصلاح النظم التعليمية، وكتب لوائح الإصلاح التعليمي في الدولة العثمانية وبلاد الشام ومصر، وقام بتفسير وشرح العديد من كتب التراث والأدب والدين، وقد ترك اهتمامه بالسياسة "وانغمس في مشروعه الاصلاحي التربوي المتناغم مع شخصيته ومواهبه"، خاصة حين عودته الى مصر، بحيث كتب في ذلك : "أما أمر الحكومة والمحكوم، فتركه للقدر يقدره، وليد الله بعد تدبره، لأنني قد عرفت أنه ثمرة تجنيها الأمم من أغراس تغرسه وتقوم على تنميته السنين الطوال، فهذا الغرس هو الذي ينبغي أن ينى به الآن".[7]

---

[1] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص38.

[2] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق،.

[3] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص20.

[4] – المرجع نفسه، ص23.

[5] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص40.

[6] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص67.

[7] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص ص40-41.

لقد كانت لدى الشيخ محمد عبده نزعة قوية للتوفيق بين الاسلام والحداثة تمثل احدى المقومات الاساسية لفكره الاصلاحي، وتمثل أيضا رغبته في ايجاد الارضية المشتركة لتوحيد النخب المتصارعة في عصره، من خلال الابتعاد وتجنب الخوض في القضايا الشائكة التي فيها خلافات المسلمين، فرقتهم واختلافاتهم، وإظهار ما يدعو لجمعهم على الحق وتحقيق الوحدة بينهم والتوفيق بين مختلف آراءهم ومواقفهم، وهذا حرصا منه على وحدة الأمة وخوفه من الفتنة.[1] وقد أدى به نهجه المعتدل هذا، الى استعادة ثقة السلطات المصرية وعلى رأسها عباس الخديوي، فتم تعيينه عضوا بمجلس ادارة الازهر سنة 1895م، ثم اشترك في تأسيس "الجمعية الخيرية الاسلامية" سنة 1892م، والتي تهتم بنشر المعارف واعانة ذوي الحاجات الخاصة، بحيث أصبح رئيسا لها في سنة 1900م. وقبل هذا بسنة تم تعيينه في منصب مفتي الديار المصرية، وعضوا في مجلس الأوقاف الأعلى، وقد سعى جاهدا لإصلاحها وإصلاح المساجد وفق فلسفته في الاصلاح التربوي والديني، كما عين أيضا في نفس السنة 1899م عضوا في مجلس شورى القوانين.[2] هذا المجلس الذي يعتبر مجلسا لصياغة وإصدار القوانين الملزمة للحاكم والمحكوم.

لقد بقي محمد عبده ينشط وينشر فيما يكتب من أفكار وعبر ورؤى تتشكل من خلال تجاربه في الحياة العامة ومن خلال اطلاعه بالأوضاع الاجتماعية، فاراد الاصلاح واقتراح الحلول الكفيلة للمشاكل التي تعيق النهوض الاجتماعي في مصر،[3] كما كان يلقي العديد من المحاضرات ودروس تفسير القرآن فيه، لكنه بعد ستة سنوات من النشاط دفع للاستقالة من ادارته في مارس1905م بعد حملة الكراهية التي شنت ضده من قبل علماء الأزهر، وأعداء التغيير والإصلاح، وأيضا احتجاجا على المؤامرات التي احيكت ضده من قبل الخديوي عباس. [4] وفي نفس السنة في 11 جويلية 1905م، لقى الامام وجه ربه بالاسكندرية عن عمر يناهز السبعة والخمسين عاما، ترك سيرة خالدة فيها تضحيات جسام، من اجل اصلاح حال الأمة ودفعها الى النهضة والازدهار، مارس الاصلاح السياسي لكنه برع في الاصلاح الاجتماعي التربوي والديني وترك بصمته فيها للأجيال. [5]

[1] – ابراهيم اعراب، مرجع سابق، ص31.

[2] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص31.

[3] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص42.

[4] – محمد عمارة، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، مرجع سابق، ص34.

[5] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص69.

5- عبد الرحمن الكواكبي (1848م- 1902م) :

وهو عبد الرحمن بن أحمد بن مسعود الكواكبي ولد بمدينة حلب في سوريا، عاش وسط اسرة يعود نسبها الى آل البيت، اشتغلت بالعلم والوظائف السامية في الدولة، مكنه ذلك من تعلم اللغتين التركية والفارسية، بعد العربية ومختلف العلوم المتيسرة، دينية ودنيوية، "كما كان له اطلاع واسع، من خلال التحصيل الشخصي، على علوم السياسة، والفلسفة، والقانون"، زيادة على فطرته السليمة وأخلاقه السامية التي ورثها عن خالته التي ربته بعد وفاة امه وهو في السادسة.[1]

درس في مدرسة اسرته المسماة "المدرسة الكواكبية" ثم اكمل نفسه بالقراءة والمطالعة ودراسة مختلف القوانين والكتب التاريخية. وبعد انتهاء مساره الدراسي توجه للحياة العملية حيث تقلد عدة مناصب حكومية، منها اشرافه على تحرير جريدة رسمية بقسميها العربي والتركي، ثم تعيينه رئيسا لكتاب المحكمة الشرعية، وإلى قاض في احدى بلدات سوريا، ثم بعد ذلك عين رئيسا للبلدية. "ثم هو بين الحين والحين يعتزل الوظائف الحكومية فينشئ لنفسه جريدة في حلب اسمها الشهباء، أو يشتغل بالاعمال التجارية، أو يقوم بمشروعات عمرانية، ومن كل ذلك يستفيد خبرة وتجربة بالحياة".[2] تميزت سيرته في تولي هذه المناصب الحكومية بالنزاهة والإخلاص، والاهتمام بالصالح العام مما جلب له المتاعب مع رجال الدولة العثمانية، رغم حاجة البعض منهم اليه في تقديم المشورة والرأي، وأيضا رغم أن وظائفا ومهاما كثيرة "كان يتولاها كمناصب فخرية، أي دون مقابل مالي بل تطوعا".[3] فبيئته التي عاش فيها هي التي شجعته على سلك طريق الإصلاح، "ففي كل الأعمال الحكومية والحرة يصطدم بنظام الدولة واستبداد الحكام، وفساد رجال الإدارة، فينازلهم وينازلونه، ويحاربهم ويحاربونه، وينتصر عليهم حينا، وينتصرون عليه حينا، وسلاحه دائما النزاهة والعدل والإستقامة، وسلاحهم دائما الدسائس واتهامه بخروجه على النظام، ودعوته للشغب، وما شاكل ذلك مما هو عادة الظالمين"[4]، فهذه ماهي إلا صورة واضحة لما عاشته البلاد من طغي العثمانيين في حكم السلطان عبد الحميد.[5] وخير مثال على هذا محاولة والي حلب الانتقام منه لوقوفه مع المظلومين من رعيته وتوجيههم لرفع شكوى ضده لدى مرؤوسيه في الآستانة، "فانتقم عارف باشا لنفسه منه، وطلب محاكمته، فبذل الكواكبي ورجاله جهدا كبيرا

[1] – عبد الرحمن الكواكبي، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،ط3**، بيروت: دار النفائس، 2006، ص9

[2] – أحمد أمين، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث**،ط3،القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2012، ص70.

[3] – عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص10.

[4] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص70.

[5] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص50.

ليحاكم في ولاية غير ولاية حلب، وحوكم في بيروت، فكم ببراءته، وظهرت خيانة الوالي ومكايده فعزل".[1]

أراد الكواكبي أن يشارك تجاربه وأفكاره مع العامة من الناس، فتوجه لصناعة الرأي العام عبر الصحافة، ففي زمانه كانت هته الاخيرة من أبرز وسائل الإعلام، فقام بإصدار أول جريدة في مدينة حلب سميت بالشهباء، لكن ما لبثت أن قام بتوقيفها الوالي العثماني، مما دفع الكواكبي الى إصدار جريدة أخرى هي "اعتدال"، وقد منعت هي كذلك من النشر كسابقتها، هذا ما أجبر الكواكبي على الاستعانة بالصحف الأخرى لنشر مقالاته نذكر منها على سبيل المثال "النحلة، ثمرات الفنون، الجنان، الجوانب، القاهرة، المؤيد، والمنار"[2] فمن نتائج خبرته وتجاربه الكثيرة في الحياة استطاع نشر العديد من المقالات في المجلات والجرائد، ثم جمعت في كثابين: سمي أحدهما بـ "طبائع الاستبداد"، الذي تمحور حول نقد الحكومات الاسلامية، والآخر سمي بـ "أم القرى"، الذي أغلبه في نقد للشعوب العربية، وقد كانت هذه الموضوعات التي تطرق اليها الكواكبي "من الموضوعات المحرمة" في عصره، كونها تهدد أنظمة الحكومات الاستبدادية وتفهم الشعوب حقوقهم وواجباتهم.[3]

لقد حمل الكواكبي مشروعه الاصلاحي ومنهجه للعرب والمسلمين من أجل النهوض من الانحطاط الذي اصابهم والخروج من واقعهم المزري، بحيث وجد أن أصل الداء في الشرق عموما هو "الاستبداد السياسي ودواؤه دفعه بالشورى الدستورية"،[4] كما احب الجماهير الكواكبي لصفاته ومبادئه، لكن ذلك لم يشفع له من بعش السلطات العثمانية التي أرادت التخلص منه وإسكاته بأي طريقة، فهرب الى القاهرة في سنة 1899م وجعلها مقر اقامته، إلا أن ذلك لم يمنعه من مواصلة السفر والتجوال في مختلف بقاع الأرض في افريقيا وآسيا، وهو وإن لم يسافر إلى اوروبا، إلا أنه طالع ثقافتها وقرأ لكثير من مفكريها الذين كتبوا حول الحضارة ومستقبل الانسان.[5]

لقد مات الكواكبي في القاهرة مسموما يوم الجمعة في 12 جوان 1902م، فقد نعاه الإمام محمد رشيد رضا بكلمة حزينة لفقدانه، وخصه حاكم مصر الخديوي عباس حلمي بجنازة كبيرة

[1] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص70.

[2] – عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص11.

[3] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص71.

[4] – عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص7

[5] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص ص51–52.

وتم دفنه عند جبل المقطم، وتم نقش أبيات من الشعر على قبره تخليدا له ولمشروعه الاصلاحي.[1]

6- محمد رشيد رضا (1865م-1935م) :

ولد الشيخ بقرية قلمون احدى ضواحي طرابلس في الشام سنة 1865م، تعلم فيها القرآن والخط وقواعد الحساب، ثم توسع تعليمه ليشمل شتى العلوم، حيث كان ذو نزعة سلفية اصلاحية،[2] تأثر بمنهج جمال الدين الافغاني والامام محمد عبده في الاصلاح، بعد مطالعته وتحليله لمجلة العروة الوثقى، "فغير ذلك من صورة الاسلام في فكره، ومن ثم تغيرت صورة المسلم النموذجي عنده.. فلم يعد ذلك الزاهد المنغلق عن الدنيا، ولكنه المصلح، المقاتل، صاحب الدعوة والرسالة"، ووجد أن الاسلام هو دين للحياة الدنيا والاخرة، روحاني وجسماني في نفس الوقت، وجد لهداية الناس الى مكارم الاخلاق وخلافة الله في الارض لما يحبه ويرضاه. [3]

التحق بالامام محمد عبده في مصر واتخذه استاذا له، وصاحبه في العمل الإصلاحي، فكان له السند في تأسيس "مجلة المنار" كي تكون حاملة لنفس رسالة الاصلاح والتجديد التي حملتها "مجلة العروة الوثقى" من قبل،[4] واشترط له الابتعاد عن "التورط في الحزبية وأمور السياسة، الرد على الذام والمنتقد، وأن تكون خدمة للناس الكبراء تستخدمهم نعم، لكنها لا تكون في خدمتهم"، لقد حققت المجلة انتشارا وشهرة لم يشهدها المنبر الاسلامي في ذلك التاريخ، وكانت على تعبير المفكر الاسلامي محمد عمارة، "ترجمان لأفكار الاستاذ الامام محمد عبده" ومنارا لأعظم تيارات التجديد الاسلامي في العصر الحديث.[5]

لقد رأى رشيد رضا في بادئ الأمر أن اصلاح حال الامة يأتي بدمج الإصلاح الديني في الإصلاح الاجتماعي، والذي قوامه خطة تعليمية محكمة، ويأتي نتيجة لذلك تحقيق هدف آخر وهو الاصلاح السياسي. إلا أن هذا الموقف لم يدم طويلا، فبعد وفاة أستاذه الامام محمد عبده، عاد الشيخ رشيد الى النضال السياسي، ورأى أن الإصلاح الحقيقي يقترن بتوفر ثلاثة شروط وهي : أولا، طبيعة الحكم التي يجب ان تكون قائمة على الشورى والعدل والمساواة، واختيار

---

[1] – عبد الرحمن الكواكبي، مرجع سابق، ص12.

[2] – محمد أبو رمان، **الإصلاح السياسي في الفكر العربي-المقاربات القوى الأولويات الاستراتيجيات**، بيورت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010، ص32.

[3] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص78.

[4] – محمد أبو رمان، ص32.

[5] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص79-80.

الأمثل لإدارة شؤون البلاد، أما الشرط الثاني هو استعداد الأمة لتقبل الإصلاح وهذا لا يتم إلا بتغيير أفكارها وأخلاقها بالتربية والتعليم، ونشر الوعي الاجتماعي والسياسي ودرجة من الثقافة فيها. أما الشرط الثالث والأخير هو أن الإصلاح لا يمكن أن يتحقق إلا إذا كانت طريقة الاصلاح نفسها صحيحة.[1] ولقد كان للشيخ رضا تصور بناء الدولة الإسلامية النموذجية، من خلال إصلاح الحكومة العثمانية وحمايتها من الإنهيار الذي كان متوقعا.[2] ففي هذا السياق يرى الشيخ رشيد أن عملية التجديد التي تمس مجالات الحياة في الأمة وتحقق مصالحها المختلفة، وتعود عليها بالتطور والقوة والنمو، لا يجب أن تكون على حساب هويتها ومقوماتها الحضارية، فيسمي هذا النوع من التجديد بأنه "التجديد المشروع".[3]

7- شكيب ارسلان (1869م-1949م)

وهو شكيب ابن الأمراء حمود بن حسن بن يونس بن فخر الدين ابن حيدر بن سليمان، "ويمضي النسب الارسلاني ضاربا في أعماق الماضي حتى يبلغ جد الاسرة الذي اشتهرت به، وهو الأمير أرسلان الذي مات في 171هـ،[4] فآل أرسلان من أشراف العرب والمسلمين معدنهم كريم ونسبهم أصيل وسمعتهم طيبة، وقيل في أمرائها بأنهم "أمراء سيف وقلم وحملة علم وعلم".[5] هذا ما جعل شكيب ارسلان يتفاخر كثيرا بأسرته، كما يدعي أيضا بأنه من سلالة "آل البيت".[6]

ولد شكيب ارسلان في 25 ديسمبر 1869م، في حارة الأمراء بقرية الشويفات القريبة من مدينة بيروت عاصمة لبنان حاليا، وقد اتصف منذ صغره بالمروءة وبالوفاء وبأنبل الصفات، كما تفانى في خدمة العروبة والاسلام وجعل منه مبدأ في الحياة، "فتحمل في سبيلهما الأذى بنفسه وماله والنفي عن وطنه".[7] لما بلغ الخامسة من عمره تعلم القراءة والكتابة ثم حفظ آيات من القرآن الكريم هذا الى جانب أخاه الذي كان يقربه في السن، ثم دخلا المدرسة الأمريكية في "الشويفات" لتلقي مختلف العلوم وتعلم اللغة الانجليزية، ثم دخلا "مدرسة الحكمة" في بيروت،

---

[1] – المرجع نفسه، ص80.81.

[2] – أحمد فايق دلول، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث دراسة مقارنة على كل من الأفغاني وعبده ورضا، **أوراق نماء 148**، مركز نماء للبحوث والدراسات، ص23.

[3] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص81.

[4] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1963م، ص ص13-14.

[5] – شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مراجعة الشيخ حسن تميم، ط2 ، بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ب ت، ص13.

[6] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، مرجع سابق، ص14.

[7] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، اشراف وتحرير سوسن النجار نصر، لبنان: الدار التقدمية، 2008، ص8.

مكث فيها شكيب ارسلان ثماني سنوات وهو يتعلم العربية على يد احسن اساتذتها،[1] منهم أستاذه الشيخ عبد الله البستاني، كما تعلم فيها اللغة الفرنسية واللغة التركية، وأصبح مهتما بكتابة الشعر ونظمه وهو في الرابعة عشر من عمره.[2] فقد أعجب به الإمام محمد عبده عندما زار هذه المدرسة، فاعجب به وتوثقت الصلة بينه وبين شكيب وأسرته، "فأصبح يزور أباه الامير حمود ارسلان في الشويفات ويتراسل معه".[3] بعدها انتقل شكيب ارسلان الى المدرسة السلطانية وذلك في خريف 1886م، وحضر دروس مجلة الاحكام العدلية على الشيخ محمد عبده، حيث التقى به مرة اخرى وتلقى عنه وتأثر به.[4]

أنهى شكيب ارسلان مشواره الدراسي بترك الدراسة المنتظمة في المدارس، لكنه لم يكتف من طلب العلم وتحصيله، فكان يحضر المجالس العلمية القيمة ويلتقي بالعلماء والأدباء "ويطلب العلم والثقافة حرا من أفواه الرجال ومن صفحات الكتب، كما أخذ ينشئ وينشر"، فكانت أول وجهته مصر سنة 1890م حيث التقى فيها، بعدد من المصلحين والمفكرين وتأثر بهم، كالشيخ محمد عبده، ورشيد رضا، وعلي يوسف، ويعقوب صروف، وغيرهم من مشايخ الاصلاح والعلم والمعرفة.[5] وفي أواخر سنة 1890م سافر شكيب ارسلان الى "الآستانة"، حيث التقى جمال الدين الأفغاني،[6] فكان ملهمه ومرشده الذي غرس فيه الشعور بالواجب نحو الاسلام والمسلمين، كما ازداد وعيه الديني وتعلقه بالدولة العثمانية لإعتقاده بأنها دولة الخلافة وحامية الاسلام.[7] بعدها سافر الى فرنسا في سنة 1892م للتداوي والسياحة والتقى امير الشعراء أحمد شوقي، ومكث في صحبته عدة أيام. هذا قبل أن يعود الى وطنه ويتم تعيينه مديرا للشويفات لمدة سنتين، ثم عين بعد ذلك "قائم مقام' لمقاطعة "الشوف" لثلاث سنوات، وفي سنة 1909م وبعد صدور الدستور العثماني عين نائبا "للحوران".[8] ثم استقال من المتصرفية سنة 1910م.[9] لقد عرف عن شكيب ارسلان تعلقه بالخلافة الاسلامية فكان من أنصار التعاون بين العرب والترك، فعند الاعتداء الايطالي على ليبيا سنة 1911م، غضب شكيب كثيرا ودعى شعوب وحكام الدول العربية والاسلامية الى نجدة الليبيين، ثم دخلها بعد ذلك متخفيا مع طائفة من المجاهدين عبر

[1] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام** مرجع سابق ، ص24.

[2] – شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مرجع سابق، ص14.

[3] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، مرجع سابق ، ص24.

[4] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص8.

[5] – أحمد الشرباصي، **أمير البيان شكيب أرسلان، ج1** ، مصر: دار الكتاب العربي بمصر، 1963، ص23.

[6] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، مرجع سابق، ص28.

[7] – أحمد الشرباصي، **أمير البيان شكيب أرسلان**، مرجع سابق، ص23.

[8] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، ، مرجع سابق ، ص28.

[9] – الأمير شكيب أرسلان، مرجع سابق، ص10.

الحدود المصرية وهناك اشترك مع القائد العثماني أنور باشا الذي أعجب بدهائه وحنكته في رسم الخطط الحربية ومعرفته في الشؤون السياسية والعسكرية.[1] كما شارك في توزيع الاعانات للمسلمين في حرب البلقان عن طريق الهلال الاحمر المصري سنة 1912م، بعدها انتخب نائبا عن حوران في البرلمان العثماني (مجلس المبعوثان) سنة 1913م ومكث فيها عدة شهور، قبل أن ترسله الحكومة العثمانية إلى المدينة المنورة لتأسيس مدرسة "دار الفنون" ولم يمكث فيها أكثر من شهرين ونصف كذلك.[2] لم يرد شكيب ارسلان العودة الى سوريا بسبب السياسة الجائرة والضالمة التي كان يتبعها "جمال السفاخ"، فضل في اسطنبول الى نهاية الحرب، كما توجه بعد ذلك الى برلين بدعوة من الحكومة الالمانية، في اطار مهام ديبلوماسية اوكلتها اليه الحكومة العثمانية، فزار المدن الالمانية وحاضر فيها، ولقي فيها ذلك الترحيب الشديد،[3] وقد لبث في ألمانيا بعد سقوط بلده على يد الاحتلال الفرنسي، الذي راح ينكل بالأحرار من العرب وينتقم ممن كان مع الساسة العثمانيين ومن بينهم شكيب أرسلان. [4]

واصل أرسلان نشاطه النضالي متجولا في مدن أوروبا فانتقل من سويسرا الى المانيا وساهم في تأسيس "النادي الشرقي" في برلين، وانتخب رئيسا له، ثم زار بعدها موسكو في حزيران 1921م، وحضر المؤتمر السوري الفلسطيني المنعقد في جنيف في شهر أيول من نفس السنة، وانتخب سكرتيرا عاما فيه وعضوا في اللجنة التنفيذية المؤقتة، وبين ما تطرق اليه المؤتمر هو المطالبة باستقلال سوريا ولبنان وفلسطين. [5]

لقد كافح شكيب أرسلان ضد الاستعمار الذي غزى بلده ومختلف البلدان العربية والاسلامية، فكان مناضلا قويا يناضل من أجل قضية التحرر والاصلاح معا، رغم ما كان يتعرض له من مخاطر، فتركيا كانت تطارده لإهتمامه بقضايا العرب ولحملته على تنكر حكام الاتراك للخلافة والاسلام، وانجلترا تطارده لمناصرته الدول التي يحتلها الإنجليز، وفرنسا تطارده لدفاعه عن سوريا والمغرب، حتى مصر فكان ملكها "الملك فؤاد" يمنعه من دخول مصر ظنا أنه كان يعمل للانقلاب عليه مع الخديوي عباس للعودة على العرش.[6] لقد عاش شكيب أرسلان هذه المرحلة من حياته مهاجرا عن وطنه مرتحلا بين دول كثيرة، مدافعا عن قضايا العروبة والإسلام،

[1] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، مرجع سابق، ص ص29–33.

[2] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص ص10–11.

[3] – سامي الدهان، مرجع سابق، ص79.

[4] – المرجع نفسه، ص81.

[5] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص ص11–12.

[6] – أحمد الشرباصي، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**، مرجع سابق ، ص47.

كتب وألف فيها الكثير من الكتب والمقالات والبحوث والرسائل،[1] كما أنه أول من نادى بالوحدة العربية، فقد أذاع في سنة 1923م بينا للأمة العربية يبين لهم أهمية القيام "بالحلف العربي"، ووزع فيه آلاف النسخ تشرح ذلك وتبينه، وقد كان إقتراحه هذا يشبه ميثاق "جامعة الدول العربية" التي قامت سنة 1945م.[2]

لقد عاش الامير شكيب أرسلان حياته شاعرا، ومصلحا اجتماعيا، وثائرا شجاعا، وسياسيا محنكا، وقامة في الأدب واللغة، ومهاجرا زار وساح بين الدول والمدن، مدافعا عن العروبة والاسلام داعيا الى الاصلاح ووحدة الأمة الاسلامية لا إلى تفككها.

بعد عودة شكيب أرسلان الى وطنه وبعد نهاية الحرب العالمية الثانية، وكان قد أنهكه الكبر والمرض، توفي بعد شهور فقط من عودته الى الوطن في ليلة الاثنين 09 ديسمبر 1946م، بعد أن اصيب بمرض تصلب الشرايين،[3] وكان آخر ما قاله هو " أوصيكم بفلسطين".[4]

9- محمد اقبال (1877م-1938م)

ولد الفيلسوف الشاعر محمد اقبال ابن الشيخ نور محمد، في مدينة سيالكوت التي تقع على حدود ولاية البنجاب القريبة من كشمير، وقد اختلف المؤرخون في تحديد تاريخ ميلاده، لكن الكثير من الباحثين يجمعون على أن تاريخ ميلاده كما سجله اقبال نفسه من أنه ولد في 03 من ذي القعدة سنة 1294هـ، تاريخ يوافق 9 نوفمبر 1877م.[5] وهو ينتمي الى اسرة دينية برهمية كشميرية، ذات ميول صوفية ومكانة محترمة، هذا ما سهل عليه طريق العلم والتعلم، وقد شجعه أبوه أيضا على تعلم القرآن والاقبال عليه فيقول: "منذ ذلك اليوم بدأت أتفهم القرآن وأقبل عليه فكان من أنواره ما اقتبست ومن دره ما نظمت".[6] ولما دخل محمد اقبال المدرسة تابعه صديق والده "مير حسن" في الرعاية والتأديب، وتلقينه الدين والعربية والفارسية، فاعجب هذا الاخير اشد الاعجاب من اقبال في ذكائه وشخصيته المتميزة، خاصة عندما اكتشف موهبته في الشعر، فكان له المرشد الناصح في ذلك.[7] بعدها انطلق محمد اقبال الى مدينة لاهور لإتمام دراسته في

---

[1] – أحمد الشرباصي، **أمير البيان شكيب أرسلان، ج1** ، مرجع سابق ، ص24.

[2] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص12.

[3] – شكيب أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**، مرجع سابق، ص15.

[4] – الأمير شكيب أرسلان، **سيرة ذاتية**، مرجع سابق، ص18.

[5] – بيبي مرزاق، "الفكر التربوي عند محمد إقبال ومحمد البشير الابراهيمي دراسة مقارنة"، أطروحة لنيل شهادة دكتوراه في علم النفس، جامعة الجزائر: الجزائر، 2006، ص ص4-5.

[6] – المرجع نفسه، ص3.

[7] – عبد الوهاب عزام، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2014، ص28.

كلية الحكومة، فتفوق فيها الى حد اعجاب اساتذته به في الذكاء والعلم والأدب، "حتى نال الدرجة التي تسمى في نظام التعليم الانجليزي B.A ونجح في امتحان العربية والانجليزية، ونال جوائز التفوق وذلك في سنة 1897م، ثم تابع بعد ذلك دراسته إلى درجة M.A أستاذ في الفن في الفلسفة" حتى أنهى دراسته نائلا شهادة علمية اخرى من الكلية.[1] وأيضا نائلا صداقة أحد أساتذته الذي أثر فيه بالنصح والإرشاد، العالم في مجال الفلسفة والاسلاميات "الأستاذ الانجليزي توماس أرنولد" ويحمل لقب "سير"، فكانت له صلة وطيدة به استمرت الى زمن وفاته عام 1930م.[2]

لقد مارس محمد اقبال مهنة التدريس فدرس التاريخ والعربية لمدة سنتين ثم عين في الكلية الحكومية لتدريس الفلسفة واللغة الانجليزية من 1903م الى 1905م، وقد برع من خلال اهتماماته الفكرية ومهارته في الشعر وموهبته في القاء الدروس، وما لبث حتى قررت وزارة المعارف التي نال ثقتها ارساله الى انجلترا، وذلك للتزود من العلم واكمال مساره العلمي والمعرفي، حيث ساعده أستاذه توماس ارنولد في التسجيل بجامعة كامبردج لإكمال دراسته فيها، فنال منها درجة الدكتوراه أهداها الى أستاذه العزيز، تناولت في موضوعها : "تطور الميتافيزيقا في فارس" وكان ذلك عام 1907م. وقد ترجم هذه الاطروحة بعد ذلك الى اللغة الالمانية ليتم منحه درجة دكتوراه أيضا من جامعة ميونخ في نفس السنة. وقد استغل محمد اقبال وقت تواجده في المانيا ليوسع نطاق معلوماته باللغة الالمانية، ليعود بعدها الى لندن ويحصل على شهادة في المحاماة لتمكنه من ممارسة هته المهنة.[3] ولقد كان محمد اقبال وهو في اوروبا اينما حل داعيا الى رسالة الاسلام مصححا صورته الصحيحة في الاذهان، حيث اثر ذلك في العديد من الشخصيات التي عاصرها، من أمثال "موسوليني (1883-1945م) الذي دعاه لزيارة ايطاليا، فزارها والقى محاضرة متميزة في روما، يقارن فيها بين الحضارة الغربية والحضارة الاسلامية، هذه الاخيرة التي تركت أثرها واضحا جليا في الحضارة الاوروبية الحديثة، كما أوضح أيضا أن سبب تأخر الأمة الاسلامية بعد أن كانت في الصدارة، "هو بعد المسلمين عن صحيح الدين الاسلامي"، هذا وقد زار أيضا الآثار التي خلفها المسلمون في اسبانيا والأسى يتملكه، كما رفض دعوة فرنسا لزيارة مستعمراتها وأبى أن يصلي في مسجد باريس.[4]

---

[1] - المرجع نفسه، ص31.

[2] - بيبي مرزاق، مرجع سابق، ص6.

[3] - المرجع نفسه، 6-7.

[4] - محمد اقبال، تر محمد يوسف عديس، **تجديد الفكر الديني في الاسلام**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011، ص ص14-15.

لقد استغل محمد اقبال وقته وهو يجول بأنحاء اوروبا، في التعريف بالإسلام الصحيح والدعوة اليه، كما استغلها في طلب العلم ومطالعة مختلف المعارف والعلوم وأيضا البحث في أبعاد وأسس الفلسفة الغربية وقام بمقارنتها مع الفلسفة الاسلامية، فوجد بتحليله للحضارتين بأن "الحضارة الغربية المعاصرة زائلة لا محالة لأنها قامت على أساس مادي ولا وجود للروح فيها ولهذا لم تستطع هذه الحضارة إسعاد البشر الذين يعيشون في كنفها أو الذين توجهوا اليها وهم منبهرين بضوئها وببريقها الزائف الزائل".[1] ومن هذا المنطلق فان اقبال لم يتأثر بزخم الحضارة الغربية وما وصلت اليه اطلاقا، بل اعتبر ذلك تطورا زائفا خاليا من الروح لا يرقى لإسعاد البشر وهناءهم، فالسعادة والهناء عنده لا يتحققان بالتقدم المادي وحده بل بالجانب الروحي والمعنوي، هذا ما يتضمنه الدين الاسلامي الصحيح بتعاليمه وأحكامه التي تجعل المسلم على الفطرة التي فطره الله بها، مؤمنا سعيدا قنوعا لا تزعزعه الكربات ولا هما دنيويا مهما كان، وهو حال الأمة أيضا إن تمسكت بحبل الله واعتصمت به وتوحدت على كلمة الحق. وبعد ثلاث سنوات قضاها اقبال وهو في انحاء اوروبا عاد الى وطنه سنة 1908م فإستقبل بحفاوة، بحيث بقي ثابتا كما تركه اصدقائه وأهله لم يتأثر فكره بتلك الحضارة الغربية التي اكتشف حقيقتها بالبحث والتمعن والمقارنة، فعاد الى التدريس بالكلية الحكومية لمدة سنة ونصف ثم استقال منها متفرغا لمهنة المحاماة، كونه كان متضايقا من حكم الانجليز، فلم يرد خدمتهم والسير على سياستهم سواء في التدريس أو غير ذلك. لكن هذا لم يمنعه من مواصلة القاء المحاضرات القيمة وتقديم الاستشارة للمعلمين والأساتذة، والكتابة والتأليف ونظم الشعر.[2] أما تفرغه للمحاماة فكان من احساسه بالمسؤولية تجاه المظلومين من ابناء وطنه، فكان لا يقبل إلا قضايا المظلومين للدفاع عنهم، ولا يتقاضى عن الفقراء والمحتاجين أجرا، فكان ذلك المحامي الذي يحمل رسالة تعكس فكره الراقي وسيرته النبيلة، فلم يرد بها الا كسب الكفاف، "وقد داوم على المحاماة حتى سنة 1934م قبل وفاته بأربع سنوات إذ اضطره المرض على تركها".[3]

بقي محمد اقبال يتنقل داخل الهند وخارجها في اطار مهمته الاصلاحية مهتما بكل الجوانب التربوية والاجتماعية وحتى السياسية، فكان مناضلا سياسيا مبدؤه النضال من اجل الحرية وتحقيق العزة والكرامة للشعوب المستضعفة والتي هي تحت وطأة الاستعمار، "حيث نادى بضرورة انفصال المسلمين عن الهندوس وتأسيس دولة اسلامية، واقترح لها اسم باكستان".[4] فقد

[1] – بيبي مرزاق، مرجع سابق، ص8.

[2] – عبد الوهاب عزام، مرجع سابق، ص ص41-44.

[3] – المرجع نفسه، ص42.

[4] – محمد اقبال، تر محمد يوسف عديس، مرجع سابق، ص16.

كان محمد اقبال مهموما وقلقا دائما لما آلت اليه الامة الاسلامية من تخلف وهوان وانحطاط مقابل تغول الدول الاستعمارية الغربية، وانبهار الكثير من شباب الامة ورجالاتها بهذا الغرب المادي الخالي من الروحانيات، هذا ما جعله يزيد من عطائه في مجال الاصلاح بمختلف وسائله المتاحة في عصره وبيئته، من بين هذه الوسائل الكتاب الذي الفه "تجديد الفكر الديني في الاسلام"، والذي يشمل سبع محاضرات قيمة ألقاها بين عامي 1928م و1930م، تتمحور حول سبل الارتقاء بحال المسلمين وايقاضهم من غفوتهم، وتنبيههم الى عظمة الاسلام ان تم الاقتداء به على شكله النقي الصحيح. كما دعى اقبال الى ترك العصبية القومية والتأكيد على مفهوم الأمة الواحدة في اطار دين الاسلام الداعي الى سمو النفس وإعلاء شأن الذات وصون كرامة الفرد والجماعة.

10- عبد الحميد ابن باديس (1889م-1940م)

وهو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن الشيخ المكي بن باديس، ولد بمدينة قسنطينة في 5 ديسمبر 1889م،[1] من أسرة شريفة ومحافظة لها أمجاد كثيرة، ساهمت الى حد ما في تكوين شخصيته، وينتهي أصلها الى معز بن باديس الصنهاجي مؤسس الاسرة الصنهاجية التي خلفت الفاطميين على عرش القيروان،[2] كما تعتبر من أشهر القبائل الامازيغية الجزائرية وأكبرها، قبل الاسلام وبعده،[3] حفظ القرآن في الثالثة عشر من عمره على يد معلمه الشيخ محمد المداسي، مما جعل هذا الأخير يقدمه ليصلي بالناس صلاة التروايح بالجامع الكبير بقسنطينة ثلاث سنوات متتلاية، نظرا لقوة حفظه وحسن خلقه وإعجابه به.[4] بعدها توجه الشيخ الى تونس لمتابعة تعليمه في جامع الزيتونة والذي نال منه شهادة (التطويع) وهي (العالمية العالية) سنة 1912م، فما لبث حتى عاد الى قسنطينة سنة 1913م وباشر في تقديم الدروس للطلبة في الجامع الكبير بقسنطينة،[5] رغم مضايقات ودسائس خصوم الإصلاح والتجديد، الذين تمكنوا من منعه من مواصلة التدريس.[6]

---

[1] – مسعود جباري، "الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس"، رسالة مقدمة لنيل شهادة ماجستير، جامعة الجزائر: الجزائر، 2001، ص ص35-36.

[2] – نبيل أحمد بلاسي، **الإتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، ص91.

[3] – عمر بن قنينة ، **صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث**، الجزائر: كولوريوم، 2012، ص150.

[4] – مسعود جباري، مرجع سابق، ص ص35-36.

[5] – مركز البحوث والدراسات، "التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس"، **مجلة البيان**، العدد 747، الرياض: 1435هـ، ص45.

[6] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص92.

لقد أدى هذا الى تأثر الشيخ من المعاملة السيئة التي حضي بها من قبل الاستعمار وأعوانه من بني جلدته، فأضمر على نفسه هجر البلاد، فسافر الى مكة حاجا، ثم زار المدينة، فالتقى فيها ببعض أهل العلم منهم شيخه (الونيسي) والشيخ حسين الهندي الذي نصحه بالعودة لوطنه والقيام بواجب الإصلاح وخدمة الدين واللغة العربية قدر الامكان، أما شيخه الأول (الونيسي) فنصحه باجتناب الوظائف الحكومية عند عودته للوطن، 'كي لا تكون قيدا له، وتحد من نشاطه" وأن لا يتخذ علمه سلما للأغراض المادية والأطماع الدنيوية.[1]

التقى الشيخ عبد الحميد ابن باديس بالشيخ البشير الابراهيمي رفيق دربه، وتعرف عليه أثناء سفره لأداء فريضة الحج، بحيث اجتمعت افكارهم على ضرورة العودة للبلاد من اجل الدعوة والإصلاح ووضع خطة محكمة من اجل انجاح ذلك. وفي طريق عودته الى الجزائر زار الشيخ عدة بلدان في الشام ومصر واتصل بعلمائها واطلع على سائر احوالها،[2] هذا ما ساعده في تركيب صورة شاملة عما يحدث في العالم الاسلامي من وقائع وأحداث وملاحظة كل ذلك عن كثب. وعندما وصل الى الجزائر سنة 1914م استأنف مهمة التدريس "ليكون التعليم أقوى لبنة تقام عليها الحركة الإصلاحية".[3] بحيث ساعده ابوه الذي كان أحد اعيان قسنطينة من استصدار رخصة رسمية له تسمح له بالتدريس في الجامع الأخضر أحد المساجد الثلاثة الجامعة التي تشرف عليها الحكومة الفرنسية في مدينة قسنطينة.[4] كما كان الشيخ صحافيا بامتياز لما كان يملكه من موهبة وسمو التفكير وعلم وسحر البيان وفصاحة،[5] بحيث ساهم الشيخ بعد عودته الى أرض الجزائر في إنشاء الجرائد والمجلات كالبصائر والشهاب والنجاح والمنتقد.

كان الشيخ عبد الحميد بن باديس ذلك المعلم المجتهد له طريقته الخاصة في التعليم التي تقوم على الاصلاح والتغيير الى الأحسن، يمكن تلخيص أبرز عناصرها في : "التعبير العالي، النقد والتمحيص، غرس ملكة التفكير الصحيح في التلميذ، العناية بتهذيب روحه، جعله يعيش في عصره من غير أن يقطع الصلة بماضيه، وأخيرا بعث روح العمل والنشاط فيه".[6] فهذه هي الطريقة التي اتبعها الشيخ في تبليغ رسالته العلمية. فالشيخ عبد الحميد بن باديس كما برع في

[1] – مركز البحوث والدراسات، مرجع سابق، ص46.

[2] – المرجع نفسه، ص47.

[3] – عمر بن قنينة ، مرجع سابق، ص151.

[4] – مركز البحوث والدراسات، مرجع سابق، ص47.

[5] – باعزيز بن عمر، **من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس والبشير الابراهيمي**، ط2، الجزائر: منشورات الحبر، 2007، ص ص43-44.

[6] – المرجع نفسه، ص38.

التعليم وخدمته، برع أيضا في الخطابة وفي تفسير القرآن حتى "كان يحضر له كل ليلة نحو الألفين من سكان قسنطينة ونواحيها".[1] لقد ساهم الشيخ كثيرا في بعث النهضة الثقافية العربية في الجزائر.[2] هذا الشيخ الذي تأثر بدعوة الامام محمد عبد الوهاب السلفية وكثير من المصلحين الذين حاربوا البدع والخرفات التي كانت في تخلف العالم الاسلامي.[3]

ويعود الفضل الى الشيخ أيضا في تأسيس جمعية العلماء المسلمين يوم 5 ماي 1931م، حيث انتخب أول رئيس لها، ثم تفرغ لتحقيق الأهداف الاصلاحية المنشودة. بعدها سافر الشيخ إلى باريس مع وفد المؤتمر الإسلامي الجزائري يوم 18 جويلة 1936م، للمطالبة ببعض الحقوق التي أراد أن يجتثها من المستعمر للجزائريين، لكن كانت خيبة أمله كبيرة من الاستعمار الذي أراد القضاء على مقومات الشعب العربية الاسلامية وادماجه وتجنيسه وفق شروط مجحفة.[4]

لقد ساهم الشيخ عبد الحميد بن باديس بشكل كبير في نشر الثقافة العربية الاسلامية بواسطة حركته التعليمية التي انطلقت من الجامع الاخضر بقسنطينة وشملت مدارس التربية والتعليم الاسلامية ومدارس جمعية العلماء، والتي دعى من خلالها الى المحافظة على الكيان القومي الجزائري، وتوجيه الجزائر الوجهة العربية الاسلامية التي تتفق وتاريخها وجنسها وحضارتها العربية الاسلامية.[5] وقد توفي الشيخ عبد الحميد ابن باديس، بمدينة قسنطينة يوم الثلاثاء 16 افريل 1940م، بعد صراع مع المرض كان قد الزمه الفراش.[6]

المبحث الثالث : الحركة الاصلاحية ومسألة الهوية السياسية :

المطلب الأول : مسألة الهوية السياسية في الفكر الاصلاحي :

يعد مفهوم الهوية السياسية من المفاهيم الجديدة، حيث تمثل نوعا من الهويات الجماعية التي تتميز بالتعدد والتغير والتطور، وبالتفاعل وفق ديناميكية التأثير والتأثر، فلا وجود لهويات ثابتة، إذ تتطور وتتفاعل لتكون لنا هوية معينة للفرد أو الجماعة تحدد انتمائه وفكره وإيديولوجيته ومواقفه،[7] كما يمكن لهته أن تكون محددا لهويته أيضا. ومن هنا يمكن التعرف على الهوية

[1] – مركز البحوث والدراسات، مرجع سابق، ص47.

[2] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص89.

[3] – أنظر : عبد الحليم عويس، **أثر دعوة الإمام مجمد بن عبد الوهاب في الفكر الاسلامي الاصلاحي بالجزائر**، القاهرة: دار الصحوة، 1985م.

[4] – عمر بن قنينة ، مرجع سابق، ص151.

[5] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص89.

[6] – مسعود جباري، مرجع سابق، ص35.

[7] – نادية أمينة كاري ، مرجع سابق، ص34.

السياسية للفرد او الجماعة بدراسة أفكاره مواقفه وإيديولوجيته، وحتى إنتمائه الذي يحدد هويته السياسية ضمن التفاعلات القائمة وضمن مجموعة الهويات الأخرى للمجتمعات والأفراد.

فالحركة الإصلاحية تتضمن مجموعة الأفكار والإيدولوجيا والمواقف والأفعال، التي حملها وتبناها مصلحون ظهروا في العالم الإسلامي، جمعتهم نفس الظروف في حقبة زمنية متقاربة، هذت ما يجعلهم يشتركون في سمات يمكن من خلالها التعرف على هويتهم السياسية التي يحملونها. إلا أن هذا لا يمنع وجود اختلافات بينهم، نظرا لوجود عدة متغيرات تؤثر في هذه العملية، رغم تقارب الحقب التاريخية بينهم واشتراكهم في نفس الظروف التي دفعتهم للانطلاق في مسيرتهم الاصلاحية، هذا ما يعيق ايجاد تصور موحد وواضح عندهم حول الهوية السياسية.

فمفهوم الهوية السياسية يعد من المفاهيم الجديدة والتي لم يتطرق إليها المصلحون كمفهوم، إلا أن مجموع المواقف والأفكار والايديولوجيا، يمكن أن تمثل تصورا للهوية السياسية بمفهومها الحديث، خصوصا وأن مسيرة الإصلاح قامت في مجتمعات اعتبرت ككيان واحد تجمعه سمات مشتركة، ألا وهي المكون العربي والمكون الإسلامي بشكل أخص. أما بخصوص الاختلافات فهي تكمن في تلك العناصر الغير مشتركة والتي تمثل بعضها مواقف وأفكار سياسية، تتعلق بالانتماء الى دوائر انتماء ضيقة من بينها الانتماء القطري أو الإنتماء العرقي.[1]

وعليه يمكن القول عموما، بأن هناك فريقا من المصلحين لهم نظرة مشتركة حول الهوية السياسية للأمة، والتي تجتمع في طيها مختلف العناصر المتماثلة باعتبارها مميزات جامعة، تجمع بين مختلف مكونات المجتمع. وهناك فريق آخر من المصلحين لهم وجهات نظر مختلفة، بخصوص الهوية السياسية للمجتمعات، وهذا ما تبينه أفكارهم ومواقفهم خلال مسيرتهم الاصلاحية، يعكسه الطرح القائم على تعدد الهويات لدى الفرد أو الجماعة بحيث تكون هذه الهوية منظمة ومرتبة حسب أولويتها وأهميتها ووظائفها، مع إستمرار الهوية المجتمعية عبر المواقف المختلفة، بحيث تعرف الهوية هنا بأنها "العضوية في المجتمع السياسي" ويرتبط المفهوم كذلك بذلك الشعور بالنحن والتماسك بين الأفراد داخل اطار المجتمع، وهو يرتبط بالسلوك الظاهري طبعا.[2]

إن الاختلاف في تصورات الهوية السياسية لدى رجال الإصلاح يتضح من خلال مواقفهم وأفكارهم التي مفادها تغليب أحدى المكونات عن الأخرى، أو بعبارة أخرى يضعنا أمام مستويات

[1] – الهرماسي، مرجع سابق، ص27

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، **موريتانيا بين الإنتماء العربي والتوجه الإفريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية 1960–1993**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2003، ص28.

مختلفة للهوية يقدم إحداها عن الاخر، وهذا قد يعود الى ظروف نشأتهم وتأثرهم بمحيطهم الذي ترعرعوا فيه. ويعود أيضا إلى متغيرات أساسية وهو متغير السلطة السياسية في الدولة من جهة، ومتغير الاستعمار من جهة أخرى، وقد عمل هذان المتغيران الأساسيان في تشكيل تصورات حول الهوية السياسية لدى رواد الإصلاح في العالم العربي والاسلامي.

وعليه فإن منظور الهوية السياسية عند المصلحين يضعنا امام عدة أطروحات مختلفة، الطرح الأول يتضمن تصور الانتماء الى الأمة الاسلامية، في صورة جامعة إسلامية أو خلافة اسلامية، كإطار عام تتنمي إليه المجتمعات الاسلامية ضمن جماعة واحدة تشترك في نفس البعد الديني، وأيضا وحدة المصير ضمن تنظيم واحد وشامل.[1]

أما الطرح الثاني فقد تأسس على فكرة القومية العربية باعتبار أن المجتمعات العربية يجب أن تستقل عن الدولة العثمانية وعن أي اطار آخر يمكن أن يبرز انتماء العرب الى مجموعة أخرى، بحيث يشكل مكون اللغة والثقافة العربية، العناصر الأساسية في تحديد هوية الجماعة، بإعتبارها أمة واحدة تجمعها اللغة والثقافة والتاريخ المشترك.[2]

أما الطرح الثالث والأخير هو ما يتعلق بالهوية القطرية التي ارتكزت على المفاهيم السياسية الحديثة كالدولة الأمة والوطنية، وبروز الدولة الأمة القطرية كفاعل أساسي في العلاقات الدولية، إضافة إلى المد الإستعماري الذي ساعد على تجزئة الدول وفرض حدود اقليمية بين الدول العربية والاسلامية خصوصا تلك التي كانت خاضعة للحكم المركزي للدولة العثمانية.[3]

لقد ربط الاستاذ الدكتور عبد الرحيم خطوف، الطرح الأول والثاني (التصور الوحدوي الإسلامي والعربي) الذي جاء به المصلحون بظهور الرؤية التقديسية للهوية، حيث ظهر الطرح الأول لتيار من الحركة الإصلاحية حمل شعار الجامعة الإسلامية، وبعدها ظهر الطرح الثاني المنادي بفكرة الأمة العربية ضد فكرة الجامعة الإسلامية، "هذه الرؤية كان محركها هو الغير/الآخر، المتمثل في الاستعمار الغربي بالنسبة للجامعة الإسلامية، وفي الدولة العثمانية بالنسبة للجامعة العربية، لكن الفكرتين تجمعها رؤية تقديس أصول وثوابت الهوية، كما يجمعهما

[1] – أنظر: أنور الجندي، مرجع سابق، ص ص159–207.

[2] – أنظر : سهير سلطاني التل، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996، ص ص17–51.

[3] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص19.

البحث عن مرجعية للهوية داخل الدائرة العربية الإسلامية لا خارجها".[1] وعلى هذا يكون تقسيم تصور الهوية عند فريقين من المصلحين بين الأمة الإسلامية والقومية العربية.

أما بالنسبة إلى الطرح الثالث الذي يعبر عن اطروحة الدولة الوطنية، فقد اعتبر الدكتور عبد الرحيم خطوف أنها جاءت "عن طريق الإستقلال من الإستعمار"، فهي الدولة التي لها وجود واقعي في حاضرنا، وقد اقترن ظهورها بعد احتلال الغرب للبلاد العربية والاسلامية، وتقسيمها الى مستعمرات عديدة، ونتج خروج الإستعمار الغربي منها، تأسيس دول جديدة على تلك الأقطار، فأصبحت دولا وطنية أو قطرية، "وظيفتها الأساسية حماية الأرض/القطر، وحفظ الهوية الوطنية". [2]

ولتوضيح الصورة في ذهن القارئ أكثر، أمام هذه التصورات الرئيسية الثلاثة للهوية السياسية لدى المصلحين في العالم الإسلامي ، يبين الشكل الآتي هذه التصورات :

الشكل رقم 06 : يبين تصورات الهوية السياسية لدى الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي

المرجع : (من إعداد الباحث)

يبين هذا الشكل تصورات الهوية السياسية لدى المصلحين، بحيث نجد أن التصورات الوحدوية للهوية السياسية، تتعلق بإعلاء مقومات راسخة في وعي الأمة، وتاريخها، بحيث يتعلق ذلك بالمقوم اللغوي للأمة التي تشترك في نفس اللغة، وفي نفس المقوم الديني أيضا، بحيث

[1] – عبد الرحيم خطوف، **سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018م، ص67.

[2] - المرجع نفسه، ص235.

تعتبر هذه المقومات عامل قوة لدى الأمة العربة والإسلامية، حاول كل تيار إبراز أهمية كل مقوم وباعلائه أمام المقومات الأخرى، أما بالنسبة إلى تصور الدولة الوطنية القطرية، فهو إعلاء للمقوم القطري الذي يبرز ذلك الإنتماء إلى أرض معينة يشترك أفرادها في نفس الآمال والطموحات والخصائص التي تميز شعبا ما عن باقي الشعوب الأخرى.

1. تصور الهوية السياسية من خلال مشاريع الوحدة الإسلامية :

تعتبر العقيدة الاسلامية ذلك النظام المتكامل الذي يشمل مختلف مناحي الحياة الدينية والاجتماعية وحتى السياسية والاقتصادية والقانونية، بحيث ساهمت في تقدم المسلمين وازدهارهم وأدت الى قيام الحضارة الاسلامية فيما بعد، والتي أبهرت شعوب العالم بما فيهم الغرب.[1]

وقد امتدت الحضارة الاسلامية عبر التاريخ من حدود الصين شرقا إلى حدود اسبانيا والبرتغال غربا، وانتقل فيها الحكم بين شعوبها، وانتقلت فيها القيادة من قيادة الأمة العربية التي دامت عدة قرون إلى قيادة العثمانيين الذين تصدروا حكم المسلمين بعد سقوط الخلافة العباسية، دون أن تكون العلاقة بين العرب والعثمانيين علاقة احتلال أو إستعمار. فالمفهوم الأساسي للوحدة الإسلامية يعني "بأن يحمل لواء القيادة أقدر الأمم الاسلامية عليها"، بحيث برزت قوة الأتراك العثمانيين بعد ضعف النفوذ السياسي في بغداد، فتقبلتها الأمة العربية وانضوت تحت لواءها بصفتها تسعى لإعلاء راية الإسلام، دون تمييز عرقي أو لغوي، فهذا التمييز في الفوارق لم يبدأ في الظهور إلا في القرن التاسع عشر عندما أصيبت قيادة الدولة الإسلامية بالضعف والتراجع مقابل توسع النفوذ الغربي الصليبي والصهيوني وتآمره على المسلمين.[2]

وعليه فإن ما أصاب المسلمين من ضعف وتخلف وهوان، أدى إلى قيام حركات إصلاحية كملت بعضها البعض، وقد دعت بعضها إلى ضرورة تعزيز الوحدة الإسلامية بأن يتوحد المسلمون تحت راية الإسلام لمجابهة الهجوم الصليبي والإستعماري على أرض الإسلام، بحيث دعى جمال الدين الافغاني السلطان عبد الحميد الى ضرورة اعتماد اللغة العربية لغة رسمية في الدولة العثمانية وتطبيق نظام الخديويات لإنضمام الهند وفارس وأفغانستان إلى دولة الخلافة، وذلك من أجل تحقيق الوحدة الإسلامية لمجابهة النفوذ الإستعماري الغربي الزاحف.[3] وبالفعل في عام 1878 أكد السلطان العثماني عبد الحميد الثاني مجددا توليه خلافة المسلمين وتبنى فكرة الجامعة الإسلامية، بحكم أنها يمكن أن تصبح سلاحا يقاوم به المد الاستعماري الغربي على

[1] – عبد الكريم الخطيب، **التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1975م، ص ص121–122.

[2] – انور الجندي، الحركات الاصلاحية الاسلامية والاستعمار، ص23.

[3] – المرجع نفسه، ص24.

العالم الاسلامي، خصوصا مواجهة التدخلات الدائمة من قبل بريطانيا وفرنسا في الشؤون الداخلية للدولة العثمانية، التان كانتا تتذرعتان دوما بحماية رعايا الدولة المسيحيين.[1] "وكان مفهومه أن يتوحد المسلمون تحت لواء الخلافة الإسلامية، وإن لم يكونوا اجزاء من الدولة العثمانية"، تحت شعار "الوحدة الإسلامية"، هذا ما أدى إلى إرباك الدول الغربية وفي مقدمتها بريطانيا وفرنسا وجعلها تسخر امكانياتها من أجل الاطاحة بالسلطان عبد الحميد واضعافه من خلال الدسائس والمؤامرات من داخل الدولة والضربات العسكرية من خارجها.[2] ومن أفتك الأسلحة التي واجهت بها الدول الأوروبية حركة الجامعة الإسلامية من أجل إجهاضها في مهدها : "الدعوة الإقليمية، واعلاء شأن الجنسية والوطن والعرق"،[3] ومن بعدها تفاقم الصراع بين العرب والترك وظهور دعاة القومية والانتماء القطري، الذين رفضوا فكرة الجامعة العربية ورفعوا شعارات قومية كمصر للمصريين، أو السودان للسودانيين، واتفق بعضهم على ضرورة الخروج من الغطاء العثماني، وقد تمكنت هذه الدعوات الاقليمية والجنسية والعرقية أن تنمو بسلطان الاستعمار ونفوذه، حتى تقاوم المشروع الوحدوي الإسلامي فكرا وكيانا.

وفي الحقيقة فإن مختلف دعوات الإصلاح التي ظهرت منذ النهضة العربية الإسلامية قد نادت بالوحدة الاسلامية صراحة أو مضمونا، وجعلت "الجامعة الإسلامية هدفا من أهدافها على نحو من الأنحاء، وذلك انطلاقا من حركة التوحيد الوهابية، مرورا بدعوات مهدي السودان والسنوسي في ليبيا وجمعية العلماء في الجزائر، إلى الحركات الإصلاحية في الهند وباكستان وأندونيسيا والمغرب. فالدعوة السنوسية في ليبيا دعت إلى وحدة المسلمين تحت سلطة واحدة، وذلك من خلال "افتتاح جميع البلاد الإفريقية ثم سائر الأقطار الإسلامية، ثم جعل العالم الإسلامي من أقصاه إلى أقصاه مملكة واحدة، على رأسها خليفة واحد"،[4] فرغم تأثر السنوسية فكريا بالشيخ محمد بن عبد الوهاب إلا أنها استطاعت ان تتفادى الكثير من السلبيات والمآخذ التي أخذت على حركة "بن عبد الوهاب" منها تجنب الاصطدام بالخلافة العثمانية وعدم التفكير في الخروج عنها، فلم ترد أن تزيد من إضعافها كونها تعد رمزا "يجمع المسلمين ويربطهم برباط واحد"، فحرصت على الإبقاء على وحدة المسلمين والأخذ بيد الخلافة العثمانية "الرجل المريض" وإنهاضها من عثرتها.[5] ولم تكن معظم الدعوات الاصلاحية "تجهل ضرورة التلاقي مع روح

[1] – كريمو محمد، مرجع سابق،ص77

[2] – انور الجندي، مرجع سابق، ص163.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – طارق عبد الحميد، مرجع سابق، ص125

[5] – المرجع نفسه، ص129.

العصر، والانتفاع بالحضارة الغربية الحديثة، ولكنها كانت تفرق بينها وبين الاستعمار من ناحية، وبينها وبين الغزو الفكري ومحاولة الغرب فرض قيمه، والقضاء على قيم الاسلام نفسه".[1]

أما بالنسبة للدعوة المهدية فهي أيضا دعت إلى وحدة المسلمين وإبطال كل اشكال الفرقة بنيهم، كما كان حالهم في بداية عهدهم بالإسلام، فالمهدية تصورت المجتمع الاسلامي في شكله المثالي الذي لا فرقة ولا اختلاف فيه بين المسلمين، لهم كلمة واحدة ومنهج واحد يسيرون عليه ألا وهو منهج الإسلام الصحيح، وهذا كي يكونوا قادرين على مواجهة عدوان الدول الأوروبية التي لم تتوقف عن التحرش ببلاد المسلمين، إلا أن الدعوة المهدية رغم أنه كان لديها تصور وحدوي بين المسلمين، إلا أنها كانت على خلاف مع الدولة العثمانية ولم تعترف بخلافتها على المسلمين وذلك كون شرعيتها قد سقطت بسبب عدم صونها للشعوب الإسلامية المنضوية تحت لواءها وتفريطها في دار الإسلام، سواء بإستغلال بلدانه والاعتداء على شعوبه كما حدث في السودان، أو بالتواطئ مع بعض دول الإستعمارية الأوروبية التي باشرت في الاعتداء على حرمات المسلمين في ديارهم.[2] فالجدير بالذكر أن المهدية قامت على فكر سياسي شامل شمل كل الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية رغم أن الدعوة في بدايتها كانت دعوة دينية خالصة، وقد شرع تطبيق هذا الفكر السياسي للدعوة المهدية في السودان والتي كان من المفترض أن تكون النواة والمركز الذي ينطلق منه لتكون دولة الإسلام الكبرى، فأقام فيها الشيخ المهدي وخليفته "دولة إسلامية على غرار دولة الرسول والخلفاء الراشدين".[3]

ونفس الطرح السياسي الوحدوي كان قد تبناه جمال الدين الأفغاني الذي اعتبر الشعوب الاسلامية أمة واحدة، وناضل من أجل تحقيق هذه الوحدة الاسلامية على أرض الواقع، فقال في مقال عنوانه "الوحدة الاسلامية" ما يلي : "لا ألتمس بقولي أن يكون مالك الأمر في الجميع شخصا واحدا، فإن هذا ربما يكون عسيرا، ولكن أرجوا أن يكون سلطان جميعهم (القرآن) ووجهة وحدتهم (الدين) وكل ذي ملك على ملكه يسعى بجهد لحفظ الآخر، ما استطاع، فإن حياته بحياته، وبقاءه ببقائه، إلا أن هذا بعد كونه أساسا لدينهم تقضى به الضرورة، وتحكم به الحاجة في هذه الأوقات، هذا آن الاتفاق، هذا آن الاتفاق، ألا أن الزمان يواتيكم بالفرص وهي لكم غنائم".[4] ويشير الافغاني هنا أيضا الى شكل الوحدة المراد تحقيقها بأنها لا تشترط الوحدة

[1] – انور الجندي، مرجع سابق، ص190.

[2] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ص11.

[3] – حسن أحمد إبراهيم، مرجع سابق، ، ص13.

[4] – محمود أبورتيه، مرجع سابق، ص49,

السياسية بين البلدان الاسلامية، وإنما تقتصر الوحدة الواجب تحقيقها في تحقيق وحدة الهوية الاسلامية.

وفي حديثه عن الجامعة الإسلامية أيضا، قال : أن معناها الشامل ومفهومها العام، إنما هو شعور بالوحدة العامة، والعروة الوثقى التي لا انفصام لها بين جميع المؤمنين في المعمورة الاسلامية، وهي قديمة بأصلها ومنشئها منذ عهد صاحب الرسالة". وقد عزز من فكرة الجامعة الاسلامية، تكالب الدول الاستعمارية الصليبية على بلاد الإسلام، فدفع بالأفغاني الى شحذ الهمم والدعوة الى الجهاد وتقوية روابط الوحدة التي تجمع المسلمين.[1] وهناك العديد من ما صرح به الأفغاني أيضا يدل على موقفه من هوية المسلمين، كهوية سياسية قائمة على مرتكز ديني، ويمكن تأكيد ذلك عبر عبارات له جاءت في مقالات "العروة الوثقى"، وفي الأفكار والمقالات التي نشرت بها ثم اقتبست أو نقلت في كتاب الأفغاني "الخاطرات، كقوله بأنه لا جنسية للمسلمين إلا في دينهم، وكذلك قوله : "علمنا وعلم العقلاء أجمعون أن المسلمين لا يعرفون لهم جنسية إلا في دينهم واعتقادهم"، وقوله كذلك مخاطبا المسلمين: "واعتصموا بحبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة اجتمع فيها التركي بالعربي، والفارسي بالهندي، والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسيبة".[2]

لقد كانت أفكار الأفغاني ملهمة لمحمد رشيد رضا، حيث لعبت دورا في تشكيل حياته الفكرية والسياسية، فقد دعى محمد رشيد رضا أيضا للوحدة الإسلامية من خلال إقامة الخلافة الاسلامية التي يمكن أن تتجدد بها حياة الإسلام، وتتحقق فكرة الجامعة الاسلامية ليحول ذلك دون استعباد الغرب للشرق كله. فرشيد رضا يسير على نفس الدعوة إلى الجامعة الإسلامية.[3] بحيث يقول أن الإسلام لا يقول بالجنسية والعصبية (القومية). [4] فهو بذلك ينفي أي دعوة أخرى.

أما شكيب أرسلان باعتباره أحد رواد الحركة الاصلاحية في العالم الاسلامي، فقد كان موقفه واضحا من الوحدة الإسلامية، فكان يرى في الخلافة الإسلامية ممثلة في الدولة العثمانية عامل قوة للمسلمين وسبب خلاصهم من نفوذ الدول الأوروبية المعتدية على بلدانهم، فقد كان شكيب أرسلان مثله مثل الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، موقفهما واضح في نصرة العثمانيين على الأعداء الذي كان يرى فيهم أشد البلاء على المسلمين. وقد سار شكيب أرسلان

[1] – المرجع نفسه، ص62

[2] – المرجع نفسه، ص136.

[3] – انور الجندي، مرجع سابق، ص181

[4] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط2، دمشق: دار الفكر، 2006، ص27.

في فلسفته التي ناضل من أجلها دون التخلي عن حبه ودفاعه أيضا عن العروبة والعرب من خلال مواقفه وآراءه التي كان يسعى للتوفيق بين دعاة القومية العربية ودعاة القومية التركية في إطار الدولة العثمانية.[1] ولم يستطع شكيب أرسلان حتى بعد سقوط الدولة العثمانية أن يتخلى عن أفكاره المتعلقة بالوحدة الإسلامية في إطار إيجاد كيان آخر يمكن أن يحققها، فعلق آماله مرة أخرى على العرب لعلهم يستعيدون مجد بني أمية وقال في سياسته الجديدة : "إننا منذ انتهاء الحرب العامة توجهت همتنا إلى إيجاد الوحدة العربية تدريجيا منذ عشرين سنة"، هذا من أجل تحقيق النصر للشعوب الاسلامية التي تكالبت عليها القوى الاستعمارية.[2]

إن رابطة الوحدة الإسلامية شعور متجذر لدى أغلب رواد الإصلاح الإسلامي، وهذا نابع من تشبعهم بالفكر العقادي الإسلامي وإيمانهم الراسخ بأهمية الوحدة الإسلامية من أجل تقويض المد الغربي الإستعماري، والتي يعتبرها البعض عودة الحملات الصليبية والمجوسية ضد المسلمين ودولتهم في أشكال وصور مختلفة، "فتلك العواطف المشبوبة والالتقاء الروحي والفكري كانت دائمة بين المسلمين أساسا ومتمثلة في روابط الجماعات الاسلامية كالشبان المسلمين وبعض الطرق الصوفية، وتأكدت أكبر صورة كل عام في موسم الحج". فجماعة المسلمين ترى ان مختلف القيود والحدود التي اقامها الاستعمار لعزل المسلمين وتفكيكهم انما هي قيود مادية وحدود شكلية لن تستطيع القضاء على وحدة الشعور ووحدة الفكر والروح، فكان دائما لهم ايمان بذلك اليوم الذي يتحقق فيه اللقاء الجامع بين المسلمين.[3]

في سياق كل ما سبق، تطرق الدكتور عبد الرحيم خطوف إلى تصور الهوية الإسلامية في الفكر الإصلاحي من ناحية الوظائف التي تقوم بها بالنسبة للذات الجماعية التي تمثلها، وقد صنفها إلى أربعة وظائف تشمل: إستقرار كيان الأمة المسلمة، بناء الذات الحضارية الإسلامية، تحقيق توازن الذات، وحدة وتماسك الذات الإسلامية، وكل هذا لا يكون إلا باعتماد الإسلام كمرجعية أساسية.[4] وفي الأخير يرى الدكتور عبد الرحيم خطوف أن الهوية الإسلامية من الصعب تجسيدها على أرض الواقع، إلا من خلال التعبيرات الثلاثة: التعبير الأخلاقي، والتعبير الثقافي، والتعبير السياسي، "فوجود الدولة، ووجود السلطة المفوضة إلى هذه الدولة من لدن المجتمع الذي ينتمي إلى أرض محددة هي التعبير السياسي عن وجود هذه الهوية، ووجود اللغة

[1] – سامي الدهان، مرجع سابق، ص ص71–81.

[2] – المرجع نفسه، ص82.

[3] – انور الجندي، مرجع سابق، ص178

[4] – عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص ص75–77.

الموحدة هو التعبير الثقافي، ووجود العقيدة الموحدة هو التعبير الأخلاقي".[1] فهذه التعبيرات الوجودية هي التي تعبر عن الهوية في الواقع والوجود، وهي بمثابة الشرط الأساسي لتحقيق هذا التصور الذي يشترك في تصوره فريق من المصلحين.

وتمثل توجهات وأفكار وجهود هؤلاء المصلحين، المتمثلة في النضال من أجل وحدة المسلمين على العقيدة الإسلامية، تحديدا للهوية السياسية التي يحملونها، أساسها البعد الإسلامي المتجذر لدى هؤلاء المصلحين الذين آمنوا أن الإسلام هو الحل لجميع مشاكل المسلمين، وأن من خلال الإلتفاف حوله، يمكن تفويت الفرص أمام الأطماع الإستعمارية والتخريبية لبلاد الإسلام والمسلمين.

2. تصور الهوية السياسية من خلال مشاريع الوحدة العربية :

لقد برز وجود الأمة العربية منذ القدم في شبه الجزيرة العربية قبل فجر الإسلام، بحيث كان للعرب الدور في بعث عوامل اليقظة الفكرية والاجتماعية في العالم الاسلامي، وكان لهم الدور في الحفاظ على الوحدة الاسلامية "حتى اضطرهم الاتحاديون –وليس الأتراك– جميعا الى الانفصال ورفع لواء الثورة". فالاتحاديون أرادوا تصفية الدولة العثمانية والقضاء على وحدة العرب والأتراك وذلك بإيعاز ودعم من القوى الغربية وخدمة لنفوذهم ومشاريعهم في المنطقة. هذا ما دفع بالعرب الى إقامة حركة المقاومة من خلال وحدتهم كأمة، والتخلص من قيود المركزية العثمانية.[2] فتاريخ الحضارات شهد قيام العديد من العلاقات لأقوام مختلفة، سواء أكانت هذه الأقوام عربية أو غير عربية، فكانت تتحد فيما بينها إزاء ما يواجهها من مصاعب وتحديات تواجهها، وتحافظ على مقومات وجودها، "فالقومية ما هي إلا صورة مكبرة عن هذا المجتمع أو ذاك تفرض نفسها على المجتمعات وتدفعهم للدفاع عن وجودهم، ويأخذ شكلا من أشكال الوحدة ودعوة أبناء المجتمع للدخول تحت خيمتها"، ففالدعوة الى الوحدة العربية هو الدعوة لقيام الدولة العربية الموحدة، التي من خلالها تبنى رابطة جديدة بين مكونات الأمة.[3]

وفي طرح مفهوم دقيق للقومية فإن أصل الكلمة مأخوذ من القوم، "وهم الجماعة من الرجال والنساء جميعا"،[4] أما إصطلاحا: فهم الجماعة من الناس "تؤلف بينهم اللغة، والتقاليد

[1] – المرجع نفسه، ص79.

[2] – المرجع نفسه، ص209.

[3] – محمد عمر أحمد، "واقع إشكالية الهوية العربية: بين الأطروحات القومية والإسلامية دراسة من منظور فكري"، رسالة ماجستير في العلوم السياسية، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2011، ص61.

[4] – ابن منظور، مرجع سابق، ص3786.

الإجتماعية، وأصول الثقافة، وأسباب المصالح المشتركة، ويرادف لفظ الأمة، وهي مجموع الأفراد الذي يؤلفون وحدة سياسية تقوم على وحدة الوطن، والقومية هي الصفة الحقوقية التي تنشأ عن الاشتراك في الوطن الواحد، والمذهب القومي مذهب سياسي قوامه إيثار المصالح القومية على كل شيء".[1] إن هذا المفهوم يتفق تماما مع مفهوم الهوية السياسية للأمة، مما يدعو إلى القول بأن القومية العربية تمثل تصورا هوياتيا سياسيا بحد ذاته. فالجدير بالذكر أيضا أن هذه الرابطة القومية تقوم على مقدس اللغة والتقاليد، وتجمعهما المصالح القومية المشتركة، ولا وجود فيها لعنصر الدين لا في المرجعية ولا في القومية، وعلى هذا فإنها تشترك مع الهوية الإسلامية في نظرة التقديس لأحد مقومات الهوية العربية الاسلامية، وتبرز وظيفتها هنا كهوية قومية بقيامها على وظائف منسجمة مع الذات العربية، خدمة للقومية والعروبة، ويمكن اعتبار هذه الوظائف كما صنفها الدكتور عبد الرحيم خطوف إلى أربع وظائف أساسية تمثل تجليات الهوية بالنسبة للذات العربية الجماعية، وهي : تحرير الأرض والإنسان العربيين، الدفاع عن العروبة واللغة العربية، نشد الوحدة العربية، وإقامة الدولة العربية الموحدة.[2]

وقد كان للعديد من المصلحين دور في بروز هذه الحركة وخاصة بعد سقوط الدولة العثمانية التي كانت تمثل دولة الإسلام بحق، فأعادوا صياغة مشاريعهم وفق تصور آخر يستند إلى الظروف والمتغيرات الراهنة والتي يفرضها الواقع، ألا وهي التأكد من أن تحقيق الوحدة الاسلامية من خلال الدولة العثمانية لم يعد ممكنا، وأن السبيل الأمثل للحفاظ على مكتسبات الأمة والوقوف في وجه الاستعمار هو تحقيق وحدة عربية. فالعرب احسوا أن الدولة العثمانية قد همشتهم في العديد من المجالات سواء تعلق الأمر بالمجال الثقافي والاجتماعي، أو حتى في مجال السياسة والادارة والقضاء، وهذا ما كان العرب يخشونه بزوال كيانهم وضياع كلمتهم في اطار الدولة العثمانية التي كانت تمثل الخلافة الاسلامية الكبرى.[3] وقد فتح هذا التخوف المجال أمام تصاعد الأصوات المنادية بضرورة استقلال العرب سياسيا عن القرار المركزي العثماني ومعاداة كل ما هو تركي ويرمز الى سلطة الدولة العثمانية، هذا ما فتح المجال أمام انتفاع القوى الاستعمارية من هذا الخلاف، "والذي خدع العرب حين دعاهم النفوذ الغربي الى الانضمام لصفه في مقابل اقامة دولة عربية لهم بعد الحرب، ثم لم يلبث الحلفاء ان نقضوا عهدهم واحتلوا البلاد العربية، وسيطروا عليها، وأقاموا حكم الاحتلال والانتداب والوصاية على معظم هذه الاجزاء، ووجد العرب أنفسهم قد وقعوا في وضع استعماري أشد قسوة من الذي كانوا فيه يشكونه

[1] – عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص80.

[2] – المرجع نفسه، ص83-85.

[3] – سهير سلطاني التل، مرجع سابق، ص23-24.

في الدولة العثمانية".[1] ولعل أخطر تحد واجه الأمة العربية بعد سقوط الخلافة العثمانية هو السعي الصهيوني لاحتلال فلسطين وتزايد النفوذ الاستعماري في المنطقة العربية والاسلامية، فكان رد الفعل المباشر هو "قيام الجامعة العربية في عام 1946م، (قبل الاحتلال الصهيوني للقدس بعامين) ثم انتقلت حركة الوحدة العربية الى مرحلة اشد قوة وعمقا منذ عام 1956م عندما اعلنت مصر أنها جزء من الأمة العربية، وتصدرت لقيادة الحركة العربية بالاشتراك مع الهيئات العامة في مجال الوحدة العربية في سوريا والعراق والأردن". وقد حققت هذه الحركة العربية على المدى البعيد بعض الانجازات المقبولة في سبيل البناء القومي العربي الذي لا مناص منه في سبيل الحفاظ على مكتسبات الأمة في العالم العربي كله.[2]

ونتيجة لانتشار الأفكار السياسية الغربية في مختلف أنحاء العالم وهي تحمل مبدأ القومية، أدى إنتشار هذا المبدأ بين المفكرين والمصلحين العرب، وبدوره بدأ يتناقل في أوساط النخب العربية ثم تسرب إلى المدارس والكليات، لتقوم بتخريج أجيال من المفكرين والساسة والمصلحين، الذين أسسوا الصحف والأحزاب والجمعيات والنوادي، ولعبوا دورا في الاصلاح الاجتماعي والسياسي، واتخذوا من القومية "خطا فكريا رافضا للهيمنة الغربية".[3] وقد تأثر معظم القوميين العرب مثل نجيب عازوري وساطع الحصري وقسطنطين زريق وميشيل عفلق وغيرهم من النخبة المستنيرة بأفكار عدد من المصلحين الوسطيين الأوائل من أمثال رفاعة الطهطاوي ومحمد عبده في مصر، ومحمد رشيد رضا وعبد الرحمن الكواكبي في سوريا، وخير الدين التونسي في تونس، وغيرهم، باعتبارهم يمثلون نواة الفكر القومي العربي. بحيث كان لرواد الجيل الثاني الدور البارز في تطور الحركة القومية العربية وانتشارها وكانت نتيجتها انفصال العرب عن الدولة العثمانية بنهاية الحرب العالمية الأولى.[4]

ترى الدكتورة أشواق عباس بأن "التجربة الذاتية والاحتكاك بالآخر، عرف العرب بأن النهضة هي طريقهم إلى التقدم، وهو طريق قادر لى تهيئة الظروف المناسبة والضرورية للتخلص من المعوقات والقيود التي تعرقل تقدم المجتمع"، وقد تجلى ذلك في العديد من الصور منها ظهور الخطاب القومي الداعي الى تحقيق التقدم والارتقاء، وإنماء الشعور القومي، وإحياء اللغة القومية ونشر تراث الأقدمين، إضافة إلى قضايا الحرية والديمقراطية، في مواجهة

[1] – انور الجندي، مرجع سابق، ص210.

[2] – المرجع نفسه، ص212.

[3] – محمد عمر أحمد، مرجع سابق، ص61

[4] – سعاد عمير، "محددات الإصلاح السياسي"، **المجلة الجزائرية للدراسات السياسية**، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، الجزائر، العدد1، ص87.

الإستبداد، والترقي في مواجهة الانحطاط والتأخر، ثم الوحدة في مواجهة التجزئة.[1] ولعل هذه هي أهم نقطة اهتم بها المصلحون، حيث اهتم المصلحون بتحقيق الوحدة العربية لمواجهة مخاطر التجزئة المحدقة بهم أمام تصاعد النفوذ الغربي وتهديداته الأمنية على المنطقة العربية، فكانت الظرورة لإحياء هذا البعد الهوياتي والدفاع عنه من أجل بناء وحدة عربية تكون السد المنيع أمام مختلف المخاطر المحدقة بالأمة.

إن دعوة الوحدة العربية أو الجامعة العربية، أو القومية العربية، أو الجامعة الجنسية أيضا، لم تكن نتاجا طبيعيا، وإنما سعت لإعلاء شأن المكون العرقي العربي، من خلال الاتجاه الذي نمى في الشام، وتطور في بيروت*[2]، بايعاز ودعم من الارساليات الغربية، من أجل تمزيق الرابطة السياسية القائمة بين العرب والأتراك في كيان الدولة العثمانية، وأيضا بسبب الصراع الذي خلقه الاتحاديون مع العرب داخل الدولة العثمانية. إلا أن هناك ما يدفع الى القول أن الدعوة الى الوحدة العربية تصبح ضرورة حتمية بعد أن مزق الاستعمار الغربي الأمة العربية إلى دول وكيانات اقليمية منفصلة بعد الحرب العالمية الأولى وانتهك سيادتها.[3] فمن خلال هذا يمكن القول بأن النخب العربية وفي مقدمتهم رواد الإصلاح قد اقتنعوا بضرورة اعادة احياء عنصر آخر من بين عناصر الهوية المشتركة ألا وهو مكون اللغة، بعدما أجهضت الرابطة الإسلامية التي كانت تربط المسلمين وتبعث فيهم الأمل. فعنصر اللغة هو عنصر قوي يربط أفراد الأمة ويوحد صفهم ويقوي حظوظهم في مواجهة النفوذ الاستعماري من جهة، ويخلصهم من هيمنة الاتراك وبطش الاتحاديين. "فالوحدة العربية في الحق لم تصبح جامعة أساسية في تقدير العرب، ولم يتجه اليها نضالهم إلا ليعوضوا سقوط الرابطة الكبرى التي هي الجامعة الاسلامية ممثلة في الدولة العثمانية والتي كانت لها الدور في مقاومة الغزو الغربي والنفوذ الأجنبي والاستعمار الاوروبي.[4] فالقومية العربية إذا تشكل إحدى القوى المحركة للنضال، كما أنها تمثل وعي الأمة وتاريخها، كونها تقوم على ركيزتين هما اللغة التي هي لسان الأمة، والتاريخ المشترك بين أفرادها والذي يمثل ذاكرتها. [5] لكن هذا الطرح يبقى تصورا جزئيا، لا يحوز على إجماع القوى الحية في

---

[1] – أشواق عباس، أزمة بناء **الدولة العربية المعاصرة– مقاربة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل العقلاني**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016، ص31.

*– لقد كان لهذه المنطقة وضع خاص داخل الدولة العثمانية، حيث طبع علاقاتها مع الباب العالي التوتر السياسي الذي نمى في بداية الأمر بين أمراء "الأسرة المعنية" والسلطة العثمانية التي سيطرت على لبنان والمناطق المحيطة بها في 1516م، وتطور هذا التوتر فيما بعد بسبب ثورة السكان المحليين والفلاحين وملاك الأراضي على السلطات العثمانية وأمرائهم، التي كانت تتدلع بين الحين والآخر كان سببها رفض الضرائب التي تفرضها السلطات العثمانية عليهم.

[3] – انور الجندي، مرجع سابق، ص216.

[4] – المرجع نفسه، ص ص216–217.

[5] – محمد عمر أحمد، مرجع سابق، ص61

المجتمع الإسلامي، كون هذه الدعوة جاءت لتضعف من تصور الوحدة الإسلامية التي كانت تحسب له قوى الاستعمار الغربي ألف حساب، كونه يحمل في طياته بوادر التفوق، والتحرر، وتحقيق نهضة إسلامية حقيقية يمكن أن تنافس التطور المادي الذي لحقت اليه الدول الغربية.

3. تصور الهوية السياسية من خلال مشاريع الهوية القطرية (الهوية الوطنية)

يعرف الوطن في اللغة بأنه : المنزل تقيم به، وهو موطن الإنسان ومحله، والجمع أوطان، وأوطان الغنم والبقر: مرابضها وأماكنها التي تأوي إليها.[1] فالوطن إذا هو المكان الذي ينتمي إليه الإنسان ويستقر فيه. فهو الارتباط بين الأرض والإنسان إلى درجة التقديس، وجعلها فوق كل المكونات والعناصر الأخرى للذين يستقرون فوق هذا المكان، بحيث تنصهر هذه المكونات والعناصر في هوية وطنية، تنتمي اليها هويات فرعية مختلفة، متجانسة أو متناقضة. وعليه فإن الهوية الوطنية تعني أيضا "إيجاد ذلك التطابق أو التوافق، أو التوازي بين الكتلة الاجتماعية ديمغرافيا، ورقعتها الجغرافية، وتعبر من خلالها عن نفسها عبر نمطها الثقافي الخاص بها".[2] ويضيف الدكتور عبد الرحيم خطوف بأن هناك خمس مكونات أساسية تتركب منها الهوية الوطنية وهي : البيئة، الدين، اللغة، التراث، الحداثة، ويقصد هنا بالحداثة، العقلانية الغربية في نظرتها الفلسفية للمكون، الذي لا ينتمي إلى الدائرة الإسلامية العربية.[3]

لقد ساهمت عدة عوامل مجتمعة في ظهور التيار الوطني في العالم الاسلامي بقوة، لا سيما الجهود الاصلاحية التي قام بها بعض المصلحين والنخب المثقفة في العالم الاسلامي في ابراز اهمية الانتماء الوطني والاعتزاز به كمكون رئيسي تبنى به هوية الفرد والمجتمع، وتقاوم اي تهديدات تشكل خطرا على زوالها وطمسها، حتى بات مع مرور السنوات "أن الإيديولوجيا الوطنية التحديثية قد نجحت، إلى حد ما، في تهميش الهوية العربية الإسلامية، وبناء هوية عديمة الصلة بالعمق الحضاري على أساس وطني وقطري".[4] وبهذا المعنى تعتبر الهوية القطرية هي الهوية الوطنية، التي تنشأ في الغالب بفعل القوى الداخلية.[5]

ويرجع الدكتور عبد الرحيم خطوف ظهور فكرة الوطنية إلى المصلح رفاعة الطهطاوي، "الذي يتحدث عن رابطة الوطن، ويعطيها منزلة خاصة، فهو يشير إلى حديث (حب الوطن من

[1] – ابن منظور، مرجع سابق، ص4868.

[2] – عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص ص95–96.

[3] – المرجع نفسه، ص ص97–99.

[4] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص 19.

[5] – المرجع نفسه، ص22.

الإيمان) وهو يرى أن روابط أبناء الوطن هي في لسانهم واحدة، وأنهم تحت ملك واحد، وينقادون إلى شريعة واحدة، وسياسة واحدة".[1]

فالاستعمار قد لعب دوره في ظهور الدعوات الاقليمية الضيقة في مختلف البلدان الاسلامية، وكانت هذه الدعوات تحمل في طياتها "لواء الارتباط بالماضي القديم، الغامض البعيد السابق على ماضيها الاسلامي الحي، فبشرت دعوات بالفرعونية في مصر، والفينيقية في لبنان، والبربرية في المغرب الاسلامي الكبير، وعلت هذه الصيحة التي كانت في أول امرها عاملا من عوامل المقاومة الوطنية، وطابعا ضروريا في مرحلة مقاومة الاحتلال الذي كان يلفي الى كل هذه البلاد شبهات تقول بأنهم ليسوا (أمة)".[2] فالاستعمار الغربي كان يدرك أن الاسلام يمكن أن يلعب دورا أساسيا في تقوية رابطة الأمة الاسلامية، وعلى هذا فأنه حاول أن يحيي معتقدات تاريخية قديمة، مفادها أن البلدان الاسلامية مرت عليها مختلف الحضارات التي كانت بمثابة احتلال، من بينهم العرب بصفتهم محتلون أيضا.

إن هذه المساعي الاستعمارية للقضاء على الشعور بالانتماء الاسلامي في هوية الامة الاسلامية، نتج عنها استسلام مختلف الأقطار الاسلامية لهذه الدعوات في مرحلة "الوطنية"، فأصبح الصراع دائرا بين المستعمر وأهل القطر الواحد، من خلال التشبث بالوطنية واتخاذ المكون التاريخي الخاص وسيلة للمقاومة والاستعلاء.[3]

وقد عملت القوى الاستعمارية حقا على تدمير إمكانية تحقيق الوحدة العربية والإسلامية من خلال معاهدة سايكس بيكو* التي ادت إلى تمزيق الأمة وتفتيتها، من خلال الاستيلاء على ممتلكات الدولة العثمانية التي سقطت بفعل المؤامرات والدسائس الداخلية والخارجية، فقسمت تلك المعاهدة، الوطن العربي والإسلامي إلى دول ذات حدود مصطنعة، أفرزت صراعات حدودية فيما بعد بين هذه الدول، كما ساهمت أيضا في ظهور الأحزاب والحركات التحررية الوطنية التي ناضلت من أجل التحرر من الإستعمار، لعب فيها المصلحون الأدوار الرئيسية عبر توجه وطني ركيزته الهوية الوطنية. بحيث يؤكد فريق أن الهوية الوطنية هي هوية مصطنعة إذا ما نظرنا إلى نشأتها وتكوينها، فقد تكونت في ظل المخطط الاستعماري القاضي بتقسيم العربي والمسلمين إلى دويلات صغيرة، حتى إن كلمة وطن أطلقت على القطر أو الكيان السايكسبيكوي، هي التعبير

[1] – عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص96.

[2] – انور الجندي، مرجع سابق، ص210.

[3] – المرجع نفسه، ص211.

*– هو اتفاق سري بين فرنسا وبريطانيا بمصادقة روسيا القيصرية عام 1916م، يقضي بتحديد مناطق النفوذ وتقسيم الدولة العثمانية.

الإيديوسياسي عن تطريف الوطن العربي، والإمعان في تطريفه"، إضافة إلى التبعية السياسية للغرب التي سقطت فيها هذه الدولة الوطنية. [1]

يختلف طابع مكونات الهوية الوطنية من قطر إلى قطر آخر، تبعا لغالبية السكان المعمرين للوطن،[2] أما عن وظيفة الهوية الوطنية فهي أساسا تتعلق "بالحفاظ على عنصر البيئة باعتباره المكون الرئيسي للذات الوطنية، ومن خلاله تكونت معالم الوطن الجغرافية والتاريخية والثقافية والسياسية والإجتماعية"، والتي من خلالها تتكون الشخصية الوطنية وهويتها، لذلك استعانت بالخطاب الخاص بها، للدفاع عن هويتها وخصوصياتها، "فالخطاب الوطني هو خطاب الهوية، خطاب يسعى لإظهار الخصوصية وإبرازها، وتعميق الوعي بها، لذلك فهو يتحرك لإثبات عمقها التاريخي وأصالتها، والبرهنة على تماسكها وقوتها، وهذه الهوية والشخصية تحمل دائما اسم الوطن".[3]

وعليه يمكن القول أن الطرح الأول والثاني للهوية السياسية، الذي قام على اعلاء القومية العربية والإسلامية، في نظر هذا الفريق من المصلحين، ظل مجرد أطروحة نظرية، تمثل أمنية وحلم إسلامي وعربي لم يجد له ظروفا وأسبابا تساعده على التحقيق في أرض الواقع، في حين ظل الوطن أو القطر "هو المحضن الأساسي للدولة الجديدة، باعتبار هذا الوطن يحتضن مجموعة عناصر تنتمي إلى الوطن/القطر، عناصر تنتمي إلى الوطن العربي، وعناصر أخرى تنتمي إلى الوطن الإسلامي، وعناصر أخرى إلى الوطن الإنساني.. ومن هنا يظهر أن الدولة القطرية الوطنية هي دولة لها إطار عام وواسع، لكن الوطن الأصلي يبقى هو الهوية الأصلية، عليه تبني الدولة سلطتها على أساس أنها تعتني بالمواطن الذي يدخل تحت دائرتها القطرية".[4]

فهذا الفريق من المصلحين، قد تأثروا حتما بالبيئة السياسية والاجتماعية ومختلف التطورات والأحداث التي عايشوها، حيث جعلتهم يتفقون على نموذج هوياتي ضيق يرتبط بالأرض والوطن، لأنه كان في نظرهم الأقرب إلى الواقع، وذلك بعد أن فرض المد الإستعماري معطيات جديدة مست بلدانهم، وكذلك بسبب التجارب التي استنبطوها من تجربة الدولة العثمانية، التي لم تكن في المستوى المطلوب بالنسبة إلى وظائفها المنوطة بها كدولة، لأنها لم تستوعب تلك الإختلافات والتناقضات التي كانت داخلها، ولم تستطع أن توفق في خياراتها التي كانت لا تصب في مصلحة بعض مكوناتها، أو حتى في مصلحة بعض أقطارها التي تشرف عليها، هذا

[1] - عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص102.

[2] – المرجع نفسه، ص97.

[3] – المرجع نفسه، ص99.

[4] - المرجع نفسه، ص236.

ما يستدعي قيام دول تعكس طموحات وآمال شعوب تلك الأقطار وتؤدي وظائفها على أكمل وجه نحوهم، لأنها نتاج بيئتهم وتعكس هويتهم الإجتماعية وحتى الهوية السياسية للمجموعة البشرية الغالبة فيهم.

فما كان على فريق من المصلحين إلا أن يدعوا الى تقديس هوية تركيبية قوامها هوية سياسية قائمة على تقديس الوطن دون اقصاء الهويات الفرعية، ودون المساس بعناصر هويتهم الأخرى، وبالأخص المكون العربي الذي يعتبرونه وطنهم الكبير، والمكون الإسلامي الذي يعتبرونه وطنهم الأكبر.

4. مكونات الهوية في العالم العربي الاسلامي ودورها في تشكيل الهوية السياسية :

تلعب عناصر الهوية الدور الرئيسي في تشكيل الهوية السياسية من خلال احياء واعلاء احدى مكوناتها على المكونات الأخرى، فيرتبط ذلك بالأسباب الإيديولوجية والموضوعية. إن المكونات الثابتة للهوية لدى أي جماعة يمكن أن تتغير وفق ديناميكية التغير المستمر، كما يمكن أن تجد "إحدى المكونات الثابتة مرجعا أساسيا في تحديد هويتها، ثم تدفعها دوافع إيديولوجية وظروف موضوعية جديدة إلى إختيار مكون آخر، وقد تختلف الجماعة نفسها حول المرجع الذي يحدد هويتها، فيختار بعضها إحدى المكونات، أو يختار بعضها الآخر مكونا آخر، وهنا ينشأ ما يسمى بصراع الهوية".[1] كما يمكن أن يصبح صراع هوية سياسية إذا إقترن هذا الصراع والتنافس بمشاريع وبرامج سياسية لها علاقة ببناء الدولة وتحديد مرجعيتها، والتي تعتبر مقومات هوية الأمة. هذا باعتبار أن الهوية السياسية كونها تطورية وغير ثابتة، وتتأثر بعدة عوامل ذاتية ومكتسبة، بحيث يؤدي ذلك التفاعل الديناميكي للفرد مع محيطه بجعله يتخذ مسارات سياسية معينة، وقد يصل ذلك في بعض الأحيان الى حد تغيير الهوية السياسية.[2]

وباعتبار مكونات الهوية عناصر مستقلة ومعطيات موضوعية، فإن ادراكها يخضع للإعتبارات الذاتية والميول الشخصية والتأويلات الخاصة، وبالتالي فمآله الإختلاف وحتى التصادم. فالإيديولوجيا لها تأثير حاسم في إختلاف النظرة لمكونات الهوية، "فالعلمانيون –على اختلاف انتماءاتهم– لا يعترفون بالدين مقوما من مقومات الهوية، بينما يرى فيه الإسلاميون المقوم الأوحد. فالفريق الأول يتعامى بدافع إيديولوجي عن رؤية حقيقة موضوعية، في حين أن الفريق الثاني يتحرك بدافع إيديولوجي أيضا". كما يعتقد كذلك دعاة القومية العربية أن اللغة

[1] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص30.

[2]– Identité politique, vu a: 21/08/2017 dans le lien suivant:
https://fr.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A9_politique

العربية هي أقوى مكونات الهوية، في حين أنهم يرتابون للهجات العامية ويربطونها "بالتجزئة والقطرية" ويعتبرونها خطرا على زوال الهوية. أما دعاة القومية فيرون عكس ذلك تماما، "فهم ينحازون إلى اللهجات العامية، ويرون فيها تجسيدا للخصوصيات الوطنية، على عكس اللغة الفصحى التي تبدوا لهم أقرب إلى لغة أجنبية منها إلى لغة وطنية".[1]

وفي الأخير يمكن القول بأن الهوية السياسية عند المصلحين تأثرت بثلاث تصورات فكرية كبرى، عاشها المسلمون في تاريخهم الحديث وهي الرابطة الاسلامية، والرابطة القومية المرتبطة بالأمة العربية والقوم العربي، وأخيرا الرابطة الوطنية المتصلة بالقطر الوطني والإقليم الجغرافي المرسوم بحدود.

المطلب الثاني : الهوية السياسية عند الحركة الاصلاحية في الجزائر

أولا : تعريف الحركة الاصلاحية بالجزائر:

إن الحركة الاصلاحية في الجزائر لا يقصد بها فئة بذاتها أو مجموعة معينة ولا حتى تيارا سياسيا أو اجتماعيا معينا، بل هي تمثل جهود مصلحين، اتخذوا من الاصلاح الديني والاجتماعي منهجا وسبيلا للدعوة للإسلام ونهضة المجتمع،[2] فيكون جوهر العمل هو اصلاح المجتمع والدفع به نحو الأحسن، بمحاربة كل أشكال التخلف والانحطاط، والبدع والخرافات وكل تحريف في الدين، ومناهضة المنافقين وعملاء المستعمر الفرنسي، الذين أفسدو المجتمع ونخروا قيمه وعاثوا فسادا بأفكارهم الهدامة، وقد مثل هذه الحركة الاصلاحية في الجزائر خيرة من العلماء ورجال الدين، المفكرين، الشعراء، المؤرخين.. الذين ركزوا على تصويب كل اعوجاج مس ولحق الشعائر الدينية والممارسات الدنيوية وإرجاعها الى أصلها الذي لم يفسد جراء المحدثات،[3] من البدع والخرافات التي تؤدي بالفرد والمجتمع الى الانحطاط الفكري الذي يتبعه تخلف على جميع الأصعدة، وركود يمتد أعواما ان لم يكن قرونا، يمس العقيدة والأخلاق من جهة والمنظومة الفكرية والاجتماعية ككل، فيتعذر ويصعب القيام بنهضة اصلاحية تحقق مبتغاها في ظل الظروف القاهرة للشعب الجزائري المغلوب على أمره. وهناك من عرف الحركة الاصلاحية بأنها محاولات حثيثة وجهود مضنية قام بها شخصيات جزائرية من أجل بث الوعي

[1] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص31.

[2] – قرناب عبد الرؤوف ،مرجع سابق ،ص154.

[3] – غنية ضيف، مرجع سابق، ص170.

في المجتمع وتحقيق نهضته، وتخليصه من براثين الأمية والتخلف والجهل، فكانت هذه الشخصيات متشبعة بالثقافة العربية الاسلامية والروح الوطنية .[1]

ثانيا : أصول الحركة الاصلاحية بالجزائر :

للحديث عن أصول الحركة الاصلاحية بالجزائر، يجب العودة الى أهم الشخصيات والأعلام الاصلاحية آنذاك، وتتبع آثارهم وانجازاتهم، سواء الفردية أو الجماعية، والتطرق أيضا الى خلفياتهم العلمية ومدى تأثرهم بأهم رواد الاصلاح في العالم الإسلامي، وبكل ما كان يحدث فيه من حراك اجتماعي، علمي وسياسي .

هناك الكثير من الباحثين والكتاب ممن أرجع أصول الحركة الاصلاحية بالجزائر الى أفكار مشايخ وعلماء الجزائر أواخر القرن الثامن عشر، من أمثال العالم الكريم بن محمد بن الفقون القسنطيني (988 – 1663 هـ) صاحب كتاب: نحلة اللبيب بأخبار الرحلة الى الحبيب...، ونذكر من بين الجزائريين الذين ظهروا في أعقاب وقوع الاحتلال، العالم محمد بن محمود بن محمد بن حسين الشهير بابن العناني (1775–1883) والمفكر حمدان بن عثمان خوجة الجزائري (1775–1845) صاحب كتاب المرآة ...، ولعل خير من يمثل هذه الحركة بوجهيها الديني والوطني من بعد هؤلاء المصلحين هو: الأمير عبد القادر الجزائري (1807_1883) ،[2] الذي جمع بين عنصرين أساسيان، هما التمسك بالإسلام من خلال الروح الدينية المتأصلة في وجدانه، وحب الوطن والدفاع عنه بإتباع طريق الجهاد، فكان شخصية اصلاحية ثورية لا مثيل لها في زمانه، فاعتبره الكثير من المؤرخين مجددا للفكر الاسلامي ورائد للنهضة العربية الاسلامية، ضد أكبر القوى الاستعمارية الصليبية في العالم .

مع نهاية القرن الثامن عشر، وبداية القرن التاسع عشر برز العديد من العلماء والمصلحين أهمهم، السيد عبد الحميد بن سماية (1866 –1933) وهو شخصية جزائرية اصلاحية بامتياز، كان له لقاء مع الشيخ محمد عبده بالجزائر أين لازمه أثناء الزيارة، وقد كانت له مواقف صادقة تجاه وطنه وشعبه، وصارمة غير قابلة للتغيير بخصوص القضايا السياسية والدينية، فهو صاحب فتوى تحريم محاربة العثمانيين أثناء الحرب العالمية الأولى، وكان ضد تجنيد الجزائريين من

[1]– أبو بكر الصديق حميدي، مرجع سابق، ص 16 .

[2]– محمد بن سمينة ، **صفحات من اسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الوطنية الحديثة**، الجزائر: دار مدني ،2004، ص11.

طرف الحكومة الفرنسية في حروبها،[1] ووقف ضد القوانين التعسفية، وقد نشرت له بعض الأبيات الشعرية في مجلة المنار المصرية من قبل الشيخ رشيد رضا. [2] ونذكر أيضا أبو القاسم الحفناوي (1852–1942) صاحب الكتاب "تعريف الخلف برجال السلف" ومحمد بن أبي شنب (1869–1929) والشيخ عبد القادر المجاوي (1848–1913) صاحب الرسالة "ارشاد المتعلمين"،[3] الذي كان من المقاومين للضلالات والبدع فعاش للعلم والتعليم، تتلمذ على يديه خيرة من أبناء الوطن كالشيخ حمدان الونيسي الأستاذ الأول للشيخ عبد الحميد بن باديس.[4]

وعليه يمكن القول أنه لمن الواضح أن ما يجمع بين هذه الشخصيات وجهودها الاصلاحية التي جاءت بها، هو القراءة السليمة لفهم النص الشرعي للتحرر من الجمود والتقليد والخرافة التي دجنت العقل المسلم، والتفاعل مع قضايا الأمة الجزائرية والإسلامية بما يخدم مصلحة الدين والوطن بشعبه وبعقائده ومقوماته [5].

ثالثا: تطور الحركة الاصلاحية بالجزائر في فترة الإحتلال الفرنسي :

ارتبطت نشأة الحركة الاصلاحية في الجزائر بالشيوخ والعلماء والمفكرين والشعراء، الذين قدموا خدمات كبيرة للغة العربية والدين الاسلامي من خلال مجهوداتهم الفردية التي تمثلت في تدريس الطلبة علوم الشرع وأصول الفقه وتقديم الدروس والمواعظ الدينية، على مستوى المساجد والمدارس والزوايا .

فكانوا متواجدين دائما بجانب الشعب الجزائري المغلوب على أمره في كل مراحل مأساته التي صنعها الاستعمار الفرنسي، فمنهم من صادف دخول الاحتلال، ومنهم من عاش في وسطه، ومنهم من عاش عهد الاستقلال .[6]

---

[1]– – سعد شيبان ،كريستيان فون نسبن ،عمار طالبي، **منبر حوار الأفكار "الاصلاح والنهضة عند الامامين محمد عبده وعبد الحميد بن باديس"** الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، نوفمبر 2006 ، ص 16.

[2]– مرجع سابق ،سعد شيبان ، ص 16.

[3]– مراد بوعباش ، "الدولة والمجتمع في برنامج الحركة الوطنية الجزائرية 1919–1962"، أطروحة دكتوراه في العلوم السياسية ،فرع التنظيم السياسي والاداري ،جامعة الجزائر"3" ،2010–2011،ص230.

[4]– زيلوخة بوقرة، سوسيولوجيا الاصلاح الديني في الجزائر،" رسالة ماجستير غير منشورة في علم الاجتماع الديني، جامعة الحاج لخضر باتنة ،2009/2008 ،ص114.

[5]– أبو بكر الصديق حميدي، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1954/1920، أطروحة دكتوراه غير منشورة في علوم التاريخ الحديث والمعاصر ،المدرسة العليا للأساتذة الجزائر ،2011/2010، ص 17 .

[6]– عبد الرؤوف قرناب ، "جهود علماء الجزائر في الرد على التنصير ابان الاحتلال الفرنسي 1962/1830، رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الاسلامية ،كلية العلوم الاسلامية ،جامعة الجزائر"1" 2015/2014، ص 154 .

من بين أهم العوامل التي أدت الى تطور حركة الإصلاح بالجزائر، هو تأثير حركات الإصلاح في العالم الإسلامي وموكبتها للتطورات والأحداث المتسارعة التي من بينها ظاهرة الإستعمار، حيث دعت الشعوب العربية والاسلامية إلى نهضتها وفك قيود الجهل والتخلف ومواكبة التطور العلمي والمدنية الحديثة بعيدا عن الانسلاخ الثقافي والديني،[1] فتعددت تيارات الإصلاح، وتعددت أفكارهم وأساليبهم، التي انتشرت في العالم الإسلامي ، وتبناها وروج لها ودافع عنها خيرة من أبناء أرض الجزائر، الذين كانوا على قدر كبير من المسؤولية والحنكة، من بينهم ما عرف بـ:

1) جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

تعتبر جمعية العلماء المسلمين وليدة حركة إصلاحية جزائرية قادها رجال فكر وعلم ودين تأثرت بالحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، سعت إلى تحقيق نهضة المجتمع الجزائري وتخليصه من الإستعمار عن طريق، "غرس بذور الروح الوطنية في نفوس الشباب الجزائري وتعليمهم بلغة آبائهم وأجدادهم، وتعريفهم بالتراث العربي الاسلامي.. وخلق الوعي الاجتماعي ومحاربة رجال الدين المزيفين".[2]

وقد اعتبرها الكثير من الباحثين، حركة سياسية اسلامية ذات جذور اجتماعية قوية، وذلك في اطار حركات الاصلاح والتجديد الاسلامي وظهور حركات التحرر التي عمت العالم العربي والإسلامي مطلع القرن العشرين، كرد فعل على توسع المد الاستعمار. أي أن جمعية العلماء المسلمين حركة اصلاحية لها ثقل اجتماعي كبير نظرا للأنشطة التعليمية والتربوية الاصلاحية بصفة عامة التي استهدفت القاعدة الشعبية وكسبتها لصفها، فكانت بصفة غير مباشرة تعمل وتنشط سياسيا، بل ساهمت في اندلاع الثورة بشكل أو بآخر من خلال نشر الوعي السليم وغرس القيم الوطنية كحب الوطن والتضحية في سبيله، والإيمان بالحرية وكل ما يدعوا إليه الإسلام الصحيح الرافض للعبودية والضلم.

2) الطرق الصوفية :

تعود جذور نشأتها الى العصر الوسيط من التاريخ الاسلامي حيث ارتبط وجودها بالتصوف والزهد والتقرب من الله والدفاع عن كل ما يمس مقومات المسلمين ودينهم، ولكن بعد دخول العالم الاسلامي في حلقة من الحروب والصراعات داخلية أدت به الى التخلف عن باقي الأمم

[1]– مراد بوعباش، مرجع سابق، ص 235 .

[2]– عمار بوحوش ، "التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962،،ط.1 الجزائر: دار الغرب الاسلامي ،1997، ص 244 .

في شتى المجالات، وتراجع دور مراكز الاشعاع العلمي الاسلامي، تغيرت المعاني الحقيقية للتصوف والزهد، لتصبح معظمها مركزا لنشر البدع والخرافات ومرتعا للضالين عن دين الله .[1]

ففي الجزائر كان لبعض هذه الطرق الدور الكبير في مقاومة الإستعمار الفرنسي، ومحاربة كل أشكال التنصير والطمس الهوياتي، حيث نخص بالذكر منها الطريقة الرحمانية، القادرية، الهبرية. ولم يكن للطرقية كتابات كثيرة تشهد على ما كانت تقوم به، وهذا راجع لدعمهم للمقاومة الشعبية، ولوقوفهم في الصفوف الأولى ضد الاستعمار. أما البعض الآخر لهته الزوايا فقد تعرضت لعملية تدجين من طرف الحكومة الفرنسية التي أدركت أهمية ومكانة الطرقية في الأوساط الشعبية، فجعلت منها مركزا لبث السموم في المجتمع، بنشر بدع وخرافات تلهي الجزائريين وتفرقهم، مثل الطريقة العلاوية التي أسسها الشيخ ابن عليوة المستغانمي والتي اعتمدت في إصلاحها على وسائل الصحافة، لكن سرعان ما أصبحت سلاحا في يد الحكومة الاستعمارية الفرنسية.[2]

لقد ساهمت حقا الطرق الصوفية على مر السنين في الحفاظ على مقومات الشخصية الوطنية، من خلال اعداد الناشئة على اللغة العربية ودين الإسلام وحب الوطن، إلا أن أغلبها انحرف عن مساره خصوصا بعد دخول الاحتلال الفرنسي لأرض الجزائر، حيث تمكن من السيطرة على رجال الطرق وتسخيرهم في خدمة مصالحه وسياساته، التي كانت تحارب الثقافة العربية والإسلامية وكل ما يبث الوعي في النفوس.

3) الحركة السلفية:

يرى الكثير من الكتاب والباحثين في الشؤون الدينية أن كلمة الاصلاح الديني ترتبط أساسا بالحركة السلفية، كونها لا تزيد عن كونها دعوة الى الاسلام الصحيح الذي جاء في القرآن والسنة النبوية الصحيحة، فالسلفية تعتبر تكملة لحركات الاصلاح السابقة، كحركة الامام بن حنبل، وشيخ الاسلام بن تيمية، ومحمد بن القيم الجوزية..، فقد تواجد هذا الاتجاه السلفي في الجزائر منذ فتحها بقيادة أبي المهاجر دينار(55-62هـ) ،[3] وكان دائما المانع الوحيد من كل ضلال، أو ابتعاد عن الدين الصحيح، وكان المجابه للطرقية الضالة، التي غال أئمتها في الدعوة الى التحرر من التقاليد وإسقاط التكاليف .

[1]- أبو بكر الصديق حميدي مرجع سابق ،ص 195 .

[2]- عبد الرؤوف قرناب ، مرجع سابق، ص ص 122-121.

[3]- عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص 8 .

فالكثير من المؤرخين وعلماء الدين كان يرون أن "تاريخ السلفية بالجزائر يعود بعد الأجيال الأولى، الى الفقيه الجزائري أبي الفضل النحوي من علماء القرن الخامس الهجري، ودفين قلعة بني حماد، العاصمة الأولى لدولة بني حماد الزيرية الصنهاجية الجزائرية..، وفي القرنين السابع والثامن للهجرة ظهر مصلح سلفي آخر انتشرت آراءه الاصلاحية في الجزائر، وهو أبوا الحسن على بن عبد الحق الزويلي الشهير "بالصغير"... الذي عاصر الشيخ العلامة بن تيمية قرابة ستين سنة..."، وقد كان للمصلح الصغير تلميذا سار على دربه في محاربة الجهل والبدع وهو العالم الجزائري الحافظ ابن مرزوق الحفيد –في القرن 18. [1]

ثم تتابع على مسؤولية ورسالة الاصلاح الديني كل من العالم أحمد زورق، تلاه كل من ابن علي الخروبي، ثم عبد الرحمان الأخضري الذي حارب رجال الصوفية الذين أعانوا الاسبان على احتلال الجزائر كما أورده بعض المؤرخين والكتاب، ثم ظهر بعده الشيخ عبد الكريم بن الفكون القسنطيني، وأيضا الشيخ محمد بن عبد الله الجيلالي الذي راسل زميله في الدراسة بفاس الشيخ أحمد التيجاني بضرورة ترك الطرقية والاقتداء بالسلف الصالح .[2]

ويعتبر هذا الاتجاه الاصلاحي عبارة عن جهود فردية كان يمكن لها أن تتفوق على المذاهب الصوفية والطرقية، لولا سقوط الجزائر تحت الاحتلال الفرنسي الذي حاول القضاء على العقيدة الصحيحة، من خلال تشجيع الطرقية وتدعيمها لتهديم أسس الاسلام الصحيح النقي الذي يدعوا الى المقاومة والجهاد في سبيل الله ونصرة كلمة الحق.

رابعا: أهداف الحركة الاصلاحية في الجزائر:

يمكن تلخيص أهم أهداف الحركة الاصلاحية بالجزائر في ضل الاحتلال الفرنسي، في كل ما كانت تنادي بها جمعية العلماء المسلمين وتسعى لتحقيقه، باعتبارها الحركة الاصلاحية الوحيدة في الجزائر، والتي اجتمع تحت لواءها، كبار العلماء والمفكرين والمصلحين والأدباء الجزائريين، على كلمة واحدة وببرنامج تعليمي تربوي، وبأهداف رئيسية محددة لم تحد عنها طوال مشوارها الاصلاحي والنضالي فتمثلت أهمها في :

- العمل من أجل بعث وتطوير الثقافة العربية الاسلامية، وحمايتها في الجزائر.
- احياء الدين الاسلامي وتطهيره من الشوائب التي علقت به خلال القرون الأخيرة.[3]

[1]– المرجع نفسه، ص 9 .

[2]– المرجع نفسه، ص ص 10–12 .

[3]– عمار بوحوش، مرجع سابق، ص 246.

إن القصد من هذا هو أن العلماء اولوا الاهتمام بالإصلاح الديني، كونه تعرض لتحريف معانيه وأحكامه، وطالته الكثير من البدع والخزعبلات، بحيث لم يؤخذ صحيحا ولم يطبق كما يجب، فبعض الفرق الدينية من أتباع الطرقية وغيرهم من الفرق الضالة، ساهمت في نشر الإسلام المحرف والغير الصحيح، فأريد به استغفال الناس واستغلالهم، وتضليلهم، بل دفعهم إلى الشرك بالله وتهيأتهم على الخضوع لإرادة المخلوق بدل الخالق، وتنشأة الناس على قيم لا تمت بصلة لقيم ومبادئ الإسلام السامية، وذلك فقط من أجل خدمة مصالحهم وتقوية نفوذهم، على حساب الإسلام الصحيح الذي ينبذ الخضوع والتذلل ويحارب العبودية والضلم.

لقد اعتبر الدكتور أبو القاسم سعد الله، أن حركة الاصلاح الجزائرية سعت إلى تحقيق أهداف عديدة، واصلاح شامل يشمل مختلف أنواع الإصلاح الديني والثقافي والإجتماعي والتربوي... بما في ذلك الإصلاح السياسي.[1]

وعليه فإن الحركة الاصلاحية الجزائرية سعت جاهدة لتحقيق مبادئ الدين الإسلامي الصحيح ونشر القيم السليمة وتصحيح المعتقدات الخاطئة، وإحياء الثقافة العربية الإسلامية وبث الروح الوطنية الحقة التي تعيد إلى الإنسان الجزائري شخصيته، وتعرفه بثوابته ومقوماته، وهذا بعد ادراكها ورؤيتها لمدى فشل الدعوات الجوفاء، والأفكار البراقة والشعارات الفارغة التي لا تتجاوب مع طموح الشعب الجزائري وآماله[2].

خامسا: رواد الحركة الاصلاحية بالجزائر:

إن للحركة الاصلاحية في الجزائر تاريخ حافل بالانجازات والأعمال التي صنعها وقام بها الكثير من العلماء المصلحين، على كافة المستويات والأصعدة، وعبر مختلف المحطات التي مرت بها الجزائر، فهناك العديد من الشخصيات المصلحة التي تركت أثرا بارزا من خلال مؤلفاتها وأعمالها وبرامجها الاصلاحية والتربوية، واستطاعت احداث اصلاح عميق أثرت به في بناء المجتمع، واستطاعت أيضا أن تحدث ذلك الفرق بين الحق والباطل، الجهل والعلم، المستحدث والأصل .

يعتبر الأمير خالد بن الهاشمي بن عبد القادر الجزائري من الأوائل الذين اختاروا طريق الاصلاح والنضال من أجل نهضة المجتمع، فهو من مواليد دمشق سنة 1875، تلقى تعليمه

[1]– زيلوخة بوقرة، مرجع سابق، ص 126،127 .

[2]– كمال عجالي، مساهمة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحفاظ على الهوية الوطنية ، **مجلة العلوم الإنسانية**، العدد 12، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، 2001، ص 104.

الابتدائي فيها، ثم انتقل الى الجزائر وعمل في الجيش الفرنسي أثناء الحرب العالمية الأولى، لينسحب بعد نهاية الحرب ويتوجه الى العمل والنضال السياسي من أجل القضية الجزائرية .[1]

وقد قال فيه المؤرخ الكبير توفيق المدني أنه كان "صريحا الى أقصى درجات الصراحة، صلبا في الحق ولا يلين ولا يعترف بوجوب المرونة السياسية..."،[2] وإنما هته الصفات لئن اجتمعت في قلب مؤمن لكانت له معينا في درب الكفاح والإصلاح. فنادى بضرورة فصل الدين عن الحكومة، وبحق المسلمين في القيام بشعائرهم وحقوقهم كباقي الديانات الأخرى، وذلك من أجل فتح المجال للمصلحين وعلماء الدين للتحرك بكل حرية لتوعية الشعب الجزائري وابعاده عن البدع والخرافات المفرقة والمضعفة للمسلمين والمثبطة لعزمهم.[3] فقد اعتبر مصلحا بامتياز، نظرا لمطالبته بمنح الجزائريين حقوقهم المدنية والسياسية، وإصلاح أحوالهم الاجتماعية، فكانت له الكثير من المقالات ذات طابع اصلاحي الاسلامي في جريدة الإقدام التي أسسها سنة 1919م، ففي مقال بعنوان (والظلم من شيم النفوس) كتب : "فنحن اليوم قد نبذنا الكتاب والسنة وارتكبنا الفظائع، فتبدلت علينا الأيام وصار ضياؤنا ظلاما" ويمضي كاتب المقال فيذكر قوله تعالى: "ذَٰلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ ۙ وَأَنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ".[4]

ويعتبر العالم الجليل والسياسي المحنك والمعلم والمربي الصادق في تبليغ العلم والرسالة، الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس، من أبرز رواد الحركة الإصلاحية في الجزائر، فكان له دور كبير في جمع وتوحيد مختلف العلماء والنخب الجزائرية تحت راية الاصلاح ممثلة في جمعية العلماء. ولد سنة 1889 م، 1307 هـ بقسنطينة من عائلة عريقة ذات أصول صنهاجية بربرية معروفة بالعلم والأدب والجاه منذ القدم، وقد ورث الشيخ عن عائلته حب طلب العلم فأتم حفظ كتاب الله تعالى في الثالثة عشر من عمره.[5] وقد كان منهجه في الاصلاح "منهجا واقعيا وحركيا، له صلة مباشرة بالمجتمع"،[6] أي أنه كان مرتبطا ومتعلقا بعامة الناس، فكان يبتعد عن تجمعات النخب ولا يهتم بالمظاهر رغم ثراء عائلته، فكان همه الوحيد تبليغ رسالته الى الشعب

---

[1]– مازن صلاح حامد مطبقاني، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1931–1939"، رسالة ماجستير، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1985م، ص 22 .

[2]– عمار بوحوش ، مرجع سابق ،ص 227 .

[3]– عمورة عمار، **موجز في تاريخ الجزائر**، الجزائر: دار ريحانة للنشر والتوزيع، 2002، ص 166 .

[4]– مازن صلاح حامد مطبقاني ،نفس المرجع ،ص 23 .

[5]– التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس ،مركز البحوث والدراسات البيان "مجلة البيان 1435هـ ،الرياض ص 43،44 .

[6]– سعيد شيبان ،مرجع سابق، ص 16.

الجزائري بكل فئاته فعرف عنه زهده الذي صنع له مكانة في قلوب ووجدان كل من عاصره من داخل وخارج الوطن .

وقد انطلق الشيخ في بداية مسيرته الاصلاحية بالتجوال في كل أنحاء البلاد، من أجل ترغيب الناس على طلب العلم في هدوء وصمت، "ومواصلة الدروس بلا انقطاع اذ أخذ بن باديس في تعليم النشء بنفسه، فكان يبدأ دروسه بعد صلاة الفجر، ويقضي نهاره يعلم الأطفال دينهم ولغتهم العربية ومختلف العلوم الدينية والدنيوية، حتى بعد صلاة العشاء، ثم يستأنف دروسه في تفسير القرآن الكريم لكهول قسنطينة من التاسعة مساءا حتى منتصف الليل."[1] فكان مثالا للصدق والإخلاص في تبليغ رسالة الله وحفظ تاريخ وثقافة ولغة شعب أبى أن يرضخ لاستعمار غاشم ظالم استهدف طمس مقومات الأمة العربية الإسلامية.

ذكر الشيخ البشير الابراهيمي أن الشيخ بن باديس أصيب بسرطان في الأمعاء كان سببا في تدهور صحته، وأدى ذلك الى وفاته على الساعة الثانية والنصف زوالا، يوم الثلاثاء 16 أفريل 1940، عن عمر 52 عاما قضاها كلها في طلب العلم ونشر دين الله وإصلاح أحوال أمته.[2]

ومن أبرز المصلحين أيضا، الشيخ البشير الابراهيمي، الذي ولد في 14 جويلية سنة 1889م، والذي يعود نسبه الى قبيلة ادريس ابن عبد الله مؤسس دولة الأدارسة في المغرب الأقصى قديما، وقد نشأ الشيخ الابراهيمي في بيئة محافظة وبين عائلة دئبت على تعليم أولادها وتنشئتهم تنشئة عربية اسلامية، فأتم تعليمه في الجزائر تحت اشراف عمه الشيخ محمد المكي الابراهيمي، الذي أخذ عن علماء الجزائر ختمة المتبحرين في العربية والفقه، والعلامة الشيخ ربيع قري اليعلوي، والعلامة الشيخ أبوا القاسم البوجليلي، والذين لم تكن لهم شهادات تبين علمهم، ولكن كانوا يعتمدون على الإجازات من عالم لآخر، فعلومهم الإسلامية توارثوها جيلا عن جيل من العلم الموجود ببجاية وقلعة بني حماد قديما.[3]

وواصل بعد ذلك تعليمه في المدينة المنورة على يد شيوخ كثيرين ،من أمثال الشيخ عبد العزيز الوزير التونسي، وحسين أحمد الفيضي أبادى، وإبراهيم الشنقيطي، ودرس بعدها في دمشق، وليعود الى بلده الأم بعد اجتماعه برفيق دربه عبد الحميد بن باديس في المدينة المنورة.

---

[1]- أحمد نبيل بلاسي ، **الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر**، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب 1990،ص94 .

[2]- التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس ،مرجع سابق، ص ص52-53 .

[3]- وهيبة بشراير، "النشاط الاصلاحي والسياسي للامام محمد البشير الابراهيمي 1940-1962م"، رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ المعاصر، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2011-2012، ص2،3،5.

ليكون بعدها مدرسا يفيد بعلمه شباب وطنه ،أين أدرك مدى أهمية خطوة عبد الحميد بن باديس في تأسيس حركة اصلاحية دينية تكون حجر الأساس في ارساء نهضة عربية اسلامية.[1]

وتعتبر هته الشخصيات التي سنذكرها من رواد الحركة الاصلاحية في الجزائر ومن أعلام الاسلام الذين قادوا الشعب الجزائري في أحلك أيامه وأقسى ظروفه، فكانوا رجالا صدقوا ما عاهدوا الله عليه من اخلاص وصدق وعمل وأهل يسر بين اخوانهم وعسر وغلظة على أعداء الاسلام، من أمثال: "الشيخ ابراهيم بيوض الذي فسر القرآن الكريم كاملا خلال 45 سنة، والشيخ فضيل الورثيلاني تلميذ الشيخ عبد الحميد بن باديس، والذي قام بالتدريس في مدارس ومراكز جمعية العلماء المسلمين التي كان له فضل كبير في انشاء الكثير منها وتسييرها".[2] وأيضا كل من: "مبارك الميلي والطيب العقبي والأمين العمودي والعربي التبسي وتوفيق المدني والشاعر محمد العيد آل خليفة، وكلهم تخرجوا من الجامعات الاسلامية بالمشرق العربي، وكان شعارهم "الاسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا"، وهي في نفس الوقت امتداد للحركة الاصلاحية التي قادها في المشرق جمال الدين الأفغاني وشكيب أرسلان".[3] ومن المصلحين أيضا هناك ابن المنصور الصنهاجي صاحب جريدة "ذو الفقار" الصادرة سنة 1913 وكان لها نفس توجه الشيخ الامام محمد عبده، من محاربة للجهل والطرقية وكل ماله علاقة بفرنسة الشباب الجزائري .[4] ونذكر شخصية أخرى "أبو يعلي الزواوي" والذي كان صديقا مقربا للشيخ محمد رضا أثناء مكوثه بمصر.[5]

سادسا: أفكار الهوية السياسية عند الحركة الاصلاحية في الجزائر:

أدت ظروف الاحتلال ومختلف الوقائع الأليمة التي مر بها المجتمع الجزائري، إلى ظهور نخب اصلاحية سعت الى اصلاح واقعها المتردي، ومحاربة كل أشكال التخلف والانحطاط، بدءا من تشخيص الأسباب، ثم اعداد الوسائل الكفيلة بالنهوض بالأمة الجزائرية وتحريرها من براثين الجهل والتخلف وقيود الاستعمار. حيث أجمع كل من عايش تلك الفترة أو قرأ عن تاريخها، على أن الاستعمار الفرنسي هو السبب الرئيسي لكل المآسي التي لحقت بالجزائريين على أرضهم الجزائر، هذا خلق ردود أفعال متباينة، عملت على مقاومة المستعمر والتصدي لكل سياساته الضالمة بحق الجزائريين، ومن أهم الفواعل التي كانت تناضل من أجل ذلك، ما نسميه بالحركة

[1]- أحمد نبيل بلاسي ،مرجع سابق ،ص122.121.

[2]- صالح عوض، **معركة الاسلام والصليبية في الجزائر**، الجزائر: الزيتونة للاعلام والنشر، 1989، ص 278-279 .

[3]- عمار عمورة ، مرجع سابق، ص 172 .

[4]- سعيد شيبان، مرجع سابق، ص 16 .

[5]- التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق ،ص 44 .

الإصلاحية التي قامت من خلال رجال مصلحين، وهبوا حياتهم وسخروا أنفسهم من أجل الجزائر، من خلال جهودهم الاصلاحية، كان قوامها الاصلاح الاجتماعي والتربوي والديني، وحتى السياسي.

في بادئ الأمر، وفي عشرينيات القرن 20م بالذات، اعتمدت الحركة الاصلاحية خطا سياسيا يقوم على المهادنة، لا تستهدف فيه أبعد من المساواة مع الفرنسيين، باعتبار تلك المرحلة هي مرحلة انطلاقة وبناء وانتشار بالنسبة للمشروع الاصلاحي، إلا أنه مع الوقت وفي الثلاثينات بالذات "عدلت الحركة الاصلاحية عن موقفها وأبانت عن نواياها الحقيقية المتمثلة في رفض الإدماج والتجنيس والتجنيد"، والدفاع عن كل ما يرمز لثوابت الأمة وشخصيتها الجزائرية العربية المسلمة.[1]

لقد ركز رجال الاصلاح في الجزائر على الدفاع عن مقومات الشخصية الجزائرية، والنضال من أجل صون الهوية الجزائرية العربية الاسلامية، من خلال محاربة سياسة الفرنسة، التنصير، التجنيس، والادماج، وكذلك من خلال التثقيف، ونشر التعليم العربي والاسلامي والحفاظ على الثقافة المحلية والتاريخ الوطني، هذا ما يبرز اهتمام رجال الاصلاح بالجانب الهوياتي معتبرين اياه مميزا أساسيا، يميز الأمة الجزائرية عن الأمة الفرنسية، فبالتالي لا يمكن التنازل عنه أمام محاولات الادماج التي سعى اليها المستعمر بشتى الأساليب والوسائل. ومن هنا يمكن القول أنه في خضم تلك الأحداث كان للمصلحين الجزائريين تصور واضح للهوية السياسية يقوم على ركائز ثابتة ومقومات أساسية ركائزها : العربية، والإسلام، والوطنية الجزائرية.

أولا) العربية : العربية عند المصحلين هي اللغة والثقافة العربية، فاللغة هي اللسان العربي الذي اختير ليكون لسان القرآن وحافظا له، أما الثقافة العربية فهي تعني مميزات ثقافية أصيلة مثلت أسمى معاني الانسانية ورسمت تاريخا حافلا بالأحداث، فاللغة العربية ليست لا لغة أجنبية ولا لغة ميتة كما ادعت فرنسا، فقد "أقر المؤتمر الإسلامي سنة 1936م بعدم اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية، بل هي لغة أصيلة عريقة"، فقد رأى المصلحون بأن نهضة الشعب الجزائري لا تقوم إلا بعد تشبعه بالروح القومية، والشعور الوطني، وهذا لا يتحقق إلا بفضل التعليم الصحيح.[2] وقد قال ابن باديس في خطاب له ألقاه في جمعية العلماء عام 1937م : "حوربت فيكم العروبة حتى

[1] – حياة عمارة، أدب الصحافة الإصلاحية في الجزائر من عهد التأسيس إلى عهد التعددية، اطروحة دكتوراه في الأدب، جامعة تلمسان، الجزائر، 2013-2014، ص115.

[2] – شهيدة لعموري، "إشكالية الهوية في فكر جمعية العلماء المسلمين الجمزائريين محمد البشير الابراهيمي نموذجا"، رسالة ماجستير غير منشورة في الفلسفة، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006/2005، ص ص46-47.

ظن أن قد مات منكم عرقها، ونسخ منكم نطقها فقمتم بعد قرن تصدح بلابلكم بأشعارها، فتثير الشعور والمشاعر، ويهدر خطباؤكم بشقائقها، فتدك الحصون والمعاقل، ويهز كتابكم أقلامها، فتصيب الكلى والمفاصل".[1] وعلى هذا فقد تبنى العلماء مجموعة من الأهداف تصب في خدمة العروبة ثقافة ولغة والإسلام دينا وحضارة ونظاما شاملا للحياة.[2] بحيث يؤكد المؤرخون والباحثون في تاريخ الحركة الوطنية هذا التوجه الراسخ في الأمة الجزائرية بالقول : "اذا كانت اللغة العربية قد اصيبت في الجزائر بالضعف والتأخر، فقد ظل الاسلام نفسه هو العامل الأقوى في الحفاظ على الشخصية الجزائرية العربية المسلمة".[3]

إن المكون اللغوي كان من أهم عناصر الهوية اهتماما لدى المصلحين الجزائريين باعتبارها قاعدة أساسية يقوم عليها دين الإسلام ويتطور في رحابها، فاللغة العربية في نظر المصلحين مثلت حصن الإسلام المنيع وحاميته، وهي أيضا مكون أساسي في الشخصية الجزائرية، لا يمكن بكل الأحوال الاستغناء عنها أو استبدالها.

ثانيا) الإسلام : الإسلام هو دين الله الذي انزله على عباده، ليهتدوا الى الصراط المستقيم، فهو نظام حياة شامل ومتكامل يتناول مظاهر الحياة جميعا، وهو أيضا تكملة لمكارم الأخلاق. وعلى هذا فإن الإسلام لقى ذلك القبول في النفوس وانتشر بين الأمم في مشارق الأرض ومغاربها، فأنتج أمة وحاضرة وتاريخا اسلاميا زاهرا، فأضحى الاسلام أحد العناصر الرئيسية المشتركة بين الناس، التي تعبر عن انتمائهم وتميزهم عن غيرهم. وفالجزائر كغيرها من البلدان شهدت انتشار الإسلام فيها، كباقي الدول المغاربية في افريقيا، "التي انتشر الاسلام فيها عن طريق قبائل البربر المغربية التي اعتنقت الاسلام، وعن طريق غرب السودان حيث يوجد خط القوافل التجارية المسافرة الى غرب افريقيا"،[4] حيث لقي الاسلام ذلك القبول الذي مكن في توحيد مختلف القبائل والثقافات، وخلق ذلك الشعور الوحدوي بينهم، فأصبح الإسلام نقطة من نقاط القوة الشعب الجزائري، وعنصرا أساسيا يعبر عن تلاحمه ووحدته.

فالجزائريون بقوا متمسكين بأصالتهم وإنتمائهم الإسلامي رغم محاولات التنصير والتجهيل التي سلكها الاستعمار الفرنسي بحقه، كما كان مثل الاسلام سدا منيعا أمام محاولات التقسيم التي سعى اليها المستعمر الفرنسي، حيث وقف المصلحون أمام سياسة التجزئة والتقسيم (عرب–

[1] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص237.

[2] – عمار بوحوش، **التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص246.

[3] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص232.

[4] – المرجع نفسه، ص143–144.

بربر) بقول الشيخ عبد الحميد ابن باديس في ذلك : "لا فرق بين العرب الفاتحين والأمازيغ أبناء الوطن الأصليين، دخل الأمازيغ في الإسلام وتعلموا لغة الإسلام العربية طائعين، ووجدوا أبواب التقدم كلها مفتوحة في وجوههم، فامتزجوا بالعرب بالمصاهرة ونافسوهم في مجالس العلم والأدب وشاطروهم سياسة الملك وقيادة الجيوش، وقاسموهم كل مرافق الحياة.. فاتحدوا في العقيدة والنحلة، واتحدوا في الأدب واللغة، فأصبحوا شعبا واحدا عربيا متحدا غاية الإتحاد، ممتزجا غاية الإمتزاج، وأي إفتراق يبقى بعد أن اتحد الفؤاد واتحد اللسان".[1] كما وجد الجزائريون أيضا في الاسلام عنصر القوة الذي يجمعهم ويوحدهم على مواجهة الاستعمار الفرنسي، فقد انتبثقت الثورة "ايمانا بالاسلام وتعمقا لفهمه، وان هذا الاصرار والثبات والعزم، انما مصدره هذا الايمان الذي يؤكد الاسلام بالقتال دون الأرض والعرض والدمار، وان هذا المعنى هو الخطر الذي واجهه الاستعمار في العالم الاسلامي كله".[2] وعلى هذا ركز المصلحون على احياء العقيدة وبثها في النفوس، كما اعتبروا أيضا أن احياء الهوية الجزائرية، يتطلب في صون العقيدة الإسلامية، وتطهيرها من كل خرافة وبدع وضلال، فقد صرح بن باديس ذلك بقوله أن: "الإيمان والتقوى هما العلاج الوحيد لحالتنا، فنقطة البدء في أي إصلاح هي تطهير العقائد من الشرك، والأخلاق من الفساد".[3]

ثالثا) الوطنية الجزائرية : لقد شكلت مختلف الأحداث والتطورات الحاصلة على أرض الجزائر منذ قرون عديدة، عدة تراكمات كونت رصيدا حضاريا، كان بمثابة تاريخ مشترك للمجموعات البشرية بتنوعها الثقافي والحضاري. فقد كان تلاحم الشعب الجزائري نابعا من شعوره بذلك المصير المشترك، الذي يقتضي الدفاع عن وطنه، وعن هويته.

لقد برهن الشعب الجزائري في العديد من المرات عن وطنيته التي لا يرضى أن يتنازل عنها أمام الأطماع الاستعمارية، وعلى هذا شهد الاحتلال الفرنسي في الجزائر أشكال عديدة من المقاومة والكفاح المستميت من أجل الوطن والشخصية الجزائرية. وما كانت الحركة الإصلاحية إلا شكلا من أشكال المقاومة، مثلها مصلحون متشبعون بالوطنية، التي تعبر هي الأخرى عن مدى تعلق الشعب الجزائري بأرضه وشخصيته وثقافته العربية والاسلامية وتاريخه المشترك. كما ساهمت هذه الحركة أيضا في "تطور الحركة الوطنية واشتداد الصراع بينها وبين الاستعمار

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص56.

[2] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص232.

[3] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص60.

الفرنسي الذي كان يهدف إلى مسخ الشخصية الجزائرية وجمس معالمها، لأنها وقفت حجر عثرة في طريقه طوال سنوات الإحتلال".[1]

لقد عمل رجال الاصلاح في الجزائر على مقاومة سياسة التجنيس والادماج التي فرضتها فرنسا على الجزائريين في 1865م، كما حاربت افكار بعض الجزائريين الذين اعتبروا فرنسا وطنهم الأم، وسعوا للإندماج فيها، وتنكروا لأصلهم، وتشربوا من الثقافة الفرنسية وانبهاروا بها، ورغبوا في التخلص من معالم شخصيتهم. هؤلاء الدين اطلقت عليهم فرنسا اسم النخبة، كان على رأسها بن جلول والصيدلي فرحات عباس (قبل أن يعدل عن موقفه الداعي للإدماج).[2]

حيث أكد رجال الاصلاح في الجزائر من خلال مواقفهم وكتاباتهم ونضالاتهم المتعددة، بأن الأمة الجزائرية هي أمة قائمة بذاتها لها ثقافتها وتاريخها الذي عاشته على أرض الجزائر، وأن أي دعوة للإدماج في أي أمة أخرى هي دعوة باطلة. فها هو ابن باديس يرد على فرحات عباس ودعاة الإدماج، حين صرحوا بأنه لا وجود لأمة جزائرية، بقوله "...نحن فتشنا في صحف التاريخ وفتشنا في الحالة الحاضرة، فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة موجودة، كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلائل الأعمال، ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة، وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح، شأن كل أمة في الدنيا، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست هي فرنسا، ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها وفي أخلاقها وفي دينها، ولا تريد أن تندمج، ولها وطن معين هو الوطن الجزائري بحدوده الحالية".[3]

لقد كان رد رائد الاصلاح الجزائري العلامة عبد الحميد بن باديس على دعاة الادماج، بمثابة توضيح نهائي لمسألة الهوية الجزائرية، فهي هوية متجذرة أصيلة وثابتة لا تقبل النقاش ولا تزييف، بحيث تعبر عن شخصية جزائرية فريدة، وكيان جزائري قائم بذاته، لها مقوماته ومميزاته التي يختلف بها عن الكيانات والأمم الأخرى، وهذا حقا ما يقوم عليه مفهوم الهوية. فبالرجوع الى تحديد مفهوم الهوية، من منطلق الأنا المختلف عن الآخر في الخصائص والجوهر، فقد قال بن باديس أيضا بأنه "لا تنتظم العلاقات وينمو الود إلا إذا تعاملنا بصفاء على قاعدة أنت أنت، وأنا

[1] – كمال عجالي، مرجع سابق، ص104.

[2] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص62.

[3] – المرجع نفسه، ص308–309.

أنا، أما أن تصبح أنت أنا، وأنا أنت، فذلك عين المستحيل".[1] هذا ما يحيل الى التأكيد على أن الأمة الجزائرية لا يمكن أي حال من الأحوال أن تندمج في الدولة الفرنسية.

أما فيما يخص سياسة التجنيس التي حاولت فرنسا تطبيقها في الجزائر فقد حاربتها الجمعية ودعت لعدم التجنس بغير الجنسية الجزائرية،[2] لذا حرمها علماء الجمعية، واتفق المصلحون على بطلانها، حيث كتب الشيخ الطيب العقبي في جريدة البصائر "بأن التجنيس حرام، والإقدام عليه غير جائز بأي وجه من الوجوه". كما كتب كذلك في هذا الموضوع الشيخ العربي التبسي في افتتاحية البصائر يؤكد على أن "...التجنيس غزو للعقائد الإسلامية، ومحاولة لتكفير المتجنس".[3]

وقد اعتبرت الفتوى التي اصدرتها جمعية العلماء تحرم فيها التجنيس بمثابة الضربة القاضية لسياسة التجنيس والمتجنسين في الجزائر وحتى في الدول المجاورة (تونس، المغرب)، فكان لهذه الفتوى آثار رهيبة، حالت دون نجاح سياسة التجنيس، وفشلها في سلخ مقومات الشعب الجزائري، حيث جاء فيها أن "التجنس بجنسية غير اسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكما واحدا من أحكام الشريعة عد مرتدا عن الإسلام بالإجماع، فالمتجنس مرتد بالإجماع، والمتجنس يجري تجنسه على نسله فيكون قد جنى عليهم بإخراجهم من حظيرة الإسلام، وإثمها متجدد على ما بقي له نسل في الدنيا خارجا عن شريعة الإسلام بسبب جنايته،... ولا تقبل توبته ولا تجري عليه أحكام المسلمين".[4]

لقد فرقت جمعية العلماء بين الجنسية القومية والجنسية السياسية للأمة، وعلى هذا كانت موافقة الجمعية في بداية مسيرتها على مطلب مسألة إلحاق الجزائر بفرنسا، رغم معارضتها لسياسة الإدماج والتجنيس الذي تعتبره محوا للشخصية الوطنية. فالجنسية القومية ترتكز على مقومات الشعب الجزائري من لغة وعقيدة، ومميزات ثقافية وذكريات تاريخية ومصير مشترك يحدد مستقبله، والشعور المشترك بينه وبين من يشاركه في هذه المقومات والمميزات، أما بالنسبة للجنسية السياسية فهي عندها "أن يكون لشعب ما، لشعب آخر، من حقوق مدنية واجتماعية وسياسية، مثل ما كان عليه مثل ما على الآخر من واجبات، اشتراكا في القيام بها لظروف، مصالح ربطت بينهما".[5] إذن موافقة الجمعية على الالحاق السياسي بفرنسا في بداية الأمر،

[1] – المرجع نفسه، ص310.

[2] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص252.

[3] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص64.

[4] – المرجع نفسه، ص65.

[5] - إبراهيم مهديد، إبراهيم مهديد، الدور الإصلاحي والنشاط السياسي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي على نهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فيما بين 1931-1944، وهران: دار القدس العربي، 2015، ص98.

كانت من أجل جلب الحقوق للجزائريين بمثل ما يتمتع به الفرنسيون، أي المساواة في الحقوق المدنية والسياسية التي تؤهلهم لتلبية حاجياتهم الأخرى وتحقيق أهدافهم التي لا يمكن تحقيقها إلا في ظل توفر ظروف معينة.

إن الدارس لأفكار المصلحين الذين مثل غالبيتهم المنتمون إلى جمعية العلماء، يرى أن مواقفهم كانت تصب في فصل الكيان الجزائري نهائيا عن فرنسا، كما دعوا أيضا إلى اعلاء القومية العربية الإسلامية والتمسك بها، وعارضوا بشدة كل محاولات الفرنسة والتجنيس والتمسيح والادماج في فرنسا، وكان شعارهم "الجزائر بلدنا والإسلام ديننا والعربية لغتنا".[1] هذا ما يؤكد ذلك التصور الواضح للهوية السياسية الجزائرية التي تقابلها هوية سياسية فرنسية قائمة على مقوماتها الخاصة التي تتمايز وتختلف عن سابقتها من حيث الخصائص والمقومات.

لقد رفض الشيخ المصلح ابراهيم بيوض رحمه الله، سياسة التجنيد الإجباري التي فرضتها فرنسا على الجزائريين، كما رفض أيضا كل المحاولات الاستعمارية لفصل الصحراء عن الجزائر ووضعها تحت الحكم العسكري، فكان مدافعا قويا عن القضية الجزائرية وحقوق الشعب الجزائري السياسية والثقافية. فقد أسس جمعية الحياة ثم معهد الحياة في سنة 1937م بالقرارة، فكان هذا الأخير مشابها لمعهد بن باديس بقسنطينة، كان شعاره "الدين والخلف قبل الثقافة، ومصلحة الوطن قبل مصلحة الفرد".[2] هذا دليل على أن عناصر الهوية الجزائرية كانت من بين اهم اهتمامات الشيخ ابراهيم بيوض، بحيث لمح هنا كذلك الى تلازم دوائر الانتماء الاسلامي العربي والوطني، حيث تبرز أهمية المكون الديني الذي يسبق في نظره المكون الثقافي بما فيه من تقاليد وأعراف، كما أن مكون اللغة هنا يتبع الدين والخلف، اللذان صانا اللغة العربية وساهما في انتشارها في ربوع العالم، أما الوطنية فهو انتماء متجذر في الفرد وله مكانته العالية التي تحفظ وجوده ومصيره.

على هذا يمكن القول أن اغلب المصلحين الذين عاصروا نشاط جمعية العلماء المسلمين، سواء أكانوا انتسبوا اليها أو لم ينتسبو، اتفقوا على اهمية "تكوين الفرد الجزائري واعطاءه المناعة الفكرية والعقائدية حتى يتأهل لقيادة المشروع الوطني"، فكان هدف الاصلاحيين هو استقلال الشخصية والجنسية معا.[3]

---

[1] – كمال عجالي، مرجع سابق، ص105.

[2] – موسوعة أعلام الجزائر 1954–1962، **سلسلة المشاريع الوطنية للبحث**، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007، ص ص57–58.

[3] – أبوبكر الصديق حميدي ، **دراسات وأعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية**، الجزائر: دار المتعلم، 2015، ص32.

أما الشيخ العربي تبسي (1895-1975) فقد شهد له الكثيرون بوطنيته وتقديمه مصلحة الوطن واعلاء راية الإسلام في مسيرته النضالية، حيث دعى إلى "محاربة الذين يضرون بالدين والوطن وعلى رأسهم الطرقيين"، كما كان اول الداعين الى الجهاد عند اندلاع ثورة التحرير فلهب النفوس وحرك الضمائر نحو الجهاد ضد المستعمر، فكان مصيره الاختطاف من قبل قوات الاحتلال الفرنسي، ولم يعلم أحد مكان دفنه إلى حد الآن. [1]

في الأخير يمكن القول أن مسألة الهوية السياسية كانت من أولويات الحركة الإصلاحية الجزائرية، من خلال اهتمامها ثوابت الأمة ومقوماتها الهوياتية الفكرية والثقافية، والعمل على ترسيخها وإحياءها في النفوس، والدفاع عنها في ضل الاستعمار الفرنسي، فسخرت لذلك جهودها ووسائلها المختلفة، من مدارس ومساجد وكتاتيب قرآنية، ونوادي علمية وثقافية، وكشفية. بحيث نجحت في اعداد جيل مؤمن بذاته العربية والاسلامية، ووطنيته الجزائرية، عارفا مقصده ودوره المنوط به، فكان حامل الرسالة ومجيبها في نفس الوقت، فأعد للثورة ثم حقق النصر الذي كان حليف المتماسكين بهويتهم العربية والاسلامية، والمتشبعين بالروح الوطنية.

[1] – موسوعة أعلام الجزائر 1954-1962، مرجع سابق، ص87-88.

خلاصة الفصل الأول :

يستخلص من كل ما سبق ذكره أن الهوية في مفهوها الواسع هي تعبير عن الخصوصية والتفرد الذي لا يكون فيه تشابه أو تطابق، فهوية فرد ما، تعني مميزاته وخصوصياته الذاتية التي لا يتشارك فيها مع أحد، فتميزه عن غيره من الأشباه. ذلك ينطبق على الجماعات أيضا، كما ينطبق على الأمم، فهوية الأمة تعني مقوماتها الشخصية وخصوصياتها التي لا تتشابه فيها مع غيرها من الأمم، فكل أمة تتميز عن الأخرى في عناصر محددة. وهذا ما يمكن تحديده من خلال أبعاد الهوية، التي تكون متداخلة أحيانا لتعبر عن هوية معينة، أو قد تكون متنافرة تمثل أحد أبعادها، هوية قائمة بذاتها، بحيث يمكن للانقسامات والاختلافات التي تحدث في المجتمع على أساس ثقافي أو إثني أو سياسي أن تؤسس لصراع سياسي يفرز لنا الهوية السياسية.

وفي هذا السياق يمكن القول أن الهوية السياسية هي نوع من أنواع الهويات الاجتماعية، التي تعبر عن ذلك الاختلاف والتمايز الايديولوجي والسياسي، يمكن أن تتشكل من خلال وعي الأمة الذي يترسخ في الأفراد عن طريق التنشئة السياسية، أو تعظيم واعلاء أحد أبعاد الهوية أو الانتماء الى طبقة اجتماعية أو اقتصادية معينة، فالهوية السياسية هي ذلك التعبير عن الخط السياسي الذي يتبناه الأفراد والجماعات، أو بالأحرى هي تعبير عن ميولاتهم وانتماءاتهم وايديولوجياتهم السياسية.

نشأت الحركة الإصلاحية في العالم الاسلامي نتيجة للضعف والهوان الذي لحقت به الأمة الإسلامية، بسبب بعدها عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، وانتشار الفساد، والبدع والضلالات، فكانت الحاجة إلى تصحيح العقيدة والعودة الدين الصحيح، وتجديد الأفكار والمعتقدات، بل كانت الحاجة أيضا إلى مرشدين يرشدون الأمة إلى الفلاح في طريق مليئ بالأشواك والمخاطر المحدقة بهم من الداخل والخارج، وعلى هذا فإن ظهور هذه الحركة الاصلاحية لم يكن منتظما ولا مخططا له من قبل، بل إنه كان متباينا من بلد اسلامي الى آخر ومن فترة زمنية الى اخرى، حيث ساعد هذا الاختلاف والتواتر في ظهور تيارات اصلاحية مختلفة، اختلفت في المنهج والوسيلة، لكن أغلبها لم تختلف من حيث المبدأ والهدف، ومن أبرز هذه التيارات : (التيارات الاصلاحية السلفية المحافظة) والتي كانت السباقة في الظهور، وتميز منهجها بالبساطة وركزت

على الاصلاح الديني، وهناك (تيارات اصلاحية وسطية) وهي الابرز من ناحية الرصيد الفكري الاصلاحي الذي تركته، فكان منهجها يقوم على الاصلاح الشامل والمتعدد الجوانب، الديني والاجتماعي التربوي والسياسي، كما تميز بانفتاحه على الآخر. وهناك (تيارات اصلاحية علمانية تغريبية) كانت تسعى الى علمنة الدولة وفصل الدين عن السياسية، كونها تأثرت بالمذاهب الفكرية الغربية، وكون أغلب روادها من الأقليات المسيحية في بلاد المسلمين.

تعد مسألة الهوية السياسية عند الحركة الإصلاحية من المواضيع التي كان فيها الاختلاف بشدة، نظرا للظروف الصعبة التي مرت بها الأمة الإسلامية، فمن أهم العوامل التي أدت الى الاختلاف بين المصلحين حول الهوية السياسية هو :

- ضعف الدولة العثمانية ثم سقوطها، والتي كانت تمثل مثابة الخلافة الإسلامية بالنسبة للمسلمين.
- ظهور نزعات قومية عربية شديدة تناهض الدولة العثمانية وتدعو الى الجامعة العربية بدل الجامعة الاسلامية، وفي المقابل فإن ذلك أدى إلى ظهور فريق يدافع عن فكرة الخلافة الاسلامية ويدعوا الى تحقيقها.
- تعرض الكثير من البلدان الإسلامية الى الاحتلال الاستعماري، وبالتالي فقد كان للإستعمار بحدوده التي وضعها بين الدول الاسلامية دور في إحياء البعد القطري فيها، وبالتالي تسليم المصلحين بالحدود الإقليمية للدول القطرية الوطنية التي خلفها الإستعمار.

إن هذه العوامل المجتمعة، جعلت الفكر السياسي الإصلاحي المتعلق بالهوية السياسية ينقسم الى ثلاثة توجهات رئيسية وهي :

1. دعاة الوحدة الاسلامية التي تجتمع كل البلدان الاسلامية فيها، تحت حكومة واحدة تمثل الأمة الاسلامية، بحيث تتحقق بذلك الخلافة الإسلامية من جديد.
2. دعاة القومية العربية التي تكون فيها كل البلدان العربية تحت مظلة جامعة عربية التي تمثل الأمة العربية جمعاء، تتحد ضد التحديات التي تجابهها.

3. دعاة الانتماء القطري الوطني، والتي تكون بها البلدان العربية والاسلامية مستقلة عن بعضها البعض، بتعظيم البعد الاقليمي القطري الذي من خلاله تنقطع الدولة الأمة عن اي ارتباط اخر مع اي دولة أو أمة أخرى.

إن هذه الأفكار المتباينة لدى الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي بخصوص الهوية السياسية للأمة، لا تنطبق على الجزائر، التي مثلت حركة الإصلاح فيها شكلا فريدا في الطرح والموضوع، فتعظيم أحد أبعاد الهوية لم يكن أبدا خيارها، لأن ذلك في نظرها من أسباب الضعف والتفكك والهوان، وعلى هذا فإن تصورها كان ينصب نحو إحياء المقومات الثلاثة للهوية (الإسلام، العربية، الوطنية) باعتبارها عناصر ثابتة في الأمة، وهي التي تعزز وحدتها وقوتها وتجمع أفرادها، وتكون حجة لها لا عليها أما وطأة المستعمر، فيتحقق إستقلال الأمة بعدها. فحركة الإصلاح في الجزائر تبنت تصور الهوية السياسية الذي يبرز مقومات الشخصية الجزائرية، والذي يقابله تصور الكيان الفرنسي المحتل، الذي أراد أن يلحق الجزائر بفرنسا ويطمس هوية شعبها الجزائري بخصائصه ومميزاته الشخصية.

الفصل الثاني :
بناء الدولة عند الحركة الاصلاحية

تمهيد الفصل الثاني :

تعد الدولة عنصرا هاما في حياة الافراد والمجتمعات، كونها تضمن لهم حاجياتهم الأساسية والثانوية، وتضمن لهم نوعا من الرفاه والاستقرار المادي والمعنوي، من خلال ما تقوم به من وظائف ومهام منوطة بها. وبناءا على الأهمية البالغة للدولة في حياة الأفراد والمجتمعات، وجب الإهتمام بعملية بناءها وفق النموذج الأنسب الذي يضمن استقرارها وقيامها بوظائفها على أكمل وجه.

لقد خاض الكثير من الباحثين في موضوع الدولة وخصائصها وبنائها المؤسساتي، حيث تمايزت وتباينت التصورات والأفكار السياسية حول مسألة بناء الدولة كونها مسألة ديناميكية ومعقدة تخضع لعدة اعتبارات سياسية، بيئية وثقافية.

ظهرت الحركة الإصلاحية في العالم الاسلامي لظروف وأسباب عديدة، نذكر منها الضعف والهوان الذي لحق بالأمة الإسلامية، فاهتمت بالإصلاح ومعالجة مختلف المواضيع والقضايا الحساسة التي تهم العباد وبلاد المسلمين، ومن بين هذه القضايا هو موضوع الدولة وبناء المؤسسات.

ومن أجل التعرف على أهم الأفكار السياسية المرتبطة ببناء الدولة في فكر الحركة الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي، تم تقسيم هذه الفصل إلى ثلاثة مباحث رئيسية، يتم في المبحث الأول تناول أهم المفاهيم المرتبطة ببناء الدولة مع تحديد المفهوم الدقيق لبناء الدولة، أما المبحث الثاني يتناول تعريف الحركة الإصلاحية في سياقها الزماني والمكاني مع التعريف بأهم روادها ومسيرتهم السياسية، أما المبحث الثالث فيتناول أهم الافكار السياسية المتعلقة ببناء الدولة عند المصلحين.

الفصل الثاني : بناء الدولة عند الحركة الاصلاحية

المبحث الأول: الاطار المفاهيمي لبناء الدولة وعلاقتها بالهوية السياسية

المطلب الأول: في الدولة (النشأة، المفاهيم، الأنواع، المقومات)

أولا : نشأة الدولة :

هناك عدة نظريات فسرت نشأة الدولة وتكونها ووظائفها وعلاقتها بالمجتمع الذي يعد ركنا أساسيا من أركانها، وتختلف هذه النظريات على اختلاف تصورات وعقائد وخلفيات وايديولوجيات المنظرين لها، إلا أن هناك نقاط تلاقي لهذه النظريات في العديد من المواضيع والمجالات التي تتعلق بالدولة.

1) نظريات القوة والغلبة :

تتفق هذه النظريات على أن نشوء الدولة يكمن من خلال ظاهرة القوة والإكراه، أو من خلال الصراع بين الجماعات البدائية. فالقوة هي التي تمثل سلطة الإلزام والإكراه، وهي العلاقة التي تربط الحكام الذين يمتلكون السلطة والقوة بالمحكومين الذين يجب أن يخضعوا لهته السلطة، في إقليم معين. [1] فالدولة حسب هذه النظريات هي أداة في يد جماعة أو طبقة معينة، "تعيش على استخراج الموارد والعوائد واستقطابها من الجماعات والطبقات الأخرى التي توجد تحت سيطرتها".[2]

وقد تطورت ونشأت الدولة حسب هذه النظرية إلى نتيجة الحروب وخضوع القوي للضعيف، من خلال رغبة الإنسان في التفاعل وتأمين متطلباته والتوسع على حساب الآخرين، فيؤدي ذلك إلى تحقيق الإنتصارات وتكوين كيانات أوسع تستقر فيها الجماعات لتفرز لنا نشوء دولة قوية تمتلك قوة طبيعية وقوة مادية تفرضها على الجميع.[3]

2) نظرية الصراع الطبقي:

يعود أصل نشوء الدولة حسب هذه النظرية إلى عدة نماذج متقاربة تتفق على وجود الصراع الطبقي في المجتمعات، يفرز لنا ما يسمى بالدولة،[4] ويتحدد هذا، من خلال غلبة جماعة معينة على جماعة أخرى، وفرض إرادتها وسلطتها عليها في اقليم معين، وبالتالي تنشأ تلك العلاقة

[1] – قسم الدراسات والأبحاث، الدولة والقانون. الأكاديمية العربية المفتوحة: الدنمارك، 2006، ص15.

[2] – عبد الرزاق صغور، "بناء الدولة الحديثة في الجزائر دراسة تقييمية"، أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008، ص22.

[3] – قسم الدراسات والأبحاث، مرجع سابق، ص15.

[4] – عبد الوهاب بن خليف، **المدخل الى علم السياسة**، ط2. الجزائر: دار طليطلة ، ص42.

التي تربط المجموعة الغالبة التي تمثل الطبقة الحاكمة، بالجماعة المغلوبة والتي تمثل طبقة المحكومين، ومنه يمكن القول أن هذا المفهوم لنشوء الدول البدائية يركز على وجود طبقات متمايزة في كل دولة، وبالتالي لا يمكن تطبيق هذا المعيار على الدولة بمفهومها الحديث. [1] فحسب النظرية الماركسية فالدولة هي جهاز سيطرة وقمع طبقي، تمثل انعكاس لقوة الطبقة المسيطرة، وهي أيضا المنظمة التي تنشئها الطبقة السياسية التي تمتلك السلطة، بغية إحكام سيطرتها على الطبقات الأخرى،[2] ويعرفها أيضا على أنها "هيئة للسيادة الطبقية، هيئة لظلم طبقة من قبل طبقة أخرى، هي تكوين نظام مسح هذا الظلم بمسحة القانون ويوطده، ملطفا اصطدام الطبقات"، [3] ويؤكد على ذلك غرامشي Gramsci بقوله على أن الدولة هي أداة للهيمنة الإيديولوجية البرجوازية. [4]

أما بالنسبة لتصور ابن خلدون لنشأة الدولة، فيرد نشأة الدولة إلى العصبية فتستمر إذا استمرت وتضمحل عندما تفسد العصبية، وهي تنتج من خلال غلبة احدى القبائل التي تشترك في النسب العام والعصبية العامة المشتركة وتختلف في المميزات والسمات الخاصة التي تمثل عصبيات مختلفة ومتعددة لهته القبائل باعتبارها عامل الإختلاف الذي يؤدي الى البحث عن فرض السيطرة على العصبيات الأخرى والبحث عن الملك.[5]

3) النظرية الثيوقراطية (الدينية) :

حسب أنصار هذه النظرية فإن الدولة يرجع أصلها إلى الله، وأن مصدر السلطة فيها هو المصدر الإلهي،[6] وتتضمن هذه النظرية وجهتي نظر بخصوص ارجاع أصل الدولة إلى الخالق، فالأولى تعتبر مباشرة، أما الثانية غير مباشرة.

تتمثل وجهة النظر المباشرة بأن الدولة هي شيء مقدس كونها من خلق الإله وصنعه بحيث أوجدها وأوجد فيها حكاما هم خليفته في الأرض ليديروا شؤون مخلوقاته ويحكمونهم بإرادة الاله، بحيث يتوجب على الرعية الولاء والطاعة والخضوع للدولة ولسلطة حكامها المطلقة كونها شيء مقدس يمثل ارادة الاله وحده. أما وجهة النظر الغير مباشرة فجاءت لتخفف من غلواء

[1] – عصام سليمان، **مدخل إلى علم السياسية**،ط2. بيروت: دار النضال، 1989، ص187–193.
[2] – عبد الرزاق صغور، مرجع سابق، ص21.
[3] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص187–193.
[4] – عبد الرزاق صغور، مرجع سابق، ص21.
[5] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص187–193.
[6] – عبد الوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص40.

وجهة النظر الأولى، وهي تدعي "بأن الدولة هي من صنع الأفراد ولكنها جاءت نتيجة الإرادة والعناية الإلهية". وعلى هذا جاءت فكرة تقديس السلطة باعتبار الحاكم يمثل تلك الإرادة الإلهية وما هو إلا أداة لتنفيذها.[1]

لقد انتشرت هذه الأفكار المفسرة لنشأة الدولة على الأساس الديني في عصور الحضارات القديمة وعند الإغريق قبل عصر سقراط وأفلاطون وآرسطو، كما انتشرت أيضا في العصور الوسطى في الفترة الرومانية عندما كانت السلطة الدينية تسيطر على زمام الأمور، واستمرت الى غاية العصر الحديث، بحيث اصطلح على تسمية هذه الفكرة الدينية بنظرية التفويض الإلهي. [2]

4) نظرية التطور الأسري أو العائلي :

تعتبر هذه النظرية من أولى النظريات التي فسرت نشأة الدولة، باعتبار الأسرة هي النواة الأولى والركيزة الأساسية لبناء المجتمع، فيرجع البعض أصول هذه النظرية إلى كتاب آرسطو في السياسة، والذي صاغ حكمته الشهيرة أن الإنسان مدني بطبعه، وأن الأسرة هي الخلية الأولى في المجتمع، والتي تنشأ لتلبية الحاجيات الأساسية للإنسان، ثم باتساع نطاق الأسرة وكثرة عددها تتكون العشائر، ثم المدن السياسية.[3] فالدولة إذن هي نتيجة لتكون وتطور الأسرة ونموها بشكل تدريجي من خلال مراحل معينة تسلكها، كونها السبب الأول في تكوين العشيرة، والقبيلة، والقرية، والمدينة، ثم الدولة. وتتمثل السلطة السياسية من خلال هذه النظرية في كونها تمثلت في بادئ الأمر في سلطة الاب في الأسرة، ثم تطورت لتمثل سلطة الحاكم أو الملك في الدولة، كما يمكن أن توجد العديد من الخصائص المشتركة في الأسرة نجدها في الدولة.

5) نظرية التطور التاريخي:

تتميز نظرية التطور التاريخي عن باقي نظريات نشأة الدولة كونها لا ترجع أصل نشأة الدولة إلى عامل محدد بذاته، بل إلى عدة عوامل متنوعة، من القوة المادية والاقتصادية، إلى العوامل الاجتماعية والسياسية والثقافية والعقائدية، والتي تفاعلت مع مر التاريخ وأنتجت لنا الدولة[4]، وقد تختلف وتتباين درجة أهمية كل عامل من دولة إلى أخرى، حسب الظروف والبيئة

---

[1] – قسم الدراسات والأبحاث، مرجع سابق، ص ص7–10.

[2] – عبد الوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص40.

[3] – مولود ديدان، **مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية**، الجزائر، دار بلقيس ، 2007، ص11.

[4] – عبد الوهاب بن خليف، مرجع سابق، ص41.

الداخلية والخارجية للدولة. ويعد أبرز دعاة هذه النظرية "برتلمي berthelmy " ، "جارنر garner" و "سبنسر spencer". [1]

6) النظرية الطبيعية:

حسب هذه النظرية فإن الدولة نشأت من خلال طبيعة الإنسان كونه إجتماعيا بطبعه، يحتاج ويرغب في التجمع وينفر من التفرد والإنعزال، هذا من أجل ضمان حاجياته وقضاء مصالحه من خلال التواصل مع الأفراد الآخرين والتشارك معهم في مختلف الأعمال التي "تبرز المصالح وتنعشها" من خلال كثرة الجماعات، والسياسة ما دامت حالة وجزءا من الإنسان فإنها وسيلة لضبط وتدبير شؤون الأفراد والجماعات التي يتشارك معها الإنسان، وهنا تفرز لنا تلك التفاعلات السياسية الناتجة من علاقات الأفراد فيما بينهم، ومفاهيم سياسية كالقيادة، والسلطة والحكم أو الدولة. وعلى هذا فإن هذه النظرية تتمحور حول فكرة الطبيعة الإجتماعية للإنسان والتي أكدها القانون الطبيعي، حيث إعتبر فلاسفة الإغريق فيما مضى الإنسان كائنا إجتماعيا بطبعه كونه مهيأ للتفاعل أكثر منه للوحدة والإنعزال.[2]

7) نظريات العقد الإجتماعي:

وهي النظريات التي تعتبر الدولة ظاهرة ارادية تنشأ نتيجة إتفاق بين الأفراد "الذين لهم أسبقية معنوية على وجود الدولة، وأنهم هم الذين أوجدوها بموجب عقد اجتماعي خدمة لمصالحهم، وأن هناك حالة فطرة أولى كانت سابقة على وجود الدولة أطلقوا عليها حالة الطبيعة، عاش خلالها الأفراد حالة من المساواة الطبيعية".[3] ومن دعاتها ما يعرفون بفلاسفة العقد الإجتماعي الثلاثة: توماس هوبز، وجون لوك، وجون جاك روسو.

توماس هوبز(1588-1679) هو فيلسوف انجليزي، يعد من أبرز دعات الحكم المطلق عاش في فترة تسودها الإضطرابات كان من نتائجها إعدام الملك شارل الأول سنة 1649م، نشر كتابه الشهير "اللفيثان Leviathan" عام 1651م، والذي يتضمن نظريته حول العقد الإجتماعي.[4] ويرى هوبز أن الدولة ظاهرة إرادية تولد عنها مجتمع الدولة كنتيجة مصطنعة لميثاق إرادي وضع بهدف حماية المواطنين. بحيث جاءت هذه الفكرة إنطلاقا من أن وضع العقد

[1] – مولود ديدان، مرجع سابق، ص11.

[2] – قسم الدراسات والأبحاث، مرجع سابق، ص ص11-12.

[3] – عبد الرزاق صغور، مرجع سابق، ص19.

[4] – نور الدين حاروش، **تاريخ الفكر السياسي**، ط2. الجزائر: دار الأمة ، ص311.

بين الأفراد هو ضرورة ملحة لتحقيق الطمئنينة والسلام وضمان حرية الأفراد ومصالحهم، باعتبار المجتمع غابة يسودها الظلم والرعب وعدم الإستقرار، كون الإنسان فاسد بطبعه يميل إلى السيطرة تحركه الرغبة التي لا يحدها شيء، هذا ما يقتضي وجود تعاقد بين الأفراد لتفويض السلطة الكاملة إلى هيئة عليا تدير شؤونهم وتنظم حياتهم.[1] لكن هناك من يرى أن استخدام هوبز لهذه الفكرة في العقد الإجتماعي جاء ليبرر الحكم الملكي المطلق لعائلة ستيوارت في بريطانيا زاعما أن الملك لم يكن طرفا في العقد، كون الأفراد اتفقوا فيما بينهم للتنازل على حقوقهم له، مقابل حمايتهم ورعايتهم وضمان مصالحهم دون أن يذكر هوبز مصدر هذه الحماية.[2]

جون لوك (1632–1704) هو فيلسوف إنجليزي، تأثر بالأوضاع السائدة في بريطانيا بعد الإطاحة بالملك من قبل الطبقة الأرسطقراطية وتوليها شؤون الحكم، تأثر بفكرة العقد الإجتماعي عند هوبز، لكن نظرته تختلف عنه من حيث أنه أعلى من شأن وقيمة الفرد وجعل الحاكم في نظره جزءا من العقد الإجتماعي،[3] بحيث يرى أن الإنسان في الحالة الطبيعية هو واع وحر يستطيع تنظيم ذاته، ولكنه يطمح أن يكون في حالة أفضل، وليضمن الحماية من أي اعتداء داخلي أو خارجي، وعلى هذا فإنه يتنازل عن بعض حقوقه ومطامحه للدولة بواسطة عقد، فالحقوق الطبيعية تحتاج إلى "إقامة سلطة تعلنها وتشكلها فتمنحها قوة القانون وتفرض فعاليتها بالإكراه".[4] فجون لوك عكس هوبز يضع ويعطي إعتبارا للحدود التي ينبغي أن يتضمنها العقد بين الحكام والمحكومين، وأن بإمكان الأفراد أن يثورا على الحكام إذا انحرفوا واساؤوا استغلال السلطة وخالفوا العقد الإجتماعي المبروم بينهم، وبالتالي يمكن القول أن لوك أرسى بعض المفاهيم التي تتعلق بالليبرالية السياسية وحقوق الإنسان، ومهد لكثير من الأفكار المرتبطة بهذا الطرح للفلاسفة والمفكرين الذين جاؤوا بعده.

جون جاك روسو (1712–1778) هو فيلسوف فرنسي إعتمد في نظريته للعقد الإجتماعي على فكرة سيادة الشعب، فالعقد الإجتماعي هو الأساس الذي قام عليه المجتمع السياسي المنظم، وبالتالي قيام الدولة، من خلال انتقال الأفراد من حياة الفطرة التي كانوا يتمتعون فيها بالحرية والإستقلال، إلى حياة المجتمع السياسي المنظم.[5] ويرى روسو أن الإنسان خلق صالحا في الحالة الطبيعية لكن المجتمع أفسده، فهو يحتاج إلى نظام اجتماعي يقوم على

[1] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص ص201–202.

[2] – قسم الدراسات والأبحاث، مرجع سابق، ص19.

[3] – نور الدين حاروش، مرجع سابق، ، ص319.

[4] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص203.

[5] – مولود ديدان، مرجع سابق، ص13.

ميثاق ارادي يضع كل فرد فيه سيادته تحت سيادة وإرادة عامة عليا، فتنشأ من هذا العمل الترابطي الإتحادي بين الأفراد هيئة معنوية وجماعية تمثل شخص معنوي عام هو الدولة. والتي تمثل إرادة عليا فوق الحاكم والمحكومين.[1]

8) نظرية ماكس فيبر :

يربط ماكس فيبر Weber بين نشأة الدولة وتطورها وتطور الإدارة البيروقراطية وتقدمها وتنميتها، على أساس أن نشأة الدولة مرتبطة 'بالتقدم والنمو المستمر للإدارة البيروقراطية، وأن ميلاد هذه الأخيرة يعد الرحم الذي ينتج الدولة الغربية الحديثة".[2] فالتقدم البيروقراطي عند ماكس فيبر هو أساس تطور الدول من خلال بناء المؤسسات القوية والتسيير الإداري المنتظم والذي يعتبر أداة في يد الدولة تحت منطلق احتكار القهر المشروع.

ثانيا: تحديد مفهوم الدولة:

لقد شهد مفهوم الدولة باعتباره مفهوم نسبي ومركب، تطورا واهتماما كبيرين في الساحة الاكاديمية والممارسة السياسية من خلال الدراسة النظرية أو الممارسة الفعلية، كون مفهوم الدولة يتعلق بالسياسة والعكس صحيح، ويتعلق أيضا بمختلف الأصعدة الثقافية والإقتصادية والاجتماعية، على مختلف المستويات سواء فيما يتعلق بالإطار المحلي أو الوطني أو الإقليمي أو حتى العالمي.

سنتطرق في هذا المبحث الى مختلف الاسهامات التي قدمت في تعريف مفهوم الدولة بتعددها وتنوع وجهات نظر المفكرين والدارسين لتشمل المنظور الفلسفي، والاجتماعي، والقانوني، والسياسي، والتي تحاول تعريف الدولة استنادا إلى أحد الأبعاد أو مجموعة من الأبعاد وفق كل منظور. كما سنتطرق لمختلف المفاهيم المرتبطة بالدولة وأهم مقوماتها وأنواعها، إلا أن تعريف هذه الظاهرة يبقى شيئا صعبا ومعقدا كون أن الإختلاف لا يتعلق فقط بوجهات نظر الباحثين بل يتعداه إلى موضوع الدولة ذاته الذي لا يعكس ظاهرة واحدة متميزة بالتفرد، بل يتميز بالتطور والتجدد عبر الزمن، بحيث تتغير طبيعته ووظائفه في كل مكان وزمان.

[1] – عصام سليمان، مرجع سابق، ص204.

[2] – عبد الرزاق صغور، مرجع سابق، ص22.

1) تعريف الدولة في اللغة :

يشير مصطلح الدولة في اللغة العربية، إلى فكرة السلطة والغلبة، وهي تعني أيضا عدم الثبوت والإستقرار، حيث ذاع استعماله خلال فترة الإنحطاط التي تلت تفكك وإنهيار الخلافة الإسلامية، بمعنى تداول الرأي والأمر بين الأفراد، حيث لم يرد هذا المصطلح بالمعنى الحديث للدولة.[1]

ففي لسان العرب عرفت الدولة برفع الدال، "في المِلك والسنن التي تتغير وتتبدل عن الدهر"، وهي في المال. أما بفتح الدال "في الحرب، أن تدال إحدى الفئتين على الأخرى، يقال: كانت لنا عليهم الدولة"، وعرفت أيضا بمعنى التداول، فهي اسم الشيئ الذي يتداول، فقيل: "والدولة الفعل والإنتقال من حال إلى حال". [2] وقد عرفها ابن خلدون بهذا الخصوص كونها ظاهرة غير مستقرة تقوم على التداول والتغير المستمر، وذلك بقوله: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة والانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فإن ذلك يقع في اللآفاق والأقطار والأزمنة والدول".[3]

أما في اللغات الأجنبية فيشير مصطلح الدولة بالمفردة الانجليزية State وبالمفردة الفرنسية Etat إلى فكرة الوقوف والإستقرار. فهما مصطلحين مشتقين من الأصل اللاتيني Status والذي كان يعني "المدينة" عند الإغريق، "وهي هيئة جماعية تجمع بين أعضائها وحدة تاريخية ونمط من العبادات والشعائر الدينية بحيث يسمى المنتمي إليها بعضو المدينة". [4] وهذا يشبه إلى حد بعيد فكرة المواطنة والإنتماء إلى الدولة بمفهومها الحديث.

2) التأصيل الفلسفي لمفهوم الدولة :

تتمثل النظرة الفلسفية الى الدولة كونها تنظيم ضروري في حياة الأفراد والجماعات، حيث تكمن غاية الفلاسفة بشكل عام في "الوصول الى مجتمع انساني مثالي متميز عن الحيوان

---

[1] – سمية بادو ، "بناء الدولة في المجتمعات الطافية: دراسة مقارنة بين الهند وباكستان"، **رسالة ماجستيرغير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولة**، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2014–2015، ص53–54.

[2] – ابن منظور، مرجع سابق، ص1455.

[3] – رياض عزيز هادي، "مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون"، **مجلة العلوم السياسية والقانونية**، العدد3، بغداد، 1977، ص79.

[4] – بادو سمية، مرجع سابق، ص53.

بمستوى التنظيم"، فالفلاسفة اليونانيين ومن بعدهم الفلاسفة المسلمون كان هدفهم من البحث والتفكير هو تحقيق المجتمع السياسي الفاضل المتمثل في الدولة.[1]

لقد قام ماكس فيبر Weber بالتركيز على طبيعة الدولة التي تمثل جماعة تحوز على سلطة الإكراه المادي المشروع، متمثلة في ترسانة قانونية ومؤسسات قادرة على القيام بدورها ووظائفها في المجتمع.[2] أما سبينوزا spinoz "يرى أن الدولة هي تلك التي يمضي فيها الناس حياتهم في وئام بواسطة العقل المعبر عن القيمة الحقيقية والحياة الحقيقية للروح". أما هيجل فينظر الى الدولة كونها فكرة كلية مطلقة تتحقق من خلالها انسانية الانسان وحريته، أما كارل ماركس فكان تصوره الفلسفي الواقعي للدولة/ ينطلق من الواقع والتجربة لمنطق التحليل، وهو ينظر اليها على انها تعبير دائم عن المصالح الطبقية وأن أساسها وركيزتها الأساسية هو المجتمع.[3]

3) المدلول الاجتماعي للدولة:

تمثل الدولة وفق هذا المدلول كونها منظمة مركبة، أو هي بعبارة أخرى "منظمة المنظمات" التي تمارس سلطتها الكاملة عليها وتعلوها درجة، وهذا كما عرفها "أندري هوريو".[4] فهي تلك المؤسسة أو السلطة القائمة على النظام التي تمارس سلطتها من خلال "احتكار السلطة المطلقة"*، واستعمالها للتأثير على النسق الاجتماعي، والإشراف على الحياة العامة وتسيير شؤونها وفرض النظام، من خلال صنع السياسات والتخطيط للمستقبل، "بحيث شكلت الدولة في جوهرها واقعة اجتماعية، ولم تتكون على نحو عضوي وإنما هي بنيان اجتماعي قام بناءا على ظروف اجتماعية موضوعية تفاعل الأفراد معها". فدراسة الدولة بكل خصائصها لا يمكن أن يكون دون ربطها بالمجتمع الذي تحكمه، لأن المجتمع يعتبر هو أساس ظهور الدولة، وهذا عندما يحس المجتمع بخطر الزوال يهدد كيانه وهويته، ويصبح في حاجة إلى حماية أفراده من التحديات التي تحيط به، وتصبح الحاجة أيضا إلى تلبية متطلباته وتحقيق أهدافه وطموحاته. كما أن المجتمع يعتبر كذلك ركيزة الدولة التي يتحقق بها الاستقرار والتنمية والاستمرارية. "بذلك

---

[1] – فخر الدين ميهوبي، **إشكالية بناء الدولة في المغرب العربي– دراسة في تطور دولة ما بعد الإستعمار**، الجزائر: مكتبة الوفاء القانونية 2014، ص29.

[2] – سمية بادو ، مرجع سابق، ص54.

[3] – المرجع نفسه، ص30.

* – وهذا نفس ما يتطرق إليه ماكس فيبر بخصوص احتكار الدولة لآليات ووسائل الإكراه المادي المشروع.

[4] – محمد صافو ، "الدولة العربية وإشكالية إعادة البناء –الجزائر نموذجا"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزائر، الجزائر، 2011، ص21.

تمثل الدولة جزء من المجتمع تنبثق منه وتتخذ لها مكانة عالية لكي تقوم بدور تنظيمي له"[1] وفي هذا الإتجاه، يعتبر"اندريه سيجفريد" الدولة بأنها توجد خارج ذواتنا، وأنها قائمة في شكل علاقة تضاد مع المجتمع وكأنها استغلالية، فالدولة والسلطة لا يمكن فصلها عن المجتمع، "ذلك أن الدولة كسلطة تستدعي الدولة كمجتمع، كما أن الدولة كمجتمع تستدعي الدولة كسلطة".[2] وقد عبر عن هذا المنطق الدكتور بلقزير "إن الدولة ظاهرة طبيعية، أي صادرة عن النظام الاجتماعي بوصفه نظاما طبيعيا ولذلك تطابق المجتمع ولا تناقضه لأن وظيفتها أن تخدم المجتمع والفرد وهما مبدأ الوجود الاجتماعي الطبيعي".[3]

4) الجانب القانوني والفقهي لمفهوم الدولة:

ساهمت العديد من الدراسات القانونية والفقهية، وفقهاء القانون الدستوري في دراسة الدولة بما تشمله من خصائص ومؤسسات ووظائف من جانبها القانوني والفقهي، "فقد عرفت بأنها الشخص الرئيسي للقانون الدولي العام، فمن أجل الدول وجد القانون، ولولاها ما كان هناك دافع لوجوده".[4] وتعود خلفيات ذلك إلى اسهام رواد الفقه القانوني في اوروبا الى "استعارة فكرة الشخصية القانونية للمواطن الطبيعي وطوروا فكرة الشخصية المعنوية للدولة وحددوا العناصر والشروط لهذه الشخصية المعنوية والتي من أهمها السيادة والأرض والإقليم والشعب، كما اهتموا بموضوع سلطات الدولة ومؤسساتها والعلاقات بينها، وأهمية التمييز والفصل والتوازن بين هذه السلطات".[5]

وتعرف الدولة بهذا المعنى على أنها "تجمع بشري مرتبط باقليم محدد يسوده نظام اجتماعي وسياسي وقانوني موجه للمصلحة المشتركة تسهر على المحافظة على هذا المجتمع سلطة مزودة بقدرات تمكنها من فرض النظام ومعاقبة من يهدده بالقوة". [6] وعليه من خلال هذا التعريف يمكن التعرف على عناصر أو ركائز وجود الدولة التي ينطبق اصطلاحها على وجود الشعب، ورقعة جغرافية محددة ينتمي اليها ذلك الشعب، وأيضا وجود سلطة تحكم وتنظم شؤون الشعب وتوجهه، مع نظام شامل قوي يلبي طموحات الشعب في إطار الدولة الواحدة.

---

[1] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص30.

[2] – محمد صافو ، مرجع سابق، ص ص21–55

[3] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص31.

[4] – محمد صافو ، مرجع سابق، ص20.

[5] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ، ص31.

[6] – سعاد الشرقاوي، **النظم السياسية في العالم المعاصر**. القاهرة: دار النهضة العربية ، ص11.

5) التصور السياسي لمفهوم الدولة:

وفق هذا المنظور يمكن الإقتراب أكثر الى تحديد مفهوم الدولة، من باب أن هذه الدراسة تندرج ضمن حقل العلوم السياسية والعلاقات الدولية، ومنه الاستعانة بتعريفات الجماعة العلمية السياسية، التي يعرف فريق منها علم السياسية بعلم الدولة ويعتبرها موضوعه الأساسي.

يعرف المفكر محمد شحرور الدولة بأنها "أداة للتعبير عن واقع يعيشه شعب ما من خلال مؤسسات"، وهي البنية الفوقية لبنية تحتية تمثل الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية داخل المجتمع كما تمثل ذلك التفاعل الديناميكي بين أفراده، وأيضا تمثل المستوى المعرفي داخل المجتمع الذي ينعكس على الدولة طرديا، بحيث تكون الدولة متقدمة إذا كان مجتمعها متقدما والعكس صحيح، مما يدل على وجود علاقة تفاعل بين المؤسسات والمجتمع، وهو بدرجات متفاوتة، بحيث يفرز لنا التأثير الكبير لأحدى العنصرين على الآخر، نمط معين، فعندما يطغى تأثير المجتمع على المؤسسات يفرز لنا نمطا ديمقراطيا في الدولة يتجسد من ارادة المجتمع، أما إذا طغى تأثير المؤسسات على المجتمع ينتج لنا نمطا تسلطيا دكتاتوريا يتميز بالقمع والإكراه ولا يجسد ذلك ارادة المجتمع داخل الدولة.[1] وعلى هذا يمكن تعريف الدولة إما مؤسساتيا، أي من حيث كونها شبكة من المؤسسات المخصصة للحكم، أو وظيفيا أي من حيث الوظائف التي تؤديها مؤسسات الدولة.[2]

فمن خلال هذه التعاريف يمكن القول أن الدولة تمثل "نظام معياري ورمزي لمجتمع معين" تربطه أفكار ومعتقدات مشتركة، وبعبارة أخرى هي "هوية تحتكر الاستخدام المشروع للعنف في مجتمع محدد".[3] بحيث أن ماكس فيبر يعرفها بنفس الإتجاه من حيث أن الدولة مشروع سياسي ذو طابع مؤسساتي يحتكر الاكراه البدني المشروع الذي تمارسه على رقعتها الجغرافية من أجل احتواء كل أشكال الفعل التي تحدث في نطاق سيادتها وكذا القيام بأدوارها المنوطة بها في المجتمع. أما فبيير بورديو bourdieu pierre، يرى أن الدولة إضافة الى احتكارها العنف المادي فهي أيضا تمارس العنف الرمزي الذي هو شرط لممارسة العنف المادي وتملكه، باعتبار الدولة تعكس رغبات المجتمع وتطلعاتهم، وبالتالي تعتبر "حاضنة كبرى للمواضيع والوسائل الرمزية".[4] أما التعريف الذي يقدمه بلقزيز هو "الدولة هي الكيان السياسي لشعب أو أمة، والذي

[1] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص33.

[2] – صافو محمد، مرجع سابق، ص20.

[3] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص34.

[4] – مدوني علي، "قصور متطلبات بناء الدولة في افريقيا وانعكاساتها على الأمن والإستقرار فيها"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2014، ص24.

يتجسد في نظام مؤسسي يعبر عن ماهية تلك الأمة، ويحقق مبدأ سيادتها على نفسها وعلى أرضها وعلى منافعها..". وهذا التعريف يشير إلى علاقة الدولة بالهوية، بحيث تقوم مؤسسات الدولة بدور التعبير عنها والحفاظ عليها. [1]

وعليه فإن تعريف الدولة بشكل عام، يتأثر بقيم ومذاهب وايديولوجيات المعرفين، ويتحيز الى افكاره وخلفياتهم ومذاهبهم، بحيث هناك من يرى أن الدولة تعبير على المصالح البورجوازية، والحكومة تلعب هنا دور لجنة تدير شؤون هذه الطبقة، مثل ما جاءت به المدرسة التبعية، وهناك من يعرفها على أنها أداة في يد من يسيطر على وسائل الإنتاج من أجل السيطرة والإستغلال، وهناك من يرى فيها آلية ادارة علاقات الافراد والجماعات في المجتمع ووضع قواعد اللعب التي تعتبر نظام يضبط سلوكهم فيه. وأيضا من يرى أنها اداة لحفظ النظام الداخلي وحماية الأمن الخارجي، دون اغفال عنصر سيادة الدولة التي تبقى ذات أهمية بالغة، تعكس قوتها في الساحة المحلية والإقليمية والدولية.[2]

ثالثا: مقومات وأنواع الدول :

يكتمل مفهوم الدولة من خلال مقوماتها التي تعتبر ركائز أساسية لابد منها، بحيث تتمثل هذه الركائز في الشعب، والإقليم الجغرافي الذي يعيش فيه، ثم السلطة السياسية ممثلة في الحكومة التي تشرف على تسيير وادارة شؤون هذا الشعب.

كما يجب الإشارة أيضا إلى أن الدولة تتعدد أشكالها إلى أنواع متباينة على أساس التركيب والسيادة، وهذا ما سيتم التطرق اليه لاحقا، بدءا بالتطرق الى مقومات الدولة.

1) مقومات الدولة:

أ) الشعب: إن وجود الدولة يقتضي وجود سكان على إقليمها الجغرافي، بحيث قد يكون هؤلاء السكان من جنس واحد أو من عدة عرقيات، كما قد يكون عدد هؤلاء السكان بالآلاف كما هو الحال في دولة موناكو أو بأكثر من مليار كما هو الحال في الصين، وهنا تجدر الإشارة أيضا أن هناك فرق بين مصطلح الشعب والسكان، بحيث يمثل هذا الأخير المواطنين والأقليات والأجانب الذين يقطنون في الدولة. أما مصطلح الشعب يعني الأفراد الذين ينتسبون الى الدولة وتتوفر فيهم صفة المواطنة لهم حقوق وواجبات، وهم رعاياها الذين يحملون جنسيتها التي تمثل

[1] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص34.

[2] – علي مدوني ، مرجع سابق، ص25.

العلاقة القانونية بين الفرد ودولته.[1] فالشعب هو الذي يكون الجماعة السياسية التي ينبثق منها النظام السياسي في الدولة.[2]

ب) الإقليم: لا يمكن تصور وجود دولة دون اقليم يستقر فيه الشعب وتمارس من خلاله سيادتها وسلطتها وتطبق قوانينها، ويتمثل الإقليم في الرقعة الجغرافية التي تتضمن سطح الأرض وباطنها وما يشملها من مجال جوي وبحري. كما يلعب أيضا اتساع رقعة الإقليم دورا في زيادة قوة الدولة وحصانتها، خاصة إذا كان هذا الإقليم يقع في مناخ وبيئة مثالية ويحتوى على ثروات سطحية وباطنية طبيعية تعود بالفائدة على الدولة وشعبها.[3] وتجدر الإشارة هنا بأن حجم الإقليم، من حيث المساحة لا يؤثر في وضع الدولة من الناحية القانونية كوحدة سياسية مستقلة.[4]

ج) السلطة السياسية: يعتبر وجود السلطة السياسية التي تمارس على سائر أنحاء إقليم الدولة، وعلى جميع سكانها، العنصر الثالث من مقومات الدولة، والذي يتمثل في ضبط وتنظيم الحياة العامة في المجتمع وفرض إحترام القانون وتطبيقه، من خلال استغلال القوة ووسائل الإكراه المادي المشروع.[5] وهذا ما يجب التأكيد عليه بالقول أن السلطة السياسية كهيئة حاكمة تمتلك القوة التي تسمح لها بتسيير شؤون الأفراد والجماعات وضمان أمنهم وسلامتهم في الداخل ومن أي اعتداء خارجي يهدد سلامة الإقليم والشعب وينتهك سيادة الدولة.

ويجدر بالذكر أيضا أن اختفاء أو فقدان مقومات الدولة وخاصة فيما يتعلق بفقدان سيادتها تكون عرضة للتلاشي والتآكل يؤدي ذلك الى انهيارها، من خلال الغزو الخارجي أو حتى بفعل الصراعات الداخلية. ولتجنب هذا تعمل السلطة السياسية الحاكمة من بسط سيطرتها وسلطتها بشكل لا يسمح بمنافستها من أطراف أخرى، إضافة إلى قيامها بأعمال اعتيادية كتنظيم العلاقات بين أفراد الشعب وإدراة الإقليم وتعميره وحمايته وتنظيم استغلال الثروات، دون الأخذ بعين الإعتبار الشكل الذي تتخذه الهيئة الحاكمة التي تبقى تمثل الأمة في إطار اختصاص قانوني بالداخل والمعاهدات الدولية بالخارج.[6]

---

[1] – ميلود عامر حاج، "بناء الدولة وانعكاسه على واقع الدولة القطرية العربية"، **دراسات استراتيجية**، العدد 195، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014، ص ص37–38.

[2] – خضر خضر، **مفاهيم أساسية في علم السياسة**، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003، ص70.

[3] – ميلود عامر حاج، مرجع سابق، ص ص38–39.

[4] – خضر خضر، مرجع سابق، ص70.

[5] – رقية المصدق، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ج1. المغرب : دار توبقال ، 1986، ص ص54–56.

[6] – ميلود عامر حاج، مرجع سابق، ص40.

2) أنواع الدول :

خلال التطور التاريخي للدولة شهدت هذه الأخيرة أشكالا وأنواعا عديدة، نظرا لعوامل داخلية وخارجية تتمثل في إختلاف وظائفها وأهدافها وإيديولوجيتها.

أ) الدول من حيث السيادة:

1- دول كاملة السيادة : السيادة صفة وخاصية تنفرد بها السلطة السياسية في الدولة، ونعني هنا بالدولة كاملة السيادة هي بأن تتمتع الدولة بكامل مظاهر سيادتها الداخلية والخارجية دون وجود اكراه من أي جهة كانت، ولها الحق في التفاعل واقامة العلاقات الدولية والدبلوماسية مع الفواعل الأخرى ذات السيادة في الساحة الدولية. [1] إلى أنه يجدر بنا القول بأن "السيادة بمفهومها الذي تطور خلال القرن العشرين سارية المفعول مع مطلع القرن الواحد والعشرين حيث عمل ميثاق الأمم المتحدة على إدخال السيادة في دائرة التدويل وذلك وفقا للمادة 1".[2] حيث يعني ذلك بأن الدولة من الممكن مسائلتها والتدخل في شؤونها في حالة تعسفها الشديد في ممارسة حقوق السيادة وانتهاكها للحقوق والحريات، حيث أكد على هذا تصريح الأمين العام الأسبق للأمم المتحدة "كوفي عنان بقوله "لم يعد هناك حصانة للسيادة".[3]

2- الدول ناقصة السيادة: المقصود بها هو الدول التي لا تتمتع بكل مظاهر السيادة وليست لها حرية ادارة شؤونها الداخلية والخارجية، نتيجة تبعيتها لدولة أخرى أو واقعة تحت وصاية منظمة دولية، وهنا تجدر الإشارة إلى ظاهرة التبعية كونها تؤدي الى تقويض والانقاص من سيادة الدول... كما تجدر الاشارة الى أصناف الدول ناقصة السيادة التي تتمثل في : الدول المحمية، الدول التابعة، والدول المشمولة. وتشترك هذه الأصناف كونها تمثل خضوع دولة لدولة أخرى.[4]

ب) الدول من حيث الشكل :

1- الدول البسيطة (الموحدة): وهي الدول الموحدة التي تبدو في أبسط صورها ككتلة واحدة غير مقسمة الى عدة اجزاء داخلية يمكن اعتبار كل جزء منها دولة. وتتميز الدولة البسيطة بوجود دستور واحد وجهاز حكومي واحد يتولى مهام الدولة التشريعية والتنفيذية والقضائية، كما يتوجه

---

[1] – المرجع نفسه، ص41.

[2] – سعاد الشرقاوي، مرجع سابق، ص67.

[3] – طلال ياسين العيسى، "السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر: دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، العدد الأول، **مجلة الجامعة**، دمشق: كلية العلوم الاقتصادية والقانونية، 2010، ص62.

[4] – ميلود عامر حاج، مرجع سابق، ص41.

التنظيم السياسي فيها الى شعب واحد، وإقليم واحد ايضا.[1] وتعتبر الدول البسيطة النموذج السائد في معظم دول العالم، مقارنة مع الدول المركبة أو الإتحادية.

2- الدول المركبة: وتعني تلك الدول المتحدة والتي يربط بينها نوع من أنواع الإتحاد وتخضع لسلطة سياسية مشتركة[2]، وتعرف أيضا على أنها وحدات قابلة للتجزئة داخليا ويعتبر كل جزء فيها بأنه دولة، وهذه الدول المركبة قد يكون فيها هذا الإتحاد بين أجزائها شخصيا، أو فدراليا، أو كونفدراليا.[3] وللتوضيح أكثر، فإنه لا يعني بالضرورة أن تصير الدول المتحدة ببعضها البعض دولة واحدة، بل إن الأمر يتعلق بنوع الإتحاد ومدى الإندماج المتفق عليه بين هذه الدول نفسها.

المطلب الثاني : مفهوم بناء الدولة بين المفهوم التقليدي والمفهوم الحديث :

تختلف المفاهيم حول مفهوم بناء الدولة بحيث نجد مفهومين مختلفين، الأول يعد مفهوما تقليديا لبناء الدولة، وقد انتشر في فترة ما بعد الحرب العالمية الثانية الى غاية ظهور النظام العالمي الجديد، واستقلال معظم الدول التي كانت مستعمرة، وانتهاء الحرب الباردة، بحيث كان يعني هذا المفهوم خلق المؤسسات القوية والآليات القانونية اللازمة والكفيلة بتحقيق الامن والاستقرار والتنمية في كل مجالات حياة الافراد.[4]

أما بعد الحرب الباردة فقد تطور هذا المفهوم ليهتم بإعادة بناء الدول المنهارة في العالم والتي أطلق عليها اسم الدولة الفاشلة، والتي تعتبر مصدر تهديد للأمن والاستقرار على المستوى المحلي والدولي. وذلك من خلال مؤسسات هيئة الأمم المتحدة والدول الديمقراطية الكبرى التي تساعد هذه الدول الفاشلة في اعادة بناء ذاتها من خلال طرح النظام السياسي والاجتماعي الكفيل بترسيخ الديمقراطية وتحقيق الأمن والاستقرار داخليا وانعكاس ذلك خارجيا على المستوى الدولي.[5]

فالاختلاف الملحوظ في هذين المفهومين حول عملية بناء الدولة في المراحل والظروف المتباينة واختلاف الأهداف، يدفع بنا للتركيز في هذا البحث على النوع المفاهيمي الأول الذي

---

[1] – سعاد الشرقاوي، مرجع سابق، ص80.

[2] – مولود ديدان، مرجع سابق، ص33.

[3] – سعاد الشرقاوي، مرجع سابق، ص81.

* للمزيد أنظر مولود ديدان، **مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية**، دار بلقيس: الجزائر، 2007، ص33.

[4] – عبد الرزاق صغور، مرجع سابق، ص15.

[5] – pouligny, béatrice, state building et sécurité international – critique international, n28, (juillet–septembre 2005),pp119–69.

يتعلق بإقامة مؤسسات مستقرة لتلبية الحاجيات المجتمعية ومواجهة التحديات المختلفة التي تحيط بالدولة ومجتمع ما بعد الإستقلال. ومن ثم يمكن طرح أهم التعاريف التي جاءت حول مفهوم بناء الدولة خاصة فيما يتعلق بالتعريفات وفق المفهوم التقليدي الذي تزامن مع نشوء الدول الجديدة، وتحرر الدول التي كانت تحت وطأة الإستعمار.

يعرف فرنسيس فوكوياما fukuyama عملية بناء الدولة بأنه "تقوية المؤسسات القائمة وبناء مؤسسات جديدة فاعلة وقادرة على البقاء والاكتفاء الذاتي"، فهنا يتجه الاهتمام بالجانب الوظيفي والمؤسساتي للدولة والقواعد اللازمة، لضبط وتنظيم عملية ممارسة السلطة والقهر المشروع وفق شرعية المؤسسات، وأيضا التركيز على استمرارية النظام بمؤسساته واستقلاليتها وقدرتها على صياغة السياسات المختلفة لتلبية حاجيات المجتمع وطموحاته وحماية الأمن الداخلي والخارجي.[1]

كما يعرف بناء الدولة عند تشارلز تيلي charles tilly على أنه "إقامة منظمات مركزية مستقلة ومتمايزة، لها سلطة السيطرة على أقاليمها، وتمتلك سلطة الهيمنة على التنظيمات شبه المستقلة".[2]

ويشير فخر الدين ميهوبي في تعريفه لبناء الدولة بأنه : قدرة الدولة على تحقيق الأمن والاستقرار والرفاهية في المجتمع وتمثيلهم أحسن تمثيل، إلا أن هذا يبقى نسبيا من دولة إلى أخرى ومن فترة زمنية لأخرى كذلك، هذا ما يبرز ذلك التمايز بين قدرات الدول في القيام بالمهام المنوطة بها. ومن ثم يمكن القول "أن عملية بناء الدولة تظل عملية نسبية".[3]

ويرتبط تعريف بناء الدولة في الولايات المتحدة ببناء الأمة* ويعود ذلك إلى ظهور "وعي جمعي بالإنتماء إلى الأرض والجماعة، بين الذين حاربوا من أجل الاستقلال ليتم إنشاء المؤسسات السياسية لاحقا"، وهذا يعكس فكرة الهوية القومية ودورها في نشأة الدولة. أما في أوروبا فالأمر يشير إلى عكس ذلك، بحيث أن قادتها السياسيين "قاموا بانشاء الدولة ثم اتجهوا نحو محاولة بناء الأمة".[4]

---

[1] – فرنسيس فوكوياما، بناء الدولة: **النظام العالمي ومشكلة الحكم والإدارة في القرن الحادي والعشرين**، (ترجمة مجاب الإمام). الرياض: العبيكان للنشر، 2007،ص11.

[2] – مدوني علي، مرجع سابق، ص28.

[3] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص37.

*– يعني بناء الأمة حسب عالم السياسة النرويجي شتاين روكان Stein rokkan : بصهر وتوحيد السكان حتى يصبحوا شعبا واحدا من خلال الاستناد إلى الشعور بالانتماء المشترك. أنظر : بادو سمية، مرجع سابق، ص63.

[4] – سمية بادو ، مرجع سابق، ص62–63.

أما في الحالة العربية فيمكن القول بأن بناء الدولة ارتبط أساسا بظاهرة الاستعمار الذي أثر في نشأة الدول العربية بعد استقلالها، فانعكس على عملية بناء الدول العربية في هذه المرحلة، ذلك المفهوم التقليدي لبناء الدولة الذي يتعلق ببناء المؤسسات القوية وبناء الأمة الواحدة وفق ثوابت مختارة تساهم في تحقيق الوحدة والاستقرار، بحيث أصبح بناء الدولة غاية في حد ذاته.

يلاحظ من خلال هذه التعريفات أن أساس الدولة وبنائها يرتكز على عناصر أساسية وهي : احتكارها لوسائل القهر والإكراه، ضرورة وجود مؤسسات قوية فيها، وأهمية امتلاكها السيادة الكاملة على اقليمها.

وعليه يمكن القول، أن عملية بناء الدولة تؤثر فيها جملة من العوامل الداخلية والخارجية، بحيث تختلف أنماط بناء الدول حسب معتقدات وأفكار وأهداف القائمين على تلك العملية، وكذلك حسب وضع البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، عشية الشروع في عملية بناء الدولة، كما تؤثر البيئة الخارجية من نظام دولي وفواعل دولية في نمط بناء الدولة في "العالم النامي"، مما يؤثر في مضامين وأهداف تلك العملية. [1]

المطلب الثالث : علاقة الهوية ببناء الدولة :

تعتبر الهوية ذلك الاطار العام الذي يجمع بين مختلف العلوم والمعارف، يهتم بدراستها العديد من الأكاديميين والخبراء في الاجتماع والعلوم السياسية، وعلم النفس والفلسفة والتاريخ والقانون والانتربولوجيا، بحيث يركز كل اختصاص معرفي في جانب من جوانب دراستها لدى الفرد أو الجماعة.

تعني هوية الفرد سماته ومميزاته الفردية التي يتفرد بها ويتميز بها عن غيره من الأفراد الآخرين، ونفس الأمر ينطبق على الجماعة، كون الهوية تعني التميز والتفرد عن الغير وامتلاك السمات الشخصية التي لا يشترك فيها مع أحد، وبهذا المعنى يمكن إسقاط هذا المفهوم على باقي الكيانات المختلفة التي تمتلك صفات معينة مشتركة بين أفرادها، أو خصائص ومميزات مشتركة بين جميع أفراد الجماعة أو الكيان، تميزهم عن باقي الكيانات الأخرى، وبالتالي يمكن القول بوجود هوية مشتركة. هذا ما يدفع الباحث إلى تحديد تلك العلاقة الموجودة بين الهوية وبناء الدولة، وذلك من خلال أن الهوية هي التعبير المباشر لثقافة الأمة وعادتها وارتباطها

[1] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص37–38..

بالإقليم والإرث التاريخي المشترك، إذ تلعب كل هذه العناصر دورا في تحديد طبيعة مؤسسات الدولة وإيديولوجيها العامة وتوجهاتها الكبرى السياسية والاقتصادية والاجتماعية.

لقد ساهم ظهور سيادة القوميات والدول القومية في أوروبا في القرن الثامن عشر، في تطوير مفهوم الهوية، بحيث أصبحت هوية الشخص الآن ترتبط بالدولة ككيان سياسي قائم بذاته في رقعة جغرافية معينة.[1] وعلى هذا فإن بناء الدولة في المنظور التقليدي يتماشى مع هوية المجتمع والتقاليد والأعراف السائدة في تلك الدولة، وذلك في التعامل مع مختلف النشاطات والانشغالات التي يبديها المجتمع، وأيضا في كيفية قيام الدولة بأدوارها ونشاطاتها بما يلبي طموحات المجتمع بكفاءة وفعالية.[2]

كما يمكن القول أيضا أن الهوية الجماعية تتضمن في أشكالها هوية ذات الصلة بالوطنية والقومية والأمة، وهناك هوية اجتماعية، وهوية ثقافية وهوية دينية، مما يؤكد تزايد الإهتمام من قبل علماء السياسة بمسألة الهوية نظرا لأهميتها ولإيديولوجية طابعها ومفاهيمها القابلة للتناول من عدة زوايا.[3] فمن هذا المنطلق بالذات يشار إلى صفة المواطنة على أنها أساس الهوية وركيزتها.[4]

أما فيما يخص علاقة الهوية بالحدود الاقليمية للدول، فهناك الهوية "غير القطرية" التي لا تبلغ حدودها حدود الدولة القومية بداعي التمايز الثقافي ووجود نوع من الإستقلالية، وهناك أيضا الهوية "القطرية" التي تشمل الدولة القومية كلها وتركز على مقومات التفوق العرقي والثقافي والنفسي فيها، وتستدعي خاصياتها التاريخية والحضارية مما يعزز وجودها ووحدتها.[5] ويشير أيضا كينيث هوفر في سؤاله حول "لماذا الهوية؟" بأن الناس يخلقون الدول لإثارة النقطة حول "من هم"، "وكم هم مختلفون عن أناس آخرين في الجانب الآخر للحدود".[6]

ومن خلال هذا يمكن للهوية أن تحمل مضامين عديدة، يمكن التعبير عنها أو تجسيدها من خلال:

---

[1] – عبد السلام موكيل، "المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقاربة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي"، **مجلة تاريخ العلوم**، جامعة الجلفة، العدد1، ص37.

[2] – ميلود عامر حاج، مرجع سابق، ص21.

[3] – عبد السلام موكيل، مرجع سابق، ص37.

[4] – محمد برهان المشاعلي، **الموسوعة السياسية والاقتصادية مصطلحات وشخصيات**، القاهرة: دار الأحمدي للنشر، 2007، ص237.

[5] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص ص50-51.

[6] – عبد السلام موكيل، مرجع سابق، ص38.

1. **المكون الإجتماعي:** يمكن التعبير عن الهوية من خلال عدة مكونات كالانتماء والإثنية والأسرة، وأيضا من خلال المكانة الاجتماعية، والطبقة، والوظيفة، وأيضا السمات البيولوجية التي تتعلق بالجنس واللون والعرف، وهذا يتم في إطار المنظومة الشاملة للدولة، بحيث أن الهوية لا يتحدد معناها إلا من خلال الجماعة، بحيث يتتميز خصائص وصفات الفرد سواء بالتطابق والاختلاف عن ومع الجماعة التي ينتمي إليها، وهنا تبرز خاصية الإنتماء التي تحدد إنتماء الفرد لفئات اجتماعية معينة، وأيضا "بالدلالة التي تبرز عن هذا الإنتماء" وهذا ما يؤكده (تاجفال Tajfel). ويمكن القول أيضا أن احساس الفرد بانتماءه لمجموعة اجتماعية معينة يجعله يسعى وراء تقوية هويته في اطار الجماعة التي ينتمي اليها،[1] دون الاغفال بأنه من الناحية الاجتماعية نجد بأن الفرد يمتلك هويات متعددة، بحيث تكون منظمة حسب أولوياتها وأهميتها ووظائفها، مع استمرار الهوية المجتمعية عبر المواقف المختلفة، بحيث تعرف الهوية هنا بانها "العضوية في المجتمع السياسي" ويرتبط المفهوم كذلك بذلك الشعور بالنحن والتماسك بين الأفراد داخل اطار المجتمع، وهو يرتبط بالسلوك الظاهري طبعا.[2]
2. **المكون الثقافي:** من حيث كل ما يقع تحت مفهوم الثقافة من جانب مادي ومعنوي، من تلك القيم المشتركة، والعادات والتقاليد، والعرف، واللغة والإيديولوجيا والدين، ووحدة الرؤية والمصالح والمصير الواحد والتارخ المشترك، وكل ما يتعلق أيضا بالملبس وطرق العيش والرموز والجانب الحسي والفني، وهذا ما يجعل الإنسان كائن ثقافي، تتحدد شخصيته وهويته باختلاف اشكال الحضارات وتعددها، بحيث يمكن في إطار الدولة الواحدة أن نجد ذلك التعدد الثقافي في أبعاد الهوية المتمثل في اللغة والدين والعادات والتقاليد والأيديولوجيا ومختلف الأفكار والرموز بين الجماعات، فيعطي ذلك خاصية فريدة للدولة تنفرد بها عن غيرها من الدول، وفي نفس الوقت يمكن أن تجتمع بعض الدول على هته الخصائص.
3. **المكون السياسي:** يتحدد من خلال الدولة الوطنية أو القومية والنظام العام للكيان السياسي الذي يشمل المؤسسات المختلفة وديناميكية تفاعلها، وشكل النظام الإداري ونظام الحكم، والبناء المؤسساتي والدستوري والقانوني، الإيديولوجية العامة، والبنى السياسية المختلفة الرسمية والغير الرسمية التي تتعلق بالمجتمع المدني. [3] وتلعب القدرة الايديولوجية للدولة دورا في "عملية تكوين وبناء الدولة والنهوض بالشعور القومي

[1] – كاري نادية أمينة، مرجع سابق، ص ص41–42.

[2] – محمد سعيد بن أحمدو، مرجع سابق، ص28.

[3] – عبد السلام موكيل، مرجع سابق، ص38–39.

وتنظيمه، فقد يكون هذا الأساس ديني أو ايديولوجي (اشتراكي، او ليبيرالي) أو قومي أو تحرري". كما يمكن لتحديد طبيعة الحكم والنظام السياسي أن يفرز علاقات اجتماعية منسجمة أو تنازعية، بحيث تصبح المؤسسات خاضعة لمبدأ الانتماء إلى العصبية الحاكمة والمهيمنة، على المركز سواء أكانت قبلية او طائفية أو حتى جهوية. ومنه يبقى الأفراد مجرد رعايا لا يشاركون بشكل حقيقي في العملية السياسية.[1] هذا ما يبرز تلك العلاقة الوطيدة بين الهوية وبناء الدولة، فهي تمثل هنا علاقة تأثير متبادل.

مكانة عناصر الهوية في بناء الدولة :

يتفق معظم الباحثين على أن طبيعة الدولة تتأثر بشكل مباشر بالثقافة التي تسود في المجتمع وتؤطره، وهي أيضا نتاج بيئتها الداخلية والخارجية التي تتضمن عنصر التاريخ، الإقليم الجغرافي، والثقافة العامة للشعب، والإيديولوجية السائدة في الدولة، التي تمثل الأفكار التي من خلالها يرتكز نظامها ومؤسساتها، سواء أكانت هذه الأفكار وليدة الثقافة الشعبية السائدة، أم جاء بها النخب في تلك الدولة، أو قد تمثل إرادة الحكام، وقد تكون أيضا نتاج لكل هذه العوامل مجتمعة، وهذا يأخذنا إلى استنتاج تلك العلاقة بين مقومات الهوية وبناء الدولة ومؤسساتها من باب العناصر المشتركة ودرجة التأثير، والدور التي تلعبه مقومات الهوية كونها عناصر أساسية في تشكيل بناء الدولة وخصوصيتها بين الدول الأخرى، من خلال درجات التمايز اللغوي والثقافي والحضاري والتاريخي، وكل العناصر الأخرى.

1) الثقافة المشتركة وبناء الدولة :

تمثل ثقافة الأفراد والجماعات في الدولة مجموعة من السلوكيات والأفكار والعادات والتقاليد والأعراف التي يحملونها، وهي تمثل أيضا ذلك التراكم الذي تشكل عبر التاريخ وتوارث عن عبر مختلف الأجيال، فالمتغير الثقافي يمثل الركيزة الأساسية في تشكيل هوية المواطن، وترسيخ البناء الثقافي للدولة، بحيث أن "مفعول الثقافة كقيم وسلوك، له سريان نافذ في تحديد طبيعة الدولة الناشئة"، كما يمكن القول أيضا أن الدولة هي ذلك الكيان الذي يحمل ثقافة الأمة ويعبر عن إرادتها.[2] وعلى ذكر الثقافة، تأتي أهمية الثقافة السياسية* في بناء الدولة من خلال اعداد

[1] – سمية بادو ، مرجع سابق، ص65.

[2] – محمد أمين بن جيلالي، "التعددية الثقافية وبناء الدولة الأمة في أوروبا: رؤية هابرماسية"، **المجلة الجزائرية للأمن والتنمية**، العدد9، الجزائر، ص212–213.

*– الثقافة السياسية: هي نمط معين من التوجهات نحو النظام السياسي يتمثل بمجموعة من المواقف والإدراكات، والقيمة والمشاعر نحو هذا النظام وأدواره المختلفة وشاغلي الوظائف فيه. أنظر: وليد سالم محمد، الثقافة السياسية وأهميتها في مأسسة السلطة وبناء

النظام السياسي لنمط ثقافي معين يتوافق مع ثقافة المجتمع، يقصد به تغيير قناعات هذا الأخير تدريجيا وفق استراتيجية النظام السياسي، بحيث يمكن أن نطلق على ذلك تعبير التنشئة السياسية.[1] كما يمكن أن يندرج ذلك أيضا في خانة بناء الدولة الأمة، من خلال سعي النظام السياسي لإدماج مجموعات متمايزة ثقافيا داخل إقليم الدولة، وبهذا تبرز هنا قوة العلاقة بين الثقافة والدولة .[2]

2) الإقليم الاجغرافي وبناء الدولة :

تعتبر الأرض ركنا أساسيا من أركان الدولة ووجودها، وهي أيضا من تحدد هوية الشعب التي يعيش فيها وينتمي إليها، فهوية الدولة إذا تتبع هوية الأرض وتتبع منها، عاكسة لها وناطقة باسمها، ومنه لا يمكن تصور هوية دولة مختلفة عن هوية الأرض التي تنتمي إليها وتسود عليها إلا في حالة الإستعمار، بحيث يكون المستعمر بسلطته وما يمثله أجنبيا عن الأرض التي يحتلها ويستعمرها.[3]

فالأرض ممثلة في الإقليم الجغرافي لها دور في "تحديد ملامح بناء الدولة في أي بلد، لذلك فإن شكل النظام السياسي ومختلف الفواعل المجتمعية الداخلية تتأثر بشكل كبير بهذا العامل".[4] فالمحيط الجغرافي هو أساس بناء الدول، وهو الذي يعطي التجمعات السكانية هوية معينة، حيث أكذ على هذا "راتزل" بقوله : "إن ما أسميه شعبا هو تجمع سياسي من المجموعات والأفراد، ليسوا في حاجة لكي يرتبطوا عبر عرق أو لغة، ولكن عبر فضاء مشترك، إن الشعب هو الأرض الواحدة المشتركة".[5]

3) التاريخ المشترك و بناء الدولة :

يعتبر التاريخ المشترك أحد مقومات الهوية للجماعة، فهو يمثل وعي الأمة وشعورها، بحيث لا يمكن لهذه الأخيرة أن تتوحد إلا بتاريخها المشترك، ذلك لأن "الذكريات التاريخية تقرب النفوس

الدولة في العراق: الرؤية والآليات، المجلة العربية للدراسات السياسية، العدد 41-42، مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص213.

[1] – المرجع نفسه، ص212.

[2] – محمد أمين بن جيلالي، مرجع سابق، ص214.

[3] – محمد بودهان، "في الهوية الأمازيغية للمغرب"، **سلسلة في سبيل الأمازيغية**، ط3، منشورات تاويزا-5 : المغرب، 2013، ص29-30.

[4] – مشوار صيفي، "دور الجغرافيا السياسية في تكوين الدولة في منطقة الساحل الإفريقي"، **مجلة الحوار الفكري**،العدد 12، الجزائر، 2016، ص211.

[5] – المرجع نفسه، ص215.

وتوجد بينهما نوعا من القرابة المعنوية"، وعلى هذا فإن من يشتركون في ماض واحد ويعتزون به هم أبناء أمة واحدة.[1] وعلى هذا فإن احياء الدولة للتاريخ المشترك للأمة يزيد من تلاحمها ووحدتها واستقرارها، أما إهماله وتناسيه، أو السعي إلى طمسه وإماتته من خلال قوى داخلية أو خارجية، يؤدي ذلك لا محالة بالأمم إلى "فقدان شعورها ودخولها في سبات عميق لا تستيقظ منه إلا بالعودة إلى تاريخها الأصيل والاهتمام الفعلي الذي يمكنها من استعادة وعيها وشعورها".[2] والجدير بالذكر ايضا أن الكثير من الدول لعب فيها التاريخ المشترك لشعوبها دور في التأسيس لها وبناء مؤسساتها وفق خلفيات مشتركة.

4) المكون الديني و بناء الدولة :

ومن جهة أخرى يمكن القول أيضا أن عناصر الهوية الأخرى لها كذلك دور في بناء الدولة وتحديد طبيعتها، فالمكون الديني لعب دورا في بناء الدولة وبناء مؤسساتها وفق مبادئ وأسس يقوم عليها هذا الدين ويدعوا إلى تحقيقها. فعلى غرار التجربة البيزنطية في تأسيس الدولة على أساس ديني، إلا أن التجربة الإسلامية تمثل أحسن دليل على ذلك، فعلى مر التاريخ الإسلامي شهدت الدولة الإسلامية تحولات كبرى مست نظمها ومؤسساتها، خلقت نماذج متباينة لكن تشترك في الكثير من المميزات التي تجعلها تجربة فريدة من نوعها. فالمكون الديني يمكن اعتباره هوية مستقلة بحد ذاتها، فذلك ما ينطبق على اعتناق جماعة معينة لديانة واحدة. فكانت الهوية هوية التبعية الدينية التي يشترط الإنتماء اليها اعتناق نفس الدين، "ومن هنا حدث الإرتباط الاقليمي بالهوية الدينية". [3] لقد مكن الإسلام في بروز أشكال فريدة من النظم والمؤسسات في الدولة، تخضع لمبادئه وأحكامه، ولا تتعارض معها، منها النظام الشوري في الحكم، والقضاء الإسلامي، وأهل الحل والعقد، والعديد من النظم والمؤسسات وآليات الحكم الأخرى التي طبقت في بيئتها على مر التاريخ، واستمرت لقرون عديدة من الزمن، هذا ما يؤكد تلك العلاقة الوطيدة بين المكون الديني وبناء الدولة.

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص17.

[2] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[3] – المرجع نفسه، ص43.

المبحث الثاني: بناء الدولة في الفكر الاصلاحي بين الإصلاح الاجتماعي والإصلاح السياسي :

تؤثر في عملية بناء الدولة عدة عوامل داخلية وخارجية، تتعلق بمعتقدات وأفكار وأهداف القائمين على تلك العملية (بناء الدولة)، وكذلك حسب وضع البيئة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، كما تؤثر البيئة الخارجية من نظام دولي وفواعل دولية في نمط بناء الدولة في "العالم النامي"، مما يؤثر في مضامين وأهداف تلك العملية.[1]

لقد ساهمت الحركة الإصلاحية في بناء الدول بالعالم الاسلامي، وتجلت لمستها الاصلاحية في بناء الدول والمؤسسات، حيث شملت مختلف الجوانب السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية والدينية، إضافة الى تحديد التوجه العام للدولة واستراتيجياتها أيضا. وذلك من أجل محاربة أشكال الانحطاط والضعف والتخلف، من خلال تحقيق الازدهار والتطور والنمو والرفاهية والأمن والاستقرار في المجتمعات، وبناء دولة قادرة على القيام بمهامها المنوطة بها على أحسن وجه. [2] إلا أنه يمكن القول أن هناك إختلاف بين المصلحين في الطريقة التي ينظرون بها إلى بناء الدول، وذلك وفقا لتصوراتهم وخلفياتهم الفكرية إضافة إلى الظروف التي صاحبتهم، فهناك العديد من المصلحين ركزوا على الإصلاح الإجتماعي كآلية لبناء الدول واصلاح المجتمعات، وهناك مصلحون آخرون نادوا بالاصلاح السياسي الذي من خلاله يتم بناء الدولة ومؤسسات جديدة كفيلة بتحقيق النمو والرفاه في المجتمعات واصلاحها، وإنقاذها من براثين التخلف والجهل والتبعية. فقد رأى أغلب المصلحين أن الدولة العثمانية لم تعد دولة الإسلام التي تمثل طموحات وتطلعات العرب والمسلمين، وبالتالي لا بد من إصلاحها، أو التخلي عنها لافتقادها الشرعية، وأيضا لظهور مفاهيم جديدة أثرت في بنى النظام الدولي كالقومية والوطنية والدولة الأمة.[3]

لقد كان للاستعمار الاوروبي أيضا الدور الهام في ظهور الجهود الاصلاحية ببعدها السياسي والاجتماعي من أجل بناء الدول العربية والاسلامية، خاصة بعد نيل الاستقلال وظهور أنظمة تسلطية فيها، "جعلتها تعاني من الأزمات المختلفة، ولم يسجل لأنظمتها أي مبادرات

[1] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص ص37-38..

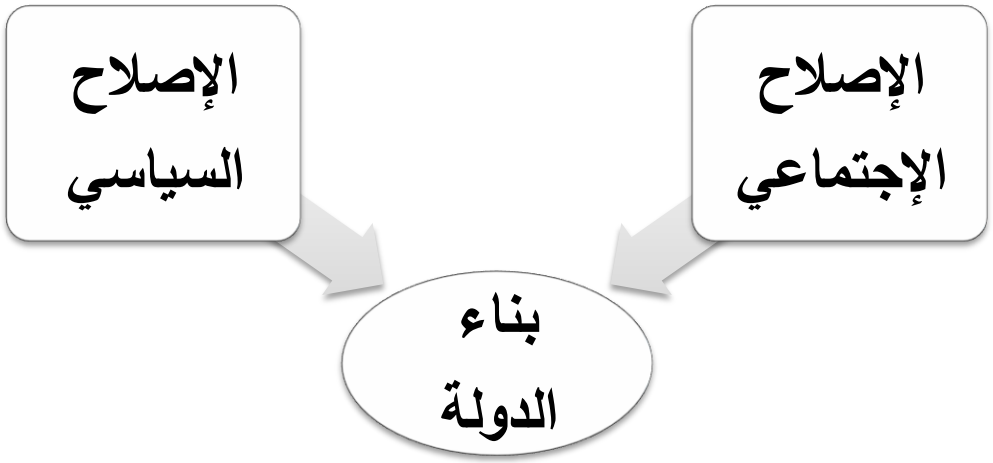
[2] – فرنسيس فوكوياما، مرجع سابق، ص11.

[3] – سعاد عمير، "محددات الإصلاح السياسي"، **المجلة الجزائرية للدراسات السياسية**، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، الجزائر، العدد1، ص87.

جدية في الإصلاح أو الإنفتاح السياسي، حيث ركزت النخب الحاكمة فيها على الاستمرار في الحكم وهيمنتهم على السلطة والدولة في آن واحد".[1]

المبحث الثاني : تصور بناء الدولة عند حركة الإصلاح في العالم الإسلامي :

اهتمت الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي بالعديد من القضايا والمسائل السياسية والإجتماعية والتربوية والثقافية، من أجل إصلاح الدولة والمجتمع وتحقيق النهضة المنشودة، بحيث لقت هذه المسائل اهتمام أغلب المصلحين، فتنوعت تصوراتهم، واختلفوا بينهم في المنهج، الوسائل والآليات لتحقيق ذلك. وعليه يمكن أن مسألة بناء الدولة تعد من بين المواضيع التي اختلف عليها المصلحون، من حيث نوع الإصلاح الذي يكفل بناء الدولة القوية كما يتصورها مشروعهم الإصلاحي.



الشكل رقم 07 : يبين تصور بناء الدولة عند الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي

المرجع : (من إعداد الباحث).

يبين هذا الشكل نوعين من أنواع الإصلاح الذي شملته المشاريع والتصورات الإصلاحية عند رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، فهناك فريق منهم يؤمن بأهمية الإصلاح الإجتماعي ودوره في بناء الدولة، من خلال التركيز على حل المشكلات المجتمعية والاهتمام بالتربية والتنشأة والتوعية والإرشاد، وتصحيح المفاهيم والممارسات السلبية المنتشرة في المجتمع والتي تعيق مسار بناء الدولة القوية. أما الفريق الثاني من رواد الإصلاح، يؤمن بأن إصلاح وبناء الدولة يتحقق من خلال الإصلاح السياسي، بإصلاح نظم الحكم ومحاربة الفساد والإستبداد

[1] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

السياسي، وتمكين الشعب من القيام بأدواره السياسية. هذا ما سيتم التطرق إليه والتوسع فيه في هذين المطلبين.

المطلب الأول: مشروع الإصلاح الإجتماعي كأساس لبناء الدولة عند الحركة الإصلاحية:

يعتبر الاصلاح الاجتماعي مجالا من مجالات الاصلاح بمفهومه الواسع، فهو في مفهومه اللغوي البسيط "مناقضة الفساد الإجتماعي، وإقامة مجتمع بديل عنه يبنى على أسس فكرية وعقدية سليمة، تنشأ عنها سلوكيات صحيحة، تشمل جميع المظاهر الإجتماعية".[1] فالاصلاح الاجتماعي هو قيام مصلحين يؤمنون بإصلاح المجتمعات وتخليصها من أشكال الفساد والتخلف والإنحطاط، بإصلاح العقول والأفكار والعقائد والممارسات. والإصلاح الاجتماعي هنا يستدعي بالضرورة توفر أربعة أركان هي بمثابة ضوابط الإصلاح الإجتماعي، وهي : القائم بالإصلاح، وموضوع الإصلاح، والمخاطبون به، ومراتبه المكونة لحقيقته.[2]

لقد تأثر رجال الإصلاح في العالم الإسلامي بمجموعة من الظروف، كان أبرزها ما لحق بمجتمعاتهم من انتشار كل أشكال الفساد والتخلف والجهل، فسارت نحو الإنحطاط والزوال في بيئة سياسية واجتماعية امتازت بالتوتر وعدم الاستقرار، هذا ما حرك فيهم الرغبة في الإصلاح لتحقيق النهضة ومحاربة كل أشكال التخلف والإنحطاط. ومن هذا المنطلق تبرز أهمية ربط عملية الإصلاح الاجتماعي، بالحفاظ على استقرار وأمن الدولة وتقوية بناءها ومؤسساتها، من خلال منهج إصلاحي اجتماعي متكامل، باعتبار أن الفرد هو أساس المجتمع، فبصلاحه يصلح حال المجتمع وتستقر من خلاله مؤسسات الدول، وذلك باعتبار أن عملية بناء الدولة هي "عملية اجتماعية سياسية تستغرق وقتا طويلا وتؤكد على إيجاد دولة متجانسة ثقافيا وموحدة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا".[3]

هناك العديد من التصورات والمشاريع التي تتفق وهذا الطرح (طرح الإصلاح الإجتماعي كأساس لبناء الدولة)، يعد أولها بالترتيب ما يبرزه تصور الشيخ محمد بن عبد الوهاب من خلال دعوته الاصلاحية. لقد مثلت أول محطة برز فيها مشروع الشيخ محمد بن عبد الوهاب الإصلاحي، بعد اتفاق وتحالف عقده مع الأمير محمد بن سعود، حين تعرف عليه هذا الأخير

[1] – نور الدين أبو لحية، **الإصلاح الإجتماعي عند أبي حامد الغزالي**، ط2، سوريا: دار الأنوار، 2016، ص37.

[2] – المرجع نفسه، ص50.

[3] – منال كواش، "إشكالية بناء الدولة والمجتمع في الجزائر: قراءة نقدية"، **مجلة تحولات**، العدد2، الجزائر :جامعة ورقلة، جوان2018، ص174.

واعجب باسلوبه وبمنهجه في الدعوة والاصلاح، بحيث اشترط عليه إثنيتن: "نحن إذا قمنا في نصرتك والجهاد في سبيل الله وفتح الله لنا ولك البلد فإني أخاف أن ترحل عنا وتستبدل بنا غيرنا، والثانية أن لي على الدرعية قانونا آخذه منهم في وقت الثمار، وأخاف أن تقول لي لا تأخذ منهم شيئا. فرد عليه الشيخ محمد بن عبد الوهاب : أما الأولى فابسط يدك، الدم بالدم، والهدم بالهدم، وأما الثانية فلعل الله يفتح لك الفتوحات فيعوضك الله من الغنائم ما هو خير منها." ولما تمت المبايعة وأقام الشيخ بن عبد الوهاب في الدرعية عند الأمير وأخذ ينشر حقيقة الإسلام ويعلم الناس أمور دينهم ودنياهم.[1] لقد تمثلت رابطة الأمير بالشيخ انطلاقة فعلية نحو طريق بناء الدولة السعودية في مراحلها الأولى، فدعوة الشيخ عبد الوهاب الاصلاحية كان لها الأثر الكبير في نفوس الأفراد والجماعات في البلاد النجدية أولا، ثم في جميع أنحاء الجزيرة العربية، من خلال الحركة التعليمية والثقافية التي قادها بنفسه، "فقد وحدت هذه الدعوة كلمة الناس وجمعت شملهم وجعلتهم تحت راية واحدة وأخضعتهم لسلطان واحد يسوسهم بالقرآن والسنة".[2] لقد نجحت دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب بعد تأسيس رابطة قوية مع أمير الدرعية في نجد "محمد بن سعود"، حيث تعاقدا على العودة بالناس إلى صفاء الإسلام الاول، ونشر الدعوة بالحجة والسيف، هذا ما يعتبره الكثيرون ممهدا لظهور الدولة السعودية في ما بعد.[3] فقد واصل محمد بن سعود على نهج أبيه الأمير عبد العزيز بن محمد آل سعود، في بسط نفوذه في كثير من مناطق شبه الجزيرة العربية حاملا معه حيثما حل تعاليم الشيخ محمد بن عبد الوهاب في الدعوة والإصلاح مما ساهم في تأسيس الدولة السعودية وتعزيز قوتها وتماسك أفرادها. فعهد الشيخ محمد عبد الوهاب كان عهد تأسيس ووضع أسس الدولة السعودية بعد إن اكتسبت المجتمعات القبلية المتفرقة والمتمزقة، وحدة سياسية أساسها العقيدة الاسلامية والاصلاح الاجتماعي، من خلال وسائل اصلاحية تمثلت في المسجد الذي تحول بجانب العبادة إلى حلقات للتدريس وملتقى لطلاب العلم، وتأسست في نجد مدرسة جديدة للتاريخ انبثق منها مؤرخون يكتبون في ظلال الدعوة والدولة الفتية.[4] وعليه يمكن القول في هذا أن دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب ومنهجه في الإصلاح، ساهما بشكل أو بآخر في بناء الدولة السعودية في ما بعد، من خلال التركيز على الإصلاح الديني والإجتماعي وتوحيد الأفراد والجماعات حول مفاهيم حملها مشروعه الإصلاحي.

---

[1] – نوال الشريف طلال عبد الله هزاع، "دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلاقتها بأهم حركات الإصلاح في العالم الإسلامي"، **رسالة ماجستير في التاريخ الاسلامي**، جامعة أم القرى بمكة، المملكة العربية السعودية، 1982، ص84.

[2] – المرجع نفسه، ص85.

[3] – موسى بوبكر، مرجع سابق، ص18–19.

[4] – نوال الشريف طلال بن عبد الله هزاع، مرجع سابق، ص87.

أما فيما يخص الحركة السنوسية، فقد استطاعت مقاومة الإستعمار وتكوين جيل قادر على نشر الإسلام والعمل به، والمساهمة في كل أشكال التنمية وبناء الدولة من خلال حركة إصلاحية تربوية دينية قادها محمد بن علي السنوسي في الشمال الإفريقي وتحديدا في ليبيا.[1] فقد انتهجت هذه الدعوة منهجا اصلاحيا يرتكز على اصلاح المجتمع الذي كان مهددا في ثقافته ودينه وهويته بفعل التكالب الاستعماري من جهة، وبفعل التخلف والجهل الذي كان سائدا من جهة اخرى. ومن ركائز هذا المنهج الإصلاحي هو الأخذ بأصول الوحدة والاتحاد والاجتماع، ونشر التوحيد وتفسير القرآن والحديث، وتحكيم بكتاب الله وسنة رسوله، وتحقيق العدالة والأخوة بين الأفراد، والتربية على القيم ومكارم الأخلاق، و احياء سنة الجهاد في سبيل الله.[2] هذا من خلال اقامة الزوايا في كل القرى والمدن باعتبارها "النواة الأولى لمجتمع تحكمه سلطة وعليه واجبات، اجتماعية واقتصادية وسياسية ودعوية وجهادية".[3]

لقد كان للحركة السنوسية بعدا اجتماعيا وسياسيا آخر يتمثل في الحرص على الأمن والإستقرار واجتماع الكلمة، ونبذ التنافر والخصام بين افراد المجتمع، هذا ما جعل الوالي العثماني يستفيد من نفوذ الحركة في ليبيا من أجل تعزيز استقرار المؤسسات وتحقيق الأمن في الدولة. فابن السنوسي استطاع ان يقيم علاقات قوية مع الولاة العثمانيين، حيث تمكنت الحكومة العثمانية من كسبه الى صفها خصوصا بعد معالجته لظاهرة خروج القبائل عن الدولة ومساهمته في الدعوة والإرشاد وإصلاح التعليم، ومنه بدأت الحركة تتحول الى امارة منضوية تحت الخلافة العثمانية.[4]

وعليه فإن عملية النهوض بالأمة الإسلامية والحفاظ على هويتها وتاريخها من التماهي في هوية المستعمر الأوروبي، استدعت ظهور مناهج إصلاحية تنطلق من إصلاح المجتمع الذي يعتبر ركنا أساسيا في الدولة بتماسكه وتلاحمه وقدرته على المقاومة في جانبها الفكري والثقافي.[5]

يعد جمال الدين الأفغاني من أبرز رجال الإصلاح في العالم الإسلامي، كان له بعض المساهمات فيما يتعلق بالإصلاح الديني والإجتماعي، كما ساهم في بعض الانجازات التي تحسب له في شقها الاجتماعي، تمثلت في نجاحه بتكوين نخب اصلاحية من أمثال محمد عبده

[1] – أنور الجندي، مرجع سابق، ص ص261-262.

[2] – علي محمد الصلابي، **تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا**، مرجع سابق، ص69-111.

[3] – علي محمد الصلابي، **الثمار الزكية للحركة السنوسية في ليبيا**، الجزء الأول، مرجع سابق، ص96.

[4] – المرجع نفسه، ص137-139.

[5] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص43.

ومحمد رشيد رضا وغيرهم ممن كان لمسيرتهم الاصلاحية في المجال الإجتماعي صدى وتأثير على كافة الاصعدة، إلا أنه يمكن القول بأن تركيز منهج الإصلاح عند الأفغاني كان منصبا على الاصلاح السياسي الذي أراد منه توحيد الأمة الاسلامية على مبادئ الإسلام الأول النقي، والتأسيس لجامعة اسلامية تقوي شوكة المسلمين وتوحد رايتهم، فمساهمته في مجال الإصلاح السياسي طغت على اهتمامه بمجال الإصلاح الإجتماعي.[1]

أما تلميذه محمد عبده فهو يعد رائد الاصلاح الديني والاجتماعي في المشرق الاسلامي، فقد تميز عن صاحبه ومعلمه الأفغاني، بالوسطية والاعتدال في الطرح والأسلوب والمنهج، الذي يرتكز أساسه إلى ضرورة العودة إلى الإسلام الصحيح، وإحداث التجديد الديني المنشود الذي من خلاله يتم التحفيز الاجتماعي نحو النهضة، وهذا من خلال التوفيق بين الأصالة والمعاصرة، أي بين ثقافة النهضة العلمية ومتطلبات التجديد الديني. [2]

لقد أراد محمد عبده تحقيق الترابط الوثيق بين الإسلام والعلم الحديث،[3] وهو أيضا أول مصلح اجتماعي وديني يؤسس لشعار "الإسلام هو الحل"، الذي يهدف أساسا إلى دعوة المجتمعات للإعتماد على الإسلام في عمليتي التغيير السياسي والإجتماعي، وتحقيق التنمية وحل كل المشاكل المجتمعية والآفات المعاصرة، باعتبار الإسلام صالح لكل زمان ومكان. فمن خلال هذا المبدأ يفسر محمد عبده ظاهرة التغيير السياسي والاجتماعي في المجتمع ويربطه بمدى تعلق الأفراد بدينهم، "فالله لا يغير ما بقوم من عزة وسلطان ورفاهة وخفض عيش وأمن وراحة حتى يغير أولئك القوم ما بأنفسهم من نور العقل وصحة الفكر، وإشراق البصيرة، والاعتبار بأفعال الله في الأمم السابقة والتدبر في أحوال الذين جاروا عن صراط الله فهلكوا وحل بهم الدمار..". [4]

لقد آمن عبده بأن الاصلاح الحقيقي يبدأ من الاصلاح الثقافي والاجتماعي، والغاية هي ادخال الاسلام في العصر،[5] فهو يؤمن كذلك أنه لا مناص لإصلاح الدولة والمؤسسات دون الإصلاح الديني والإجتماعي، باعتبار أن الإصلاح السياسي ما هو "إلا ثمرة طبيعية تجنيها الأمم عندما تسلم عقيدتها، التي تتشكل في حقيقة الأمر النواة الحية والصلبة، والمقومة لوجودها

[1] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص ص35–37.

[2] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص ص45–46.

[3] –سعيد شيبان، كريستيان فون نسبن، عمار طالبي، **الإصلاح والنهضة عند الإمامين محمد عبده وعبد الحميد بن باديس**، منبر حوار الأفكار، سلسلة منشورات جيب،المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2006، ص25.

[4] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص47–48.

[5] –سعيد شيبان، كريستيان فون نسبن، عمار طالبي، **مرجع سابق**، ص25.

الحضاري، والمبدعة لاجتماعها التاريخي من البدع والانحرافات الطارئة عليها، فإذا لم تحقق الأمة متطلبات الإصلاح الديني المنشود، فلا أمل في تحقيق وجوه الإصلاح الأخرى".[1] حيث يرى في هذا الصدد أن الأخلاق هي أساس الحياة الدينية السليمة، وعلى ذلك أكد على ضرورة "ربط الحياة الدينية والحياة الاجتماعية وضرورة التجديد في البعد الأخلاقي في الحياة الدينية". [2] وقد أكد على هذه الأفكار بقوله أن مجرد استبدال حكومة صالحة مكان حكومة فاسدة لا يمكن أن يحل مشكلة المجتمعات المتخلفة، "بل السبيل إلى ذلك هو البدء ببناء وتأهيل وعي وسلوك أفراد الأمة عن طريق التربية والتعليم، وبهذا تتولد قدرتهم الذاتية على بناء حكومة رشيدة".[3]

إن لعملية الاصلاح الاجتماعي (التربوي والديني) عند محمد عبده، علاقة وثيقة بإصلاح وبناء الدولة ومؤسساتها، فقد فصل بهذا الشأن وقدم برامج تعليمية ذات صبغة دينية متكاملة مع التعليم المدني، لأن الدين حسبه يمثل الحجر الأساس للتربية، فهي تنبع من تعاليمه،[4] وعلى هذا قدم ثلاث مستويات للتعليم يتعلق كل مستوى بطبقة معينة من الناس، فالطبقة الأولى تمثل العامة من المسلمين بحيث اقترح نظاما تعليميا يناسبهم يركز على تعليمهم الدين والتربية الحسنة وطرائق المعاملات. أما الطبقة الثانية هم الساسة أو المرشحون للوظائف السياسية، الذين يجب أن يكونوا أمناء للدولة ويلعب كل فرد فيها دوره من خلال الحفاظ على المؤسسات والقيام بوظائفها. أما الطبقة الثالثة والأخيرة هم فئة العلماء والمربين والمرشدين الذين يجب أن يكون أعلم من الطبقتين السابقتين في العلوم الدينية والدنيوية. [5] إضافة إلى هذا، فقد كتب الشيخ محمد عبده في اصلاح الانظمة التربوية في كل من الدولة العثمانية وسوريا ومصر، كما كتب في إصلاح الأزهر وشروط النهوض به باعتبارها معلما اسلاميا هاما في مصر وكل القطر الاسلامي، إضافة إلى رده على كثير من المشككين والنصارى وكل من خرج من نطاق المعقول بالنسبة إليه.

لقد زاد اهتمام محمد عبده بالاصلاح التربوي والديني في أواخر مسيرته الإصلاحية بالخصوص، عندما افترق مع صديقه الأفغاني، فقد أكد على أسبقية الإصلاح الاجتماعي على الاصلاح السياسي من أجل بناء مؤسسات قادرة على القيام بوظائفها في الدولة، "وبهذا فإنه

---

[1] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص96.

[2] – سعيد شيبان، كريستيان فون نسبن، عمار طالبي، **مرجع سابق**، ص10.

[3] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص96.

[4] – المرجع نفسه، ص140–142.

[5] –محمد عبده، **الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده**، اعداد وتقديم محمد عمارة، الجزء الثالث، القاهرة: دار الشروق، 1993 ص81–86.

أصبح يتحدث عن الترغيب بدلا من الترهيب أو اعتماد العنف، وهو إذا يلح على ضرورة التدرج في الإصلاح بالتربية والتعليم، وتهذيب الأخلاق أولا، كتمهيد لأي تغيير".[1]

أما بخصوص حركة الإصلاح في دول المغرب الإسلامي فهي لا تختلف كثيرا عن نظيرتها في المشرق، من جانب الاصلاح الإجتماعي، وعلاقته ببناء الدولة. ففي الجزائر أقيمت محاولات لإعادة بناء الذات الوطنية من قبل مصلحين تأثروا بحركة النهضة الاسلامية الحديثة، وقد التحم الشعب بهذه الجهود الاصلاحية ومضى يحقق وجوده في هذا الميدان بأشكال مختلفة، من خلال اسهامات دعوية دينية، وتربوية وتحسيسية، ومواعظ حماسية ترسم معالم النهضة، كان لبنتها الأولى بعض العلماء المصلحين من أمثال الشيخ صالح بن مهنا، والشيخ عبد القادر المجاوي، والشيخ عبد الحليم بن سماية، والشيخ المولود بن الموهوب وغيرهم، ساهموا بما استطاعوا في إصلاح العقيدة ونشر العلم والمعرفة ودعوة الشعب الى المحافظة على مقومات شخصيته، مع الأخذ بالعلم والإفادة من وجوه المدنية الحديثة، وهذا في ظل كل الظروف الصعبة المحيطة بهم وقساوة الاستعمار وتضييقه على الجزائريين.[2] فقد لعبت هذه الحركة الدور الأساسي في انتصار الثورة الجزائرية، لتشبعها بالفكر الديني، وايمانها بمبدأ الجهاد في سبيل الله صونا للعرض ودفاعا عن الحق وحماية للوطن، وعلى هذا فإن اتباع الشريعة الاسلامية وتطبيقها بعد ذلك من خلال البنى الاجتماعية يمثل حقيقة المجتمع الجزائري الاجتماعية.

ويعتبر الإمام عبد الحميد ابن باديس رائد النهضة والإصلاح الإجتماعي في الجزائر من خلال منهجه التربوي والدعوي، ساعده على ذلك مجموعة من العلماء توحدت جهودهم لمحاربة الفساد الإجتماعي والتدهور الأخلاقي، وبراثين الإنحطاط والتخلف والجهل، والتبعية للمستعمر. فقد كانت حركة دعوية تربوية تدعوا للإصلاح والنهضة انطلقت في شكل "حركة وطنية قوية كانت تعمل بجميع تنظيماتها على توحيد الإمكانات الوطنية وتوجيهها نحو الحرية والإستقلال، وقد كان أقرب هذه التنظيمات إلى النفوس، وأدخلها في القلوب، وأشدها أثرا في يقظة الشعور الوطني والوعي الديني "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" التي برزت على الساحة في أعقاب ذكرى إحتفال فرنسا بالذكرى المئوية لإحتلال الجزائر، وهي تحمل على عاتقها رسالة النهوض

[1] – كريمة قشراوي، مرجع سابق، ص ص146-147.

[2] – محمد بن سمينة، **صفحات من إسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الحديثة**، الجزائر: دار مدني،2004 ص ص16-17.

بالشعب الجزائري والدفاع عن هويته ومقوماته الشخصية والعمل على احيائها وإصلاح عقيدته، وربطه بكيانه القومي وتوثيق صلاته بنهضة أمته العربية والإسلامية. [1]

لقد عملت الحركة الاصلاحية الجزائرية على النهوض بالوطن وإحياء المجتمع الجزائري وإعادة بنائه من جديد، من خلال اتخاذ العروبة والإسلام شعارا لدعوتها، موقنة بأن الدعوة وفق منهج العقيدة الإسلامية "هي الوسيلة المثلى التي تستطيع أن توقظ بها ضمير الشعب وتنبه روحه وتدفعه من ثم إلى وعي ذاته والمحافظة عليها والعمل على تحريرها، فبدأت لذلك دعوتها من الإنسان بإعادة بنائه من الداخل، بتكوينه نفسيا وعقليا، وتصحيح مفهومه للعقيدة والحياة والكون من حوله وبيان دوره فيها، حتى يعي ذاته ويميزها عن ذوات الآخرين، فيعده ذلك الاستقلال الشخصي إلى الإستقلال السياسي".[2] وهنا يجب الحديث عن مصطلحات سياسية تربطنا بهذا الموضوع كالتنشئة السياسية* وتشكيل الثقافة السياسية**، وأيضا موضوع التمكين لبناء مؤسسات سياسية مستقلة، وبناء الدولة ذات السيادة.

ففي ظل الوجود الإستعماري يتطلب الأمر خطوات إصلاحية عميقة لتوفير الظروف التي تهيئ المجتمع للانتقال من التبعية إلى الاستقلال وبناء المؤسسات المستقلة، عبر التعليم والتربية وإعادة احياء الهوية التي تعبر عن الانتماء الحضاري للأمة، من خلال أبعادها المختلفة "اللغة، التاريخ المشترك، الدين، الثقافة، العرق.."، وهي بذلك تعتبر معيار الهوية والأساس في تكوين الأمة وبناء الدولة. [3]

لقد كان من الطبيعي أن يتم رفض الإستعمار في الجزائر وبلدان المغرب الإسلامي، بحيث امتدت روح المقاومة إلى أوساط الشعب، الذي رفض الوجود الإستعماري كيانا وثقافة، وعمل لأجل نيل الإستقلال الوطني وإسترجاع الدولة وإعادة بنائها من جديد وفق التصور الشعبي. وهذا من خلال اللجوء إلى تحريك الشعور الديني وتأجيجه، إضافة إلى تعبئة التضامن العربي تحت

---

[1] – محمد بن سمينة، مرجع سابق، ص ص18–19.

[2] – المرجع نفسه، ص21.

*– تعرف التنشئة السياسية بأنها عملية يتم بمقتضاها تلقين المرء مجموعة القيم والمعايير السياسية المستقرة في ضمير المجتمع بما يضمن إستقرارها وبقائها عبر الزمن، وتعرف أيضا بأنها عملية يكتسب من خلالها المرء تدريجيا هويته الشخصية التي تسمح له بالتعبير عن ذاته وقضاء مطالبه، بالطريقة التي يجدها مناسبة له. أنظر : ثامر كامل محمد الخزرجي، **النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة –دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة السلطة**، الأردن: دار مجدلاوي، 2004، ص123.

– تعرف الثقافة السياسية كونها عملية مكتسبة تشير إلى مجموعة المستويات الممثلة للقيم والأفكار والتصورات والسلوكات والاعتقادات السائدة ضمن الوسط الفكري العام. أنظر : علي بن طاهر، "الدولة والمجتمع المدني في الجزائر–دراسة تحليلية لمضمون الثقافة السياسية، **رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية، 2010–2011، ص72.

[3] – يوسف زناتي، مرجع سابق، ص35.

شعار إحياء مقومات الأمة (اللغة العربية والعقيدة الإسلامية، وأحقية الأرض) في النفوس، وتوظيف هذه المقومات لمجابهة الإستعمار، وهذا ما قامت بتأكيده مختلف المواثيق ومواقف زعماء الحركة الوطنية فيما بعد.

ساهمت الظاهرة الإستعمارية بشكل كبير في بروز نخب مثقفة في دول المغرب الإسلامي بنوعيها المعرب والمفرنس، "أدت إلى حركة وعي ساهمت في النهضة وخاصة ذات الطابع الإسلامي... من بين شعاراتها أواصر الأخوة الإسلامية وتهذيب المجتمع، والإصلاح الإجتماعي والثقافي، والإهتمام بالأقطار المجاورة"، وهذا من خلال الاعتماد على عدة وسائل نذكر منها والنوادي والجمعيات، ونشر التراث والتعليم، والصحافة الحرة التي تم التضييق عليها فيما بعد.[1] هذا ما يدل على أن مشاريع الإصلاح الإجتماعي كان لها حظور قوي في هذه الدول المغاربية، بحيث ساهمت بشكل كبير في بناء الدول المستقلة وتخليصها من التبعية للمستعمر، ثقافيا ولغويا ودينيا، وحتى سياسيا، من خلال التربية على القيم والتنشئة والتوعية وتصحيح المفاهيم والمعتقدات، بالاعتماد على منهج اصلاحي اجتماعي متكامل.

المطلب الثاني : اطروحة الاصلاح السياسي كأساس لبناء الدولة عند الحركة الإصلاحية:

لم يقتصر اهتمام الحركة الاسلامية في العالم الاسلامي على الاصلاح الاجتماعي فقط، بل كان هناك فريق من المصلحين آمنوا بالاصلاح السياسي من أجل بناء الدولة، وتحقيق النهضة والخروج من دائرة التخلف والانحطاط في العالم الإسلامي. هذا من منطلق أن الإصلاح هو عملية طبيعية وحضارية يساهم في تغيير الواقع المعاش إلى الأفضل، بحيث يتحقق فيه الانفتاح السياسي، وتسود فيه العدالة والمساواة والحرية واحترام حقوق الإنسان، وترتفع فيه مستويات المعيشة وتنخفض نسب الفقر والبطالة والأمية والفساد والاستبداد والطغيان، وهنا يصبح تحقيق العملية الإصلاحية ضرورة ملحة.[2]

فالإصلاح السياسي مصطلح حديث يتضمن عدة معاني ودلالات، تتعلق بإصلاح الدولة وإتباع أنماط سياسية معينة، وحتى ايديولوجيات وأفكار سياسية تلعب دورا في عملية التغيير التي تمس الدولة والمجتمع. في هذه الحالة فإن عملية الإصلاح السياسي التي خاضتها ونادت بها

[1] – أبو بكر الصديق جميدي ، **قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الإصلاحية الجزائرية 1920-1954**.مرجع سابق، ص38

[2] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص3.

حركة الإصلاح في العالم الإسلامي ارتبطت بوجود الإستعمار ومقاومته، وهذا ما يجعل عملية الإصلاح السياسي شاملة ومتنوعة، منها ما يتعلق بالطابع الايديولوجي المتعلق بالقومية والوطنية وأفكار الحداثة، ومنها ما يتعلق بإصلاح المؤسسات والنظم ووظائف الدولة. وهذا يشير الى حد ما إلى مستويات الاصلاح في بعدها السياسي والتي تنقسم الى ثلاث مستويات، ففي المستوى الأول "ينظر الى الاصلاح كإستراتيجية للوصول الى السلطة أو المشاركة فيها.. من خلال بناء قوة من الأسفل بصورة تدريجية وتراكمية سلمية، أو بسط الهيمنة الإيديولوجية على المجتمع المدني ومكوناته إلى أن تتمكن من بسط النفوذ السياسي وتتحقق السيطرة"، أما المستوى الثاني فيعتبر الاصلاح "كعملية تطوير مجتمعي مستمر تتعلق بتحسين أداء الأنظمة والمؤسسات الاجتماعية من حيث الكفاءة والفعالية"، أما المستوى الثالث والأخير فهو يتعلق بالإصلاح الاجتماعي للأفراد والجماعات وما يتعلق أيضا ببناء الهوية.[1]

حسب معجم المصطلحات السياسية والإستراتيجية فإن الاصلاح السياسي هو أقرب إلى الإصلاحية والتي تعني "إتجاهات للإصلاح داخل المجتمع إما بالعودة للجذور وإحياء الثقافات القديمة، أو التمرد على المحافظة وإتباع أساليب جديدة في مختلف المجالات للنمو والتقدم".[2] فالإصلاح السياسي هو عملية طبيعية تنبع من إرادة الأفراد والجماعات لتغيير الأوضاع والأنظمة في الدولة بشكل جوهري أو سلمي تدريجي، من أجل تعزيز الحريات الفردية والجماعية وتحقيق العدالة الاجتماعية وتأمين حقوق المواطنين المدنية والسياسية ووضع حد للفساد والاستبداد السلطوي.

وقد أعطت الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية مفهوما واسعا للإصلاح السياسي بأنه "خلق الأداة الفعالة للقيام بالإصلاح، أي الأداة الحاكمة التي تعرف كيف تقود ومتى وكيف تفرض الاحترام وحدود هذا الاحترام".[3] وعليه فإن هذا التعريف يتعلق ببناء الدولة من خلال ايجاد النظام السياسي الملائم والكفيل بالقيام بالوظائف المنوطة به على أحسن شكل.

وفي تعريف آخر يعرف الاصلاح السياسي بأنه "تغير أو تبديل نحو الأفضل في حالة الأشياء ذات النقائص، وخاصة في المؤسسات والممارسات السياسية الفاسدة أو الجائرة، وإزالة

[1] – سفيان فوكة، "الاستبداد السياسي وإصلاح الحكم في العالم العربي"، رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية). جامعة الجزائر، 2007، ص ص67-68.

[2] – إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **معجم مصطلحات عصر العولمة**، القاهرة: الدار الثقافية للنشر،2007، ص32.

[3] – اسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية عربي- انجليزي**، القاهرة: مركز الاسكندرية للكتاب، 2005، ص45.

بعض التعسف أو الخطأ"، وهنا نعني ازالة الفساد السياسي والاستبداد. وعليه فإن الاصلاح السياسي أقرب إلى فكرة التقدم والتغيير.[1]

لقد آمن كثير من المصلحين في العالم الإسلامي بأن الإصلاح السياسي هو الأنسب لتحقيق نهضة المسلمين وتقدمهم، من خلال بناء أنظمة كفؤة وفعالة، ومؤسسات قوية ومستقرة قادرة على القيام بوظائفها، فمن هذا المنطلق تكمن علاقة الإصلاح السياسي ببناء الدولة.

اختلف المصلحون حول منهج وطبيعة ونوع الإصلاح السياسي المراد تطبيقه، بحيث يمكن استنتاج ذلك من خلال العديد من التصورات والرؤى، وإسهامات رجال الإصلاح في العالم الإسلامي، "حيث بدأ العمل الإصلاحي الحديث بمبادرات ومشروعات وأفكار ودعوات للنهضة والإصلاح أو للتحرر والإستقلال ومقاومة الاحتلال،.." كان بعضها قائما على إصلاح الخلافة والدولة العثمانية، وبعضها على طرح البدائل السياسية لتحقيق النهضة والتقدم، والبعض الآخر قام على مقاومة الاحتلال والاستعمار والعمل على التحرر والاستقلال.[2] حيث يرى بعض المفكرين الاسلاميين أن من أبرز المصلحين الذين اهتموا بالاصلاح السياسي في المشرق العربي والاسلامي، يتمثلون في الشيخ جمال الدين الافغاني، ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا، "حيث مثلت حركتهم رد فعل متوازن للتحديات التي واجهت العالم الاسلامي في القرن التاسع عشر".[3] إلى أن هذا لا ينفي وجود مصلحين آخرين في أقطار أخرى من العالم الإسلامي، آمنوا بالإصلاح السياسي، وسعوا لتحقيقه، من أجل تحقيق المكاسب التي تخدم مشروعهم الإصلاحي الشامل، وتخدم شعوبهم وبلدانهم بالأساس، من بينهم الشيخ البشير الإبراهيمي وزملائه في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وذلك ما سيتم التطرق له بالتفصيل في نهاية الفصل والفصل الذي يليه.

يعتبر الشيخ جمال الدين الأفغاني من أبرز المصلحين الذي ركز مشروعهم الاصلاحي على الإصلاح السياسي في العالم الإسلامي،[4] رغم اهتمامه بمجالات اخرى كالدعوة الاسلامية والفلسفة ونشر العقيدة والاصلاح الديني، فقد سعى من خلال مشروعه في الاصلاح السياسي الى "اقامة دولة اسلامية نموذجية في بلد إسلامي مهيأ لذلك، والدولة الاسلامية عنده هي دولة مستقلة تلتزم بالقرآن والسنة والشورى والمبادئ الدستورية".[5] فقد تبنى الشيخ بهذا الطرح فلسفة

[1] – سعاد عمير،مرجع سابق، ص86.

[2] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص7.

[3] – المرجع نفسه، ص8.

[4] – محمد عمارة، **جمال ادين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، مرجع سابق، ص ص26-27.

[5] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص9.

تقوم على ركيزتين وهما الأصالة في الجوهر والمعاصرة في الأسلوب، وهذا يعني العودة الى الاسلام الأول النقي، وتطبيقه على أصوله، مع الاستفادة مما وصلت اليه الانسانية من حضارة وتطور ومدنية شرط أن لا يتعارض ذلك كله مع مبادئ وأحكام الدين الاسلامي.

لقد رأى الشيخ جمال الدين الافغاني في بادئ الامر، أن مصر يمكن أن تمثل البيئة الملائمة لنجاح مشروعه الاصلاحي، بإعتبارها في نظره الأصلح الى ذلك من بين مختلف الدول العربية والاسلامية،[1] فقد اشترط لنجاح ذلك، التخلص من النظام المستبد للخديوي اسماعيل، والتخلص من ما يجعله قائما ومستقرا طوال الوقت ألا وهو اشكال الجهل وانعدام الوعي السياسي لدى المصريين. [2] وقد ساهم النشاط السياسي للأفغاني في مصر، من الإطاحة بالخديوي اسماعيل عام 1879م، وهذا من خلال عدة خطوات ومراحل كانت أولها، التقرب من المصريين أفرادا وجماعات، والتفنن في مخاطبتهم وتوعيتهم بفساد النظام الحاكم تخلفه عن أشكال الحضارة وخروجه عن مبادئ الإسلام، فقد خاطب مختلف الفئات المصرية، وبالخصوص فئة النخب والمثقفين، داعيا الى مساهمتهم في مجال الدعوة للاصلاح والقيام بالثورة ضد الحكومة التسلطية. بحيث نجح الأفغاني بدعوته الاصلاحية في اقناع الأمير توفيق والعديد من الفئات والمتناقضات السياسية كالطبقة الوسطى والأفندية* وكبار ضباط الجيش بآراه السياسية، كما أثمرت جهود الأفغاني في الاصلاح السياسي الى تأسيس منظمة سياسية هي "الحزب الوطني الحر"، وأيضا قيام الثورة العرابية* فيما بعد، والتي من نتائجها "تحقيق الهدف السياسي الرئيسي للأفغاني، المتمثل في إقامة نظام ملكي دستوري يخضع لمراقبة مجلس نيابي منتخب شعبيا"، لكن هذا لم يدم طويلا بسبب الغزو البريطاني على مصر عام 1882م. [3]

لقد أعاد الافغاني صياغة مشروعه في الاصلاح السياسي خصوصا فيما تعلق بمعيقات الاصلاح السياسي في العالم الاسلامي، وأهدافه ووسائل تحقيقه.[4] وهذا بعدما عرف الوجه الآخر للإستعمار البريطاني حين تم نفيه من مصر الى الهند المحتلة، فأصبح يرى أن الاستعمار هو العقبة الكبرى أمام تحقيق عملية الاصلاح السياسي، بحيث لا يمكن تحقيق هذا في نظره الا من خلال مقاومته بكل الاشكال والسبل من خلال توحيد راية المسلمين في مختلف البلدان الاسلامية. وعلى هذا فإن الافغاني من منبره الجديد في باريس، أخذ يدعوا الى الجهاد لتحرير

[1] – محمد عمارة، **جمال ادين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، مرجع سابق، ص ص26–27.

[2] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص ص9–10.

[3] – المرجع نفسه، ص10.

[4] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص40.

البلدان الاسلامية، وإقامة جامعة إسلامية بين هذه الدول، فشارك في العديد من الأحداث والمحطات التاريخية ساعيا إلى تحقيق ثلاثة أهداف رئيسية وهي :

- الدعوة الى بناء دولة اسلامية نموذجية في كبرى الدول الإسلامية (ايران)، والتي لم تكن قد خضعت للإستعمار بعد.
- إثارة وتعبئة المسلمين ضد الاستعمار الغربي عامة والاستعمار البريطاني خاصة.
- دعوة الدولة الاسلامية المستقلة آنذاك الى الاتحاد للحفاظ على استقلالها وأيضا لمساعدة الدول الاسلامية المستعمرة في نيل الاستقلال، وقد تطورت هذه الفكرة لتصبح فكرة الجامعة الإسلامية فيما بعد.[1]

أما الشيخ محمد عبده فقد بدأ مسيرته الاصلاحية بالدعوة إلى الاصلاح الديني والاهتمام بالتعليم والنهضة بعيدا عن الانشغال بالسياسة، لكن ما لبث أن دخل المجال السياسي بمشاركته في الثورة العرابية في مصر، مما أدى إلى سجنه ونفيه وخروجه إلى لبنان، ثم ذهب إلى فرنسا ليلتحق بأستاذه وصديقه جمال الدين الأفغاني، فأصدرا مجلة العروة الوثقى، وفي نفس الوقت أسسا جماعة سرية باسم العروة الوثقى...[2]

ومن بين أفكار الإصلاح السياسي التي تبناها الشيخ محمد عبده هو أن السلطة النيابية في أي مجتمع لا تكون لها أي قيمة حقيقية إلا إذا امتلكت السيادة وتكونت من إرادته وابثقت من أفراده، فلا معنى للسلطة النيابية التي تساهم أي قوى في تشكيلها من خارج المجتمع. وقد كان للأفغاني نفس الموقف من هذا الرأي، وهذا يعود للظروف التي كانت تمر بها مصر من تدخلات الاستعمار البريطاني آن ذاك في السياسة الداخلية للبلاد الاسلامية منتهكة سيادتها.[3] وعلى أساس هذه الفكرة كانت مشاركة الشيخ محمد عبده في الثورة العرابية من باب غلق المجال أمام النفوذ الاستعماري البريطاني للتدخل في الشؤون الداخلية للبلاد، "فانخرط في النشاط السياسي المناوئ لاستبداد الخيديوي اسماعيل بالسلطة، وللتدخل الأجنبي، ذلك النشاط الذي استخدم فيه التنظيم الفكري والسياسي مثل الحزب الوطني الحر الذي أسسه جمال الدين الأفغاني, وبدأ عمله سريا، ورفع شعار مصر للمصريين".[4]

---

[1] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص11.

[2] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص32.

[3] – زكريا سليمان بيومي، **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983، ص70

[4] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص65.

وقد كانت للشيخ محمد عبده أفكار سياسية خاصة ضمن حراك الثورة العرابية أيضا، أدت إلى حد الخلاف الشديد مع قيادتها، وهذا بعدما صرح بمواقفه المعارضة والتي تتعلق بأسلوب قيادة الثورة، فكان يرى بأنه من أجل نجاح الثورة وتفويت الفرصة أمام الاحتلال يجب اتباع اسلوب سلمي يكون فيه التدرج في أساليب النضال السياسي من أجل انشاء النظام الجمهوري مثل ما هو قائم في الولايات المتحدة الامريكية، ونجاح هذا يرتبط بالشروع في التربية والتعليم وتكوين قيادات تمارس اعمال السلطة "على بصيرة مؤيدة بالعزيمة وحمل الحكومة على العدل والإصلاح وتعويد الأهالي على البحث في المصالح العامة" ويربط الشيخ محمد عبده تحقيق الاصلاح السياسي بخلق البيئة المناسبة وايجاد الظروف الملائمة التي من خلالها تنجح العملية الاصلاحية والا يحكم عليها بالفشل. [1]

ورغم معارضة الشيخ محمد عبده لأسلوب الثورة العرابية إلا أنه شارك فيها لأنها نالت مشروعية الجماهير المصرية وكانت بدافع التخلص من نفوذ الاحتلال، لكن ما لبث هذا أن لاذ بالفشل بعد فشل الثورة العرابية وحدوث الإحتلال، وبعدها انتقل الى الدعوة لحكومة نيابية صالحة بعد أن ساد الاعتقاد بأن السبب الرئيسي لحدوث الاحتلال هو الحكومة الفاسدة التي ثار عليها العرابي، وهذا لا يتم في رأيه إلا عبر اصلاح اجتماعي تربوي وديني يسبق الاصلاح السياسي.[2]

أدت مشاركة الشيخ محمد عبده في الثورة العرابية، الى نفيه بعد فشلها أمام الإنجليز، لمدة ستة سنوات، وخلال سنوات المنفى لبى دعوة جمال الدين الأفغاني الذي كان في باريس وأسسا من جديد لمشروع سياسي توج بمجلة "العروة الوثقى" التي كانت تعبر عن جمعية سرية سميت بنفس الإسم تستهدف إشعال الثورة في العالم الإسلامي.[3]

ويرى الشيخ محمد عبده ايضا أن عملية الاصلاح السياسي تتحقق عبر عدة مراحل وشروط أساسية، فهي عملية "تتطلب حاكما مستبدا عادلا نزيها شجاعا حازما أصيل الرأي عالي الهمة رفيع المقصد، وأن يوكل إليه مهمة اتحاد الأمة بالإقناع أو بالقوة كي تطبق مبادئ الإصلاح الأخلاقي، كما أن عليه أن يختار معاونيه من أصحاب الذمة وأقوياء الشكيمة وأصحاب الإرادة القوية،.. وتطهير أجهزة الحكم من محترفي السياسة من ضعاف النفوس والمتخاذلين والديماغوجيين"، إضافة إلى هذا , شرط التخلي عن المجالس النيابية في هذه المرحلة كونها

[1] – زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص73.

[2] – المرجع نفسه، ص74-75.

[3] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص67.

ستصبح قوالي منقولة بلا روح على حد قول الشيخ تسبق فهم الجماهير لدورها فتفقد قيمتها. [1] وقد حدد الشيخ مرحلة تحقيق الاصلاح السياسي بخمسة عشر سنة وصفها بالمرحلة الانتقالية التي تهيأ للحكم الصالح، وبعدها يمكن للحاكم "أن يمنح الشعب الحرية تدريجيا فيبدأ بتشكيل المجالس البلدية ثم مجالس ادارة يستفاد فيها بالآراء والأفكار، ثم تنتهي بالمجالس النيابية وتحديد السلطات"، ثم السعي وراء تطبيق القانون الذي اعتبره أداة الحكم في تحقيق النظام المستقر، شرط أن لا يتعارض مع دين الإسلام الذي هو نظام شامل لأمور الدين والدنيا ويعلوا فوق أي سلطة. [2]

وأخيرا يمكن القول أن مساعي الاصلاح السياسي التي كان يريدها الشيخ محمد عبده وتلامذته كانت فريدة من نوعها في ذلك العصر، واستطاعت ان تحتل مركزا وسطا بين الأصالة والمعاصرة، بحيث تمثلت أساسا في الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، من خلال "تحكيم العقل والانفتاح على ما وصلت إليه أمم الغرب من نظم ونظريات دون أن يصطدم ذلك بأحكام ونظم الشريعة الإسلامية، ودون التوقف عند حد اجترار المعلومات –لا أحكام ولا مبادئ– ، لا صلة لها بقضايا العصر وهي أمور لفظها الإسلام"، [3] وهذا تأكيد على قدرة الإسلام على المساهمة الفعالة والقوية في عملية التغيير السياسي الإيجابي عبر كل زمان ومكان، وقدرته أيضا على مسايرة مختلف القضايا والأوضاع.

يمثل محمد رشيد رضا أحد رجال الإصلاح البارزين، كان له أيضا تصور متميز في الإصلاح السياسي، تتلمذ الشيخ محمد رشيد رضا على يد معلمه محمد عبده ورافقه في دربه النضالي، وتأثر أيضا بأفكار الشيخ جمال الدين الأفغاني ودعوته في الإصلاح السياسي، فسار قريبا الى منهجه في الاصلاح السياسي، من خلال تأسيسه "مجلة المنار" التي كانت أقرب إلى "العروة الوثقى"، فكانت تخلفها في نشر رسالتها وخاصة فيما تعلق بالجامعة الإسلامية، [4] وقد تناولت المجلة عدة قضايا سياسية تتعلق بالدفاع عن الدولة العثمانية. يرى باحثون أن أبرز المواضيع السياسية التي تناولها رضا في مجلته "المنار" خصوصا في السنوات الأولى من اصدارها هي مواضيع اقتبست من كتاب "أم القرى" الذي دعى فيه عبد الرحمن الكواكبي إلى إصلاح جذري في العالم الإسلامي، دون المساس بصورة الدولة العثمانية ومكانتها في العالم

[1] – زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص76.

[2] – المرجع نفسه، ص ص76–77.

[3] – المرجع نفسه، ص93.

[4] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص20.

الإسلامي.[1] ومن بين ما كتبه أيضا رضا في مجال الاصلاح السياسي مقال له تحت عنوان "إصلاح الأمم وموتها"، وفي صميم هذا العنوان يربط رضا نجاح بناء الدول يكون بصلاح حكامها ووجود ارادة سياسية محركة واستراتيجية رشيدة تحقق نتائج مبهرة، فهو يرى أن الأمة العربية والإسلامية تفتقد "روح الحياة" من التكافل الاجتماعي والعمل العام، وتتسم السلطة فيا بأنها "كالآلة المحللة لكل إجتماع إلا الاجتماع لتأييدها، حتى إن الملك ليتجر بالأمة اتجارا، بل يكون هو الغاصب والناهب ما استطاع، حتى إذا لم يبق للأمة قوة حافظة يبيعها للأجانب بالمحافظة على رياسته الصورية.. ويقابل ذلك، المجتمعات المتقدمة إذ تسري فيها روح الحياة وتنتشر الفضائل والقيم والأخلاق الحميدة، وتسارع إلى الأعمال والمعارف، وتهتم بقواها الذاتية وتعتمد على ثرواتها الطبيعية ولا تتكل على الحكومات بل تؤمن بالأعمال الاجتماعية".[2]

ويرى الباحث أحمد فايق دلول أن من بين ما سعى رضا لتحقيقه، هو السير وفق مشروع الأفغاني للإصلاح السياسي في محاولة بناء دولة إسلامية وإقامة جامعة إسلامية،[3] وذلك من خلال مشروع سياسي مر وتطور وفق عدة مراحل هي :

1) بناء دولة إسلامية نموذجية.
2) إصلاح بنية الدولة العثمانية.
3) بناء الخلافة الإسلامية الراشدة.

وفي نفس السياق، دفعت الكثير من الظروف والأحداث المتسارعة برشيد رضا إلى تغيير مساره من الاصلاح الاجتماعي والتربوي والديني إلى الإصلاح السياسي ودخول المجال السياسي، وتحقق هذا بعد بروز الكماليون* في تركيا، ثم قيام الثورة العربية الكبرى، والحرب العالمية الأولى فيما بعد، وبروز تيارات فكرية جديدة تهدد الوحدة الإسلامية كالتيار العلماني ودعاة القومية، الرافعين لشعار العداء لكل ما هو عثماني. وقد ساهمت كل هذه المتغيرات والأحداث في تغيير مسار عمل رشيد رضا واهتماماته، وعجل من انخراطه في العمل السياسي

[1] – المرجع نفسه، ص21.

[2] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص44.

[3] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص21.

*– الكماليون : هي صفة تطلق على أتباع فكر مصطفى كمال أتاتورك، فهي الإيديولوجية التأسيسية للجمهورية التركية، التي تم تنفيذها من قبل مصطفى كمال أتاتورك، على إنها إصلاحات سياسية واجتماعية وثقافية ودينية واسعة النطاق تهدف إلى فصل الدولة التركية الجديدة عن سلفها العثماني واحتضان أسلوب المعيشة الغربي، بما في ذلك إقامة الديمقراطية والعلمانية ودعم الدولة للعلوم والتعليم المجاني، وقد تم تقديم الكثير منها لأول مرة إلى تركيا خلال رئاسة أتاتورك في إصلاحاته.

والنضال من أجل أفكاره الاصلاحية التي تصب في إناء الوحدة الإسلامية ومحاربة الأفكار الدخيلة على المسلمين.[1]

ويعتبر رفاعة الطهطاوي من رواد الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، الذين كان لهم رؤية وتصور واسع في مجال الاصلاح السياسي، وكل ما يتعلق بالدولة ومؤسساتها، "فقد التزم في جميع مؤلفاته التي بلغت ستة وعشرين كتابا منهجا واضحا يقوم على مخالطة الأوروبيين، والتفاعل مع حضارتهم والاقتداء بهم، والأخذ عنهم فيما لا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين"، خاصة فيما تعلق بمجال اصلاح الدولة في نظامها الاجتماعي والسياسي، وتقييد السلطات الواسعة بإنشاء المجالس النيابية ووضع القوانين التي تحفظ حقوق الأفراد والجماعات وتعلي كلمة الشعب، كما تلخص لدى رفاعة الطهطاوي بأن البشر يمكن تقسيمهم حسب معيارين اثنين هما معيارا "التحضر والخشونة"، كما تلخص لديه أيضا بأن الإستعمار الغربي هو آفة عظيمة وبلاء على بلاد الاسلام.[2]

أما عبد الرحمن الكواكبي، باعتباره أحد رواد حركة الإصلاح الإسلامي، فقد تعمق في الاصلاح السياسي وركز اهتمامه في محاربة الاستبداد والفساد السياسي، مقتنعا بأن هذين المتغيرين هما السببين الرئيسيين في سقوط الدول وانهيارها، ويعود سبب تشكل آراءه السياسية في هذا المجال إلى تجربته الواسعة التي خاضها منذ توليه عدة مناصب حكومية واشتغاله في العديد من المجالات الاجتماعية والاقتصادية الأخرى، وأيضا لزيارته العديد من مناطق العالم وخصوصا البلدان الاوروبية التي طالع فيها سر نهضتها وتفوقها فقرأ للعديد من مفكريها وعلماءها.[3] وقد ألف الكواكبي خلال سيرته مؤلفين هامين اهتما بالاصلاح السياسي في البلدان الاسلامية، هما "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" ومؤلف "أم القرى"، وقد تطرق في مؤلفه الأول طبيعة الإستبداد ومفاسده وآثاره السيئة في المجتمع، التي تنعكس سلبا على مختلف النواحي الأخلاقية والتربوية والدينية والاقتصادية والعلمية، كما بين كيفية القضاء عليه من خلال آراء وأفكار بعض المصلحين الداعين الى الحرية والحكم الشورى، وضمان الحقوق الفردية والجماعية للمسلمين من أمثال الافغاني ومحمد عبده ورزق الله حسون وأديب اسحاق.[4] فالكواكبي في كتابه هذا تطرق الى مواضيع حساسة تكاد تكون محرمة في تلك الفترة، لأنها تمس

[1] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص ص24–25.

[2] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص27.

[3] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص70–71.

[4] – موسى بوبكر، **إشكالية فكر النهضة العربية –دراسة نقدية لمشروع النهضة**، رسالة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم غير منشورة في الفلسفة، جامعة باتنة، الجزائر، 2011/2010، ص72.

نظام الحكم وتصرفات الحكام، وتنشأ الأفراد والجماعات على معرفة واجباتهم وحقوقهم وكيفية المطالبة بها، وتبين لهم مناحي الظلم والعدل وتهيئتهم على مقاومة الفساد السياسي وإستبداد الحكام والسلطة. ومن بين ما قاله في أول هذا المؤلف: "إني نشرت في بعض، أبحاث علمية سياسية في طبائع الاستبداد ومصارع الإستعباد، منهم ما درسته، ومنها ما اقتبسته، غير قاصد بها ظالما بعينه، ولا حكومة مخصصة، وإنما أردت بذلك تنبيه الغافلين لمورد الداء الدفين، عسى أن يعرف الشرقيون أنهم هم المتسببون لما هم فيه، فلا يعتبرون على الأغيار، ولا على الأقدار، ثم أضفت إليها بعض زيادات، وحولتها إلى هيئة هذا الكتاب".[1] وفي حقيقة الأمر أن هناك عدة ظروف دفعت الكواكبي الى التطرق الى هذه المواضيع وكتابة هذا الكتاب، منها ما يتعلق بفساد السلطة العثمانية وبعض رجالاتها في المشرق العربي وتسببهم المباشر في انتشار اشكال الفساد، وقد ذاق الكواكبي من شرهم في مسقط رأسه، وشاهد ذلك أيضا في مختلف بقاع الدولة العثمانية، فدفعه لتبني فكرة مفادها، أن تحقيق النهضة الاسلامية وبناء دولة اسلامية يحتاج الى قيادة عربية قرشية كما كانت في صدر الإسلام، وأن قيادة الأتراك للدولة الاسلامية لا ينتج عنها سوى الخراب والفساد للدولة والأمة الاسلامية، لكنه لم يذكر ذلك خوفا وتقية من بطش رجال السلطة العثمانية، وكذلك أن منهجه لم يقم على الاصطدام المباشر بالسلطة والتحريض على الثورة.[2] أما في مؤلفه الثاني "أم القرى" فإن الكواكبي قد تناوله بأسلوب قصصي جذاب، يتناول بعض الأفكار والآراء القيمة حول أسباب تخلف وفتور المسلمين، فقسمها الى اسباب دينية وسياسية وخلقية، واستنتج سبب تجاوز هذه المشاكل من خلال الاهتمام بالتعليم الديني ونشر المعرفة والعلم الصحيح وتأسيس الجمعيات التي تقوم بهذه الأدوار، وقيام نجباء الأمة من السراة والعلماء بدورهم اتجاه المجتمع. [3]

أما فيما يخص مشاريع الإصلاح السياسي في دول المغرب الإسلامي، فقد تبناها كذلك عدد من المصلحين العديد من المصلحين، يبرز ذلك من خلال مؤلفاتهم وسيرهم النضالية وممارساتهم السياسية التي تركت أثرها في بناء الدول المستقلة. ومن بين هؤلاء المصلحين الذين اهتموا بالإصلاح السياسي، رجل الدولة خير الدين التونسي الذي استطاع في وضع اللبنات الأولى لبناء الدولة التونسية الحديثة وذلك بعد جهد ونضال مرير ومحاولات متكررة في طلب الاعتراف بالحكم الذاتي لدى الباب العالي في اسطنبول تكللت آخرها بالنجاح.

[1] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص ص72–73.

[2] – موسى بوبكر، مرجع سابق، ص73.

[3] – أحمد أمين، مرجع سابق، ص ص82–90.

ساعدت خبرة خير الدين التونسي التي اكتسبها خلال مكوثه كديبلوماسي في باريس ثم تقلده العديد من مناصب الدولة في تونس، بأن يلعب الدور البارز في اصلاح الدولة ومؤسساتها ويساهم في الاصلاح الدستوري. فقد كانت أول محطاته في تونس عندما عين وزيرا للبحرية تحت حكم الباي، "فقضى ست سنوات في صميم حركة الإصلاح الدستوري فكان عضوا في اللجنة التي وضعت نص دستور 1860م ورئيسا لمجلس الشورى مع الاحتفاظ بمركزه كوزير"، وقد اصبح بعد ذلك وزيرا للداخلية والمالية والخارجية ثم أصبح في 1873م رئيسا للوزراء، هذا بعد مسيرة سياسية شاقة خاضها بسبب تمسكه بخيارات الاصلاح السياسي في تونس، في سبيل نيل اعتراف الباب العالي بالحكم الذاتي في تونس "وبحق الأسرة الحسينية الوراثي مقابل اعتراف الباي بسيادة السلطان ودفع الجزية له"، وعلى هذا فعلاقته بالباي لم تكن مستقرة، بسبب سعي هذا الأخير لتقييد سلطته وخلافه معه حول طبيعة النظام السياسي ومسؤولية الوزراء أهي أمام الباي أم مجلس الشورى.[1] لقد كان خير الدين التونسي رجل دولة واصلاح في نفس الوقت، فقد كان مقتنعا بأهمية الإصلاح وضرورته لتجاوز الفجوة الحضارية والثقافية، وأنه السبيل الأمثل لتحقيق النهضة والازدهار، بحيث رأى بامكانية تحقيق ذلك من خلال تقييد السلطة وبناء المؤسسات القوية وتحديد صلاحيات الوزارة وتعزيزها (وزارة مسؤولة وكاملة الولاية)، ومجلس مكون من أهل الحل والعقد، ونواب عن الأمة يسائلون الوزراء ويقيدون أعمالهم،[2] ومن بين الاصلاحات المتعددة التي خاضها خير الدين التونسي هي ما يتعلق تنظيم وتحسين النظم والأساليب الإجرائية في كل من الادارة والمدن وقطاعات أخرى كالأوقاف وقطاع العدالة والتعليم، وتعزيز مطبعة الحكومة وتوسيعها، وانشاء مكتبة وطنية، وتأسيس مدارس لتعليم اللغات والعلوم الحديثة.[3] إلا أنه وبعد أربع سنوات خاضها كوزير أول "يعمل تحت سلطة حاكم يملك خيار إبقاءه أو إقالته، ويتحكم في مستقبله السياسي"، وأيضا كرجل دولة حاول التوفيق بين الموازنات الخارجية المرتبطة بمطامع استعمارية من جهة، وعدم الاصطدام المباشر مع الباي وسياسته، مع السعي لمحافظته على العلاقات المتينة بين تونس والخلافة من جهة أخرى، اخفق مشروعه الاصلاحي السياسي في تونس الى حد ما، إلا انه استفاد من تجربته تلك في بناء نظريته حول الإصلاح السياسي.[4] وقد تمكن خير الدين التونسي أيضا في أن يؤلف كتابا اشتهر به بعدما اعتكف في بيته يستجمع أهم تجاربه وأفكاره في مؤلفه "أقوم المسالك في معرفة أمور الممالك" الذي تناولت مقدمته، خلاصة آرائه في التمدن والإصلاح تماما مثلما فعل ابن خلدون في

[1] – موسى بوبكر، مرجع سابق، ص47.

[2] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص126.

[3] – موسى بوبكر، مرجع سابق، ، ص47.

[4] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص126.

مقدمته، وقد قرأ هذا الكتاب السلطان عبد الحميد الثاني الذي عينه صدرا أعظم في الآستانة عام 1878م، وتم منحه صلاحيات واسعة، ومن بين قراراته البارزة تدخله لخلع الخديوي اسماعيل عن كرسي الخديوية في مصر، إلا أنه لم يبقى في المنصب لفترة طويلة وذلك بسبب رغبته في فرض مشروعه الاصلاحي وتطبيق الديمقراطية بتقييده لسلطات السلطان وتعزيز النظام النيابي، فأدى ذلك الى عزله من قبل السلطان سنة 1879م.[1] وهنا يمكن القول أنه خاض نفس التجربة التي حصلت له عندما كان رئيس الوزراء في تونس تحت سلطة الباي سابقا، هذا ما أدى الى عزله مجددا في الآستانة فبقي بعدها في شبه عزلة إلى حين وفاته عام 1890م.[2]

وعلى هذا فإن التجربة التي خاضها خير الدين التونسي تعد سابقة من نوعها في مجال الاصلاح السياسي من الداخل، ساهمت في بلورتها عدة عوامل موضوعية، بحيث استنتج فيها التونسي أسباب عدم استطاعته تطبيق مشروعه السياسي، بأن هناك طريقتين لم تتوفرا كي تكون التنظيمات السياسية ذات جدوى، "إحداهما أن يكون تأسيسها من الراعي، وثانيتهما أن تطلبها الرعية أو أن يكون في العامة استعداد إلى فهمها وقبولها"، لكن هذه الأسباب أو الشروط على حد قوله لم تتوفق في تونس آن ذاك، لذلك كان الدستور اسما على مسمى ولم ينجح تطبيق النظام الديمقراطي.[3]

يبرر التونسي أهمية مشروعه الاصلاحي، بالعديد من الأفكار التي مفادها أن سر تقدم الأمة يكمن في قوة الدولة التي تتحقق بالحكم الصالح وحده، والذي يستوجب تحقيقه توفر مجموعة من الوسائل والآليات الضرورية، وهو يربطها بمعنى آخر "بشروط حسن الإمارة"، وهنا أيضا يربط العدل كدعامة أساسية يتحقق بها مشروع بناء الدولة الإسلامية الحديثة من خلال التقيد بالتعاليم الدينية والاستعانة "بالتنظيم الدنيوي" للحفاظ على استقامة أمور الدين، أما الدعامة الثانية في بناء الدولة الحديثة هي "الحرية" والتي يجب نقلها إلى المواطن المسلم، والحاكم والمحكوم في بلاد الاسلام، من خلال ما توصلت إليه المدنية الأوروبية من تطور في هذا المجال، –رغم أن هذا قد وجد في الإسلام من قبل– "ولها مقابل في الشريعة ولكنها لم تطبق إلا نادرا ولم تحترم إلا لماما".[4] ويضيف في هذا الموضوع أن الحرية الفردية والجماعية هي أحد الحقوق الأساسية التي يجب عدم التنازل عليها خصوصا فيما تعلق "بحقوق الإنسان في نفسه وعرضه وماله"، وكل ما تضمنه الشريعة الاسلامية من حقوق، كما يرى أيضا أن القوانين يجب

[1] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص30–31.

[2] – محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص126–127.

[3] – المرجع نفسه ، ص127.

[4] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص33.

أن "تقيد الرعاة كما تقيد الرعية"، فالقانون يعلوا فوق ارادة الجميع، وهو ينبع من ارادة الشعب التي تمثلها المجالس النيابة، وليس أهواء الحاكم، الذي يجب أن يقيد في نظره بقوانين ويخضع لإرادة الشعب، وهو مسؤول أيضا أمام المجالس النيابية التي تمثل إرادة الشعب. وعليه فإنه يدعوا في كتابه إلى "احياء هيئة الحل والعقد الإسلامية وتكوين المجالس النيابية بالانتخاب العام"، وأن السلطة الفعلية في الحكم يجب أن تكون للوزراء الذي يكونون مسؤولين أمام المنتخبين*، لا للحاكم الأعلى للبلاد" لأن هذه التنظيمات السياسية في رأيه تحقق غاية الشريعة الإسلامية ومقاصدها، إذن فالمسلمين أولى بها من البلدان الأوروبية.[1]

تختلف تصورات ومشاريع الإصلاح السياسي في البلدان المستعمرة عن نظيرتها المستقلة، وذلك لاختلاف الظروف والعوامل وحتى الفواعل المؤثرة فيها، فالأمة الليبية مثلا، تتمتع بخصوصيات تجعلها تختلف عن المجتمعات المغاربية الأخرى كما يقول جمال حمدان، كونها من المغرب– ولكنها ليست من جزيرة المغرب، أو قل بأنها أقل مجتمعات المغرب العربي مغربية،* فكانت علاقتها أقرب إلى دول المشرق العربي والإسلامي وخاصة مصر، بحيث كانت آنذاك خاضعة للحكم العثماني منذ منتصف القرن 16م "فكانت ليبيا العثمانية تعرف بطرابلس وبرقة وأحيانا بطرابلس الغرب فقط"[2]. وعليه فإن نشأة وتكون الدولة الليبية قد ساهمت فيه عدة عوامل أساسية، من بينها : خضوعها للاستعمار الايطالي من جهة وإعلان الجهاد والثورة ضد هذا الاحتلال عبر جهود كبيرة قامت بها الحركة السنوسية في ليبيا، كانت قد بدأت بإصلاح ديني واجتماعي متين، من خلال فتح المدارس والزوايا وغيرها من مؤسسات العلم والتربية، وانتهت بثورة شعبية قادها الإيمان الصادق بفكرة التحرر وإعلاء راية الاسلام والحق، والتخلص من التبعية للمستعمر، باعتبار أن الثورة هي آخر أشكال الإصلاح السياسي.

المبحث الثالث : تصور بناء الدولة والمبادئ التي تقوم عليها عند رواد الحركة الاصلاحية في العالم الإسلامي :

تختلف تصورات رواد الإصلاح في العالم الإسلامي فيما يتعلق ببناء الدولة، من حيث المنهج والوسائل والآليات، أما فيما يتعلق بمضمون البناء والأسس التي يجب أن تقوم عليها الدولة، ففيها إختلاف كذلك، نلتمسه في المشاريع والتصورات الإصلاحية التي حملها المصلحون.

---

[1] – المرجع نفسه، ص ص33–34

[2] – فخر الدين ميهوبي، مرجع سابق، ص74.

* – أنظر: جمال حمدان، **الجمهورية العربية الليبية: دراسة في الجغرافيا السياسية**،(القاهرة: عالم الكتب، 1973)، ص103–104.

المطلب الأول : بناء الدولة عند الحركة الإصلاحية بين المنظور الإسلامي والمنظور العلماني :

شهد العالم الاسلامي عدة تحولات سياسية واجتماعية منذ صدر الاسلام، ترك ذلك رصيد سياسي معتبر، يمكن الباحث من تحديد نمط الدولة والمبادئ التي تقوم عليها، التي يمثل ركنها الأساسي المجتمع الاسلامي بصفة عامة، أما حدود هذه الدولة فتتمثل فيما وصلت اليه الدعوة الاسلامية من امتداد جغرافي، فقد توسعت الدولة الاسلامية من رقعة جغرافية صغيرة في شبه الجزيرة العربية ليصل امتدادها فيما بعد الى حدود القارات في اسيا شرقا واوروبا وافريقيا غربا وشمالا. أما بالنسبة لطبيعة الدولة فإن الإسلام لم يحدده ولم يفصل في أساليبه وآلياته التي يدار بها الحكم، بل وضع منهجا عاما يحدد الضوابط والشروط لكل النظم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، يستند الى مبادئ سامية أهمها العدل والشورى لأن دين الاسلام جاء لكل زمان ومكان.[1] وقد مر بناء الدولة الاسلامية على أربعة مراحل:

أ) أول مرحلة، هي مرحة التأسيس التي قادها الرسول صلى الله عليه وسلم، ووضع بها اللبنات الاولى لتأسيس الدولة الاسلامية، من خلال ترسيخ عدة مبادئ وقيم تمثل نظاما شاملا تمثلت أهم معالمها في:

- (الدستور) الذي يحكم الأفراد والجماعات على اختلاف اعراقهم ودياناتهم وقبائلهم، ويخضعهم (للمواطنة) التي تفرض عليهم أن يكونوا أمة واحدة في دولة الاسلام.
- (المسجد) الذي أصبح دار قضاء وحكم، ومشاورة وعبادة وملتقى ضيوف الدولة، ومكان يتحقق فيه العدل والمساوات والإخاء بين المسلمين.
- (سيرة الرسول) التي تعتبر قيام الدولة عمليا، من خلال قيامه بمهام الحكم وقيادة الجيش والقضاء والتعليم... في المرحلة الأولى، ثم تعيينه بعد ذلك ولاة على الأقاليم وإقامة مجلس شورى يساعده في صياغة السياسة العامة للدولة وتنفيذها.[2]

---

[1] – عبد الحليم عويس، **الحضارة الاسلامية إبداع الماضي وآفاق المستقبل**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع، 2010، ص59.

[2] – المرجع نفسه، ص61.

" – الخلافة: هو مصطلح اسلامي، يعرف في اللغة بأنه مصدر للفعل خلف، يقال خلفه في قومه ويخلفه خلافة، وفي الاصطلاح وهي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا، وتعد واجبة شرعا وعقلا. ويحدد الاسلام لها عدة شروط هي الإسلام، العقل، الحرية، البلوغ، الذكورة، سلامة الحواس والأعضاء، إضافة الى ذلك العلم المفضي إلى الاجتهاد، العدالة، الكفاية، والشجاعة، وحسن الرأي، والنسب القرشي الذي فيه اختلف العلماء والمذاهب والفرق، أما فيما يتعلق بمبدأ الشورى والبيعة الخاصة من أهل الحل والعقد والبيعة العامة أمر ضروري للخلافة، وما حدث بعد ذلك من تجاوزات لهذا المبدأ كولاية العهد والتوريث يعد انحراف في تاريخنا الاسلامي، وفتح أمام الدولة الاسلامية تحديات أخرى ومشاكل كبرى انعكست بالسلب على الواقع والفكر الاسلامي. أنظر: الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الشريعة والاقتصاد، مطبوعة موجهة لطلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم

ب) ثاني مرحلة هي مرحلة الخلافة" الراشدة"" التي تعتبر أول خلافة اسلامية بعد وفاة الرسول (ص) سنة 11هـ، حيث اجتمع المسلمون في سقيفة بني ساعدة ليختاروا خليفة رسول الله، فكانت مبايعة أبي بكر الصديق ليكون أول خليفة للمسلمين، ثم خلفه عمر بن الخطاب، ثم عثمان بن عفان، وأخيرا علي بن ابي طالب، الذي استمرت خلافته على دولة الإسلام، خمس سنوات، لتنتهي الخلافة الاسلامية الراشدة في سنة 41هـ. ويتبين من خلال الخلافة الراشدة أسلوب اختيار الحاكم في الاسلام بحيث أكدت مسيرتها أن الرسول (ص) قبل وفاته، لم يحدد من يخلفه، وأنه أيضا لم يخصص الخلافة في قبيلة، أو أسرة، أو جهة، بل أنها تصلح لكل من تتحدد فيه شروط الخلافة. كما أن المسلمين سعوا الى تجسيد نظام الخلافة من أجل تحقيق المصلحة العامة وتطبيقا لتعاليم الاسلام وحفاظا على وحدتهم، فكان لهم الاجماع على ضرورة استمرار الخلافة، وعدم ترك منصب الرئاسة شاغرا، شرط أن تكون في قبيلة قريش لفضلها على العرب، اعتمادا على حديث "الأئمة من قريش". وقد قام المسلمين بالبيعة في المدينة بحضور جل الصحابة أصحاب الرأي للمبايعة لتتحقق بذلك الشورى واجماع الرأي على الكلمة الواحدة. [1]

ج) ثالث مرحلة مرت بها الدولة الاسلامية هي مرحلة تميزت بتداول ثلاث خلافات اسلامية وهي الخلافة الأموية، ثم الخلافة العباسية، وأخيرا الخلافة العثمانية، وقد شهدت هذه المرحلة التوسع الجغرافي للدولة الاسلامية وتحقيق الكثير من الانجازات التي شيدت حضارة الاسلامية ازدهرت في مختلف المجالات، وفي المقابل شهدت هذه المرحلة أيضا، عدة تجاوزات تتعلق بالانحراف عن مبادئ الخلافة التي أمر بها الاسلام، وبالتالي انعكس ذلك على أداء الدولة ونفوذها والغاية التي وجدت من أجلها. فجمهور العلماء والمفكرين المسلمين يجمعون على أن الدولة الاسلامية كلما اقتربت من احكام الشرع وحرصت على تطبيقها، كلما علت رايتها بين الأمم والعكس صحيح.

فمن خلال التجارب والمراحل المتنوعة التي مرت بها الدولة الاسلامية، نستنتج أنها تختلف في جوهرها عن الدولة القطرية في مفهومها الحديث، "ففي نطاق تحديد العناصر المميزة للدولة... يلاحظ ميل العديد من الباحثين والمنظرين إلى تعريف الدولة من خلال المركبات

اسلامية ل م د، السداسي الثاني، مادة التاريخ الاسلامي، عصر الخلافة الراشدة، تأليف أستاذة المادة تحت إشراف الاستاذ عزيز حداد، السنة الجامعية 2014\2015، ص4.

""– الراشدة: وقد سميت الخلافة بالراشدة بسبب أن الذين خلفوا رسول الله من بعده اختيروا في الحكم من خلال مبدأ الشورى والمبايعة، وأنهم حكموا الامة الاسلامية بنفس المنهج والعدل الذي حكم به رسول الله الامة الاسلامية.

[1] – عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص59.

الثلاثة للدولة القطرية، التي تشكل حجر الزاوية في المنظومة الدولية الراهنة: الشعب والإقليم والسيادة (أو الحاكمية)"، ويؤدي هذا التعريف القائم على تراكم التجارب والخبرات الغربية في المجال السياسي، إلى عدة نتائج خطيرة منها التسليم بشرعية التقسيم السياسي الحالي للمناطق الإسلامية، ومنه قبول التبعية للغرب المستعمر وتفكيك الوحدة الاسلامية، أما النتيجة الثانية فهي أن تعريف الدولة الإسلامية من خلال المركبات الثلاثة لا يمكن أن يكشف العناصر الرئيسية التي تفاضل بين الدولة الإسلامية وغيرها من الدول. وعلى هذا فإن مجموعة من المفكرين الاسلاميين على رأسهم أبو الأعلى المردودي دعوا للتركيز على مركب السيادة أو الحاكمية في الدولة الاسلامية التي تتعلق بالله وحده.[1] فعلى مر تاريخ الدولة الاسلامية "أبدع المسلمون حقا نظمهم في الحكم والإدارة، مستفيدين من تجارب الآخرين، في ضوء ثوابتهم التي وردت في الكتاب والسنة"، وهذا يندرج في ضوء القواعد الكلية لنظام الحكم في الإسلام، وفي فقه المسلمين بالمقاصد الشرعية التي ترتبط بها السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية. فنظام الخلافة في الاسلام خير ترجمة للسياسة الشرعية، من خلال الوسائل والآليات التي أسستها وأيضا من خلال التجارب والخبرات السياسية التي أفرزتها أيضا في نظام يجمع بين خيري الدنيا والآخرة.[2] وعليه فأن تعريف الدولة وفق هذا المنظور، يمكن أن يستند إلى ركنين أساسين هما :

1) المبادئ الأساسية المنظمة للعلاقات السلطوية ضمن مجتمع سياسي معين.
2) الأجهزة والهيئات المخولة لمهمة تنظيم الحياة السياسية ضمن هذا المجتمع.

فمن خلال هذا التصور، يمكن تعريف الدولة بأنها "البنية السلطوية التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة من المبادئ السياسية المعتمدة"، ويمكننا من خلال هذا التعريف أيضا، التمييز بين الدول اعتمادا على طبيعة التفاعلات السياسية والنظم التي تؤطرها، ونوعية الالتزامات العقدية والقيمية السائدة. وعليه يمكن التمييز بين الدول إذا كانت في بناءها تقوم على مبادئ وأسس إسلامية أو اشتراكية أو ليبرالية أو شمولية أو غير ذلك من التقسيمات. فالدولة القائمة على المبادئ الاسلامية وفق هذا المنظور تعتبر تلك "البنية السلطوية للأمة التي توجه الفعل السياسي وتحدده وفق منظومة المبادئ السياسية الإسلامية".[3]

[1] – لؤي صافي، **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996، ص ص117-118.

[2] – عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص62.

[3] – لؤي صافي، مرجع سابق، ص119.

لقد ظهر المصلحون بالعالم الإسلامي، في مرحلة كانت فيه الخلافة الاسلامية تعاني من عدة مشاكل وأزمات واجهتها على الصعيد المحلي والدولي، أثرت في نظمها وبناها الفوقية وفي طبيعة العلاقات بين مكوناتها المختلفة، التي جمعها ووفق بينها ذلك المكون العقائدي. لقد ساهم معظم هؤلاء المصلحين في اثراء الرصيد الفكري السياسي المتعلق بالدولة وبناءها، بحيث ساهم بعضهم في تجسيد بعض التصورات والأفكار السياسية المتعلقة ببناء الدولة على أرض الواقع، كما ساهم البعض الآخر في التأسيس لرصيد فكري معتبر من خلال التنظير والممارسة، بفضل المشاريع والتصورات التي حملوها، ودعوا الى تجسيدها في الواقع من خلال وسائل وآليات مختلفة.

تعد مرحلة ظهور المصلحين مرحلة حاسمة بالنسبة للعديد من القضايا الجوهرية، منها قضية بناء الدولة التي أسهم فيها الفكر الغربي كثيرا وأصبحت مصدر إعجاب لكثير من المفكرين والساسة المسلمين، لحد ظهور الأصوات المنادية في المجتمعات الإسلامية بضرورة بناء الدولة على النمط الغربي، قاصدين بذلك الدولة المدنية العلمانية التي ترتكز على مؤسسات ونظم جديدة لم تعرفها الدولة الإسلامية من قبل. وفي المقابل كان رد فعل تيار آخر من المصلحين ضد فكرة الدولة المدنية العلمانية باعتبارها نتاج بيئة غير بيئة المجتمع الإسلامي، وبالتالي فإنها غير مواتية وطبيعته. فمع بداية القرن 19م، اصطدم الفكر العربي ولأول مرة بنموذج حديث للدولة والنظام السياسي في أوروبا، هذا النموذج الذي لم يعهده لا في تجربته السياسية التاريخية الخاصة، ولا في الصورة التي تكونت لديه عن أوروبا من قبل، وقد كان هذا الاكتشاف من خلال معاينة إدارتها العسكرية والسياسية والإدارية في البلاد العربية الواقعة تحت إحتلال جيوشها، وأيضا من خلال معاينتها في عقر دارها، هذا ما فتح المجال أمام تكوين الصورة النمطية عن أوروبا وأسباب نهضتها وقوتها في الفكر والوعي العربي.[1]

لقد ساهمت معاينة أوروبا من الداخل في وضع الوعي الإصلاحي العربي على مسافة أقرب من النموذج الأوربي الحديث للدولة، وخففت من غلواء النقد الإصلاحي للنظام الاجتماعي والثقافي والسياسي فيها، بل أبانت فيه تلك الجوانب الإيجابية إلى "الحد الذي دفع درجة الإغراء والجاذبية فيه إلى المستوى الذي يبرر الإقتباس، بل والإقتداء منه".[2]

[1] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص ص51–52.

[2] – المرجع نفسه، ص55..

يعتبر مصطلح الدولة المدنية* مصطلح غربيي النشأة، بحيث يعبر عن الدولة التي تستقل بشؤونها عن هيمنة وتدخل الكنيسة أو الجيش،[1] وتقوم على الديمقراطية والمواطنة، وتعدد الأديان والمذاهب، وسيادة القانون، فهي الدولة التي تقوم على الدستور وسيادة القانون واحترامه والفصل بين السلطات، وحماية الحريات الفردية والجماعية وتطبيق العدالة وعدم التمييز بين الطوائف والأعراق.[2] ويعتبر أصحاب هذا الطرح أن الدولة المدنية التي قامت في الغرب هي "امتداد للنظرية العلمانية، ضد الهيمنة المسيحية في القرون الوسطى، وانتصار الدولة عليها، وتحريرها من تلك الهيمنة، ولقد بنت الدولة العلمانية أطروحتها، في فكرنا المعاصر على تجربة الغرب التاريخية لصراع الدين والعلم، أو صراع الدين والدولة، لكن هذا الصراع لم يحدث في التاريخ العربي الإسلامي".[3] حيث حدث هذا في أوروبا فقط وذلك لأسباب وظروف خاصة، فمن الظلم والمغالطة إذن، إسقاط نفس ظروف وملابسات هذه المسألة، على مواضيع وقضايا أخرى شهدتها مختلف الأقطار في العالم.

أما الدولة وفق المنظور الإسلامي فهي "دولة إقامة الدين وسياسة الدنيا بالدين، والقيام على الدعوة الإسلامية، وإقامة الشريعة الإسلامية، وقيادة الأمة وفق هذه الشريعة"، هي التي لا تفصل الدين عن السياسة، ويكون فيها مصدر التشريع كتاب الله والسنة، بحيث تستمد قوانينها من شريعة الله وتجتنب كل ما يخالف ذلك.[4]

وعلى هذا الأساس فيمكن القول أن مجال المقارنة بين الدولة المدنية العلمانية في مفهومها مقارنة بمفهوم بناء الدولة وفق المنظور الاسلامي، يفتح الباب للعودة إلى أنواع أنظمة الحكم عند ابن خلدون، التي حددها في ثلاث أنظمة، تختلف حسب الوظائف المنوطة بها، بحيث حدد النظام الأول بالنظام الاستبدادي الذي "يحمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة"، أما النظامان الآخران فهما اقرب الى مفهوم الدولة المدنية العلمانية، ومفهوم الدولة وفق المنظور الاسلامي، خاصة فيما يتعلق بأسسها ووظائفها المنوطة بها. فيحدد النوع الثاني الذي يمثل

---

[1] – ابراهيم خليل عليان، الدولة الدينية والدولة المدنية، مداخلة مقدمة لمؤتمر بيت المقدس الثالث، فلسطين، ص17. تم الإطلاع عليه يوم 29\12\2018 على الرابط الالكتروني :
http://www.qou.edu/home/sciResearch/researchersPages/ibrahimElaian/r4_ibrahimElaian.pdf

*– يرى البعض أن مفهوم الدولة المدنية هو مرادف للدولة العلمانية التي هي رفض وصاية الدين على شؤون الحياة كافة، وبالأخص الشأن السياسي منها، فهي فصل الدين عن الدولة، بحيث تناول هذا المصطلح في الترجمات العربية الأولى بمعنى (اللادينية)، فلا علاقة لكلمة العلمانية إذن بالعلم، بل لها علاقة تنافر وتضاد مع الدين. أنظر: عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص243.

[2] – كتلة شباب الوعي، مرجع سابق، ص120.

[3] – عبد الرحيم خطوف، مرجع سابق، ص235.

[4] – ابراهيم خليل عليان، مرجع سابق، ص18.

نموذج الدولة المدنية العلمانية في ما يتعلق "بحمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار"، فهذا الحكم يقوم على الدستور واحترام القانون وتحقيق العدالة إلى حد ما ويجلب المنافع للأمة، لأنه يسير وفق سياسة عقلية صاغتها نخب الأمة وصفوتها، فينتج عن ذلك الاستقرار والتقدم ويسود النظام، ومن ناحية أخرى فإن هذا النظام يعتبر أساسه مادي بحت، يقتصر اهتمامه على الأمور الدنيوية المادية فقط، ويغفل الحياة الروحية أو الناحية الدينية.[1] أما النوع الثالث من أنظمة الحكم هو الذي يمكن أن نطلق عليه الدولة وفق المنظور الإسلامي، فهي الدولة القائمة على حمل الناس على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها،[2] "إذ أحوال الدنيا كلها ترجع عند الشارع الى اعتبار ما بمصالح الآخرة، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به"، فهنا يرى ابن خلدون ان القوانين اذا كانت وضعية من صنع الانسان كانت سياسة عقلية وإذا كانت مستمدة من الشرع وكلام الله، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا والآخرة، فالخلافة حسبه هي التي تقوم على اساس ديني، وأن ذلك الحكم لم يدم الا مدة قليلة بموت آخر الخلفاء الراشدين، أما بعد ذلك لم تتحقق الخلافة الحقيقية في الأقطار المسلمة.[3] فمنذ انقضاء فترة الخلافة الراشدة، شهد الواقع السياسي للمسلمين أشكالا متعددة لنظام الخلافة، تفاوتت كل منها في درجة الإقتراب من الأسس والمبادئ الإسلامية، واتجهت الى التلاشي والزوال خصوصا في الفترة الأخيرة من الخلافة العثمانية، وذلك بسبب عدة مؤثرات داخلية وخارجية أهمها ظهور التيار العلماني بشدة، خضوع بعض الأقطار الاسلامية الى الاستعمار الغربي،[4] وتلقيها مجموعة من الضربات التي حلت بها، كحملات التبشير، التنظيمات الماسونية، إضافة إلى ظهور الاستشراق والمستشرقين الذين يخدمون مشاريع التوسع الغربي وإضعاف الأمة الإسلامية...[5] حيث لعبت كل هذه الظروف والأسباب مجتمعة دورا في تحول الفكر السياسي الإسلامي من الدعوة الى الخلافة الاسلامية في صورتها التقليدية، إلى الاهتمام "في كيفية إقامة الحكم الإسلامي في الدول الإسلامية كخطوة أولية وتمهيدية في طريق احياء نظام الخلافة".[6] وعليه تجسدت بعض محاولات المصحلين الاسلاميين في الحفاظ على الحكم الاسلامي، من خلال

---

[1] – علي عبد الواحد الصانع، "رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون"، **مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية**، العدد1 المجلد 8، العراق، 2009م، ص200–201.

[2] – كتلة شباب الوعي، مرجع سابق، ص120.

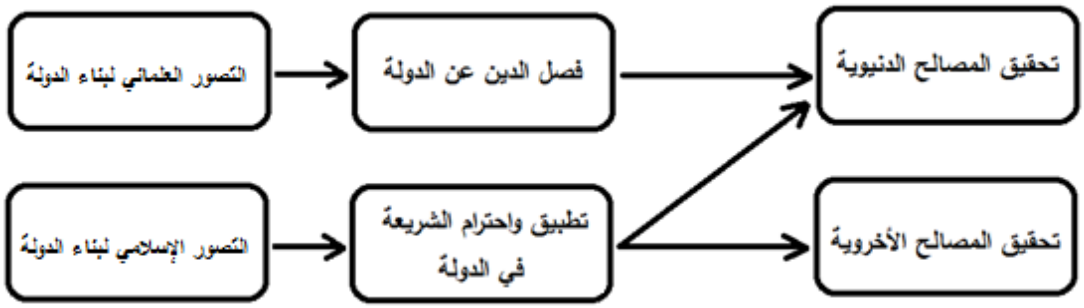
[3] – علي عبد الواحد الصانع، مرجع سابق، ص201.

[4] – أمية حسين أبو مسعود، "نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي"، **مركز الوثائق والدراسات الإنسانية**، العدد5، جامعة قطر، 1993، ص140.

[5] – أنظر: أنور الجندي، مرجع سابق.

[6] – أمية حسين أبو مسعود، مرجع سابق، ص162.

العمل على وقف انهيار الخلافة العثمانية بصفة كلية، باعتبارها الرمز الذي يجسد الوحدة الاسلامية ويمثل كيانها، كما يمكن القول أيضا بأن الفكر الإسلامي قد أنفق أكثر من عقدين في محاولات استعادة الخلافة بصيغتها القديمة أو بصيغ معدلة.[1]



الشكل رقم 08 : يقارن بين مفهوم الدولة المدنية والدولة الإسلامية

المرجع : من إعداد الطالب

يوضح الشكل رقم 08، تلك العلاقة التي تربط التصور العلماني بالتصور الإسلامي لبناء الدولة، والتي تتمثل في كونهما يتشاركان في تحقيق المصلحة الدنيوية للأفراد والجماعات من خلال تطبيق القانون واحترام الحقوق والحريات واقامة العدل، بينما الدولة وفق التصور الإسلامي تهتم زيادة على ذلك، بتحقيق المصلحة الأخروية للأفراد والجماعات، من خلال التشريع بما جاءت به الشريعة الإسلامية، وتطبيق احكامها، وعدم مخالفتها واحترامها من قبل مؤسسات الدولة.

يعد جمال الدين الافغاني من أبرز المصلحين الذين دعوا الى اقامة دولة إسلامية نموذجية في بلد إسلامي مهيأ لذلك، وفي نظره كانت مصر هي الدولة الأمثل التي تتوفر فيها ظروف إقامة الدولة الإسلامية الكبرى، "والدولة الإسلامية النموذجية عنده هي دولة مستقلة تلتزم بالقرآن والسنة والشورى والمبادئ الدستورية".[2] ولم تلبث محاولات الأفغاني قليلا إلاَ وباءت بالفشل أمام إستبداد الحاكم المصري آنذاك ونفوذ الإستعمار البريطاني كذلك، لكن هذا لم يمنعه من مواصلة مسيرته في تحرير البلاد الإسلامية المستعمرة، وإقامة جامعة إسلامية بين الدول المستقلة، ففي سبيل ذلك، واصل الأفغاني تشجيع محاولات بناء دولة إسلامية نموذجية في كبرى الدول الإسلامية التي لم تشهد الاستعمار بعد وهي (إيران) حاليا، كما واصل دعوته الدول الاسلامية المستقلة آنذاك إلى الاتحاد لحفظ استقلالهم والمساعدة في تحرير الاقطار الاسلامية المستعمرة،

[1] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص14-15.

[2] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص9.

بحيث تطورت هذه الدعوة لاحقا لتصبح فكرة الجامعة الإسلامية، التي تقوم على نبذ كل الخلافات بين المذاهب والجماعات والفرق الاسلامية، والدعوة الى استخدام لغة موحدة (العربية)، كما اقترح نظامين لتحقيق الجامعة الاسلامية، أولها اقامة نوع من الاتحاد الفدرالي أو الكومنولث، تستقل فيه الدول المنضمة في إدارة شؤونها الداخلية . أما الاقتراح الثاني فيتمثل في إقامة جامعة إسلامية على أساس إلتزام جميع الدول المنضمة بنفس المبادئ والقيم والشريعة الإسلامية.[1]

لقد تمثل تصور الأفغاني لبناء الدولة، في إقامة دستور إسلامي أساسه الشورى، والتقيد بأحكامه، وتقييد السلطات المطلقة للحاكم بمجلس نيابي منتخب من الشعب،[2] هذا ما جعله يختلف مع السلطان العثماني آنذاك، بحيث تكرر فشله أيضا في خوض نفس التجربة مع شاه ايران "ناصر الدين"، بدليل أن هؤلاء الحكام لم يتقبلوا هذا التصور، الداعي الى تقييد سلطاتهم المطلقة من طرف الرعية.

في نهاية المطاف، لم توفق محاولات الاصلاح في الحفاظ على مكتسبات الخلافة العثمانية، مما أدى الى إلغاءها رسميا على يد أتاتورك عام 1934م، أمام رفض وعدم رضى المصلحين الاسلاميين بهذه الخطوة الخطيرة، التي تمهد في نظرهم، الى توسع النفوذ الاستعماري أكثر في الأقطار الإسلامية، "باعتبار الخلافة في رأيهم تمثل الرمز، أو الصيغة الوحيدة المتاحة التي تجسد وحدة المسلمين، ولكنهم في نفس الوقت أقروا الأمر الواقع، واعتبروا سقوط الخلافة ما هو إلا نتيجة منطقية لانحطاطها وبعدها عن الموازين الإسلامية"، التي تتمثل في انتشار الفكر العلماني، ومحاولة فصل الدين عن الدولة، والتأثر بالثقافة الغربية التي لا تنسجم ومبادئ الإسلام.[3]

أما محمد عبده، فقد اختلف مع معلمه ورفيق دربه الشيخ جمال الدين الافغاني حول الأولويات والوسائل المناسبة للإصلاح، فقد تمثلت أولوية الإصلاح عنده في الاصلاح الاجتماعي والديني. واعتبر أن صلاح الدولة يكون في وجود حاكم مستبد وعادل في نفس الوقت، ولعل سبب ايمانه بهذه الفكرة هو أن الشعب غير مهيأ للنظام الدستوري الديمقراطي الذي اساسه الشورى والمسائلة، فالديمقراطية والشورى هي ثقافة قبل أن تكون نظاما قائما بذاته. [4] إلا

[1] – المرجع نفسه، ص ص11–12.

[2] – المرجع نفسه، ص13.

[3] – أمية حسين أبو مسعود، مرجع سابق، ص161.

[4] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص19.

أنه يتفق مع الأفغاني في "أن القوة النيابية لأي أمة لا يكون لها قيمة حقيقية إلا إذا انبعثت من نفس الأمة، وأي مجلس نيابي يأمر بتشكيله ملك أو أمير أو قوة أجنبية محركة له، فهو مجلس موهوم موقوف على ارادة من أحدثه"، فأي نظام يراد تطبيقه في بيئة غير بيئته مآله في أغلب الأحوال نحو الاخفاق والفشل، وكذلك بناء الدول يحتاج الى بناء الانسان والمجتمعات "فالعقول والنفوس هي المقدمة والحكومة الصالحة هي النتيجة".[1]

كما حدد أيضا الشيخ محمد عبده، شروطا لابد منها لبناء الدولة، أهمها توفر حاكم مستبد يتصف بالعدل والنزاهة والشجاعة والحزم. وأن يوكل اليه مهمة العمل على اصلاح الأمة وتوحيدها بالاقناع أو بالقوة، كما يتوجب على هذا الحاكم اختيار معاونيه من أًصحاب الذمة وأقوياء الشكيمة، يمثلون صفوة المجتمع، ويقوم "بتطهير أجهزة الحكم من محترفي السياسة من ضعاف النفوس والمتخاذلين والديماغوجيين"، الذين لا يرجى منهم أي خير في عملية الإصلاح والبناء المؤسساتي للدولة. أما تأسيس المجالس النيابية فيتطلب الانتظار حسبه لعقد ونصف من الزمن، حينما يكون الشعب مهيئا لذلك. أما بخصوص المبادئ التي يجب أن تقوم عليها الدولة فإنه يرى أن الأمة هي مصدر السلطة، فهي التي تختار الحاكم وبالتالي فهو قائم على مصلحتها، وذلك شرط أن لا يتعارض ذلك مع الشريعة الإسلامية، من باب أنه لا طاعة لمخلوق في معصية خالق.[2] فمحمد عبده رغم أنه اعتبر من المتأثرين بالفكر السياسي الغربي في مجال بناء الدولة، إلا أنه لم يؤمن بفكرة فصل الدين عن الدولة، لأن الإسلام في نظره دين شامل لأمور الدين والدولة ويبقى مصدر كل تشريع، وعليه يمكن القول في الأخير أن محمد عبده يعتبر من بين الداعين أيضا لبناء الدولة وفق أسس ومبادئ إسلامية من خلال ما تضمنه مشروعه الإصلاحي من أفكاره.

يعتبر الشيخ محمد رشيد رضا من بين المصلحين الداعين لاقامة الخلافة الاسلامية، بحيث يؤكد على "وجوبها شرعا"، من خلال مؤلفه "الخلافة والإمامة العظمى" الذي يتطرق فيه إلى فكرة الحكومة الإسلامية، وأسس الخلافة في النظرية السياسية الإسلامية، وسبل تحقيقها في الواقع. لقد طرح الشيخ محمد رشيد رضا، مشروعه عن الحكومة الإسلامية كمقدمة لإحياء وبناء الخلافة من جديد من خلال ركيزتين أساسيتين، تتمثل الركيزة الأولى في مبدأ حاكمية الشعب، وهو أن يكون الحكم مبنيا على الشورى، أما الركيزة الثانية، هي إمكانية صياغة القوانين الوضعية التي يستمدها البشر من الشريعة عن طريق الاجتهاد والاستنباط، وهو ما أسماه

[1] – زكريا سليمان بيومي، مرجع سابق، ص70.

[2] – المرجع نفسه، ص76.

"بالاشتراع".[1] فمن خلال هذين الركيزتين سعى محمد رشيد رضا لطرح نموذج اسلامي في الحكم، لا مجال فيه للإستبداد والتسلط والانفراد بالحكم، وبالتالي تصبح الشورى وإشراك اهل الحل والعقد في صياغة القوانين والأحكام والنظم، مجالا لفتح باب الاجتهاد لمواجهة مختلف القضايا المعاصرة.

لقد سعى الشيخ محمد رشيد رضا لإصلاح الدولة العثمانية عندما تغلب عليها فساد الرأي والعمل، باعتبارها تمثل الخلافة الاسلامية، بحيث بقي ثابتا على فكرته، التي تدعوا الى تعزيز الوحدة الإسلامية، فاستمر في المطالبة باقامة الخلافة الاسلامية الراشدة "على أساس اسلامي اصيل واجتهاد عصري لفهم القرآن والسنة".[2]

ادى اكتشاف بعض المصلحين لأوروبا بمنظومتها المعرفية الجديدة، إلى توسع أفكارهم حول طبيعة الدولة الوطنية فيها كمنظومة اجتماعية، ثقافية، اقتصادية وسياسية، وقد كان لهذا أثره البالغ في تنمية إشكالية التقدم والنهضة في الوعي الإصلاحي الإسلامي والعربي، "حيث ستغذي الاعتقاد التدريجي بوجوب وعي شروط النهضة وعيا شاملا لا يقتصر على معاينة مظاهر المدنية الحديثة فقط، ولا يكتفي بتركيز الإنتباه إلى بعد واحد منها حصرا، بل النظر إليها في كليتها".[3] لقد كانت أفكار هؤلاء المصلحين الذين تعرفوا على الدولة الحديثة في أوروبا جد متقاربة من بعضاها البعض، ففريق منهم تعرف على هذه الدولة في دياره كاستعمار، وجيش وإدارة، وفريق آخر تعرف عليها كتنظيم اجتماعي واقتصادي ومدني في بيئتها الأوروبية، "اكتشف الأول الدولة، بينما اكتشف الثاني الدولة والمجتمع" وقد نتج عن هذا تباين في المواقف بين الفريقين، ارتبط الموقف الأول باكتشاف دولة قهرية، غالبة، مستعمرة، فيما ارتبط الثاني باكتشاف دولة منظمة، عادلة، هذا كله سيؤثر على تصور بناء الدولة لدى المصلحين فيما بعد.[4]

يمثل رفاعة الطهطاوي أحد رواد حركة الإصلاح في العالم الإسلامي، الذين كانت لهم الفرصة للسفر الى اوروبا واكتشاف معالمها الفكرية والثقافية والأخذ منها والتأثر بها، فكانت له مؤلفات عديدة منها ما يمثل ترجمة لمؤلفات غربية، ومنها ما يمثل اجتهاده الشخصي والفكري، التزم فيها "منهجا واضحا يقوم على مخالطة الأوروبيين، والتفاعل مع حضارتهم، والإقتداء بهم،

[1] – أمية حسين أبو مسعود،مرجع سابق، ص162.

[2] – أحمد فايق دلول، مرجع سابق، ص26.

[3] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص57.

[4] – المرجع نفسه، ص58..

والأخذ عنهم فيما لا يخالف القيم والثوابت والشريعة والدين"،[1] وقد قيل عن رفاعة الطهطاوي بسبب ميله للفكر الغربي وتأثره بالحضارة الغربية بأنه من مؤسسي المذهب العلماني والمشجعين على انتشاره في الوطن الاسلامي. لكن لو تمعنا في البحث عن أهم النقاط التي تهمنا وهي طبيعة الدولة وأسسها فإننا نجد أن الطهطاوي "لم يقبل القانون الوضعي الغربي بكل ما فيه، فأنكر محاولات اختراقه للشريعة الإسلامية، داعيا الى تجديد الدين بالعودة إلى الأصول، والاجتهاد وفق مقتضيات العصر"، فالدولة حسبه يجب ان تنطلق من مرجعية شرعية وهي الإسلام، فلا مجال للفصل بين الدين والدولة باعتبار دين الإسلام شامل لكل مناحي الحياة الدنيوية والأخروية,[2]

ويرى الطهطاوي في شكل الحكم، أنه من المستحسن أن يكون جمهوريا، يوكل فيه الشعب حاكم يختاره للحكم، منتقدا النظام الملكي لما قد ينجر عنه من انحرافات وخطر على استقرار الدولة ومؤسساتها،[3] كما أكد أيضا على المرجعية الشرعية للدولة ومؤسساتها داعيا إلى ضرورة أسلمة نظمها وسيرها وفق الأحكام الشرعية.[4] ورأى كذلك أن الحاكم يجب أن تتوفر فيه عدة صفات منها التدين والاعتدال، التقيد بالقانون، وتحقيق العدل، والاستعانة بالمشورة من العلماء والحكماء، وتوظيف العلم والحكمة في قراراته وما يخدم الرعية، وتحفيز الانتاج وتحقيق التنمية الشاملة، ومراعاة مصلحة الأمة والدولة بما ينفعها ويقويها ويخدم استقرارها في اطار المبادئ الإسلامية.[5] فهو يؤمن بوجوب الإمامة "كونها خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم، في شؤون الدين والدنيا معا". وعليه يمكن القول أن الطهطاوي وقف من الحضارة الغربية موقفا وسطا بين الانغلاق على الذات والتبعية للآخر، حيث دعى للإستفادة من الحضارة الغربية في مجال العلوم والتكنولوجيا والتطور المادي، مع المحافظة على الثوابت الاسلامية وعدم قبول اي أمر يخالف الشريعة الاسلامية باعتبارها أساس التمدن الحقيقي.[6]

كثير من المصلحين الآخرين من أمثال، خير الدين التونسي وشكيب أرسلان وقاسم أمين وعبد الحميد بن باديس وغيرهم في مشارق الأرض ومغاربها، ولم يختلفوا حول طبيعة الدولة التي

---

[1] – صلاح زكي أحمد، مرجع سابق، ص28.

[2] – عصام السيد محمود، "منهج رفاعة الطهطاوي ومدرسته في الإصلاح بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية"، **رسالة دكتوراه منشورة**، مصر: مكتبة دار الحكمة، ب ت، ص3.

[3] – مبروك موسى الحمادين، "أثر فولتير في فكر رواد النهضة رفاعة الطهطاوي"، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطوان، **رسالة ماجستير غير منشورة في الأدب**، جامعة مؤتة، الأردن، 2007، ص63.

[4] – عصام السيد محمود، مرجع سابق، ص11.

[5] – مبروك موسى الحمادين، ملرجع سابق، ص ص66-67.

[6] – عصام السيد محمود، مرجع سابق، ص11.

تتخذ الإسلام مرجعية لها وبالتالي يمكن اعتبارها من هذا المنطلق بالدولة القائمة على المبادئ الإسلامية التي تتخذ الشريعة الاسلامية مرجعا لها، وعليه الدعوة الى تحقيق ذلك يعتبر مبدأ متأصلا في نفس كل مصلح متشبع بالعقيدة الاسلامية. وفي مقابل هذا الطرح، هناك من نادى بإقامة الدولة المدنية العلمانية، التي يكون مصدر الحكم فيها للشعب وحده، وتكون المؤسسات فيها تخضع للقانون الوضعي، الذي يضعه الإنسان، هذا من منطلق فكري غربي تأثر به وحمله ناشطون ضمن حركة النهضة العربية والإسلامية.

وكنتيجة لهذا يمكن القول بأنه لم تكن تخلوا نصوص أغلب رجال الإصلاح الإسلامي من أمثال (الطهطاوي، وخير الدين التونسي، والأفغاني، وعبده، والكواكبي، ورشيد رضا) من مفردات المنظومة السياسية الوسيطية، وخاصة منظومة المفاهيم السياسية المرتبطة ببناء الدولة، "غير أن هذه المفاهيم الشرعية القديمة عبئت بمضامين سياسية حديثة، وكيفت للتعبير على معان ودلالات لم تكن تحملها أصلا، الأمر الذي يجوز معه القول إن هذه المفاهيم أعيد بناءها من جديد، من خلال تزويدها بشحنات دلالية برانية عن سياق معانيها".[1]

إلا أن السيد رشيد رضا من خلال كتابه (الخلافة والإمامة العظمى)، انقلب على هذه المفاهيم الإصلاحية الحديثة المرتبطة ببناء وطبيعة الدولة، واستعاض عنها بفكرة الخلافة ذات الجذور الإسلامية، مع الاعتماد "بمنظومة مفاهيم السياسة الشرعية، مجددا اعتمادها مرجعية وحيدة للتفكير في السياسة والسياسي".[2] هذا ما أدى الى وجود بعض التناقضات الفكرية بين تيارات الاصلاح في العالم الاسلامي، بحيث تطورت هذه التناقضات لتتجسد في صراعات فكرية بعد ذلك، لكن التساؤل الذي يطرح هنا بشدة، "من أي منطلق بنيت هذه الأفكار المتصادمة ؟

من المعلوم أن دين الاسلام هو دين شامل لكل مناحي الحياة الدنيوية والأخروية، وهو دين متجدد صالح لكل زمان ومكان، بحيث أسس ومهد لظهور حضارة إسلامية امتدت وتوسعت الى ربوع العالم، ساهمت في تقدم البشرية وتطورها، وأسس لفكر إسلامي أصبح مرجعا ومصدر إعجاب لكثير من العلماء والفلاسفة في الغرب. فدين الاسلام أساسه الإيمان الذي يدخل لقلب الإنسان وينير سبيله، ولعل أغلب المصلحين إنطلقوا من الاسلام الاول النقي الذي لا تشوبه شوائب ولا بدع وخزعبلات. أما بعض المصلحين الذين دعوا لغير الاسلام، تأثروا بمنطلقات فكرية غربية، أساسها تقليد أعمى لما توصلت اليه المدنية الغربية من تطور وتقدم في مجال بناء

[1] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص67.

[2] – المرجع نفسه، ص69.

الدولة والمجتمع، يرجع ذلك كله الى افكار متناقضة للعديد من المفكرين الغربيين، فالفكر الغربي بني على اختلاف المفكرين وتناقضهم في العديد من القضايا التي تهم الانسان والمجتمع والدولة، لأن هذا الفكر كان مصدره الإنسان، وليس كلام الله الواحد الأحد. فما توصل إليه الغرب اليوم لم يكن إلا نتيجة لهيمنة تيار فكري على حساب تيارات فكرية مختلفة أخرى، نتيجة لصراع في الأفكار والتصورات.

فمن خلال مجموعة الصحف والمجلات والنوادي وغيرها من ادوات ووسائل النضال، استطاع التيار العلماني ان ينشر افكاره التغريبية والمناهضة للإسلام في العالم العربي والاسلامي، تحديدا منذ منتصف القرن التاسع عشر، وتطور بعد ذلك وامتد الى ربوع بلاد الاسلام، بحيث تبلور هذا التيار في صحيفة المقطم ومجلة المقتطف، والنوادي والجمعيات والاحزاب الاشتراكية والعلمانية، الذين مثلوا العلمانية في بلاد الإسلام، والتي ظلت مجرد "خيار غير اسلامي لنفر من غير المسلمين". نشأ وتطور وتزكى من خلال عدائهم المستكن للإسلام، وإنبهارهم وإعجابهم المفرط بالحضارة الغربية، وأيضا بفعل الصراع الطائفي الذي افتعله المستعمر في بلاد الاسلام، إلى جانب الرفض التام لبعض ممارسات الدولة العثمانية بحق غير المسلمين، التي حسبت ظلما وافتراءا على الاسلام.[1]

لقد كان لجهود نصارى الشرق دور رئيسي في التأسيس للأفكار السياسية الغربية التي تنادي بالدولة المدنية وفصل الدين عن الدولة، فقد كانوا على صلة وثيقة بالجمعيات والتنظيمات الغربية الهدامة، وشبكات الجوسسة، ولذلك كونوا جمعيات سرية تسعى لإسقاط الخلافة الاسلامية وتناهضها، وتدعوا الى اقامة الدولة المدنية اللادينية تكون على أساس وطني أو قومي، "ومن هذه الجمعيات: جمعية بيروت (فارس نمر) وجامعة الوطن العربي (نجيب عازوري) والجمعية القحطانية، وجمعية العربية الفتاة، ثم الحزب القومي السوري (أنطوان سعادة)، وأخيرا حزب البعث (ميشيل عفلق).."[2]

كما لعب المستشرقون أيضا دورا هاما في التأسيس لعهد الدولة المدنية العلمانية في العالم العربي والاسلامي، وذلك من خلال التقليل من شأن الإسلام وتبسيط غاياته، وحصره في قضايا اجتماعية معينة، وتفسيره وفق المنطق الغربي المادي، بل قد وصل بعض المستشرقين إلى حد الطعن في حقيقته وحقيقة القرآن والنبوة، كما وجد أيضا طرح آخر، يدعي بأن الاسلام استنفذ أغراضه وهو صالح لزمانه ومكانه فقط، ولم يكن أبدا دين البشرية كلها، ضف إلى ذلك الادعاء

[1] – محمد عمارة، **معركة الإسلام وأصول الحكم**، ط2. القاهرة: دار الشروق، 1997، ص180.

[2] – سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مرجع سابق، ص557.

بأن الاسلام عبارة عن مجموعة طقوس وشعائر روحية، لا يتلائم مع التحضر والعصرنة وكل القضايا الاقتصادية والسياسية والاجتماعية،[1] كل هذا وذاك ساهم في ظهور الأفكار العلمانية التي تنادي بالتخلي عن الحكم الاسلامي الذي لا يحقق التقدم والازدهار للانسان والمجتمع.

كانت مسألة تحقيق النهضة الشاملة واللحاق بالتمدن الغربي في المجتمعات العربية والاسلامية، من خلال الجمع بين الحداثة والهوية، أهم ما شغل اهتمام التيار العلماني في الوطن العربي والاسلامي، كما نادى ايضا رواد هذا التيار الى الوحدة العربية بجميع اشكالها، والتمسك بالمقوم العرقي مقابل التخلي على المقوم الديني من باب "الفصل بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية، وإقامة الدولة على أساس الحرية والمساواة، بالاضافة الى فتح الآفاق العلمية في الوطن العربي".[2] ويرى كثير من الباحثين أن التيار العلماني المتغرب قد ولع بتقليد الغرب في حضارته وطبائعه وفي كل جديد يأتي منه، ومن بين الأوائل المروجين لظاهرة التغرب والعلمانية نجد المعلم يعقوب صروف الذي سلطه الفرنسيين على المصريين، وفارس نمر، وشاهين مكاريوس، شبلي شميل، نقولا حداد، جرجي زيدان، فرح أنطون، وسلامة موسى... ومن تبعهم بعد ذاك من اتباع هذا التيار العلماني المتغرب.[3]

يعد الدكتور شبلي الشميل من رواد التيار العلماني الاصلاحي في الوطن العربي، وهو من بين المتأثرين والمتبنين للأفكار الغربية، كالاشتراكية الاصلاحية والداروينية (فكرة التطور والنشوء)، وقد تبنى فلسفة تقوم على ثلاثة أسس هي : الحرية، العلم، والعدل. ويقصد هنا بالعلم هي العلوم الطبيعية التي وصفها بالعلوم الحقيقية الكاشفة للأسرار والحقيقة.[4] كما يرى الشميل أيضا أن الدين هو أساس كل الشرور وهو أساس تخلف المجتمعات والدول، فهو يعيق تقدمها حسب رأيه، وفي المقابل يشيد بدور العلوم والفلسفة المادية في تحقيق نهضة الدول والمجتمعات، فهي في نظره أساس بناء المؤسسات والدول.[5] ويأتي سبب رفض الشميل للحياة الدينية كونها في نظره تعد خيالية ولا تتوافق مع الواقع، لأنها تفصل الإنسان عن عالمه الذي يعيش فيه. فالمجتمعات الشرقية حسبه تخلفت لارتكازها على اساس ديني، لا علمي، فالعلم هو منهج تفكير

[1] – المرجع نفسه، ص543–547.

[2] – بوسى بوبكر، مرجع سابق، ص95.

[3] – مجموعة مؤلفين، **الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2014، ص195.

[4] – حسين عبد الزهرة الشيخ، "إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني أنموذجا، **مجلة كلية الآداب**، العدد99، بغداد، 2012، ص581.

[5] – بوسى بوبكر، مرجع سابق، ص ص97–99.

ووسيلة إصلاح في نفس الوقت، تصلح حال الأمم وترتقي بها الى المدنية والتحضر.[1] أما بالنسبة لنظام الحكم فالشميل يفضل نظام حكم جمهوري أساسه الشورى والتعاون بين مؤسسات الدولة، فهو الأنسب عنده لتحقيق العدل والحرية وصون وحدة المجتمع.[2] وتعد هذه الأفكار التي جاء بها الشميل نتاج تأثره بالفكر السياسي الغربي، والتطورات الحاصلة في الدولة الغربية على العموم أسفرت على انتاج نظم سياسية جديدة أبهرت الكثير من المفكرين.

وعلى غرار هذا الطرح الذي جاء به الشميل، فهناك طرح مماثل جاء به فرح أنطوان، الذي دعى إلى قيام الدولة المدنية العلمانية وفصل الدين عن الدولة،[3] إلا ان افكاره كانت اوسع بكثير من سابقه "الشميل"، ففرح انطوان كان شرقي النزعة، إشتراكي المذهب، ومن القلائل الذين بقوا متمسكين بفكرة الدولة العثمانية، لكن ببعدها العلماني، "تندمج فيه جميع الأديان والطوائف في وحدة قومية أو وطنية، ويجد فيه بهذا، كل مكانه الإجتماعي والسياسي، الذي تتساوى فيه الحقوق والواجبات، لتشكيل مجتمع واحد وموحد لرد عائلة الإستعمار الغربي أو أوروبي". وقد حدد فرح أنطون شرط بقاء الدولة العثمانية وازدهارها هو أن تتحول إلى دولة قومية علمانية.[4] ويرفض أنطون فكرة الجامعة الاسلامية، على أساس أن ركيزتها الدينية، ستأثر بالسلب على حرية الأفراد والجماعات، فهو يرى بضرورة استبدالها بالجامعة القومية.[5]

أما بالنسبة لطبيعة الحكم في الدولة، فيرى أنطون أن الحاكم "لا يحكم وفقا لإرادته الخاصة، أو معتقداته الشخصية، بل على ضوء القوانين التي تضعها جمعية ممثلي الشعب"، فالسيادة للشعب وحده الذي يمثل الحكم الديمقراطي ويسعى لبقاءه، ويساهم في تحقيق هذا ممثلو الشعب الذين يمثلون الكثرة التي تتنوع فيها الأفكار وتتعدد الرؤى وبالتالي تتحقق ارادة الشعب، وفق أحسن الخيارات والبدائل. كما دعى أيضا فرح أنطون، الى دولة مستقلة عن اية سلطة أخرى بالخصوص السلطة الدينية، وتقوم على مبادئ الثورة الفرنسية وتسعى لتحقيق الحرية والمساواة والإخاء، والسعادة الدنيوية لمواطنيها، وبلوغ قوة تمكنها من الحفاظ على امنها واستقلالها وتماسك مكوناتها الاجتماعية، فهو يؤمن بأنه "لا مدنية حقيقية، ولا تساهل ولا عدل، ولا مساواة، ولا أمن، ولا ألفة، ولا حرية، ولا علم، ولا فلسفة، ولا تقدم في الداخل، إلا بفصل السلطة المدنية عن

[1] – حسين عبد الزهرة الشيخ، مرجع سابق، ص584.

[2] – بوسى بوبكر، مرجع سابق، ص103.

[3] – سمير أبو حمدان، **فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1996،ص95-96.

[4] – بوسى بوبكر، مرجع سابق، ص109.

[5] – سمير أبو حمدان، **مرجع سابق، ص98**.

السلطة الدينية"،[1] في نظرنا يمكن لهذا الطرح أن يشير الى فترة عصيبة مرت بها اوروبا في عهد سلطة الكنيسة، ولكن هذا لا ينطبق اطلاقا على التجربة الإسلامية في الحكم، بحيث أن الإسلام النقي لا يتعارض أو ينفي أي قيم سامية عرفتها البشرية على مر التاريخ.

أما الجمعيات والأحزاب السياسية ذات التوجه العلماني، فقد جهرت علنا بتوجهها العلماني والتغريبي ودعوتها الى التنكر للإسلام والتأسيس لعهد العلمانية واللادينية، من خلال رفع شعار "الدين لله والوطن للجميع"، وذلك بدعم وايعاز من الأنظمة المعادية للإسلام والاقليات النصرانية التي سعت الى منع تطبيق الشريعة الاسلامية.[2]

لم يكتف اصحاب الأطروحة العلمانية التغريبية من الدعوة الى فصل الدين عن الدولة، وعلمنتها، بل قد وصل بعضهم من أمثال سلامة موسى، للدعوة إلى محاربة اللغة العربية والتحول من الأبجدية العربية إلى اللاتينية، معللا ذلك بأن العربية تعتبر رمزا للتخلف والتقليد، وبأنها "ليست لغة الديمقراطية والسيارة والتلفزيون بل لغة القرآن والتقاليد العربية".[3] فالتيار العلماني التغريبي منذ ظهوره، ساهم بشكل كبير في قيام الجدل بعد سقوط الخلافة العثمانية بالخصوص، حول طبيعة الدولة وأسسها التي يجب أن تقوم عليها، بحيث ركز هذا رواد هذا التيار العلماني على ابعاد المكون الديني في عملية بناء الدولة والمجتمع، مقابل اعلاء الشعارات القومية والوطنية لإضعاف أسس ومبادئ الإسلام وطمسها من مختلف البنى والمؤسسات التي تقوم عليها الدولة.

المطلب الثاني : منهج ووسائل الحركة الاصلاحية الجزائرية في الاصلاح وبناء الدولة

تميزت حركة الإصلاح في الجزائر من حيث المنهج ووسائل العمل عن غيرها من تيارات الإصلاح في المشرق الإسلامي. فمنهج الإصلاح الذي اعتمده رجال دين وعلماء ومثقفون وأستاذة ومربون، يتميز بالإنفتاح على كل أنواع الإصلاح الإجتماعي والتربوي والديني والسياسي، كما اعتمد أيضا لتحقيق مشروعه الإصلاحي على مجموعة من الوسائل التقليدية كالمدرسة والمسجد والتأليف، ومجموعة من الوسائل الحديثة التي تتمثل في النوادي والجرائد والمحاضرات العلمية وحتى الإذاعة التي ظهرت في عز نشاط الحركة الإصلاحية في الجزائر.

[1] – بوسى بوبكر، مرجع سابق، ص110.

[2] – سفر بن عبد الرحمن الحوالي، مرجع سابق، ص560.

[3] – مجموعة مؤلفين، **الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص195.

أولا : منهج الإصلاح الجزائري :

يعرف المنهج في اللغة: بأنه الطريق البيّن الواضح، "ومنهج الطريق وضحه، والمنهاج كالمنهج،[1] وفي التنزيل: ""لكلّ جعلنا منكم شرعة ومنهاجا"[2] 'وأنهج الطريق: وضح واستبان وصار نهجا واضحا بينا.. والمنهاج الطريق الواضح، واستنهج الطريق: صار نهجا".[3]

أما اصطلاحا، فقد عرف على انه يمثل تلك "الاجراءات التي ينبغي اتخاذها بترتيب معين لبلوغ هدف معين"، فعملية التغيير التي احدثتها الحركة الاصلاحية في الجزائر، لم تكن عملية اعتباطية ومن فراغ او محض عملية عفوية، بل كانت مبنية على تشخيص دقيق ومتأني لواقع الامة الجزائرية وطبيعة الاستعمار الفرنسي، ومختلف الأحداث والتحولات التي عاشتها في تلك الفترة، وهذا ما نلمسه من الخيارات التي انتهجتها مختلف النخب الاصلاحية آنذاك، المتمثلة في المواجهة الفكرية والثقافية، التي رأوا بأنها أنجع الطرق وأضمنها، توصلهم الى هدفهم الاستراتيجي وتحقق لهم أفضل النتائج، فتمثلت أساليب النضال في احياء تراث وثقافة الامة الجزائرية وفكرها الاسلامي، ومحاربة طمس الهوية الممنهج الذي تعمد الاستعمار في نشره. وبهذا يمكنهم ذلك مستقبلا من بناء دولة ذات اسس وركائز قوية فكريًّا وعقائديًّا و ثقافيّا واجتماعيًّا وسياسيًّا. [4]

أما مصطلح الإصلاح، من منظور حركة الإصلاح في الجزائر، فقد عرفه ابن باديس بأنه 'إرجاع الشيء الى حالة اعتداله، بإزالة ما طرأ عليه من فساد، والافساد هو اخراج الشيء عن حالة اعتداله بإحداث اختلال فيه، فإصلاح البدن بمعالجته بالحمية والدواء، واصلاح النفس بمعالجتها بالتوبة الصادقة، وإفساد النفس بمقاربة المعاصي والذنوب، وهكذا تعتبر النفوس بالأبدان باب الصلح والفساد في كثير من الاحوال، غير ان الاهتمام بالنفوس أهم وألزم لأن خطرها أكبر وأعظم". أما الشيخ المبارك الميلي فهو يعرف الإصلاح بأنه نبذ الفساد الديني والأخلاقي، وتحقيق السعادة الدنيوية والأخروية للمجتمع بإرشاده الى أصلح الأمور وأنفعها اليه.[5]

وعلى هذا وبعد التطرق الى كل من مفهوم المنهج والإصلاح، يمكن القول بأن المنهج الاصلاحي بالمعنى الإجرائي : يعني ذلك السبيل المنتهج لتحسين الوضع السائد، وتصحيح القيم التي أفسدت، وحطمت من قبل المستعمر، الذي أراد بسياسته طمس الهويّة ومحو اللغة وتشويه

[1]– ابن منظور، لسان العرب، ص4554.

[2] المائدة، آية رقم 48.

[3]– ابن منظور، لسان العرب، ص4554.

[4] هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق. ص 34.

[5] هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق. ص ص35–36.

العقيدة، ومحاربة كل ما له علاقة بثقافة الأمة العربية الاسلامية وتاريخها المشترك. فظهرت حركة اصلاحية من رحم الشعب، لتحقيق نهضته وإعادة إرساء وترسيخ معتقداته ومقوّماته الشخصية، وأيضا لبناء دولة ذات مرتكزات صالحة قويّة الاسس، لمجابهة السياسة الاستعمارية القائمة على الفرنسة، والادماج، والتفقير، والتجهيل.

لقد سعت الحركة الاصلاحية في الجزائر للبحث عن افضل الصيغ والسبل، لإقامة نظام سياسي واجتماعي عادل تستمد مبادئه وأحكامه من وحي الإسلام، كون هذا الدين الحنيف يعتبر عقيدة ومنهج حياة، ونظاما متكاملا لحياة الأفراد والجماعات، ولأن نظام الحياة يستدعي المعرفة الواسعة والإطلاع الشامل على مختلف الجوانب وكافة المستويات، ويستدعي كذلك احالة النظر في التراث الانساني والمؤلفات التاريخية، بل في كل ما يعني الحياة المدنية الحديثة ومجالاتها، وكل ما لحق بها من تطور وحداثة تنفع المجتمع وتحقق الصالح العام. وعلى هذا فإن الحركة الاصلاحية في الجزائر اعتمدت سياسة الاصلاح الشامل الذي يمس شتى مجالات الحياة، كما تبنت مسؤولية الاصلاح من منظور وطني وتكليف ديني، لأن الإصلاح الاسلامي هو تغيير شامل وعميق، يبدأ من الجذور، ويمتد إلى سائر مناحي الحياة.[1] إن الاصلاح الفعال الذي يقتضي تحقيقه في الجزائر لا يجب ان يقتصر على جانب من الجوانب، دون مراعاة جوانب الاصلاح الاخرى، بل يجب ان يكون شاملا لكل جوانب ومناحي الحياة.

اعتمد أغلب المصلحين الجزائريين على الإصلاح الديني، الذي يعتبر مدخلا لتحقيق الإصلاح الشامل، من خلال السعي لمحاربة كل انواع البدع والخرافات التي انتشرت في المجتمع، وكذا تطهيره من كل المعتقدات والعادات الدخيلة، ودحض المفاهيم الخاطئة والفتاوى الهادمة، ومحاربة دعاة التنصير الذين اعتبروا على أنهم "نتيجة من نتائج التعصب المسيحي المسلح، ومولود من مواليد القوة الطاغية التي تسمي كل ما ترضى عنه من الاعمال المنكرة حرية دين أو حرية فكرية، أو حرية تجارية وأنه اداة من ادوات السياسة في ثوب ديني وشكل كهنوتي دفعته اولا ليكون رائدها في الفتح وقائدها في الاستعمار"،[2] لقد سعت الحركة الاصلاحية لمحاربة التطرف بكل انواعه خاصة ما يتعلق بالزوايا المنحرفة والطرقيّة الضالة والمضلة التي غزت المجتمع. ففي هذا الصدد كتب ابن باديس في تقرير رفعته عنه دوائر الامن في مدينة الجزائر : "لماذا إذن، نشاط العلماء يؤذي الزوايا الطرقيّة؟ ولماذا الادارة توالي وتدافع عن الطرقيين؟ إن الذين لديهم إلمام بتاريخ المسيحية والنهضة الاوروبية، يدركون، مثل ما تدرك

[1]– محمد عمارة، **الشيخ الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة**، مصر: دار السلام، 2011، ص17.

[2] زوليخة بوقرة، "سوسيولوجيا الاصلاح الديني في الجزائر "جمعية علماء المسلمين نموذجا". **رسالة ماجيستر غير منشورة في علم الاجتماع الديني**. جامعة الحاج لخضر باتنة، ص144.

جمعية العلماء، أن صفحة جديدة من فصول العصر الوسيط تجري اليوم (1938) في الجزائر. فالطرقيون يمثلون الكنسية والسلطة الكهنوتية التي دنست الارواح وأفسدت العقول، بما تمارسه من خزعبلات وغيبيات، والادارة الحالية تناصر وتوالي أمراء الاقطاع الجدد الذين يستغلون الكنيسة لأغراضهم، بينما الجمعية الإصلاحية هي أفضل من يجسد أفكار مصلحي النهضة (...) وكما انتصر الاصلاح زمن النهضة الأوروبية، فسوف يتنصر، لا محالة في الجزائر، وبئس المناوؤون والمناهضون للحركة الاصلاحية الجزائرية".[1] فالاصلاح الديني الذي ابتغاه المصلحون من أمثال ابن باديس والابراهيمي وغيرهم من علماء الدين الأجلاء، في خضم هذه الحركة الاصلاحية، هو محاولة توحيد للجزائريين على مذهب واحد صحيح وسليم، ليصبح مذهب الدولة الجزائرية المستقلة فيما بعد، ويكون هذا المذهب شاملا لآراء المدارس الفقهية كلها، مستمدا من القرآن والسنة وحياة السلف الصالح.

أما بالنسبة الى الاصلاح الثقافي والفكري فهو كذلك عامل مهم، لما له دور في الحفاظ على قيم وشخصية الأفراد والمجتمع، فلقد كان المجتمع الجزائري غارقا في الاميّة والتخلف اللذان كانا نتيجة حتمية لحالة الاضطهاد المسلط عليه من طرف المستعمر الفرنسي، وعلى هذا انصب اهتمام الحركة الاصلاحية في الجزائر على نشر احقية التعليم وبعث اللغة العربية ونشرها بين الجزائريين، وايصال صوتها عن طريق الصحافة،[2] كما عملت أيضا على تدريس التاريخ العربي والاسلامي حفاظا على تراث البلاد الثقافي والحضاري. وعلى هذا خاضت الحركة الإصلاحية في الجزائر وفي مقدمتها جمعية العلماء المسلمين كفاحا مستميتا، لجعل اللغة العربية لغة رسمية باعتبارها لغة الامة وجزأ لا يتجزأ من مقوماتها الحضارية، ولغة جنسيتها بحكم ان الامة الجزائرية امة عربية، فالحفاظ عليها إذن هو حفاظ على الجنسية والدين معا.[3] ومن أجل تحقيق ذلك سعى المصلحون الى فتح مدارس عربية ليس في المدن الكبرى فقط بل في العديد من القرى والمداشر، متحدية السلطات الفرنسية وقوانينها الجائرة التي ضيقت على التعليم العربي والاسلامي. كما أشاد المصلحون وفي مقدمتهم البشير الابراهيمي بدور المثقفين في الحفاظ على التوازن في الأمم، وتحقيق نهضة المجتمع وحمايته من كل أفكار دخيلة غريبة عن كيانه.[4]

---

[1]– نور الين ثنيو، **إشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنيّة الجزائريّة**. بيروت : المركز العربي لأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص305.

[2]– زوليخة بوقرة، مرجع سابق، ص191.

[3]– هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق، ص25.

[4]– بشير فايد، قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الابراهيمي والأمير شكيب أرسلان –دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، مرجع سابق، ص324.

أما بالنسبة للاصلاح الاجتماعي فقد اهتم المصلحون الجزائريون بأحوال الجزائريين الاجتماعية، وعملوا على اصلاحها وتحسين ظروفهم المعيشية،[1] وأيضا الى تحقيق عدة مبادئ في المجتمع، من توفير حق العمل والتعلم والاهتمام به خاصة حق الرعاية الصحية، والسكن وحق المواطنة وتكافؤ الفرص وحق الفكر، وازالة الطبقات والتفاضل بين ابناء المجتمع، وتحسين متطلبات الحياة.

اعتمدت الحركة الاصلاحية الجزائرية أيضا خط الاصلاح السياسي في منهجها الاصلاحي المتكامل باعتباره وسيلة ضرورية لتحقيق أهداف الأمة وطموحاتها، فقد سعت من خلاله إلى كفل الحريات المدنية والدينية واسترجاع أهم الحقوق الاجتماعية والسياسية للشعب الجزائري، والتأكيد على الوطنية الجزائرية والشخصية الاسلامية التي تفخر بها وبذلك تعارض سياسة الاندماج،[2] حيث صرح ابن باديس في مقال (كلمة صريحة) يقول: "ان هذه الامة الجزائرية الاسلامية ليست فرنسا ولا يمكن ان تكون فرنسا ولا تريد ان تصير فرنسا ولا تستطيع ان تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها لا تريد ان تندمج"،[3] وعليه فقد رفضت الحركة الاصلاحية سياسة التجنيس الاتية من النص القانوني كونسولت الصادر في 14 جويلية 1865م[4] ، وحاربتها أيمّ محاربة حفاظا على قيم الجزائر العربية المسلمة.

لقد شهدت الحركة الاصلاحية الجزائرية تطورا كبيرا في التعاطي مع مختلف الاحداث السياسية والاجتماعية التي مرت بها الجزائر، وهذا بعدما كانت مواقفها تصنف على شكل مواقف شخصية في مطلع القرن التاسع عشر، كالجهود الاصلاحية التي قام بها الامير خالد والتي تمثلت في مطالبته بحقوق الجزائريين المدنية والسياسية، فذلك تعبير عن مدى الاهتمام بالاصلاح السياسي في بداية المسيرة النضالية. الا ان مرحلة العشرينات من نفس القرن، أصبحت الحركة الاصلاحية أكثر نضجا، وتنظيما وتحديدا لأهدافها، خاصة بعد تألق فئة

[1]– زوليخة بوقرة، مرجع سابق، ص192.

[2]– محمد بن ساعو، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954–1962**، الجزائر: دار الأمة، 2016، ص ص26–27.

[3]– زوليخة بوقرة، مرجع سابق. ص 167

[4]– يعد هذا النص القانوني مفتاح الجنسية الفرنسية للجزائريين، حيث يمكن المسلم الجزائري من ان يتمتع بحقوق المواطن الفرنسي ويستلزم تخلي الجزائريين عن احوالهم. وبالرغم من صدوره رسميا إلا انه قوبل بالرفض من طرف المجتمع الجزائري.

الشباب ترجمت أعمالها ومواقفها ونضالها الى جهود اصلاحية ذات اتجاهات متعددة : دينية اصلاحية، سياسية متحررة، فكرية متطلعة، وتربوية متأصلة.[1]

أ) الحركة الاصلاحية الجزائرية والمنهج الوهابي : انطلقت دعوة محمد بن عبد الوهاب من أرض الحجاز، ولاقت رواجا كبيرا في المشرق العربي، سميت بالدعوة الوهابية نسبة إلى مؤسسها،[2] وقد لعبت دورا كبيرا في نشأة الدولة السعودية وفي محاربة الدولة العثمانية ومجابهة الطرقية. "ولذلك وجهت فرنسا اصابع الاتهام لرجال الاصلاح في الجزائر أنهم على اتصال بهذه الحركة ومنهجها"، إلا أن جمعية العلماء المسلمين على لسان رئيسها الأول عبد الحميد ابن باديس نفت أي صلة أو علاقة لها بها.[3] لكن الكثير من يرى تأثرها بالوهابية نظرا لسفر معظم رجالها إلى أرض الحجاز موطن الدعوة من أمثال بن باديس والبشير الابراهيمي والطيب العقبي، ووجود تشابه كبير في منهج واهداف الاصلاح لرجال الاصلاح في الجزائر ومبادئ واهداف الوهابية المتعلقة أساسا بالتوحيد، ومحاربة البدع والخرافات واصلاح العقيدة.[4] فالدعوة الوهابية هي دعوة اسلامية اهتمت بإصلاح عقيدة المسلمين، ودعوتهم للعودة إلى الاسلام النقي الصحيح الذي لا تشوبه شوائب ولا شبهات، ألا وهو كتاب الله وسنة رسوله الكريم. إن التشابه الملحوظ في بعض جوانب منهج الإصلاح الجزائري بالمنهج الوهابي، يرجع إلى تشابه في الظروف والأسباب التي مروا بها، يمكن اختصارها في انتشار الفساد الأخلاقي والانحراف الديني وانتشار للبدع والخرافات. إلا أن هناك أسباب أخرى تتعلق باحتكاك المصلحين الجزائريين وتأثرهم بمنهج الدعوة والإصلاح في أرض الحجاز، خلال سفرهم لأداء فريضة الحج، بحيث تأثروا بمبادئ ووسائل التي انتهجتها الدعوة الوهابية،[5] كما لعب جامع الزيتونة أيضا في الترويج لأفكار هذا المنهج عن طريق هيئة التدريس هناك،[6] منهم الشيخ محمد النخلي القيرواني والشيخ محمد الطاهر بن عاشور وغيرهم من الأساتذة التي تأثروا بهذا المنهج الاصلاحي الديني.[7]

---

[1]- ابو بكر الصديق حميدي، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1920-1954، مرجع سابق، ص17

[2]- عبد الحليم عويس، مرجع سابق ص6.

[3]- أبو بكر الصديق حميدي، قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1920-1954، مرجع سابق، ص26.

[4]- هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق، ص60.

[5]- عبد الحليم عويس، مرجع سابق، ص13.

[6]- المرجع نفسه، ص21.

[7]- نوال الشريف طلال عبد الله هزاع، مرجع سابق، ص124.

ب) الحركة الإصلاحية الجزائرية ومنهج محمد عبده : إن التشابه في الظروف التي عايشها كل من المصلحين الجزائريين ومحمد عبده، والمتمثلة في انحطاط وتقهقر المجتمعات العربية والاسلامية، أمام الضربات المتتالية للمستعمر الذي أفسد وطغى في الأرض من خلال سياساته الخبيثة، ومعونة أعوانه من الخونة والمندسين، جعل من كل الجهود الإصلاحية في شرق بلاد الإسلام ومغاربها تلتقي في ظروف ومجالات وأهداف مشتركة، يمكن لهذا كله أن يبرز تلك العلاقة الوطيدة بين المنهج الجزائري في الإصلاح والمنهج العبدوي.

إن ما يؤكد هذا، هو حضور منهج محمد في كثير من أعمال حركة الإصلاح الجزائرية فكرا وممارسة، وذلك نتيجة لعدة عوامل في مقدمتها الصحف وكل المنشورات والمؤلفات الواردة للجزائر من المشرق العربي، مثل جريدة المنار وغيرها، "وكذلك الزيارات التي كان يقوم بها محمد عبده للأقطار الإسلامية تحدثه من صدى"، وهناك العديد من القواسم المشتركة أيضا.[1] تبرز أهمها في: أولا- التركيز على التربية والتعليم واصلاح طرقه ومناهجه، فهما يعتبران من أهم ركائز الإصلاح الاجتماعي، ثانيا- العمل على الإصلاح من القاعدة نحو القمة، فصلاح المجتمع يتحقق بصلاح الفرد وقيامه على تربية حسنة، وهذا ما أطلق عليه بن باديس "بالإسلام الذاتي" الذي يعتمد على حسن النظر والتمييز والبرهان وبناء العمل، والذي يتميز عن "الإسلام الوراثي القائم على التقليد فيما ورثه عن الاباء، بما يحتويه من بدع وضلالات وجمود تفكيري وعقلي وما انجر عن ذلك.[2]

رغم ذلك التشابه الملحوظ في المنهج لدى حركة الإصلاح في الجزائر ومنهج محمد عبده في الإصلاح، إلا أن الأولى (حركة الإصلاح في الجزائر) ركزت على الإصلاح السياسي وكان لها مواقف نضالية جريئة في مقاومة الإستعمار الفرنسي، عكس محمد عبده الذي اعتزل السياسة بعد أن خاضها في بداية مساره الإصلاحي. أما في ما يخص مسألة التعامل مع غير المسلمين فإن المصلحين الجزائريين لم يعرف عنهم أنهم استعانوا بالمستعمر الفرنسي، عكس محمد عبده فإنه استعان بالإنجليز في إصلاح الأزهر وأفتى بجواز ذلك.[3] وهناك مجالات اخرى فيها اختلاف كبير بين منهج الحركة الجزائرية في الإصلاح والمنهج العبدوي، مما يدفع بالقول أن حركة الإصلاح الجزائرية هي حركة متميزة وفريدة من نوعها، في واقعها ومجتمعها الجزائري المتميز عن غيره من المجتمعات العربية والإسلامية الأخرى، كما يمكن القول أيضا أنها كانت إلى حد

[1]- أبو بكر الصديق حميدي ، مرجع سابق، ص27.

[2]- المرجع نفسه، ص28.

[3]- هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق، ص92.

ما : "عصامية في ابتكار الوسائل والأساليب الإصلاحية"، رغم وجود بعض ملامح التشابه بينها وبين الحركات الإصلاحية الأخرى. [1]

لقد قام منهج المصلحين الجزائريين عموما وجمعية العلماء المسلمين خصوصا، على ثلاث مرتكزات أساسية، تتمثل الركيزة الأولى في الإهتمام باصلاح النفوس أولا، لأن العملية الإصلاحية الصحيحة تنطلق من الذات، أما الركيزة الثانية فتقوم على إصلاح العقول بأدواته الشرعية المشروعة بتحريرها من كل ضلالة وبدعة، على مبادئ العقيدة الإسلامية السمحة، وأما الركيزة الثالثة فتقوم على الإصلاح الخارجي بإحياء مقومات الهوية الجزائرية من دين ولغة وانتماء الى الوطن، وتخصيلها من قبضة الإستعمار المحتل، الذي حاول طمس هوية الجزائريين واستغلالهم هم ووطنهم.[2]

ثانيا : الإصلاح الاجتماعي والسياسي عند الحركة الإصلاحية الجزائرية ومشروع بناء الدولة

تجاوبت الحركة الاصلاحيّة الجزائرية مع مختلف التطوّرات والأحداث الحاصلة في الجزائر، وفي مختلف الأقطار الإسلامية، فكانت بمثابة رد الفعل القوي والفعال ضد كل انحراف وفساد عن الثوابت، وكانت الحصن المنيع أيضا ضد الاستعمار وأعوانه، كونها مثلت ذلك التيّار الوطني الإسلامي المتأصل، الذي حاول احياء الدين الاسلامي واللغة العربية، وتحرير الوطن من الإستعمار الغاشم، وارساء معالم الدولة الجزائرية المستقلة.

فالسياسة كانت حاضرة لدى المصلحين عندما انخرطوا في النشاط الإصلاحي العام والشامل، متخطين بذلك منطق الزاوية والعشيرة والجهة. فأخذوا بذلك طابعا سياسيًّا وطنيا بالمعنى الذي يشير الى التموقع في المجال العام، وصارت الحركة طرفًا لا يمكن تجاوزه ولا إنكاره في الساحة السياسية في الجزائر، "فلقد رافق الدعوة الاصلاحية الجزائريّة في نشأتها الأولى، البحث عن الاجتهاد في الدين، والتطلع الى الانخراط في الحياة السياسية والاجتماعيّة. ومثّل هذا التلازم بين الاصلاح الديني والفعل السياسي ميزة جوهرية في الحركة الاصلاحيّة الجزائريّة".[3] وقد قال البشير الابراهيمي للذين أنكروا على الجمعية خوضها للأمور السياسية وفي بناء الأمة "آراء وأقاويل لا يراد بها وجه الحق، ولا مصلحة الوطن، وإنما يراد بها إرضاء النزعات الحزبية المبنية على التحاسد فيما لا يتحاسد عليه العقلاء".[4] وقد أضاف الشيخ بهذا الصدد بأن "رجال السياسة

[1]– المرجع نفسه، ص94–95.

[2] – أحمد ظريف، **من معارك الحق ضد الباطل في جهاد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**، سطيف: دار المجدد، 2015، ص31.

[3]– نور الدين ثنيو، مرجع سابق، ص313

[4]– محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص31.

من قومنا يريدونها متبوأ لزعماتهم المزعومة، وسيادتهم الموهومة، فيعللونها بالأباطيل، ويروضونها على التصفيق والتهليل، ويسوسونها بطريقة سياسية، لا تختلف عن تلك الطرقية الدينية –التي حاربناها حتى قتلناها– في كثير ولا قليل".[1] وعليه فإن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين هي حركة سياسية ذات رسالة ثقافية وعلمية واجتماعية، تهدف الى إحياء وحماية مقومات الشخصية الجزائرية في نفوس الجزائريين، ومقاومة السياسات الاستعمارية الفرنسية الرامية الى طمس هوية الجزائريين الحضارية والدفاع عن حقوقهم وحرياتهم المادية والمعنوية.[2]

والجدير بالذكر في ذلك، أن هؤلاء المصلحين رغم ممارستهم للسياسة، فذلك لا يعني ذلك ممارستهم لها بالمعنى الفني العملي الميداني والمؤسساتي، فمطالب جمعية العلماء المعلنة "كانت متواضعة ولا تعكس أمال وطموحات منتسبيها، ولا حتى غاياتها وأهدافها المسطرة بخلاف أهدافهم الحقيقية التي تسعى إلى الاستقلال التام لكن بأسلوب نضالي يختلف عن الإتجاه الإستقلالي"،[3] وعليه فكل هذا يدعو إلى القول "بأن قيمة نشاطهم برزت في قدرة هذا النشاط على الافصاح عن ملامح الامة الجزائرية في مقوّماتها الاساسيّة. فالأمة هي حجر الزاوية التي تقوم عليها الدولة الحديثة التي تحددت بالأمة/الدولة، ويصعب أن نستعجل الاستقلال السياسي والمطالبة بالدولة في غياب واضح لملامح الامة وخصائصها[4]. فرغم نفي المصلحين كم من مرة بممارستهم للعمل السياسي وابتعادهم عن السياسة، إلا أن ذلك لم يكن إلا تمويها وتظاهرا منهم حتى لا يحتكوا بالإستعمار ويقوا شره، لأنهم آمنوا بشمولية الإصلاح الذي يجب أن لا يقتصر على جانب من الجوانب فقط،[5] حيث يقول الإبراهيمي في هذا الصدد: "إذا كان الإسلام دينا وسياسة،.. وجمعة العلماء ترى أن العالم الديني إذا لم يكن عالما بالسياسة ولا عالما لها فليس بعالم، وإذا تخلى العالم الديني عن السياسة فمن ذا يصرفها ويديرها، لا شك أنه يتولاها الجاهل المتحلل فيغرق السفينة ويقي الأمة"، كما أكد كذلك ابن باديس على أن الجمع بين العلم والسياسة ضرورة، وأن العلم والدين لا ينهضان إلا بنهوض السياسة".[6] فالمصلحين الجزائريين عندما قاموا بتأسيس جمعية العلماء المسلمين سعوا الى التحدث باسم الامة الجزائريّة، والدفاع عنها وعن مقوماتها، وهذا في حد ذاته ممارسة واضحة للسياسة، وتنفي بالتالي الاعتبار القائم على ان العلماء خارج السياسة. فطبيعة النشاط الاجتماعي التربوي والديني يؤدي الى نتائج سياسية لأنه

[1]– آثار البشير الإبراهيمي، ج3، ص55.

[2]– عمار بوحوش، مرجع سابق، ص244.

[3]– محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص59.

[4]– نوردين ثنيو، مرجع سابق، ص ص 331–332

[5]– زيلوخة بوقرة، مرجع سابق، ص164.

[6]– محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص59.

قائم على مقومات أساسية كاللغة والدين في سياق الدولة الاستعمارية، أما بالنسبة للتصور الشامل للدين، الذي يحمله المصلحون، تتدرج فيه السياسة حيث لا تستقل بذاتها عنه على الإطلاق.[1]

لقد ارتكز مشروع جمعية العلماء في الإصلاح على بعد وطني واضح، وفق تطلعات المجتمع الجزائري الذي كان مرتبطا في تلك الفترة، بالدولة الفرنسية وبالعالم العربي الاسلامي. كما استطاعت الجمعية ان تجابه من خلال مشروعها الإصلاحي، السلطات الفرنسية التي كانت تحرص دائما على ابعاد رجال الاصلاح عن امتيازات الدولة الحديثة، وابقاء الاهالي في معالم قبليّة عشائرية غير منسجمة ودين طرقي يخدم المستعمر، بتقاليد جامدة لا تواكب التطور ولا تتفاعل مع الواقع الجديد والتطورات الحاصلة. فالسياسة الاستعمارية المنهتجة في الجزائر ساهمت بشكل كبير في ظهور ردود أفعال شعبية قوية ومتباينة في نفس الوقت، مهد ذلك أيضا الى ظهور تعبئة سياسية هادفة، وشاملة لكل مكونات الشعب الجزائري، بما في ذلك تلك الفئة التي نفت عن نفسها الطابع السياسي. "فكانت الشخصية القومية قوام الحركة الاصلاحيّة وهدفها الأبعد، و اتخذت الى ذلك منهجا تاريخيًّا يعتمد الالتفات الى أمجاد الماضي لاستخلاص العبر والتركيز على الحاضر ومقارنته مع ذاك الماضي التليد في بدايتها"،[2] ولقد تطور بعد ذلك اهتمام الحركة الاصلاحية من انشاد التغيير في المستقبل عبر النهضة السياسية، بعد ان كانت لا تستهدف ابعد من المساواة مع الفرنسيين في الحقوق والواجبات، فخاض رجالها في المواضيع السياسية عن طريق التعريض والتلميح دون لفت للانتباه. بحيث كتب الشيخ الطيب العقبي في هذا الصدد : "وتباعدوا كلّ البعد عن سياسة الحكومة، ومزاحمة الغير حتّى نسلم ويسلم حزبنا الاصلاحي"، وقال أيضا : "لا نكتب أبدًا في السياسة التي يفسرها قاموس الحكومة بمعاداة الدولة، والعمل على خلاف مصلحتها لأننا لسنا من يقول بوجوب إلقاء الاجنبي في البحر.. ".[3]

انتهجت حركة الإصلاح في الجزائر منهجا إصلاحيا متكاملا وشاملا لكل مناحي الحياة انطلاقا من مقومات الشخصية الجزائرية، ومن أهم ما شمله مشروع الإصلاح هذا، "هو الدولة التي تستدعي عند التفكير فيها ضرورة البحث عن المؤسسات الدستورية والقانونية والأجهزة الإدارية والاجتماعية والاقتصادية" فهذا هو منطق بناء الدولة الذي يركز على بناء مؤسسات قوية ومستقرة، فتصور بناء الدولة إذن، لا يمكن أن يكون بمعزل عن مشروع الإصلاح الذي

[1]– نوردين ثنيو، مرجع سابق، ص 332.

[2]– حياة عمارة، "أدب الصحافة الإصلاحية الجزائريّة من عهد التأسيس الى عهد التعدديّة". **رسالة دكتوراه غير منشورة في الأدب،** جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان, الجزائر، 2013–2014، ص114

[3]– حياة عمارة،مرجع سابق، ص ص144–115.

حمله المصلحون، لأن الدولة تعتبر "الشرط الأساس من أجل إنجاز أي محاولة من محاولات النهوض الحديثة".[1]

فالحركة الإصلاحية الجزائرية أظهرت موقفها الصادق في الثلاثينيات من قضايا للادماج والتجنيد والتجنيس، ورفضته رفضا قاطعا، فما نتج عن اصدار قانون 4 فيفري 1919 الذي أتاح لعدد كبير من المسلمين التماس المواطنة الفرنسية، والتي تسارعت سنةَ 1930 لتصل سنة 1939م، الى ثلاثة أضعاف السنوات السابقة، جعل جمعية العلماء تدق ناقوس الخطر وتكثف جهودها الإصلاحية مستغلة شتى الطرق والوسائل لمحاربة هذا الطمس المفضوح للشخصية الجزائرية الذي يراد به اضمحلال الأمة في أمة أخرى لا تشبهها ولا تلبي طموحاتها وتطلعاتها.[2] وعلى هذا فقد كانت الأحزاب السياسية الوطنية تحترم مواقف جمعية العلماء المسلمين وتتفق معها، في كل ما يتعلق بالدفاع عن مقومات الشخصية الجزائرية ورفض سياسة التجنيس الفرسية والإدماج، وقد كانت الجمعية من أوائل الحركات الوطنية الجزائرية التي شاركت في التحالف الذي وقع في الجزائر بين الأحزاب الوطنية في جوان 1951م، والذي كان بمثابة جبهة الدفاع عن الحرية، طالبت بالافراج عن مصالي الحاج وإلغاء الإنتخابات المزورة، ووقف التعسف ضد النشطاء السياسيين والصحفيين، ووقف التضييقات الممارسة ضد الدين الإسلامي.[3]

وعليه يمكن القول من خلال ما سبق، أن مشروع الدولة كان ماثلا في وعي النخب الإصلاحية الجزائرية الأولى، التي اهتمت "بإصلاح الوضعين المادي والمعنوي واستعادة الذات السليبة بفعل عصور التخلف والتأخر وتحديات مرحلة المد الإستعماري والإمبريالي الذي عاصر الرأسمالية المتنامية".[4] واهتمت كذلك في البحث عن اسباب التخلف، الذي تبين لها في ما بعد، أن سببه يعود إلى "غياب التعليم والتربية العامة"، فاهتمت به وساهمت بفتح المدارس وتأسيس الأندية وإلقاء الدروس والمحاضرات للعامة في المساجد والجمعيات، ومطالبة الحكومة الفرنسية كذلك بحق التعلم للجزائريين، "فشرط التعليم شرط لابد منه للتحلي بالمواطنة والتمتع بالحياة الحديثة.. وهكذا كانت الدولة ماثلة في ذهن المصلحين وهم يرومون الوصول إلى وضعية المواطن، فالدولة، لا غيرها، تستطيع تحقيق التعليم العام القادر على توحيد الفهم بحقائق المجتمع الحديث".[5]

---

[1]– نوردين ثنيو، مرجع سابق، ص307.

[2] زوليخة بوقرة، مرجع سابق، ص168

[3]– عمار بوحوش، مرجع سابق، ص ص269–270.

[4]– نوردين ثنيو، مرجع سابق، ص ص307–308.

[5]– المرجع نفسه، ص309–310.

فمع التطور الحاصل في شتى المجالات، ومع تعاظم دور الدولة في المجتمع كونها الجهة المنظمة للمجتمع، أصبح من الضروري توافر الحد الأدنى من الفرص أو الظروف التي تهيئها الدولة لتتحقق تطلعات المجتمع وتتكامل نشاطاته.[1] ولذلك فإن حاجة حركة الإصلاح الجزائرية إلى الدولة "مستقلة كانت أو ملتمسة في المستعمر"، هو أمر ملح بالنسبة لها للخوض في إشكالات عديدة منها مسألة التقدم والتأخر، ومتطلبات تحقيق النهضة الشاملة وإعادة إحياة الشخصية الوطنية وإبراز معالم هوية الشعب الجزائري، عن طريق التعليم الذي يساهم في بناء الوعي بقيمة الدولة الوطنية، على هذا "لم تتوانى جمعية العلماء عن المطالبة بأسباب التقدم من الحكومة العامة، وخصوصا الحق في التعليم الذي لم يكن في السابق، حتى القرن التاسع عشر، يحتاج تدبير الدولة، إذ كان قائما في الكتاتيب والمساجد والزوايا.. إلخ، لكن مع تطور الدولة الحديثة التي قامت على إلزامية التعليم، صار التعليم وسيلة لتوحيد الخطاب العام والفهم المشترك للمواطنين، كما كان وسيلة للترقية الاجتماعية والمهنية".[2]

إن مختلف الجهود التي بذلها المصلحون الجزائريون طيلة سنوات في العمل الاصلاحي التربوي والاجتماعي، ساهمت في تغير مفهوم الوطن كما أكده الشيخ ابن باديس، حيث "أعلن الشهاب من أول يوم –والمنتقد قبله– أن الوطن قبل كل شيء... أما اليوم (1938) فقد شعرت الأمة بذاتها وعرفت هذه القطعة من الأرض التي خلقها الله منها ما منحها لها، وأنها هي ربتها وصاحبة الحق الشرعي والطبيعي فيها، سواء اعترف لها به أو جحده من جحد، وأصبحت كلمة (الوطن) إذا رنت في الآذان حركت أوتار القلوب وهزت النفوس هزا".[3]

فالشيخ ابن باديس ومن عاصره من المصلحين الجزائريين، وفق منهج الإصلاح المتأني والمتكامل، آمنوا أن إصلاح النفوس والعقول هو ممهد لإصلاح الأحوال والواقع المعاش، فأعطوا بذلك قدرا كبيرا للشعور النفسي بقيمة اللغة، العقيدة، والوطن، وهذه كل متكامل، تساهم في ربط الأمة بالأرض وترسخ حياتها فيها، تجسيدا كذلك لمتطلبات الحياة السياسية الحديثة. فهم لم يدعوا مباشرة إلى الإستقلال عن فرنسا لكنهم اتخذوا منهجا متسلسلا متدرجا، تمثل في ترسيخ مفاهيم جديدة كان يجهلها غالبية العامة، كالكلام عن الحرية وتبيان أهميتها، والإشارات التلميحية لأهمية الإستقلال في حياة الأمة، وحتى التصريح بأهمية استقلال الجزائر عن فرنسا، "حيث ذكرت جريدة "الكونكورد" أن سياسة العلماء الجزائريين تنحصر في المرابطة بحصن الثقافة

[1]– حسن أبشر الطيب، **الدولة العصرية دولة مؤسسات**، القاهرة: دارالثقافية للنشر، 2000، ص ص 1–4.

[2]– نوردين ثنيو، مرجع سابق، ص ص310–311.

[3]– المرجع نفسه، ص316–317.

والدين، وهكذا يتدخلون في كل شيء، ينتظر أن يتقدم رجال آخرون لاستعمال السلاح الذي يصقلونه الآن بأيديهم ويعدونه".[1]

ساهم النضال السياسي المباشر والغير المباشر الذي خاضه المصلحون الجزائريون، في إبراز معالم الدولة الجزائرية المستقلة، بحيث مثلت مجمل جهودها الاصلاحية ومواقفها السياسية، الأرضية الخصبة لتفجير الثورة، من خلال إحياء مقومات الشخصية الجزائرية، وترسيخ مفهوم الوطن والأمة في الأذهان، لتكون الأمة الجزائرية تمثل ذلك الكيان القائم بذاته له ذاتيته ومقوماته وميزاته عن الأمم الأخرى، ونقصد بذلك الأمة الفرنسية التي تختلف كل الاختلاف عنها. كما ساهمت حركة الإصلاح الجزائري في احياء روح المقاومة والجهاد ضد الظلم والاستعمار والكفر، وذلك باصلاح الوضع الديني الذي كان قائما، على التقليد الأعمى والجمود والتبعية التي تفرض الخنوع للمستعمر. فمما يؤكد ذلك هو أن جمعية العلماء كانت في صراع دائم الدائم مع الإدارة الفرنسية فيما يتعلق بحق الجزائريين في التعليم، ومطالبتها بفصل الدين عن الدولة، ودعوتها إلى استقلال القضاء الإسلامي، ورفض سياسة التجنيس، الفرنسة والتجهيل والإدماج التي انتهجها الاستعمار لطمس هوية الشعب الجزائري، هذا ما ساهم في توسيع الهوة بين الأمة الجزائرية العربية الإسلامية والأمة الفرنسية الصليبية، ورسمت طريق الاستقلال والحرية والهوية الوطنية، فيما بعد.[2]

شارك مختلف العلماء والمصلحين الجزائريين في المؤتمر الاسلامي الاول في عام 1936، والذي جمع لأول مرة مختلف التيارات السياسية الموجودة في الجزائر، بحيث مثل ذلك وجود تلك الارادة الجماعيّة لدى النخبة الوطنية لتوحيد الرؤى وصوغ مطالب الامة الجزائريّة لعرضها على السلطات الفرنسية، "من أجل حل المسألة الأهليّة، ورفع تمثيل الأهالي المسلمين في الهيئات المنتخبة وتحديد وضع الجزائر". من بين النتائج الملموسة التي انبثقت عن هذا المؤتمر، هو تحديد أهم المطالب التي جاءت معبّرة عن جميع التشكيلات الوطنيّة القائمة في ساحة العمل السياسي, وهذه الخطوة تعتبر لبنة بداية جيدة في مستوى النضال السياسي الذي انتهجه المصلحون للسعي نحو الحريّة والاستقلال.[3]

وعلى غرار المشاركة السياسية في مختلف المحطات التي تهم الشعب الجزائري وتتعلق به، فإن جمعية العلماء ساهمت أيضا في تأسيس الحركة الكشفية بالجزائر في 1935م، "حيث

[1]– مسعودي جباري، "الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس"، رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الإسلامية، جامعة الجزائر، 2001–2002، ص ص168–173.

[2]– محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص ص26–27.

[3]– نور الدين ثنيّو، مرجع سابق، ص 25

أشرف ابن باديس على أول تجمع كشفي سنة 1939م، وأصبحت الكشافة الإسلامية الجزائرية مدرسة للوطنية، تخرج منها الكثير من زعماء الثورة أمثال العربي بن مهيدي، حسين آين أحمد، زيغود يوسف، باجي مختار، ديدوش مراد".[1] كما عملت جمعية العلماء أيضا على وحدة الأحزاب السياسية والتنسيق مع بعضها لممارسة الضغط المشترك ضد السلطة الفرنسية، لتمرير الإصلاحات المطالبين بها من جهة، وكذا رفض القوانين الجائرة وسياسة التجنيس التي جاءت بها السلطات الفرنسية. ورفض المشاركة في الانتخابات الفرنسية ومقاطعة تسجيل اسمائهم في القوائم الانتخابية بعد تشكيل جبهة موحدة في 15 سبتمبر 1944م جمعت البشير الابراهيمي ومصالي الحاج وفرحات عباس.[2]

أما بالنسبة لنموذج الحكم في الدولة الذي تصوره المصلحون، فإن ذلك لم يصرح به ولم يخض فيه أحد، بسبب التواجد الاستعماري في الجزائر، فلم يكن هنالك إذن، أي مشروع دولاتي واضح، سواء أتعلق الأمر بوجود تصور قيام الدولة على أساس ديني أم ديمقراطي، ما عدى المصلح عبد الحميد بن باديس الذي خاض في موضوع الخلافة وقضية أصول الولاية، فتكلم عن شروط الولاية في الإسلام ومقتضياتها، حيث استخلصها من تجربة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، وهي كالآتي :

- "لا أحد يقود أمر الأمة إلا برضاها.
- أن يكون أكفأ من في الأمة.
- وهو ليس أفضل ولا هو خير من الأمة.
- حق الأمة في مراقبته.
- للوالي حق على الأمة في بذل العون له.
- للوالي حق على الأمة في نصحه وارشاده.
- حق الأمة على الوالي في مناقشته ومحاسبته على أعماله.
- أن يقدم الوالي خطته إلى الأمة.
- الأمة تخضع للقانون، والوالي نفذ إرادتها.
- مساواة الجميع أمام القانون.
- صياغة حقوق الجميع من دون تمييز.
- حفظ التوازن بين طبقات المجتمع.

[1]– محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص27.

[2]– المرجع نفسه، ص ص35–39.

- شعور الراعي والرعية بالمسؤولية المشتركة".[1]

إن هذه المبادئ والأسس التي ذكرها الشيخ بن باديس، اعتبرها بمثابة مبادئ وأحكام ثابتة صالحة لأي زمان ومكان، فأغلب المصلحين الذي درسوا تاريخ الإسلام ونشأته يؤمنون بهذه المبادئ كونها تمثل رصيد ثابت انطلقت منه رسالة الإسلام الصحيح. ثم تطورت بعد ذلك لتأخذ أشكال مختلفة، عبر الحقب الزمنية المتباينة، كما يمكن القول أيضا أن هذه المبادئ سابقة للأفكار السياسية التي جاء بها المفكرون الغربيون من أمثال أصحاب العقد الإجتماعي وغيرهم ممن نظروا في الدولة ونشأتها وبنائها.

وكتحليل ما سبق، يمكن القول بأن فكرة الشيخ بن باديس القائلة أنه "لا أحد يقود أمر الأمة إلا برضاها" هو تأكيد واضح على مبدأ سيادة الشعب الذي يختار ممثليه وفقا لإرادته لا غير، فهو "صاحب السلطة في الولاية والعزل.. فلا يورث شيئا من الولايات ولا يستحق الإعتبار الشخصي"، على شرط أن يكون من يختار أو يقدم للإختيار صاحب كفاءة وعلم وخبرة، ويكون بعد اختياره للأمة عدة حقوق تمارسها عليه، لضمان حكم صالح، من بين هذه الحقوق هو حق الرقابة عليه*، وبذل العون له، ونصحه وإرشاده**، ومناقشته ومحاسبته على أعماله إن اقتضى الأمر، وكذلك وجب لها أن تخضع للقانون. كما على الحاكم هنا واجبات يجب أن يضمنها خلال فترة حكمه، وهي أن يقدم خطته إلى الأمة، وينفذ إرادتها لا غير***، ويضمن العدل ومساواة الجميع امام القانون، ويضمن كذلك حقوق الجميع دون تمييز، ويحفظ التوازن بين طبقات الأمة. أما الشعور بالمسؤولية فهو يقع على عاتق الراعي والرعية. [2] هذه هي أصول الحكم التي آمن بها عبد الحميد بن باديس، والتي تعكس تجسيدا حقيقيا لأسمى أنواع أنظمة الحكم، وهذا في الحقيقية ما أعاد طرحه الفكر السياسي الغربي المعاصر بمضامين يضن أنها جديدة لكن في الأصل، كانت دولة الإسلام الأولى على يد رسول الله وصحابته الغر الميامين السباقة في تطبيقها، في أسمى وجوهها.

---

[1]– نور الدين ثنيّو، مرجع سابق، ص325.

*– حق الرقابة هو حق يمارسه الشعب على الحكام في الدول الديمقراطية، مباشرة أو عن طريق ممثليه الذين ينتخبهم.

**– حق النصح والإرشاد : ويمكن أن يمارس الشعب هذا الحق من خلال عدة منابر ووسائل وآليات متعددة إما مباشرة أو عن طريق المؤسسات الاستشارية والتشكيلات المختلفة.

***– إحترام الإرادة الشعبية : هو الإلتزام الذي يجب أن يلتزم به الحكام أمام المحكومين لأنه يمثل إرادتهم لاغير، فهذا تعبير مباشر عن السيادة الشعبية، بحيث نجد ذلك غالبا في الدول المستقلة والديمقراطية التي تحترم شعبها.

[2] – **كتاب آثار عبد الحميد بن باديس**، إعداد وتصنيف عمار الطالبي، الجزء الثاث، الجزائر: الشركة الجزائرية، 1983، ص ص401-405.

أما بخصوص موقف الجمعية من الثورة فهي تعتبر وقودها التي اشتعلت به، "كونها مثلت المدرسة الحقيقية للوطنية"، حيث تم مباركتها ودعمها في الداخل والخارج من قبل قياداتها ورجالها المصلحين، إلا أن هذه الحقائق أريد تشويهها عن قصد أو غير قصد، من قبل سياسيين ومؤرخين وحتى صحفيين كتبوا عن موقفها زورا وبهتانا، بأنها لم تدعم الثورة ولم تشارك فيها اطلاقا.[1] كما يرجع موقفها المتأخر للانضمام الرسمي للثورة حسب الباحث محمد بن ساعو في "أن الجبهة تيار جديد، غير معروف آنذاك وشخصياته مجهولة إضافة إلى أن توجهاتهم الفكرية وأهدافهم البعيدة غير معروفة"، كما أن الإبراهيمي رئيس الجمعية كان خارج الوطن ينتظر حقيقة ما يجري هناك، اضافة إلى أسباب أخرى موضوعية أدت إلى تخلف الجمعية إعلان التأييد الرسمي للجبهة إلى وقت لاحق، رغم أن كثير من أعضاء الجمعية سارعوا إلى تأييد الثورة والالتحاق بها منذ اندلاعها في 1 نوفمبر 1954م.[2] أما السلطات الفرنسية فقد تنبأت حقا بحدوث هذا، لأنها كانت تعتبر النزعة الإصلاحية الجزائرية المعروفة بـ (نشاط العلماء)، خطرا بالغا على السيادة الفرنسية، وأنه ينذر بآثار وخيمة في المستقبل. فهي دائما تقف "دون المشروع الفرنسي، وتنصب الأهالي المسلمين ضده، وتسعى جاهدة إلى الاستقلال العاجل للجزائر".[3]

فخلال الإعلان الرسمي للجمعية في التحاقها بالثورة، ردت على الحملة المسعورة التي شنتها الصحف الفرنسية عليها بما يلي :

- عدم التراجع عن الثورة ولا هدنة مع فرنسا إلا بتحقيق استقلال الجزائر التام.
- في حالة التوصل إتفاق يكون التفاوض مع الجبهة.
- التفاوض حول الجالية الأوروبية والممتلكات الفرنسية والعلاقات من اختصاص جبهة التحرير الوطني.[4]

إن هذا الموقف الثابت التي اختارته جمعية العلماء المسلمين بني على ايمان وصدق بأن الحل الأخير مع هذا الاستعمار الغاشم، لا يكون الا بالسلاح والقوة، وهو يعبر كذلك عن الإنتقال من القول الى الفعل، كون الجمعية والحركة الإصلاحية جميعا مهدت لهذه المحطة منذ سنوات، وذلك بترسيخ ثقافة المقاومة وعدم الخضوع والاستسلام بفضل التعاليم الدينية الصحيحة التي لقنتها للأجيال. وهو أيضا موقف ثابت وصادق اتخذ مع المبادرين بهته الثورة المباركة، وتفويضهم كامل المسؤولية للتحدث باسم الشعب الجزائري والتفاوض باسم الجمعية في

[1]- محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص ص98-103.

[2]- المرجع نفسه، ص ص104-105.

[3]- نور الدين ثنيّو، مرجع سابق، ص ص350-351.

[4]- محمد بن ساعو، مرجع سابق، ص115.

المحطات الهامة التي يقتضيها النضال السياسي، هذا بعدما تعرفت الجمعية على حقيقة المشروع المصيري الذي اطلقه شباب سبلوا حياتهم من أجل الحرية.

في صبيحة 12 فيفري 1956م، عقدت جمعية العلماء مؤتمرا صحفيا بعد طلب وإلحاح من الصحافة والإذاعات العالمية من بينها (إذاعة لندن، إذاعة صوت أمريكا، جريدة لوموند، جريدة لوبزرفر اللندنية، جريدة نيويورك تايمز الأمريكية، ووكالة رويتز الأخبارية)، تناولت هذه الندوة عدة تصريحات قامت بها الجمعية مثلت التصور النهائي لمشروع الدولة الجزائرية المستقلة، تمثلت في النقاط الآتية :

- رغبة الجمعية وتأكيدها على إقامة دولة جزائرية حرة مستقلة.
- يجب أن تكون الديمقراطية بغض النظر عن الجنس والمعتقد.
- لا يوجد فرق بين الجزائريين والعروبة أذابتهم في بوتقتها.
- عدم تلبية دعوة السلطة الفرنسية للحوار، لأن الثورة هي ارادة الأمة.
- تنتهي الحرب مع فرنسا بعد اصدارها تصريحا رسميا باستقلال الجزائر.
- الثورة لا تتلقى أي مساعدات أجنبية، لذا نواصل دعوتنا لكل الأجانب حتى الفرنسيين لمساعدتنا.
- حقيقة الخلاف في الجزائر هو بين مهضوم الحقوق ومحروم من الحرية وأعداء الحق.[1]

وفي الأخير يمكن القول أن عملية بناء الدولة في ظل الاستعمار، هو أمر صعب للغاية، فلا يمكن بناء دولة ومؤسسات قوية في ضل سيطرة دولة أخرى على اقليمها وشعبها، فذلك يتطلب إستقلالها أولا، ومن ثم يمكن الشروع في عملية بناءها، ولا يكون هذا الاستقلال قابلا للتحقيق إلا إذا حقق الشعب إستقلاله الروحي، واكتشف هويته التي تختلف كل الإختلاف عن الآخر (المستعمر)، في المقومات والمميزات الشخصية للأمة، وهذا لا يتم إلا بالتلقين والتعليم والاصلاح الاجتماعي والديني. فبالإصلاح تتحرر العقول وتكتشف الذوات وتسقط أغلال التبعية للآخر.

لقد ساهمت الحركة الإصلاحية في الجزائر رغم ذلك كله أيضا، في خلق مجموعة من الأنساق والمؤسسات المستقلة التي انشأت وفق تطلعات الأمة وعكست إرثها الحضاري ورصيدها الفكري والثقافي، تمثلت في المجتمع المدني المستقل عن الدولة الفرنسية، وكذا السلطة القضائية ذات الطابع الاسلامي التي ناضل لأجلها المصلحون، والعديد من القضايا أيضا التي ساهمت

[1]– المرجع نفسه، ص ص115–116.

في ابراز معالم الدولة الجزائرية المستقلة ومؤسساتها التي قامت على العديد من المبادئ والأسس التي كانت من قبل تعبر عن الهوية السياسية للأمة.

خلاصة الفصل الثاني :

وفي الأخير يمكن القول أن موضوع الدولة لازال يشغل اهتمام الباحثين من حيث نشأتها وطبيعتها وأنواعها ومقوماتها التي تقوم وترتكز عليها، وكذا عملية بنائها وفق تصورات مختلفة، هذا ما يؤكده وجود اختلاف بين الدول في النظم والمؤسسات والأشكال، فكل دولة تتميز عن دولة أخرى في الكثير من الخصائص والمميزات.

إن عملية بناء الدولة يخضع غالبا للكثير من الاعتبارات الداخلية والخارجية التي تؤثر في عملية البناء، وتساهم في تحديد شكله ومضمونه. وبناء الدولة هنا يقصد به، بناء مؤسسات مستقرة وإعادة بناء وتعزيز قدرات المؤسسات الهشة فيها، من أجل أن تكون الدولة قوية قادرة على تحقيق وظائفها وضمان استقرارها وتلبية حاجيات أفرادها، وتحقيق آمالهم وطموحاتهم، مما يعزز من استقلاليتها، وكفاءة وفعالية أداء مؤسساتها.

تمثل هوية الأمة بمقوماتها المختلفة متغير تابع ومستقل في الوقت نفسه بالنسبة لعملية بناء الدولة، فهذه العلاقة الوطيدة بين المتغيرين يمكن أن تحدد مدى نجاح أو فشل عملية بناء الدولة، كما يمكنها أيضا تحديد النمط الايدويولوجي أو السياسي التي تبنى عليه الدولة، فالبعد الديني مثلا يمكن أن يؤثر في بناء مؤسسات على أساس المعتقد فتكون الدولة ذات نمط خاص يميزها عن باقي الدول، فعلاقة الهوية ببناء الدولة إذن هي علاقة تأثير وتأثر متبادل.

ظهرت الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي لتحقيق نهضة المسلمين وبناء حضارتهم بمكوناتها المختلفة، وعلى هذا فقد اختلف المصلحون حول نوع الاصلاح الأنسب، والكفيل بتحقيق النهضة وبناء الدولة القوية والمستقرة التي تلبي طموحات الأفراد والجماعات، فكان الإختلاف في نوع الإصلاح، بين إصلاح سياسي واصلاح اجتماعي. الاصلاح السياسي الذي تعددت وسائله بين القيام بالتغيير والإصلاح الجزئي أو الشامل في النظم والمؤسسات والقوانين وبين القيام بالتغيير العنيف والثورة المسلحة. أما الاصلاح الاجتماعي فهو يكون بإعداد المجتمعات وتربيتها وتنشأتها تنشأة اجتماعية سليمة، تهيأ الى العمل السياسي بحكمة ومرحلية، من أجل ضمان تحقيق نجاح عملية بناء مؤسسات قوية وتحقيق استقرار الدولة.

كما اختلف رواد الاصلاح العربي والاسلامي حول المبادئ التي يجب أن تبنى عليها الدولة، فهناك فريق يدعوا الى ضرورة بناء الدولة المدنية العلمانية التي تقوم على فصل الدين عن السياسية، هذا الفريق الذي تأثر بالفكر الغربي، بل كان معجبا به ومدنيته وحضارته المادية، أغلبهم من المسيحيين العرب الذين مثلوا اقليات في بلاد المسلمين. أما الفريق الثاني هو الفريق المتشبع بأصالته وثقافته الاسلامية، دعى الى بناء الدولة وفق المبادئ الإسلامية، بحيث اعتبروها مبادئ سامية لا تتعارض والدولة الحديثة التي تحقق الحكم الراشد، بل اعتبروا الحكم الراشد عرفته أول دولة إسلامية في عهد الرسول محمد والخلفاء الراشدين، وبالتالي فإن الإسلام الصحيح النقي هو أولى به.

تعتبر الحركة الاصلاحية الجزائرية امتدادا للحركة الاصلاحية في العالم الاسلامي، بحيث مثلت العديد من الجهود والمحاولات لتحقيق نهضة الجزائريين وإصلاح احوالهم المتردية، واحياء مقومات شخصيتهم المنتهكة، حيث انتهجت منهجا متميزا وفريدا في مسيرة الإصلاح الشامل، يجمع بين الإصلاح الإجتماعي، الذي استهدف بناء المجتمع، وتهيئته قبل الدعوة إلى الإصلاح السياسي الذي ينشد بناء الدولة، وذلك في ظل ظروف الاحتلال القاسية التي ساهمت في التأسيس لتصور وممارسات فريدة أسهمت بها حركة الإصلاح الجزائري حول هذا الموضوع المتعلق ببناء الدولة.

الفصل الثالث:

الهوية السياسية وبناء الدولة عند البشير الابراهيمي

تمهيد الفصل الثالث :

يعتبر الشيخ الإمام محمد البشير الإبراهيمي من أهم الشخصيات البارزة على المستوى الوطني، وعلى مستوى الساحة الدولية العربية والإسلامية، بحيث كان رائدا من رواد الحركة الإصلاحية في العالم العربي والاسلامي، اهتم بمختلف جوانب الإصلاح، قاصدا تحقيق نهضة البلاد وإصلاح أحوال العباد، والتحرر من قبضة الإستعمار على كافة المستويات. ولعل أهم مستوى اهتم به الشيخ البشير الإبراهيمي هو ذلك المستوى الذي يتعلق بحماية وصون هوية المجتمع الجزائري من الطمس والإنحلال، وذلك من خلال النضال الفكري والسياسي، فكان تصوره سياسيا أكثر منه ثقافي واجتماعي، خاصة لإهتمامه بموضوع بناء الدولة على الأسس التي يراها هو صائبة. وعلى هذا سيتم التوسع في مختلف أفكاره وجهوده السياسية خلال مسيرة الحافلة بالإنجازات، من أجل إبراز تصوره حول مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة.

في هذا الفصل سيتم الاعتماد على ثلاثة مباحث أساسية يتم التطرق في المبحث الأول إلى نشأة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي وحياته ، والبيئة التي نشأ فيها لإبراز مدى تأثيرها في تحديد مساره النضالي فيما بعد، أما في المبحث الثاني فسيتم التطرق إلى أهم أفكاره المتعلقة بالهوية السياسية، أي مبعنى آخر الهوية السياسية التي يؤمن بها، وذلك من خلال التعرض إلى منهجه في الإصلاح وأهم جهوده الإصلاحية في مسار جمعية العلماء المسلمين.

في المبحث الثالث سيتم التطرق إلى أهم أفكاره المتعلقة ببناء الدولة والمؤسسات السياسية، ذلك من خلال الخوض في تصوره السياسي بشكل عام مرورا ببعده الإستقلالي الذي من خلاله يمكن أن يتحقق قيام الدولة المستقلة.

الفصل الثالث: الهوية السياسية وبناء الدولة عند الشيخ محمد البشير الابراهيمي

المبحث الأول : الشيخ محمد البشير الابراهيمي في عصره :

المطلب الأول : نشأة وحياة الشيخ محمد البشير الابراهيمي

أولا: مولده :

ولد محمد البشير الإبراهيمي في الثالث عشر من شوال عام 1306 هجري، الموافق لـ: 14 جوان 1889م، بقبيلة تعرف بـ: "أولاد براهم" بقرية "رأس الوادي" بدائرة سطيف وهي قبيلة عربية النسب، يعود نسبها إلى الأدارسة، "وقد قال في هذا الصدد: ((قبيلتنا تعرف بأولاد براهم بن يحيى بن مساهل، وترفع نسبها إلى إدريس بن عبد الله* الجذم – الجد – الأول للاشراف الأدارسة وإدريس هذا – يعرف بإدريس الأكبر وهو الذي خلص المغرب الأقصى بعد موقعة فخ** بين العلويين والعباسيين، وإليه ترجع أنساب الأشراف الحسينيين في المغربين الأقصى والأوسط)). وهو محمد البشير الإبراهيمي بن محمد السعدي، بن عمر بن محمد بن السعدي، بن عبد الله بن عمر الإبراهيمي.[1] وقد كتب الشيخ الإبراهيمي بأن قبيلته ذات النسب العربي تنتهي إلى قبيلة قريش أو هلال بن عامر: "فمما لا شك فيه أن نسبنا عربي صميم، إن لم يكن في قريش فهو في هلال بني عامر لأن موطننا الحاضر من المجالات التي كان لبني هلال فيها مضطرب واسع لأول هجرتهم من صعيد مصر في أواسط المائة الخامسة".[2] وقد عرفت الجزائر في وقت مضى بتوافد الهلاليين اليها، حيث كان فيهم العديد من الصفات التي عرفوا بها وميزتهم عن غيرهم.

كان الشيخ البشير الإبراهيمي كثير الإهتمام بأصول قبيلته وعائلته، و شديد التحمس والإعتزاز بأصله العربي. فقد ولد بين أحضان هذه القبيلة العربية العريقة، التي اثرت بشكل كبير

---

* – إدريس ابن عبد الله: ويعرف بإدريس الأول، مؤسس سلالة بني ادريس بالمغرب الأقصى، رحل من مكة إلى مصر ومنها إلى المغرب الأقصى، حيث قامت قبائل البربر بمبايعته، فتح تلمسان، وهو مؤسس دولة الأدارسة عاصمتها فاس، ودامت قرنين من الزمن، كان له الفضل في نشر الإسلام في المغرب بين البربر وتحريرهم من بطش الحكام، وتأسيس جامع القرويين. قتل سنة 791م بأمر من الخليفة العباسي هارون الرشيد، على ما يقال. المنجد في الأدب والعلوم.

** – واد بالقرب من مكة المكرمة، فيه قتل العباسيون الحسين إبن علي مع الكثيرين من أتباعه، في ذي الحجة سنة 169هـ الموافق لـ: 11 جوان: 786م، وقد دأب العلويون على الإحتفال بذكر هذه الحادثة إلى يومنا هذا. المنجد في الأدب والعلوم.

[1] – مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي باقلام معاصريه**، ط2، الجزائر: دار الامة، 2012، ص11

[2] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة– الجزء الأول–"، مرجع سابق، ص104.

على تربيته وتنشئته، وفي بناء شخصيته وتشكيل فكره، فكان لعامل تكوينه ونشأته أثر كبير على حياته ومسيرته فيما بعد [1].

ثانيا : نشأته (حياته) :

كانت نشأة الشيخ البشير الابراهيمي في أسرة عريقة، تحرص على طلب وتلقين العلم والدين، حيث كان ذلك تقليدا راسخا فيها، فهي أسرة "حفظت رسم العلم و توارثته قرونا".[2] كما عرف على أفرادها أيضا، بسفرهم لطلب العلم والاستزادة منه، فكانت وجهتم المفضلة، القاهرة في مصر. لقد تتلمذ الشيخ البشير الابراهيمي على يد مشايخ قريته وحفظ القرآن الكريم على يد عمه "الشيخ المكي" وهو في السابعة من عمره*، كما قرأ لابن مالك، وبعض العلوم الدينية حتى بلغ سن الرابعة عشر من عمره،[3] لقد تمكن الشيخ في صغره من فهم مفردات القرآن الكريم وتفسيره، وحفظ معه ألفية ابن مالك ، وألفية ابن معطي الجزائري، وألفيتي الحافظ العراقي في السير والأثر، وحفظ جمع الجوامع في الأصول، وتلخيص المفتاح للقاضي القزويني،[4] "ورقم الحلل في نظم الدول لابن الخطيب، ومعظم رسائل فحول كتاب الأندلس كابن شهيد وابن ابي خصال وأبي المطرف بن أبي عميرة"[5]، كما أرشده وأعانه عمه الى دواوين فحول المشارقة، وحفظ أيضا الكثير من الشعر العربي كشعر أبي عبد اللّه بن خميس التلمساني شاعر المغرب والأندلس في المائة السابعة، وحفظ صدرًا من شعر المتنبي، وشعر الطائيين، وحفظ ديوان الحماسة، وحفظ كثيرًا من رسائل سهل بن هارون وبديع الزمان، وأمثالهم من الشعراء.[6]

وخلال هذه الفترة باشراف من عمه، حفظ عدة كتب ومؤلفات، وذلك لتميزه بذاكرة قوية، نذكر من بينها، كتاب (كفاية المتحفظ) للأجدابي الطرابلسي، و(الألفاظ الكتابية) للهمداني، و(الفصيح) لثعلب، وكتاب (إصلاح المنطق) ليعقوب السكيت، و كان لهته الكتب الأربعة الأثر الكبير في ملكته اللغوية[7]، ومما لا شك فيه أن هذا الزاد الوفير كان له اثر كبير في ثقافة الشيخ

---

[1] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة– الجزء الأول–"، مرجع سابق، ص104.

[2] – مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي باقلام معاصريه**، مرجع سابق، 12.

[3] – نبيل أحمد بلاسي، **الاتجاه العربي والاسلامي ودوره في تحرير الجزائر**. مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990، 121.

[4] – الشيخ محمد البشير الإبراهيمي باقلام معاصريه ص 13.

*– حسب بعض الباحثين، تمكن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من حفظ القرآن وهو في التاسعة من عمره وليس السابعة. (أنظر المرجع السابق)

[5] – محمد عمارة، **الشيخ البشير الابراهيمي امام في مدرسة الائمة**، مرجع سابق ص 6 .

[6] – عبد الملك بومنجل، **النثر الفني عند البشير الابراهيمي**، الجزائر: بيت الحكمة، 2009، ص22.

[7] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

محمد البشير الابراهيمي وتمكنه من ناصية اللغة العربية. وأخذ عن الشيخ ربيع قري اليعلاوي مختلف فنون العلم، والشيخ محمد أبو القاسم البُوجْلِيلِي، والشيخ محمد أبو جمعة القُلِّي، وكان هؤلاء العلماء يتوارثون العلوم الإسلامية من المدن المعروفة بالعلم الكائنة بوطننا، كبجاية وقلعة بني حماد بحيث لم يرحلوا إلى الأمصار الكبرى المعروفة بالجماعات العلمية التاريخية ذات الصيت الكبير كفاس وتونس والقاهرة[1].

بفضل عمّه رحمه اللّه الذي كان يتدرّج به من كتاب إلى كتاب تلقينًا وحفظًا ومدارسة للمتون والكتب التي حفظها حتّى بلغ الحادية عشرة من عمره، بدأ الشيخ محمد البشير الابراهيمي يُدرّس ألفية ابن مالك دراسة بحث وتدقيق، وقبلها قرأ كتب ابن هشام الصغير قراءة تفهّم وبحث، [2] ولما لاقت المنية عمه، قام الشيخ البشير الابراهيمي، بتدريس العلوم التي أجاز عمه له أن يدرسها، إلى طلبة العلم الذين كانوا يتوافدون عليه من القرى والمداشر المجاورة، وكانوا يقيمون في بيت والده كما كان الحال أيام عمه الذي وافته المنية.[3]

توجه الشيخ البشير الابراهيمي الى المدينة المنورة لحاقا بأبيه، الذي فر من بطش المستعمر الذي اضطهده لوطنيته ومناوئته للاستعمار، حين كان سن ابنه محمد البشير لا يتعدى ستة عشر سنة.[4] وفي رحلة الشيخ الى المدينة المنورة لحاقا بابيه، مكث بالقاهرة ثلاثة شهور، لقي فيها الكثير من علماء الأزهر كالشيخ سليم البشرى، ومحمد بخيته، ويوسف الدجوى، عبد الغني محمود، والسمالوطي، وغيرهم من أهل العلم والدين.[5] كما استفاد من عدة دروس ومحاضرات، كدروس الشيخ رشيد رضا في دار الدعوة والإرشاد، ودروس الشيخ محمد العزيز الوزير التونسي الذي لازمه خمس سنوات في الدراسة وأخذ عنه "موطأ الإمام مالك"، والشيخ حسين أحمد الفيض أبادي الهندي، الذي أخذ عنه "صحيح مسلم"، وقد تأثر البشير البراهيمي بهذين الشيخين، وقال عنهما: "وأشهد أني لم أر لهذين الشيخين نظيراً من علماء الإسلام إلى الآن،...، لم أر مثل الشيخين في فصاحة التعبير ودقة الملاحظة والغوص عن المعاني واستنارة الفكر، والتوضيح للغوامض، والتقريب للمعاني القصية"، فهؤلاء الشيوخ كلهم عنده عمالقة يشار

[1] – مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي باقلام معاصريه**، مرجع سابق، ص12

[2] – عبد الحكيم قماز، الشيخ البشير الإبراهيمي مجدد الحركة العلمية الجزائرية، جريدة الخبر، في 2016/06/20 على الرابط : http://www.elkhabar.com/press/article/105768/

[3] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص121.

[4] – عبد الحكيم قماز، مرجع سابق.

[5] – نبيل أحمد بلاسي، ، مرجع سابق، ص121.

لهم بالبنان في العلم والتقوى، ولهم الفضل أيضا في تكوين شخصيته.[1] كما درس أيضا عند الشيخ العزيز الوزير والتقى بالشاعرين أحمد شوقي، وحافظ ابراهيم، لكن هؤلاء لم يؤثروا في شخصيته مثلما أثرت فيه مؤلفاة وسيرة كل من الكواكبي والأفغاني، ومحمد عبده، الذي استوحى منهم مبادئه في الاصلاح الإجتماعي والديني، "كما اتخذ من مدرسة عرابي، ومصطفى كامل مبدأ له في الوطنية". [2]

كما أخذ الشيخ محمد البشير الابراهيمي علم التفسير عن الشيخ إبراهيم الاسبوكي ، وعلم الجرح والتعديل عن الشيخ أحمد البرزنجي الشهرزوري، وعلم أنساب العرب والسيرة النبوية عن الشيخ محمد عبد الله زيدان الشنقيطي، وعلم المنطق عن الشيخ عبد الباقي الأفغاني. وذلك إلى جانب إلقاءه لدروس في النحو والصرف والعقائد والأدب، وعكف على مطالعة الكتب الثمينة القديمة منها والحديثة والمخطوطات النادرة مدة إقامته في مكتبات المدينة العامة والخاصة. [3] كما تعرف على الشيخ عبد الحميد بن باديس عندما قدم لأداء فريضة الحج عام 1913م، فأسسا لصداقة مهدت لمشروع إصلاحي ينهض بالجزائر وينتزعها من المسخ الاستعماري الصليبي الفرنسي ويعيدها إلى العروبة والإسلام.[4]

وفي عام 1917م، رحل الشيخ محمد البشير الابراهيمي رفقة والده مع سكان المدينة المنورة الى دمشق تلبية لأوامر السلطات العثمانية التي تقضي بترحيل سكان المدينة المنورة بعد استفحال ثورة الشريف حسين بن علي، وهناك في مدينة دمشق اكمل الشيخ مسيرته العلمية في التعلم والتعليم، حيث تم تعيينه أستاذا للآداب العربية واللغة بالمدرسة السلطانية، هذه المدرسة الثانوية الأولى والوحيدة في ذلك الوقت بدمشق، وبذلك تخرج على يديه طليعة من المثقفين المتفوقين يعدون من عمداء الأدب العربي في سوريا.[5]

كان الشيخ البشير الابراهيمي بارعا في التدريس والخطابة حيث تخرج على يده العديد من الطلبة الذين أصبحوا "في طليعة الصفوف العاملة في حقل العروبة".[6] وعندما أصبح الأمير فيصل بن الحسين حاكما لدمشق، قامت بينه وبين الشيخ علاقة صداقة، حيث أراد الأمير أن

---

[1] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ج5، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص275.

[2] – نبيل أحمد بلاسي، ، مرجع سابق، ص121.

[3] – الشيخ البشير الإبراهيمي، " أنا "، **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، الجزائر : دار الأمة، 2012، ص21.

[4] – محمد عمارة، **الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة**، مرجع سابق، ص9.

[5] – عبد المالك بومنجل، مرجع سابق، ص25.

[6] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،ج5، مرجع سابق، ص166.

يسند للشيخ ادارة التعليم هناك لكنه رفض واعتذر. وقد شهدت إقامة الشيخ الابراهيمي بمدينة دمشق عدة أحداث اثرت فيه وهي تزوجه هناك، ووفاة والده، وأحد أولاده كذلك. وبعدها قرر الشيخ العودة إلى الجزائر خاصة بعدما بغلته أخبار تبشره بتحسن ظروف ممارسة العمل الإصلاحي،[1] فعاد إلى أرض الوطن في بداية سنة 1920م، لينهي مرحلة الأخذ والتعلم ولينتقل إلى مرحلة العطاء، بنية القيام بالعمل العلمي التربوي، ثم السياسي. فتعاون مع مختلف النخب التي سارت وفق المنهاج الذي رسمه وصديقه الشيخ عبد الحميد ابن باديس، فكان تأسيس جمعية العلماء المسلمين سنة 1931م، التي كانت على حد قوله مجرد فكرة سنة 1913 في المدينة المنورة اين التقى برفيق جهاده الشيخ عبد الحميد ابن باديس الذي ذهب لتأدية فريضة الحج، وهناك توطدت بينهما اواصر الصداقة بعد ملازمته لمدة ثلاثة أشهر متواصلة.[2]

عمل الشيخ الابراهيمي بعد عودته الى الجزائر في تكوين النشأ والتربية والتعليم، حيث ركزت فلسفته التعليمية في ترسيخ القيم والأفكار الصحيحة وعدم التوسع كثيرا في العلم.[3] ويرجع الباحثون أن تشابه الظروف التي مر بها الشيخين ابن باديس والابراهيمي، هي سبب عودتهما إلى الجزائر لمواجهة الإستعمار، فالشيخ ابن باديس كان متأرجحا بين رأيين، رأي أستاذه حمدان الونيسي الذي حبذ بقائه في الحجاز، وبين رأي الشيخ الهندي الذي أشار بعودته إلى الجزائر بهدف تسخير علمه لخدمة أبناء وطنه الذين كانوا بحاجة الى من يقوم بتعليمهم وتوعيتهم وارشادهم بما أوتي من علوم و بهذا فقد كان اتفاق العودة للوطن بين ابن باديس والبشير الابراهيمي بهدف وضع علمهما لخدمة وطنهما، فقرر الابراهيمي العودة الى الجزائر مقنعا والده الذي كان قد هاجر من قبل الى المدينة فرارا من ظلم الاستعمار الفرنسي، مبررا عودته بأسباب تتعلق باحياء الدين، واللغة العربية، وقمع الظلم، ومقاومة المستعمر.[4] فأسسا الشيخان لحركة إصلاحية إنطلقت من عمل تمهيدي دام قرابة عشر سنوات، "حتى جاءت سنة 1930م فأقامت فرنسا مهرجانات الاحتفالات بمأوية استعمارها للجزائر، فاستفزت ضمير الأمة، وفجرت فيها روح المقاومة وضرورة الإصلاح،[5] فكانت النتيجة تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كرد فعل على هذا الاستفزاز، فشرع الشيخ الإبراهيمي في بناء أسسها وقواعدها على المستوى الوطني، فكان جامعا وليس منفرا، داعيا إلى إصلاح شامل تنهض به الأمة الجزائرية من تخلفها وخضوعها، وتحيا به شخصيتها العربية والإسلامية، وتشتعل به روحها في المقاومة والجهاد.

[1] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص10.

[2] – عبد المالك بومنجل، مرجع سابق، ص27-28.

[3] – بشير فايد، **الإمام محمد البشير الإبراهيمي داعية الوحدة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص8.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص122.

[5] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص10-11.

في يوم 10 أفريل من سنة 1940م اعتقلت السلطات الاستعمارية الشيخ الابراهيمي بتهمة الامتناع عن تنفيذ أوامر السلطة، وأنه خطر على الأمن العام في الجزائر، فنفي الى قرية نائية في الجنوب الوهراني، لمدة ثلاث سنوات، وفي فترة نفيه توفي رفيق دربه الإمام عبد الحميد ابن باديس في 16 أفريل من نفس السنة، وتأثر لوفاته كثيرا، فانتخب بعد ذلك الشيخ الابراهيمي رئيسا لجمعية العلماء وهو في المنفى، رغم سعي الادارة الاستعمارية في منع ذلك، فبقي تحت أعينها الى غاية نهاية الحرب العالمية الثانية.[1] وقد زج بالشيخ مرة أخرى في السجن العسكري بالجزائر العاصمة، في 27 ماي 1945م، عقب المذابح والجرائم الفرنسية يوم 8 ماي 1945م بمدينة سطيف التي قتلت فيها حوالي 60.000 الف شهيد، حيث ظل الشيخ لمدة سبعين يوما في زنزانة مظلمة تحت الأرض، فاضطرت السلطات الاستعمارية نقله للسجن العسكري بقسنطينة الذي بقي فيه أحدى عشر شهرا، وهذابعدما ساءت حالته خلال مكوثه مدة 100 يوم في السجن العسكري بالجزائر العاصمة.[2] ليتم اطلاق سراحه بعد صدور العفو العام بتاريخ 16 مارس 1946م، وهو في حالة صحية حرجة ومصابا بداء السكري.[3]

لم تضعف عزيمة الشيخ في مواصلة عمله الاصلاحي، حيث عاد اليه "كأقوى ما يكون عزما وأصلب ما يكون عودا"، فمارس نشاطه في مسار جمعية العلماء المسلمين، الى ان قرر بتاريخ 27 مارس 1952 ان يشد رحاله الى المشرق من جديد، فمكث بالقاهرة أسبوعا، وفي باكستان بضع أشهر، ثم توجه الى العراق كذلك، حيث ألقى فيهما دروسا ومحاضرات في الدين والاصلاح، ثم رحل إلى الحجاز في موسم الحج سنة 1952م، وفي 24 أكتوبر من نفس العام، رجع إلى القاهرة، ثم عاود الترحال والسفر إلى العراق والحجاز وسوريا والأردن والقدس للعديد من المرات، كان فيها داعيا ومحاضرا في الدعوة والإصلاح، ومعرفا بالقضية الجزائرية وداعيا لمناصرتها ودعم ثورتها التي اندلعت في 1 نوفمبر 1954م، ومدافعا عن قضايا الامة الإسلامية في مقدمتها القضية الفلسطينية.[4] حيث اصدر الشيخ الابراهيمي عدة بيانات تساند الثورة المجيدة وتدعوا للصمود والمقاومة كان أولها في 2 نوفمبر 1954م، رغم ما قيل عنه وعن جمعية العلماء محاولين التشكيك في وطنيتهم وموقفهم ازاء الثورة، فقد سخر الشيخ نفسه سفيرا للثورة بالخارج، "حيث لم يترك وسيلة يعتقد أنها تخدم القضية الجزائرية إلا وأتاها، ومن بينها طلبه الجريئ الذي تقدم به لشيخ الجامع الأزهر في يوم 12 نوفمبر 1954م بأن يدعوا المسلمين إلى

[1] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص38–40.

[2] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص12.

[3] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص46.

[4] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص13.

الجهاد ضد فرنسا، وهو ما دفع بالضابط الفرنسي "سيرفي–Servy" إلى إتهام جمعية العلماء مباشرة بتدبير حوادث الثورة.[1] وخلال مسيرة نضالية كبيرة في الخارج دامت عشر سنوات كاملة 1952–1962م، عرف من خلالها بمعاناة الشعب الجزائري وسعى لكسب التأييد المادي والمعنوي للقضية الجزائرية على المستوى العربي والاسلامي.[2]

عاد الشيخ البشير الابراهمي الى الجزائر عند اعلان الاستقلال سنة 1962م، وخطب خطبة الجمعة في افتتاح مسجد كتشاوة بالجزائر العاصمة الذي حوله من قبل الاستعمار الفرنسي الى كاتدرائية كاثولكية طيلة أكثر من 130 سنة،[3] ولعل من بين اسباب عودته أيضا إلى الجزائر بعد الاستقلال هو الخلافات الحادة التي اندلعت بين قادة الثورة، فيقول بهدا الصدد: "سأذهب إلى الجزائر حتى لا يتمزق وطني"، فكانت مشاركته في الاحتفالات الأولى المخلدة لإندلاع الثورة التحريرية في نوفبر 1962م، فكانت تلك أحسن ساعات حياته وأعظمها.[4]

وقد كان للشيخ رأي في سياسة السلطة السياسية بالجزائر حيث كان يرى أنها انحرفت عن مبادئ الثورة التحريرية ولم تلبي طموحات الشعب الجزائري بل تعدت على مقوماته، فقرر الشيخ أن يقطع صمته على الباطل، حيث قال بأن "وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، لكن المسؤولين –على ما يبدو– لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية" حيث يجب أن تنطلق أعمالهم وسياساتهم التي يصنعونها من خلال مقومات الأمة وليس من خلال المذاهب الأجنبية التي تنكر دين الإسلام وتعاديه، وعلى هذا فقد دعى الشيخ الشعب الجزائري إلى الاحتشاد من أجل تشييد "مدينة تسودها العدالة والحرية... وتقوم على تقوى من الله ورضوانه" .[5] لقد كلفت هذه المواقف الشيخ، الزج به في السجن ثم الإقامة الجبرية والحرمان من الزيارات، كما تم توقيف مرتبه الضئيل الذي كان يتقاضاه، فما كان للشيخ إلا أن يثبت على مواقفه ومبادئه منافحا عن الحق، "وهو يتألم للعزلة التي كان يعيشها بسبب تنكر أصدقائه وتلامذته وهجرهم له، ولما آلت إليه أوضاع البلاد".[6]

---

[1] – بن حامد سعدية، "الشيخ محمد البشير الابراهيمي وقضايا عصره 1889–1695م"، **رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر، المدرسة العليا للأساتذة في الأداب والعلوم الإنسانية بوزريعة**، الجزائر، 2004–2005م، ص117–121.

[2] – المرجع نفسه، ص128.

[3] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص13.

[4] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص128.

[5] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ج5، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ، ص317.

[6] – المرجع نفسه، ص132–133.

توفي الإمام الشيخ رحمه الله تعالى يوم الخميس19 من مايو 1965م عن عمر يناهز 76 سنة، قضاها في خدمة الإسلام والمسلمين بعد أن ضعفت صحته وكبر سنه. [1] فقد توفي وهو يائس، غير راض على أداء السلطة السياسية في الجزائر التي خاب ضنه فيها بعدما سارعت الى تبني قيم ونظم غريبة موروثنا الحضاري، زيادة على ذلك وروثها لأساليب الإستعمار وبعض مساوئه التي كان يعامل بها أبناء الشعب الجزائري في فترة الإحتلال.

المطلب الثاني : البشير الإبراهيمي في بيئته الداخلية (الظروف والأوضاع العامة) :

تميزت الأوضاع المحلية والإقليمية والدولية بالعديد من التغيرات والتحولات، أثرت بدورها على الأفراد والجماعات والكيانات السياسية، وأعادت تشكيل العلاقات والنظم القائمة وأفرزت مفاهيم وقواعد وأشكال جديدة ظهرت كنتيجة لتلك التحولات والتغيرات فيما بعد.

وقد شهد عصر البشير الابراهيمي تحولات وتطورات هامة، أثرت على البنى السياسية والإقتصادية والثقافية والإجتماعية في الجزائر، وذلك من خلال تمكن العدوان الفرنسي من بسط نفوذه الإستعماري في الجزائر وإحتلاله للأرض والثروات والبنى التحتية، ومحاولاته لطمس البنى الفوقية المتمثلة في ثقافة الشعب الجزائري ورصيده الفكري والتاريخي المشترك، من خلال سياسات قاسية تمثلت في ممارسات الإقصاء والزجر والقتل والتعذيب والتضييق، والترهيب والإغراء، وغيرها من الممارسات التي أريد بها فرض السيطرة الكاملة على البلاد وتصفية كل أشكال المقاومة فيها، باعتبارها مستعمرة تابعة لفرنسا، هذا ما جعل الشيخ البشير الإبراهيمي يتأقلم مع ظروفه، ويختار مسارا نضاليا محددا بناءا على العديد من المعطيات.

من خلال هذا سوف نتناول أهم الأحداث والأوضاع التي مرت بها الجزائر، والتي تعتبر البيئة المحلية للشيخ البشير الإبراهيمي منها نشأ وترعرع، وأثرت فيه وفي أفكاره ومعتقداته، وإيديولوجيته، وجعلته يتبنى خطه النضالي والسياسي. ومنه محاولة فهم تصور الهوية السياسية للشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

1) الوضع الاجتماعي في الجزائر :

كانت الجزائر قبل الإحتلال الفرنسي وفي أواخر العهد العثماني تتميز بالتنوع في التشكيلة السكانية لها، بحيث كان سكانها ينقسمون إلى طبقات ومجموعات طائفية، تتجمع أو تتوزع في مختلف المناطق في المدن والأرياف، وتتميز وتختلف عن بعضها البعض بنمط

[1] – شهرة شفري، "الخطاب الدعوي عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دراسة مقارنة بين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الابراهيمي". رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة الحاج لخضر باتنة، 2009، ص106.

المعيشة وأسلوب الحياة، وتباين مصادر الرزق، وطبيعة علاقاتها مع الحكام، فقد كان ذلك التنوع ملحوظا في المدن أكثر من غيرها من الأماكن الأخرى، كونها المكان الذي يتجمع فيه السكان من مختلف المجموعات الطائفية ومهنية، وبالتالي يمكنك ملاحظة ذلك[1].

في المدن نجد الأقلية التركية تأتي على سلم الترتيب الطبقي في المكانة الإجتماعية، تتميز كونها طائفة منغلقة ومنعزلة عن المجتمع ترفض الاختلاط بالأهالي، يتمسك أفرادها باللغة التركية والمذهب الحنفي، ولها نظامها الخاص.[2] تتشكل في أغلبيتها من الجنود الأتراك "الإنكشارية"، وكانوا يمارسون الوظائف الإدارية، أو التجارة بفتح دكاكين القماش والمجوهرات والمواد الكمالية، أو الإشراف على بساتينهم التي كانوا يملكونها في ضواحي المدن، وكان عدد أفرادها يتراوح بين 10 آلاف و30 ألف نسمة، تم تهجيرهم قصرا من قبل الإحتلال الفرنسي وتم محو كل آثارهم ومعالم حكمهم ابتداءا من عام 1830م.[3]

ثم تأتي في المرتبة الثانية من السلم الإجتماعي طبقة "الكراغلة"* بفضل علاقاتهم الخاصة بالأهالي، كان عددهم يفوق عدد الأتراك، وهم أقرب في علاقتهم بهم مقارنة بعلاقتهم مع الأهالي، بحيث يتجنبون أيضا الاختلاط معهم، إلا أنهم اتقنوا العربية واندمجوا بعدها مع السكان،[4] يتوزعون على المدن الكبرى وبعض الأرياف، يشتغلون بالزراعة والتجارة والمهن الحرة ولهم بعض الإمتيازات الخاصة، ويشغلون الوظائف الإدارية التي يمكنهم منها نظام حكم الأتراك. ثم بعدهما وفي المرتبة الثالثة تأتي طبقة "الحضر" (البلدية) أصولهم أندلسية، إرتكزوا على المدن التي مارسوا فيها التجارة والتعليم، وتميزوا برقة الذوق والملبس، وكان منهم الكثير من الفقهاء والعلماء بحيث ساهموا في ازدهار الثقافة والفنون.[5]

تأتي بعد هذه المراتب مجموعات سكانية تتوزع على مختلف أنحاء الجزائر وهي ما يسمى بمجموعات "البرانية"، وهم سكان أصليون هاجروا من مدنهم الصغيرة وقراهم إلى المدن الكبرى

---

[1]– اسماعيل قيرة وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**، ط1. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2002. ص53–63.

[2] – صالح عباد، **الجزائر خلال الحكم التركي 1514–1830م**، ط2. دار هومة: الجزائر، 2007، ص356–357.

[3] – اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص59.

*– الكورغولي: وهو من كانت أمه جزائرية وأبوه تركيا، وهي تعني إبن العبد أو ابن الخادم.

[4] – أحمد توفيق المدني، **كتاب الجزائر**. المطبعة العربية: الجزائر، 1931، ص145.

[5]– بشير فايد، **قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان**. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1. رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة قسنطينة، 2010، ص 37.

*– حيث خضعوا لوضع "الذميين"، مشيراً لكيفية تطبيق هذه القواعد وتنوعها حسب المناطق الجغرافية والفترات التاريخية، مؤكداً أنها كانت علاقات حسن جوار وصداقة نشأت فيما يتعلق باحتفالات الأعياد اليهودية، وممارسة "الحماية"، من خلال وضع فرد معين تحت حماية حاكم مسلم، أو مسؤول كبير أو تحت حماية "الداي" مثلاً.

من مختلف أنحاء الوطن، بحثا عن العمل وحياة اجتماعية أفضل. ومنهم "الميزابيون" (منطقة ميزاب)، و"البساكرة" (بسكرة)، و"الزنوج" ، و"الجيجيليون (منطقة جيجل) ، و"الأغواطيون" (منطقة الأغواط)، وجماعة "القبائل"* التي لها تاريخ قديم في الجزائر[1].

أما بالنسبة للجماعات الأجنبية، فكانت هنالك الجالية اليهودية*، التي كان تواجدها بالجزائر قديما نسبيا، كانت تشتهر بالتجارة، وتتمتع بالسمعة السيئة بسبب تواطئها مع الاستعمار الفرنسي واحتكارها للسوق ونفوذها الإداري والإقتصادي الكبير،[2] التي بلغ عددها عند بداية الاحتلال 30 ثلاثون ألف نسمة يتمتع أفرادها بنفوذ اقتصادي كبير، ومجموعة "الدخلاء" وتتألف من التجار الأجانب وقناصل الدول الأوروبية، وأفراد البعثات الدينية والإرساليات التبشيرية والأسرى المسيحيين.[3]

أما بالنسبة الى الريف، فالسكان هناك يمثلون غالبية سكان البلاد، إذ كانت نسبتهم تفوق 90% من مجموع سكان الجزائر، وتتمثل تركيبتهم البشرية من "قبائل المخزن"* التي تقوم بمهام وأعمال فلاحية وعسكرية وإدارية، وتمثل حلقة الاتصال بين الأرياف والمدن. وهناك أيضا قبائل "الرعية"**، التي كانت تخضع لسلطة "البايات" عن طريق "القياد" والشيوخ، وتعامل عادة بأسلوب القسوة والاضطهاد، خاصة في استخلاص الضرائب.[4] هذا ما يبين التمايز الكبير بين طبيعة الريف والمدينة ومكانتها لدى السلطات التركية والحكام الأتراك، وانعكاس ذلك بين سكان الجزائر من مختلف الأطياف والأجناس.

إننا نلاحظ أنه من خلال تطرقنا لأهم المجموعات السكانية في الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي لها، أن المجتمع فيها كان ذو شكل طبقي وهرمي من حيث الامتيازات والمكانة الاجتماعية، تتميز فيه كل جماعة سكانية أو طائفة مهنية عن الأخرى، تقوم بأدوار أنشطة

---

[1] – المرجع نفسه، ص38.

*– يقول محمد توفيق المدني في كتابه "هذه هي الجزائر" بأن الأمازيغ (البربر) : "هم سكان المغرب العربي كافة، زهم الذين اخترقوا عشرات القرون من تاريخه، إلى أن وحد الله البلاد تحت راية الاسلام في دائرة العروبة"، وقد قال ابن خلدون المعتز بأصله البربري بأن البربر قدموا من المشرق الكبير، وتأثروا بالحقب التاريخية وتعاقب الحضارات التي شهدتها الجزائر. أنظر : أحمد توفيق المدني، **هذه هي الجزائر**. القاهرة: دار النهضة المصرية،1956، ص32.

[2] – اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص59.

[3]– ناصر الدين سعيدوني، مرجع سابق، ص 99 .

*– وهي قبائل تتمتع بامتيازات متعاونة مع السلطة في الجزائر و تمثل همزة وصل بين السكان و السلطة المسؤولة عن الامن وجمع الضرائب بين سكان القبائل.

**– وهم يشكلون أغلب سكان الريف الخاضع لسلطة البايلك.

[4]– بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان". دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1 مرجع سابق، ص 43.

مختلفة متناسقة ومتكاملة، ذات نظام اجتماعي متميز. يمكن أن نقسمه إلى طبقات مرموقة وطبقات مهمشة، نظرا لإختلاف المستوى المعيشي من المدن إلى أرياف الجزائر حسب مداخيل كل مجموعة سكانية طائفية أو مهنية، إلا أنه يمكن القول أن الشعب الجزائري في عمومه كان يعيش الهدوء والانسجام.[1]

إلا أنه وبعد احتلال فرنسا للجزائر منذ 1830م، فقد تغير الوضع الاجتماعي، بسبب سياسة الاستيطان التي انتهجتها فرنسا، والتي أدت إلى انقسام المجتمع الجزائري إلى مجموعتين اجتماعيتين مختلفتين: المجموعة الأوروبية والجالية اليهودية، والمجموعة الجزائرية الإسلامية. فالمجموعة الأوروبية المتكونة من مختلف الجنسيات الأوروبية يعتبرون رغم اختلاف أجناسهم، فرنسيين لهم وعليهم ما للمواطن في فرنسا. وما عليه ولهم، زيادة على ذلك، حق استغلال "الأهالي" واضطهادهم قانونياً.[2] ومما زاد من رغبتهم في الاستقرار في الجزائر، تلك التسهيلات والمساعدات السخية المقدمة لهم من قبل سلطات المستعمر كالتكفل بسفرهم، ومنحهم أخصب الأراضي الزراعية، التي كانت تصادرها الإدارة الاستعمارية من الجزائريين المالكين الشرعيين لها. فتمكنوا مع مرور الزمن، من السيطرة على المصالح الاقتصادية والحيوية في البلاد.[3] وقد كان الهدف من خلال هذه السياسة هو دعم التواجد الآوروبي عامة والفرنسي خاصة وتشجيعهم على الإستيطان على حساب أملاك السكان الجزائريين.

ومما سهل لهم الأمر أكثر أن هؤلاء الأوربيون جاء أجدادهم إلى الجزائر بطرق مختلفة، فقلة منهم صاحبت عملية العدوان سنة 1830م كتجار وأصحاب مهن حرة ورهبان في خدمة الغزاة أو لتنصير الجزائريين. وبعد الاستحواذ على خزينة الدولة الجزائرية واكتشاف مصادر الثروات الطبيعية مثل خصوبة سهل المتيجة المحيط بالعاصمة، شرع بعض الضباط في الجيش الفرنسي من استغلال الأراضي الخصبة مثل الجنرال كلوزيل الذي قام بتسريح بعض جنوده وتم منحهم مزارع البايلك يستغلونها لحسابه في شكل شركة سميت: مزرعة إفريقيا التجريبية، بحيث تحول تقريبا كل الساحل والمتيجة إلى أوربيين على اختلاف جنسياتهم وأعراقهم في ظرف عشر سنوات فقط. [4] وهذا يدل على أمرين، الأول يتعلق بالاستراتيجية الفرنسية الإستيطانية والتسهيلات والإغراءات التي كانت توفرها من أجل نجاح السياسة الإستيطانية، والأمر الثاني هو

[1]– صلاح العقاد، **المغرب العربي** , ط 3 , مصر: المكتبة الانجلو مصرية 1969 ص 160 –161 .

[2] – محمد العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**، ج1. سوريا: منشورات إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص24.

[3] – شارل روبير اجيرون، **تاريخ الجزائر العاصرة**، (ترجمة عيسى عصفور). بيروت: منشورات عويدات ، 1982، ص44–45.

[4] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص24.

الصلاحيات الواسعة التي كان يتمتع بها الجيش الفرنسي وضباطه في الجزائر، جعلتهم يتصرفون كما يحلو لهم سواء فيما تعلق باستغلال الثروات ونهبها بالقوة أو في الاعتداء على الجزائريين، واستعبادهم وقهرهم بكل الوسائل الغير المشروعة.

وكان الأوروبيون رغم التباين العرقي بينهم، وعدم انسجامهم مع بعضهم البعض بسبب انتشار التشاحن ومشاعر الكراهية بينهم، إلا انهم كانوا يشتركون في نظرة الحقد والعنصرية الطافحة اتجاه الجزائريين كعرب مسلمين، ويرون أنهم عرق أقل درجة من المجتمع الأوروبي يحق لهم استغلالهم واستعبادهم واغتصاب ممتلكاتهم واراضيهم،[1] والدليل على ذلك هو رفضهم قبول اندماج الجزائريين، وتعليمهم، باعتبار ذلك عليهم وعلى مستقبلهم في الجزائر،[2] هذا وقد وصل عدد المستعمرين الأوروبيين في الجزائر حوالي خمسين ألف نسمة في بداية الإحتلال الفرنسي، إلا أنه وبعد إلحاق الجزائر بفرنسا وتناقلت وسائل الإعلام أخبار المستعمرة الجديدة وما تزخر به من ثروات، وبعد أن أعلن الجيش الاستعماري عن استعداده لاستقبال كل الراغبين في تجسيد فكرة الاستعمار الاستيطاني، بدأ الكولون يصلون من مختلف أنحاء أوربا حتى أن جاليتهم أصبحت تتكون من حوالي 150.000 في ظرف عشرين سنة فقط، ثم راحت تتكاثر بنفس الوتيرة إلى أن قاربت المليون نسمة عشية اندلاع ثورة نوفمبر سنة 1954م، حيث أصبحت تملك أخصب ما في الجزائر من أراضٍ صالحة للزراعة وتسيطر فعلياً، على إدارة البلاد وصناعتها وتجارتها بجميع أنواعها. [3]

أما بالنسبة لليهود، فقد كان المستعمر يتعامل معهم بشكل مختلف عن التعامل مع المسلمين، فقد منحلهم قانون "كريميو" الصادر في 22 أكتوبر 1870 حق التجنس بالجنسية الفرنسية، وأصبحوا من المجموعة الفرنسية، وانتقل عددهم من 34 ألف نسمة سنة 1983م، إلى مائة وثلاثون ألف نسمة 130.000ن سنة 1950م.[4] ولم تكن فرنسا لتفعل ذلك وتضم اليهود إلى صفها، إلا لتستخدمهم كأداة قمع إضافية لصالحها ضد الجزائريين ومحاربة هويتهم الحضارية الإسلامية. ففي الكثير من الحوادث مالت السلطات الاستعمارية الى صف اليهود المعتدين على الجزائريين واعتبرتهم مضلومين، وعاقبت الجزائريين على افعال لم يرتكبوها، وهذا

[1]– بشير فايد "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1 سابق، ص 39.

[2] – عمار بوحوش، **تاريخ السياسي للجزائر "من البداية ولغاية 1962**".ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي،1997، ص179–178.

[3] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص24.

[4] – بشير فايد "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1 سابق، ص 40.

بالفعل ما تؤكده حادثة 5 أوت بقسنطينة وعين البيضاء، التي نشبت فيها فتنة بين المسلمين واليهود.[1] أما المجموعة الجزائرية، فهم أبناء الوطن الذين تسميهم الإدارة الاستعمارية بأسماء متعددة غير الاسم الصحيح. فهم أحياناً: الأهالي الذين يحكمهم قانون تعسفي يسمى قانون الأهالي الذي يكاد يحرمهم من أدنى الحقوق، وهم العرب في نظر الكولون، والمسلمون في نظر المؤرخين أمثال روبرت آجرون، وهم يمثلون عشرة أضعاف الجالية الأوربية لكنهم لا يملكون شيئاً بالمقارنة مع ما هو في حوزة الكولون من وسائل وامتيازات وحقوق على أرضهم، وليس لهم حقوق المواطنة التي كان يتمتع بها الأوروبيون في الجزائر، ولا حريات يمارسوهنا على أرضهم الجزائر،[2] وقد قدر عددهم مطلع القرن 19م بثلاثة ملايين نسمة، عاش 5% منهم في المدن.[3]

ومما أثر في تركيبة الفئة الجزائرية هو تعرضها لكل أنواع الابادة الجماعية ومحاولات التشريد، من قبل قادة الجيش الفرنسي في الثلاثينات والأربعينات من القرن التاسع عشر ميلادي، مما عرضها للانهيار والضعف سواء في الأرياف أو المدن، فقد قام جيش الاستعمار الفرنسي باعمال وحشية وفظيعة تعتبر من أبشع جرائم الحرب في التاريخ المعاصر.[4] هذا ما يدل على وحشية المستعمرين الأوروبيين وحقيقة السلطات الإستعمارية التي لم يكن هدفها لا تصفية الحساب مع الحكومة الجزائرية آن ذاك ولا نشر الحضارة كما كانت تدعي، بل هو الحقد ونظرة الإحتقار والعداء للجزائريين المسلمين والمسالمين البسطاء في ارضهم الجزائر.

وقد أدى هذا إلى انتشار الفقر والجوع والمرض والموت، على نطاق واسع، فعلى سبيل المثال ارتفع عدد الوفيات من 11850 حالة سنة 1939م الى 133388 وفاة سنة 1942م، أي بزيادة تقدر بـ 108%. فكانت الأوبئة والمجاعات إضافة إلى عمليات الإبادة والتطهير وكل الكوارث الطبيعية والبشرية التي حلت بالجزائريين، أحد الأسباب الأساسية المؤدية إلى انتشار عدد كبير من الوفيات، ففي سنة 1849م فقط حصد وباء الكوليرا في مقاطعة قسنطينة لوحدها 9434 نسمة، وتوسع هذا الوباء ليؤدي إلى إبادة قبائل بأكملها. [5]

كما أدت السياسة الاستعمارية الاستيطانية وسياسة الأرض المحروقة ونهب الأراضي الزراعية من الجزائريين إنتشار المجاعة والأمراض، كالكوليرا والتيفويس في الجزائر، أواخر

---

[1]– المرجع نفسه، ص41.

[2] – محمد العربي الزبيري، مرجع سبق ذكره، ص24.

[3] – بشير بلاح، **تاريخ الجزائر المعاصر، من 1830 إلى 1989**،ج1. الجزائر: دار المعرفة، 2006، ص29.

[4]– أحمد توفيق المدني، مرجع سابق، ص89–95.

[5] – بشير فايد "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1 سابق، ص 41.

1860م،[1] خلف إنتشار عدد هائل من الضحايا، مخلفة خسائر بشرية فادحة، والآلاف من اليتامى والأرامل، والمشردين الهائمين على وجوههم بحثا عن جذور النباتات وأوراق الأشجار وحتى لحوم البشر لأكلها، كما ورد في بعض التقارير الفرنسية،[2] ونفس الأمر بالنسبة لشبه المجاعة التي عاشها الجزائريون سنة 1912م. [3]

لقد كان عدد السكان الجزائريين يتراوح على نحو خطير طيلة الاحتلال، نتيجة تأثره بالمجاعات والأوبئة من جهة ومن الحروب والمجازر الوحشية التي ارتكبها المستعمر من جهة أخرى ، مثلما حدث في يوم الثامن ماي 1945م، الذي ارتكبت فيه مجازر وحشية في كل من سطيف وقالمة وخراطة، يندى لها جبين البشرية، والتي فاقت في وحشيتها أي تصور، ضد أبرياء عزل خرجوا من ديارهم إلى الشوارع، يهتفون بطريقة سلمية بنهاية الحرب العالمية الثانية 1939-1945م، وبسقوط الديكتاتوريات العسكرية، ويطالبون فرنسا التي كانوا إلى جانبها خلال الحرب بالأرواح* والأموال، أن تفي بوعودها، وتعاملهم بمعاملة الصديق الذي وجدته إلى جانبها في أعسر الأوقات. فتنظر إلى مطالبهم بعين الاحترام والتفهم، لكنها كافأتهم على تلك التضحيات، بقتل أكثر من خمسة وأربعين ألف جزائري رجالا ونساء وأطفالا وشيوخا، وبإحراق الديار وإتلاف الثمار، وبانتهاك الحرمات الإنسانية. وقد دفعت تلك الأعمال الشيخ البشير الإبراهيمي، إلى اعتبارها أعمالا لو شهدها فرعون لتبرأ منها ولأفتخر بعدم ارتكابه لها، وهو الذي كان يذبح الأنبياء و يستحي النساء. والأمر ذاته، حدث خلال الثورة التحريرية 1954-1962م. [4]

وهكذا يمكن القول أن الاحتلال الفرنسي في الجزائر، قد أحدث خللا كبيرا في تركيبة المجتمع الجزائري وفي بنيته التحتية وحتى الفوقية، من زرع تعاليم فرنسية جديدة وتسببه في انتشار الأمية والجهل، باتباع سياسة التجهيل ومحاربة اللغة العربية[5]، بل محاولته طمس هوية الجزائريين، وخلق تعاليم وثقافة استعمارية لم تكن موجودة من قبل. بنشر المسيحية مقابل

---

[1] – عمورة عمار، **موجز في تاريخ الجزائر**. ط1، الجزائر: دار ريحانة، 2002، ص119.

[2] – عبد الحميد زوزو، **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900**. الجزائر: موفم للنشر،2010، ص104-118.

[3] – عمار بوحوش، **تاريخ السياسي للجزائر "من البداية ولغاية 1962"**.مرجع سابق، ص208.

*– ويقصد هنا أن الكثير من الجزائريين جندتهم فرنسا في جيشها لمحاربة الاحتلال النازي الالماني لها في أرضها، بحيث لقى الكثير من الجزائريين حتفهم في هذه الحرب من أجل تحرير فرنسا من الاحتلال النازي.

[4] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1"، مرجع سابق، ص41.

[5] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق ، ص25.

اغراءات دنوية، ومحاربة الإسلام والقضاء على المساجد والزام الجزائريين بالتقييد بكل القوانين الفرنسية. بحيث صرح "روفيقو" الحاكم الفرنسي للجزائر سنة 1832م "أنه يلزمني أجمل مسجد في المدينة لنجعل منه كنيسة للمسيحيين"، وقد حدث الشيء نفسه في كل المدن الجزائرية لتتحول المساجد والمدارس إلى كنائس أواصطبلات للخيل أو ثكنات للجيش والشرطة. [1] لقد أدى كل هذا إلى إضعاف أدائه السياسي والعسكري في البلاد، وإضعاف دور العائلات الكبرى، التي كانت تمد المجتمع بالإطارات الوطنية المختلفة، التي يوكل إليها أمر الإشراف على إدارة شؤون البلاد، وتقليص نفوذها الذي كانت تتمتع به قبل الاحتلال على جميع الأصعدة. مثلما كان عليه الأمر بالنسبة لعائلة الحداد التي قادت ثورة 1871م، بالشرق الجزائري، وحتى تلك التي سعت إلى التقرب من الإدارة الاستعمارية، لاقت المصير ذاته، بعدة وسائل وطرق، ومنها تأليب العائلات المعادية لها ضدها وتشجيعها ماديا ومعنويا، بهدف تقويض المكانة الروحية والسياسية التي كانت تتمتع بها في بلاد القبائل خاصة، وفي بقية جهات الجزائر عامة. [2]

وقد دفعت هذه الظروف القاسية وكل اشكال الاضطهاد السياسي والاجتماعي والاقتصادي، إلى هجرة فئة هامة من الجزائريين إلى خارج البلاد،[3] فمنذ احتلال الجزائر 1830م وموجات الهجرة تتفق نحو الخارج وبالأخص دول المشرق العربي وفرنسا، بسبب أن الحكم الفرنسي كان قاسيا واضطهاديا، ولم يكن تعاونيا ولا متقبلا للوضع الجزائري، وقد بلغت الهجرة أوج مراحلها في بداية القرن العشرين وبالخصوص سنة 1911م حين صدر قانون التجنيد الاجباري، ولقى رفضا ومعارضة كبيرة من الجزائريين دفعت ببعضهم الى الهجرة الجماعية للخارج، [4] وقد عادت موجات الهجرة المتعاقبة من الجزائر إلى مختلف اقطار العالم بالفائدة والأثر الطيب فيما بعد، وساعد ذلك في ظهور الحركة الوطنية وتطور الوعي الفكري والسياسي في الجزائر، وتدويل القضية الجزائرية.[5]

---

[1] – محمد مورو، **بعد 500 عام من سقوط الأندلس 1492م–1992م الجزائر تعود لمحمد**. القاهرة: المختار الإسلامي، 1992، ص41.

[2]– بشير فايد، " قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1 مرجع سابق ، ص 42.

[3] عمار بوحوش، مرجع سابق، ص208.

[4] – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية 1900–1930**، ج2.ط4، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1992، ص119–130.

[5] – أنظر: عبد الحميد زوزو، **الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919–1939)**،. ط2، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

وبهذا الشكل، تكون سلطات الاحتلال الفرنسي، قد قضت على الانسجام الطبقي، الذي كان بين مختلف فئات المجتمع الجزائري، في الأرياف والمدن على حد سواء، في أوائل عهد الاحتلال، بسبب سياسة الاستيطان التي أدت إلى تقسيم المجتمع، إلى فتئتين اجتماعيتين. تتشكل الأولى من العائلات المقربة من السلطات الاستعمارية نتيجة ما تقدمه لها من خدمات في مجال تسيير شؤون "الأهالي" وهي رغم ما تحظى به من امتيازات وما تملكه من متاع لا ترقى إلى مستوى أحط الأوربيين شأناً وأقلهم ثروة. ومن الناحية العددية، فإن هذه الفئة قليلة جداً حتى عندما تضم إليها من كانوا يسمون بالنخبة ولذلك، ولأنها غير متجانسة، فإنها لا تُكّون طبقة مستقلة بذاتها، أما الفئة الاجتماعية الثانية فتتشكل من باقي السكان الذين يعيشون أوضاعاً متقاربة جداً ويتعرضون لنفس أنواع الاستغلال والاضطهاد والعسف. [1]

2) البيئة السياسية:

لقد عاصر الشيخ الإبراهيمي في الجزائر قيام ثلاث جمهوريات فرنسية، تداولت على الحكم بفرنسا، بدءا بالجمهورية الثالثة (1870م – 1940م)، التي خلفت الإمبراطورية الثانية بزعامة (نابليون الثالث 1808م– 1873م)، ثم الجمهورية الرابعة (1846م – 1958م) ثم الجمهورية الخامسة ابتداء من سنة 1958م وإلى غاية استقلال الجزائر، بحيث تميزت كل هذه الأنظمة على حد سواء بنظرتها الحاقدة والإستعمارية للجزائر، كونها يجب أن تبقى مستعمرة تابعة لفرنسا،[2] يسلط عليها حكم بوليسي فرنسي قمعي، ينظر الى الشعب الجزائري نظرة استعباد وتبعية، طيلة الوجود الاستعماري في الجزائر.[3]

لقد كانت السياسة الاستعمارية في المجال السياسي والإداري تهدف الى التمييز العنصري على الشعب الجزائري وتحقيق عملية الالحاق والسيطرة على البلاد، فقد أصدر الملك لويس فيليب (1773م–1850م)، مرسوم 22 جويلية 1834م، بموجبه اصبحت الجزائر تسير بواسطة الأوامر الملكية وتم تعيين عليها حاكما عاما عسكريا يديرها، الذي يكون تحت تصرف وزارة الداخلية، يساعده مجلس الحكومة، ومجالس مالية مهمتها استشارية وليست تشريعية. وقد تم انشاء سنة 1844م المكاتب العربية من أجل السيطرة أكثر على الأهالي، وخلق همزة وصل بينهم وبين الأوروبيين من أجل فرض الامن وحماية المصالح الفرنسية، يسيرها ضباط فرنسيون لهم السلطة الكاملة والصلاحيات المطلقة مكلفين بالشؤون الحربية والعدالة والأمن وجمع

[1] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، 1999، ص27.

[2] – بشير فايد، مرجع سابق، ص 42.

[3] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق ، ص25.

الضرائب ومصادرة الأراضي ومراقبة الأهالي، يساعدهم بعض الجزائريين من القياد والآغاوات والباشاغات تعينهم السلطات الفرنسية وتمنحهم بعض الامتيازات، وقد عانى الكثير من الجزائريين من تعسف وظلم هذه المكاتب لهم، خصوصا فيما يتعلق بالضرائب ومصادرة الأملاك والحقوق.[1]

وطبقا للدستور الفرنسي المصادق عليه عام 1848م أصبحت الجزائر رسميا بموجب المادة 109 منه مقاطعة من المقاطعات الفرنسية، يحكمها في الشمال مدنيون فرنسيون وجنوبها عسكريون فرنسيون، وتم تقسيم الشمال الى ثلاث ولايات هي الجزائر، قسنطينة، وهران، يحكم كل ولاية والي، يعينون تعيينا من قبل الحكومة الفرنسية.[2] وقد قسمت هذه العمالات إلى دوائر، والدوائر إلى بلديات، وكانت هذه الأخيرة نوعان: بلديات كاملة الصلاحيات تخضع لنفس القوانين المطبقة في فرنسا، تسود حيث يكون عدد الأوروبيين معتبرا. وبلديات غير كاملة الصلاحيات (مختلطة)، توجد اين يكون تواجد الأوروبيين ضئيلا، يسيرها مسؤول إداري، برتبة متصرف إداري يعين من طرف الحاكم العام أو عامل العمالة، يقوم بمساعدته ممثلون أوروبيون وآخرون مسلمون، الذين يفوق عددهم نسبة 90 % من إجمالي سكان البلدية،[3] وكان رئيس البلدية يتمتع بصلاحيات مطلقة وسلطة واسعة، همه خدمة مصالح المستوطنين فقط، ولم يهتم أبدا بتحسين مصالح الجزائريين بل كان له الحق في ادانة اي جزائري بدون تهمة، وتحصيل الضرائب منهم.[4]

أما جنوبها فكان يخضع للنظام العسكري، و هو ما جعله في شبه عزلة تامة اقتصاديا واجتماعيا وسياسيا، كما كان يوجد به نوع ثالث من البلديات، هو البلديات الأهلية، التي كان عددها محدودا جدا.[5]

وقد صاحب فرض هذه المنظومة الإدارية، مجموعة من القوانين العنصرية المقيتة بحق الشعب الجزائري، ومن هذه القوانين الضالمة والإجرامية " قانون الأهالي أو الانديجينا"، الذي صدر في فترة حكم الجمهورية الثالثة عام 1871م، وتم تدعيمه في عهد الرئيس جول فيري يوم 28 جوان 1881م، وقد تضمن جملة من التعليمات والأوامر الصادرة عن العسكريين والإداريين الفرنسيين، تتلخص في 27 مخالفة من أهمها: معاقبة كل من قام بدون رخصة بالسكن خارج الدوار أو مغادرته، أو الاجتماع لاغراض دينية، أو التسول، او اهانة موظف في السلطة، أو

[1] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص128.

[2] – محمد توفيق المدني، مرجع سابق، ص97–100.

[3] – بشير فايد، مرجع سابق ، ص 21.

[4] – عمورة عمار، مرجع سابق ، ص128.

[5] – بشير فايد، مرجع سابق ، ص 22.

بعدم تلبية الاستدعاء ولو كان شفويا، أو بعدم المشاركة في أعمال السخرة التي تقررها السلطة، وأخطر ما تضمنه هذا القانون أيضا هو المسؤولية الجماعية التي تتحملها القبيلة أو القرية في حال قيام اي فرد فيها بجريمة أو جنحة، وفرض الغرامات الجماعية، مع العلم أنه من المفروض أن تكون هذه من مهام المؤسسة التقليدية وهي القضاء،[1] وقد جعل هذا القانون الفرد الجزائري انسانا بدون حقوق، بل عبدا ان جاز التعبير، ينفذ بطريقة آلية أوامر المسؤول العسكري أو الإداري الفرنسي، وقد كان الغرض من قانون الانديجينا هو السيطرة الكاملة على الجزائريين، وفرض نظام يمنعهم من التفكير باي مقاومة ضد الوجود الاستعماري في البلاد،[2] إلا أنه يمكن القول أن هذا القانون لشدة بشاعته وعدم انسانيته، قد لقي معارضة واستنكارا حتى من الفرنسيين أنفسهم.

ومن بين تلك القوانين أيضا، قانون الاستقلال المالي 19 ديسمبر 1900م، الذي اصدره البرلمان وتم بوجبه انشاء الحكم الذاتي المالي للجزائر، وهو القانون الذي نادى به الكولون ومؤيدوهم منذ وقت بعيد، يمنحهم حق الانتخاب والتمثيل والمراقبة والتشريع فيما يتعلق بالشؤون المالية، ومختلف الموارد والبنى التحتية وخدمة مصالحهم في الجزائر، وممارسة السلطة الكاملة على الجزائريين، وهذا ما يجعل الجزائريين يعيشون نكبة أخرى، كونهم رعايا في نظر الفرنسيين، وعبيدا "السلالة المقهورة" في نظر الكولون.[3] وقد تمكن المستعمرون من وضع هذا القانون نظرا لحضورهم وتأثيرهم في كافة الدوائر التنفيذية والاستشارية والقضائية والاعلامية بالجزائر، وللتمثيل النيابي أيضا الذين كانو يتميعون به في الجمعية الوطنية الفرنسية بباريس، مما جعل منهم هم سادة البلاد الفعليين، يمكنهم توجيه سياسة البلاد حسب أهوائهم ومصالحهم.[4]

إضافة إلى ذلك، فقد تأزم الوضع أكثر بسبب قانون التجنيد الإجباري سنة 1912م، وخاصة بعد أن قررت فرنسا في مرسوم صدر يوم 31 جانفي 1912م وفي مرسوم ثاني صدر يوم 3 فيفري 1912م، أن تجند الشباب الجزائريين باعتبارهم رعايا فرنسيين، وذلك للدفاع عن فرنسا بدون أن تمنحهم هذه الأخيرة الحقوق السياسية التي تصحب عادة أداء الواجب العسكري. بحيث تم تجنيد أكثر من 252 ألف جزائري للمشاركة في الحرب العالمية الأولى.[5]

---

[1]– عثمان سعدي، **الجزائر في التاريخ**. الجزائر، دار الأمة، 2013، ص642.

[2] عمورة عمار، مرجع سابق، ص129.

[3] – –أبو القاسم سعد الله ، مرجع سابق ، ص28.

[4] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص235.

[5] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص210.

ومن القرارات المجحفة بحق الشعب الجزائري هو قانون الحالة المدنية، الذي تم تطبيقه بين 1881م و1891م، زيهدف هذا القانون الى محاولة ادماج الجزائريين بفرنسا ومسح الشخصية الوطنية والذاكرة الشعبية الجزائرية، واضعاف انتمائهم الحضاري للمجتمع، فكانت السلطات الاستعمارية تفرض على الجزائريين اختيار اسم عائلي كلقب لهم، تضعه لهم فرنسا، وكان الناس يتهربون حينها من هذا الاجراء المجحف بحقهم، الا ان السلطات الاستعمارية اصدرت قانون اخر يتعلق بالأرض، لا يسمح من خلاله للجزائريين الغير الخاضعين لقانون الحالة المدنية لا بالبيع ولا بالشراء، وقد شددت السلطات الفرنسية على ضرورة منح الالقاب العائلية لكل الجزائريين رغم المقاومة والرفض خاصة من سكان الأرياف، وقد كانت تمنح الألقاب المشينة لؤلئك الرافضين للإختيار أو الأميين يخجل الإنسان من سماعها، وقد كان الغرض من هذا حسب الباحثين هو نية السلطات الفرنسية من ادماج ابنائهم وتجنيدهم في الجيش الفرنسي.[1]

اضافة الى هذا فقد مثل قانون التجنيد الاجباري مصدر الرعب لكثير من العائلات الجزائرين وأشغلت بالهم، فهو القانون الذي اصدر في نهاية القرن التاسع عشر ولم ينفذ الا بمرسوم صدر يوم 31 جانفي 1912م، ومرسوم ثاني صدر يوم 03 فيفري 1912م*، يقضي بتجنيد الشبان الجزائريين الذين تتراوح اعمارهم بين 19 و20 سنة وذلك للدفاع عن فرنسا دون ان تمنحهم هذه الأخيرة اي حقوق أو امتيازات مدنية وسياسية.[2] فكل هذا وما جاء بعده من قوانين اضطهادية كقانون حالة الطوارئ والرقابة جعلت الجزائريين يعيشون في ظروف الإجراءات الاستثنائية.

أما فيما يتعلق بالتمثيل السياسي فمنذ 1870م والى غاية 1962م والأوروبيون في الجزائر يعملون بكل ارادة وحزم لمنع الجزائريين المسلمين من الحصول على اي تمثيل سياسي سواء في المجالس المحلية أو التمثيل في البرلمان الفرنسي. [3] فالتمثيل النيابي في البرلمان الفرنسي كان يقتصر على المعمرين، أما الجزائريون فلم يسمح لهم إطلاقا بالعضوية فيه، ولو كملاحظين من سنة 1830م وإلى غاية سنة 1947م. و بعد هذا التاريخ سمح لهم، أن يمثلوا مواطنيهم في

[1] – عثمان سعدي، مرجع سابق، ص643.

*– قبل هذا التاريخ كان بعض الجزائريين من قبائل المخزن يتطوعون في الجيش الفرنسي بتشجيع من آبائهم وعائلاتهم، وقد كانت هذه القبائل في العهد التركي في خدمة الحكام، وصاروا في خدمة الفرنسيين، غير مبالين بما يلصقهم لهم الجزائريون من صفات كالكفرة والخونة وغير المسلمين. أنظر : عثمان سعدي، مرجع سابق، ص644.

[2] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص210.

[3] – المرجع نفسه، ص180.

المجلس بثلاثة عشر نائبا، والعدد الحقيقي كان يجب أن يكون مائتا نائب، بالنظر إلى التفوق العددي الذي كان لصالحهم، حيث كان عشرة أشخاص يقابلون فرنسيا واحدا[1].

لقد خلف الضغط الداخلي والخارجي الممارس ضد السلطات الاستعمارية الفرنسية، بلجوء هذه الأخيرة الى المراوغة بتبني اصلاحات شكلية، والتظاهر بأخدها مطالب الجزائريين بجدية، موهمة إياهم بحسن نواياها في التكفل بها، إلا أن هذه الاصلاحات لم تكن بحجم الطموحات التي كان يرغب بها الجزائريون المضطهدون على أرضهم.[2] بحيث تم تشكيل العديد من اللجان كان شعارها الإصلاح، من بينها، اللجان اللجنة البرلمانية التي اوفدتها الحكومة الفرنسية، برئاسة السياسي الشهير "جول فيري" (1832م،1893م)، انشأت للبحث في أسباب القلق وعدم الاستقرار الذي وقع في الجزائر بسبب سياسة الانتقام بالتجويع والتفقير والارهاق، لخصت أعمالها في ثمانية عشر بندا تتضمن: التعليم، الأحكام العدلية الإسلامية ومحاكمها، الضرائب والجبايات، إعانة الفقراء والمساكين، الملك المشاع وتأسيس الملكية أخذ الملك للمصلحة العامة، أخذ الجار بذنب الجار وهو ما يعبر عنه بالضمان المشترك، القوانين الزجرية، التجنيد، التجنيس، الانتخابات العمومية، مجلس الشورى العام، المجلس الأعلى، النيابة الأهلية في البرلمان، المجلس الجنائي، الرباء، وظيفة الوالي العام، فقد وعدت هذه اللجنة الجزائريين بعد استجوابهم، باصلاحات قوية وتلبية اهم مطالبهم، لكن في الواقع لم يحدث شيء بعدها، ولم يتم اتخاذ اي اجراء وكأن شيء لم يكن.[3]

---

[1] – بشير فايد، " قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1، مرجع سابق،ص22.

[2] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص257.

[3] – عبد الرحمان بن إبراهيم ابن العقون، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر الفترة الأولى 1920–1936، ج1**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984، ص17–19.

*– الأمير خالد : هو حفيد الأمير عبد القادر، اسمه الكامل 'خالد بن الهاشمي بن الأمير عبد القادر بن محي الدين الهاشمي"، ولد بمدينة دمشق، محل منفى العائلة وحيث كان يقيم أبوه الهاشمي يوم 20 فيفري 1875م،عاش طفولته بدمشق وتعلقى فيها تعليمه الابتدائي، وواصل دراسته الثانوية بالجزائر عندما انتقل مع ابوه اليها، عام 1892م، درس بعدها في مدرسة (سان سير) العسكرية بباريس أين تخرج منها ضابطا برتبة "نقيب"، وشارك في الحرب العالمية الأولى رفقة الجيش الفرنسي مع اخوانه الجزائريين، وتحمس للاصلاحات التي وعدت بها فرنسا الجزائريين، إلا أنه لم يلبث كثيرا حتى انكشفت مخادعة السلطات الاستعمارية للجزائريين، ومحاولتها التخلي عن قوانين الشريعة الاسلامية، فقرر الأمير خالد بعدها تأسيس حركة سياسية طالبت فرنسا بحق تقرير المصير، والدفاع عن حقوق الجزائريين المدنية والسياسية، وحماية هويتهم العربية والاسلامية، سميت غالبا "حركة الاخوة الجزائرية". واصل الأمير خالد نضاله السياسي رغم التضييق الذي مورس عليه من قبل السلطات الاستعمارية، بحيث ساهم في ظهور الحركة الاصلاحية السياسية التي ناضلت من أجل المساواة في الحقوق بين الجزائريين والفرنسيين. أنظر: عبد الرحمن بن ابراهيم بن العقون، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر الفترة الأولى 1920– 1936م**، ج1، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984. ص75–96.

وهنا يلاحظ تناقض في مواقف وأفعال الحكومة الفرنسية بخصوص تشكيل مثل هذه اللجان، بحيث كانت هناك لجان اخرى قد تشكلت في بداية القرن العشرين 20ق.م تهدف أيضا الى دراسة أوضاع الجزائريين، وتقديم اقتراحات بذلك إلى الحكومة الفرنسية، للقيام بإصلاحات شاملة لفائدة الجزائريين، ولكن في النتيجة لايتم العمل بها من قبل الحكومة الفرنسية، وفي نفس السياق نذكر بأن اصلاحات 04 فيفري 1919م، والتي جاءت مباشرة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى 1914م – 1918م، فقد كانت نتيجة للضغوطات الخارجية التي ساهمت فيها الدعاية الألمانية والعثمانية، والثورة العربية في الشرق الأدنى، والثورة البلشفية، وانتصار الأقليات المضطهدة في أوروبا، ومبدأ تقرير المصير، والأحوال العامة التي خلفتها الحرب العالمية الأولى، دفعت بالفرنسيين للإصلاح في الجزائر، وأيضا بالضغوطات الداخلية التي لعبت الحركة الوطنية دورا فيها تمثلت في تضمر الأهالي من سياسة فرنسا الداخلية،[1] والحراك الذي قام به بعض الأحرار الفرنسيين ومختلف التيارات والشخصيات الوطنية ، على رأسها الأمير خالد*، الذي طالب بحق الشعب الجزائري في تقرير مصيره، في مذكرة بعث بها إلى الرئيس الأمريكي " ولسن"[2]*، ومؤتمر الصلح المنعقد بـ "فرساي" بفرنسا سنة 1919م. ولكن النتيجة كانت ضربة قاسية للآمال في نظر الأهالي الذين قدموا تضحياتهم لفرنسا في الحرب العالمية الأولى، فقد كانت الاصلاحات كعادتها شكلية متمثلة في قرار 4 فيفري 1919م، تقضي بمنح بعض الحقوق للأهالي شرط التخلي عن دينهم، وشخصيتهم الإسلامية. هذا وقد لقى هذا القانون رفضا واستنكار واسعا من قبل المعمرين وممثليهم، وقاموا بالاحتجاج ومراسلة السلطات العليا في فرنسا لرفضهم اي قرار يتم اصدارهم لصالح الجزائريين [3]

وقد اعتبر قرار الجنرال "ديجول" الصدر سنة 7 مارس 1944، ثم قانون "لامين جي" الصادر في 5 مارس 1946، ثم المادة 82 من دستور سنة 1945، وأخيرا المادة 2 من القانون النظامي الصادر في 20 سبتمبر 1946م بوضع نظام الجزائر، كل تلك القوانين اعتبرت الجزائريين، مواطنين لهم حقوق وحريات، مثلهم ككل الفرنسيين، إلا أن ذلك كان حبرا على ورق، وأكاذيب يسوقها النظام الاستعماري، فيضيف المؤرخ مسعود مجاهد بأنه كانت الحكمة تقتضي بالإعتراف بالأهالي كجزائريين اصليين بدلا من اعتبارهم مواطنين فرنسيين مزيفين، بحيث يقول "ديدرو" بهذا الصدد: "إن اسوأ أنواع العبودية أن يكون هناك عبيد ويطلق عليهم لقب مواطنين".[4]

---

[1] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص257–258.

*– توماس وود درو ويلسن (Woodrow Thomas) رئيس للولايات المتحدة الأمريكية ما بينن 1913 و 1921م.

[3] – عبد الرحمان بن إبراهيم ابن العقون ، مرجع سابق ، ص72–74.

[4] – مسعود مجاهد، **الجزائر عبر الأجيال**. الجزائر: ش و ن و، بدون سنة، ص633.

اما بالنسبة لإصلاحات سنة 1947 م، فقد كانت كسابقتها من الاصلاحات الوهمية التي كانت تراوغ بها فرنسا من أجل كسب الوقت وبيع الوهم للجزائريين، فقد عبر عنها الشيخ البشير الإبراهيمي بوصف ساخر بقوله: "إصلاحات الجزائر التي شكلت لها إدارة كاملة، وحشر فيها من الموظفين جند، وخصص لها في الميزانية مال، وقدر لها من العمر سنوات، ولم يكن لها من العمل إلا التقريرات والملفات وأسماء المشروعات، و يقال أنها أخذت بالحسم والحزم، فبدلت اللقب والاسم، وانتقلت من تنفيذ العهود والشرائط إلى وضع الخرائط والبركة في الأوراق، وقرأنا عن اصلاحات تونس والمغرب واصلاحات اخرى تصاغ من وراء البحر للجزائر، فقلنا ما أشبه حجل الجبال بألوان صخورها". [1] فالملاحظ يرى أن سياسة فرنسا الإصلاحية اتجاه الأهالي المسلمين قد تميزت بالمراوغة والهشاشة والضعف، فهي تريد أن تحافظ على وضعها وعلاقتها بالأهالي بالشكل الذي يناسبها ويناسب الأهالي الذي يريدون ابقاء الجزائريين مستعبدين، يخدمون مصالحهم، ولا يترك لهم أي مجال للمنافسة، بل يجب في نظرهم أن يبقى الجزائريون المسلمون خاضعين للإستعمار والمعمرين. فإصلاحات 1947م حسب الباحث بشير فايد، لم تأتي إلا لتزيد من تباين فيالعلاقات بين الجزائريين والفرنسيين، فزادت الشقة اتساعا، والهوة عمقا، بينهم، لأنها جاءت مكشوفة هذه المرة على كافة المستويات : في مسألة التمثيل النيابي، الانتخابات، اللغة العربية، الصحافة.. إلخ. ذلك أن دستور الجزائر، كما عرف في الصحافة آنذاك، قد نص على جملة من الإصلاحات الخاصة بالمسلمين الجزائريين، لكن هذه الاصلاحات لم تطبق اطلاقا على أرض الواقع، وبقت كونها مجرد شعار تستخدمه فرنسا من أجل التلاعب بالعواطف، واسكات الأصوات المعارضة لسياستها في الجزائر.[2]

بقت السلطات الاستعمارية تخادع الجزائريين فيما يخص القيام بالإصلاحات، التي يراها الجزائريون ضرورة ملحة لتحسين ظروفهم، فقد حذا الجنرال شارل ديغول سنة 1958م الذي تسلم سدة الحكم في فرنسا، حذو أسلافه في مجال الإصلاح، من أجل الحفاظ على المكاسب ويوفق بين المظامع الغربية المتضاربة، فجاء بما يعرف بمشروع قسنطينة، وهو مجموعة من الوعود الاصلاحية التي وردت في خطاب ديقول الذي القاه بقسنطينة في يوم الجمعة 3 اكتوبر 1958، قي اطار زيارته للجزائر بعد تزييف الاستفتاء على الدستور الجديد، ويهدف هذا المشروع إلى تقسيم الشعب الجزائري، إرباك الثورة التحريرية، وعزلها عن الجماهير الشعبية، باستعطافهم واستقطاب إلى صف سلطات الاحتلال، من خلال الوعود الخمسة التي تمثل

[1] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ط1 ، دار الغرب الإسلامي: بيروت، 1997م، ص 507.

[2] – بشير فايد، مرجع سابق، ص 17.

مشاريع الاقتصادية والاجتماعية تضمنها المشروع. إلا أن هذا المشروع الذي أريد تنفيذه في خمسة سنوات كان مصيره الفشل، لأن هذفه الحقيقي والغير المعلن لم يكن الإصلاح، وبالتالي فإن ديغول كان في واد والحقيقة في واد آخر.[1]

اعتبرت هذه الاصلاحات كما يقول الكاتب أبو القاسم سعد الله، بأنها مشاريع لذر الرماد في العيون، كانت تلجأ إليها السلطات الاستعمارية، من اجل المراوغة وكسب الوقت بشأن المطالب الشعبية وضغوطات الحركة الوطنية التي كانت تمارسها على السلطات الاستعمارية، فقد كان المسلمون خلال مطالبتهم بالاصلاحات يواجهون عنفا وقمعا شديدا من قبل السلطات، وأيضا معارضة شديدة من قبل المعمرين لرفضهم اي اصلاحات تمس الجزائريين كون ذلك يهدد مصالحهم في الجزائري، ويجعلهم متساوين مع من يعتبرونهم عبيد واقل درجة منهم. هذا ما دفع الأهالي الى التفكير بمحاولة تغيير الاوضاع بطريقة اخرى. [2]

بالإضافة إلى التعسف الإداري والسياسي المسلط على الجزائرين فقد قام الأوروبيون في الميدان القضائي بإنهاء العمل بالقوانين الجزائرية وإحلال القوانين الفرنسية محل قوانين الشريعة الإسلامية. بحيث إعتبرت فرنسا العدالة الاسلامية كونها "عدالة متخلفة ومرتشية"، فاهتمت بادماجها بعدالته وإضعاف صلاحياتها.[3] كما تقرر بعد 1841م أن تكون المحاكم الفرنسية هي التي تنظر في القضايا الهامة، ليصبح دور القضاة الذين يعينهم الوالي في ولايته، شكليا يتمثل في توثيق بعض العقود وإصدار الفتاوي في المسائل الشرعية. ثم أسندت مهمة التوثيق بمن بعد إلى الموثقيق الفرنسيين، ليصبح القاضي المسلمون خاضعين لسلطة القضاة الفرنسيين.[4] وبهذا تم تجريد القضاة المسلمين من النظر في الأحوال الشخصية للأهالي كالزواج والطلاق والإرث...الخ، بموجب قانون 25 ماي 1892م، حيث انتزعت منهم القضايا المدنية والجنائية تدريجيا، أما أحكامهم التي كانوا يصدرونها، فقد كانت تخضع للاستئناف أمام "غرفة الاستئناف الإسلامية". وقد ظل القضاء الإسلامي تابعا لوزارة الحربية الفرنسية، وتم الاعتماد على مترجمين قضائيين يتقنون اللغة العربية لمساعدة القضاة الذين كانوا يجهلون خصوصية المجتمع الجزائري، وذلك بمقتضى مرسوم 26 ديسمير 1847م، ثم جاء مرسوم 31 ديسمبر 1859م، أيضا، الذي جعله تابعا لوزارة العدل مثل القضاء الفرنسي، فقد كانت فرنسا بهده الطريقة تعمل على الالغاء التدريجي للقضاء الإسلامي لإعتقادها أن العدالة تعد من عناصر السيادة التي يجب أن تسطر

[1] – مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص664-665.

[2] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص257-271.

[3] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص238.

[4] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص174.

هي عليها، والتي لا يمكن تركها في يد الأهالي، بل يجب ان تفرض عليهم نظامها القضائي الخاص وتجبرهم على الاحتكام اليه.[1] بل إضافة إلى هذا عمدت فرنسا الى انشاء جملة من النظم والقوانين الزجرية التي ضيقت على المسلمين وقهرتهم في عقر ديارهم، وزادت حالهم سوءا، جعلتهم يعيشون في جو مظلم وحالة خناق رهيبة،[2] منها المحاكم الزجرية التي انشأت في سنة 1902 بسبب "ثورة عين التركي"*، لتضاف إلى "مجلس العقوبات" الذي كان يتقاضى أمامه الجزائريون قبل ذلك. إلا أنه يمكن القول بأنه رغم اتباع فرنسا هذه السياسة القضائية الضالمة إلا ان الجزائريين كانوا يرفضون الاحتكام في المحاكم الفرنسية، والدليل هو قلة القضايا المعروضة فيها مقارنة بالمحاكم التي يتقاضى فيها قضاة مسلمون.[3] وقد قرر المجلس الأعلى للقضاء بالجزائر انقاص عدد القضاء المسلمين من 184 قاضيا الى 80 قاضيا فقط، وهذا بالموازات مع اصدار مرسوم 29 أوت 1874م، الذي حصر تواجد القضاء الاسلامي في منظقة القبائل في قضاة الصلح (juges du paix) المسلمين فقط، وأمر بإلغاء المحاكم الاسلامية واستبدالها بنظام "الجماعات الأهلية" التي كانت تخضع للقضاء الفرنسي وكانت تستمد أحكامها من الأعراف والتقاليد لا من الشريعة،[4] من أجل استبدال الشريعة الإسلامية بشريعة فرنسا.[5]

كانت لفرنسا سياسة خاصة في التعامل مع منطقة القبائل منذ دخولها لأرض الجزائر، فسعت لإدماجها وفصلها عن الإسلام بشتى الطرق، وذلك كما يقول أحمد توفيق المدني: "جريا وراء تلك السياسة الخرافية التي ترمي إلى الفصل بين العربي والبربري، وقد خلقهما الله اخوانا، ووحد بين قلوبهم الإسلام، وربطت بينهم أوشاج العروبة، واندمجا في الوطنية اندماجا لا تنفصم عراه".[6] والدليل على هذا القول وبطلان محاولات السلطات الفرنسية من التفرقة بين أبناء الشعب الواحد هو اصدارها قرار سنة 1906م يمنع القضاة والموثقين من كتابة العقود باللغة العربية وأجبرتهم على كتابتها باللغة الفرنسية، لكن رجال القبائل الكبرى رفضوا كتابة أي فريضة باللغة الفرنسية وأصروا على الكتابة باللغة العربية، وهذا ما دفع بأحد الأوروبيين المختصين في القانون

---

[1] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1" مرجع سابق، ص10.

[2] – أحمد توفيق المدني،كتاب الجزائر، مرجع سابق ، ص235.

*– ثورة عين التركي : إحدى الثورات الشعبية الجزائرية اندلعت في 26 ماي 1901م بمنطقة ريغة الواقعة في ولاية عين الدفلى بالقرب من مدينة مليانة، كان قادها البارز يسمى بـ "يعقوب ابن الحاج.

[3] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1" مرجع سابق، ص11.

[4] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص239.

[5] – محمد مورو، مرجع سابق، ص45.

[6] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص139.

إلى القول في عام 1913م بأن الجزائر ككل يغلب عليها الطابع الإسلامي، والبربر لا تربطهم أية صلة بفرنسا، وهم مثل العرب في هذا الشأن. [1]

فيمكن القول أن القضاء بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر أصبح قضاءا فرنسيا كله، ففي أعلى سلم القضاء توجد "محكمة استئناف عليا التي ليس للجزائري فيها نصيب، وهناك 17 محكمة جنائية لا مسلم جزائري بها، و17 محكمة ابتدائية يشارك فيها اثنان فقط من الجزائريين فيها، وهنالك 113 قضوية صلح، لايشارك فيها المسلمون، فهم من الناحية القضائية كما هم في المجالات الاخرى يعيشون غرباء في بلادهم".[2] فالمستوطنون الأوروبيون قد استعملوا سلاح العدالة لقمع الجزائريين المسلمين وذلك عن طريق تطبيق القوانين الفرنسية عليهم وتشكيل مجالس لاقضاء من الفرنسيين فقط، وإعطاء الشرعية القانونية للقضايا المسجلة عند الأوروبيين الذين يتحكمون في ملفات العدالة وكسب أموال كبيرة من الجزائريين، وإلغاء العمل بالقانون الجزائري والشريعة الإسلامية معناه حرمان آلاف الجزائريين من كسب العيش. [3] هذه الشريعة التي تتناسب وحدها فقط مع طبيعة المجتمع الجزائري بخصوصياته وثقافته الإسلامية.

لقد قام الاستعمار الفرنسي بتحطيم القضاء الشرعي الإسلامي، وحاول تشويه صورته، "وترك منه إلا صورة بشعة، يخجل منها الإسلام"،[4] فحرم الجزائريون من عدالتهم الإسلامية الخاصة بهم، التي تتلائم مع طبيعة المجتمع الجزائري بهويته الإسلامية، وفرض عليه نظام ظالم غريب، يسعى من خلاله المستعمر إلى الإدماج والإخضاع، ومحو تلك الشخصية العربية الاسلامية من أرض الجزائر المستعمرة.

3) الظروف الاقتصادية :

في عهد الأتراك وقبل الاحتلال الفرنسي للجزائر لم يكن هناك نظرة هادفة بخصوص الإقتصاد والتنمية، ولم يشع الأتراك أي حركة إقتصادية منتجة، ولم يوظفوا الثروات التي جنوها من الصراع البحري ضد المسيحيين أو من الضرائب والجبايات لتطوير البلاد، فقد كانوا يعتبرون الجزائر قاعدة للغزو وحيازة الغنائم، ومصدرا لتحصيل الضرائب والمغارم. فقد كان الاقتصاد تقليديا بسيطا مبنيا على الزراعة، تتحكم فيه الدولة ويسوده احتكار التجار. [5] فقد كانت معظم

[1] – عمار بوحوش، مرجع سابق، 1997، ص175.

[2] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص138.

[3] – عمار بوحوش، مرجع سابق ، ص176

[4] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، ص138.

[5] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص24-25.

الأراضي في الجزائر ملكاً مشاعاً للأعراش التي كانت تستثمرها جماعياً لتحقيق الاكتفاء الغذائي الذاتي وتصدير الفائض من الإنتاج إلى المشرق وإفريقيا السمراء وإلى بلاد جنوب أوربا على وجه الخصوص. ولكن الجديد في الأمر هو أن مؤرخي الاستعمار يدعون بأن المعمرين الفرنسيين هم الذين استصلحوا الأراضي، وصيروا ترتبها طيبة، وهذا يعتبر تناقضا مع أسلافهم تجاهلا أو تناسيا للتقارير التي كتبت وتفيد باكتساب الجزائر لثروة طبيعية لا مثيل لها. فقد ورد في تقرير السيد "تادنة" الذي قدمه لسلطات الإمبراطورية الفرنسية في أيام عزها، والذي جاء فيه: "إن مناخ الجزائر جميل وأرضها طيبة، توجد بها مراع شاسعة، وسهول فسيحة: تكثر فيها منتوجات أمريكا والهند، بالإضافة إلى ما ينبت في أراضي أوربا، كما أنها تنتج كميات هائلة من القمح والشعير والصوف والجلود والشموع. أما مراعيها فتزخر بأنواع الحيوانات المختلفة مثل الأبقار والأغنام والماعز والبغال والحمير الممتازة". كما أكد السيد (شالر) على هذا في كتابه "لمحة تاريخية عن الدولة الجزائرية" بأن سهول متيجة تعتبر من أحسن الأراضي وأوسعها في العالم، نظراً لمناخها وخصوبتها وموقعها، وهي تمتد على مساحة تقدر بحوالي 330 ميلاً مربعاً.[1]

ففي حقيقة الأمر، أن سلطات الاحتلال قد قامت باستصلاح بعض الأراضي لكنها لا تمثل شيئاً بالمقارنة مع ملايين الهكتارات من الأراضي الخصبة التي اغتصبتها سواء من أملاك الدولة الجزائرية أو من أملاك الأعراش والخواص ثم وزعتها على الكولون وسهلت على الأوروبيين المهاجرين إلى الجزائر الاستيلاء على الأراضي الخصبة بسهولة تامة. [2]

فسياسة فرنسا الاقتصادية في الجزائر ومباشرة بعد الإحتلال كانت مبنية على الحاق الاقتصاد الجزائري بالاقتصاد الفرنسي وجعله اقتصادا موجها، وتمثلت في مصادرة الأراضي ونزع ملكيتها من الجزائريين، واتلاف وثائق ملكية الأراضي وصكوك الأوقاف، وقد عمدت إلى تأميمها ونقل ملكيتها إلى المعمرين، المتعطشين للاستعمار والاستغلال، من خلال كل عدة اجراءات وقوانين وقرارات تتيح للسلطات الاستعمارية انتزاع الأراضي ومصادرتها من الجزائريين.[3] فبسلب المستعمر لأراضي الجزائريين "ساد الاستعباد وانهارت القيادات السياسية

[1] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص19.

[2] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص186.

[3] – بشير بلاح، مرجع سابق، 157–159.

* القوط أو الغوط: (شعب من شعوب الجرمانية القديمة ، استقر خلال القرن الثالث الميلادي شمالي البحر الأسود ، ظلوا في صراع متواصل مع الإمبراطورية الرومانية .أقاموا في حوض الدانوب أثناء القرن 4 م و اعتنقوا الأريوسية .قاموا بالتراجع أمام زحف الهون سنة 375م وانقسموا الى فرعين :القوط الشرقيون الذين سيطروا على البلقان ، و اتحدوا مع روما ، و قاموا بغزو إيطاليا ، وانقرضت الدولة سنة 555م ما القوط الغربيون ، فقد احتلوا روما سنة ،410 م ثم أخرجوا منها ، و استقروا غربي.

والدينية المنتمية الى تلك الطبقة من القيادات التي قاومت الفرنسيين الغزاة، وبانهيارها افتقد الشعب قياداته التقليدية فضاع وارتمى في احضان البؤس والفقر".[1]

وقد قال في هذا الصدد الجنرال " بوجو* في مجلس النواب سنة 1840م يتحدث عن سياسته الخبيثة قائلا : ((إننا في حاجة إلى جحافل دهماء من المعمرين الفرنسيين والأوروبيين ولكي تجلبوهم فمن اللازم عليكم الاستيلاء على أراضي خصبة لا يطير غرابها، وحيث ما وجدتم مياه متدفقة، وأراضي رعوية أنزلوا المعمرين بها ولا يهمهم أمر أربابها، يجب توزيع هذه الأراضي للأوروبيين حتى يصبحوا أصحابها وأربابها. ويصير أصحابها الأولون نسيا منسيا. وأخيرا يجب علينا أن نجعل نصب أعيننا هدفا متينا محكما، وأن ننشأ إقليما فرنسيا ولذا فإننا في أمس الحاجة إلى غزو واسع يشبه غزوات القوط* و إن لم نفعل هذا تكون نتيجتنا أوهن من نسيج العنكبوت)). [2] فإن هذا الكلام يدل على النية الخبيثة لسلطات الإحتلال الفرنسي والحقد المزروع بداخلهم اتجاه الجزائر وسكانها المسلمين، بحيث كانت المطامع من أجل القضاء والتخلص من كل ماهو جزائري بتشجيع الإستيطان المباشر ومصادرة الأراضي من اصحابها وافقارهم، كي يصبحوا عبيد بعدها لدى المستعمر.

بفعل عمليات اغتصاب الاراضي تلك، تحول الفلاحون الجزائريون الذين كانوا، قبل الاحتلال، يمثلون الأغلبية الساحقة من السكان، إلى مجرد خماسين أو أوأجراء موسميين أو إلى أناس عاطلين تماماً عن العمل يعيشون من التسول أو من الأعشاب والنباتات التي تجود بها الطبيعة.[3]

فمباشرة بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر تم الاستيلاء والهيمنة على قطاع الزراعة باعتباره قطاعا حساسا كان يعيل غالبية المجتمع الجزائري، فتم الاستيلاء على اجود الاراضي واخصبها وتوزيعها للكولون[4] بحيث أصبحت حوالي 93% من الأراضي الساحلية في يدهم، كما كان متوسط ما يملكه المستوطن الأوروبي 108 هكتار مقابل 14 هكتار للجزائري، و هذا إلى غاية الاستقلال، كما بلغت مجموع المساحة الريفية المصادرة من سنة 1840م وإلى غاية 1950م

فرنسا سنة 418 و ثم قاموا بغزو إسبانيا سنة 476 م و بها أسسوا مملكة ظلت قائمة حتى الفتح العربي سنة 711 م . **المنجد في اللغة و الاعلام**. دار المشرق: بيروت، ط40، د ت.

[1] – صالح عوض، **معركة الإسلام والصليبية في الجزائر من سنة 1830 إلى سنة 1962**، الجزائر: مطبعة دحلب، ص220–221.

[2] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص22.

[3] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص19.

[4] – ليون فيكس، **الجزائر حتف الإستعمار، (ترجمة محمد عيتاني)**، بيروت: مكتبة المعارف، ب ت، ص3.

2,703,000هكتار، لصالح 52 ألف مزارع أوروبي، بينما كان بحوزة 532 ألف مزارع جزائري 2,672,000هكتار و75% منها غير صالحة للزراعة والرعي.[1]

وما كاد يحل الاحتفال بمرور قرن على الاحتلال حتى فقدت الجزائر قدرتها على تحقيق الاكتفاء الغذائي الذاتي وتحولت من منتج للحبوب ومصدر لها إلى بلد مضطر لاستيراد المواد الغذائية الضرورية لحاجات سكانه.[2]

إن المساحات الشاسعة المستولى عليها من قبل المعمرين، حولت خصوصا لزراعة الكروم، وتتمثل في تخصيص حوالي نصف مليون هكتار من أحسن الأراضي لغراسة الكروم المنتجة لعنب الخمور، مع العلم أن الجزائريين مسلمون ولا يستهلكون المشروبات الكحولية. [3] فقد بقيت الكرمة هي الدخل الأول للجزائر الزراعية، فكان العائد من الأرباح منها سنة 1954، يقدر بحوالي 55 مليار فرك.[4] وزيادة على ذلك فان الاقتصاد الفرنسي وعلى حساب الحبوب، فقد اهتم بالزراعة في الحوامض في المرتبة الثانية بعد زراعة الكروم، وهذا لما تعود به من أضعاف أرباح ما كان ينتجه القمح والشعير. ولصالح الكروم والحوامض أيضا، قضي في ضواحي معسكر، على زراعة الأرز وكذلك الأمر في شمال شرقي الجزائر، حيث أهملت زراعة القمح وسائر أنواع الحبوب الغذائية والفول والعدس وغيرها. [5] أما بخصوص النشاط الرعوي للفلاحين الجزائريين فقد تأثر بعامل نقص الأراضي التي صادرتها منهم السلطات الإستعمارية، وأيضا بسياسة التضييق والظلم التي كانت تمارسها بحقهم، فلم يترك لهم سوى الأراضي الجدباء، أدت الى نقص المرعى والتعرض الى سنوات الجفاف زيادة إلى نزوح الفلاحين إلى المدن لكسب قوت عيشهم، كل هذا أثر سلبا في النشاط الرعوي للجزائريين وجعله يتراجع تراجعا رهيبا.[6] فأغلب الفلاحين الجزائرين قد انتقلوا من مالكين للأراضي إلأى مجرد خماسين، أو عمال لدى المعمرين، من أجل كسب قوت عيشهم وقد كانوا يعاملون كالعبيد، ومن بقي منهم يملك بعض الأراضي القليلة المساحة والخصوبة كانوا يفلحونها بطرق بدائية، يعجزون عن توفير متطلبات أسرتهم، وغير أحرار في التصرف في منتوجاتهم، لأنه كان رهينة للشركات الاحتكارية، التي كانت تشتريها منهم بأثمان زهيدة جدا، وتعيد بيعها محققة أرباحا خيالية، أما من ناحية المساعدات التي كانت تقدم لهم، فقد

[1]– بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1. مرجع سابق، ص23.

[2] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص20.

[3] – المرجع نفسه.

[4] – شارل روبير اجيرون، مرجع سابق، ص126.

[5] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق ، ص20.

[6]– أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص122.

كان يستأثر بها المعمرون لوحدهم، فعلى سبيل المثال كانت قروض الصندوق الجزائري للزراعة توزع بنسبة 99%عليهم. [1] ويضيف صالح عوض في هذا الصدد: بأن عملية اغتصاب الأرض المدبرة مكنت صعاليك أوروبا من الإستحواذ على ثلاثة ملايين هكتار من أخصب أراضي العالم والتي سوف تجعل منها السياسة الاستعمارية مساحات عادية موجهة لخدمة الاقتصادي في الوطن الأم،.. فقد كانوا لقطاء أوروبا من الرعاع والصعاليك يجعلون الاعتناء بالفلاحة ولم يهدفوا لغي الأثراء بأية طريقة، ولذلك ركزا مجهوداته لتسخير الأرض بدون حساب، كما أنهم لم يستصلحوا الأرض البور".[2] وفي ذلك أيضا، كتب "فارن" أحد أنصار فرنسة الجزائر قائلا : ((يجب أن نستولي شيئا فشيئا، بدون هوادة ولا شفقة على جميع مراتعهم ومراعيهم، ونثقل كواهلهم بضرائب مرهقة حتى تتعذر عليهم الحياة، فلا يجدون ما يسدون به رمقهم فيصبحون حينذاك بين أمرين لا ثالث لهما، إما أن يثوروا أو ينخرطوا في جيش فرنسا للدفاع عنها)). هذا الكلام يؤكد أن السلطات الاستعمارية، كانت ترمي إلى تفقير وتجويع الأهالي بكل الوسائل، لأن النشاط الزراعي كان المهنة الرئيسية لأغلبهم. [3]

لقد مثلت مصادرة السلطات الإستعمارية للأراضي الزراعية والرعوية من الجزائريين والتضييق على نشاطهم الزراعي، والذي يمثل المصدر رزقهم، وكذلك توجيه الإنتاج الزراعي بما يخدم المصالح الإقتصادية لفرنسا داخل وخارج الجزائر، باحداث تغيرات كبيرة في بنية الإقتصاد الجزائري، ومن ثم إلحاق الضرر الكبير بالعائلات الجزائرية في الأرياف والمدن، وبالخصوص الفئة الواسعة المتضررة وهم المزارعين ملاك الأراضي الزراعية التي نهبت منه. وقد أدى كل هذا في الأخير إلى انتشار الفقر والبطالة والمجاعات.

أما فيما يخص قطاع الصناعة : قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر، فكانت أكثر تقدماً وأحسن تنظيماً، تشهد بذلك مختلف المصادر التي تجمع أن الحرفيين، في الجزائر، كانوا يجمعون في نقابات حسب التخصص بحيث تجد النجارين في شارع، والحدادين في آخر، والشواشين في ثالث، والصباغين في رابع، والدباغين في خامس، إلخ... وكانت كل نقابة تسير من قبل أمين ينتخب بديمقراطية ويختار لما له من خبرة وحكمة وحسن سلوك، وللأمناء مجتمعين مكانة مرموقة لدى الحكومة المركزية، أما أمين الأمناء، فإنه يحضر الاجتماعات مع السلطات العليا،

[1] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص24.

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص221.

[3] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص22.

ويشارك، فعلياً، في اتخاذ القرارات، سواء منها الاقتصادية أو السياسية. [1] والجدير بالذكر أنه لم تكن هناك صناعة متطورة بالمفهوم الحالي، بحيث ارتكزت على الصناعات اليدوية مثل صناعة النسيج والأحذية والدباغة والسروج والخشب والزجاج ومواد البناء والسفن والخزف والسلاح والبارود والمواد العذائية..الخ، كما انها كانت تتميز بالتنوع والجودة، خصوصا بعد الهجرة الاندلسية بيحث لعبت دورا ايجابيا في تحريك النمو الاقتصادي، لكن يمكن القول أيضا ان وجودها ينحصر فقط في بعض المدن القديمة والتاريخية، كقسنطينة وتلمسان وبجاية وغيرها. [2] وإلى جانب هذه الصناعة التقليدية، كانت الدولة الجزائرية تهتم كثيراً بمناجم المعادن المختلفة ، وتولي رعاية خاصة لصناعتين كانتا أساسيتين في ذلك الحين، وهما صناعة الأسلحة والذخيرة الحربية، وصناعة السفن.[3]

أما عند دخول الاحتلال الفرنسي للجزائر فقد تعمد محق وإعدام كل حركة صناعية في البلاد، فهو يكفيه استثمار ما فوق الأرض وما تحتها، لتحقيق الرفاه وحياة الترف لمواطنيه، كما أن احداث الصناعة في الجزائر يزاحم مصانع فرنسا، ويغير وضعية سوق اليد العاملة الجزائرية إلى الأحسن، ويبعدهم ذلك عن العمل الفلاحي لدى الامستعمرين بأجور زهيدة، وهذا مالا ترضاه لا دولة الاحتلال ولا المستعمرين، لذلك ظلت الصناعة محدودة وخفيفة وانحصرت في بعض معامل الزيت والصابون وصناعة السجائر والتبغ وبعض الصناعات المحلية التي يشتهر بها المسلون كصناعة الزرابي وحياكة الأصواف توجه للإستهلاك المحلي،[4] اضافة الى العمل في المناجم والسكك الحديدة، وبعض الصناعات الخفيفة كالمحاجر، فقد كانت فرنسا تعتبر الأهالي عبارة عن يد عاملة رخيسة تستغلها عند الحاجة إليها، فبعد نهاية الحربين العالميتين الأولى والثانية استنجدت بهم لإعادة بناء نفسها بعد أن أصابها الخراب والدمار، ولإرجاع الصحة والتوازن للاقتصاد الفرنسي المنهار، وخاصة في سنتي 1946م و 1947م، حيث أضحى المهاجرون الجزائريون، يمثلون نسبة 10% من إجمالي اليد العاملة المستوردة (750 ألف عامل حسب لجنة التشغيل التابعة للمحافظة العامة للتخطيط الفرنسيتين)[5] .

[1] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص21.

[2] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص106.

[3] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص21.

[4] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، ص126.

[5] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص27.

لقد عطلت فرسا القدرات الصناعية في الجزائر منذ احتلالها لها وقامت باهماله وهدرها، الا انها تفننت ونجحت في استغلال وتصدير المواد الأولية وتوجيهها لتلبية الاتحياجات الصناعية الفرنسية.[1] وقد نجحت السطات الاستعمارية في تدمير البنى الاقتصادية في الجزائر، "إذ ما كادت الثورة تندلع حتى اختفت الصناعة التقليدية، وصارت الجزائر تستورد كل شيء تقريباً، واختفت مصانع الأسلحة والبارود، وورشات البحرية الخاصة بصناعة السفن. وبالمقابل تضاعفت كميات المعادن المنجمية المستخرجة، والتي أصبحت سنة 1954، حوالي ستمائة ألف طن من الفوسفات، وثلاثة ملايين ونصف مليون طن من الحديد، وأربعمائة ألف طن من الفحم، إلخ..."[2]

أما بالنسبة للتجارة الخارجية فقد سيطر عليها المستعمرون بعد الاحتلال، وقد قضت فرنسا على الكثير من بيوت التجارة الجزائرية، وسيطرت على البنوك بمعاونة حفنة من اليهود، بحيث اختفت كل الفرص امام التاجر الجزائري وأصبح عاطلا لا يملك اي فرصة للنجاح أمام منافسة المتاجر الفرنسية الكبرى،[3] ففي العشرية التي سبقت ثورة نوفمبر سنة 1954، لم يعد في استطاعة أي عاقل الحديث عن تجارة الجزائر الخارجية، هذا بعدما كانت التجارة الخارجية في الجزائر قبل الاحتلال تقوم على التخطيط وتدر الكثير من الأرباح وتمتد عبر القارات، الى افريقيا جنوب الصحراء، والى البلاد العربية وأوربا الغربية خاصة. [4]

لقد بلغ حرص الاستعمار على مصالحه الاقتصادية الى اتباع سياسة الارهاب والقمع الاقتصادي، وهي سياسة تقضي برفض منح الجزائريين تصاريح الاستيراد والتصدير، ومنحها في المقابل للفرنسيين واليهود، كما تم فرض اجراءات وضرائب فادحة على التجار الجزائريين وتصفية المؤسسات الجزائرية الناجحة واحلال مصانع اجنبية بدلا منها.[5]

فبالنسبة الى نظام الضرائب، فقد فرضت ضرائب باهظة وثقيلة على الجزائريين رغم إملاقهم، فكان الكثير من الساسة والكتاب الفرنسيين أيضا يدعون إلى ذلك من بينهم مترجم الجنرال سانت آرنو "فارون pharaon" الذي كتب في كتابه حلقة الغزو episode de la conquête" : يجب أن نثقل كاهلهم بضرائب مرهقة حتي تتعذر عليهم الحياة، فلا يجدون ما يسدون به رمقهم، فيصبحون حينذاك بين خيارين لا ثالث لهما، إما أن يثوروا، وإما أن ينخرطوا في الجيش الفرنسي." لذلك لم تكتفي فرنسا بحرمان الجزائريين من مصادر الرزق، بل زادت إثقال

[1] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص160.

[2] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص19–20.

[3] – عبد الحميد مسعود الجزائري، **حقيقة الجزائر**. الجزائر: مكتب الجزائر للدعاية والنشر، ب ت، ص30

[4] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص20.

[5] – عبد الحميد مسعود الجزائري، مرجع سابق، ص32.

كاهله بالضرائب الثقيلة،[1] فبينما كان المعمرون يدفعون كمية محددة من الضرائب كان الجزائريون يدفعون أنواع مختلفة من الضرائب بعضها بناء على الشريعة الإسلامية التي أهمها العشور والزكاة–اللزمة*ضريبة السخرة–ضريبة الأكواخ والمساكن. وبعضها بناءا على نظام الضرائب الفرنسي، بالإضافة الى انواع اخرى من الضرائب فرضها عليهم قانون الأهالي تشمل الحراسة الليلية، ودفع بعض النقود التي تعرف بالضرائب الإضافية حين يقودون قطعانهم عبر الغابات، وأيضا دفع بعض النقود للجزائريين العملاء المعينين من قبل فرنسا كضريبة أخرى.[2] ونقول مختلف أنواع الضرائب لأن "الأهالي" في الجزائر، لم يكونوا يحكمون بقانون، بل أن حياتهم اليومية تسير وفقاً لأهواء المستعمر الذي يخطط للمداخيل والمصاريف، والذي يوزع المهام ويخلق الأوضاع حسب إرادته وتماشياً مع مصالحه الخاصة. [3] كما قد بلغت القسوة بمستخلصي الضرائب الفرنسيين، أنهم كانوا يأخذون قهرا من الرجل البرنس الذي يكتسي به[4] . وحتى الشرطة، في المدن، والحراس والشواش، في الأرياف، وكذلك القواد والباشغوات كلهم يأتمرون بأوامر غلاة المعمرين الذين لهم اليد الطولى في التعيين والترقية والعزل، لأجل ذلك، كثيراً ما نرى فلاحاً جزائرياً يُغرَّم لأنه ركب حماره، أو وُجِدَ يأكل الخبز والعنب في الغابة، أو أن أخباراً أفادت بأنه ذبح خروفاً أو ديكاً دون رخصة خاصة. [5]

لقد ادت السياسة الضريبية القاسية والمجحفة التي انتهجتها فرنسا، الى اجبار الكثير من الجزائريين الى بيع ما تبقى لهم من أراضي وأملاك، من أجل تسديدها، كما ساهمت الحربين العالميتين في تكثيف فرنسا لإستغلال الأهالي، ونقل الثروات والموارد إلى فرنسا الوطن الأم، مما زاد من تأزم الأوضاع انتشار الندرة والمضاربة في الأسواق، إضافة إلى وقوع الجفاف، حتى أصبح الناس يتناولون الأعشاب، ويشربون مياه الآبار العفنة، مما أدى إلى انتشار الأوبئة والأمراض الفتاكة، التي كادت أن تأتي على سكان البلاد بأكملهم.[6] لم تكن قيمة الإنسان

[1] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص161.

[2] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص87.

[3] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص27.

[4] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج"1. مرجع سابق، ص25.

[5] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص27.

[6] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1"، مرجع سابق، ص26–27.

الجزائري عندما نقيمها عشية اندلاع الثورة أفضل من قيمة البهائم، فالإدارة الإستعمارية لم تكن تتذكره إلا فيما يتعلق بتحصيل الضرائب.[1]

وتبعا لما كانت تقوم به من نهب للأراضي وهدم للصناعة وفرض العقوبات والضرائب وغيرها من الممارسات القاسية، فقد تفاقمت البطالة بين أوساط الجزائريين فوصل عدد العاطلين عن العمل إلى مليونين عاطل، ولعدم تشكيلهم خطرا على فرنسا قامت بإبادة أكبر عدد من هؤلاء العمال، وارتكاب بحقهم مجازر بشعة ورمي الآلاف منهم بالرصاص، ومع هذا بقي معظم الجزائريين يعييشون في حالة مظلمة من البؤس والفقر. فمن أسباب احتلال فرنسا للجزائر كان من أجل خدمة مصالحها الاقتصادية، واستغلال الثروات والمصادر الاولية من اجل مصانعها، فقد تمثل برنامجها الذي نجحت في تطبيقه بالفعل، في: انشاء اقتصاد استعماري يكمل اقتصاد فرنسا، ووضع جميع الثروات في يد المستعمرين، إقصاء الأهالي عن إدارة بلادهم وعدم السماح لهم بالتدخل في هذا الإقتصاد إلا كآلة موضوعة في يد المستعمرين انفسهم لإستغلالها.[2]

إن الظروف الاقتصادية الكارثية التي تسببت بها فرنسا في الجزائر ادت الى افقار الجزائريين وانخفاض مستويات معيشتهم إلى أدنى المستويات في العالم، واصبحوا يعيشون الحياة المزرية والقاسية.[3] وفي المقابل فقد كان تحيز السلطات الاستعمارية لصالح المعمرين واضحا، مما تسبب في خلق الهوة بين المعمرين والأهالي، وغذى الروح الوطنية لديهم، وعجل بميلاد حركة "الجزائر الفتاة"،[4] وقد حذر الكثير من الكتاب والمفكرين الفرنسيين، فرنسا من التمادي في ذلك النهج، خوفا من انهيار الإمبراطورية الفرنسية في شمال إفريقيا، ولكن عناد المعمرين وطمعهم في المحافظة على الوضع القائم وابقاء الأهالي مستعبدين عندهم، حال دون ذلك. فالشيخ البشير الإبراهيمي، كان مثله كمثل اللملايين من الجزائريين، فقد عايش كل الأوضاع المزرية التي مر بها الجزائريون وسنوات الظلام والبؤس والظلم، ، حتى أنه اضطر إلى بيع الشحم في الأسواق الشعبية، لإعالة أسرته بعد وفاة والده، وبالرغم من أن أسرته كانت مشهورة بنشاطها في التجارة، إلى أن ذلك يعني أنها كمعظم الأسر الجزائرية كانت تعاني من الأوضاع الإقتصادية المزرية التي مر بها الجزائريون.[5]

---

[1] – محمد العربي الزبيري، مرجع سابق، ص27.

[2] – عبد الحميد مسعود الجزائري، مرجع سابق، ص32.

[3] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص161.

[4] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص94.

[5] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1" مرجع سابق، ص27.

4) بيئته الثقافية :

كانت الحياة الثقافية قبل الاحتلال الفرنسي للجزائر تتميز بالطابع الاسلامي، الذي يربط بين مختلف أصناف سكان الجزائر ويعمل على صهرهم، ويزرع فيهم الشعور بالانتماء إلى بلد واحد وأمة واحدة. فالطابع الإسلامي للثقافة لا يقصد به المحتوى الديني فيها فقط، بل المقصود أيضا هو المحتوى الحضاري بما فيه من تعليم وتنظيم ثقافي وقضائي وعلاقات اجتماعية وفكرية.[1] وهذا لإنتشار المدارس والزوايا والمساجد والكتاتيب القرآنية، في كل ربوع الوطن، هذا ما "جعل جميع الذين زاروا الجزائر خلال العهد العثماني انبهر بكثرة المدارس الموجودة فيها وانتشار التعليم وندرة الأمية بين السكان"، بالإضافة إلى أن التعليم آنذاك كان خاصا يقوم على الجهود الفردية حيث المؤسسات الخيرية والصدقات والأوقاف والنفقات الخاصة هي التي تتكفل بتمويله وليس الدولة العثمانية.[2] فكان نظام الأوقاف قد أوجد نوعا من الوحدة الثقافية في الجزائر، كونه المورد الأساسي للمدارس القرآنية والزوايا والمعاهد والمساجد والمحاكم. [3]

ففي المدن كانت الحياة الثقافية تنشطها في الغالب ثلاث مجموعات: الخواجة الأتراك والكراغلة المثقفون والعلماء من الأهالي والأندلسيين. أما المقاهي ومسارح "عرائس القراقوز" والظل الصيني، فكانت أهم أماكن التسلية في المدن. أما في الأرياف فقد شكلت الزوايا ملاجئ ثقافية مهمة توارثتها الأجيال بحماس واعتزاز، بيما شكلت الأسواق مدار حياتهم الاجتماعية والإقتصادية. [4]

ومنه يمكن القول أن الجزائر كانت تعيش مرحلة من الإنتعاش العلمي والثقافي، من مظاهره انخفاض نسبة الأمية، وانتشار المؤسسات التعليمية في الأرياف والمدن، لاسيما في الحواضر العلمية كالجزائر وتلمسان وقسنطينة وبجاية، ذلك بفضل نخبة من الأساتذة والمعلمين، سخروا انفسهم للعلم وتركوا وراءهم مؤلفات راقية من مختلف مشارب العلم والفنون والآداب من أمثال : ابن حمادوش الجزائري, وابن العنابي, وحمدان بن عثمان خوجة, وغيرهم.[5]

فقد كان من نتائج هذا الانتشار الواسع لمراكز التربية والتعليم، أن أصبحت نسبة المتعلمين في الجزائر تفوق نسبة المتعلمين في فرنسا، لنجد من أحسن شهادة الفرنسيين أنفسهم فها هو

---

[1] – مبارك بن محمد الهلالي الميلي، **تاريخ الجزائر القديم والحديث**، ج3. مكتبة النهضة الجزائرية: الجزائر، ب ت، ص317.

[2] – آسيا بلحسن رحوي، "وضعية التعليم الجزائري غداة الاحتلال الفرنسي"، **دراسات نفسية وتربوية**، مخبر تطوير الممارسات النفسية والتربوية، العدد 7، الجزائر، ديسمبر 2011، ص59.

[3] – مبارك بن محمد الهلالي الميلي، مرجع سابق، ص318.

[4] – اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص72.

[5] – بشير فايد، مرجع سابق، ص50.

"الجنرال فالز" قد كتب سنة (1834م) بأن كل العرب الجزائريين تقريبًا يعرفون القراءة والكتابة، حيث إن هناك مدرستين في كل قرية... أما الأستاذ «ديميري»، الذي درس طويلاً الحياة الجزائرية في القرن التاسع عشر، فقد أشار إلى أنه قد كان في قسنطينة وحدها قبل الاحتلال خمسة وثلاثون مسجدًا تستعمل كمراكز للتعليم، كما أن هناك سبع مدارس ابتدائية وثانوية يحضرها بين ستمائة وتسعمائة طالب، ويدرّس فيها أساتذة محترمون لهم أجور عالية.[1] كما قال "دوماس" مدير شؤون الجزائر 1850م: "أن التعليم الابتدائي كان أكثر انتشارا في الجزائر مما نعتقد عموما، وقد أظهرت علاقتنا مع أهالي المقاطعات الثلاث أن متوسط عدد الأشخاص من جنس الذكور الذين يعرفون القراءة والكتابة يساوي على الأقل المتوسط الذي أعطته الإحصائيات عن أريافنا.. فهناك حوالي 40 % من دون شك، لكن إن لم يكن جميع الأطفال قد تعلموا القراءة والكتابة، فإنهم قد ذهبوا جميعا إلى المدرسة، وكانوا يستطيعون استظهار الأدعية وبعض آيات القرآن، لقد كان لجميع القبائل والأحياء الحضرية معلم مدرسة قبل الاحتلال الفرنسي، ويقدر دوماس بحوالي 2000 أو 3000 في كل مقاطعة عدد الشباب الذين يزاولون في المدارس القرآنية الدروس المتوسطة، وبحوالي 600 أو 800 عدد أولئك الذين يتمكنون من دراسة علوم القانون وعلوم الدين.[2] بحيث أحصيت المدارس في الجزائر سنة (1830م)، بأكثر من ألفي مدرسة ما بين ابتدائية وثانوية وعالية. وقد كتب كذلك الرحالة الألماني «فيلهلم شيمبرا» حين زار الجزائر في شهر ديسمبر (1831م)، يقول: «لقد بحثتُ قصدًا عن عربي واحد في الجزائر يجهل القراءة والكتابة، غير أني لم أعثر عليه، في حين أني وجدت ذلك في بلدان جنوب أوروبا، فقلما يصادف المرء هناك من يستطيع القراءة من بين أفراد الشعب».. وخير المثال ما شهد به الأعداء.[3] هذا ما يبين أن الأمية في الجزائر كانت منعدمة تقريبا، وأن سكان الجزائر قد يكونون أكثر ثقافة من سكان فرنسا، فكل الناس تقريبا يعرفون القراءة والحساب كما يقول "روزي"، وقد أكد هذه الفكرة "والسان ليسر هازي" الذي يرى أن نسبة الأمية في الجزائر كانت في 1830م أقل منها في فرنسا.[4]

إلا أنه يجب القول بأن انتشار العلم والمعرفة في الجزائر، لم يصل إلى المستوى الإنتاج المادي، مثلما أصبح عليه الوضع في أوروبا في ذلك العصر، وإنما كانت الثقافة الجزائرية

[1] – خالد النجار، **عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والإصلاحية في الجزائر**، ص6، تم الإطلاع عليه في 2017/06/17 على الرابط:

http://www.alukah.net/books/files/book_2618/bookfile/ibn%20badis.doc

[2] – آسيا بلحسن رحوي، مرجع سابق، ص60.

[3] – خالد النجار، مرجع سابق، ص6.

[4] – مبارك بن محمد الهلالي الميلي،مرجع سابق، ص317.

ثقافة أدبية وروحية وفكرية، لم تتحول إلى توظيفها بعد، إلى الحياة المادية كالصناعة والتجارة وغيرها من الأساليب التكنولوجية، التي أصبحت تبحث في مجاهل الكون و أسرار البر و البحر على حد سواء.[1]

أما بعد الاحتلال الفرنسي للجزائر، شرعت السلطات الاستعمارية في القضاء على مصادر الثقافة الوطنية وهدم البنى التحتية المتعلقة بمؤسسات وهياكل التعليم والتدريس المختلفة من مدارس ومساجد وكتاتيب قرآنية وغيرها، وأيضا قامت بجرام فضيعة بحق الفئة المثقفة من الجزائريين فقتلت ونفت وزجت بهم في السجون ونكلت بهم تنكيلا، وطاردت الباقين منهم لمنعهم من القيام بواجبهم نحو المجتمع، وبذلك انقلبت الإحصائيات المتعلقة بحالة الأمية في أوساط الجزائريين، لتشير قبل اندلاع ثورة نوفمبر بأن حوالي 19% فقط منهم متعلمون، وتشمل هذه النسبة المئوية من يحسن القراءة والكتابة سواء بالعربية أو بالفرنسية، وكانت جامعة الجزائر التي تعد، نظرياً، من أكبر جامعات فرنسا تجمع في مدرجاتها حوالي ستة آلاف طالب، لا يزيد عدد الجزائريين منهم عن خمسمائة طالب، معظمهم من أبناء الطبقات التي صنعها الاستعمار لخدمة مصالحه.[2] كما قامت فرنسا في الجزائر بانتهاج سياسة تعليمية ، تتبع فيها أساليب الفرنسة والإدماج والتجهيل والتغريب،[3] كونها أدركت حقيقة الشخصية الجزائرية تاريخيا وثقافيا وحضاريا، لذلك حشدت كل الطاقات وتم محاربة اللغة العربية والاسلام في الجزائر، وقامت بتسمية الجزائريين بالمسلمين، رافضة أن تسميهم بالعرب نسبة إلى الامة العربية التي تشكل الجزائر جزءا منها، محاولة بذلك فصل الجزائر عن أشقائها في الأمة العربية، وقد عملت السلطات الاستعمارية أيضا على محاولة طمس هوية الشعب الجزائري وشخصيته وتراثه الحضاري لتسهيل عملية ادماجها مع فرنسا.[4] وهذا لإدراك قادة الاحتلال الفرنسي، أن هذه الثقافة العربية والإسلامية هي العائق الرئيس، لسياسة التجهيل والإدماج.[5]

كما باشرت فرنسا سياستها في القضاء على مقومات الشخصية الجزائرية وطمس هويته وكل ما يرمز للثقافة الاسلامية، وهذا من أجل تحقيق عملية الإدماج وتسهيل عملية الغزو الثقافي كي يبقى سكان الجزائريين خاضعين لفرنسا وثقافتها الفرنسية، كونها أدركت أن الإسلام

[1] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1"، مرجع سابق، ص50.

[2] – محمد العربي زبيري، مرجع سابق، ص22.

[3] – عثمان سعدي، مرجع سابق، ص632-633.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص33.

[5] – مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص413.

خطر عليها، فقد قال الحاكم الفرنسي في الجزائري في ذكرى مرور مائة سنة على احتلال الجزائر: " إننا لن ننتصر على الجزائريين ما داموا يقرؤون القرآن و يتكلمون اللغة العربية ، فيجب أن نزيل القرآن العربي من وجودهم ، و أن نقتلع اللسان العربي من ألسنتهم".[1]

ونفس الحال بالنسبة للغة العربية التي كانت أيضا مستهدفة من قبل السلطات الإستعمارية، و بحيث أرادت هذه الأخيرة اضعافها والتخلص منها، فحشدت لها ترسانة من الإجراءات التعسفية والقوانين القاسية لتتخلص منها ومن مؤسساتها تعليمها، بحيث قال الشيخ الفضيل الورثيلاني في هذا الصدد "بأن فتح مدرسة لتعليم اللغة العربية في الجزائر كان ولا يزال في نظر الفرنسيس أخطر من فتح مصنع لإنتاج الأسلحة والذخائر استعدادا لثورة وأخطر من فتح محششة يدار فيها الأفيون والكوكايين وبقية السموم، فقد شهدت المحاكم الفرنسية في الجزائر مناظر مخجلة يساق فيها معلم العربية في موكب اللصوص والقتلة والمجرمين، لمحاكمتهم على صعيد واحد".[2]

لقد سعت السلطات الاستعمارية للقضاء على التعليم العربي والدين الاسلامية، وكرست جهودها لمنع انتشارهما في الجزائر، وقامت باضطهاد المعلمين والناشطين في مجال نشر العلم واللغة العربية والعقيدة، كما سخرت كل أخبث الوسائل من أجل تعطيل التعليم العربي والاسلامي وتشويهه وطمس معالمه تحقيقا للغزو الثقافي وسياسة التنصير والإدماج والإحاق، وقد تمثلت محاربة الاحتلال للغة العربية من خلال ما يلي:

أ- فرنسة التعليم في مختلف أطواره،[3] وتعزيز مكانة اللغة الفرنسية على حساب اللغة العربية، وجعل هذه الأخيرة لغة أجنبية في عقر دارها،[4] واختيارية في بقية المراحل الأخرى. فقد ذكر أحد المسؤولين العسكريين الفرنسيين كما ذكر المؤرخ "آجرون" يقول: "إن أنجع وسيلة للتوصل الى سلاح شامل ودائم في الجزائر، هي أن ننشر معارفنا ولغتنا بين الأهالي وتلك كانت معظم القادة والمسؤولين الفرنسيين المدنيين والعسكريين". وعلى هذا فقد حاولت فرنسا نشر التعليم الفرنسي وادعاء ان لها رسالة حضارية في البلاد.[5]

---

[1] – عدنان أحمد زهران، **الإشاعة أداة حرب على الإسلام والمسلمين– مفتاح الحرب والسلام**، الأردن: الزهران للنشر، 2005، ص35.

[2] – عثمان أمقران، "نظرات فاحصة في كتاب الجزائر الثائرة"، **جريدة البصائر**، 15 جانفي 2018، العدد 893.

[3] – محمد العربي ولد خليفة، **الاحتلال الإستيطاني**. الجزائر: منشورات ثالة، 2005، ص81.

[4] – كميل ريسلير، **السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر أهدافها وحدودها (1830–1962)**، ترجمة وتعليق نذير طيار. الجزائر: دار كتابات جديدة للنشر الالكتروني، 2016، ص100–102.

[5] – بشير بلاح، مرجع سابق، ص152.

ب- تقسيم السلطات الفرنسية للغة العربية إلى فئات ثلاثة .[1]

ج- اصدار قوانين ومراسيم هامة من أجل محاربة اللغة العربية منها :

- قانون الأهالي الصادر في 28 يونيو 1881.
- قانون 18 يناير 1887 الخاص بتنظيم التعليم العام.
- قانون 18 أكتوبر 1892م الخاص بتعليم الأهالي الجزائريين الابتدائي العام والحر،[2] الذي بموجبه يصبح التدريس في المدارس القرآنية ممنوعا أثناء ساعات الدراسة اليومية للمدارس الفرنسية، وأيضا بموجبه يصبح فتح مدرسة عربية يحتاج الى رخصة، في الغالب كانت ترفض، أو لا يحصل المتقدم على الرد.[3]
- قرار 24 ديسمبر 1904م أصدره الحاكم العام الفرنسي للجزائر بموجبه يصبح عدم السماح لأي معلم جزائري أن يفتح مدرسة لتعليم العربية دون الحصول على رخصة من السلطة العسكرية بشروط أهمها : ألا يدرس تاريخ الجزائر وجغرافيتها والعالم العربي الإسلامي، وألا يشرح آيات القرآن التي تتحدث عن الجهاد، والولاء للإدارة الفرنسية.[4] ومنه تكون فرنسا قد أعلنت الحرب ضد معاهد التعليم العربي "الحر" التي تقوم بنشر اللغة العربية ومحاولة تصفيتها.
- قانون 27 سبتمبر 1907. [5]
- قرار 13 فيفري 1933, الذي نص على منع كل العلماء ورجال جمعية العلماء المسلمين، من ممارسة نشاطهم التعليمي والتربوي والديني في المساجد. [6]
- اصدار مرسوم شوطون في 8 مارس 1938م أصدره رئيس مجلس وزراء فرنسا آنذاك شوطون(Camille Chautemps) والذي نص على اعتبار اللغة العربية، لغة اجنبية عن الجزائر، ويمنع تبعا لذلك تعليمها في المدارس. حيث نص القرار أيضا على "إغلاق

---

[1] – عمر الحاج مسعود، "حقيقة الغزو الفرنسي للجزائر وبعض آثاره، **مجلة الإصلاح**، العدد6، الجزائر: دار الفضيلة، ديسمبر2007، ص89.

[2]– بشير بلاح، مرجع سابق، ص270.

[3] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1".مرجع سابق، ص 56

[4] – مرسوم شوطون 8 مارس 1938م، تم الإطلاع عليه في 2017/06/23 على الرابط :
http://www.algeriagate.info/2015/08/decret-chautemps-8-mars-1938.html

[5]– بشير بلاح، مرجع سابق، ص270.

[6] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1".مرجع سابق، ص 56

المدارس العربية الحرة التي لا تملك رخصة العمل، ومنع كل معلم تابع للجمعية من مزاولة التعليم في المدارس المرخصة، إلا بعد أن يتحصل على رخصة تعليم تقدمها له السلطات المعنية"، أما في الواقع فلم تصدر اي رخصة تعليم رغم العديد من الطلبات لأجل ذلك.[1]

- قانون 6 أغسطس 1943 المتعلق بفتح المدارس الحرة الإسلامية.
- قانون 27 نوفمبر 1944 المتعلق بتسيير التعليم الحر في الجزائر.[2]
- قرار 02 جويلية 1945م ينص على ضرورة معرفة اللغة الفرنسية بالنسبة لمدرسي اللغة العربية في المدارس التي سمح بإنشائها كشرط لتوظيفهم.[3]
- قانون 20 سبتمبر 1947م صدر بعد أن اعترف دستور 1947م باللغة العربية والسماح بتدريسها الى جانب الفرنسية لكن بصفة محدودة. لكن ذلك لم يتم تطبيقه، فبقت العربية تلك اللغة الغريبة بالنسبة لادارة المستعمر.
- قرار 1949م الصادر عن مجلس الدولة الفرنسي، يعيد اعتبار اللغة العربية كلغة أجنبية، مع منع تدريسها في مختلف المؤسسات التعليمية والتربوية الخاضعة للإدارة الفرنسية.[4]

د- قيام السلطات الاستعمارية باضطهاد شيوخ المدارس المؤسسات التعليمية الحرة والمعلمين والعلماء الناشطين فيها، والقيام بسجنهم مع اللصوص والمجرمين وتغريمهم بالتغريم الفادح، وهذا قصد ايقاف نشاطهم في نشر التعليم العربي بين الجزائريين.[5]

هـ- الاستيلاء على المؤسسات التعليمية والمكتبات في الجزائر وهدمها أو تسخيرها في خدمة الاستعمار بجعلها أماكن لتخزين أغراضهم، أو كنائس لعبادتهم وممارسة التبشير والتنصير، ومصادرة كل أملاكها أو تخريبها، بما فيها الكتب والآثار، والأعمال الفنية، والنصوص القديمة والمراجع القيمة، هذا كما حدث مع مكتبة الأمير عبد القادر التي خربت عن آخرها.[6] وقد قام

---

[1] – مرسوم شوطون 8 مارس 1938م، تم الإطلاع عليه في 2017/06/23 على الرابط :
http://www.algeriagate.info/2015/08/decret-chautemps-8-mars-1938.html

[2]– بشير بلاح، مرجع سابق، ص270.

[3] – يحي بوعزيز، **سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية (1930-1954)**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983، ص67.

[4] – نفس المرجع، ص68.

[5] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1".مرجع سابق، ص 56

[6] – عبد الرحمن بن العقون، مرجع سابق، ص107-108.

المستعمر أيضا بالتضييق على معاهد الثقافة العربية وتصفيتها، فلم يبقى منها إلا ثلاثة معاهد (قسنطينة، والجزائر، وتلمسان).[1] كما تم الاستيلاء على أراضي الحبوس[2] التي كانت المصدر الأساسي لتمويل المؤسسات التعليمية الجزائرية ماليا وثقافيا، لدرجة أنه أصبح التعليم العربي في فترة ما بين الحربين شبه معدوم وغير متاح لفئة واسعة من الجزائريين.[3]

و- محاولة فرنسة المناطق البربرية بعزلها عن المناطق العربية، لتسهيل عملية ادماج سكانها وتجنيسهم وزرع الثقافة الفرنسية فيهم، ومنع نشر الثقافة العربية الإسلامية فيها حتى يسهل بالتالي القضاء على شخصيتهم الوطنية، وبالتالي إحلال الثقافة الفرنسية المسيحية محل الثقافة العربية الإسلامية، عند سكان المناطق البربرية،[4] عملا بسياسة فرق تسد، لتصبح العربية والاسلام غريبين في دارهما، فقد سخرت فرنسا جملة من الآليات والوسائل من بينها الترسانة القانونية للتصدي للممارسات والتعاملات الاسلامية وانشاء المدارس والكنائس، وتكثيف النشاط التبشيري لتنصير أكبر عدد من السكان ، وإقناع سكان المناطق القبائلية بأنهم من سلالة آوروبية تختلف في سماتها عن السكان المناطق الجزائرية الأخرى، وهذا من أجل إنشاء الأسطورة القبائلية* والعمل بمبدأ فرق تسد [5] وقد قال الدكتور ناصر الدين سعيدون في هذا الصدد: "كانت "كانت الخطة الفرنسية تهدف الى ايجاد تيار جزائري في مظهره وأصوله، فرنسي في قناعاته وتوجهاته، فهو يرفض مقولة الجزائر فرنسية بحكم الواقع، ولكون المعمرين لا يسمحون بذلك حتى لا ينافسهم جزائريون في امتيازاتهم التي كانوا يحظون بها، كما أن هذا التيار أيضا لا يسلم بفكرة الجزائر العربية الإسلامية، باعتبارها لا تعبر عن طموحهم ولا تتماشى مع انتماءاتهم وقناعاتهم، وقد استطاع هذا التيار الذي ظهر ناطقون باسمه في الجزائر، أي يستقطب في منطقة القبائل بالخصوص جماعات من الشباب نشأت في أحضان المدارس الفرنسية، ذات التوجهات اللائكية، وترعرعت بتوجيه من القائمين على الإدارة الفرنسية.."[6]

ز- فرنسة الإدارة ووسائل الإعلام والثقافة بغرض صبغ البلاد بصبغة فرنسية خالصة في كل صغيرة وكبيرة.[7]

---

[1] – مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص417.

[2] – أبو القاسم سعد الله، مرجع سابق، ص61.

[3] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص124-127.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص34.

*– أنظر: كيميل ريسلير، مرجع سابق، ص75.

[5] – أحمد الخطيب، **جمعية العلماء المسلمين**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م، ص84.

[6] – أحمد بن نعمان، **فرنسا والأطروحة البربرية**. ط2، الجزائر: دار الأمة، 1997، ص35-36.

[7] – أنظر: كيميل ريسلير، مرجع سابق.

ح- انتشار المدارس الفرنسية ببرامجها ومناهجها الفرنسية المدروسة، تسعى من خلالها الى خلق اجيال متشبعة بالثقافة الفرنسية، مقطوعة الصلة بشخصيتها العربية الاسلامية، يسهل ادماجها مع شعب فرنسا، لخدمة مصالحها وضمان استمرارية حكمها الاستعماري في الجزائر، فقد كانت اللغة الفرنسية هي لغة الوطن، وبلاد فرنسا هي الوطن، وتاريخ فرنسا فيها هو تاريخ الوطن،[1] فقد سمحت السلطات الفرنسية بالسماح لفئة محددة من الجزائريين بالالتحاق بمدارسها بعد أن كانت مقتصرة فقط على الفرنسيين.[2] وقد كانت المناهج والبرامج الدراسية في المدارس التي انشأتها فرنس، تركز على نشر اثقافة الفرنسية واحتقار الثقافة العربية الاسلامية، كتدريس تاريخ وجغرافية فرنسا واهمال تاريخ وجغرافية الجزائر، والتركيز على تزييف الحقائق التاريخية وتمجيد الوجود الروماني والبيزنطي في الجزائر، وتشويه العصور الاسلامية التي مرت بها، واعتبارها فترات صراع بين العرب والبربر، وهذا من أجل خلق روح انتماء جديدة الى فرنسا والحضارة الغربية.[3]

ط- أما ظروف التدريس في المدارس الرسمية التي كان يتعلم فيها أبناء الجزائريين، فقد كانت صعبة، ومتردية وغير مناسبة مقارنة بأبناء المعمرين، فقد تميزت بالإكتضاض، وضعف المدرسين وميزانية التدريس، زيادة على برامج لا تمد بصلة لثقافة وهوية المجتمع الجزائري، هذا ما قابله عدم الاقبال على هذه المدارس الفرنسية وبقت نسبة الإقبال اليها جد ضعيفة.[4]

ي- الإدماج: وهذا بخلق جيل من الجزائريين متشبع بالثقافة الفرنسية، فاقد لشخصيته العربية الاسلامية، له القابلية للاندماج مع الشعب الفرنسي وثقافته، من خلال طمس هويته الحضارية، واخضاعه للتعليم الفرنسي، وذلك من أجل ظمان استمراية الوجود الاستعماري الفرنسي في الجزائر، فقد صرح وزير الجزائر في جوان 1858 بالقول: "إننا أمام أمة مسلحة ومقاومة، يجب القضاء عليها بالإدماج".[5]

إن الإحتلال الفرنسي للجزائر قد خلف عدة آثار سلبية وخطيرة على الثقافة والتعليم في الجزائر من خلال السياسة الاستدمارية التي مست المؤسسات الثقافية والتعليمية في الجزائر، واضطهاد العلماء والمعلمين والمربين والمدرسين من كل أنحاء الوطن، وأيضا من خلال فرض طروحات تعليمية فرنسية تخدم المعمرين على حساب الأهالي، وبالتالي تحطيم أهم الركائز التي كانت تبنى عليها الحياة الثقافية في الجزائر، وقد قال مسعود مجاهد بخصوص واقع التعليم في

[1] - مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص413.

[2] - محمد العربي ولد خليفة، مرجع سابق، ص81.

[3] - بشير بلاح، مرجع سابق، ص152.

[4] - بشير فايد، مرجع سابق، ص54.

[5] - بشير بلاح، مرجع سابق، ص154-155.

العهد الاستعماري: "فمأساة التعليم في بلادنا الجزائرية، تساوي في هولها وفضاعتها مأساة الأرض، فهذه حرمت على أبنائها حياتهم المادية، وتلك حالت بينهم وبين حظهم في التعليم، وهذا بلا جدال ما نسميه التمييز العنصري في التعليم".[1] وذلك ما جعل محمد فريد الزعيم المصري حينما زار الجزائر مع مطلع القرن العشرين وبالضبط سنة 1901م يحمل فرنسا مسؤوليتها الكاملة عن الحالة السيئة التي وجد عليها قطاع التعليم العربي، وما هو إلا عبارة عن عينة من المآسي الكثيرة التي أفرزها الوجود الفرنسي في الجزائر، وكتب محمد فريد يقول: "كانت ربوع العلم آهلة بالطلاب وجوامع القطر الجزائري ملآ بالمعلمين والمتعلمين، ودور الكتب عامرة بالمؤلفات والمطالعين، واشتهر بين أهل الجزائر الكثير من الكتبة والمؤلفين إلى ان أخذت هذه الحالة تتبدل في أواخر القرن التاسع عشر.. فأصبحت البلاد ولم يبقى منها من المدرسين بالجوامع إلا ما يعد على الأصابع وقل الطلب والمطلوب وهجرت ربوع العلم وخربت دور الكتب وصارت الديار مرتعا للجهل والجهلاء، وكانت تدوس معالم اللغة العربية الفصحى وتطرقت إلى اللغة العامية الكلمات الأجنبية، بل أصبحت اللغة الفرنسية هي لغة التخاطب في العواصم مثل وهران والجزائر العاصمة وقسنطينة وعنابة وغيرها، فالتعليم الديني لا وجود له، أما ما اتفق على تسميته بالتعليم العصري فلا وجود له بالنسبة للمسلمين..."[2]

أما فيما يخص الكتب والمخطوطات والسجلات وكل ما يتعلق بالمكتبات، "فقد تم نهبها وإحراقها واتلافها أو ارسالها كهدايا إلى فرنسا، وهذا منذ أيام الأولى للاحتلال، فكان الجندي البسيط يشعل غليونه بالوثائق المبعثرة ذات الأهمية القصوى. وقد قال أحد الكتاب الفرنسيين (بربوجر) أنه كان لكل جندي قرآنه، وهو يعني أن الجنود كانوا يعتبرون كل ورقة مكتوبة بالعربية قرآنا، فكان منهم من يقوم بإحراقها واتلافها ومنهم من يأخذها ويرسلها "ذكريات" وهدايا إلى أهله".[3] فقد تم الإستيلاء على الكثير من المكتبات العامة والخاصة وهذا مثل ما حدث لمكتبة الأمير عبد القادر (1807-1883م) الذي كان يقتفي آثار الجيش الفرنسي في الصحراء، بأوراق كتب مكتبته المبعثرة.[4] وعليه فإن العديد من الكتب والمخطوطات والسجلات الهامة قد تم إتلافها أو سرقتها وإرسالها خارج الجزائر. فبينما كان كلوزيل وفاليه وبوجوا يغزون المدن كان بربروجر وديسلان وبريسنييه وأمثالهم يغزون المكتبات الخاصة ومكتبات الزوايا في الجزائر، بدعوى الإنقاذ، وينشؤون بها المكتبة العامة في الجزائر. وهذا ما كان يعد غزوا فكريا وثقافيا.[5]

---

[1] – مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص414.

[2] – أحمد مريوش، **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**، ج1. ط1، الجزائر: دار كنوز الحكمة، ص74.

[3] – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية 1900م–1930م**، ج2. مرجع سابق، ص89 .

[4] – رابح تركي, نفس المرجع , ص94.

[5] – أبو القاسم سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية 1900م–1930م**، ج2. مرجع سابق ص90 .

كيف لا وأن أول عمليات الهدم الأولى التي قام بها الاستعمار عند دخوله للجزائر هو هدم سوق للكتب، وهو المسمى بالقيصرية الذي كان سوقا كبيرا يجمع الكتاب والنساخين، ولم يعوض لأن الادارة الاستعمارية رفضت أن تخصص له مكانا آخر بدل الذي هدمته.[1]

أما فيما يتعلق بالإعلام ، فمنذ بداية الاحتلال وإلى غاية بداية القرن العشرين 1830-1900م، كانت الصحافة فرنسية بيد المعمرين، سهلت لهم السلطات الاستعمارية حرية النشاط والكلام والتعبير، وكانت معظم الصحف مسخرة للدفاع عن مصالح المعمرين وأَصحابها في الجزائر ، وأيضا من أجل أطروحة "الجزائر فرنسية" وهي أرض فرنسية للمعمرين.[2] ففرنسا قد أعدت مسبقا قبل غزوها للجزائر بعض رجال الاعلام والثقافة والمترجمين مثلما أعدت رجال خبراء الحرب والمقاتلين، وهذا من أجل مرافقة الحملة الاستعمارية الشاملة، وتنفيذ مشروعها الاستعماري الاستيطاني، فأصدرت أول صحيفة رسمية كانت بمثابة الناطق الرسمي للإستعمار الفرنسي في الجزائر، كانت بإسم (بريد الجزائر جريدة سياسية وتاريخية وعسكرية) صدر العدد الأول منها في 1 جويلية سنة 1830م.[3] وقد قامت فرنسا بدعم الصحافة الفرنسية في الجزائر والتمكين لها وفتح لها المجال من أجل نشر الثقافة الفرنسية وتحقيق أهداف ومصالح الاستعمار الفرنسي والمستوطنين الأوربيين. وعلى هذا فإن انتشارها وتطورها كان ملحوظا، فقد قفر عدد الجرائد المعتمدة من 30 جريدة عام 1871م، إلى 92 جريدة عام 1890م، ويرجع الفضل في هذه الزيادة المعتبرة الى قانون الصحافة (1881/7/29) الذي يضمن حرية النشر والتعبير.[4]

و في مطلع القرن العشرين (ق20م), بدأت في الظهور الصحافة الجزائرية, فكانت أول صحيفتين جزائريتين هما: جريدة المغرب التي صدرت في الجزائر العاصمة من 1903-1913، "وكانت تصدر مرتين في الأسبوع وقد قال عنها الشيخ محمد عبده (أنها رغم عيوبها تمثل بالنسبة للجزائريين شعاعا مضيئا نظرا لإنهم كانوا محرومين من الصحف التي تنطق باسمهم وبلغتهم القومية). أما الجريدة الأخرى فهي (الصباح) التي أصدرها العربي فخار باللغتين العربية والفرنسية 1904م-1905م بمدينة وهران". كما صدرت كذلك أربع صحف قبل الحرب العالمية الأولى، كانت تعبر باللغتين العربية والفرنسية عن بعض إتجاهات الرأي العام الجزائري.[5] وبعد

---

[1] – جمال قنان، **قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**. الجزائر، منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994، ص121.

[2] – الزبير سيف الإسلام، **تاريخ الصحافة في الجزائر، ج2**. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر، 1982، ص20.

[3] – عواطف عبد الرحمن، **الصحافة العربية في الجزائر دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية 1954-1962**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985. ص25.

[4] – الزبير سيف الإسلام، مرجع سابق، ص11.

[5] – عواطف عبد الرحمن، مرجع سابق، ص30.

انتهاء الحرب العالمية الأولى ومع التحولات المحلية والاقليمية والدولية في مختلف المجالات لم يعد الرأي العام الجزائري يكتفي بالصحافة الرسمية أو صحافة المعمرين الأوروبيين بما تضمره من عداء صريح للجزائريين، لذلك نبعت حاجة إلى الجزائريين إلى خلق صحافة وطنية جادة تعبر عنهم وتتلائم مع تطلعاتهم إلى مجتمع جزائري إسلامي متطور، وقد ساعد حصول هذا مثقفون جزائريون من خريجي المدرسة الفرنسية ومن من تلقوا تعليمهم في جامع الزيتونة، إلا أن صدور الصحف الجزائرية تميز بعدم الإنتظام في الصدور، لأنها كانت هددة دائما بالتوقف بسبب تعسف السلطات الفرنسية من جهة وبسبب الصعوبات المادية من جهة أخرى، وقد كانت هذه الصحف سواء ناطقة باللغة العربية أو باللغة الفرنسية تظهر وتختفي بسرعة لعدم إستنادها إلى تنظيمات سياسية أو اجتماعية، بل كان معظمها مشروعات فردية. وقد أدت هذه الاعتبارات إلى ظهور ما يقل عن 60 صحيفة جزائرية في الفترة ما بين 1919م-1939م، ليس بينها سوى 12 صحيفة فقط هي التي كانت لها أهمية وتأثير على الحياة الفكرية والسياسية للجزائريين.[1]

إن سماح السلطات الاستعمارية للصحافة الجزائرية بالنشاط لا يعني أنها كانت تتمتع بالحرية الكاملة في الكتابة والنشر والتعبير عن كل المواقف بحرية، فقد كانت هذا الصحافة محل رقابة شديدة، بحجة تهديدها للأمن العام في نظر المستعمر، وذلك طبقا لقرار 28 أوت 1939م الذي يتيح للإدارة حق مراقبة المطبوعات وحتى منعها أو توقيفها. فلا طالما عانت الصحافة الجزائرية من مضايقات وتعسف الإدارة الفرنسية ومحاولة تشويهها بوصفها بالصحافة "المعادية" او "التخريبية". فالشيخ البشير الإبراهيمي قد عانى أيضا من الكثير من التعسفات والمضايقات التي كانت تحاول الحد من نشاطه العلمي والأدبي، أو حتى فيما يتعلق بحرية الرأي والكتابة والصحافة.[2]

5) البيئة الدينية :

كانت الجزائر قبل الاحتلال الفرنسي لها، بلد يسود فيه الاسلام، شعبه محافظ دينيا، لم يتأثر لا بالتيارات الفلسفية المشككة التي ظهرت في أوروبا ولا بالأرسليات التبشرية التي كان لها تأثير ظاهر في المشرق العربي، فالإسلام كان هو الدين السائد.[3] أما المذهب الذي كان عليه غالبية الشعب الجزائري هو المذهب المالكي، أما الأتراك والكراغلة وبعض الحضر الوافدين من الأندلس، فكانوا يعتنقون المذهب الحنفي، إضافة إلى وجود أقلية يهودية لا تتعدى 1% من

[1] – المرجع نفسه، ص31-33.

[2] – بشير فايد، مرجع سابق، ص56.

[3] – صالح عوض، مرجع سابق، ص204.

مجموع السكان، تمارسة شعائرها بكل حرية لها، بحيث لها معابدها ومدارسها الخاصة تعلم فيها اللغة العبرية والتوراة، وتحتكم الى قضاتها الخاصين وهم الأحبار، ورغم العدد القليل من المسيحيين إلا أنه كانت توجد كنائس أيضا بالجزائر، وكانوا يتحاكمون الى القنصليات المسيحية الموجودة في الجزائر. فعند دخول الإحتلال الفرنسي للجزائر كان يوجد في مدينة الجزائر لوحدها 106 مسجدا منها 92 مالكية و 14 حنفية، إضافة إلى مدارس لتعليم القرآن وتلقين الدروس الدينية. فقد كان التضامن الاسلامي بين السكان سائدا في المجتمع، وكانت كل الديانات تمارس بكل حرية.[1] وبعد دخول الاحتلال الفرنسي للجزائر شرع في محاصرة الدين الاسلامي ومؤسساته، وكان هدفه القضاء على الاسلام في الجزائر، أو تحطيمه وتمييعه، وجعله على مقاس الثقافة الفرنسية، من أجل ضمان استمرار التواجد الاستعماري والصليبي في الجزائر.[2] فقد صرح سكرتير المارشال بيجو سنة 1838م: "بأن العرب لا يقبلون فرنسا إلا إذا أصبحوا فرنسيين ولن يصبحوا فرنسيين إلا إذا أصبحوا مسيحيين".[3]

وبالفعل فما أن بدأ الاحتلال الفرنسي للجزائر حتى اتبع المحتل سياسة واضحة للقضاء على الشخصية الاسلامية للجزائر التي ظهرت في المجالات التالية: القضاء على المساجد أو تقليصها، الاستيلاء على الاوقاف الاسلامية، السيطرة على القضاء الاسلامي، دعم التبشير المسيحي، تشجيع الخرافات والبدع.[4] فالدين الاسلامي كما قال أحمد توفيق مدني في كتابه "هذه هي الجزائر" : "أصبح غريبا في داره، ممتهن بين أهله وذويه، منكوب في أوقافه ومساجده ومؤسساته، وأنه يعتبر ملكا خاصا من ممتلكات الدولة الاستعمارية، تتصرف فيه كما تشاء".[5] فقد كان الهدف واضحا من الأول بإضعاف شأن الإسلام في نفوس وقلوب المسلمين، وقطع الصلة بمصادره ومؤسسات تعليمه، فينسلخوا عن دينهم وتنقطع صلتهم به.

يمكن القول أن أول ضربة باشر بها الإستعمار لضرب العقيدة الاسلامية بالجزائر تمثلت في إلحاق الأوقاف الاسلامية بممتلكات الدولة سنة 1830م، لتصبح كل المساجد والمؤسسات الإسلامية تحت تصرف إدارة الإحتلال تتصرف فيها وتفعل بها ما تشاء.[6] وهذا لاعتبارها في نظر المستعمر، أداة فعالة في تنشيط وتمويل النشاطات الدينية والتعليمية وفي نفس الوقت تشكل

[1] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص109

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص204.

[3] – اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص74.

[4] – صالح عوض، مرجع سابق، ص204-205.

[5] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص147.

[6] – نفس المرجع، الصفحة.

عائقا كبيرا في وجه المخطط الاستعماري الاستيطاني التنصيري، وهذا ما دفع احد الكتاب الفرنسيين إلى القول: "بأن الاوقاف تتعارض والسياسة الاستعمارية، وتتنافى مع المبادئ الاقتصادية التي يقوم عليها الوجود الاستعماري في الجزائر". ولهذا الغرض أصدرت الحكومة الفرنسية عدة قرارات ومراسيم، تهدف تدريجيا لتصفية أملاك الأحباس، من مساجد ومساكن ومعاهد وبساتين ومطاحن وفنادق وأراضي شاسعة، في مختلف مناطق الجزائر، وتسهيل تمليكها للمعمرين بادخالها في نطاق التعامل التجاري. ففي 8 سبتمبر 1830م قامت السلطات الفرنسية باصدار مرسوم يحدد ملكية الدولة سمح لها بالاستيلاء على أملاك الأتراك، وفي 7 ديسمبر من نفس السنة أصدر الجنرال كلوزال قرارا آخرا يتيح انتقال الأحباس إلى المعمرين الأوروبيين، ثم صدور قرار 30 أكتوبر 1858م الذي نص بادخال أملاك الأوقاف في مجال التبادل التجاري، وأخيرا جاء قانون 1873م ينص على مصادرة كل الأملاك الأوقاف النى في الجزائر.[1] وقد كان تمويل مختلف المؤسسات الدينية من مساجد وزوايا وكتاتيب يتم عن طريق الأوقاف التي يحبسها أهل الصلاح والخير من الرجال في هذا البلد، سواء أكانوا من الأغنياء والتجار أم كانوا موظفين سامين في الدولة. فكان هناك أملاك خاصة وعقارات وأراض يخصص مالها وأرباحها لبناء المؤسسات الدينية والتعليمية وتوفير المساكن للطلبة وتوظيف أهل العلم من المعلمين ورجال الدين. وهناك أوقاف للعانية بالحج، وتسمى أملاك مكة والمدينة. وهناك أوقاف لإقامة العيون وحماية الثكنات، وهناك أوقاف أخرى لبناء واستصلاح المساجد والزوايا كأوقاف "سبل الخيرات" وهي جمعية تشرف على ثمانية مساجد في العاصمة. وهناك أوقاف خاصة بالجامعة الكبير بالعاصمة. وأيضا إلى جانب هذا هناك أوقاف مخصصة للصدقة وأعمال البر، وأوقاف أهل الأندلس التي كانت مخصصة إلى النازحين من الأندلس ومساعدة المنفيين المسلمين من اسبانيا. وقد استولت السلطات الفرنسية على هذه الأملاك فأحدثت ذلك الرد العنيف لدى السكان وأدى إلى نفي عدد من الزعماء والقضاة ورجال الدين من الجزائر.[2]

أما فيما يخص المساجد فقد كانت الوجهة الأولى للقوات الفرنسية عند احتلالها للمدن، فكانت تهدم بعضها وتحول الآخر الى اسطبلات أو كنائس أو مستودعات عسكرية للتخزين أو منحها للمعمرين من اجل استغلالها، ففي العاصمة الجزائرية أغلقت سلطات الاحتلال سنة 1830، 13 مسجدا كبيرا و108 مسجدا صغيرا و32 جامعا و12 زاوية. وفي عام 1962م لم يبقى للجزائريين لممارسة شعائرهم الدينية سوى 4 مساجد كبيرة و8 مساجد صغيرة وتسع جوامع فقط، وهذا يدل على السياسة الخبيثة التي انتهجتها فرنسا لمحاربة الدين الاسلامي ومؤسساته في

[1] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص124.

[2] – أبو القاسم سعد الله، **محاضرات في تاريخ الجزائر –بداية الاحتلال–**. ط3، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ص160.

الجزائر.[1] وقد صرح سنة 1832م "روفيغو" الحاكم الفرنسي للجزائر "أنه يلزمني أجمل مسجد في المدينة لنجعل منه كنيسة للمسيحيين" وخاطب رجاله قائلا: "عجلوا بذلك فجامع كتشاوة – كيجادة– وهو أجمل مسجد في المدينة وأكبرهما، يجب أن يتحول إلى كنسية". والنتيجة أن قوات المستعمر تمكنت من اقتحام المسجد بالمدفعية وأجهزت بالسلاح على الجزائريين المعتصمين المحيطين بالمسجد من أجل حمايته، وتم قتلهم دون رحمة، ثم جاء بعد ذلك القساوسة وقاموا بتلاوة أناشيد الغفران على أشلاء المسلمين الممزقة، وتم تحويل المسجد إلى كنيسة عرفت باسم "كنيسة سان فيليب".[2] وغالبا قد كان يرافق احتلال المساجد وتحويلها الى كنائس، خطابات مستفزة وقاسية، مثل الخطاب الذي القاه سكرتير الحاكم في قسنطينة أثناء الإحتفال بتحويل مسجد صالح باي الى كنيسة، وجاء فيه: "إن آخر أيام الاسلام قد دنت وفي خلال عشرين عاما لن يكون للجزائر إله غير المسيح ونحن إذا امكننا أن نشك في أن هذه الأرض تملكها فرنسا فلا يمكننا أن نشك على أي حال أنها قد ضاعت من الإسلام الى الأبد أما العرب فلن يكونوا مواطنين لفرنسا إلا إذا أصبحوا مسيحيين جميعا".[3]

أما من ناحية ادارة وتسيير شؤون المؤسسات الدينية في الجزائر والانفاق عليها في بداية الاحتلال، فبموجب قانون 9 ديسمبر 1905م الذي نفذ في الجزائر بواسطة قرار 27 سبتمبر 1907م أصبحت كل المؤسسات الدينية وأوقافها ملكا للدولة، وأصبحت الحكومة لا تتدخل مباشرة في امر الدين، بل يصبح أمر الاشراف على أمور الدين والمؤسسات الدينية وتسمية رجال الإفتاء والأئمة والخطباء والانفاق عليهم، من صلاحيات الجمعيات الدينية المعتمدة، لكن الجدير بالذكر أن أمر الانفاق حصر فقط في اشتراكات اعضاء الجمعية، وبعض الاعانات السنوية التي تقدمها الادارة الفرنسية والتي تعتبر جد ضئيلة مقارنة بالموارد المالية التي جنتها من أوقاف المسلمين الغنية.[4] أما بخصوص كيفية تعيين رجال الدين من الأئمة والمؤذنين، المفتين والخطباء، فهم لا يتسلمون وظائفهم إلا إذا كانوا قد قدموا خدمة لفرنسا وكانت هذه الاخيرة راضية عنهم، فقد قال في ذلك أحد الموظفين السامين لدى السلطات الاستعمارية في الجزائر: "لقد وصل بنا امتهان واحتقار الدين الإسلامي، الى درجة أننا أصبحنا لا نأذن بتسمية المفتي أو الإمام، إلا من بين الذين اجتازوا سائر درجات التجسس، ولا يمكن لموظف ديني ان ينال أي رقي، إلا ما أظهر للادارة الفرنسية اخلاقا منقطع النظير".[5] فالسلطات الاستعمارية عملا بهذه

[1] – صالح عوض، مرجع سابق، ص205.

[2] – محمد مورو، مرجع سابق، ص41.

[3] – صالح عوض، مرجع سابق، ص206.

[4] –احمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، مرجع سابق، ص374.

[5] – مسعود مجاهد، مرجع سابق، ص419.

السياسة قامت بابعاد علماء ورجال الدين الجزائريين المخلصين والوطنيين، التي رأت فيهم بأنهم خطر على سياستها الاستعمارية وعلى بقائها في أرض الجزائر. [1]

ففي الواقع فقد اعتبر البعض قانون 27 سبتمبر 1907م المطبق في الجزائر والمتعلق بفصل الدين عن الدولة، بانه قد جاء ليؤكد على استيلاء الدولة الفرنسية على أوقاف المسلمين في الجزائر، وأنه قد شمل اللفيف الاوروبي واليهود، دون المسلمين، الذين تعلق بهم الأمر فقط في انشاء جمعيات دينية اسلامية شكلية على مقاس الادارة الفرنسية ومصالح المعمرين.[2] وعليه فإن المسلمين جميعا وعلى رأسهم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين قد طالبوا السلطات الاستعمارية بالتوقف عن سياسة الكيل بمكيالين التي تنتهجها معهم، وطالبوا بتنفيذ نفس القوانين الفرنسية، التي تقضي بفصل الدين عن الدولة مثل قانوني 1905م و 1907م المتعلقين بفصل الدين عن الدولة، وهذا من أجل أن تتيح الفرصة للمسلمين بالتصرف في شؤون دينهم بحرية، مثلهم مثل المسيحيين واليهود، دون تدخل أو تضييق من الادارة الفرنسية، إلا أن ذلك لم يتحقق اطلاقا، حتى اضطر المسلمون لمقاطعة المساجد الحكومية الفرنسية، ولجئوا الى بناء "مساجد حرة" بمالهم الخاص ومن تبرعات المحسنين.[3]

وحتى الركن الرابع في الإسلام وهو الصوم، لم يسلم من يد الإدارة الإستعمارية، فقد أنشأت هذه الأخيرة "لجنة الأهلة"، من بعض رجال الدين والموظفين التابعين لها، وذلك للتفريق بين المسلمين في يوم الصوم وفي يوم العيد، وخلق اضطرابات في المواعيد الدينية الهامة، وأما بالنسبة لفريضة الحج، فقد قامت في العديد من المرات بمنعه على بعض الجزائريين، بقرارات رسمية مثل قرار الذي اصدره الحاكم العام جونار سنة 1908م، كما كانت السلطات الفرنسية لا تمنح رخص أدائها إلا مقابل دفع الرشوة.[4]

أما فيما يخص الزوايا والطرق الصوفية بأرض الجزائر فكان لها حظوة نفوذ كبيرين،[5] وقد وقد كان لكثير منها دور كبير في محاربة الإستعمار الفرنسي، بل إن جهاد القرن التاسع عشر كاد يكون حكرا على الزوايا وأتباعها. [6] وعلى هذا باشرت إدارة المستعمر في نفي واضطهاد

[1] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص 148.

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص207.

[3] – أحمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص ص148–149.

[4] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص67.

[5] – أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، مرجع سابق، ص375.

[6] – صالح عوض، مرجع سابق، ص209.

زعماء الزوايا الذين كانوا يشكلون خطرا على أمنها وبقائها في الجزائر، كالطريقة الرحمانية التي اضطهدت من قبل المستعمر بسبب مشاركة قادتها في الثورات الشعبية ودعوتها للثورة، كما تمكنت ادارة الاستعمار أيضا من النجاح في استمالة زعماء الطرق الصوفية الآخرين واخضاعهم لها عن طريق الترهيب أو الترغيب، وساهمت أيضا في الهاب الفرقة بين صفوف الزوايا، فصار هم رؤساء الزوايا التنافس بين بعضها البعض من أجل كسب رضى المستعمر.[1] وقد كانت أهم الطرق الصوفية في الجزائر في تلك الفترة : الرحمانية، التيجانية، القاديرية، الطيبة، الحنطلية، الدرقاوية، الشاذلية، الزيانية، الزرواقية، العيساوية، العمارية، السنوسية. [2] لقد اعتبرت الزوايا والطرق الصوفية في الجزائر بأنها كانت حافظة للاسلام مساهمة في نشر العلم والدين في عصور الجهل والظلمات، وقد تمكن مؤسسوها الأولون من تأسيس الزوايا "الرباطات" يرجعون فيها الظالين الى سواء السبيل، ويقومون بتعليم الناشئة وبث العلم في صدور الرجال.[3]

مع مرور الوقت وبعد زوال المؤسسين الأولين لهذه الطرق والزوايا، تأثرت بعضها بعدة عوامل وإنحرفت عن طريقها، فأصبحت لحلقات الذكر فيها "الحضرة" قدسية تكاد توازي قدسية الصلاة، وأصبح لها مشايخ يدعون أن لهم من الكشف والسلطة ما يجعلهم في مرتبة الأنبياء مبتزين بذلك مريديهم وأتباعهم،[4] ومستغلين غفلتهم لأخذ منهم مال السحت الذي يدفعونه بصفة وعدة أو نذور، وينفقه رجال الزاوية على ملاذهم وملاهيهم ومنكراتهم. ويقول أحمد توفيق المدني في كتاب الجزائر: "وآل امر كثير من هذه الزوايا والطرق الى احداث الوثنية في الاسلام ما انزل الله بها من سلطان واصبح شيخ الطريقة أو المرابط في كثير من النواحي يتصف بأوصاف الربوبية فهو الذي يعطي وهو الذي يمنع وهو الذي يقبض وهو الذي يبسط هو منبع كل خير ومصدر كل شر، وترى بعض السفهاء يقسم لك بالله جهد ايمانه ليقنعك بامرها. ويقنعك كذلك أن ما يقومون به من ضرب الدفوف والرقص واختلاط الرجال بالنساء في ايام الزيارات واكل الحشرات السامة والتمرغ على الاشواك والتشبه في مشيته واصواته، هو زلفى لله وتقربا له ! سبحان ربك رب العزة عما يصفون". وقد كان من رجال الطرق من يستغل مناسبات معينة في بعض المدن ليقوم بحفلات وطقوس غريبة من أجل كسب المال من المشاهدين والسياح، "فهم يقومون بدور المهرجين في الملاعب المعروفة بنوع السيرك.. والاوربيون الجاهلون منا يعتقدون أن ذلك هو عينه الاسلام". فجعلت هذه المنكرات الدنسة، الكثير من المتنورين ينفرون من

[1] – عثمان سعدي، مرجع سابق، ص ص624-627.

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص209.

[3] – أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، مرجع سابق، ص375.

[4] – صالح عوض، مرجع سابق، ص211.

الاسلام وينبذونه، لأنهم لم يطالعوا عن تعاليمه السامية، وجرهم الاعتقاد بان دين الاسلام هو ما يفعله المرابطون وهذه الثلة الطاحلة من انصارهم.[1] اما ادارة الاستعمار فقد استغلت هذه المهازل، فاستمالت الى صفها رجال الطرق المنحرفين عن طريق الاسلام، بعد ان اخضعتهم عسكريا وأخذت تغدق عليهم الأموال ليقيموا (الولائم) وسخرت لهم وسائل الاعلام لنشر نشاطات هؤلاء (الموصولين بالله)، كما استعملتهم في محاربة جمعية العلماء ودعوتها الإصلاحية وكل العلماء المصلحين، وعليه فقد ادى ذلك كله الى انتشار أفكار الشرك بالله والاستلاب والشعوذة، بين أفراد الشعب.[2]

وقد عملت فرنسا أيضا بسياسة فرق تسد، بخلق صراعات مذهبية في الجزائر، مثل تأجيج الصراع بين الإباضيين والمالكيين في "غرداية" حول الآذان، بحيث كان هناك تقليد قديم يتمثل في رفع الآذان من المسجد الكبير، فخالف ذات يوم المالكية هذا التقليد وكانوا أقلية في المدينة، برفع الآذان من مسجدهم الصغير، فاستغلت فرنسا هذه الحادثة، لتزيد من حجم الخلاف والصراع بين الفريقين.[3] أما بالنسبة لمنطقة القبائل فهي أيضا لم تسلم من سياسة فرنسا الخبيثة المتعلقة بالتنصير والفرنسة، وخلق اساطير باطلة للتفريق بين أفراد الشعب الجزائري، فقد وصل خبث المستعمر إلى حد منع التكلم في منطقة القبائل بغير اللهجات البربرية واللغة الفرنسية، وبقيت آثار هذا التمييز معروفة في مستقبل البنية الاجتماعية والثقافية والسياسية للجزائر المعاصرة، أنتجت المئات من المتنصرين المتأثرين بثقافة فرنسا.[4]

وهكذا، ففي الوقت الذي كانت فيه السلطات الاستعمارية تحاصر الدين الإسلامي ومؤسساته وتضعفها بالقوانين والقرارات الارتجالية وتشجع الخرافات والبدع في الممارسات الدينية عبر الطرق الصوفية والزوايا المنضوية تحت لواء السلطة الاستعمارية وتشعل نار الفتنة بين السكان الجزائريين، كانت الكنيسة الكاثوليكية تقود حملة تبشيرية واسعة النطاق، مستخدمة الجمعيات التنصيرية، والرهبان والقساوسة الذين كانت ترسلهم إلى الجزائر، بهدف تمسيح أكبر عدد ممكن من المسلمين، وضمهم إلى أحضان الدين المسيحي. معتمدة في ذلك القيام بالأعمال الخيرية: كإنشاء المستشفيات، ودور اليتامى والعجزة والمدارس للبنين والبنات، وتوزيع الصدقات المالية والطعام على الفقراء والمعوزين، و خاصة أثناء الكوارث الطبيعية,

[1] – أحمد توفيق المدني، كتاب الجزائر، مرجع سابق، ص ص376–377.

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص211.

[3] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص68–69.

[4] – اسماعيل قيرة وآخرون، مرجع سابق، ص74.

كالمجاعات والأوبئة والجفاف.[1] فالمجاعة الكبرى عام 1867 تسببت في قتل وتجويع عشرات الآلاف من الجزائريين بسبب الجوع، وجعلتهم يقتاتون من الأعشاب والحشائش ومن المزابل والفضلات، فكانت هذه فرصة للمبشرين، من أجل تنصير أكبر عدد من المتضررين مقابل توفير لهم ما يقتاتون به، فقد أسس الكاردينال لافيجري "كاردينال الجزائر" جماعة "الآباء البيض" التي تعتبر من أنشط البعثات التبشيرية في الجزائر، وجعل بلدة الحراش القريبة من العاصمة مركزا رسميا لها، وكان الهدف من تأسيسها منافسة البعثات البروتستانية التي تدفقت على الجزائر من أوروبا،[2] حيث أخذ هؤلاء بتقربون من الجزائريين ليفسدوا عقيدتهم، فاستغلوا جوعهم وحاجتهم ليرغبوهم عن دينهم، "فكان الجزائري الذي يقطع احشائه الجوع يقف على أبواب الكنائس والمعابد المليئة بأشهى الأطعمة، يتلهف إلى لقمة العيش وكأنه لم يكن يستطيع الوصول إليها إلا إذا خرج عن دين الإسلام ودخل في المسيحية".[3]

وقد أقيمت أيضا، ديار لرعاية الأيتام الجزائريين من قبل المبشرين في كل من حي بن عكنون وبوزريعة على أطراف العاصمة، من اجل خلق اجيال جزائرية تابعة لفرنسا ثقافيا ودينيا، وكان شعار هذه الديار هو تصريح لافيجري بقوله: "علينا أن نجعل من الأرض الجزائرية مهدا لدولة مسيحية تضاء أرجاؤها بنور مدينة منبع وحيها الإنجيل.. تلك هي رسالتنا الإلهية".[4] فتواطئ السلطة العسكرية مع السلطة الدينية كان واضحا، فالجنرال بيجو عند توليه الحكم كان له ثناء وامتنان المبشرين والمؤخين الفرنسيين، لتمكينه للجمعيات الدينية المسيحية من الاستقرار في الجزائر ، كما أرسل بيجو رسالة للراهب ريجيس بمناسبة تنصيب الاخوة "لاتراب la trappe" في اسطاولي عام 1843م ، ينوه فيها "بالعلاقات المتينة" الموجودة بين الراهب والجندي، وعبر عن يقينه بأن "الخصال الحميدة والأعمال الصالحة التي اشتهرت بها طائفة الاخوة لاتراب" سوف تساعد في "استمالة قلوب العرب الينا بعد ما أخضعناهم بقوة السلاح".[5]

هكذا وقد بقي رجال الدين من القساوسة والرهبان في تزايد ملحوظ في أرض الجزائر تزامنا مع تزايد عدد المستوطنين الأوروبيين في مختلف مدن الجزائر من شرقها الى غربها، فقاموا بدعم من السلطات الفرنسية وعلى رأسهم الجنرال بيجو، بفتح ديار للرحمة وورشات للصناعات

---

[1] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص68.

[2] – صالح عوض، مرجع سابق، ص208.

[3] – محمد بو الروايح، "الجدلية التاريخية بين التنصير والاستعمار الفرنسي"، أليات الاستعمار الاستيطاني الأوروبي في الجزائر وليبيا، **الندوة العلمية الأولى في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية–قسنطينة**، الجزائر، ماي2008، ص116.

[4] – صالح عوض، مرجع سابق، ص209.

[5] – مصطفي الأشرف، مرجع سابق، ص275.

التقليدية، ومدراس للأيتام ومراكز لعلاج المرضى وتشييد الكنائس، وذلك من أجل طمس هوية الشعب الجزائري والقضاء عليه روحيا بعدما تم اضعافه ماديا، وهذا ما يتطابق مع مقولة المؤرخ الفرنسي غوتي: "حاولت فرنسا في الجزائر تجعل من أرض شرقية أرضا غربية". فقد استعمل المبشرون ورجال الدين الفرنسيين وعلى رأسهم الاسقف "دوبوش dupuch" منذ سنة 1838م، كل الوسائل الممكنة لتنصير المسلمين واخراجهم عن دينهم ترغيبا وترهيبا، فقد لحقت النذالة بالجنرال السفاح بيجو، بأسره لمائتين وخمسين طفلا من اليتامى وسلمهم إلى احد القساوسة طالبا منه تنصيرهم وقال له، "حاول يا أبي أن تجعلهم مسيحيين، واذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم ليطلقوا علينا النار".[1] فسلطات الاستعمار باشرت في تنصير اليتامى لسهولة الأمر بالمقارنة مع تنصير الكبار، فقد استغل الكاردينال لافيجري المجاعة التي حلت بالجزائريين سنتي 1876م – 1868م للتوجه نحو شباب منطقة القبائل، من أجل تنصيرهم واخراجهم من دينهم،[2] إذ يقول في هذا السياق: "إن ادخال الأهالي للديانة المسيحية واجب مقدس فأول ما يجب عمله معهم هو الحيلولة بينهم وبين القرآن، وينبغي علينا أن نهتم بالصبيان فندخل في عقولهم تعاليم جديدة ألا وهي تعاليم الانجيل، بعد ذلك يمكن أن ندخله في حياتنا، أو نطرده إلى الصحراء بعيدا عن العالم المتحضر". وتجسيدا لهذه الأفكار العنصرية أقام الكاردينال لا فيجري عدة مراكز ودور للأيتام للجزائريين من أجل تنصيرهم وابعادهم من أهلهم، جمع فيها حوالي 1752 طفلا تتراوح أعمارهم بين الثامنة والعاشرة. فقد قال أحد الكتاب الأوروبيين "غوستاف لوبون" في كتابه "روح السياسة" : أن الكاردينال لافيجري جمع أربعة آلاف طفل يتيم جزائري، وقام بتربيتهم تربية مسيحية ولكن معظمهم رجع إلى الاسلام بعد أن بلغوا سن الرشد". وهذا يبين لنا بأن ارادة الشعب كانت قوية في الحفاظ على هويته وفطرته التي أنعم الله به عليها، ألا وهي نعمة الإسلام، مما جعل جهود المبشرين والقساوسة تذهب مهب الريح، فسكان بعض قرى القبائل قد قالوها صراحة للظابط الفرنسي وبعض القساوس في محاولة لتنصيرهم : "باننا لن نتخلى أبدا عن ديننا، وإذا كانت الحكومة تريد ارغامنا على ذلك، فنحن نطلب منها الوسيلة لمغادرة البلاد، وإذا لم نجد هذه الوسيلة فنحن نفضل الموت على التخلي عن ديننا".[3]

فبالرغم من المجهودات الجبارة، التي بذلتها السلطات الفرنسية للقضاء على الإسلام ومؤسساته، إلا أن ذلك لم يشهد له النجاح لتمسك الجزائريين بعقيدتهم، "فحتى الأئمة والمفتين الذين كونتهم فرنسا تكوينا خاصا، للإشراف على المؤسسات الدينية الإسلامية، قد تحولوا

[1] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص125.

[2] – اسماعيل قيرة وآخرون، ص74.

[3] – عمورة عمار، مرجع سابق، ص125.

بدورهم إلى مصلحين وطنيين، ينشرون العلم بين مواطنيهم، ويذودون عن الإسلام و حماه في الجزائر، وقد كانوا يمثلون الانطلاقة السليمة، للحركة التجديدية التي قادها الشيخ عبد الحميد ابن باديس (1889 –1940 م) والشيخ البشير الابراهيمي (1889 – 1965 م) ورفاقهما بعد الحرب العالمية الأولى".[1]

المبحث الثاني: الفكر الاصلاحي عند البشير الابراهيمي ومسألة الهوية السياسية

المطلب الأول : منهج الإصلاح عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

يعتبر الإصلاح الإسلامي منهاج "متمايز عن نظائره في كثير من الأنساق الفكرية والفلسفات والحضارات التي انتشرت وسادت في العالم"، فهو تغيير شامل وعميق، وليس بتغيير سطحي وجزئي، وهو منهاج يبدأ من الأصول ليبلغ لميادين الفروع، حيث يبدأ من الجذور وجوهر الأشياء، ويمتد إلى سائر مناحي الحياة الدنيا والآخرة، ويبدأ أيضا من الفرد، ليكون منه الأمة والجماعة، فصلاح الفرد من صلاح الجماعة.[2] هذا هو المنهج الذي سار على نهجه الشيخ البشير الإبراهيمي، من خلال شعوره بالإنتماء إلى الوطن الإسلامي والثقافة الإسلامية، وإثارة المواضيع التي تتمحور كلها حول الأمة العربية والإسلامية، "والدفاع دائما على هذا المقوم الأساسي للهوية الوطنية، وهو يقرنه أحيانا بالعروبة، ويتحدث عنه حينا آخر كبعد مستقل بذاته".[3]

فالمنهج عند الشيخ البشير الإبراهيمي هو ذلك الطريق الذي رسمه، لنشاطه الإصلاحي، من أجل بناء الإنسان الجزائري، من خلال ترسيخ مقومات الشخصية الوطنية، وإعداده على تحقيق النهضة والتخلص من التبعية للمستعمر.[4] وهذا إنطلاقا من الإصلاح الإجتماعي الذي اعتبره سابقا على الإصلاح الديني، فلا يتم هذا الأخير إلا بالأول، حيث برر ذلك بقوله، "أن المسلم لا يكون مسلما حقيقيا مستقيما في دينه حتى تستقيم اجتماعيته فيحسن إدراكه للأشياء وفهمه لمعنى الحياة وتقديره لوظيفته فيها وعلمه بحظه منها، وينضج عقله وتفكيره، ويلم بزمانه وأهل زمانه، ويتقاضى من أفراد المجموعة البشرية ما يتقاضونه منه من حقوق وواجبات ويرى

[1] – بشير فايد، " قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص69.

[2] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص17.

[3] – بلعربي عبد القادر، "البعد الإسلامي في كتابات البشير الإبراهيمي"، **مجلة آفاق للعلوم**، العدد 13، جامعة الجلفة، سبتمبر 2018، ص242.

[4] – حمزة عايد، "مفهوم التربية والتعليم عند محمد البشير الإبراهيمي"، **رسالة ماجستير غير منشورة في الفلسفة**، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة–الجزائر، 2015–2016، ص67.

لنفسه من العزة والقوة ما يرونه لأنفسهم، وتربط بينه وبينهم رابطة الأخوة والمساواة والمصلحة، لا رابطة السيادة والاستئثار دونه... فالاسلام دين واجتماع".[1]

يرى الشيخ الابراهيمي أن الاسلام هو المحفز الاساس والغاية المثلى، التي جعلت المسلمين الاوائل من القوة والرقي، حتى أصبحوا سادة العالم وامتدت دولتهم شرقا وغربا، فالإسلام يتميز بكونه دين فطري وروحي، كامل الانسانية في مضمونه ومتأصل الفروع من السنن الالهية، في مجمل ومفصل قرآنه، وعباداته اعتبار للمصلحة الانسانية ومنفعة للمجتمع فهو جامع بين مطالب الروح والحقيقة، وهذه الميزات التي جعلت الحضارة الاسلامية ذات انجاز تاريخي وبعد عالمي مما يجعلها قادرة على التجدد و الاستئناف لدورها في أي زمان وهذا ما اراد بيانه وغايته، وبذلك فإنه المنهج الأصلح في العملية الإصلاحية الشاملة.[2]

تأثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بمنهج الإصلاح الإسلامي اللذي مثه كلا من الأستاذين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، بحيث جعل الأولوية "للإصلاح الديني والعلمي والتعليمي، وإصلاح مناهج الفكر الإسلامي في التعامل مع القرآن الكريم، باعتباره النص المقدس والمؤسس للدين، والأمة، والحضارة، وصولا إلى الإصلاح السياسي الذي يبدأ بالأصول والجذور والألباب، حتى يبلغ الفروع –التي يخطئ البعض عندما يحسبونها جماع السياسات".[3] فقد اعتبر الابراهيمي ان الريادة والقيادة في هذا المنهاج كانت لمدرسة الأفغاني والأستاذ الإمام، حيث كتب فيهما كلمات معبرة عن مدى تأثره بهما فكرا وعملا، فيقول في هذا الصدد : "لقد صدق أولئك العلماء ما عاهدوا الله عليه، وفهموا الجهاد الواسع فجاهدوا في جميع ميادينه، فوضع الله القبول في كلامهم عند الخاصة والعامة، وإن القبول جزاء من الله على الإخلاص يجعله لعباده المخلصين.. ونفوذ الرأي وقبول الكلام من العالم الديني الذي لا يملك إلا السلاح الروحي، هو الفارق الأكبر بين صولة العلم وصولة الملك... إن موقف هذين الإمامين من الباطل لعبرة للعلماء لو كانوا يعتبرون، وإن عاقبتهما لآية من الله على تحقيق وعده بالنصر لمن ينصره..."[4]. وقد خص أيضا الأستاذ الإمام محمد عبده بكلمات معبرة عن مدى تأثره بسيرته في الإصلاح والتجديد، حيث اعتبره ذلك "المصلح العظيم.. وإمام المصلحين.. وأعجوبة الأعاجيب.. وصاحب

[1] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم آحمد طالب الإبراهيمي، ج1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص283.

[2] – حكيم بوغازي، مرجعيات الفكر التحرري عند الشيخ الابراهيمي قضايا ومواقف، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، ج ت الأستاذ محمد بن ساعو، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2017، ص94-95.

[3] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص31.

[4] – المرجع نفسه، ص37-38.

التأثير الأكبر في الحركة الإصلاحية الجزائرية"،[1] كما اعتبره كذلك "الواحد الذي بذ الجميع"، والذي بظهوره "تأذن فجر الإسلام بالانبلاج من جديد".[2] فهو يعد من أبرز المصلحين الذين وضعوا لمستهم في اصلاح مناهج التعليم، وتقويمها، وتجديد الفكر الديني والتربوي الذي كان مبنيا على التقليد الأعمى والجمود، فما كان للإبراهيمي إلا أن يكون شاهدا "بإمامة الشيخ محمد عبده لدعوة الديني والعلمي والتعليمي –في عالم الإسلام– بالعصر الحديث".[3] وهذا دون أن يتغاضى أيضا عن ذكر العلماء المجددين الأوائل، "الذين تخطوا حدود الإجتهاد بمعناه الفقهي إلى تجديد دنيا الأمة بتجديد دينها، والذين امتلكوا الشجاعة التي جعلت منهم الشهود والشهداء".. وهم الإمام بن حنبل، والعز بن عبد السلام، والربيع ابن سالم، وابن تيمية.[4]

إن تأثر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بمنهج الإمام محمد عبده في الإصلاح يبدو جليا من خلال تركيزه على الإصلاح الإجتماعي والتربوي، والتجديد الديني، فلربما تشابهت ظروفهما التي شهدت انحلالا مجتمعيا، وانحطاطا ملحوضا في شتى الميادين إضافة إلى المد الإستعماري الذي ساهم بشكل كبير في ذلك التخلف. وعلى هذا اختار الشيخ الإبراهيمي طريقه في الإصلاح، بالاهتمام بتعليم القرآن الكريم، والعلوم الدينية، واللغة العربية، والدعوة إلى "تربية تعتني بالإيمان وبالأخلاق وبالعلم والعمل، تربية تحرر الإنسان وتقضي على التخلف وتحقق مجتمعا إسلاميا جديدا قويا".[5]

أما بخصوص الإمام جمال الدين الأفغاني فقد اعتبره كذلك من العلماء الربانيين والمصلحين العظماء الذين تركوا أثرهم المشرق في تاريخ الأمة، وكان ظهوره "تجديدا للدين والدنيا معا، ودعوة للعزة فيهما معا، وإصلاحا لما أفسدته الغفلة منهما معا، ورما لما تشعث من بنائهما معا". واعتبره أيضا عالما شجاعا "قوالا للحق جريئا فيه".[6] هذا ما يبين اعجاب الابراهيمي بمنهج الافغاني في الإصلاح، الذي كان يركز على الإصلاح السياسي، وتناول المواضيع العامة التي تهم المجتمع والدولة في آن واحد باعتبار أن الإسلام دين ودولة. لقد تميز الأفغاني بجرأته وقوله للحق في وجه الحكام والسلاطين، حتى اعتبره بعض العلماء من المتشددين المتعصبين، لخوضه في المواضيع السياسية للأمة الإسلامية.

---

[1] – المرجع نفسه، ص42.

[2] – المرجع نفسه، ص39.

[3] – المرجع نفسه، ص48.

[4] – المرجع نفسه، ص39.

[5] – حمزة عايد، مرجع سابق، ص67.

[6] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص40–41.

فمنهج الابراهيمي في الإصلاح الاجتماعي عامة، هو منهج شامل متكامل ينطلق من إصلاح واقع التربية والتعليم، من طرق التدريس والبرامج الدراسية المتبعة، واهتمامه بالمدرسة عموما،[1] إضافة إلى ضرورة الإصلاح الديني لمحاربة كل أشكال البدع والمنكرات وضلال أهل الطرقية الذين تنكروا للإصلاح الديني وكانوا أداة بيد المستعمر "يكسرون بها شوكة العزة والجهاد في نفوس الجزائريين". ولذلك كان الإحياء والتجديد الديني بالعلم والتعليم من أجل صون مقومات الهوية وتفعيل دورها في الحفاظ على الشخصية الجزائرية.[2] فالإصلاح الديني "هو الذي يجعل للعلم سلطنة وسلاطين يغالبون سلاطين الجور والفساد.." وهو الذي يهيأ النفوس ومن ثم المجتمعات إلى تجديد الدنيا، ولتقبل السياسات والقوانين والنظم وبرامج الأحزاب والحكومات، لأنها جميعا آليات لإشاعة الأصول وترسيخها في المجتمعات.. ، "وما البدأ بعكس هذا المنهاج –أي تقديم الفروع على الأصول، والإكتفاء بسياسات الفروع عن تجديد الثوابت وتأكيد الهويات– إلا حرث في الماء ونقش على الماء، وبناء في الهواء، مهما حسنت نوايا الذين ينحرفون إلى هذا السبيل".[3] ولقد تميز المنهج الدعوي للإبراهيمي بثلاث مميزات أساسية تتمثل في المبدئية، والواقعية والإنفتاحية، ويقصد بالمبدئية هي الاعتماد الكلي على أحكام ومبادئ الشريعة الإسلامية، ومحاولة ترسيخها في قلوب الجزائريين، مع تفعيل الإجتهاد.[4] أما الواقعية فهي الالمام الالمام الجيد بالمعطيات والدراية التامة بالواقع المعاش مع استقراءه، من أجل إصلاحه وتحويله إلى الأحسن بوسائل مناسبة.[5] أما المقصود بالإنفتاحية هي أن الشيخ كان منفتحا على مختلف العلوم الدنيوية والثقافات المغايرة التي يقتبس منها ما هو إيجابي، وتتم من خلاله مواكبة مختلف التطورات التي تعود على الأمة بالنفع والصلاح، وبهذا يتم المزاوجة بين الأصالة والمعاصرة.[6] فإحياء الدين عند الشيخ الابراهيمي يعني الاهتداء بارشاد القرآن الكريم وليس اتباع الصوفيّة الضالة التي يرى انها سبب تفرق المسلمين، فمقاومتها واجبة كونها تمثل كل شرور ، فيجب الاخذ بالدين كونه ينظر الى اسرار الكون التي كشفها العلم التجريبي في العصر الحالي من غير المسلمين أين استثمرت دراساته ونتائجها. لذا يجب على المسلمين العودة اليه وتدارك الموقف

[1] – حمزة عايد، مرجع سابق، ص67.

[2] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص35.

[3] – المرجع نفسه، ص36–37.

[4] – شهرة شفري، "الخطاب الدعوي عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دراسة مقارنة بين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي"، **رسالة ماجستير غير منشورة في الدعوة الإسلامية، جامعة الحاج لخضر باتنة**، الجزائر، 2009/2008، ص175.

[5] – المرجع نفسه، ص188.

[6] – المرجع نفسه، ص200.

والتعاطي معه بجدية وحزم لتكون النتائج المرجوة و الايجابة كما كان الامر بالنسبة للرعيل الاول.[1]

لقد سار الشيخ البشير الإبراهيمي على نهج المقاومة والإصلاح من خلال منهج متكامل يقوم على :

1) الإيمان بالمبدأ القائم على أن الجزائر ليست فرنسية، والثبات عليه، حيث آمن الشيخ بتحرير البلاد والعباد من الاستعمار المادي والمعنوي وعدم الإعتراف به.[2]
2) المرجعية الإسلامية، فقد جعلها الشيخ الإبراهمي منطلق مختلف أعماله ونضالاته، لأنه كان يرى أن من سبب ضعف وهوان الأمة هو بعدها عن شريعة الله وسنة رسوله.[3]
3) الشجاعة والصراحة في المواقف حيث كان في شجاعا دائما أمام بطش السلطات الإستعمارية رافضا سياستها وقوانينها الجائرة، وصريحا في نضاله من أجل قضايا الأمة، فكلفه ذلك الإقامة الجبرية والسجن واتغريم والإضطهاد.[4]
4) قوة الإصرار والتحدي، فكان الشيخ الإبراهيمي مصرا في الدفاع على الشعب الجزائري من جور المستعمر، والمطالبة بحقه في الحرية، وكان في تحدي مستمر للإستعمار حين كان يتنقل عبر التراب الوطني لينشر رسالة الحق ويوعي الشعب، رغم المراقبة والمضايقات الإستعمارية.[5]
5) الإيمان بالعمل الجماعي المنظم والدعوة إليه، فنجاح الأعمال مقرون بتكاتف الجهود وتضافرها،[6] وعلى هذا دعى الإبراهيمي إلى درء الخلافات وتوحيد الصفوف للإنتصار على الإستعمار الفرنسي في الجزائر ومخططاته القذرة.[7]
6) الاعتماد على الموضوعية والمنهج العلمي في تناول لمختلف القضايا والأحداث، والإبتعاد عن التفكير السطحي البسيط.[8]

---

[1] – حكيم بوغازي، مرجع سابق، ص95–96.

[2] – عبد الحليم مرجي، "قضايا تحرير المغرب العربي عند محمد البشير الإبراهيمي وعلال الفاسي 1919م–1962م"، **رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ**، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، 2015، ص53–54.

[3] – هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق، ص36–37.

[4] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص54–55.

[5] – المرجع نفسه، ص56.

[6] – هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق، ص39–41.

[7] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص126.

[8] – مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بأقلام معاصريه**،ط2، الجزائر: دار الأمة، 2012. ص89.

7) شمولية الإصلاح، فيكون الإصلاح متعدد المجالات والمستويات، بداية من الإصلاح الديني والإجتماعي إلى الإصلاح السياسي، ومن الإصلاح المحلي إلى الإصلاح على المستوى الدولي، فالإصلاح الشامل هو ما كان يصبو إليه الشيخ،[1] فلم يترك قضية مجتمعية إلا وخاض فيها الشيخ، فتكلم عن إصلاح الأسرة، والمرأة، وخاطب الشباب وفئة العمال، ومختلف فئات المجتمع .[2]
8) الإخلاص والتضحية في سبيل الوطن لتحريره من الإستعمار، واسترجاعه ولو بالقوة والكفاح المسلح.[3]
9) الإحتراز والحيطة، حيث تميز نشاطه بالإحتراز والحيطة وسوء الظن والتوجس من الإستعمار، على أساس معرفته العميقة بخباياه ونواياه العدوانية.[4]
10) الوسطية والإعتدال من خلال الإعتماد على العقل والنقل واتباع فلسفة تنويرية متزنة تتبع من وعي الأمة وثوابتها الهوياتية.[5]

إن منهج الإصلاح السياسي لدى البشير الإبراهيمي لا يختلف في مبادئه عن منهج الإصلاح لدى الإمامين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، "والذي تميز به وفيه عن الأحزاب الوطنية التي ركزت على (الدولة) لا (الأمة)، وعلى (الأمراء) و(الخلفاء) بدلا من (العلماء)، وعلى (الحركة السياسية) أكثر من (الدعوة والتربية السياسية)".[6] ويرى الشيخ بهذا أن منطلقات الإصلاح السياسي الصحيحة يجب أن تتمحور حول مقومات الأمة، فيعلل الشيخ رأيه بالتجربة الأوروبية، حيث "أن النهضة الأروبية قد سبقت نشأة الأحزاب لتعبر عن التنوع والاختلاف في إطار (الوحدة).. وفوق (الأرض المشتركة)، فكانت اختلافا في (الفروع)، وليس شقاقا في الأصول.. وضلت المقومات الحاكمة والموجهة لأغلب تلك الأحزاب..".[7] فهذا يعبر عن الإجماع السياسي الوطني حول القضايا المصيرية التي تمر بها الأمة نحو بناء الدولة، فهذا لا يجب أن يكون فيه خلاف يمكن أن يعطل عملية البناء السليم للمؤسسات ويضع المعالم الأساسية للدولة ويصلحها.

---

[1] – هارون الرشيد بن موسى، مرجع سابق ، ص43-47
[2] – عبد الملك بومنجل، مرجع سابق، ص79-80.
[3] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص57.
[4] – المرجع نفسه، ص58.
[5] – أنظر: شريف بن زينب، سؤال التنوير عند البشير الإبراهيمي، **العلامة محمد البشير الإبراهيمي وآفاق الحداثة –سؤال التنوير–**، (اشراف وتقديم محمد صادق بلام)، الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص ص 341-358.
[6] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص58.
[7] – المرجع نفسه، ص59.

وفي هذا الصدد يمكن القول أن الشيخان جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد انفتحا على الفكر الليبرالي الحديث الذي أصله ما وصلت إليه المدنية الأوروبية، هذا ما أدى بهم إلى تبني بعض الأفكار السياسية الجديدة "غير المعلومة لديهم"، مثل الدستور، والتمثيل النيابي، والحزبية الحديثة، والمواطنة وسواها".[1] والبشير الإبراهيمي كمثل هؤلاء المصلحين يشجعون على الاستعانة بالتجارب الاجنبية في مجالات الحياة المتعددة عند الحاجة، بحيث يمكن للأمة أن تأخذ "من علوم الحياة والحضارة ونظم الاجتماع والعمران، مادامت قادرة على هضم ما اقتبست وتحويله إلى تراثها".[2] إن هذا الانفتاح نحو مختلف التجارب البشرية، يشمل أيضا نظرته الى بناء الدولة وفق المنظور الحديث، أو تحديدا، ما وصل إليه الغرب من تقدم وازدهار ومدنية، وتبني بعض الأفكار السياسية الجديدة، مثل الدستور، والتمثيل النيابي، والحزبية الحديثة، والمواطنة وسواها.[3]

يشيد الشيخ البشير الإبراهيمي بمنهج الإصلاح السياسي لدى الشيخ محمد عبده، لأنه منهج يقوم على التفكير الإستراتيجي والقراءة الشاملة للأحداث، وتغليب خيار الإصلاح والتعليم الصحيح، حيث يقول بهذا الصدد" فلقد كان منهجه العمل على إصلاح المؤسسات التي تصنع عقل المسلم وتربي الوجدان الإسلامي،-الأزهر، والمدارس، والمساجد، والقضاء، والأوقاف- والعمل على تجديد مناهج الفكر والتفكير الإسلامي.. وتصحيح العقائد الإسلامية.. والإصلاح اللغوي.. وتكوين النخبة والصفوة التي تربي العامة وتقودها، باعتبار ذلك هو المنهاج الذي يثمر النظام الدستوري والشوري، ويطبق كل سياسات الفروع في واقع الإجتماع الإسلامي".[4]

يرى الشيخ بهذا أن منطلقات الإصلاح السياسي الصحيحة، يجب أن تتمحور حول مقومات الأمة، فيعلل الشيخ رأيه بالتجربة الأوروبية، حيث "أن النهضة الأروبية قد سبقت نشأة الأحزاب لتعبر عن التنوع والاختلاف في إطار (الوحدة).. وفوق (الأرض المشتركة)، فكانت اختلافا في (الفروع)، وليس شقاقا في الأصول.. وضلت المقومات الحاكمة والموجهة لأغلب تلك الأحزاب..".[5] فهذا يعبر عن الإجماع السياسي الوطني حول القضايا المصيرية التي تمر بها الأمة نحو بناء الدولة، فهذا لا يجب أن يكون فيه خلاف يمكن أن يعطل عملية البناء السليم للمؤسسات ويضع المعالم الأساسية للدولة ويصلحها.

---

[1] – رضوان السيد، عبد الإله بلقزيز، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط2، دمشق: دار الفكر، 2006، ص59.

[2] – باعزيز بن عمر، مرجع سابق، ص116.

[3] – رضوان السيد، مرجع سابق، ص59.

[4] – محمد عمارة، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، مرجع سابق، ص61.

[5] – المرجع نفسه، ص59.

المطلب الثاني: الجهود الإصلاحية للشيخ محمد البشير الابراهيمي ودورها في الحفاظ على الهوية السياسية للمجتمع الجزائري

1) جهود البشير الابراهيمي الاصلاحية قبل تأسيس جمعية العلماء المسلمين :

بعد عودة الشيخ الابراهيمي الى الجزائر سنة 1920م باشر مشروعه الإصلاحي، حيث توجه في بادئ الأمر الى مسقط رأسه مدينة سطيف، أين كان يخيم عليها كل أنواع الجهل، الفقر، التخلف، والاستعمار، فكان الإبراهيمي مدركا أن أمته لا تملك الوعي الكافي، لتقبل الأفكار الصالحة، وقد طغى عليها الجهل والاستعمار[1]. إلا أن لقاءه بصديقه الشيخ ابن باديس بعث فيه روح الأمل والتفائل حينما وجده قد "شرع في تنفيذ الفكرة التي عزم عليها، وانطلق في الدعوة والتعليم" وتسخير جهوده العلمية في مساجد قسنطينة، حتى اصبحت قلبة للعديد من الشباب الذين تخرجوا على يديه و نبغوا منهم شعراء ومعلمين و منهم من برز في مجال الصحافة و التدريس والدين والأدب، فاعتبر ذلك بداية نهضة اسلامية حقيقية في الجزائر.[2]

حل الشيخ الابراهيمي في مدينة سطيف ليلقي الدروس الدينية ويعقد الندوات العلمية للطلبة والجماعات، مدركا أن تحقيق النهضة ونجاح الاصلاح الاجتماعي لا يكون الا بنشر العلم والتربية الصحيحة. فما كان له إلا أن يساهم بمحاضراته ودروسه التاريخية والعلمية والدينية، ويقوم بمخاطبة المواطنين من مختلف القرى والمداشر، ويقوم ببناء المساجد والمدارس للناشئة وتأسيس النوادي العلمية. ونتيجة لهذه الجهود المضنية في خدمة العلم والدين والأدب، ادرك الابراهيمي ان الظروف الملائمة للنهضة العلمية التي كان يبشر بها في خطبه، قد وجدت ووجب استغلالها. فكانت أول الخطوات العملية التي باشر بها الابراهيمي هي خلق نواة من تلامذته ليساهمو في بث افكاره العربية الاسلامية، من خلال مدرسة صغيرة أنشأها، يعلم فيها تلامذته فنون الخطابة والكتابة وقيادة الجماهير،[3] مستعملا أساليب التمويه والمخادعة، متظاهرا بالنشاط في مجال التجارة تجنبا لمكائد الإستعمار الفرنسي.[4] وهروبا أيضا من ملاحقة الشرطة الفرنسية له والمراقبة المشددة على كل تحركاته وتنقلاته ما بين المدن والقرى، حيث لم يسلم من تلك المتابعة والتضييق، حتى زواره الوافدين اليه من داخل وخارج الوطن، حيث يقول بهذا الصدد : "وكانت أعمالي هذه في التعليم الذي وقفت عنايتي عليه فاترة أحياناً لخوفي من مكائد الحكومة

[1] – الشيخ البشير الإبراهيمي: " أنا "، مرجع سابق، ص21

[2] – عبد الملك بومنجل، مرجع سابق، ص28.

[3] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص122.

[4] – عبد الملك بومنجل، مرجع سابق، ص29.

الاستعمارية، إذ ليس لي سند آوي إليه كما لأخي ابن باديس،... فكان بوليسها يلاحقني بالتقارير ويضيق الخناق على كل من يزورني من تونس أو الحجاز، كل هذا وأنا لم أنقطع عن الدروس لطلاب العلم بالليل".[1]

كان الشيخان بن باديس و الابراهيمي يلتقيان بصفة مستمرة ومتواصلة، ويتبادلان الزيارات في قسنطينة وسطيف في الفترة ما بين 1920 و1930م،[2] "أهمها تلك الزيارة التي قام بها ابن باديس إليه في مدينة سطيف واتفقا اثرها على تأسيس جمعية الإخاء العلمي"، كما اثمر أيضا تنسيق جهودهما في فتح النقاش الواسع حول مختلف المواضيع والقضيا التي تهم الامة الجزائرية. والتخطيط لتكوين جيش عقائدي من أبناء الوطن يعتنق مبادئ: العروبة، والايمان، والتحمس لمناهضة الاستعمار، وذلك عن طريق تربيته التربية الاسلامية الصحيحة مع قليل من العلم حيث يؤكد الابراهيمي على ذلك في قوله : "وأصبح لنا جيش من التلامذة يحمل فكرتنا وعقيدتنا، مسلح بالخطباء والكتاب والشعراء، يلتف به مئات من أنصار الفكرة وحملة العقيدة، يجمعهم كلهم إيمان واحد، وفكرة واحدة، وحماس متأجج وغضب حاد على الإستعمار".[3]

وبالفعل فقد تمكن هذا الجيش من الدعاة، افساد برنامج الاحتفال المئوي لاحتلال فرنسا لمدينة قسنطينة وافشاله، وكان ذلك نتيجة تنسيق الجهود مع الشيخان للانتشار وسط الشعب ودعوته لمقاطعة احتفالات اهانت مشاعره ومست كرامته ونكرته بشهدائه، وقد اعتبرت استجابة الشعب للمقاطعة التفافا صريحا حول افكار العلماء، [4] الذين كانوا يعدون لإخراج جمعية العلماء من حيز القول الى حيز العمل، ومن هنا تأسست جمعية العلماء المسلمين. [5]

2) جهود البشير الابراهيمي الاصلاحية في مسار جمعية العلماء المسلمين :

يعتبر الشيخ البشير الإبراهيمي رائد الإصلاح الديني الإجتماعي في الجزائر، حيث كان ملما بتاريخ الإصلاح الإسلامي القديم والحديث، في مشارق الأرض ومغاربها، وكان دارسا لمشاكل الأمة الإسلامية ومحللا لقضاياها المختلفة التي شملت جل المجالات، حيث أرجع سبب هوان المسلمين في إبتعادهم عن الشريعة الإسلامية، فكانت عاقبتهم الضعف والهوان.[6]

[1] – الشيخ البشير الإبراهيمي: " أنا "، مرجع سابق، ص21

[2] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص123.

[3] – عبد الملك بومنجل، مرجع سابق، ص29.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص123.

[5] – عبد الملك بومنجل، مرجع سابق، ص29.

[6] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص38.

ساهم الشيخ الإبراهيمي في تأسيس جمعية العلماء في 05 ماي 1931م [1]، واعتبر معظم الباحثين أنها ظهرت كرد فعل على الإحتفالات المؤوية بالاحتلال،[2] إلا أنه في نظر بعض الباحثين تبقى عوامل ظهورها غير مدروسة، حيث تضاربت فيها الروايات أيضا حول تأسيسها حتى بين الإبراهيمي والمدني، وتتميز الجمعية في ادارتها بالطابع التشاركي، إذ ضم المجلس الإداري للجمعية العلماء وأصحاب الطرق الصوفية، ومنتسبين من كافة الاتجاهات.[3] إذ كان فيها "المصلح الوهابي، والطرقي الغيابي، والمعتدل في دعوته للإصلاح، والمحافظ، والمتطرف، وفيهم الشيخ الكبير في السن، والشاب الطموح، وفيهم الدارس في المشرق والدارس في الجزائر".[4]

كان مجلس إدارة الجمعية الذي تألف في السنة الأولى قد قرر "تعيين العلماء الكبار في عواصم المقاطعات الثلاث ليكون كل واحد منهم مشرفا على الحركة الاصلاحية والعلمية في المقاطعة كلها، فابقينا الشيخ ابن باديس في مدينة قسنطينة كما خصصنا الشيخ الطيب العقبي بالجزائر ومقاطعتها وخصصوني بمقاطعة وهران وعاصمتها العلمية القديمة تلمسان".وبهذا انطلق الشيخ رفقة أهله الى تلمسان، فأحيا بها رسوم العلم، وألقى الدروس للتلاميذ وطلبة العلم، كما أنشأ فيها مدرسة دار الحديث التي ساهم بعض السكان الكرام في جعلها تحفة فنية تحتوي على كل الضروريات. [5] فتلمسان واحة الثقافة العربية في الناحية الغربية للجزائر، وهي "البلد الأول الذي كان الامام الخالد الشيخ عبد الحميد بن باديس يناجي فيه الإمام محمد البشير الإبراهيمي في مدى عشر سنين من الزمن، وهما معاً يحكمان الخطط للنهوض بالوطن السليب، وللإجهاز على المحتل الغاصب"[6]. فكان الإمام يعمل على التنقل بين أرجاءها وما جاورها من مدن وقرى يلقي الدروس، ويعرف بالإسلام، ويعمل على الاصلاح بين الناس، ويحث على التعاون، ويكشف البدع وأهلها، ويدعو إلى تأسيس المساجد وبناء المدارس وإنشاء النوادي وتكوين الجمعيات، ويهدي الكبار إلى فعل الخير والانتهاء عن المنكر، ويوجه الشباب إلى صالح العمل، ويعلم الصغار مبادئ دينهم ولغتهم. حيث أسس لنهضة دينية وثقافية انتشرت من خلالها

[1]– ابراهيم مهديد، مرجع سابق، ص10

[2] – أبو قاسم سعد الله، مرجع سابق، ص143.

[3] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص123.

[4] – أبو قاسم سعد الله، مرجع سابق، ص143.

[5] – ابراهيم مهديد، مرجع سابق، ص 11–12.

[6] –الشيخ البشير الإبراهيمي: " أنا "، مرجع سابق، ص21.

المدارس القرآنية الحرة، ومدارس التعليم العربي، وتنوعت بها النوادي الثقافية، وبرزت فيها بعض الفرق الكشفية الإسلامية، وراجت فيها الصحافة العربية والوطنية.[1]

تكللت جهوده بالنجاح إثر تأسيسه مدرسة دار الحديث في 28 سبتمبر 1937م، والتي بنيت على نسق هندسي أندلسي أصيل، واحتوت على مسجد وقاعة محاضرات وأقسام لطلبة العلم، اختار لها الشيخ الابراهيمي، نخبة من المعلمين الأكفاء لتعليم الصغار، وتولى بنفسه تعليم الكبار. فكانت مركز إشعاع ديني وعلمي وثقافي، واعتبرت ايضا دار الثقافة العربية ووسيلة للدعاية للدين الاسلامي الصحيح. [2]

ويسرد الشيخ أهم أعماله ونشاطاته التي كان يقضيها في تلمسان فيقول: "كنت ألقي عشرة دروس في اليوم، أبدؤها بدرس في الحديث بعد صلاة الصبح، وأختمها بدرس في التفسير بين المغرب والعشاء وبعد صلاة العتمة أنصرف إلى أحد النوادي فألقي محاضرة في التاريخ الإسلامي... وفي فترة العطلة الصيفية أختم الدروس كلها وأخرج من يومي للجولان في الإقليم الوهراني مدينة مدينة، وقرية قرية، فألقي في كل مدينة درساً أو درسين في الوعظ والإرشاد،..".[3] لقد ساهم الشيخ الابراهيمي وبقوة في الاصلاح الثقافي والتربوي خلال تواجده بالغرب الجزائري، من خلال التشجيع على "تأسيس النوادي الثقافية والمدارس التعلمية الإصلاحية' وعمل على فتح فروع لجمعية العلماء في الغرب الجزائري، مع تحقيق انجاز مدرسة دار الحديث العظمى بتلمسان،[4] إضافة إلى جمعية دار الفلاح (مارس 1937م)،[5] التي تحولت فيما بعد الى مدرسة، مدرسة، ومساهمته أيضا في تأسيس جريدة المغرب العربي (ماي 1937م) ، التي كانت تعبر عن طموحات وتطلعات الشباب المسلم، كما عملت على الدفاع عن القضايا الوطنية الاجتماعية والسياسية المختلفة[6].

كان الشيخ الإبراهيمي يستغل الإجتماعات العامة لجمعية العلماء المسلمين والتي كانت تنعقد في فصل الشتاء لإثارة أهم المشاكل والعوائق التي كانت تعترض طريقه لنشر العلم والمعرفة، التي من بينها، قضية اصلاح عقيدة المسلمين من البدع والخزعبلات والشرك بالله، قضية نشر التعليم العربي وعصرنته. إضافة إلى مناقشة موقف الجمعية من الحكومة الفرنسية، فيما يتعلق

[1] – ابراهيم مهديد، مرجع سابق، ص12.

[2] – المرجع نفسه، ص 131

[3] – محمد الطاهر فضلاء، **الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**. الجزائر : مطبعة البعث، 1967، ص26.

[4] – ابراهيم مهديد، مرجع سابق، ص129.

[5] – المرجع نفسه، ص130.

[6] – المرجع نفسه، ص139.

بتعطيل الصحف، ومضايقة المعلمين والطلبة. كما كان الشيخ أيضا يثير قضايا أخرى تأخذ طابعا سريا وغير معلن، تمثلت في كيفية مخادعة الحكومة، ومداراتها في الوقت نفسه، وعدم التهاون في الدفاع عن حقوق الشعب، وذلك حتى يتفهم الشعب الجزائري دعوة العلماء الإصلاحية، واسترجاع الاستقلال للقطر الجزائري. [1]

لم تكن الطريق التي اختارها الابراهيمي مفرشة بالورود، حيث لم يسلم وهو في الغرب الجزائري من شر الادارة الفرنسية وأصحاب الطرقية المدعمين من طرفها، الذي كان بينهم وبين الشيخ الابراهيمي علاقة صراع دائم، تجلت صورته في الاسهامات الفكرية التي حملت الطابع العدائي لكل من الفريقين، إضافة إلى غلق كل المساجد بوجه الاصلاحيين في مقدمتهم الشيخ الابراهيمي، حيث لعب أيضا مرسوم ميشال (سنة 1932م) دوره في التضييق عليهم ، ومنعهم حتى من فتح المدارس الحرة وتعليم اللغة العربية كذلك، فكان صراعا دينيا ثقافيا في الأساس.[2]

تسبب هذا النشاط المكثف في إثارة حفيظة المشعوذين والخرافيين والاستعمار الفرنسي وأقلقهم،[3] كما أحست فرنسا بأن إستمرار نشاط الإبراهيمي المبني على استخفافه بها وبقوانينها سيهدد مصالحها مستقبلا، لذا قامت باعتقاله والزج به في معتقل آفلو سنة 1940م، [4] قبل وفاة ابن باديس بثمانية أيام أُختير اعتبارياً كرئيس للجمعية وهو في المعتقل، حيث كان يدير شؤونها ويطلع على أخبارها بطريق المراسلة، عن طريق زوار تسمح بهم فرنسا. والجدير بالذكر أيضا أنه في تلك الفترة كتب الشيخ مؤلفا حول الحياة النضالية لرفيق دربه عبد الحميد بن باديس.[5]

أفرج عن الشيخ سنة 1943م بعد ثلاث سنوات قضاها في المنفى، وذلك بعد نزول قوات الحلفاء في الجزائر وتحريرها من جماعة "فيشي" الموالين للألمان،[6] فعاد الشيخ من المنفى، زار تلمسان ثم انتقل الى العاصمة واستهل رئاسته للجمعية بتنشيط حركة انشاء المدارس، وعودة نشاط جمعية العلما.[7] ورغم كل الصعوبات التي لقيها الشيخ في مسيرته الإصلاحية إلا أنه لم ينقطع عن نشاطه التعليمي، والعمل على توحيد صفوف الأمة الجزائرية التي حاول الإستعمار اضعافها وتفرقتها. [8] حيث قال في صدد ذلك : "كنت أقوم للجمعية بكل واجباتها، وأقوم للجريدة

[1] – محمد بن ساعو، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954–1962**، الجائر: دار الأمة، 2016. ص 24.

[2] – ابراهيم مهديد، مرجع سابق، ص30.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج2، مرجع سابق، ص16.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص124.

[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج2، مرجع سابق، ص16.

[6] – عمار بوحوش، مرجع سابق، ص265.

[7] – محمد البشير الإبراهيمي، **الطرق الصوفية**، ط1، مكتبة وتسجيلات الغرباء الأثرية : الجزائر،2008، ص11.

[8] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص124.

للجريدة بكل شيء حتى تصحيح النماذج، وأكتب الافتتاحيات بقلمي، وقد تمر الليالي ذوات العدد من غير أن أطعم النوم، وقد أقطع الألف ميل بالسيارة في الليلة الواحدة، وما من مدرسة تفتح إلاّ وأحضر افتتاحها وأخطب فيه، وما من عداوة تقع بين قبيلتين أو فردين إلاّ وأحضر بنفسي وأبرم الصلح بينها، وأرغم الاستعمار الذي من همه بث الفتن، و إغراء العداوة والبغضاء بين الناس، فكنت معطلاً لتدبيراته في جميع الميادين" [1].

وفي هذه الفترة أيضا أبدى موقفه السياسي بخصوص "ما تقدم به الجنرال ديقول في شهر مارس 1944م من إصلاحات"، التي من بينها "حق المواطنة الفرنسية للجزائريين"، حيث عبر عن رفضه القاطع لهذه الإصلاحات التي اريد بها طمس هوية الشعب الجزائري المسلم. كما كان للشيخ بعض المساعي الإصلاحية في المجال السياسي تمثلت في محاولته لم شمل السياسيين الجزائريين 'لتكوين هيئة سياسية تدافع عن حقوق الشعب الجزائري في فترة حرجة، وذلك بجمع الأحزاب السياسية في هيئة سميت أحباب البيان".[2] ومقابل هذا النشاط الواسع الذي قاده الإبراهيمي، انتهزت فرنسا نهاية الحرب العالمية الثانية لتتسبب بمجازر وحشية واعتقالات عشوائية بحق الجزائريين في 08 ماي 1945م،[3] حيث "قتلت من الشعب الجزائري المسلم ستين ألفا، وساقت إلى المعتقلات سبعين ألفا أغلبهم من أتباع جمعية العلماء"،[4] كما أغلقت جميع مدارس الجمعية بدعوى أنها تزرع العداء والبغضاء ضدها، وأنها مصدر تهديد لأمن ومصالح فرنسا في الجزائر، وقامت بسجن الشيخ الإبراهيمي الذي سيق إلى السجن العسكري بمدينة الجزائر ليلا يوم 27 ماي 1945م،[5] تمهيداً لمحاكمته عسكرياً بتهمة الاعداد للثورة واشعالها، حيث كان رجال جمعية العلماء آخر من تم تسريحهم من المعتقلات نكاية فيهم وحقداً عليهم.[6]

استفاد الشيخ البشير الإبراهيمي من قرار العفو، وأفرج عنه في 16 مارس 1946م، وهو في حالة صعبة قد أنهكه المرض جراء قسوة السجن، "وقبل أن يسترد شيئا من صحته عاود النشاط بعزيمة أكبر وإرادة أقوى"،[7] حيث زاول نشاطاته الاصلاحية بالجمعية، وساهم في إعادة مجلة الشهاب للصدور، وأعاد نشر صحيفتها البصائر التي أوقفها العلماء عن الصدور كونهم

[1] – الشيخ البشير الإبراهيمي :" أنا "، مرجع سابق، ص29.

[2] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص44.

[3] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج4، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص175.

[4] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص44-45.

[5] – المرجع نفسه، ص46.

[6] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص175.

[7] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص46.

كانوا تحت ظروف الأحكام العرفية التي لا تسمح لهم التعبير بأقلامهم عما يريدون بحرية،[1] فتولى الإبراهيمي سنة 1947م، الى جانب رئاسته للعلماء إدارة الصحيفة بتكليف من قيادة الجمعية، ورئاسة تحررها في نفس الوقت. فذاع صيتها واشتهرت وكان وتزايد الإقبال عليها من داخل وخارج الوطن رغم الأزمات التي عصفت بها، حيث كان الشيخ ينشر فيها أروع المقالات وأبدع التحليلات الموجهة للشعب، فهاجم الإستعمار ومن والاه من الخونة وضعاف النفوس، ودافع عن مقومات الأمة الجزائرية ومختلف القضايا العادلة، محاولا "إيصال حقيقة الجزائر العربية المسلمة، المجاهدة في سبيل استرجاع كيانها السياسي واستئناف دورها الحضاري، إلى الخارج بصوت صادق ومعبر" هذا رغم تضييق من السلطات الإستعمارية التي كانت تحجز البصائر وتمنع وصولها إلى المناطق المعنية بها .[2] وقد جمعت بعد ذلك جميع مقالاته في كتاب مطبوع تحت عنوان "عيون البصائر".[3] كما خصص الشيخ الإبراهيمي سنة 1950م كلها لتعميم لتعميم ايديولوجية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، التي تمثلت في تنقية المجتمع الجزائري من كل دخيلة فكرية غريبة عن ثقافته وهويته الاسلامية، وتحريره من آثار الغزو الإستعماري، الذي جند أربعة وسائل في نظر الابراهيمي، "لتقويض أركان الدولة الجزائرية التي كانت قائمة قبل اتفاقية الخامس من يوليو سنة 1830م". وتتمثل هذه الوسائل التي يقوم عليها الإستعمار في الجندي والمعلم والطبيب والراهب، حيث أعتبرها الإبراهيمي هيكل حيواني يمشي على أربع.. قضى بواسطتها على عشرة ملايين من االجزائريين، "فرمى مواهبهم بالتعطيل، وعقولهم بالخمود، وأذهانهم بالركود، وأفكارهم بالعقم".[4]

وعلى هذا فإن إدراك الإبراهيمي لحجم المسؤولية الملقات على عاتقه، دفعه لتكثيف جهوده الإصلاحية، فساهم بتأسيس المدارس، وتشييد المدارس وفتح النوادي والإصلاح بين ذات البين، وشحذ النفوس والتأليف بين القلوب، في مختلف أقطار الجزائر، فصأبح البشير الإبراهيمي "زعيم الأمة، تلقي السمع لقوله، وتسترشد برأيه، وتهتدي –فيما تأتي وتترك– بفكره، وتنزل في قضاياها على حكمه، وتتخذه أسوة حسنة لها في الاستمساك بشخصيتها، وقدوة طيبة في الدفاع عن ذاتيتها، إن أجمل ما في هذه الزعامة أنها لم تكن قامة على دعاية حزبية زائفة، ولكنها كانت

[1] – محمد البشير الإبراهيمي، **الطرق الصوفية**، مرجع سابق، ص11.

[2] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص47.

[3] – محمد البشير الإبراهيمي، **الطرق الصوفية**، مرجع سابق، ص11.

[4] – العربي زبيري، مرجع سابق، ص 207.

ذاتية في الإمام، أساسها التدين الصادق، والعلم الغزير، والعلم الوفير، والإخلاص في العمل، والترفع عن التوافه".[1]

من الإنجازات الكبرى التي حققها الشيخ البشير الإبراهيمي هي انشاءه للتعليم الثانوي، الذي توج ببناء معهد للتعليم الثانوي بمدينة قسنطينة، سمي بمعهد عبد الحميد بن باديس تخليدا لذكراه، وكان ذلك لقاء تزايد خريجي المدارس الإبتدائية للعلماء، حيث قام لإبراهيمي ومن معه من العلماء بجمع التبرعات لشراء قطعة الأرض واتمام عملية البناء، وشراء منزلين لإقامة الأساتذة وواحد لإقامة الطلبة، وإعداد الأساتذة والمال اللازم، ثم التلاميذ والكتب، واكتملت فيه المرحلة التعليمية، وأصبح المعهد يتميز بالنشاط العلمي والنظام،[2] وهو معترف بشهادته في جامعات المشرق العربي، والذي أنجز في ظروف مادية وإدارية صعبة للغاية.[3] وقد كثر عليه إقبال الجزائريين بحيث بلغت طلبات الالتحاق به سنة 1948م إلى 800 طلب، كما تم تخرج الكثير من الطلبة منه، والذين كانوا يتوجون بالشهادة الأهلية بعد قضاء أربع سنوات من الدراسة في المعهد، الذي تم فيه رفع المستوى العلمي لمادة الرياضيات، وعلوم الحياة، والتشديد على الناحية الخلقية[4]. فالبشير الإبراهيمي قد شهد له أنه ساهم في انشاء العديد من المدارس العربية لتعليم البنين والبنات حتى قد بلغت المدارس التابعة للجمعية آنذاك "170 مدرسة عربية حرة تعلم الدين الصحيح والتاريخ الإسلامي والعلوم العصرية وبلغ عدد تلاميذها ما يزيد عن الخمسين ألفا بين ذكور وإناث، يقوم بتعليمهم أكثر من 900 معلم من خريجي الأزهر الشريف في مصر أو جامع الزيتونة الإسلامية بتونس".[5]

على غرار جهوده في الإصلاح التعليمي والتربوي والديني، فقد خاض الإبراهيمي في الإصلاح الإجتماعي بمعناه الواسع، حيث تطرق إلى قضية الزواج وتحديد الصداق، وقضية الطلاق، ومختلف قضايا الأسرة، كما تطرق الى العديد من القضايا المجتمعية الأخرى.

فبخصوص الزواج فقد حث الإبراهيمي الشباب بالاقبال عليه وفي الوقت المناسب، هذا "حتى لا يضيع على الجنسين ربيع الحياة، ونسماته وازدهاره وبهجته وقوته، ويضيع على الأمة نبات ذلك الربيع، وثمره الخصب، والنماء والزكاء فيه، ثم تضيع بسبب ذلك أخلاق وأعراض وأموال، واذا ازدادت هذه الفاشية فشوا، واستحكم هذا التقليد الفاسد، فان الأمة تتلاشى في

[1] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص48.

[2] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص125.

[3] – شهرة شفري ، مرجع سابق، ص101.

[4] – نبيل أحمد بلاسي، مرجع سابق، ص125.

[5] – محمد مورو، مرجع سابق، ص72.

عشرات السنين".[1] كما عبر أيضا عن رأيه في موضوع الصداق لتسهيل الزواج المبكر والتشجيع عليه، بتوفير الأسباب، فانتقد الآبات الذين يغالون في مهور بناتهم وتكليف النفس بالنفقات. وعلى هذا فالإبراهيمي كان ينظر إلى الأسرة بأنها "أس من أسس نهضة المجتمع الجزائري، والمرأة فيها يجب أن تكون العنصر الفاعل، المحرك، المتعلم والمتوفر على الكثير من شروط القيادة الأسرية لتربية الجيل وتهذيب النشأ".[2] كما دعى الإبراهيمي الى الحذر من الطلاق لأتفه الأسباب، واستصغار أمره، كما أشار إلى عواقبه الوخيمة على حياة أفراد الأسرة الواحدة سواء على حياة الأزواج أم الأبناء، فدعى إلى اجتنابه قدر الإمكان "فالأمة لا تنعم بأطفالها صغارا، ولا تنتفع بهم كبارا، إلا إذا نشأوا متقلبين في أحضان الآباء والأمهات، متلقين لدروس العطف والحنان من قلبين متعاطفين، لا من قلب واحد".[3] فهذا اعتراف صريح من الشيخ أن الأسرة هي نواة المجتمع فبصلاحها واستقرارها يصلح حال الأفراد والمجتمع.

لقد حرص الشيخ الابراهيمي على تغيير عادات وسلوك المجتمع أيضا تجاه المراة، وشجع على تعليم البنات، فقد أدرك الشيخ ضرورة الاهتمام بالمرأة وتكوينها طبقا لما جاء في القرآن والسنة، لكونها تمثل الركيزة الأساسية في عملية الاصلاح الديني والمجتمعي الذي لا ينجح إلا بها.[4]

كما دعى الشيخ الابراهيمي الى وحدة المجتمع الجزائري أمام مختلف التحديات التي تواجهه في ضل حكومة استعمارية، حيث رأى في هذا الجانب إلى ضرورة توحيد جهود الفواعل السياسية الجزائرية والإتفاق على تشكيلة سياسية واحدة في الميدان السياسي، تضم مختلف الكفاءات الجزائرية، التي تضع المصلحة العامة للجزائريين فوق كل اعتبار، والمؤمنة بضرورة الإتحاد من أجل تحقيق أهداف الأمة. حيث انتقد بشدة إختلاف الفواعل السياسية الجزائرية، بدخولهم للانتخابات "بقوائم متعددة مبنية على عصبية حزبية لا على أساس الكفاءة،.."، كما حذر من بعض السياسيين الذين اعتبرهم "دساسين مدخولين من الرجال لهم أعراض في المنافع والكراسي ولهم مقاصد في الإفساد"، فدعى إلى ابعادهم وعدم السماع لهم، لقطع دابر الفساد والهون.[5] وعلى هذا حمل قادة الأحزاب المسؤولية أمام الله والتاريخ والوطن والأمة، كما دعى

---

[1] – **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج3، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص293.

[2] – مجموعة مؤلفين، الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بأقلام معاصريه، مرجع سابق، ص91.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص299–300.

[4] – عبد الرحمن بن بوزيان، العمل الاصلاحي للبشير الابراهيمي بتلمسان واثره في الثورة التحريرية، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، ج ت الأستاذ محمد بن ساعو، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2017.ص206–207.

[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص302.

الأمة الجزائرية إلى الالتفاف حول هذه الأحزاب ومدها بكل العون والمدد، من أجل قطع الطريق أمام خصوم الأمة وأعدائها.[1] لقد شدد الشيخ البشير الإبراهيمي مرارا وتكرارا على ضرورة إتحاد الأمة أمام مختلف القضايا المصيرية التي تجابهها وأكد على هذا كلما سنحت له الفرصة لذلك.

أبدى الشيخ أيضا رأيه في قضية سكوت علماء الدين عن الضلال في الدين ودعاهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكرات في المجتمع، من باب المسؤولية الملقات على عاتقهم،[2] هذا وقد أبدى الشيخ موقفه أيضا من الأعراس التي تقام بأشكال تخالف شرع الله، لما يفعل فيها من منكرات ومفاسد، فأسماها "بأعراس الشيطان"، حيث دعى إلى التقيد بأحكام الشريعة والإبتعاد عن الحرام.[3]

المطلب الثالث : أفكار الهوية السياسية عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي :

اهتم الشيخ محمد البشير الابراهيمي بالاصلاح الاجتماعي التربوي والديني، كما اهتم ايضا بالسياسة والاصلاح السياسي، فكان له تصورات واسعة في مجال السياسية والدولة. هذا ما يؤكد على أن منهج الشيخ البشير الابراهيمي في الاصلاح ومعضم أفكاره، مثلت نموذجا فريدا عن غيره من نماذج الاصلاح في العالم الإسلامي. بحيث لعبت البيئة التي عاش فيها الشيخ البشير الابراهيمي دورا في رسم مساره النضالي وتشكيل أفكاره السياسية، فكان الاحتلال الفرنسي متغيرا أساسيا لعب دورا في ايقاض ذلك الشعور بالانتماء والنضال من أجله.

فالشيخ محمد البشير الإبراهيمي يعد من أبرز المصلحين الجزائرين الذين اهتموا بمسألة الهوية الوطنية للأمة الجزائرية، واعطوها قدرا من الإهتمام، فذلك يمثل تعبيرا عن التوجه الإيديولوجي والفكري لديه، الذي يمكن تحديده من خلال نضاله ومواقفه السياسية التي أبداها بخصوص شخصية الأمة الجزائرية ومقومات الهوية الوطنية.

تعبر الهوية السياسية في مفهومها عن تلك المواقف والاتجاهات الخاصة للأفراد والجماعات، وعلى ديناميكية نشاطهم الاجتماعي، وابداعتهم.[4] فيشمل ذلك الاتجاهات والمواقف السياسية وما يتعلق أيضا بمفهوم الهوية، فإن البشير الإبراهيمي له مواقفه واتجاهاته الخاصة التي هي مؤشر وتعبير عن الهوية السياسية، بحيث يشمل ذلك موقفه واتجاهه السياسي

[1] – المرجع نفسه، ص303.

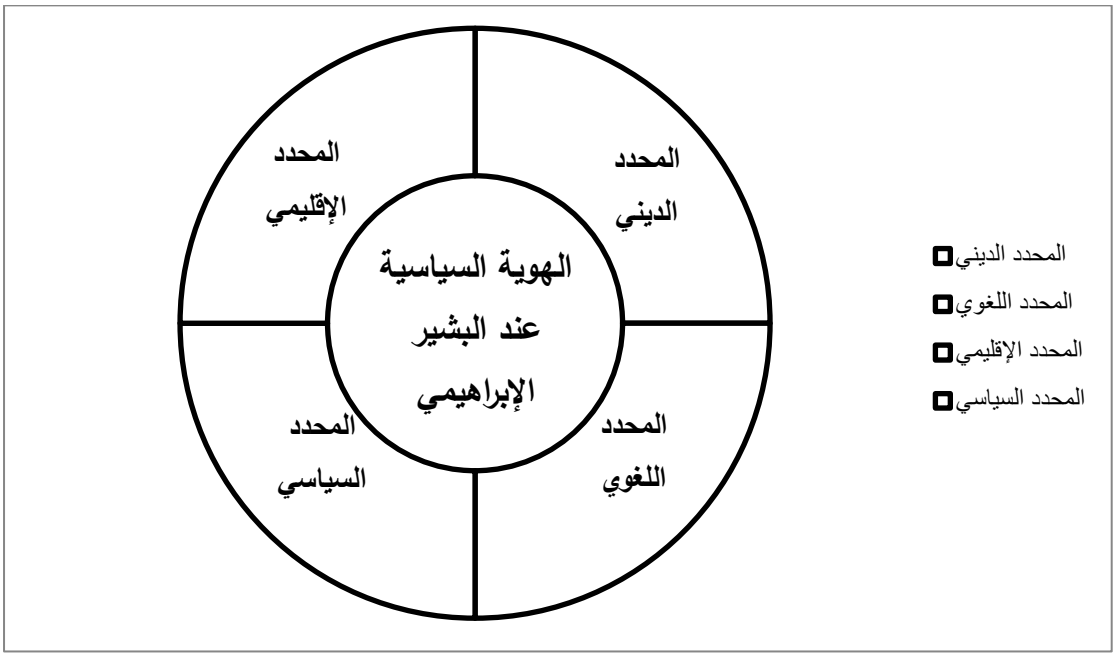
[2] – المرجع نفسه، ص308.

[3] – المرجع نفسه، ص319-322.

[4] – chebel malek, Op.cit. p19.

والإجتماعي والثقافي، يعبر فيه عن مقومات الأمة التاريخية والثقافية من جهة، وعن توجهاتها وآمالها السياسية من جهة أخرى، والذي يؤكد ذلك هو ما جاء في رسالته الى الرئيس الفرنسي تحت عنوان "كتاب مفتوح إلى رئيس الجمهورية الفرنسية"، فهو يرى بأن الشعب الجزائري "أصبح لا يؤمن إلا بأركان حياته الأربعة: ذاتيته الجزائرية، وجنسيته، ولغته العربية ودينه الإسلامي، لا يستنزل عنها برقى الخطب والمواعيد، ولا يبغي عنها حولا، ولا بها بديلا".[1]

وعلى هذا ارتأى الباحث تقسيم الاتجاهات والمواقف الخاصة للبشير الإبراهيمي إلى أربعة محددات من أجل الإحاطة بمفهوم الهوية السياسية عند البشير الإبراهيمي وتحديدها بدقة، وذلك من خلال إبراز نظرته إلى مقومات هوية الأمة، وكذلك من خلال إبراز ميولاته ومواقفه النضالية التي هي تعبير كذلك عن توجهه السياسي وموقفه اتجاه الاستعمار الفرنسي. بحيث تتمثل هذه المحددات حسب الجدول الآتي في :



الشكل رقم 09 : يبين محددات الهوية السياسية عند البشير الإبراهيمي

المرجع : (من إعداد الباحث)

أولا: المحدد اللغوي (العربية) :

يعطي البشير الإبراهيمي اهتماما كبيرا باللغة فيرى أنها "هي المقوم الأكبر من مقومات الاجتماع البشري، وما من أمة أضاعت لغتها إلا وأضاعت وجودها، واستتبع ضياع اللغة ضياع

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص92–93.

مقومات أخرى". وعلى هذا يرى بضرورة إعادة إحياء مجد اللسان العربي لأنه لسان دين الإسلام المترجم عن أسراره ومكنوناته، ولأنه أيضا لسان القرآن الذي هو مستودع الهداية الإلهية العامة للبشر كلهم، ولسان رسوله الكريم، وأن لها تاريخ حافل بالعبر والحكم،[1] فهي جذم بشري أرسخها عرقا، وأطيبها عذقا، عرفه التاريخ باديا وحاضرا، وعرف فيه الحكمة والنبوة، وعرفته الفطرة لأول عهودها فتبنته صغيرا وحالفته كبيرا"،[2] فالعربية عند البشير الإبراهيمي لها مكانة رفيعة عنده، ناضل من أجلها لإحياءها في الأنفس وإرجاع مكانتها في أوساط الأمة، بعدما حاربتها فرنسا وحاولت طمسها، واستبدالها بغيرها من لهجات محلية قاصرة، ولغة فرنسية غريبة عن مجتمعنا.

فالعربية تمثل عند الإبراهيمي أحد المقومات التي ترتبط بها الهوية الجزائرية إرتباطا وثيقا، فهي اللغة الأصيلة للشعب الجزائري، سعى من أجل إحياءها ليكون للجزائريين لسان عربي أصيل يعبر عن حضارتهم وثقافتهم المتميزة عن ثقافة المستعمر الفرنسي،[3] بحيث يقول في هذا الصدد "اللغة العربية في القطر الجزائري ليست غريبة ولا دخيلة، بل في دارها وبين حمايتها وأنصارها، وهي ممتدة الجذور مع الماضي، مشتدة الأواخي مع الحاضر، طويلة الأفنان في المستقبل".[4] فهو يدعو الأمة لصون اللغة العربية والحفاظ عليها، أمام مختلف التحديات والمؤامرات التي تحاك لها، هذا لأنها "لغة الإسلام الرسمية، ومن ثمة فهي لغة المسلمين الدينية الرسمية، ولهذه اللغة على الأمة الجزائرية حقان أكيدان.. حق من حيث أنها لغة دين الأمة بحكم أن الأمة مسلمة، وحق من حيث أن لغة جنسها بحكم أن الأمة عربية الجنس، ففي المحافظة عليها، محافظة على جنسية ودين معا".[5] إن لدى الشيخ الإبراهيمي وعي عميق بالابعاد الحضارية لمسألة اللغة العربية بالذات، وتحليل علمي دقيق لجوانبه المختلفة، التاريخية والسياسية والإجتماعية والثقافية، وخاصة فهمه العميق لوظيفة اللغة ودورها في تطور الأمم والمجتمعات،[6] وقد أبدى بخصوص هذه المسألة، مواقف ونضالات مشرفة في الدفاع عن عروبة الشعب الجزائري في اطار جمعية العلماء المسلمين، بحيث يقول في ذلك أنه "حين تمتد الأيدي الآثمة إلى حمى الدين أو حمى القومية العربية، أو حين يتساهل السياسيون في حقهما، فإن للجمعية

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج1، مرجع سابق، ص134.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص57.

[3] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص144.

[4] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص62.

[5] – المرجع نفسه، ص48.

[6] – عبد الرحمن شيبان، "الابراهيمي واللغة العربية"، **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، الجزائر : دار الأمة، 2012. ص77.

في ذلك كلمتها الصريحة التي لا جمجمة فيها، وموقفه المشرف الذي لا هوادة فيه".[1] وعليه يمكن القول أن الإبراهيمي آمن بأن العربية مقوم ثابت وأساسي في الأمة الجزائرية، تربطها بها صلة دينية، تاريخية، ثقافية، وجنسية، وعلى هذا دعى من أجل إحياءها وصونها، والنضال من أجل بقاءها والدفاع عنها أمام كل محاولات الطمس والفرنسة التي انتهجتها السلطات الفرنسية.

يرى الإبراهيمي أيضا أن الأمة الجزائرية متمسكة بعروبتها، رغم كل المحاولات الإستعمارية لطمسها ومحوها لإستبدالها بلغة المستعمر، بحيث يقول في هذا الصدد "إن هذه الأمة تعتقد –وتموت في اعتقادها– أن لغتها جزء من كيانها السياسي والديني، وشرط في بقائها، وقد التقى على الكفاح في سبيلها الدين والسياسة ولم يختلف لهما فيه رأي، ولم يفترق لهما قصد".[2] إن هذا القول يبرز أهمية اللغة العربية كونها تمثل ركنا أساسيا في الهوية السياسية للأمة، سعت هذه الأخيرة من خلال وسائل النضال المختلفة (بالجهاد، والنضال السياسي) في الحفاظ عليها و اعادة احيائها في النفوس.

اهتم الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بالإنتماء العربي للجزائريين كما اهتم أيضا بالأمة العربية جامعة، بحيث برز اتجاهه الوحدوي العروبي في عدة مواقف، فهو يقول في انتماء الشعب الجزائري إلى الأمة العربية أنه "فرع باسق من تلك الدوحة الفينانة، وزهرة عابقة من تلك الروضة الغناء، عدت عليه عوادي الدهر، فنسي مجد العروبة، ولكنه لم ينسى أبوها، وابتلاه الاستعمار بالبلبلة، فانحرفت فيه الحروف عن مخارجها إلا الضاد".[3] فانطلاقا من اهتمام الشيخ البشير الإبراهيمي بالعروبة واللغة العربية، فإنه يولي إهتمامه الكبير بالقضايا القومية العربية، إلى جانب القضايا الإسلامية، التي ارتبطت كلها بنضال الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، تحت شعار وحدة العروبة والإسلام، فقد ساهم ذلك في تعميق وجدانه القومي، وشعوره بالإنتماء للعروبة في مفهومها العقائدي الفكري والسياسي.[4] حيث يقول في اعتزازه بالإنتماء إلى العروبة : "كاتب هذه السطور عربي، يعتز بعروبته إلى حد الغلو، ويعتد بها إلى حد التعصب، ويفخر بأبوة العرب له إلى حد الانتخاء، ما يود أنّ له بذلك كله جميع ما يفتخر به الفاخرون من أحساب...".[5] فهو يعتبر أن عروبة الشمال الافريقي بما فيها الجزائر، "عروبة فطرية طبيعية، مهما اختلفت الأصول التي انحدرت منها الدماء، ومهما تعددت مناورات

[1] – المرجع نفسه، ص69.

[2] – المرجع نفسه، ص284.

[3] – المرجع نفسه، ص57.

[4] – مجموعة مؤلفين، الشيخ البشير الإبراهيمي بأقلام معاصريه، مرجع سابق، ص108–109.

[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص452.

الاستعمار في اثارة الدفائن والأحقاد، وبث التفرقة بين أبنائه، فهي عروبة قائمة في الجذور، قائمة على أسس ثابتة من دين ولغة وآداب، ومنزع..."[1] ويتجاوز الشيخ في الكثير من الأحيان، "مجرد التعبير الفطري عن الانتماء الشخصي، والوطني والمغربي الى العروبة، الى التشديد على وحدة المشرق والمغرب، وتضامن الامة العربية في السراء والضراء، وتناديها في الملمات، وتجاوبها مع بعضها في الظروف العصيبة، ولا سيما تضامنها مع الجزائر في محنتها الاستعمارية، وما تعانيه من وطأة الاحتلال والفرنسة، واخماد صوتها العربي"،[2] هذا ما يؤكد على أهمية البعد القومي العربي الوحدوي في فكر البشير الإبراهيمي، إذ لا طالما أكد على أهمية اللحمة القومية ووحدة المصير بين المشرق والمغرب، في إطار اتجاهه الوحدوي القومي.

وعن هذا الاتجاه الوحدوي العربي، رأى الشيخ الابراهيمي أن هناك فوائد كثيرة يمكن أن يجنيها العرب من الوحدة العربية، "بالقول أنه حينما يفكر في قومه العرب، يجدهم يتخبطون في مشاكل وأزمات لا نهاية لها، يمتحنون في كل عام مرة أو مرتين، لكنهم لا يستخلصون الدروس ولا يعتبرون منها، لا يكادون يقطعون خطوة الى الأمام، إلا وتأخروا خطوات إلى الوراء فلقد أنزلوا انفسهم من الأمم منزلة وضيعة"، فتفرقتهم وخلافهم هو سبب ضياعهم وتأخرهم، إضافة الى ظهور حركات عنصرية تستهدف العروبة، وتتسبب بمشاكل أخرى متداخلة ومعقدة، تسعى لتحقيق مصالحها الضيقة على حساب مصلحة الأمة.[3]

فمكون العروبة لدى الإبراهيمي هو عنصر راسخ لديه، يمثل ذلك المكون العابر للهوية القطرية، بحيث يتجاوز بذلك التعبير عن إنتماءه الشخصي، والوطني، والمغاربي. فدعوته إلى وحدة العرب وتضامنهم فيما بينهم، وتجاوبهم مع بعضهم البعض في الظروف الصعبة نابع من إيمانه الراسخ أن هذه الوحدة تمثل مصدر قوة وأمان، الباعث الى الاستقلال وتحقيق السيادة، فالوحدة العربية في نظره هي رأس مال الجزائر في معركتها، وفي سراءها وضراءها.[4] وذلك لأنه اعتبر معركة الجزائر في جوهرها منذ بداية الاحتلال الفرنسي لها، هي معركة بين الفرنسة والعروبة، وبين النصرانية والإسلام.[5]

---

[1] - محي الدين صابر، "محمد البشير الابراهيمي والدعوة القومية"، **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، الجزائر : دار الأمة، 2012. ص111.

[2] – المرجع نفسه، ص112.

[3] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص488–489.

[4] – مجموعة مؤفين، الشيخ البشير الإبراهيمي بأقلام معاصريه، مرجع سابق، ص112.

[5] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص77.

ثانيا : المحدد العقائدي (الاسلام) :

يرى الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أن الإسلام متميز عن باقي الأديان، فهو سر نهضة الأمم واستقرارها، وهو أيضا صالح لكل جنس، وموافق لكل فطرة، وملائم لكل نفس، هذه الصفات جعلت منه كفيلا بتوحد الأمم المختلفة الأجناس واللغات والطبائع، فصارت بفضل الله أمة واحدة.[1]

قبل مجيء الإسلام في القرن السابع عشر ميلادي، كانت في شمال افريقيا ديانات كاليهودية والمسيحية والوثنية، وبعد وصول الإسلام الى المغرب العربي عم المنطقة، فأخرجها من الاختلاف الديني ووحد شعوبها فرفعها وأعلى شأنها،[2] بحيث يؤكد على هذا، الشيخ الإبراهيمي باعتباره أن الإسلام هو الدين الغالب في أرض الجزائر، بحيث يتجاور إلى جانب ديانتين أخريتين، وهي المسيحية واليهودية، والتي اعتبر أن "أصلها من السماء، وأساسها التوحيد وإن شانها أهلها بالتثليث أو الوثنية، وكتبها وحي إلهي، ولكن وصمها بعضهم بالتحريف والتبديل، وخلطها بعضهم بالأجنبي والدخيل، وعاملها بعضهم بالتأويل والتعطيل".[3] إلا أن الإسلام من بين هذه الأديان الثلاثة هو الدين الشائع بين أوساط الجزائريين، بحيث قامت ادارة الاحتلال الفرنسية باحصاء شامل لسكان الجزائر مثل فيه المسلمون أكثر من 90% من اجمالي السكان المقدر بـ 10 ملايين نسمة (المسلمون 9,000,000، فرنسيون وأجانب 0,866,000، يهود جزائريون متفرنسون 0,200,000).[4]

فالإسلام في نظر الشيخ البشير الإبراهيمي هو الأوثق اتصالا بالأصول السماوية، بحيث لم يتعرض إلى التحريف، فله ذلك الأثر العظيم في النفوس لملائمته فطرة الإنسان وطبيعته، "ولأن تأثرهم به كان عن اقناع لا عن اكراه، ولأن الجانب الإنسان الاجتماعي هو أرحب الجوانب فيه، وكان الإسلام –لأول انتشاره– يتتبع مواقع الفطرة الإلهية، وينج مساقطها، لذلك نرى الأمم التي دانت به فأخلصت له هي الأمم القريبة العهد بالفطرة وسماحتها، على حين أن الأمم التي عبدتها المادة، وعقدتها الحضارة، وغمرتها شهوات العقل –أو شهوات الجسد– لم تدن بالإسلام إلا على حرف، ولم تخلص سرائرهم إليه الإخلاص المذعن العميق، وفي أمة البربر وأمة فارس

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص57

[2] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص183.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص78.

[4] – محمد توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سابق، ص27.

شاهد لا يكذب على ذلك".[1] في هذا القول نجد أن الإسلام هو أقرب الأديان إلى القلوب لما يتضمنه من أحكام ومبادئ سامية تعكس فطرة الإنسان وتنشد سعادته وآماله، وتنهض بواقعه، وتزدهر به حضارته.

يفسر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي انتشار الإسلام في أرض الجزائر بقوله: "جاء الإسلام إلى هذا الشمال فوجد من اليهودية عرقا ناشزا منتبرا، ومن النصرانية عرقا سائحا نحرا، فقضى عليهما بسماحه، ولم يقض على أهلهما لسماحته، وأعانه على ذلك بعدهما على الفطرة، وحرج مدخلهما إلى النفوس، فاليهودية دين لا يدخل إلا في النفوس الفارغة أو التي أجمت الوثنية، فهي تتطلب ما يسد الفراغ أو يدفع الملل، زيادة عن كونها لم تصحبها دعاية ولا إقناع. والنصرانية دخلت هذا الوطن في ركاب الغزاة الرومانيين وفي ظل سيوفهم، بعيدا عن روحانيتها السامية، مصطبغو بالعنجهية الرومانية والعتو الروماني، فكان مقامها واستقرارها تابعين في الطور والتمكن للاستعمار الروماني".[2] إن هذا القول، لهو اعتراف بعظمة الإسلام وسماحته، والضامن الوحيد من الأديان لفطرة الإنسان، وسر فلاحه في دنياه وآخرته. بحيث جاء ارض الجزائر بشيرا لا نذيرا، حافظ فيها على الحرمات والمعابد والعقائد، بل حماها وحافظ عليها أكثر من أصحابها، وبهذا يمكن تفسير اقبال الناس من مختلف الألوان والأجناس عليه، واعتقدوا به أحسن اعتقاد جعل منهم أمة جزائرية مسلمة.

ففرنسا حين دخلت أرض الجزائر وجدت الاسلام قويا منتشرا في كل ربوع الجزائر، "متمكنا في الأرض بمقوماته من معابد لإقامته ومدارس لعلمه وأوقاف دارة الريع للقيام به وحمايته والمحافظة عليه، وتشترك في ذلك الحكومة والأئمة معا، وقد يتطرق اليهما الخلاف في كل شيء من أسباب الدنيا إلا في الدين وأسبابه، بل كانوا يختلفون في شؤون الدنيا فيكون الدين بسلطانه على النفوس هو الحامل لهم على اصلاح ذات البين وارجاع الحاكم المسلم هو الذي يرم الأئمة والخطباء للمساجد، ويختارهم من أهل العلم والفضل ويجري عليهم أرزاقهم من الأوقاف على الشروط المقررة في الاسلام لتكون عبادات المسلمين صحيحة، فكان الإسلام في الجزائر بذلك كله هو المرجع في التشريع والتنفيذ وهو المهيمن على العبادات والعادات".[3] وعلى هذا سعت فرنسا الى القضاء على الشخصية الإسلامية للجزائر من خلال القضاء على المساجد أو تقليصها، الاستيلاء على الاوقاف الاسلامية، السيطرة على القضاء الاسلامي، ودعم التبشير

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص78.

[2] – المرجع نفسه، ص78–79.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص73.

المسيحي، وتشجيع الخرافات والبدع،[1] وإلى إضعاف الاسلام في نفوس وقلوب المسلمين، وقطع الصلة بمصادره ومؤسسات تعليمه،. كي يتسنى لها فيما بعد السيطرة على الشعب الجزائري واستغلاله بعد قتل روح المقاومة والجهاد فيه.

آمن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بأن الإسلام يمثل أحد مقومات الهوية الجزائرية، فهو راسخ في شخصية الجزائريين ومسيرته التاريخية والثقافية، بحيث شيد لرصيد حافل أسس حضارة ووطنا وجمع أهله بفضل مبادئه وتعاليمه السمحة، بحيث يقول في هذا الصدد: "إن الإسلام في الجزائر ثابت ثبوت الرواسي، متين القواعد والأواسي، قد جلا الإصلاح حقائقه فكان له منه كفيل مؤتمن، واستنارت بصائر المصلحين بنوره فمان له منهم حارس يقظ، وعاد كتابه (القرآن) إلى منزلته في الإمامة فكان له منه الحمى الذي لا يطرق، والسياج الذي لا يخرق".[2] وعلى هذا فقد ضل الشيخ مؤمنا بأن الإسلام عنصر متأصل في الأمة الجزائرية وواصل كفاحه على هذا المبدأ حتى بعد الإستقلال حين لاحظ انحراف السلطة نحو مذهب دخيل ألا وهو المذهب الاشتراكي الذي يؤسس للماركسية والإلحاد، فدعى إلى العودة إلى الأصل "المبدأ الإسلامي الذي ينظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم"، من أجل بناء دولة جزائرية وفق إطر ومبادئ الإسلامية.[3]

كان للبشير الإبراهيمي إتجاه إسلامي وحدوي، حيث اهتم بوحدة الأمة الإسلامية وسعي إلى جمع شملها وإعلاء رايتها، من باب :

1) أن المؤمنين وفق العقيدة الإسلامية أخوة وأمة واحدة، فهم "... كالجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالحمى والسهر".[4]
2) أنه وفق الظروف السياسية الصعبة، ومختلف التحديات المحدقة بالمسلمين، توجب عليهم التوحد لمجابهة الأخطار، أبرزها "خطر الدول الغربية الإستعمارية التي يفرقها كل شيء، ويوحدها الكيد للمسلمين، الذي أَضحى مثل الرحم يرعاها الغربي للعربي، وهو السر في كون الأقلية الغربية، قد تمكنت من استعباد الأكثرية المسلمة.[5]

[1] – صالح عوض، مرجع سابق، ص204–205.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص82.

[3] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص132.

[4] – حديث نبوي شريف: رواه البخاري رقم 6011، ومسلم رقم 2586.

[5] – بشير فايد، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص400.

وعلى هذا فإن الإبراهيمي سعى إلى احياء فكرة الجامعة الإسلامية، التي اعتبرها "جامعة واسعة لا تضيق بأحد، لأنها تتسع لكل منتسب إلى روحانية الإسلام الخالصة، ولا تقبل تلك الأقاليم الضيقة والوطنيات المحدودة، منبع شقاء المسلمين وبعث بلائهم... والذين يشكلون في مجموعهم ما أطلق عليه الشيخ اسم : (الوطن الإسلامي)، الذي يشمل كل مكان تقام فيه شعائر الإسلام، مهما كان بعيدا أو قل عدد أهله".[1] فإنشاء جامعة الإسلامية إذن، شغلت بال الإبراهيمي من أجل تحقيق وحدة إسلامية، لأنه كان يعتبرها "أملا قريبا وليس بعيد المنال.. كل المسلمين يطمحون لتحقيقها لأن فيها تكمن قوتهم وعزتهم،.. فهي فريضة على كل مسلم من الوجهة الشرعية والسياسية التي كان الغرب يرتعد لمجرد ذكرها، وأن معناها بروز كتلة سياسية على المسرح العالمي.. يتعاون أجزائها للتخلص من السيطرة الأجنبية سياسيا واقتصاديا وثقافيا..".[2]

وعليه يمكن القول أن الإسلام عند الإبراهيمي يمثل عامل وحدة المسلمين وقوتهم، وهو أيضا (الوطنية الكبرى)، التي تجمع المسلمين باختلاف اجناسهم وألوانهم وثقافاتهم وأماكن تواجدهم،[3] حيث يجسد ذلك الهوية القومية اللاقطرية التي تحدث عنها الهرماسي.[4]

ثالثا : المحدد الإقليمي القطري (الوطن الجزائري) :

سعى الاستعمار الفرنسي الى تحطيم الشخصية الوطنية للجزائريين، وحاول أيضا طمس ملامحها لسنين طويلة من أجل دمج الأمة الجزائرية في فرنسا، وتصبح الجزائر فرنسية أرضا، شعبا وثقافة. وعلى هذا فإن ظهور الخطاب الوطني هو نابع من الشعور بالذات الوطنية المتميزة عن الغير، وبالتالي هو يعبر عن إحدى مقومات الهوية، لأن "أهم صفة يتصف بها الخطاب الوطني هي أنه بالفعل، خطاب الهوية".[5]

فالبشير الإبراهيمي من بين المصلحين الوطنيين الجزائريين الذين تبنوا خطاب الوطنية، من أجل الدفاع عن مقومات الأمة الجزائرية والسعي لإستقلالها، فيمكن القول أن له نزعة قطرية وطنية، إلى جانب اهتمامه بالإسلام والعربية كهوية عابرة للقطرية، حيث تمثل الوطنية عنده

[1] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[2] – بلعربي عبد القادر، البعد الإسلامي في كتابات البشير الإبراهيمي، **مجلة آفاق للعلوم**، العدد 13، جامعة بن زيان عاشور الجلفة، الجزائر، سبتمبر 2018، ص244-245.

[3] – بشير فايد،"قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". مرجع سابق، ص400-401.

[4] – محمد صالح الهرماسي، مرجع سابق، ص27.

[5] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص65.

إحدى مقومات الهوية لدى الأمة الجزائرية، تشمل التاريخ المشترك للأمة الجزائرية وثقافته وعاداته وتقاليده، وحتى طموحاته وآماله المستقبلية. عبر عن هذه الفكرة من خلال خطاباته ونضاله الاصلاحي الاجتماعي والسياسي، ومختلف مؤلفاته الفكرية وكتاباته.

كما برز اهتمام الشيخ بالوطنية خلال رئاسته لجمعية العلماء المسلمين، التي تمحور دورها في الدفاع عن "الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة والإسلام مجتمعين في وطن".[1] فالوطن حسبه هو الذي يجمع ويحتضن عناصر الهوية الأخرى، وفي مقابل ذلك أيضا، يرى أنه متى ترسخت مقومات الأمة واجتمعت فيها، ولدت وطنا، حيث يقول في ذلك "...لا توجد الأمة إلا بتثبيت مقوماتها من جنس، ولغة، ودين، وتقاليد صحيحة، وعادات صالحة، وفضائل، جنسية أصيلة، وبتصحيح عقيدتها وإيمانها بالحياة، وبتربيتها على الاعتداد بنفسها، والاعتزاز بقوتها المعنوية، والمغالاة بقيمتها وبميراثها، وبالإمعان في ذلك كله حتى يكون لها عقيدة راسخة تناضل عنها، وتستميت في سبيلها، وترى أن وجود تلك المقومات شرط لوجودها، فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط، ثم يفيض عليها من مجموع تلك الحالات إلهام لا يغالب ولا يرد، بأن تلك المقومات متى اجتمعت تلاقحت، ومتى تلاقحت ولدت وطنا".[2] فالمقومات الشخصية للأمة إذا كانت قوية منسجمة، يمكنها أن تشكل عقيدة حسب الإبراهيمي، هذه العقيدة هي التي تعبر عن (الهوية السياسية)، فتجعل الأمة تؤمن بذاتها الوطنية وتناضل من أجلها.

ففي هذا الصدد، يرى الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، أن وجود الوطن الجزائري كان منذ عصور أولى، يعزز ذلك قوله بأن "هذا الإسم أصبح علما تاريخيا وجغرافيا على هذه القطعة الثمينة الواسعة من شمال افريقيا، مشخصا لها التاريخ واقعيا لا يتصرف الذهن إلى غيرها عند إطلاق الاسم ولا يتردد سامع في مسماه. وهذه القطعة ذات خصائص طبيعية وخصائص مكتسبة، اجتمعت كلها في نقطة واحدة... هي أن الجزائر وطن بربري قبل الإسلام يضم جماهر القبائل البربرية وأصولها الأولى، ووطن عربي إسلامي منذ دخله الإسلام يصخب ترجمانه الأصيل وهو اللسان العربي، فمنذ ثلاثة عشر قرنا انتقل هذا الوطن من صبغة الى صبغة، من صبغة جنسية ليس معها ما يعصمها من الألوان الروحية إلى صبغة جنسية معها ما يحميها من الانحلال والتقلب وهي العروبة والاسلام... ومن السفه دعوى مجانين السياسة من الفرنسيين أنها قطعة من فرنسا".[3] كما رد الشيخ على الداعين بأن "الجزائر ليست بوطن وإنما هو وطن يتكون"

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص62.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص64.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص378.

بقوله: "هذه الفكرة أن الجزائر ليست وطنا موجودا، وإنما هي وطن يتكون.. كأنهم يفسرون الأوطان القائمة على خصائصها الطبيعية ومدلولاتها العرقية بالمعاني الجيولوجية، فهي تتكون على نحو مما تتكون المعادن في مئات السنين أو في آلافها، ولو صح رأيهم هذا لما صح أن يوجد وطن على ظهر الأرض، وليت شعري ماذا تكون الجزائر إن لم تكن وطنا، وماذا تراهم يقدرون من الزنت لتمام تكوينه بعد أن لم تكف لتكوينه ثلاثة عشر قرنا في نظرهم ؟".[1]

لقد اعتبر البشير الإبراهيمي أن الإنسان الوطني الصادق، الذي يحب وطنه ويهتم له، هو من ينفع وطنه بالعلم أو بالعمل، أو بهما معا، وليس الذي يقول ولا يفعل، بحيث شبه من يقوم بذلك بالمجرم.. حيث يقول الإبراهيمي في هذا : "ونحن ممن لا يجازف بكلمة الوطنية، ولا يعبث بها، فيضعها في غير موضعها، وينحلها حتى للخائنين بقصد، والخائنين بجهل، ولكننا نشرفها ونضعها في المكان اللائق بها. وعندنا للوطنية موازين، فالوطني كل الوطنية هو الذي ينفع وطنه بعمل، أو بناء وطنه بعلم، فالعامل المبرز في الإقتصاد، المزاحم للغريب عن خيراته، الذائد له عن موارده وطني كامل الوطنية، وهذه الجيوش المرابطة في ثغور المدارس من المعلمين الذين ينزعون العصي من أبناء الأمة، ويضعون الأقلام، هم وطنيون صادقون.. أما الأقوال بلا أعمال، والدعاوي لا بينات، فاسم الإجرام أولى بها".[2]

فالشيخ الإبراهيمي اهتم بالعلم والمتعلمين وأبرز أهمية العلم ودوره في بناء الأمم الصالحة وبناء الدول القوية التي لا تهون، حيث اعتبر الحركة العلمية "هي الأساس المتين للوطنية الحقيقية، وهي التوجيه الصحيح للأمة الجزائرية، فغايتها التي ترمي إليها هي تصحيح القواعد المعنوية من عقل وروح وفكر وذهن، وتقوية المقومات الاجتماعية من دين ولغة وفضائل وأخلاق وتلك وهذه هي الأسس الثابتة التي بنيت عليها الوطنيات في الأمم".[3]

آمن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بانتماء الجزائر كوطن إلى الأمة العربية والإسلامية، حيث تمثل ذلك من خلال الاتجاه الوحدوي الذي انتهجه لمجابهة التحديات والأخطار الكبرى التي تواجهها الشعوب العربية والإسلامية، يمثل الاستعمار الغربي أخطرها، وفي مقابل ذلك حرص على عدم تذويب الجزائر في الوطن العربي والإسلامي، وابراز عامل "الإنتماء الوطني

---

* – صاحب هذه الفكرة هو موريس طوريز، الأمين العام للحزب الشيوعي الفرنسي في الثلاثينيات والأربعينيات، وقد أخذ عنه هذه النظرية الشيوعيون الجزائريون. والرأي الأقرب إلى هذه الفكرة أيضا هو فرحات عباس في بداية مساره السياسي عندما قال "بحثت عن الجزائر في التاريخ فلم أجده"..

[1] – المرجع نفسه، ص379.

[2] – المرجع نفسه، ص572.

[3] – المرجع نفسه، ص68.

إلى الجزائر جغرافيا بحدودها الخاصة، والاعتداد بهذا الانتماء".[1] وهذا يتفق إلى حد بعيد مع الطرح الذي جاء به محمد عبده الذي يرى "أن الوطن وحده كفيل بجمع الشتات وتناسي الخلافات والنزاعات بين الأطراف المختلفة".[2] فرغم أن الشيخ يولي ذلك الإهتمام بالعالم الإسلامي ككل كونه وطن كل مسلم، إلا أن حبه لوطنه الأصلي الجزائر ظل راسخا في وجدانه ونفسه لا سيما عندما ابتعد عن الجزائر مهاجرا الى بلدان أخرى، فهو يقول في ذلك عن وطنه الحبيب الجزائر : "إنه يعتقد أن في كل جزيرة قطعة من الحسن، وفيك الحسن جميعه، لذلك كُنَّ مفرداتٍ وكُنتِ جمعا، فإذا قالوا (الجزائر الخالدات) رجعنا فيك إلى توحيد الصفة وقلنا (الجزائر الخالدة) وليس بمستنكر أن تجمع الجزائر كلها في واحدة".[3] وعلى هذا برزت دعواته لإحياء شعلة الوطنية في أنفس الجزائريين ووجدانهم، لا سيما فئة الشباب منهم، نظرا لما يعلق عليهم من آمال في تحرير البلاد وبناء جزائر مستقلة، حيث قال فيهم : "أنتم أبناءنا بواكير نهضة علمية قد أظر زمانها، وجاء أبناءها، وظهرت تباشير فجرها الصادق، ولمعت مخايل مزنها الوادق، والعلم إن كنتم لا تعلمون هو أساس الوطنية وقطب رحالها، لا حق لكن على الوطن، بل الحق كله للوطن عليكم".[4] كما دعى كذلك المصلحين إلى الالتزام بواجباتهم نحو الشباب، وذلك من خلال ربطهم بوطنهم وتربيته على حبه وخدمته، والوقوف ضد كل ما يحول بينهم وبين وطنيتهم، ففي رسالة وجهها للمعلمين والمصلحين قال فيها "ربوهم على ما ينفعهم وينفع الوطن بهم، فهو أمانة الوطن عندكم، وودائع الأمة بين أيديكم".[5] وهكذا فقد علق الشيخ الإبراهيمي آماله في الشباب من خلال اعداد جيل يؤمن بالوطن، ويؤمن بالحرية والاستقلال، يمقت كل ما له علاقة بالمستعمر، حيث يقول في ذلك : "ومن شبان ربيناهم للجزائر أشبالا، ووترماهم لعدوها قسيا ونبالا وصورنا منهم نماذج للجيل الزاحف، بالمصاحف، وعلمناهم كيف يحبون الجزائر، وكيف يحيون فيها".[6]

لقد ضلت وطنية الشيخ البشير الإبراهيمي راسخة في حياته، تترجمها مختلف الأفكار والجهود النضالية التي خاضها في ظل الاحتلال الفرنسي للجزائر، وتتبع من عقيدة ومبادئ وطنية صادقة تعكس الشعار الذي رفعه وآمن به المتمثل في "الإسلام ديننا والعربية لغتنا

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص67-68.

[2] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص106

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص183.

[4] – محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971، ص63-64.

[5] – حمزة عايد، مرجع سابق، ص116.

[6] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص182.

والجزائر وطننا".[1] وبقي في ذلك العهد حتى بعد نيل الإستقلال، إذ واصل نضاله من أجل الوحدة الوطنية وحماية مبادئ ومكتسبات الثورة من الضياع بين الأهواء والتقلبات السياسية العرجاء.[2]

رابعا : المحدد السياسي (استقلال الجزائر) :

يرى البشير الإبراهيمي أن أصل السياسية هو إحياء مقومات الأمة من دين ولغة وتاريخ وتعميق الإنتماء الوطني في نفوس الشعوب، وتعزيز استقلال شخصيته عن التبعية لفرنسا".[3] وعلى هذا فإنه يؤكد على قوله بأن جمعية العلماء المسلمين كانت تهتم بتحقيق هذه المقومات حتى وإن اعتبر ذلك جوهر العمل السياسي، حيث يقول في ذلك : "إذا كان الإسلام دينا وسياسة، فجمعية العلماء دينية سياسية، قضية مقنعة لا تحتاج الى سؤال ولا الى جواب، وجمعية العلماء ترى أن العالم الديني، اذا لم يكن عالما بالسياسة، ولا عاملا لها، فليس بعالم، واذا تخلى العالم الديني عن السياسة فمن يصرفها ويديرها.."،[4] فهو يبين بهذا الأهمية الكبرى والدور البارز البارز لجمعية العلماء باعتبراها فاعل أساسي في الحركة الوطنية الجزائرية، تعكس تطلعات وآمال الشعب الجزائري المسلم، بحيث يقول في ذلك، في رسالته الى وزير الداخلية الفرنسي حين قدم لزيارة الجزائر: "إذا سمعتم صيحات طلاب الحقوق السياسية والاقتصادية فاسمعوا هذه الصيحة المنبعثة من طلاب الحقوق الدينية، وأن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين تعبر في هذا عن رأي كل مسلم جزائري".[5] ويضيف الشيخ قائلا في الانجازات التي حققتها جمعية العلماء العلماء المسلمين لصالح الأمة الجزائرية في مقالة له نشرت في العدد 2 من جريدة البصائر في 1 أوت 1947م، : "لا تستطيع هيئة من الهيئات العاملة لخير الجزائر أن تتعلق بغبار جمعية العلماء في هذا المضمار... وأول يد بيضاء لها في هذا الباب تحرير العقول من الأوهام والضلالات في الدين والدنيا، وتحرير النفوس من تأليه الأهواء والرجال، وإن تحرير العقول لأساس لتحرير الأبدان، وأصل له، ومحال أن يتحرر بدن يحمل عقلا عبدا".[6]

دعى الشيخ محمد البشير الابراهيمي فرنسا، في تقرير قدمه للجنة الاصلاحات الإسلامية الجزائرية التابعة للحكومة الفرنسية، في 3 جانفي 1944م، إلى اعطاء الأمة الجزائرية كامل

[1] – عبد الحميد، مرجي، مرجع سابق، ص112.

[2] – المرجع نفسه، ص113.

[3] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص144.

[4] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص170.

[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج2، مرجع سابق، ص155.

[6] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص56.

حريتها غير منقوصة، كونها "أدت واجبها كاملا غير منقوص، وأن تساوي غيرها في الحياة كما ساوته في الموت، وأن لا ترغم على الدخول في الجنسية الفرنسية لا أفرادا ولا جماعات".[1] ويضيف الشيخ الإبراهيمي قائلا، بخصوص رفضه لسياسة التجنيس الفرنسية : "والأمة الإسلامية الجزائرية تعتقد أن إدخال طائفة منها في الجنسية الفرنسية هو خطوة إلى إدماجها في جنس غير جنسها، وهي لا ترضى بجنسها بدلا ولا بدينها بديلا، وتعتقد أن هذا الاندماج محو لشخصيتها العربية وذاتيتها الإسلامية، وأنه مخالف لسنة الله الذي خلق الناس أجناسا لكل جنس خصائص ومميزات، ومخالف لسنن الاجتماع البشري ومخالف للتاريخ وللاعتبارات الجغرافية المبنية عليه، ومخالف لمصلحة فرنسا نفسها التي جربت هذا الاندماج مع غيرنا فيم يأتها بالفائدة المطلوبة".[2]

يعد رفض البشير الابراهيمي لسياسة التجنيس، خطوة كبيرة نحو فشل سياسة الإدماج التي تؤدي إلى محو مقومات الشخصية الجزائرية،[3] كما اعتبر الشيخ كذلك، أن موالاة الاستعمار خروج عن الإسلام، لأن "الإسلام والاستعمار ضدان لا يلتقيان في مبدأ ولا في غاية"،[4] وعلى ذلك دعى إلى مقاطعته وعدم موالاته وائتمانه، بحيث يقول في ذلك: "أيها المسلمون أفرادا وهيئات وحكومات : لا توالوا الاستعمار فإن موالاته عداوة لله وخروج عن ديته، ولا توالوه في سلم ولا في حرب فإن مصلحته في السلم قبل مصالحم، وغنيمته في الحرب هي أوطانكم، ولا تعاهدوه فإنه لا عهد له، ولا تأتمنوه فإنه لا أمان له ولا إيمان، إن الاستعمار يلفظ أنفاسه الأخيرة فلا يكتب عليكم التاريخ أنكم زدتم في عمره يوما بموالاتكم له، ولا تحالفوه فإن من طبعه الحيواني أن يأكل حليفه قبل عدوه".[5]

سعت فرنسا منذ بداية الإحتلال إلى إلحاق الجزائر بها ودمجها في الشخصية القومية الفرنسية، عن طريق ربطها بها سياسيا، اداريا، ثقافيا، واقتصاديا واجتماعيا، فتزول الأمة الجزائرية وتندمج نهائيا في الأمة الفرنسية وتصبح منها. وقد كان الإبراهيمي مدركا لخطورة سياسة الإدماج الفرنسية واعتبره خطرا على وجود كيان الأمة الجزائرية، إلا أنه إلى جانب بعض العلماء لم يقاوموا فكرة الإدماج السياسي في بادئ الأمر، لأن ذلك يخضع الى اعتبارين،

---

[1]– المرجع نفسه، ص136.

[2] – المرجع نفسه، ص137.

[3] – فهد مسلم زغير، مرجع سابق، ص407.

[4] – الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المجلس الأعلى للغة العربية، **مقتطفات من آثار الإمام محمد البشير الإبراهمي**، 2009، ص17–21.

[5] – المرجع نفسه، ص131–134.

الاعتبار الأول هو أن الأمة الجزائرية ليست مهيئة إلى ثورة كبرى يطالب فيها بالاستقلال السياسي، أما الاعتبار الثاني فإن التبعية السياسية والادارية الى فرنسا لا تستهدف شخصية الأمة وهويتها، وأن ظروف الاستقرار التي يمكن أن توفرها، ستساعد العلماء حتما على تعزيز واحياء مقومات الهوية الوطنية، فإحياء المقومات الشخصية للأمة يؤسس للوطن ومنه تبنى الدولة، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق التعليم وتنمية المعارف بتاريخ الأمة وثقافتها.[1] فالإبراهيمي يبرر هذا الموقف، بأن هناك اختلاف صريح بين الجنسية والوطنية، الأولى التي تعني مجموع الخصائص والمميزات الاجتماعية والثقافية للأمة، أما الثانية فتعني تلك الشروط المدنية والسياسية التي تتعلق بالأمة ذاتها في فترة معينة، إلا أن ذلك لا يعني قبوله بالوضع السائد في تلك الفترة، ووقوفه مكتون اليدين أمام التواجد الاستعماري في الجزائر.

أولى الشيخ محمد البشير الابراهيمي أهمية بالغة للعلم والتعلم، ويرى فيه سر خلاص الأمم من التخلف والجهل والتبعية، فسخر حياته من أجل نشر العلم وبث الوعي في الأفراد وعلق آماله في الشباب طلبة العلم من أجل خدمة الوطن والتضحية في سبيله، حيث اعتبر أنه "لا استقلال بدون علم".[2] بحيث كان يرى في العلم أنه السبيل الى تحرير العقول، ومن ثم شق الطريق لتحرير الوطن من سيطرة الاحتلال.

أثارت البيانات المساندة للثورة التي كتبها الشيخ البشير الإبراهيمي رد فعل قوي في الداخل والخارج، فأدى إلى التحاق ومساندة الكثيرين لثورة التحرير، خاصة بعد تقدم الشيخ إلى شيخ الأزهر في 12 نوفمبر 1954م، بطلب دعوة المسلمين إلى الجهاد ضد فرنسا، مما جعل فرنسا تحمل العلماء سبب اندلاع الثورة، لأنها "حررت العقول على حد قول محمد البشير الإبراهيمي".[3] وفي بيان آخر نشره الشيخ في 15 نوفمبر 1954م من القاهرة، تحت عنوان "نداء إلى الشعب الجزائري المجاهد: نعيذكن بالله أن تتراجعوا"، وجه دعوته للجزائريين جاء فيها ما يلي: "ايها الإخوة المسلمون، إن التراجع معناه الفناء... إنكم مع فرنسا في موقف لا خيار فيه، ونهايته الموت، فاختاروا ميتة الشرف على حياة العبودية التي هي شر من الموت... أيها الإخوة الأحرار، هلموا الى الكفاح المسلح.. إنه الكفاح المسلح الذي يسقط عنا الواجب، ويدفع عنا وعن

[1] – حمزة عايد مرجع سابق، ص151.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص68.

[3] – فهد مسلم زغير، مرجع سابق، ص409.

دينا العار، فسيروا على بركة الله، وبعونه وتوفيقه، إلى ميدان الكفاح المسلح، فهو السبيل الواحد إلى إحدى الحسنين: إما موت وراءه الجنه، وإما حياة وراءها العزة والكرامة".[1]

فبعد اندلاع الثورة التحريرية في الجزائر والإبراهيمي في الخارج، ونظرا للأهمية الكبيرة التي يكتسبها عاملا السلاح والمال في استمرار ونجاح هذه الثورة، فإن الشيخ الإبراهيمي لعب دورا هاما في جلب الدعم لها من الخارج من خلال اتصالاته المكثفة بالقادة والشعوب العربية والإسلامية، ومن خلال العمل الديبلوماسي الرامي إلى التعريف بالقضية الجزائرية ودعمها على المستوى العالمي، حيث يقول أحد المسؤولين العرب في ذلك: "كان الابراهيمي يلتقي بصاحب العرش، وولي العهد، كما كان يلتقي برئيس الوزراء، ووزير الخارجية، حاثا اياهم على نصرة الجزائر سياسيا، وعسكريا، وماديا".[2]

دعى الشيخ البشير الإبراهيمي في العديد من المرات الجزائريين عموما والأحزاب السياسية جزائرية الناشطة خصوصا، إلى جمع الشمل وضم الصفوف وتناسي الخلافات والنزاعات، والإتحاد فيما بينهم، حيث كتب في هذا الصدد مقالين في أواخر سنة 1947م أحدهما بعنوان "دعوة صارخة إلى اتحاد الأحزاب والهيئات"، ومقال آخر بعنوان "عدوة مكررة إلى الإتحاد"، حيث أشار إلى أهمية وحدة الجزائريين لمجابهة المستعمر الذي تمكن بوحدة أفراده أن يصل إلى ما وصل إليه من سطوة ونفوذ.[3] كما سعى الشيخ الإبراهيمي جاهدا إلى توحيد الأحزاب السياسية بمختلف تصوراتها السياسية وإيديولوجياتها الفكرية، حيث اعتبر تفرقتها واختلافها سبب ضعفها، وتفوق العدو عليها، فدعاها إلى عدم اليأس في النضال من أجل مصلحة الجزائريين، وتقديم مصلحة الوطن على مصلحة الحزب ومصالح الأشخاص، فالإستعمار في نظره يقتضي الإستعداد لمواجهته وفقا لتصور واحد وأسلوب واحد يصطف فيه جميع الوطنيين المخلصين.[4]

تعد مشاركة البشير الإبراهيمي في المؤتمر الإسلامي عملا سياسيا بامتياز، سعى من خلاله، الدفاع عن مقومات الأمة ومصالحها، بحيث أكد علال الفاسي أن الشيخ الإبراهيمي أخبره "أن الجمعية لم تدخل المؤتمر الإسلامي إلا لتتمكن من الدفاع عن الإسلام والعروبة في الجزائر، وأنها لم تكن موافقة على المطالب السياسية الأخرى خاصة فيما يرجع للتجنيس".[5] ومن

---

[1] – الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المجلس الأعلى للغة العربية، **مقتطفات من آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، الجزائر ،2009، ص17-21.

[2] – فهد مسلم زغير، مرجع سابق، ص410.

[3] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص107.

[4] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[5] – المرجع نفسه، ص108.

خلال هذا يبرز لنا ذلك العامل النضالي للجمعية من خلال جهود البشير الإبراهيمي السياسية لمجابهة الإستعمار الفرنسي والوقوف ضد أهدافه الاستعمارية واحياء الشخصية الوطنية.

يمكن القول من خلال هذا أن البشير الإبراهيمي سعى لإستقلال الجزائر، بحيث تدرج في مسعاه من الإصلاح التربوي لإحياء الشخصية الجزائرية وحمايتها من الطمس والانحلال، إلى الاصلاح السياسي الذي سعى من خلاله في الأخير إلى الاستقلال السياسي للجزائر، حيث كان التقرير الذي رفعه الى لجنة الاصلاحات الاسلامية الجزائرية التابع للحكومة الفرنسية، بمثابة الدخول في مرحلة نضالية أخرى رفع فيها سقف المطالب، وكان ذلك لتوفر جملة من الظروف والأسباب نذكر منها :

- عدم التزام فرنسا بوعودها في اصلاح أوضاع وتحسين ظروف الجزائريين، ورفضها لكل مطالب الإصلاح التي تقدمت بها التشكيلات الاجتماعية والسياسية الجزائرية ومماطلتها في ذلك.
- استغلال ظرف الحرب العالمية الثانية الذي نتج عنه انتصار الحلفاء منها فرنسا، واستقلال بعض الدول المستعمرة، فالجزائريون كانوا يأملون من فرنسا أن تمنحهم استقلالهم وتجازيهم على رفع السلاح معها في أرضها ضد الألمان.
- تأكد البشير الإبراهيمي أن الإستعمار الفرنسي لم ينو ولا ينوي الخير للجزائريين، فهو ماض في تجسيد مشاريعه الاستعمارية الاستيطانية، وسياساته القائمة على الفرنسة والتجنيس والتنصير، وطمس الشخصية الجزائرية وتذويبها في الشخصية الفرنسية.
- نجاح المشروع الاصلاحي الذي حلم به الشيخان الإبراهيمي وبن باديس، إلى حد ما، وذلك بمعونة ورفقة العلماء والمصلحين الجزائريين، مما ساهم في نشر الوعي والتعليم الصحيح، وغيرها، بحيث مهد هذا إلى الانتقال من مرحلة تحرير العقول إلى تحرير العباد والبلاد بانتهاج مطالب الاستقلال.

وعلى هذا فإن أهم ما جاء به تقريره الى هته اللجنة يؤكد ذلك، حيث نصت نقاطه الستة على ما يلي[1]:

1) إنشاء جنسية جزائرية تشمل جميع الطوائف التي تعيش بهذا الوطن بغير تمييز بين أصولهم وأديانهم، يتساوون بموجبها في الحقوق والواجبات.

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج2، مرجع سابق، ص137.

2) تستبدل جميع التشكيلات الاستعمارية بحكومة تسمى (الحكومة الجزائرية) تكون مسؤولة أمام مجلس تشريعي جزائري (برلمان).
3) الوظائف الإدارية تعطى لجميع الجزائريين على أساس الكفاءة الشخصية.
4) تعتبر العربية لغة رسمية في المعارف والإدارات بجانب اللغة الفرنسية.
5) يحفظ لأهل كل دين حقهم في إقامة شعائر دينهم، وتصرفهم المطلق في معابدهم وأوقافهم بواسطة تشكيلات حرة يرتضونها لأنفسهم.
6) الأحوال الشخصية للمسلمين خاصة، تجري على التفضيل السابق في إصلاح القضاء الإسلامي.

بعد اندلاع ثورة التحرير 1 نوفمبر 1954م، تعالت أصوات بعض الجاحدين ضعاف النفوس الذين انكروا جهود البشير الإبراهيمي وباقي العلماء –في اطار جمعيتهم– في مسيرة التحرير، الا أن الحقائق التاريخية أثبتت عكس ذلك، فالإبراهيمي خاطب الجزائريين قبل اندلاع الثورة ليحيي في نفوسهم فريضة الجهاد، فهو يعرف أن الشعب الجزائري فطر على حب الجهاد، فيقول في ذلك : "إن القوم –الفرنسيين– لا يدينون إلا بالقوة، فاطلبها بأسبابها، وأتها من أبوابها، وأقوى أسبابها العلم، وأوسع أبوابها العمل، فخذهما بقوم تعش حميدا ومت شهيدا". فمسألة تحرير الجزائر عن طريق الجهاد مسألة مفروغ منها بالنسبة للإمام الإبراهيمي، إلا أن إعلان ذلك دون إعداد الشعب حسبه هو إلقاء به إلى التهلكة، وعلى ذلك انتهج طريق تحرير العقول "فمحال أن يتحرر بدن يحمل عقلا عبدا".[1]

أسرع الشيخ البشير الإبراهيمي إلى تأييد اندلاع ثورة 1 نوفمبر 1954م، فأصدر مكتب جمعية العلماء بالقاهرة، بيانا يوم 2 نوفمبر 1954م، حمل فيه على فرنسا، وحملها عاقبة ما ارتكبته في الجزائر، وأكد لها أننا (سنكون سبب موتها)، ثم ذكر حكومات المشرق العربي بواجبها في (إمداد وتشجيع) هذه الحركات المتأججة في المغرب العربي".[2] وقد تبع البيان الأول بيان ثاني يوم 3 نوفمبر 1954م، أشاد بجهود المجاهدين وحياهم على جهادهم الذي أدحض مزاعم فرنسا (بأن الجزائريين راضين بأوضاعهم)، وزاد على ذلك بيان ثالث وجهه الشيخ إلى الشعب الجزائري، الذي حياه على جهاده وحذره فيه من التراجع، لأنهم في نظر فرنسا عدو لدود، تريد طمس هويته واحتلال ارضه واستعباد شعبه.[3] كما أصدر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بيانا آخر في 11 نوفمبر 1954م، يشيد بالثورة المباركة في الجزائر ويصف تنظيمها المحكم

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص17.
[2] – المرجع نفسه، ص20.
[3] – المرجع نفسه، ص21.

وطابعها العسكري الحازم، وصداها الذي بلغ العديد من دول العالم، فوصف فيها الأحداث التي ازعجت فرنسا بدقة متناهية.[1] هكذا انطلق الشيخ البشير الإبراهيمي في مرحلة جديدة من كفاحه، وهي اعلان الجهاد علنا على فرنسا، مناضلا في اطار جبهة التحرير الوطني التي ضمت كل الأطياف والتشكيلات الجزائرية الناشطة التي مثلت الحركة الوطنية. حيث بقي الشيخ في الخارج من أجل دعم ومسانة الثورة، لكسب التأييد الدولي لها وامدادها بالمال والسلاح من أجل انجاحها، ومن أجل حماية الشخصية القومية الجزائرية المرتبطة بمكوناتها الثلاثة: "الجنس واللغة والوطن، يمدها الشرق سيناه، ويغذيها الإسلام بروحانيته".[2] وفي خدمة هذه الأهداف، شكل الشيخ الإبراهيمي رفقة كل من "أحمد مزغنة، أحمد بيوض، محمد خيضر، الشاذلي مكي، الفضيل الورثيلاني، حسين الأحول، أحمد بن بلة، حسين آيت أحمد، محمد يزيد"، مكتب جبهة التحرير الوطني في مصر في شكل ميثاق تم المصادقة عليه بالقاهرة في 17 فيفري 1955م. [3]

إن من خلال هذه المحددات الاربعة المتمثلة في اللغة والدين والوطنية والاستقلال، يمكن القول أن الهوية السياسية للشيخ البشير الإبراهيمي، عبرت عن تصور كان يرى فيه أن الأمة الجزائرية هي أمة مستقلة عن الأمة الفرنسية ثقافيا لغوية، دينيا، وسياسيا، ويجب أن تبقى كذلك، للحفاظ على شخصيتها الوطنية العربية والإسلامية، وتجنيبها خطر الزوال أو الإنحلال.

المبحث الثالث : بناء الدولة عند الشيخ محمد البشير الابراهيمي في الفكر والممارسة :

المطلب الأول: جمعية العلماء المسلمين بين الإصلاح السياسي ومشروع الدولة الجزائرية :

إن البحث في تاريخ جمعية العلماء المسلمين يقتضي الرجوع الى كل ما كتب من طرف المؤرخين والباحثين، سواء المعاصرين منهم أو غير المعاصرين، ممن درس وبحث في تاريخ الجزائر، والى كل الوثائق الرسمية للجمعية وكل ما كتب في مجلة الشهاب وحتى الوثائق الفرنسية المسلوبة من الجزائر غداة الاستقلال والتي تتواجد في الأرشيف الوطني الفرنسي. [4]

[1] – المرجع نفسه، ص40–44.

[2] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص113.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص53–54.

[4] – مازن صلاح حامد مطبقاني، مرجع سابق، ص55.

تعود الارهاصات الأولى لميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الى حركة الاصلاح الديني والسياسي التي شهدها المشرق العربي مع نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، فالشخصيات الدينية والإصلاحية اعتبرها أغلب الباحثين في تاريخ حركة الإصلاح في العالم الإسلامي، أنها مثلت أهم عامل لإثارة الشعوب العربية ضد الاستعمار،[1] وهذا ما ساهمت فيه حقا آثار دعوة الامام محمد عبده ومؤلفات تلميذه الشيخ رشيد رضا التي أثرت كثيرا في رواد حركة الإصلاح في الجزائر،[2] فحركة الاصلاح في الجزائر تعتبر امتدادا للنهضة العربية في المشرق العربي التي وعت الفرق في التطور والمدنية بين الغرب والعرب .[3]

حسب مصادر الجمعية فإن فكرة تأسيسها، كانت نتاجا للقاءات اليومية ولمدة ثلاثة أشهر بين كل من الشيخين ابن باديس والابراهيمي في المدينة المنورة سنة 1913م، فبعد كل صلاة عشاء وحتى صلاة الفجر، كان الحديث كله حول بداية حركة اصلاحية في الوطن الأم الجزائر بعد العودة اليها، أين أكملا مساعيهما من خلال الاستمرار في اللقاءات على مستوى مقر البشير الابراهيمي في سطيف تقريبا كل خمسة عشر يوما.[4]

وتجدر الاشارة أنه بعد عودة الشيخ عبد الحميد بن باديس الى الجزائر، سعى لإنشاء حزب ديني اصلاحي، ولكن سرعان ما تغيرت فكرته تلك لتصبح رغبة ملحة في تأسيس جمعية وطنية، والتي لها القدرة على التحرك بحرية وبدون أي صدام مع الحكومة الفرنسية.[5] وعلى ذلك تأسست جمعية العلماء المسلمين في عاصمة الجزائر وبالضبط بنادي الترقي، والتي ضمت 72 عالما جزائريا جاؤوا من مختلف أنحاء الوطن الجزائري، تألف مجلسها الإداري من ثلاثة عشر عضوا مصلحا، وعلى رأسهم الشيخ العلامة عبد الحميد بن باديس،[6] محمد البشير الإبراهيمي نائبا،

- محمد الأمين العمودي كاتبا عاما
- الطيب العقبي نائبه
- مبارك الميلي أمينا عاما للمال

---

[1]– بوعباش مراد ،"الدولة والمجتمع في برنامج الحركة الوطنية الجزائرية 1919–1962"، **رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزائر3، 2010–2011، ص 235–236.

[2]– أبو لحية نور الدين، **جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما**، الجزائر: دارعلي بن زايد للطباعة والنشر، 2015، ص19.

[3]– ثنيو نور الدين، **اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية** ، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسية، بيروت : مارس 2015، ص 332.

[4]– مازن صلاح مهطبقاني، مرجع سابق، ص55.

[5]– بوعباش مراد ، مرجع سابق، ص 240.

[6]– سعد الله أبو القاسم، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ج3، ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص 83.

- ابراهيم بيوض نائبه

وكل من المولود الحافظي، مولاي بن الشريف، الطيب المهاجي، السعيد اليجري، حسن الطرابلسي، عبد القادر القاسمي، محمد الفضيل اليراتني، كأعضاء مستشارين في الجمعية.[1]

بعد الاجتماع الذي انعقد في 5-7 ماي 1931، حازت الجمعية على رخصة الاعتماد من عمالة الجزائر في 22 ماي 1931، ونشرت بالجريدة الرسمية في 31 ماي 1931.[2] وبذلك اعتبرت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، والتي أنشأها الشيخ عبد الحميد بن باديس، أول حركة اسلامية تقوم في شمال افريقيا، وتجعل من الدين الاسلامي مبدأ أساسيا لها.

أهداف جمعية العلماء المسلمين ومبادئها:

جاء في الفصل الرابع من القانون الأساسي للجمعية ما يعبر عن أهدافها المعلنة والتي تمثلت في : "نشر الدين الاسلامي على وجهه الصحيح البعيد عن كل بدعة، ومحاربة كل ما يحرمه صريح الشَرع كالخمر والميسر، والآفات الاجتماعية الأخرى، ومحاربة الجهل والبطالة والإسراف، وكل منهي عنه بطبيعته من طرف الدين، والأخلاق الفاضلة". وقد لخص ابن باديس أهداف الجمعية المعلنة في قوله :"القرآن امامنا، والسنة سبيلنا، والسلف الصالح قدوتنا، وخدمة الاسلام وايصال الخير لجميع سكان الجزائر غايتنا."[3] وقد قال فرحات عباس عن جمعية العلماء المسلمين : برنامج الجمعية يتلخص في الرجوع اللى العربية والاسلام، ومحاربة أصحاب الزوايا، وتكوين اطارات مثقفة ثقافة عربية.[4]

وبعد ما قيل عن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، سنكتب أهم الأهداف والتي استخلصها معظم الباحثين والمؤرخين وتمثلت فيما يلي :

- إن الهدف الأساسي لجمعية العلماء المسلمين هو تعليم اللغة العربية كونها لغة دين الأمة ولغة جنسها، وقد سعت الجمعية بشتى الوسائل لحمل الاستعمار على الغاء القرارات التعسفية التي ظلت تعرقل التعليم العربي وتحاربه وتحول دون رقي المجتمع الجزائري.[5]

---

[1]- عبد الرحمان بن براهيم بن العقون، مرجع سابق، ص 190.

[2]- ثنيو نور الدين ،مرجع سابق، ص 336.

[3]- شفري شهرة، مرجع سابق، ص56،57.

[4]- لهلالي أسعد، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية الجزائرية 1954-1962"، **رسالة دكتوراه غير منشورة في التاريخ المعاصر**، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2011-2012، ص 33.

[5]- محمد العربي الزبيري، **تاريخ الجزائر المعاصر**، ج1، دمشق: إتحاد الكتاب العرب، 1999، ص203.

- اصلاح عقيدة الجزائريين الملوثة، وإزالة الشوائب من الخرافات والبدع، وتطهيرها من مظاهر التخاذل والتواكل التي تغذيها الطرق الصوفية المنحرفة.
- المحافظة على الشخصية العربية الاسلامية للشعب الجزائري، بمقاومة سياسة التنصير الفرنسية.[1]
- محاربة الجمود الفكري وإحياء التفكير الاسلامي بالرجوع الى الكتاب والسنة، بعيدا عن منابر الصوفية المبتدعة .[2]

لقد هدفت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بشكل مباشر إلى الاهتمام بالتعليم ونشر القيم الاسلامية الفاضلة، ومحاربة الآفات والبدع والتي كانت تنخر في المجتمع، وكل ما حرمه ديننا الحنيف، ويتبعها تحقيق أهداف اجتماعية، تمثلت في تحسين ظروف الجزائريين عن طريق الوحدة والتلاحم بعيدا عن مسببات التفرقة التي يتفنن المستعمر في ادخالها للمجتمع الجزائري، ومنه يأتي أهم هدف وهو هدف سياسي باستحقاق، أي العمل على تحقيق ونيل الاستقلال بشعب واع، متعلم، وقادر على مواجهة قوة عالمية كبرى. أما مبادئها فتلخصت في معاني قول رئيسها، الشيخ عبد الحميد بن باديس: "العروبة، والإسلام، والعلم، والفضيلة، هته المبادئ هي أركان جمعية العلماء التي تحفظ على الجزائريين جنسيتهم وقوميتهم،"[3] وهناك من الكتاب والمؤرخين الذين استنتجوا مبادئ الجمعية من خلال مقولة أخرى للشيخ عبد الحميد بن باديس: "الاسلام ديننا، العربية لغتنا، والجزائر وطننا"، وتمثلت في البرنامج التعليمي والتربوي المصاغ حسب النقاط الثلاث السالفة الذكر.[4]

الاصلاح السياسي عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين :

يرجع المهتمون بالمجال السياسي والحركة الاسلامية في الجزائر، الى تحول الفكر الديني الاصلاحي الى فكر ديني يرتكز على الفعل السياسي لتحقيق أهدافه الاستراتيجية في بناء الدولة القائمة على المبادئ الاسلامية، وبناء المجتمع المسلم المهتدي إلى أحكام شريعة الاسلام،[5] وقد

[1]– بلحاج صادق ، "الصحافة العربية في الجزائر بين التيارين الاصلاحي والتقليدي 1919–1939–دراسة مقارنة"، **رسالة ماجستير غير منشورة في تاريخ الجزائر الثقافي والتربوي**، جامعة وهران، 2011–2012، ص 31.

[2] – عويس عبد الحليم، **أثر دعوة الامام محمد بن عبد الوهاب في الفكر الاسلامي الاصلاحي بالجزائر**، القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1985، ص 26.

[3]– أحمد نبيل بلاسي، مرجع سابق، ص62 .

[4]– لهلالي أسعد، مرجع سابق، ص 30.

[5]– الاسلام والدولة في الجزائر ،**مرجع سابق** ،ص 267

تبنت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين استراتيجية محكمة، لمواجهة الاستعمار الفرنسي، تقوم على التوعية والتنشئة السليمة من أجل إحداث التغيير الجذري في المجتمع .[1]

تعتبر جمعية العلماء حركة اصلاحية بامتياز، لها امتداد كبير في الأوساط الشعبية الجزائرية، تتكون من نخب علمية اصلاحية ناشطة سياسيا، ثقافيا، دينيا، اعلاميا، لها ارتباط وثيق بشخصيات عربية واسلامية بارزة في الخارج،[2] لقد استطاعت الجمعية انشاء الصحف والنوادي والمدارس والمعاهد، وأرسلت التلاميذ والطلاب الى الخارج، وشاركت في ارسال البرقيات والاحتجاجات لدى الحكام الفرنسيين وطالبت بالحقوق المغصوبة من الشعب الجزائري،[3] فكان لها ما يزيد عن 130 فرع داخل البلاد سنة 1937م... وقامت بنشر أفكارها في كل من جرائد "المنقذ"، "الشهاب" ، "الدفاع" ثم "البصائر"، وأسست 136 مدرسة حرة لينتشر نفوذها على كامل التراب الوطني، وتمكنت في الأخير من تعليم الشباب الجزائري وإخراجه من دائرة التخلف ليواجه الاستعمار، وهذا بالاستثمار في جهود وطاقات المصلحين الذين كان لهم توجه تربوي تعليمي، كونوا به أفراد وجماعات واعية قادرة على خوض معركة الشعب الجزائري وقيادته ضد المستعمر الغاشم،[4] وقد قام هؤلاء المصلحين بالتحدث باسم الشعب الجزائري، ونصبوا أنفسهم مدافعين شرعيين عن مقومات الأمة، وهذا في حد ذاته ممارسة واضحة للعمل السياسي.[5]

شاركت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في المؤتمر الاسلامي الجزائري سنة 1936م، وطرحت فيه جملة من المطالب السياسية التي ترى فيها الصلاح للأمة الجزائرية، إلا أن ذلك لم تهضمه بعض الأطراف السياسية فانتقدت مشاركتها في المؤتمر الإسلامي، بدعوى أنها قد انحرفت عن هدفها الديني، كما أن الادارة الفرنسية أيضا لم تعجبها تلك المشاركة. لقد رأى أغلب الباحثين في تاريخ الجمعية أنها لم تمارس العمل السياسي مباشرة، إلا أنهم كانوا متفقين أيضا أن هدفها الاستراتيجي كان سياسيا، سواء أكانوا أرادوا ذلك وأعلنوا عنه صراحة أو لم يريدوه.[6]

حسب رأي البشير الابراهيمي وعلى غرار كل أعضاء جمعية العلماء المسلمين فإن سبب تخلف الشعب الجزائري، والتراجع الفكري والمادي والروحي هو الاستعمار الفرنسي، وأعماله

---

[1]– ناجي عبد النور، "البعد السياسي في تراث الحركة الوطنية الجزائرية"، **مجلة التراث العربي**، العدد107 ، جامعة باجي مختار ، الجزائر، 2007، ص120.

[2]– بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، مرجع سابق، ص244 .

[3]– كمال عجالي، مرجع سابق، ص 104.

[4]– بوحوش عمار، مرجع سابق، ص 253.

[5]– ثنيو نور الدين ،مرجع سابق، ص 332.

[6]–سعد الله أبو القاسم، مرجع سابق، ص 87 .

الشنيعة التي سلخته من مقوماته الشخصية وزيفت تاريخ أجداده، وسعت الى انهاء وجود الاسلام، وصهر الجزائريين وتذويبهم في بوتقة الكيان الفرنسي، وهذا ما أدى بالجمعية الى تبني العمل السياسي حتى وان لم يكن علنيا،[1] فقد أقرت هته الأخيرة حظر العمل السياسي لأعضائها من خلال قانونها الأساسي، المادة "3" والتي نصت على ما يلي : "يمنع على أعضاء الجمعية منعا باتا أن يخوضوا في نقاش سياسي أو أن يتدخلوا في أية مسألة من المسائل السياسية." وهو ما اعتبر من طرف الكتاب والمؤرخين كمناورة للحصول على الاعتماد والحرية في العمل بعيدا عن الرقابة الفرنسية التي تحظر كل ما لا يصب في مصلحتها.[2]

وقد اعتمدت جمعية العلماء المسلمين على عدة وسائل اعتبرت ركائز الحركة الاصلاحية، الممهدة والمساهمة في العمل السياسي، تمثلت في :

1-المساجد : وهي من الوسائل الناجعة التي ساهمت في تفعيل الحركة الاصلاحية الجزائرية وكمثال على ذلك، جامع الأخضر بقسنطينة، ومؤسساته الفرعية للتدريس كمسجد سيدي قموش ،مسجد سيدي بومعزة ...الخ .[3]

2-النوادي : وهي مكان التقاء المثقفين والأدباء لتبادل الأفكار حول أحوال الأمة، ولإلقاء المحاضرات ونشر أفكار الجمعية الاصلاحية والوطنية، كنادي الترقي بالعاصمة الذي أشرف على الكثير من الأحداث والنشاطات العلمية، الثقافية، الرياضية...الخ .[4]

3-الصحافة : والتي كان لها صدى واسع وتأثير بالغ في الأوساط الشعبية، واعتبرت قاعدة تأسيس صحافة جزائرية عربية،[5] من خلال : المنقذ، الشهاب، الاصلاح، البرق، صدى الصحراء، السنة، الشريعة، الصراط، البصائر.[6]

4-المدارس و المعاهد : يقول الشيخ البشير الإبراهيمي في هذا الصدد بأن "حياة الأمم في هذا العصر بالمدارس، ما في هذا شك، إلا أن قلوبا ران عليها الجهل، وغان عليها الفساد، ونفوس ختم عليها الضلال وضرب على مشاعرها المسخ، وطال عليها الأمد في الرق، فصدأت

---

[1]- شفري شهرة، مرجع سابق، ص 151 .

[2]- بن خدة بن يوسف، **جذور أول نوفمبر 1954**، ط2، الجزائر، دار الشطايبية، 2012، ص82-83.

[3]- بن موسى هارون الرشيد، "المنهج الاصلاحي عند جمعية العلماء المسلمين وعلاقته بالمناهج الاصلاحية الأخرى -تأثرا وتأثيرا-" ، رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الاسلامية، جامعة الجزائر، 2008،2007، ص20.

[4]- ملاح بشير، **تاريخ الجزائر المعاصر من 1830 الى 1989**، ج1، الجزائر: دار المعرفة،2006، ص409 .

[5]- لهلالي أسعد ،مرجع سابق ،ص34.

[6]- أبو لحية نور الدين ،مرجع سابق ،ص 12.

منها البصائر، وعميت الأبصار، فتغير نظرها في الحياة وسائلها فرضيت بالدون ولاذت بالسكون. الحياة بالعلم، والمدرسة منبع العلم، ومشرع العرفان، وطريق الهداية إلى الحياة الشريفة، فمن طلب هذا النوع من الحياة من غير طريق العلم زل، ومن التمس الهداية إليه من غيرها ضل، وحياة الأمم ألّتي نراها ونعاشرها شاهد صدق على ذلك. ولأن المحتل كان يدرك تمام الإدراك ما للمؤسسات الدينية التعليمية من دور في نشر الوعي بين الجزائريين وتعريفهم بكنوز حضارتهم، فعمد إلى إغلاق تلك المؤسسات والاستيلاء على الأوقاف التي كانت تمولها، وملاحقة القائمين عليها.[1]

إن مختلف القوانين واللوائح الصادرة عن الحكومة الفرنسية تجاه المواطنين الجزائريين، لم تبنى على واجب احترام أفراد الشعب الجزائري، هذا ما دفع بجمعية العلماء على اتخاذ جملة من الاجراءات ذات الطابع السياسي،[2] وبناءا على ذلك أعلن بن باديس سنة 1936 بأن هدف الجمعية هو ضمان الشخصية الجزائرية من خلال قوله : "لا بد من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين الا اذا نهضت السياسة بجد..." وهو تأكيد صريح على ادراك علماء الجمعية استحالة فصل السياسة عن جميع الميادين،[3] مما أدى الى الصدام المباشر مع الحكومة الفرنسية التي قيدت حريات المواطنين والجمعية فيما بعد ومنعتها من ممارسة نشاطها التربوي والتعليمي المساهم في تطور المجتمع الجزائري .

وكمثال على حتمية هذا الصدام جراء ممارسة العمل السياسي، هو محاربة الطرقية والتي اعتبرتها الجمعية جوهر الاصلاح، ومنه يمكن تغيير الوضع الاجتماعي القائم على الزوايا والقبلية والعشيرة أي البنية التقليدية، وهذا ما تريد أن تحافظ عليه الادارة الاستعمارية من خلال "قانون الأهالي"، كما أن المطالبة باستعمال اللغة العربية في التعليم والصحافة سيؤدي لا محالة الى توسيع دائرة الوعي بحقيقة الوطن الجزائري المنافي للوجود الفرنسي،[4] وللتذكير فقط فإن جمعية العلماء المسلمين اعتبرت الطرقية وعقيدتها علة العلل في الافساد ومنبع الشرور، وكل ما هو متفشي في الأمة من ابتداع في الدين وضلال في العقيدة، وجهل بكل شيء وغفلة عن الحياة، والحاد الناشئة .[5]

[1]– عمارة حياة، مرجع سابق، ص 48 .

[2]– ثنيو نور الدين، مرجع سابق، ص329 .

[3]– لهلالي أسعد، مرجع سابق، ص 34.

[4]– ثنيو نور الدين، مرجع سابق، ص 331

[5]– جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، الجزائر: دار المعرفة، 2009، ص47.

رغم سياسة المهادنة التي اتبعتها الجمعية في تعاملها مع السلطات الفرنسية، إلا أنها لم تكن تخشى من الاعلان عن انتمائها للقومية الجزائرية التي تمثل جنسيتهم الخاصة وبالتالي رفض مذاهب الاندماج، حيث وضع بن باديس وعلماء الجمعية دعايتهم تحت راية الوطنية التي تعبر عن فكرة حب الوطن والمحافظة على الصفات المميزة لقوميتهم، فهاتان المرجعيتان كانتا تشكلان أساس مذهبهم السياسي الحريص على تأكيد الجنسية الجزائرية والشخصية الاسلامية مع اظهار الوفاء لفرنسا خشية توقيف وتجميد نشاط الجمعية ومشروعها الذي جمع ولأول مرة المصلحين الجزائريين تحت راية واحدة ومشروع واحد .[1]

لقد كان رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين معرضين للمضايقات والاغراءات، التي كانت تراهن عليها الادارة الفرنسية، لتفكيك وحدة الجمعية ورجالاتها، ومن أمثلة ذلك حادثة وقعت للشيخ بن باديس، حين أراد الوالي العام لقسنطينة "ميرانت" إغراءه عن مشروعه الإصلاحي، وذلك بعرض منصب مفتي أكبر أو قاضي قضاة عليه، أمام والده مصطفى بن باديس، بحيث رد عليه في رسالة بعثها إليه بعد يوم واحد من لقاءه به : اقتل أسيرك يا ميرانت... أقتل عبد الحميد بن باديس، واقض على كل أسرة بن باديس، ان منحك الله هذه القدرة، ولكنك لن تصل أبدا الى قتل جمعية العلماء بيدي..." ليكون هذا الرد رسالة للسلطات الفرنسية بأن شخصية علماء الجمعية قوية وبعيدة كل البعد عن الاتجار بقضية الشعب الجزائري.[2]

وكأبرز دليل على كل ما ذكرناه سابقا، هو قول الدكتور أبو القاسم سعد الله : "عندما دخلت جمعية العلماء ميدان العمل، كان العمل السياسي أحد أركان نشاطها، تمثل ذلك في صراعها السري والعلني ضد الادارة الاستعمارية فيما يتعلق، بحق الجزائريين في التعليم عموما، واللغة العربية خصوصا، وفي المطالبة بتخلي الادارة الاستعمارية عن الشؤون الاسلامية، ترك الاسلام لأهله طبقا لاتفاق عام 1830، ولمبدأ فصل الدين عن الدولة الذي طبقته فرنسا على الأديان الأخرى غير الاسلام، كما تمثل في رفض السياسة الاستعمارية الداعية الى التجنس، ونقد الجزائريين الذين وقعوا أو كادوا يقعون في التجنس، وفي الدعوة الى استقلال القضاء الاسلامي الذي دجنه القانون العام الفرنسي، ونحو ذلك من القضايا.[3]

---

[1]– بوقرة زوليخة، "سوسيولوجيا الاصلاح الديني في الجزائر"، رسالة ماجستير غير منشورة في علم الاجتماع الديني، جامعة الحاج لخضر –باتنة، الجزائر، 2008–2009، ص166–167 .

[2]– أبو لحية نور الدين، مرجع سابق، ص42–43 .

[3]– ثنيو نور الدين، مرجع سابق، ص328.

بناء الدولة الجزائرية من خلال أهداف وإنجازات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين :

قبل البداية في الحديث عن مشروع بناء الدولة الجزائرية عند جمعية العلماء المسلمين يجب أن نشير الى فكرة أساسية ومحورية وهي أن معظم التيارات السياسية والدينية المختلفة في الجزائر قد تخلت عن توجهها لأجل تحقيق الهدف الأسمى وهو "الاستقلال" وانطوت تحت جناح جبهة التحرير الوطني التي اتبعت النهج الاشتراكي لتحقيق الاستقلاق وبناء الدولة الجزائرية الديمقراطية الشعبية القائمة على الاسلام والانتماء العربي، وبالتالي فجبهة التحرير كسبت تأييد الاتجاه الاسلامي الذي كان يمثل غالبية الشعب الجزائري، وهذا بعد سنوات طوال من التعليم والتربية والاصلاح الديني، الاجتماعي والسياسي،[1] من طرف الجمعية وشخصياتها الاصلاحية بداية برئيسها الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي كان يتميز بفكر سياسي يعتمد اعتمادا كليا على استقلال الجزائر بخصائصها وخصوصياتها، فهو لم يكن مصلحا دينيا وتربويا فقط، بل كان سياسيا محنكا، لأنه وضع للشعب الجزائري مشروعا اصلاحيا به تتحقق نهضته حريته وسعادته، كما برهن على عدم مشروعية الحكم الفرنسي في الجزائر، من خلال أعماله ونشاطاته الميدانية وآرائه الفكرية.[2] فهو ينتمي الى مدرسة حاولت أن تناقش القضايا الكبرى لعصرها في ظل انحطاط اجتماعي وسياسي، فكان للمشروع النهضوي الذي جاء به وجه فكري رافق المشروع السياسي وأسس له شرعيته .[3]

لقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس، أن الشعب الجزائري يواجه قوة كبيرة لا يستطيع أن يقاومها بقوة السلاح والحروب فحسب، بل يجب أن تتهيأ الأمة في نظره من جديد، عبر اعادة تكوينها الثقافي والقومي، والنهوض نهضة علمية تصحح انحرافات المجتمع، ومنه الاهتمام بالإصلاح الديني والثقافي، وهو أصح الطرق لتجنيد الشعب الجزائري ضد السياسة الاستدمارية متعددة الجوانب .[4] وعلى هذا فإن انضمام جمعية العلماء الى جبهة التحرير الوطني ساهم في اضفاء تلك الشرعية الدينية على النضال السياسي، وانعكس على أداء الثوار من خلال وصفهم بالمجاهدين، وعلى هذا فإن منهج الجمعية يتفق تمام مع المبادئ التي جاء بها بيان أول نوفمبر 1954م، التي تهدف لبناء الدولة الجزائرية ذات السيادة الديمقراطية والاجتماعية، ضمن اطار المبادئ الاسلامية.[5]

---

[1]– الاسلام والدولة في الجزائر، مرجع سابق، ص 267 .

[2]–جباري مسعود، مرجع سابق، ص 79.

[3]– ضيف غنية، مرجع سابق، ص241.

[4]– ناجي عبد النور، مرجع سابق، ص14.

[5]– الاسلام والدولة في الجزائر، مرجع سابق، ص268 .

إن مساهمة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت جادة وفعالة في الحفاظ على كيان الأمة والدفاع عن مقوماتها، فقد ساهمت بكل وسائلها وإمكانيات في ظرف صعب، تكالبت فيه قوى الاستعمار على الدول العربية والإسلامية، ونشط فيه أصحاب المشاريع التغريبية الرامية إلى احتواء أوطان وشعوب بأكملها ولكن الله قيض لهذا الوطن رجالا بذلوا الغالي والنفيس فكانوا بحق سدا منيعا حفظ الجزائر أرضا وشعبا من الذوبان في فرنسا كيانا ثقافة ولغة .[1] حيث يقول في ذلك الشيخ محمد البشير الإبراهيمي أن "لجمعية العلماء في كل نقطة من السياسة الجزائرية، رأي أصيل تجهر به وتدافع عنه وتذيعه للناس، وتحالف رأي غيرها بدليل، وتوافقه بدليل، لأنها لا تقبل التقليد في الدين فكيف تقبله في الدنيا..". [2]

بعد استقلال الجزائر من الاحتلال الفرنسي لها، استاءت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من التوجه الايديولوجي التي تبنته الحكومة الجزائرية، حيث اعتبرته انحرافا خطيرا عن ما نصت عليه مواثيق الثورة، وبالخصوص بيان أول نوفمبر، فاعتبرت ذلك أيضا محاولة بائسة من النظام الجزائري الحاكم للقضاء على الاتجاه العروبي الاسلامي في الجزائر.[3] فبناء مؤسسات الدولة الجزائرية المستقلة كان ينبغي في نظر جمعية العلماء أن يعكس مقومات الشخصية الوطنية ويخدم طموحات الجزائريين والمبادئ التي قامت عليها الثورة، وليس الاكتفاء بفرض توجهات ايديولوجية غريبة عن ثقافة المجتمع، فقيام المؤسسات بهذا الشكل لن يخدم مسار التنمية والاستقرار على المدى القريب أو البعيد. وعليه فإن الجمعية كانت مدركة لهذا الأمر، بل واصلت مسيرتها في الدفاع على مقومات الشخصية الجزائرية من عروبة وإسلام، وبالأخص الدعوة إلى تطبيق المنهج الإسلامي في الحياة باعتباره منهج حياة شامل ومتكامل تستقيم به الأحوال.

المطلب الثاني : البعد الاستقلالي والثوري في فكر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

أولا : النضال التحرري للبشير الإبراهيمي وصناعة الثورة :

إن الثورة الجزائرية قبل قيامها لم تكن سوى مجرد فكرة، ساهمت في بلورتها مجموعة من الظروف والمعطيات ثم تطورت الى مشروع وطني ساهمت في تكوينه مختلف الجهود، مستعينة بمختلف الوسائل من أجل إعداد أرضية ملائمة تساعد على تحقيقها على أرض الميدان بقوة السلاح بعد أن جربت مساعي مختلفة لم تنفع أمام خبث ودناءة الاستعمار. هذا ما جعل الثورة

[1]– كمال عجالي، مرجع سابق، ص106.

[2] – أحمد ظريف، مرجع سابق، ص121.

[3]– الاسلام والدولة في الجزائر ،مرجع سابق ،ص 270 .

الجزائرية نتاج مجموع الجهود التي مثلتها الحركة الوطنية بمختلف تياراتها الفكرية والسياسية. فالثورة إذن لا يجب حصرها في مجموعة من الأفراد أو تشكيلة سياسية معينة، بل هي صنيعة شعب بأكمله، بمختلف توجهاته وإيديولوجياته وخصوصياته الثقافية، كل فرد أو جماعة ساهمت سرا أو علانية، حسب قدرتها أو مكانتها أو مركزها في المجتمع.

وعلى هذا فإنه يخطئ البعض حتما عندما يحصرون الثورة في حزب واحد أو جماعة معينة، حيث يعلق على ذلك المؤرخ "أبو القاسم سعد الله" : "لعلهم كانوا يظنون، أن التاريخ لن يبوح بوثائق الإبراهيمي وأمثاله ولن يكشف عن آراء ومواقف جزائريين آخرين لا يقلون إيمانا (ولا نقول يتفوقون) بالثورة عن الذين أصبحوا معروفين أنهم صانعوها".[1] ومن هنا يجب الإشارة إلى دور جمعية العلماء التي يرى بعض الباحثين في التاريخ الجزائري أنها كانت صاحبة الفضل في تحرير عقول الثائرين، "فثورة الفاتح من نوفمبر كانت ترجمة عملية لفكرة العلماء العربية الإسلامية، حيث لم تنجح أي حركة سلفية في بلد عربي أو إسلامي وتأخذ طريقها إلى الحياة العملية لتكون أساس النضال كما نجحت في الجزائر".[2]

ويعيب الأستاذ محمد الهادي الحسني على من يسميهم المزورون للتاريخ، إظهار ما يريدون إظهاره هم فقط، كونهم كتبوا عن ثورة الشعب الجزائري وأهملوا الإشارة إلى هذه البيانات ومواقف الإمام محمد البشير الإبراهمي من جهاد شعبه، "لأنهم كانوا يتمنون أن لا تؤيد الجمعية جهاد شعب علمته معنى الجهاد، ووجوبه، أو أن يتأخر تأييدها، فيصبح لا قيمة له"، وأنه أيضا "كبر عليه أن تغبر الجمعية ورئيسها في وجوههم، وتحوز الجمعية ورئيسها بالسبق تفضيلا، فتحتضن جهاد الشعب الجزائري، وتتركهم في ضلال مبين، رغم ادعائهم التحليل العميق والتنبؤ الدقيق".[3]

ويقول في هذا الصدد المستشرق باول شمتز Pawl chamtez في كتابه الإسلام قوة الغد العالمية : "فدفع الجماهير إلى الثورة ضد المستعمر يكون دائما باسم الدين، لأن العربي في الجزائر –الذي لا يملك شيئا يقتات به– ليس لديه إمكانية أخرى للتعبير عما يريده وما يرفضه في المجال السياسي سوى السير وراء ما يعتقد أنه طبعا لعقيدته الإسلامية، ومن هنا كانت استجابته لتوجيه العلماء. ويلعب هؤلاء العلماء دورا كبيرا في إشعال الروح الدينية لدى الشعب، وفي دفعه من الناحية الدينية إلى الثورة ضد المستعمرين".[4] وعلى هذا فإن الشيخ البشير الإبراهيمي كان

---

[1] – وريدة دالي خيلية، مساهمة الابراهيمي لاعداد للثورة و انجاحها، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، (جمع وتقديم الأستاذ محمد بن ساعو)، مرجع سابق، ص224.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص22.

[3] – نفس المرجع، نفس الصفحة.

[4] – المرجع نفسه، ص23–24.

مدركا لحقيقة هذا الأمر الذي اخذه بعين الاعتبار في تحقيق استراتيجية الاصلاحية التي تستهدف بناء الفرد الجزائري المقاوم.

لقد ساهم الابراهيمي من خلال استراتيجيته الاصلاحية في الاعداد النفسي للثورة من خلال نشر الوعي والتثقيف وصناعة النخب القيادية الوطنية والمثقفة، عن طريق مؤسسات التنشئة من مدارس ونوادي ومساجد التي رسم مناهجها وأنار دربها نحو إعداد الأجيال القادرة على تحمل المسؤولية، كما عمل الإبراهيمي أيضا وهو بتلمسان في محاربة الطرق الضالة التي سخرت لخدمة مصالح المستعمر، وأساءت الى الجزائريين أكثر مما نفعتهم، فأحاربهم بشتى الأساليب والطرق، التي منها دعمه لتأسيس التشكيلات السياسية المسلمة السائرة في نهج الجمعية ضد أصحاب الطرقية من جهة، وضد الادارة الاستعمارية من جهة أخرى.[1] والتي زلزل أركانها وأربك سياساتها، حيث يقول في الشيخ الإبراهيمي أحد الدارسين وهو الأستاذ صالح الحاجة قائلا : "إن هذا الرجل كان جريئا إلى حد أنك –وهو ميت– تخشى عليه من قوى البغي والطغيان، وكان يكتب عن قضية الجزائر زمن الإستعمار: عن أصالتها عن لغتها.. عن دينها.. عن تاريخها.. وكأنه يطلق الرصاص، أو ربما أكثر، في وجه استعمار أراد محق أمة كانت كلماته صواريخ كثيرا ما تصيب أهدافها، وتصيب من العدو مقتلا، وما كان يخاف، أو يجبن، أو يتردد، أو يلمح التلميح الذي يلجأ إليه أهل هذا الزمان، وإنما كان يكتب بشجاعة ورباطة جأش، وبصراحة ما بعدها صراحة".[2]

في مدة طويلة قضاها الشيخ الابراهيمي بمدينة تلمسان 1932–1943م، مصلحا وإماما ومعلما، أثمرت جهوده فالاصلاحية التي تمثل أهمها في نجاح المدرسة الوطنية "دار الحديث" التي أسسها رفقة زملائه في الجمعية والتي اعتبرت مشتلة كبار المجاهدين والمناضلين لأجل القضية الوطنية، كما ساهم أيضا في تطور الوعي الوطني من خلال نشره دعوة الجمعية بعمالة وهران وتلمسان، فكانت النتيجة ظهور أجيال متشبعة بالقيم الوطنية قادت الكفاح المسلح ضد الإحتلال منذ الوهلة الأولى لإنطلاق الثورة من بينهم أسماء ثقيلة (بودغن بن علي، مليحة حميدو، الحاج سليمان عويشة، بابا أحمد مصطفى، عبد الحميد بوذراع، برحيل محمد الصغير، صاري الجيلالي)، "حيث إلتحق العديد من تلامذة ومعلمي مدرسة دار الحديث بالثورة التحريرية رجالا ونساءا، حيث خلدوا أسماءهم في صفحات النضال... وما مرد ذلك بالأساس سوى طبيعة

[1] – عبد الرحمن بن بوزيان، العمل الاصلاحي للبشير الابراهيمي بتلمسان واثره في الثورة التحريرية، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص194–205.

[2] – أحمد ظريف، مرجع سابق، ص125–126.

التكوين الذي تلقاه التلامذة مباشرة أو بطريقة غير مباشرة عن الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، لذلك يمثل نشاطه مرحلة إنتقالية من الكفاح السياسي الوطني إلى الكفاح المسلح".[1]

أمام هذا التحدي الكبير الذي خاضه الإبراهيمي ضد المستعمر فإن فرنسا تيقنت بخطورة الرجل على مصالحها، "حيث جاء في تقرير والي وهران إلى الوالي العام الفرنسي : 'إن الإبراهيمي ليس فقط محركا للضمير العام، ولكنه أصبح المحرك لكل الأنشطة السياسية المحلية الأهلية ذات الطموح المضاد لفرنسا".[2] حيث تعتبره بعض الوثائق الفرنسية أنه قام بالتخطيط للثورة سنة 1945م، في اللقاء الذي جمع أكبر قادة حركة أحباب البيان والحرية (فرحات عباس، مصالي الحاج) مع البشير الإبراهيمي.[3]

لقد عمل الشيخ على نزع هيبة الفرنسيين ورهبتهم من صدور الجزائريين، وهذا ما ردده دائما في مقالاته وخطبه، كما سعى أيضا لترغيب الشعب بالحرية والاستعداد لطرد فرنسا من الجزائر، محذرا أياه من التراجع، لأن نظرة المستعمر لن تتغير نحو الشعب، مسالما كان ام ثائر، وأنها العدو المصمم على محو الدين والعروبة وجميع مقوماته.[4] فقد عرف الشيخ الابراهيمي منذ بداية مشواره النضالي بمواقفه المعادية للاحتلال، من خلال انتقاده للسياسات الفرنسية الضالمة التي أهانت كرامة الجزائريين وحاولت طمس هويتهم واستعبادهم، خاصة بعد سقوط فرنسا امام النازية وتوقيعها الهدنة في 22 جوان 1940، حيث حشد بكلماته نفوس الشباب داعيا اياهم للكفاح لتحقيق النصر.[5] حيث ادرك الشيخ الابراهيمي أن المستوى السياسي لا يستقيم الا اذا توافرت له الظروف التي ينشط فيها، فوجه انتقاده للمجتمع محذرا اياه من الانصياع لثقافة المحتل، التي نشرت الانحلال بين الشباب الجزائري ودعاهم للتمسك بالهوية الجزائرية والشريعة والسنة.[6] كما رفض مشروع الادماج التي جاء به ديقول فيما بعد، في 14 مارس 1944م، تحت غطاء أحباب البيان والحرية التي تأسست للمنادات بالاستقلال، ضمت كلا من الجمعية وحزب الشعب، وعدد من عناصر النخبة، لكن ادارة الاحتلال اجهضت هذه المبادرة بعد ان زجت أغلب قياداتها في السجون.[7]

---

[1] – عبد الرحمن بن بوزيان، مرجع سابق، ص216–217.

[2] – وريدة دالي خيلية، مرجع سابق، ص230.

[3] – محمد مورو، مرجع سابق، ص83.

[4] – وريدة دالي خيلية، مرجع سابق، ص229–230.

[5] – سفير بدرية، الفكر الاصلاحي عند البشير الابراهيمي، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص177–178.

[6] – المرجع نفسه، ص179

[7] – محمد مورو، مرجع سابق، ص83.

ركائز فكر المقاومة عند البشير الإبراهيمي :

يركز الفكر المقاوم عند الشير الابراهيمي على مقاومة ثقافة المركز وخطابات الآخر التغريبية التي تسعى لتشويه فكرة الهوية الجزائرية والذات العربية الاسلامية. [1]

حيث انتهج بذلك استراتيجية متينة تقوم على احياء المقومات الشخصية الجزائرية من دين ولغة وجنس وتاريخ وتقاليد، وتصحيح قواعدها ومفاهيمها لدى الجزائريين، ثم الانتقال الى مرحلة النضال السياسي والمطالبة بالحقوق.[2]

سعى الابراهيمي الى بناء نظام مؤسساتي فكري نابع من الاصول الاسلامية، وتعزيز تصوراتها كوسيلة مقاومة يتضاد مع فعل التشويه والتغريب، والوقوف في وجهه والانتصار عليه. فأشار الابراهيمي الى ثلاث تيارات توفيقية تمنح الذات الجزائرية الهام التجديد وتكسبه الانتصار في معركة الوعي،[3] وهي :

- التمسك بكتاب الله وهدي نبيه (مقاومة عقائدية)
- التمسك باللسان العربي (مقاومة وجودية)
- نشر العلم والعمل به (مقاومة علمية)

فقد تجلت آثار هذه التيارات في استنهاض همم الشعب الجزائري والتحول به من مرحلة الخنوع الى مرحلة الثورة والتمرد والالتزام بخط القيم المتوازن.[4]

عمد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي الى صقل المرتكزات الفكرية وتحرير العقول قبل دعوته للجهاد، عن طريق تكريس سياسة الوعي بفكرة الوطن والمواطنة وهوية الجزائر العقائدية الدينية والعربية ومرتكزات الذات وتكريس الوعي العلمي. هذه المرتكزات التي حاول المستعمر طمسها ونزعها من المجتمع الجزائري ليصبح مجتمعا جاهلا، وشرح حقيقة الاستعمار الذي يدعي احترام مقومات الامة الجزائرية وقيادتها الى الحضارة والمدنية، ويهدف في حقيقته الى مسخها والقضاء عليها، لأن تنسى دينها ولغتها وحضارتها العربية الاسلامية، فالشيخ البشير الإبراهيمي يؤكد بقناعة على أن "إعلان الجهاد من غير إعداد للشعب هو إلقاء به إلى التهلكة

[1] – سهيلة بن عمر، الرد بالكتابة قراءة في كتابات الشيخ الابراهيمي، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص154.

[2] – أحمد ظريف، مرجع سابق، ص120.

[3] – سهيلة بن عمر، مرجع سابق، ص155.

[4] – المرجع نفسه، ص170

وتضحية بأبناءه من غير جدوى... فالاعداد للجهاد يستلزم حسبه تحرير عقول الجزائريين ونفسياتهم".[1]

الخطاب التحرري عند الشيخ البشير الابراهيمي:

يعبر بعض النقاد الغربيين أن "الأسلوب هو الشخص"، فالبشير الإبراهيمي له أسلوب فريد في الكتابة والخطابة يمكن القارئ أو المستمع له أن يتمثل شخصيته ويدرك أنه "مدرسة فذة ثابتة الأركان، واضحة المعالم تنطق بعظمته كاتبا وخطيبا ومفكرا".[2] حيث كان خطابه خطابا ثوريا تنويريا ذو صبغة اصلاحية، هدف إلى اصلاح العقول وشحذ الهمم، مستندا على استراتيجية متينة ارتكزت على عنصري الهوية والخطاب القرآني، والقاء مضامين خطبه عن طريق المساءلة العقلية التي تستقطب فاعلية المدركات العقلية واحداث خلخلة لتشكيل ماهية الذات المستلبة.[3] وقد أكدت العديد من الخطابات المنسوبة إلى الشيخ الإبراهيمي، إضافة إلى جملة من النصوص التاريخية المنسوبة لجمعية العلماء عن علاقة الشيخ الابراهيمي بالثورة، اذ انه ساهم بقوة في شحذ الهمم ونشر الأفكار التحررية من خلال فكره التنويري ونشاطه الدؤوب في إطار الجمعية، في وقت كانت الاحزاب تشهد تحجرا وتراجع في المواقف والأفكار السياسية.[4]

استطاع الشيخ الإبراهيمي ان يبين حقيقة الثورة التحريرية من خلال بياناته في الجمعية التي كانت ذات أثر بالغ في مساندة الثورة وبلورة الوعي بشأنها ونشر فكرة أنها ليست عمل طائش، بل تمثل تنظيما محكما واعيا منظم التخطيط، فهذه البيانات جعلت الشعب يطمأن اليها ويساندها ويثق بها. وكذا من خلال ترشيح العمل الثوري والدعوة اليه وإلى الجهاد في سبيل الله والوطن، اذ ان نجاح الثورة متوقف على ثلاث مقومات استراتيجية ركز عليها الشيخ الابراهيمي من خلالها يرفع الشعب الظلم عنه، وهي الاطالة، والتعميم، الذي هو شرط أساسي لنجاحها لأنه يوزع القوى الفرنسية ويقوي الرعب فيها، والسلاح الذي هو أصعب الاشياء للحذر والحيطة التي يتسم بهما المستعمر.[5]

يعتبر الشيخ محمد البشير الابراهيمي أن الكتابة هي بمثابة شيء مقدس يجد فيه راحته ويخرج فيه مكنوناته ومشاعره الصادقة، حيث يقول رفيقه الاستاذ باعزيز بن عمر : "كنت في

[1] – سعاد الوالي، تشريح مرتكزات الفكر الاصلاحي الثوري في النسق الكتابي للعلامة الابراهيمي ودوره في صناعة الآخر الذاتي – رهان بين الدين والعلم– ، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص107.

[2] – باعزيز بن عمر، مرجع سابق، ص106–107.

[3] – سعاد الوالي، مرجع سابق ص 104

[4] – المرجع نفسه، ص105.

[5] – المرجع نفسه، ص106.

بعض الأحيان أحاول التخفيف عنه حين أراه منكبا على كتابة مقال، فأقترح عليه –رحمه الله– أن يملي المقال إراحة لبصره فيأبى قائلا : إن القلم أطوع لي من اللسان في هذا الميدان وأنا لا أضعه ما دام في عيني بصيص من نور، فهو سلاحي الذي أصارع به الاستعمار وأعوانه من الدجالين والمبطلين، وإن من الأقلام ما يفوق السيف إثخانا في أعداء الحق وأعوان الباطل".[1] وهذا ما يظهر في خطاباته ومقالاته التي دعى من خلالها الى احياء الدين الاسلامي واقامة العدل وازالة الظلم، وهذه المبادىء التي تم صياغتها لاحقا في بيان اول نوفمبر.[2]

البشير الإبراهيمي سفيرا للثورة الجزائرية في المشرق العربي :

انتقل الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من النضال داخل الوطن إلى النضال خارجه، ففي الفترة ما بين 1952 و 1962م، سافر الشيخ إلى المشرق العربي أين تعرف على العديد من الشخصيات السياسية و الدينية والفكرية الأدبية، من ديبلوماسيين و زعماء سياسيين ورجال الدين ومفكرين وشعراء وأدباء، واتصل حينها بحركات التحرر في العالم الإسلامي أين ساهم في التعريف بالقضية الجزائرية والاستفادة من التجارب المشرقية في الكفاح ضد القوى الاستعمارية، وأيضا آملا في تحقيق انجاح مشروع الجامعة الإسلامية الذي كان يرى فيه تكملة لمشروعه الإصلاحي والتحرري.

أوكلت جمعية العلماء الشيخ الابراهيمي في فترة ما بين 1952م و1954م، مهمة السفر الى الأقطار العربية والاسلامية بصفته رئيسا لها، من اجل طلب النجدة والاعانات المادية والمعنوية لإنجاز المشاريع التربوية والإصلاحية من جهة،[3] وتعريف الحكومات العربية في المشرق بالجزائر وحقيقة القضية الجزائرية، بعد أن نجحت الدعاية الفرنسية في تضليل الرأي العام في المشرق العربي حول حقيقة الوضع في المغرب العربي والجزائر بشكل خاص، حيث واصل الشيخ احتكاكه بالعلماء والمثقفين والادباء المؤثرين سياسيا واجتماعيا وثقافيا، وكذا عمله كأستاذ في جامعة دمشق أين تخرج على يديه عدد كبير من المناضلين القوميين، وقيامه بالعديد من النشاطات التي تعرف بالقضية الجزائرية في المناسبات المختلفة، بالقاءه للخطب والمحاضرات والقاءه الدروس في مختلف المحافل، حتى صار له معجبون وروابط صداقة من

[1] – باعزيز بن عمر، مرجع سابق، ص107.

[2] – جلال أمباركي، المناخ السياسي في المشرق العربي بعد الحرب العالمية الثانية وتأثيراته على الفكر الثوري لدى العلامة البشير الابراهيمي، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص120.

[3] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص116.

ديبلوماسيين وسياسيين وشخصيات مشرقية. إن الاتصال الوثيق للشيخ بالمشرق العربي عزز إيمانه بعروبة الجزائر وأنها يجب أن تنغمس في تيار العروبة الجارف، لان قوة الجزائريين في نظره تكمن في الارتباط بالشرق وتمسكهم بالعروبة والاسلام وتعزيز وحدتهم.[1]

بعد إندلاع ثورة الفاتح من نوفمبر، اعتبر الشيخ البشير الابراهيمي من أول المؤيدين للجهاد الجزائري، حيث أصدر مكتب جمعية العلماء بالقاهرة يوم 2 نوفمبر 1954م بيانا وجهه إلى الشعب الجزائري يثمن فيه اندلاع الثورة، ويحمل الاستعمار مسؤولية كل المآسي التي حدثت في الجزائر وتوعدها بالفناء والموت على أرض العروبة والإسلام، وفي نفس الوقت ساهم في التعريف بالثورة الجزائرية لدى حكومات المشرق الاسلامي وذكرها بواجبها في الإمداد والتشجيع، حيث سعى الشيخ جاهدا في تدويل القضية الجزائرية،[2] ونجح في اقناع الملك سعود بن عبد العزيز بالثورة الجزائرية حامية العروبة والاسلام، مما جعله يعرض القضية الجزائرية على هيئة الامم المتحدة.[3]

لقد أكد الشيخ البشير الإبراهيمي على موقفه الداعم للثورة الجزائرية من خلال اصدار بيان ثاني وبيان ثالث يدعو فيه الجزائريين الى الالتحاق بقوة بثورة التحرير المباركة، ويوصيهم بعدم التراجع أمام عدوهم الذي صمم طول سنين على طمس هوية الجزائريين ومحو جميع مقوماتهم، فقد رآى الشيخ على حد قوله "أن الكفاح المسلح هو الذي يسقط علينا الواجب، ويدافع عنا وعن ديننا"، ولقد كانت هذه البيانات التي أُصدرت في العشر الأوائل من نوفمبر بمثابة قطع الطريق أمام سلطات الإحتلال الفرنسي أمام أي مناورة تحاول التشكيك بها في الثورة والطعن فيها. [4]

ومن بين النتائج المترتبة على هذه البيانات هو أنها لعبت دورا هاما في التجاوب الايجابي والكبير للشعب معها، بدليل أنه كان للجمعية امتداد كبير في مختلف أرجاء الوطن، إضافة إلى سمعتها الطيبة ومكانتها الرفيعة لدى الجزائريين، كما كانت هذه البيانات أيضا بمثابة "جواز مرور للمسؤولين عن الثورة إلى قادة جل الدول العربية والإسلامية، الذين لم يعرفوا مسؤولا واحدا من مسؤولي الثورة"، فلا يمكن إنكار أن الإبراهيمي بقربه من المشرق العربي فتح الطريق أمام قادة الثورة للاتصال بالحكومة العربية والاسلامية في المشرق العربي، وقد زاد من تقبل قادة الدول العربية للثورة الجزائرية ومسؤوليها طلب الإمام البشير الإبراهيمي من شيخ الجامع الأزهر

[1] – جلال أمباركي، مرجع سابق، ص131–132.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص20.

[3] – جلال أمباركي، مرجع سابق، ص132.

[4] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص20–21.

يوم 12 نزفمبر 1954م أن يدعو المسلمين إلى الجهاد ضد فرنسا، مما جعل فرنسا تتهم الجمعية مباشرة بالتدبير للثورة.[1] هذا ما يثبت بالتأكيد "أن العلماء كانوا أكثر من ينشد طيلة مسيرتهم النضالية العمل الثوري، رغم إيديولوجيتهم الإصلاحية فلا أحد يشك في وطنيتهم والدليل على ذلك هو إنضمامهم إلى الثورة سواء بصفة فردية أو جماعية.[2]

في شتاء سنة 1954 التقى الشيخ الابراهيمي بالملك سعود بن عبد العزيز في مدينة الرياض عاصمة المملكة العربية السعودية، في لقاء جمعه به لمدة ساعتين، يخبره فيها عن ما تعيشه الجزائر من استعمار يهدد عروبته واسلامها، طالبا منه الدعم المادي والمعنوي، وفي مدة وجيزة لم تتجاوز بضع أشهر فقط، قامت السلطات السعودية بقطع علاقاتها تدريجيا مع فرنسا، كما سخرت مصنعا للسلاح في بلدة "الخرج"، لتموين الجزائر بالسلاح ودعمها بمبالغ مالية ضخمة لشراء أنواع أخرى من الأسلحة. [3]

بادر الشيخ الابراهيمي رفقة بعض المسؤولين الجزائريين المتواجدين في القاهرة على غرار بن بلة وآيت احمد، وأحمد مزغنة ومحمد يزيد، الى توقيع ميثاق جبهة تحرير الجزائر قي 17 فيفري 1955م،[4] كان الهدف منه هو خدمة ثورة الجزائر، والكفاح في سبيل تحريرها واستقلالها،[5] وطلب المعونة من العرب والمسلمين وكل الاحرار في العالم لمناصرة الجزائر في كفاحها. وأما وسائلها فكانت عبارة عن المؤتمرات الصحفية والبيانات التي تشرح الوضع في الجزائر وتفضح الاستعمار الذي كان يهدف الى القضاء على الثورة بكل الوسائل البشعة. [6]

وفي الفترة الواقعة بين مارس 1955 الى اوت 1957 كرر الابراهيمي زياراته لمجموعة من الدول العربية والإسلامية من بينها السعودية وباكستان وسوريا والعراق بصفته سفيرا لجبهة التحرير، ساعيا لكسب الدعم الديبلوماسي والمادي والمعنوي للثورة التحريرية،[7] في سوريا في سنة

---

[1] – المرجع نفسه، ص21.

[2] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص120.

[3] – بشير فايد، الشيخ الابراهيمي سفيرا للثورة التحريرية 1954–1962، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، مرجع سابق، ص241.

[4] – سعيدة صدوق، "محمد البشير الإبراهيمي في المشرق العربي 1952–1962"، **رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر**، جامعة الجزائر2، 2011/2010، ص175.

[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، ص24.

[6] – بشير فايد، الشيخ الابراهيمي سفيرا للثورة التحريرية 1954–1962، مرجع سابق، ص243..

[7] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص124.

* – أقامت العديد من الحكومات العربية أسابيع ثقافية باسم الجزائر، بهدف تقديم المساندة والدعم المعنوي والمادي الأخوي للثورة الجزائرية التي كانت تحي عامها الثالث.

سنة 1957 نضمت السلطات السورية أسبوع الجزائر* فكان الإبراهيمي على رأس وفد جبهة التحرير، حيث التقى بالرئيس السوري "شكري القوتلي"، وشكره على دعمه المادي والمعنوي للثورة الجزائرية بعد أن قدم لهم مبالغ مالية معتبرة لدعم الثورة،[1] وفي ماي 1957م شارك الشيخ الإبراهيمي أيضا ممثلا لجبهة التحرير الوطني، في أسبوع الجزائر الذي نضمته دولة العراق، والذي أقيم على شكل مهرجان حضره الملك فيصل وكبار الشخصيات العربية والإسلامية، [2] وقد ألقى الشيخ كلمة في هذا النشاط دعى فيه الحكومة العراقية بضرورة التخلي عن الخطب والاقوال والمبادرة بالاعمال والافعال لنجدة الاسلام والعروبة في الجزائر. اذ تمكن من اقناع الحكومة العراقية ومن شاركوا في المهرجان في دعم القضية الجزائرية وتقديم المساعدة لها، تمثل أهمها في تزويد الحكومة العراقية الثورة الجزائرية بكمية هائلة من الأسلحة والعتاد الحربي. [3]

توجت جهود البعثة الديبلوماسية الجزائرية وعلى رأسها الشيخ الابراهيمي، بفضل تخصيص الدول العربية والاسيوية ليوم خاص للجزائر سنة 1957 سمي بيوم الجزائر، تعبيرا عن تضامنها مع الشعب الجزائري وانشغالها العميق بقضيته العادلة.[4] فبمناسبتها أقيم إحتفال بمصر ألقى فيه الشيخ الإبراهيمي محاضرة باسم "يوم الجزائر 1957"، عرف فيها بثورة الجزائر ووسائلها، وأهدافها التي تبتغي تحقيقها، وأهم الصعوبات التي تعيقها، حيث عبر عن شكره وامتنانه للحكومات الداعمة للثورة الجزائرية، مطالبا بمزيد من الدعم والاسناد، مذكرا بنوايا الاستعمار الخبيثة وأعماله الدنيئة والبعيدة والفظيعة والمنافية للأخلاق والقيم الإنسانية.[5]

لقد ساهم الشيخ البشير الابراهيمي مساهمة متميزة من خلال الدعم المعنوي للثورة من خلال رفع صوته في إذاعة "صوت العرب" بالقاهرة، يبثه في الأثير إلى جميع أنحاء العالم، فيسمعه كل جزائري، وينشرح له صدره ويعتز به وتنمو فيه روح التضحية لحياة شريفة فهو يعمل كالقائد في المعركة : يد الثورة تجاهد في الجبال وروحها في الأثير يقودهما صوت الامام الشيخ محمد البشير الإبراهيمي".[6] هذا ما يبرز أسلوب الشيخ المتميز في الكفاح والنضال من أجل استقلال الجزائر قبل وبعد الثورة من خلال الوسائل المختلفة التي استهدفت العقول والقلوب، من أجل أن تحيي الضمائر وتشحذ الهمم وتبين طريق الحق والحرية أمام تجبر وغطرسة الاستعمار.

---

[1] – سعيدة صدوق، مرجع سابق، ص190.

[2] – المرجع نفسه، ص192.

[3]– بشير فايد، الشيخ الابراهيمي سفيرا للثورة التحريرية 1954–1962، مرجع سابق، ص ص243–246.

[4]– المرجع نفسه، ص247.

[5] – سعيدة صدوق، مرجع سابق، ص ص 195–196.

[6] - بشير التركي، "رائد الجهاد الإمام الشيخ البشير الإبراهيمي"، **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، الجزائر : دار الأمة، 2012. ص271.

النضال التحرري للبشير الإبراهيمي والقضية الفلسطينة :

تعرف الشيخ الابراهيمي على المشرق العربي في صغره، من خلال سفرياته العديدة لطلب العلم في ارض الحجاز ومصر، حيث مكنه ذلك من الاحتكاك بالطبقات المثقفة ومعايشة مختلف الاحداث السياسية والاجتماعية في المشرق الاسلامي، التي شهدت صراعا ماديا ومعنويا مع قوى الاستعمار الغربي، الذي نتج عنه انتشار الفكر التحرري وتوسع حركة الإصلاح التي أرادت تحقيق نهضة الأمة الاسلامية. وقد ساعدت هذه المعطيات فيما بعد، الى تعزيز علاقة الشيخ الابراهيمي برجال الإصلاح المشرقيين وتواصله الدائم مع الصحف المشرقية ومحرريها، فأحيت لديه ذلك الشعور الوحدوي العربي الإسلامي، فعزز ذلك تفاعله مع قضايا التحرر والنضال من أجل قضايا الأمة العربية والاسلامية ضد الاستعمار، وفي مقدمتها القضية الفلسطينية.

لقد رأى الشيخ الابراهيمي ان القضية الفلسطينية هي قضية جوهرية تهم كل الوطن العربي والامة الاسلامية، وامتحان صعب للنضال التحرري الاسلامي، لاسيما ان قدرات العالم الاسلامي تعاني من التعطيل ومن الاستغلال لخدمة مصالح المستعمر، وأن شعوبه غارقة في خلافات هامشية. [1] لقد آمن الشيخ الابراهيمي بأن المسلمين أولى الناس بفلسطين، فرغم ما يعاني منه قومه وبلده المستعمر من قبل الاحتلال الفرنسي، إلا أنه ضل يدافع عنها من خلال مجموعة معتبرة من المقالات القوية التي أراد من خلالها إثبات حق المسلمين والعرب في الأرض المباركة، حيث امتدحه فيها الدكتور فايز الصائغ بأنه "لم يكتب مثلها من يوم جرت الأيام في قضية فلسطين". [2]

تطور اهتمام الشيخ البشير الابراهيمي بالقضية الفلسطينية فتم تشكيل الهيئة العليا لاعانة فلسطين رفقة فرحات عباس ككاتب عام، والطيب العقبي أمينا للمال وابراهيم بيوض نائبه، وتم تشكيل لجنة تنفيذية في العاصمة مكونة من النخب العلمية والأدبية ورجال المال وبعض الشباب المؤمن بالقضية، فكان أول ما بادرت به اللجنة هو أرسال بيانات تأييد للأمين العام لجامعة الدول العربية "عبد الرحمن عزام" "وبرقيات احتجاج للحكومات المسؤولة". [3]

يرى البشير الابراهيمي أن هناك ثلاث جهات كانت السبب في المأساة التي حلت بفلسطين، وقد حصرها في "قوى الإستكبار العالمي التي تواطئت مع اليهود وتخلصت منهم ثم

[1] – جلال أمباركي، المناخ السياسي في المشرق العربي بعد الحرب العالمية الثانية وتأثيراته على الفكر الثوري لدى العلامة البشير الابراهيمي، الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا، مرجع سابق، ص ص125–126.

[2] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص98–99.

[3] – جلال أمباركي، مرجع سابق، ص125–126.

وضعتهم عقبة أمام وحدة العرب، هيئتي الأمم المتحدة على الباطل ومجلس الأمن الذي هو سلاح في يد الغرب، والأنظمة العربية التي كان بعضها خاضعا لإرادة الغرب وبعضها الآخر منشغل بالسلطة والسعي وراءها"،[1] وعلى هذا فإن الإبراهيمي كأي عالم مسلم يشعر بالمسؤولية تجاه المسلمين وبلادهم ومقدساتهم، "لم يمنعه حبه للجزائر ولم تمنعه غيرته على دينها أن يضام، وعلى لغتها أن تضار، وعلى سيادتها أن تنتقص، أن يتطلع ما وراء الحدود الرسمية فيتكلم عن مصر وفلسطين وليبيا وتونس ومراكش واليمن والحجاز، والعراق، وباكستان، والهند، واندونيسا، وليس مرد الاهتمام بالشرق إلى بضع سنوات قضاها فيه متعلما ثم معلما، ولا مرجعه إلى رحلة فيما بعد طالت إلى أن بلغت عشر سنوات (1952-1962)، بل مرد ذلك الاهتمام الكبير والشعور الفياض بالمسؤولية، إلى عقيدة التوحيد التي تدعوا إلى وحدة الجامعة بين كل المسلمين رغم تنائي الديار وتباعد الأقطار".[2] فالبشير الإبراهيمي لم يؤمن يوما بالوطنية الضيقة التي شتت شمل المسلمين وفرقت وحدتهم التي عمادها الدين الإسلامي الحنيف، بل آمن بصدق بفكرة الجامعة الإسلامية التي تجمع شمل المسلمين وتقوي شوكتهم أمام الأطماع الغربية المتربصة بدولة المسلمين.

كتب الشيخ الابراهيمي في مقالاته حول مكانة فلسطين الدينية، وأن نصرتها قضية عروبة واسلام، وعن تعاطف الشعب الجزائري مع اهلها، وعجزه عن نصرتها لضعفه وقلة حيلته, كما دعى الحكومات العربية والاسلامية إلى عدم الاكتفاء بالتنديد والاستنكار فقط، بل أن يسعوا بكل السبل لمحاربة الاحتلال الصهيوني الغاشم، وحشد الدعم المادي والاعلامي للقضية الفلسطينية.[3]

المطلب الثالث : تصور الدولة وبنائها في فكر الشيخ محمد البشير الابراهيمي

بعد وفاة الشيخ عبد الحميد بن باديس أول رئيس لجمعية العلماء المسلمين خلفه في رئاستها الشيخ العلامة محمد البشير الابراهيمي، الذي كان اضافة لكونه مصلحا اجتماعيا ودينيا، كان اهتمامه أيضا بالسياسة واضحا من خلال أفكاره ومواقفه ونضاله ضد المستعمر، حيث كان مشروعه يرمي إلى بناء دولة جزائرية مستقلة في اطار المبادئ الاسلامية، فالاسلام هو الذي يضمن الوحدة الوطنية ومنه استقرار الدولة، كما يضمن الاجتهاد والتطور والرقي

[1] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص99..

[2] – المرجع نفسه، ص100.

[3] – جلال أمباركي، مرجع سابق، ص126-128.

ويشجع على البحث والتعلم ومن ثم تحقيق التنمية والازدهار للأمة.[1] أما اللغة العربية فكان الإبراهيمي يرى أنها تمثل أحد عناصر سيادة الدولة التي سعى الإستعمار لمحوها، إذ أنه "ما ذلت لغة شعب إلا ذل، ولا انحطت إلا كان أمره في ذهاب وادبار، ومن هذا يفرض الأجنبي المستعمر لغته فرضا على الأمة المستعمرة ويركبهم بها، ويشعرهم بعظمته فيها، ويستلحقهم من ناحيتها".[2]

لقد سعى الابراهيمي الى احياء الشخصية الجزائرية في نفوس الجزائريين، والدفاع عن مقوماتها، التي يرى أنها أساس قيام الدولة الجزائرية، حيث أكد بأنه "لا توجد الأمة إلا بتثبيت مقوماتها من جنس، لغة ودين، تقاليد صحيحة، وعادات صالحة، وفضائل جنسية أصيلة، وبتصحيح عقيدتها وإيمانها بالحياة، وبتربيتها على الاعتداد بنفسها، والاعتزاز بقوتها المعنوية، والمغالاة بقيمتها وبميراثها، وبالامعان في ذلك كله حتى يكون لها عقيدة راسخة تناضل عنها، وتستميت في سبيلها، وترى أن وجود تلك المقومات شرط لوجودها، فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط، ثم يفيض عليه من مجموع تلك الحالات إلهام لا يغالب ولا يرد، بأن تلك المقومات متى اجتمعت تلاقحت، ومتى تلاقحت ولدت وطنا".[3] ألا والوطن يقصد به هنا الدولة بمفهومها الحديث، وبهذا يبين الابراهيمي أسبقية الجانب الثقافي والحضاري على الجانب المادي والمؤسساتي في عملية بناء الدولة.

العمل السياسي (الممارسة السياسية) عند الإبراهيمي :

يرى الشيخ الإبراهيمي أن السياسة التي تمارس من قبل الحكام، يمثلها طرفان أساسيان في العادة، "طرف أعلى وطرف أسفل، فالطرف الأعلى يمثله ذوي الهمم العالية الذي يهدفون لنشر لواء الحرية والازدهار"،[4] ويحرصون على احقاق العدالة بين الناس، حيث يقول في هذا الصدد "إن أعلى معاني السياسة عند الحاكمين هو تدبير الممالك بالقانون والنظام، وحياطة الشعوب بالإنصاف والإحسان"[5]. أما الطرف الآخر من الحكام، هو الطرف الأسفل الذي يمثله أصحاب النفوس الضعيفة والمريضة، التي تسبق مصالحها الخاصة على مصلحة العامة،[6] فهم ينزلون بالعمل السياسي "فيصير إلى معنى التحيل على الضعيف ليؤكل وقتل مقوماته ليهضم،

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص60.
[2] – المرجع نفسه، ص61.
[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص64.
[4] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص110.
[5] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص60.
[6] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص110.

والكيد للمستيقظ حتى ينام، والهدهدة للنائم حتى لا يستيقظ".[1] هذه الاخيرة هي أسوأ أشكال العمل السياسي التي نبذها الشيخ الإبراهيمي.

أما بالنسبة للسياسة على مستوى المحكومين فمعناها ينقسم أيضا إلى مستويين اثنين، عالي يأخذ بحقيقة السياسة، وسافل يأخذ بقشورها، فالمستوى العالي الذي دعى اليه الإبراهيمي هو الذي يحقق إحياء المقومات الشخصية للأمة ويدافع عنها باستماتة،[2] حيث يؤكد ذلك بقوله "أما عند المحكومين فأعلى معانيها إحياء المقومات التي ماتت أو ضعفت أو تراخت، من دين ولغة وجنس وأخلاق وتاريخ وتقاليد، وتصحيح قواعدها في النفوس، ثم المطالبة بالحقوق الضائعة في منطق وإيمان، ثم الاصرار على المطالبة في قوة وشدة، ثم التصلب في الاصرار في استماتة وتضحية، مع اختيار الفرص الملائمة لكل حالة".[3] أما إذا ابتعد المحكومين عن هذه الخصال واقتربوا الى مستوى السياسة الهابط سيؤدي ذلك إلى تهديد كيانهم والإضرار بمصالحهم لا محال، فيقول الشيخ بهذا الصدد أيضا: "فإذا نزلوا بها صارت إلى هذا التحاسد على الرياسة، وهذا التهافت على الكراسي النيابة، وهذه المناقشات الفارغة في القشور، وهذا الجدل الشاتم السباب، وهذا الافتتان المزري بالأشخاص.. في حين أن ذلك كله ليس من مصلحة الأمة الجزائرية، ولا في فائدة قضيتها".[4] وعليه فإن الممارسة السياسية الصالحة عند الابراهيمي هي السياسية التي تكون غايتها الحفاظ على شخصية الأمة ومقوماتها، والمطالبة بالحقوق المادية والمعنوية، والحريات، تحقيق العدالة والازدهار. فالسياسة إذن وسيلة لتحقيق المصلحة العامة، وليست غاية بذاتها، فإذا صارت غاية فسدت واستغلت لقضاء المصالح الشخصية على حساب مصلحة الأمة.

يرى الشيخ الابراهيمي أيضا أن ممارسة العمل السياسي هو حق لجميع المواطنين، فلا يمكن أن يقتصر على فئة معينة، لأن السياسية في نظره من الدين الذي هو نظام شامل للحياة، يهتم بكل الجوانب الاجتماعية، الاقتصادية، والثقافية، والسياسية.[5] إلا أن ذلك لا يعني عدم خضوعها لشروط، حددها في ضرورة توفر الفرد الراغب في ممارسة السياسية، على الكياسة، والأخلاق الفاضلة، ودرجة من العلم، وروحا صافية تتميز بالاحترام للنفس وللغير وحتى وإن كان

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص60.

[2] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص110.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص60.

[4] – المرجع نفسه، ص60.

[5] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص114.

هناك خلافا في الرأي، وعدم التوجه بالنقد للأشخاص بل للأفكار والآراء. إضافة إلى الرغبة في إصلاح المجتمع وتقديم المصلحة العامة على مصلحته الخاصة، والتضحية من أجل ذلك. [1]

رأيه في النشاط السياسي الحزبي :

يرى البشير الابراهيمي أن العمل الحزبي هو آلية سياسية لممارسة العمل السياسي في اطار الدولة، حيث دعى الأحزاب السياسية الى التقيد بالمبادئ الإسلامية كي لا تنحرف عن مهامها المثلى وأهدافها السامية التي تخدم الأمة والوطن بمفهوم الدولة. أما بالنسبة للتعددية الحزبية فقد مقتها الشيخ لأنه لم يكن يرى أنها في فائدة الأمة، "لأنها ترجع عليها بالشتات والفرقة"، حيث استدل رأيه هذا بالبيان القرآني الذي ما يذكر الأحزاب إلا بالتفرقة والاختلاف، هذا من جهة، ومن جهة أخرى اشترط صلاح الأحزاب إلا في "حالة تبادل الآراء والأفكار، وفي بلد حر تتوفر فيه جميع شروط النهضة".[2] كما أكد قوله أيضا وبرره بأنه لا يمكن مقارنة "أحزابنا بالأحزاب الأوروبية، فإن تلك الأحزاب ظهرت في أمم استكملت تربيتها وصححت مقوماتها، بدعوة دعاة جمعوا الكلمة، وعلماء أحيوا اللغة، ومعلمين راضوا الأجيال على ذلك"، ثم يتسائل : "أين نحن وأحزابنا من ذلك ؟".[3] فالإبراهيمي يرى وفق هذا المنظور أن البيئة السياسية في الدولة يجب أن تتوفر على شروط أساسية من بين هذه الشروط هو ارتقاء المجتمع لدرجة من الوعي والتربية، وأيضا تحقيق الإجماع الوطني في قضايا الدولة والأمة، وإحياء اللغة، وصون مقومات الأمة التاريخية والثقافية وترسيخها في الأجيال، فبهذا يمكن أن تتوفر بيئة سياسية تمكن من العمل السياسي وتفتح المجال أمام النشاط الحزبي الإيجابي الذي يعود بالنفع على البلاد والعباد.

قضية الدين والسياسية عند الابراهيمي :

يرى الإبراهيمي أن الإسلام ليس كباقي الأديان، لأنه يهتم بشتى مناحي الحياة، وفيه خلاص المسلمين وفلاحهم في الدنيا والآخرة، وبه أيضا يضمن الفرد حريته، ويتحرر من قيود التبعية والظلم، فالاستعمار الفرنسي وضع صوب أعينه العقيدة الإسلامية ساعيا لتحطيمها، من أجل إخضاع الجزائريين والسيطرة عليهم، وما كان من العلماء المصلحين في مقدمتهم جمعية العلماء المسلمين، إلا أن تفطنوا لذلك، فحرصوا كل الحرص على احياء العقيدة الصحيحة في أنفس الجزائريين، كي تكون الحصن المنيع من كل اخضاع، وكي تكون أيضا المصدر الأساسي

[1] – المرجع نفسه، ص116–117.

[2] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص115.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص66.

في تحريك العزائم وخلق ارادة الجهاد ضد المستعمر، وعلى هذا فقد اعتبرت السلطات الاستعمارية اهتمام جمعية العلماء بإحياء الإسلام ممارسة للسياسة، فكان الرد من الإبراهيمي على هذا الادعاء بقوله : "نحن سياسيون منذ خلقنا، لأننا مسلمون منذ نشأنا، وما الإسلام الصحيح بجميع مظاهره إلا السياسة في أشرف مظاهرها، وما المسلم الصحيح إلا المرشح الإلهي لتسيير دفتها أو لترجيح كفتها، فإذا نام النائمون منا حتى سلبت منهم القيادة ثم نزعت منهم السيادة، فنحن –إن شاء الله– كفارة الذنب، وحبل الطنب، نحن سياسيون طبعا وجلبة، ونحن أيقضنا الشعور بهذا الحق الإلهي المسلوب،..."،[1] هنا يؤكد الإبراهيمي على أن الإنسان هو خليفة الله في الأرض، مهمته الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو راع، ومسؤول عن رعيته، خلقه الله ليدبر شؤونه ويصلح ما استطاع اليه سبيلا، وذلك لا يكون إلا بممارسة السياسة التي تبدأ في أول وأصغر خلية في المجتمع ألا وهي الأسرة. ثم يواصل الشيخ بالقول في هذا السياق أيضا: "...وكنا نريد أن نبدأ بأصل السياسات كلها وهو الدين لنبني عليه كل ما يأتي بعده... نحن سياسيون لأن ديننا يعد السياسة جزئا من العقيدة، وأن زمننا يعتبر السياسة هي الحياة ولأنها آية البطولة، ولأن وضعها يصير السياسة ألزم للحياة من الماء والهواء، ولأن السياسة نوع من الجهاد ونحن مجاهدون بالطبيعة فنحن سياسيون بالطبيعة".[2] ان هذا القول هو تأكيد على ما سبق، وتأكيد أيضا على أن العقيدة الاسلامية تشمل السياسة لأنها ضرورة حتمية يمارسها الإنسان ضمن الجماعة، سواء أكانت مؤطرة ضمن منظومة حزبية أو ممارستها ممارسة حرة في مختلف الميادين الرسمية والرسمية في المجتمع.

إن ممارسة الفرد الواعي والمتعلم، والمتشبع بقيمه وثوابته الشخصية، للسياسة، هي الوسيلة الفعالة لبناء دولة قوية متماسكة، فالانعزال عن الشأن العام عند الابراهيمي ليس من شيم المرء المسلم، ففي واقعة جرت في عهد الابراهيمي ألا وهي انعقاد المؤتمر الإسلامي في 7 جوان 1936، انتقد الكثيرون مشاركة الجمعية في ذلك المؤتمر، وعيبوا عليها ممارسة السياسة، إلا أن الابراهيمي رد على هذه الأصوات بقوله "وإنك لتسمع بعض الألسنة التي تترجم عن قلوب جاهلة أو مريضة تردد هذا السؤال : ما معنى مشاركة العلماء في مؤتمر سياسي ؟ كأنهم يريدون تخويفنا بهذا الغول الموهوم غول السياسة، وتفويت الفرصة علينا بمثل هذه الترهات، وكم أضاعت هذه الترهات على الغافلين من فرص".[3] لقد كانت مشاركة الجمعية في هذا المؤتمر من أجل ابداء رأيها في قضايا واهتمامات الشعب الجزائري، وابداء موقفها من سياسات الادارة

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ص260.

[2] – المرجع نفسه، ص260–261.

[3] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج1، مرجع سابق، ، ص258.

الفرنسية اتجاهه، وتحديد أهم المطالب التي يجب أن تقوم فرنسا بتلبيتها للشعب الجزائري وأيضا من أجل توفير الظروف الملائمة لتجسيد مشروع الإصلاح الإجتماعي والتربوي والديني الذي يقوم به المصلحون من أجل تحقيق نهضة الأمة الجزائرية المسلمة. وعلى هذا فإن الإبراهيمي متأكد بأن الإمتناع عن المشاركة السياسية لا يمكن أن يوصل صوت أصحاب القضية ولا يسمح بعرض مطالبهم لتحقيقها على أرض الواقع، وهذا هو منطق بناء الدولة الذي يجب أن يشارك فيه مختلف الفاعلين الرسميين والغير الرسميين في الدولة من أجل طرح أفكارهم وآراءهم وأطروحاتهم السياسية من أجل ترجمتها في ما بعد لسياسات وبرامج وأعمال، هذا في إطار الدولة المستقلة طبعا، أما بخصوص حالة الجزائر فإن القطيعة مع المستعمر الظالم، والثورة على سياساته هي الطريق التي شقها البشير الإبراهيمي خاصة بعد أن رفضت فرنسا جل المطالب التي خرج بها المؤتمر الإسلامي، حيث رفض الإبراهيمي دعوته لتأييد فرنسا في حربها ضد الألمان في الحرب العالمية الثانية عبر الإذاعة، مما أدى إلى نفيه إلى مدينة آفلو 1940م فيما بعد، لمدة ثلاث سنوات، كما رفض أيضا اصلاحات ديقول 12 ديسمبر 1943م، واعتبرها احياءا لمشروع بلوم–فيوليت*، كما برزت مواقف عديدة ابداها الإبراهيمي في معارضة ومواجهة الاستعمار مواجهة مباشرة. [1]

تصوره فيما يخص القضاء ونظام العدالة :

دعى الإبراهيمي السلطات الفرنسية إلى ضرورة إصلاح النظام القضائي في التقرير رفعه إلى لجنة الإصلاحات الإسلامية التي تشكلت بعد خطاب ديقول بقسنطينة شهر ديسمبر 1943م، حيث "قال عنه أنه فاسد ويحتاج إلى الاصلاح".[2] بحيث أن القضاء الذي لا يستمد في نظره من الشريعة الإسلامية دين الأمة ليس بقضاء عادل وملائم.

فالقضاء في نظر الإبراهيمي يجب أن يكون مستقلا لا تتدخل فيه الحكومة، ولا تضع فيه عراقيل وعقبات تجعل الناس يعزفون عنه، بل يجب ان يصب في مصلحة المواطن بالأساس.[3]

---

* – مشروع فيوليت : هو اقتراح قانون، وضعه موريس فيوليت سنة 1931م، وهو نائب عن الحزب الإشتراكي الفرنسي استهل منصبه بعد فترة حكم دامت سنتين كحاكم عام 1925–1927م، أثار هذا القانون ضجة في كل من فرنسا والجزائر، حيث نص على منح الجنسية الفرنسية لبعض الفئات المدنية والعسكرية من مسلمي الجزائر، وعلى منح الجزائريين بعض الحريات بصورة تدريجية، لكن هذا المشروع قوبل بالمواجهة من قبل مناضلي الحركة الوطنية. أنظر : بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص58.

[1] – شهيدة لعموري، مرجع سابق، ص123.

[2] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص65.

[3] – أحلام بالولي، "بلاغة اللغة في أدب المقال الإصلاحي عند محمد البشير الإبراهيمي –عيون البصائر نموذجا"، **رسالة ماجستير في اللغة والأدب العربي**، جامعة العقيد أكلي محند أولحاج البويرة، الجزائر، 2014/2013، ص76.

وعليه يمكن القول أن الإبراهيمي يؤمن باستقلالية القضاء، وأن الإسلام هو المصدر الوحيد للتشريع، يطبق بين الناس ويحكم به بين المتخاصمين.

رأى الإبراهيمي أيضا بضرورة إصلاح نظام تكوين القضاة، لأهميته البالغة في تكوين قضاة أكفاء ونزهاء، وتوسيع برامج التعليم القضائي الإسلامي، كما دعى إلى تأسيس مجلس قضائي إسلامي أعلى، يتولى هو تعيين القضاة، لضمان استقلالية القضاء.[1]

المؤسسات الاجتماعية :

بخصوص النظام التربوي والديني في الدولة يرى فيه الإبراهيمي، بأنه يجب أن يكون مستمدا من ثقافة المجتمع، تكتفي فيه الحكومة بالرقابة القانونية، حيث يجب التعامل مع المؤسسات الدينية وفق نظام عادل، تكون فيها الجمعيات الدينية المنتخبة هي سيدة القرار، تتشكل من خلالها نواة لمجلس ديني أعلى يتولى أمور المساجد والأوقاف، تتعامل مع الحكومة، كما أكد الإبراهيمي أيضا بأن يكون القائم على الشؤون الدينية الإسلامية مسلما، لأن المسلم هو الأدرى بشؤون الإسلام والمسلمين.[2] فهو بشكل عام يدعو إلى فصل الدين عن الحكومة، فيكون الدين شأن أهله من جماعة المسلمين بعيدا عن كل المزايدات السياسية والتوظيف أو الاستغلال السياسي، فلا الحكومة تتدخل في شؤون العبادات كالصوم والحج.. ولا في شؤون الأوقاف الإسلامية والمساجد وغيرها من دور العبادة.[3]

أما بالنسبة للمؤسسات التعليمية والتربوية، فيجب التركيز فيها في نظره، على ضمان حرية التعليم والاهتمام بتعليم اللغة الوطنية التي تحفظ ثقافة الأمة، دينها، تاريخها وحضارتها.[4] فتكون البرامج التعليمية جزائرية مستمدة من ثقافة الأمة وتاريخها وحضارتها، تعكس آمالها وتطلعاتها، وتصان من خلالها مكونات الهوية الوطنية للأمة.[5] كما يدعوا البشير أيضا إلى عدم الزج بالمدرسة في الخلافات السياسية، وابعادها عن النشاط السياسي الحزبي، وذلك كي لا تخرب عقول التلاميذ وطلبة العلم، وتصبح عرضة للآفات الخطيرة التي يشمل النفاق والكذب والخداع،

[1] – فهد مسلم زغير، "محمد البشير الإبراهيمي ودوره الفكري والسياسي 1889–1965"، **مجلة ديالي**، العدد 63، جامعة ديالي، العراق، 2014، ص407.

[2] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص65–66.

[3] – أحلام بالولي، مرجع سابق، ص75–76.

[4] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج2، مرجع سابق، ص135.

[5] – أحلام بالولي، مرجع سابق، ص77.

فالتربية والتعليم يجب أن تكون في معزل عن هذا، تنشد القيم والمبادئ السامية وتسعى إلى تطعيم العقول ضد أي شوائب فكرية قد تضر وتنحرف بها نحو المجهول.[1]

لقد اهتم الإبراهيمي بالمسرح والفنون كما اهتم بالتربية والعلوم، فقد "نوه كثيرا بفن التمثيل وآثاره في خدمة المجتمع وتوجيه الجماهير نحو الخير والفضيلة بحيث كان مما قال: إن بعض الناس ينظرون إلى المسرح كموطن للتسلية والخلاعة، ونحن ننظر إليه كمدرسة شعبية للتسلية والتربية معا ومحاربة الرذيلة، فلا ينبغي بحال أن يطغى فيه جانب التسلية على جانب التربية.."، فالأجدر هو تأدية الرسالة الإيجابية عن طريق مواهب فياضة وثقافة شاملة ولغة مهذبة وروايات صالحة، تجعل الفنانين يقومون بدور "المربين الاجتماعيين عن طريق التشخيص والعبرة، وينتشلون في الوقت نفسه المسرح من وهدة السقوط التي ما يزال يتمرغ فيها من جراء ما يقدم من روايات سخيفة بعامية عمياء خالية من كل معنى شريف، وذوق ظريف ومغزى لطيف".[2] وعلى هذا فقد اثبت الابراهيمي أنه ليس رجل دين وعلم فقط، بل هو رجل أدب وفن أيضا، له ذوق فني ومنطق سليم يميز به أحوال الدنيا. وها هو الشيخ أيضا يبدي رأيه في الفلكلور كذلك الذي يعتبره تراث قومي يعبر عن "الفنون الشعبية التي يجب أن تكون من أول ما نمسح عليه غبار الإستعمار في عهد الإستقلال حتى نعيد إليها جمالها ونمكنها في النفوس، ونمهد لها الطريق من جديد إلى الازدهار ومسايرة تقدم الشعب ورقيه في ظل الحرية والمدنية".[3] إن الشيخ البشير الإبراهيمي حقا لمدرسة في الدين والعلوم والأدب والفنون، شمل تصوره جميع مناحي حياة الجزائريين، ليخلق نموذج ذلك الرجل الأمة الذي يمثل مختلف تصوراتها وأفكارها وهويتها الأصيلة التي لا تشوبها الأمراض.

دعى الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بأسلمة الحياة العامة، وربط فكرة المواطنة بالإسلام من باب أن هاتين الثنائيتين متلازمتين، كما دعى إلى إحياء تعاليم الدين الإسلامي لأنها سر قوة الأمة الإسلامية ودولتها، كما آمن الشيخ أيضا بدور الطبقة المثقفة في بناء دولة قوية ومزدهرة، فدعى المثقفين إلى القيام بواجباتهم نحو الأمة والوطن، حيث اعطى أمثلة عن حياة بعض الصحابة والسلف الصالح والمصلحين في عصرهم كيف بنوا أممهم وأزهروا أوطانهم بجهودهم المضنية ومشاركتهم في خدمة الصالح العام. فدورهم إذن عظيم، يصنع الفوارق ويحدد مصير

[1] – أحمد ظريف، مرجع سابق، ص102.

[2] – باعزيز بن عمر، مرجع سابق، ص118.

[3] – المرجع نفسه، ص131.

أممهم.[1] حيث دعى المثقفين أن يبدؤوا باصلاح انفسهم أولا، "لأن الدين لا يستطيع أن يصلح نفسه لا يتسنى له أن يصلح غيره"، وذلك من خلال التعلم والتثقف والتكوين الواسع، والامتزاج بالأمة والاختلاط بطبقاتها، والتقرب إليها ومشاركته في كل شؤونها، من أجل أن يكسب المثقف ثقتها ثم يقوم بدوره الإصلاحي على أتم وجه.[2]

أهمية الموروث الثقافي والحضاري للأمة في بناء الدولة :

إن الأمة في نظر البشير الإبراهيمي تحيا بشخصيتها ومقومات هويتها، "فبعث فعالية الأمة يكون بفضل بعث فعالية الشخصية الوطنية"، كما أن وجود أي أمة يقترن بوجود مميزات جنسية وثقافية وحضارية معينة تدفع إلى "تشكيل عقيدة راسخة تناضل من أجلها، وتموت في سبيلها، وترى أن وجود تلك المقومات شرط لوجودها فإذا انعدم الشرط انعدم المشروط"، فإحياء المقومات الشخصية للأمة يؤسس للوطن ومنه تبنى الدولة، ولا يتحقق ذلك إلا عن طريق التعليم وتنمية المعارف بتاريخ الأمة وثقافتها.[3]

يعتبر الشيخ البشير الإبراهيمي أن إحياء المقومات الشخصية للأمة هي أعلى معاني السياسة، ففي حين كانت الأحزاب السياسية قد جرها المكر الإستعماري نحو دوامة الإنتخابات، فإن الإبراهيمي يقول ناصحا: "وأما أعلى معاني السياسة عند الشعوب المغلوبة على أمرها فذلك إحياء المقومات التي ماتت، أو ضعفت، أو تراخت من دين ولغة وجنس وتاريخ وتقاليد، وتصحيح قواعدها، ثم المطالبة بالحقوق..". [4]

التحرر السياسي شرط أساسي لبناء الدولة :

يرى البشير الإبراهيمي بأنه لا يمكن بناء دولة في ظل إستعمار يقيد الحريات، ويغتصب الحقوق، وينشر التخلف والجهل والأمية، ويطمس هوية الأمة، فالتحرر ونيل الإستقلال هو شرط أساسي لبناء الدولة. فمن نتائج الإستعمار هو التخلف والتراجع الفكري والمادي والروحي، والجمود والإنكماش،[5] حيث وصف الإستعمار بأن "كله رجس من عمل الشيطان، يلتقي القائمون

[1] – الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المجلس الأعلى للغة العربية، **مقتطفات من آثار محمد البشير الإبراهيمي**، 2009، ص 44-56.

[2] – بلعربي عبد القادر، البعد الإسلامي في كتابات البشير الإبراهيمي، **مجلة آفاق للعلوم**، العدد 13، جامعة بن زيان عاشور الجلفة، الجزائر، سبتمبر 2018، ص246-247.

[3] – حمزة عايد مرجع سابق، ص151.

[4] – أحمد ظريف، مرجع سابق، ص120.

[5] – شهرة شفري، مرجع سابق، ص151.

به على سجايا خبيثة، وغرائز شرهة ونظرات عميقة إلى وسائل الإفتراس، وإخضاع الفرائس، وأهم تلك الوسائل قتل المعنويات وتخدير الإحساسات الروحية، ولكن هناك تفاوتا بين استعمار واستعمار، فاستعمار يباشر وسائله بالحقد ويشربها معاني من الإنتقام، وآخر يباشر بنوع من التسامح واللين".[1] كما وضع الشيخ الإبراهيمي شروطا لنجاح عملية التحرر والاستقلال عن طريق الجهاد، حيث يكمن الشرط الأساسي على جهاد النفس وبناء الأخلاق الفاضلة في النفس وكبح الذات عن الشهوات، فإن تحقق هذا الشرط يمكن التغلب على العدو، حيث يقول في ذلك: "إن عدوكم يعتمد على متانة الأخلاق قبل اعتماده على الحديد والنار، فأعدوا له أخلاقا أمتن تفلوا حديده وتطفئوا ناره. إن عبيد الشهوات لا يتحررون أبدا، فلا تصدقوا أن من تغلبه شهواته يستطيع أن يغلب عدوا في موقف. ابدأو بتحرير أنفسكم من نفوسكم وشهواتها ورذائلها، فإذا انتصرتم في هذا الميدان فأنتم منتصرون في كل ميدان".[2]

جهوده في بناء الدولة في ظل الاستعمار:

كان للإبراهيمي جهود ومحاولات حثيثة في عهد الاستعمار لوضع الأطر والأسس التي تمهد لقيام الدولة الجزائرية، حيث ترأس اجتماعا تم عقده في الجزائر العاصمة في ديسمبر 1942م بمكتب المحامي السيد أحمد بومنجل بنهج "فيالار"، حضره كلا من السادة (الدكتور تامزالي الرئيس القبائلي في النيابة المالية والدكتور أحمد فرنسيس نائب المجلس المالي وقاضي قدور رئيس جمعية الفلاحين المسلمين، والدكتور أمين دباغين، والسيد حسين عسلة كلاهما من حزب الشعب والشيخ العربي تبسي، ومحمد خير الدين عن جمعية العلماء والدكتور سعدان نائب بسكرة)، حيث اتفقوا بعد مشاورات وتبادل الآراء على خطة أولية أطلقوا عليها اسم الجبهة الوطنية، كا قرروا إصدار بيان يتضمن مطالب الجزائريين، اسندت صياغته الى السيد فرحات عباس.[3] أهم ما جاء فيه :

- إدانة الإستعمار الفرنسي ورفض الإدماج واستغلال الشعب الجزائري من قبل فرنسا.
- حق الجزائريين في تقرير المصير.
- مشاركة المسلمين في حكم بلادهم مشاركة عاجلة وفعلية.
- إطلاق سراح المعتقلين السياسيين من العلماء والأحزاب الوطنية.
- منح الجزائر دستورا خاصا بها يتضمن ما يلي :

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، مرجع سابق، ص105.

[2] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، مرجع سابق، ، 308.

[3] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص78–79.

- حرية جميع السكان والمساواة بينهم بدون فرق جنسي أو ديني.
- الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية بجانب اللغة الفرنسية.
- حرية الصحافة وحق الإجتماع.
- التعليم المجاني إجباري لجميع الأطفال ذكورا وإناثا.
- حرية الدين لجميع السكان، وتطبيق قانون فصل الدين عن الدولة.
- إلغاء الإقطاعية الفلاحية، بإصلاح زراعي واسع يضمن الرفاهية والرخاء للفلاحين.

لقد تم المصادقة بالإجماع على هذا البيان، وسلم في 31 مارس 1943م، للسلطات الفرنسية واعطيت نسخة منه إلى ممثلي الولايات المتحدة الأمريكية، وبريطانيا العظمى، وروسيا، وأرسلت نسخة منه إلى القاهرة بمصر.[1]

شارك الشيخ البشير الإبراهيمي أيضا في اجتماع القمة الذي عقد في شهر أفريل 1943م بمدينة سطيف، بين فرحات عباس ومصالي الحاج والسيد موريس لابور من الحزب الشيوعي الجزائري، حيث اتفق هؤلاء على مبدأ إقامة دولة جزائرية بعد انتهاء الحرب، وإنشاء برلمان إنتقالي يتكلف بوضع دستور جزائري، لكن نتائج هذا اللقاء تم رفضها أيضا من قبل السلطات الاستعمارية.[2] كما عارض الشيخ الإبراهيمي سياسة الإدماج، ورفض رفضا قاطعا ما جاء به أمر 7 مارس 1944م، الذي نص على تصنيف الجزائريين إلى فئات عديدة، حيث كان يرى أن الجزائريين هم عرب ومسلمون، وليست لهم أية صلة بفرنسا، واعتبر ما جاء به ديقول هو إحياء لمشروع فيوليت* القديم،[3] فكان رد الإبراهيمي مباشرا إلى هذه اللجنة تضمن عدة مقترحات سياسية أهمها :

- تكوين المواطنة الجزائرية التي يتمتع فيها الشعب الجزائري بمختلف أطيافه بكل الحقوق والواجبات دون تمييز.
- استبدال النظام الكولونيالي بالنظام الحكومي تكون الحكومة الجزائرية فيه مسؤولة أمام البرلمان الجزائري.

---

[1] – المرجع نفسه، ص79–80.

[2]– عمار بوحوش، مرجع سابق، ص267.

*– عارضت جمعية العلماء مشروع بلوم فيوليت لما فيه من عدم التسوية في الحقوق، لا بين الجزائريين والفرنسيين، ولا بين طبقات الجزائريين أنفسهم، وما فيه من تهيئة الطبقة المثقفة للإندماج مع السكوت التام عن الدين واللغة، ومنه طمس الشخصية الجزائرية. أنظر: بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص59.

[3] – المرجع نفسه ، ص81.

- حق الجزائريين في مختلف الوظائف العامة في الدولة دون أي اعتبار أو شرط ما عدى شرط الكفاءة المهنية.[1]

إن هذا الطريق الذي انتهجه الإبراهيمي هو السبيل إلى توحيد صفوف مختلف التشكيلات السياسية الجزائرية على فكرة الوطن الجزائري الحر، وهو أيضا السبيل نحو بناء دولة جزائرية حرة ومستقلة في إطار المبادئ الإسلامية، فقد توج هذا الجهد المضني إلى تشكيل جبهة جماعية سطرت برنامجا مشتركا أعلنت من خلاله عن ميلاد حركة أحباب البيان والحرية في 14 مارس 1944م، عملت هذه الحركة على جلب التأييد والدعم لما جاء في هذا البيان، والنضال من أجل تحقيق أهدافه وكسر شوكة الإستعمار الفرنسي، حيث أعتبرها الكثيرون أنها ساهمت بشكل كبير في تحرير العقول والاعداد النفسي للثورة ونيل الاستقلال، رغم أنها لم تعمر طويلا بسبب الزج بمعظم قياداتها في السجن.[2]

ساهم الإبراهيمي مرة أخرى في تأسيس الجبهة الجزائرية للدفاع عن الحرية واحترامها، يوم 5 أوت 1951م، وذلك رفقة بعض مناضلي وقيادات الحركة الوطنية، من حزب الشعب، والحزب الشيوعي الجزائري، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية والاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، من أجل مواجهة الإستعمار بالطرق السلمية، وعدوله عن تزوير إنتخابات 17 جوان 1951م، ومحاولة إقناعه بمنح الإستقلال للجزائر دون حرب أو عنف، إلا أن الموقف الفرنسي كان واضحا بحيث لا يمكن تغييره إلا بالقوة والسلاح، فلم تحقق هذه الجبهة أهدافها، لكن موقف الإبراهيمي يبقى واضحا، من خلال سعيه الدؤوب الى توحيد صفوف الجزائريين وجمع شملهم على فكرة "وطن حر". [3]

بناء الوطنية :

اهتم البشير الإبراهيمي بتعميق حب الوطن في الأنفس، والدعوة إلى حبه وحمايته وتمتين العلاقة به والحفاظ عليه، فالوطنية عنده هي أخلاق تغرس منذ الصغر يساهم في غرسها المصلحون، أما الوطني عنده فهو الذي ينفع وطنه بعلم أو عمل، وليس من يحمل ذلك كشعار

[1]– Claude Collot Jean Robert Henri, le mouvement national Algérien 1912-1954. (paris: office des publications universitaires, sans date), p182.

[2] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص83-84.

[3] – بشراير وهيبة، مرجع سابق، ص86.

فارغ ويتغنى بوطنيته دون أن يكون له أثر نافع للوطن. بحيث يرى أن الوطن هو أبو الجميع، فلا قيمة للناس إذا انسلخوا عن وطنيتهم.[1]

موقفه بعد الاستقلال :

بقي موقف الشيخ البشير الإبراهيمي من بناء الدولة في الجزائر ثابتا حتى بعد الإستقلال، حيث القى خطبة جمعة في 02 نوفمبر 1962م، بمسجد كتشاوة بالجزائر العاصمة، دعى فيها رجال السلطة إلى احترام قيم الشعب الجزائري ومراعاة خصوصياته وتحقيق آماله من الإستقلال وتعويضه عن الظلم العظيم الذي لحق به طيلة مدة الإحتلال، كما حذر كذلك فيها من "الإنزلاق نحو الفرق والتشتت والتصادع على المصالح الشخصية والأهواء الإيديولوجية"، والتمسك بالوحدة والتآزر والتعاون على الخير.[2] فالبشير الابراهيمي يعد من أبرز رواد الإصلاح في المغرب الاسلامي الكبير، المساهمين في كشف نوايا الاستعمار الخبيثة ووحشته في الاستغلال والتسلط على الشعوب واضطهادها،[3] حيث بذل جهودا مضنية من أجل "تخليص الجزائر وحتى الأقطار العربية من ويلات الاستعمار وتعسفاته ومحاولاته الرامية لطمس معالم شخصية الأمة الجزائرية الوطنية والقومية بكل ملامحها"، كما سعى إلى تحديد معالم الهوية الوطنية التي تبنى عليها الدولة الجزائرية.[4]

لقد عارض البشير الإبراهيمي تطبيق النظام الإشتراكي في الجزائر الذي اعتبره انحرافا يؤدي إلى انزلاق البلاد والعباد في الماركسية، التي اعتبرها تهديدا للنسيج الثقافي والاجتماعي للأمة، حيث أكد على ذلك في بيان آخر أصدره في 16 أفريل 1964م، يدعوا فيه كذلك "المسؤول الأول عن البلاد أن يرجع إلى الجادة ويعود إلى الصواب".[5] ويدعوا أيضا إلى تطبيق مبادئ الإسلام، ليستقيم الحكم وتنظم العلاقة بين الحاكم والمحكوم، فيكون حكما مدنيا أساسه الشورى والعدل، والحرية، والنزاهة والتضحية والكفاءة، تقوى الله. [6] حيث استنكر هذا الانحراف العقائدي والسياسي وقال في ذلك "... إن وطننا يتدحرج نحو حرب أهلية طاحنة ويتخبط في أزمة روحية لا نظير لها، ويواجه مشاكل اقتصادية عسيرة الحل، ولكن المسؤولين –في ما يبدو–

[1] – حمزة عايد، مفهوم التربية والتعليم عند محمد البشير الإبراهيمي، **رسالة ماجستير غير منشورة في الفلسفة**، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة، الجزائر، 2015–2016، ص117–118.

[2] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص130.

[3] – عبد الحليم مرجي، مرجع سابق، ص42.

[4] – المرجع نفسه، ص77.

[5] – بن حامد سعدية، مرجع سابق، ص131.

[6] – المرجع نفسه، ص132.

لا يدركون أن شعبنا يطمح قبل كل شيء إلى الوحدة والسلام والرفاهية، وأن الأسس النظرية التي يقيمون عليها أعمالهم يجب أن تنبعث من صميم جذورنا العربية الإسلامية، لا من مذاهب أجنبية".[1]

[1] – آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، مرجع سابق، ص317.

خلاصة الفصل الثالث :

وفي الأخير يمكن أن نستخلص مما سبق، أن بيئة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي لعبت دورا هاما في بناء مواقفه وتحديد مسيرته النضالية التي حمل فيها مسؤولية عالية تجاه وطنه وأبناء وطنه، بحيث يمكن حصر العاملان الأساسيان اللذان ساهما في تكوين شخصيته وتحديد مساره النضالي في :

- نشأته في أسرة محافظة حرصت على تربيته تربية اسلامية اصيلة، وبثت في روحه أخلاقا عالية ورفيعة، وهنا يبرز دور التنشئة السياسية في تشكيل هويته السياسية.
- الظروف القاسية التي عانى منها الشيخ، هو وشعبه، تحت وطأة وهيمنة وبطش إستعماري رهيب، استغل أرض الجزائر واستعبد شعبها ومنع عنهم أبسط الحقوق، ساهم أيضا في تشكيل الهوية السياسية من منطلق التمييز الاستعماري الذي خلقه المستعمر بين السكان الاصليين والمستعمرين.

اعتمد البشير الابراهيمي منهجا وسطيا معتدلا يقوم على التربية والإصلاح، والمرحلية في الأسلوب من أجل تحقيق الأهداف المنشودة، بحيث يرتكز هذا المنهج على مبادئ العقيدة الإسلامية، باعتبارها مكونا متأصلا في الأمة، هذا من أجل إحياء مقوماتها والحفاظ على شخصيتها الوطنية من الطمس والإنحلال.

تتحدد الهوية السياسية عند الشيخ البشير الإبراهيمي من خلال أربع محددات رئيسية، يتمثل المحدد الأول في المحدد اللغوي الذي يمثل العروبة باعتبارها لغة الأمة وثقافتها التي تستمد منها وحدتها القومية. أما المحدد الثاني فهو المحدد الديني الذي يمثل الإسلام دينا وثقافة ونظام حياة شامل منه تستمد الأمة قوتها ووحددتها وبقائها. أما المحدد الثالث هو المحدد الإقليمي (القطري)، الذي يبرز أهمية الوطن وحرمته كونه الحاضن الوحين للأمم وسر بقاءها. أما المحدد الرابع والأخير هو المحدد السياسي الذي يعتبر الاستقلال السياسي للأمة عن غيرها من الأمم ضرورة حتمية.

يمثل البعد الإستقلالي لدى البشير الإبراهيمي ذلك المقوم الثابت الذي من خلاله تستقل الأمة بشؤونها وتبني وطنها وتقوم بسيير شؤونها بكل حرية واستقلالية، وعليه فإن بناء

المؤسسات يجب أن يخضع لاستقلالية تامة، تخضع فيها عملية بناء الدولة الى اعتبارين أساسيين هما :

- إرادة الأمة النابعة من استقلاليتها وحريتها في التصرف والإختيار، بحيث يعكس ذلك إديولوجيتها السياسية، دون أي ضغوطات أو إملاءات، ينزع منها سمة الإستقلالية.
- ثقافة الأمة وشخصيتها الحضارية التي تضم العادات والتقاليد والأعراف السائدة، إضافة إلى اللغة والدين والتاريخ المشترك، فكل هذا يحدد نجاح عملية البناء من عدمها.

وعليه يمكن القول أن أهم الأفكار التي حملها الإبراهيمي بخصوص بناء الدولة شملت :

- دعوته إلى المشاركة السياسية الواسعة للمواطنين وفق شروط أساسية أهمها الاستقامة وعدم الخروج عن المبادئ الإسلامية.
- العمل السياسي السليم يبنى على أسس إسلامية سليمة، فالدين نظام شامل لكل مناحي الحياة، وهو لا يقارن بالمذاهب الغربية التي لا تخضع لاعتبارات منطقية.
- ضرورة الإبتعاد عن الإنقسامات الحزبية والسياسية التي تبنى على المصلحة الضيقة للأفراد والجماعات على حساب مصلحة الوطن والدولة.
- يجب أن تستمد عملية بناء مؤسسات الدولة وصنع السياسيات العامة من ثقافة خصوصيات المجتمع، تقاليده السليمة وأعرافه، وذلك من أجل ضمان نجاحها على أرض الواقع.
- ضرورة استقلالية السلطيتين التنفيذية والتشريعية التي يجب أن تمثلا تطلعات الأمة وتعكس آمالها واهتماماتها.
- ضرورة إستقلالية القضاء الذي يجب أن يكون مستمدا من عقيدة الأمة.
- ضرورة بناء نظام تعليمي قوي يركز على تعليم لغة الأمة وإحياء هويتها في نفوس النشأ والشباب من أجل ضمان إستقرار البلاد والوحدة الوطنية.

الخاتمـــة :

من خلال الدراسة والبحث في مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة في الفكر الإصلاحي عامة، والبشير الإبراهيمي خاصة، وبعد عرض وتحليل أهم الأفكار والأحداث المعبرة عن توجهات وتصورات المصلحين حول موضوع الدراسة، في بيئتهم المتميزة، يمكن استخلاص النتائج التالية :

- تعبر الهوية السياسية عن الميولات والتوجهات السياسية والإيديولوجية للأفراد والجماعات، فهي التي تعكس ذلك الاختلاف والتمايز، في شكل تصورات وتفاعلات سياسية على نحو معين، وبالتالي يكون تحديدها سواء عن طريق التصور أو الانتماء أو الممارسة والتعبير اللغوي. أو بتعبير آخر يمكن القول أيضا أن الهوية السياسية لها ارتباط وثيق بالاختلاف حول الإيديولوجيا والمصلحة، فهي تعبر بشكل أو بآخر عن الخط السياسي للأفراد والجماعات وانتماءهم السياسي المتمايز عن الانتماءات السياسية الاخرى.
- ترتبط نشأة الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي أساسا، بعاملين أساسيين : الأول هو واقع الأمة المتردي الذي لحقت اليه بسبب ابتعادها عن العقيدة الاسلامية الصحيحة، أما العامل الثاني هو أن طبيعة العقيدة الإسلامية تناهض التخلف والفساد، وتقوم وتدعو إلى الإصلاح لما يعود به بالنفع على الأفراد والجماعات والأمة الإسلامية ككل. وبما أن الاختلاف هو سنة الحياة، اختلفت أغلب الدعوات الاصلاحية في الشكل والمضمون، مما خلق تيارات إصلاحية لها خصوصياتها التي أثرت في تشكيلها ظروف وأسباب داخلية وخارجية، مثلها رواد من مشارق بلاد الإسلام ومغاربها، عرب وأعاجم، أسسوا لتصورات وأطروحات فكرية إصلاحية تتعلق بمسألة الهوية السياسية وعلاقتها ببناء الدولة.
- اختلف المصلحون حول مسألة الهوية السياسية في البلاد العربية الإسلامية، وذلك نظرا لتباين الظروف التاريخية والسياسية والثقافية والاجتماعية في بلدانهم، وعلى هذا برزت ثلاثة تصورات رئيسية حول مسألة الهوية السياسية عند المصلحين تمثلت في :

1- التصور الوحدوي الإسلامي : وهو تصور فريق من المصلحين، أن الإسلام هو الرابط الوحيد والأقوى الذي يجمع المسلمين ويقوي رابطتهم، فهم ينشدون احياء تكتل سياسي اسلامي يمثل الأمة الإسلامية ويحفظ أمنها ويحقق وحدتها وقوتها، وتكون بذلك

حصنا منيعا أمام التكالب الغربي على المسلمين وبلادهم، سواء أكان هذا التكتل الإسلامي تحت غطاء دولة واحدة تمثل خلافة المسلمين كالدولة العثمانية، أم عبارة عن جامعة إسلامية تلتقي تحت عباءتها الدول الإسلامية جمعاء.

2- تصور الوحدة القومية العربية : وهو التصور السياسي الذي دعى إليه فريق من المصلحين أيضا، من أجل تحقيق الوحدة العربية بين العرب، باعتبار أن البعد اللغوي المشترك بين أفراد الأمة، هو العامل الأساسي الذي يربط بينهم ويوحدهم لمجابهة مختلف التحديات والأخطار المحدقة بالأمة العربية جمعاء، وقد كانت البوادر الأولى لظهور هذه الدعوة هو ضعف ثم انهيار الدولة العثمانية، أيضا بعد إهمال هذه الأخيرة، للغة العربية وثقافتها وكل ما يرمز الى العروبة. حيث تطورت هذه الدعوة، بعد سقوط الدولة العثمانية التي كانت تمثل خلافة المسلمين ورابطة وحدتهم، وشعور المصلحين العرب والمسلمين أنه يجب أن تقوم رابطة أخرى تجمعهم وتوحدهم.

3- تصور الانتماء الاقليمي القطري (دعاة الوطنية) : ساهمت ظاهرة الاستعمار في تقسيم بلدان العرب والمسلمين، وترسيم الحدود الإقليمية بينها، كما حاول الإستعمار أيضا، بث فكرة أن أصل هذه المجتمعات تنتمي إلى حضارات قديمة متميزة بتاريخها العريق، فكان المراد من ذلك اعلاء البعد الاقليمي أمام البعدين اللغوي والديني، اللذان يمثلان الرابط المشترك بين أفراد الأمة العربية والإسلامية. ساهم كل هذا في ظهور تلك النزعة الوطنية التحررية في البلدان العربية والإسلامية، فظهرت حركات تحررية وطنية تنادي بالاستقلال، وقد كان المصلحون في سياق هذه التحولات يدعون الى تحرير الأوطان والمطالبة بالاستقلال فكانت النتيجة هي بروز دعاة الوطنية وفق تصور الانتماء القطري.

- اختلفت التصورات الإصلاحية للمصلحين في بيئتهم السياسية والاجتماعية، فكانت النتيجة بروز اختلاف في الأفكار والتصورات الفكرية والسياسية، حول مواضيع تهم الأمة من بينها مسألة الهوية السياسية، بحيث تقوم هذه المسألة عند الحركة الإصلاحية الجزائرية، على ثلاث أبعاد أساسية تعبر عن انتماء الأمة الجزائرية وشخصيته الحضارية، يتمثل البعد الأول في اللغة (العربية)، والبعد الثاني في المعتقد (الإسلام)، أما البعد الثالث فيمثل الاقليم

(الوطن المستقل)، فهذا التصور يعبر عن مبدأ ثابت لدى جمعية العلماء المسلمين عبرت عنه من خلال الشعار القائل "الإسلام ديننا، العربية لغتنا، والجزائر وطننا".

- يعتبر موضوع نشأة الدولة وطبيعتها، من المواضيع التي شغلت اهتمام وتفكير الكثير من المفكرين والباحثين الأكاديميين، خلال حقب تاريخية متفاوتة، فالدارس لطبيعة الدولة ونشأتها يلاحظ وجود اختلاف في وجهات نظر المفكرين والباحثين، مما يضعنا أمام تصورات مختلفة للدولة، طبيعتها، أنواعها، ومكوناتها، ومسألة بناءها أيضا، مع علاقة كل هذا بطبيعة الأمة التي تعتبر أحد مكونات الدولة. فذلك يبرز علاقة قائمة بين طبيعة الأمة وطبيعة الدولة، أو بعبارة أخرى، العلاقة التي يمكن استخلاصها بين هوية الأمة والدولة التي تنتمي إليها بمؤسساتها المختلفة. والنتيجة المستخلصة هنا، هي أن بناء الدولة يتأثر بل يعكس في بعض الأحيان الهوية السياسية للأمة أو الجماعة القوية والمسيطرة في المجتمع، وبالتالي فإن إيديولوجية هذه الجماعة وتوجهاتها الثقافية والاجتماعية والسياسية تتجسد في النظام السياسي للدولة وثقافتها ومؤسساتها.
- يخوض الفكر السياسي الإصلاحي في مسألة بناء الدولة، وفق توجهان رئيسيان مثلهما تياران :

1- الأول هو تيار الإصلاح الإجتماعي يرى أن بناء دولة قوية ومستقرة يتم عن طريق الإصلاح التربوي الديني والاجتماعي، فتهيئة الظروف الاجتماعية والسياسية عن طريق التربية والتعليم وإصلاح أحوال المجتمع، تعد عاملا أساسيا لعملية البناء السليم للدولة.

2- أما الثاني فهو تيار الإصلاح السياسي الذي يهتم بإحداث التغيير أو الاصلاح الجزئي أو الجذري لنظام الحكم والمؤسسات السياسية والمطالبة بالتغيير السياسي للأوضاع ولو تطلب ذلك قيام الثورة.

- أما من ناحية المبادئ الأساسية التي يجب أن تقوم وتبنى عليها الدولة فإن المصلحين ينقسمون كذلك بين تيارين رئيسيين، وهما : تيار اسلامي، يدعوا الى دولة ومؤسسات تقوم على مبادئ اسلامية، وتيار آخر علماني، يدعوا إلى ضرورة فصل الدين عن الدولة، وقيام الدولة العلمانية. فأصحاب هذا الاتجاه يعللون رأيهم بالتطور الكبير الذي لحقت اليه الحضارة الغربية بعد فصل الدين عن الدولة وقيام الدولة العلمانية.

- وبغض النظر عن هذين التيارين الرئيسيين فإن منهج الحركة الإصلاحية في الجزائر كان متميزا بأصالته وشدة تمسكه بالإسلام، والدعوة الى بناء الدولة وفق أطر ومبادئ اسلامية، وفي المقابل دعى الى التفتح على المدنية الغربية والاستفادة من تجاربها السياسية في بناء الدولة ومؤسساتها فيما لا يتعارض ومبادئ الإسلام.
- يعتبر الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من أبرز المصلحين الجزائريين، نشأ وتربى في حضن أسرة شريفة ومحافظة حرصت على تنشئته تنشئة عربية والإسلامية، هذا في الوقت الذي كانت فيه الأوضاع في الجزائر جد مزرية، لا تساعد على طلب العلم وتلقينه، بسبب الظلم والتضييق الذي سلطه الإستعمار على الشعب الجزائري، ساهم كل ذلك في رسم سيرته النضالية، حيث كان لهذا الأثر المباشر في تحديد منهجه الإصلاحي في ما بعد، وتنشئته التنشئة التي ساهمت في تشكيل تصوره للهوية السياسية وبناء الدولة .
- يعتبر منهج الإصلاح عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، منهجا اصلاحيا اسلاميا شاملا ومتكاملا، يهتم بالإصلاح الاجتماعي والتربوي والديني، ويهتم أيضا بالاصلاح السياسي، حيث يقوم هذا المنهج على مبادئ وقيم سامية، يمثل مبدأ المقاومة والثبات على الحق مبدأ راسخا فيه. ولقد مثلت مختلف المساهمات الفكرية والجهود الإصلاحية التي خاضها البشير الإبراهيمي ترجمة فعلية لمنهجه القائم على الإصلاح الإسلامي الشامل والمتكامل، حيث تمحورت حول الحفاظ على شخصية المجتمع الجزائري العربية والإسلامية.
- يقوم تصور الهوية السياسية لدى الشيخ البشير الإبراهيمي، على أربع محددات رئيسية، تعكس في تصوره هوية جزائرية مستقلة تقوم على العروبة والإسلام، حيث تتمثل هذه المحددات في : المحدد اللغوي (العربية)، المحدد الديني (الإسلام)، المحدد الاقليمي (الوطن الجزائري)، المحدد السياسي (الإستقلال). فهذه المحددات هي تعبير عن تصور الهوية السياسية لديه، والذي يتميز والتصورات السياسية التي حملها غيره من المصلحين.
- يتمثل تصور الشيخ محمد البشير الإبراهيمي حول مسألة بناء الدولة في مجموعة الأفكار والمواقف والممارسات السياسية التي عبر عنها طيلة مسيرته الإصلاحية، والتي تتمثل أهمها في:

1) الإستقلال : لقد أبدى الشيخ مواقفه الثابتة بخصوص إستقلال الجزائر عن فرنسا، حيث كان يرى بأنه لا مجال لبناء دولة ومؤسسات قوية تمثل شخصية الأمة وتطلعاتها، دون تحقيق الإستقلال السياسي باعتباره شرطا أساسيا لتحقيق عملية البناء.

2) تشجيع المشاركة السياسية لأفراد الأمة، وذلك خدمة للصالح العام وخدمة للوطن، لأن المشاركة في خدمة الشأن العام حسبه، هي مبدأ إسلامي متأصل، كون الإسلام نظام شامل لكل مناحي الحياة، فهو لا يتعارض أبدا معها بل يشملها، ويحرص على تقويمها وتوجيهها نحو خدمة الصالح العام وتحقيق العدل والمساواة وضمان الحريات.

3) العلم والعلماء ركائز عملية بناء الدولة والمجتمع : لقد بين الإبراهيمي أهمية فئة العلماء والمثقفين والمصلحين في المجتمع، حيث أن لهم مسؤولية أخلاقية نحو مجتمعهم ووطنهم، فيجب أن يبذلوا كل ما أوتوا من علم ومعرفة وخبرة نحو ذلك، ولذلك فأقد أوصى الإبراهيمي على خدمة العلم وطلبته من أجل تحقيق النهضة والإزدهار المنشود في الأمة والوطن.

4) الشباب عماد الأمة ووقودها : لقد علق الإبراهيمي آماله في شباب الأمة وأوصاهم بالتمسك بمقوماتهم الشخصية التي فيها سر قوتهم ووحدتهم، فهم الأنسب الى خوض التحديات التي تمر بها الأمة والوطن نحو بناء دولة جزائرية عربية اسلامية مستقلة.

5) استقلالية السلطات : لقد نادى وآمن الإبراهيمي باستقلالية السلطات السياسية في الدولة (القضاء، البرلمان، الحكومة). ويقصد الشيخ باستقلالية القضاء هو استقلاله عن الحكومة، وأن يكون مستمدا من شريعة الأمة الإسلامية، بحيث يصب في مصلحتهم لا العكس، كما دعى الى تأسيس مدرسة لتكوين القضاة لكي يكون القضاء كفئا نزيها. أما عن استقلالية البرلمان فهو يعني أنه يمثل إرادة الأمة ويجسد طموحاتها، عبر التشريع، لذا فإنه سيد، وتكون الحكومة أمامه، وهي بذلك تكون مستقلة أيضا عن السلطتين السابقتين، ليتمثل دورها في تنفيذ ارادة الأمة والقيام بوظائفها المنوطة بها.

6) بناء الدولة الوطنية التي تقوم على مبدأ المواطنة : بحيث لا يكون فيها مجال للتمييز الجهوي أو العرقي أو اللغوي أو الديني، بل هي تمثل كل الجزائريين، ويتساوون فيها في الحقوق والواجبات.

7) الموروث الثقافي والحضاري للأمة، له دور في بناء الدولة: لأن شخصية الأمة هي التي تؤسس للوطن والدولة بفضل فعاليتها ونضالها، من أجل الحفاظ على مقوماتها ورصيدها الغير قابل للتنازل.

وفي الأخير يمكن القول، أنه إذا كنا قد عالجنا في هذه الدراسة مسألة الهوية السياسية وبناء الدولة في فكر البشير الإبراهيمي خاصة، والحركة الإصلاحية عامة، نتيجة عدة عوامل مجتمعة شكلت هذا التوجه الفكري السياسي، فإنه يبدو أن الحديث عن موضوع الهوية السياسية وبناء الدولة في عموم البلاد العربية والاسلامية والجزائر خاصة، يزداد يوما بعد يوم، وبصورة أكثر عمقا وشمولية، بسبب هذه التحديات التي تفرضها مختلف التهديدات الثقافية والايديولوجية على كل الشعوب، والتي من الممكن أن تتسبب في ظهور العديد من التناقضات التي يمكن أن تعصف بأمن واستقرار الدول بالمفهوم الواسع. وهو ما يحتاج إلى دراسات موسعة لتبيان أثر هذه التهديدات على الدول مستقبلا.

قائمة المراجع :

أ) الكتب :

أولا) باللغة العربية :

1. الإبراهيمي، محمد البشير ، **الطرق الصوفية**، ط1، مكتبة وتسجيلات الغرباء الأثرية : الجزائر،2008.
2. الإبراهيمي، محمد البشير ، **عيون البصائر**، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1971.
3. ابن العقون، عبد الرحمان بن إبراهيم، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر الفترة الأولى 1920-1936، ج1**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
4. أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930**. ج2.ط4، بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1992.
5. أبو القاسم، سعد الله، **الحركة الوطنية الجزائرية**، ج3، ط4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992.
6. أبو القاسم، سعد الله، **محاضرات في تاريخ الجزائر-بداية الاحتلال-**. ط3، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.
7. أبو حمدان، سمير، **فرح أنطون وصعود الخطاب العلماني**، بيروت: الشركة العالمية للكتاب، 1996.
8. أبو رمان، محمد ، **الإصلاح السياسي في الفكر العربي-المقاربات القوى الأولويات الاستراتيجيات**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2010.
9. أبورتيه، محمود، **جمال الدين الأفغاني تاريخه ورسالته ومبادئه**، القاهرة: المجلس الأعلي للشؤون الإسلامية، 1966م.
10. أبو لحية، نور الدين ، **الإصلاح الإجتماعي عند أبي حامد الغزالي**، ط2، سوريا: دار الأنوار، 2016.
11. أبو لحية، نور الدين، **جمعية العلماء المسلمين والطرق الصوفية وتاريخ العلاقة بينهما**. الجزائر: دارعلي بن زايد للطباعة والنشر، 2015.
12. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ج1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.

13. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،** جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ج3، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
14. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،** جمع وتقديم أحمد طالب الإبراهيمي، ج5، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
15. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،** جمع وتقديم آحمد طالب الإبراهيمي، ج2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
16. **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي،** جمع وتقديم آحمد طالب الإبراهيمي، ج4، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
17. اجيرون، شارل روبير، **تاريخ الجزائر العاصرة،** (ترجمة عيسى عصفور). بيروت: منشورات عويدات ، 1982.
18. اعراب، ابراهيم ، **الاسلام السياسي والحداثة.** المغرب: افريقيا الشرق، 2000.
19. اقبال، محمد ، **تجديد الفكر الديني في الاسلام،** تر محمد يوسف عديس، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 2011.
20. أمين، أحمد ، **زعماء الاصلاح في العصر الحديث.** ط3، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2012.
21. أنطون فرح ، **ابن رشد وفلسفته مع نصوص المناضرة بين محمد عبده وفرح أنطون،** بيروت: دار الفرابي، 1988
22. بعلبكي، أحمد وأخرون، **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر.** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.
23. بلاح، بشير، **تاريخ الجزائر المعاصر، من 1830 إلى 1989**،ج1. الجزائر: دار المعرفة، 2006.
24. بلاسي، أحمد نبيل، **الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر،** مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990.
25. بلكا، إلياس، حراز، محمد ، **اشكالية الهوية والتعدد اللغوي في المغرب العربي المغرب نموذجا،** مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية: أبوظبي، 2014.
26. بن أحمدو، محمد سعيد ، **موريتانيا بين الإنتماء العربي والتوجه الإفريقي: دراسة في إشكالية الهوية السياسية 1960-1993،** بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ،2003.

27. بن زينب، شريف ، سؤال التنوير عند البشير الإبراهيمي، **العلامة محمد البشير الإبراهيمي وآفاق الحداثة –سؤال التنوير–**، (اشراف وتقديم محمد صادق بلام)، الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016.
28. بن العقون، عبد الرحمن بن ابراهيم ، **الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر الفترة الأولى 1920– 1936م**، ج1، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984.
29. بن خليف،عبد الوهاب، **المدخل الى علم السياسة**، ط2. الجزائر: دار طليطلة، 2014.
30. بن ساعو، محمد ، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية 1954–1962**، الجائر: دار الأمة، 2016.
31. بن سمينة، محمد، **صفحات من اسهامات جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في النهضة الوطنية الحديثة**، الجزائر: دار مدني ،2004.
32. بن عمر، باعزيز، **من ذكرياتي عن الإمامين الرئيسين عبد الحميد بن باديس والبشير الابراهيمي**. ط2، الجزائر: منشورات الحبر، 2007.
33. بن قنينة، عمر، **صوت الجزائر في الفكر العربي الحديث**، الجزائر: كولوريوم، 2012.
34. بن نبي، مالك، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 1986م.
35. بن نعمان، أحمد ، **الهوية الوطنية الحقائق والمغالطات**. الجزائر: دار الأمة، 1996.
36. بن نعمان، أحمد ، **فرنسا والأطروحة البربرية**. ط2، الجزائر: دار الأمة، 1997.
37. بن يوسف، بن خدة، **جذور أول نوفمبر 1954**، ط2، الجزائر: دار الشطايبية، 2012.
38. بوحوش، عمار ، **التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962م**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997.
39. بوعزيز، يحي، **سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية 1930–1954**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 1983.
40. بوغازي، حكيم، مرجعيات الفكر التحرري عند الشيخ الابراهيمي قضايا ومواقف، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، (ج ت الأستاذ محمد بن ساعو)، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2017.
41. بومنجل،عبد الملك، **النثر الفني عند البشير الابراهيمي**، الجزائر: بيت الحكمة، 2009.
42. بيومي، زكريا سليمان، **التيارات السياسية والاجتماعية بين المجددين والمحافظين دراسة تاريخية في فكر الشيخ محمد عبده**، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1983.

43. التل، سهير سلطاني ، **حركة القوميين العرب وانعطافاتها الفكرية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1996.

44. التونسي، خير الدين، **مذكرات خير الدين باشا**، (تح وتع: محمد العربي السنوسي)، تونس: دار بيت الحكمة، 2008.

45. التويجي، عبد العزيز بن عثمان، **الاجتهاد والتحديث في الإسلام**، المغرب: منشورات المنظمة الاسلامية للتربية والعلوم والثقافة –إيسيسكو–، 2007.

46. ثنيو، نور الدين، **اشكالية الدولة في تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية** ، بيروت: المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، 2015.

47. الجزائري، عبد الحميد مسعود ، **حقيقة الجزائر**. الجزائر: مكتب الجزائر للدعاية والنشر، بدون تاريخ.

48. الجندي، أنور، **العالم الاسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي**. ط2، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1983م.

49. حاروش، نور الدين ، **تاريخ الفكر السياسي**، ط2. الجزائر: دار الأمة 2009.

50. حميدي، أبوبكر الصديق، **دراسات وأعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية**، الجزائر: دار المتعلم، 2015.

51. الحوالي، سفر بن عبد الرحمن، **العلمانية نشأتها وتطورها وآثارها في الحياة الإسلامية المعاصرة**، الرياض: دار الهجرة، 2012.

52. الخزرجي، ثامر كامل محمد، **النظم السياسية الحديثة والسياسات العامة –دراسة معاصرة في استراتيجية إدارة السلطة**، الأردن: دار مجدلاوي، 2004.

53. خضر، خضر، **مفاهيم أساسية في علم السياسة**، طرابلس: المؤسسة الحديثة للكتاب، 2003.

54. خطوف، عبد الرحيم ، **سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، 2018.

55. الخطيب، أحمد، **جمعية العلماء المسلمين**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985م.

56. الخطيب، عبد الكريم ، **التعريف بالإسلام في مواجهة العصر الحديث**، ط2، بيروت: دار المعرفة، 1975.

57. خليل، عماد الدين ، **مؤشرات حول الحضارة الإسلامية**، القاهرة: دار الصحوة للنشر والتوزيع،1985.

58. دراز، محمد عبد الله ، **الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**. ط2، الكويت: دار القلم، 1980.

59. الدهان، سامي، **الأمير شكيب أرسلان حياته وآثاره**، ط2، القاهرة: دار المعارف بمصر، 1959.

60. ديدان، مولود ، **مباحث في القانون الدستوري والنظم السياسية**، الجزائر، دار بلقيس، 2007.

61. ريسلير، كميل ، **السياسة الثقافية الفرنسية بالجزائر أهدافها وحدودها (1830-1962)** (ترجمة وتعليق نذير طيار). الجزائر: دار كتابات جديدة للنشر الالكتروني، 2016، ص100-102.

62. الزبير، سيف الإسلام، **تاريخ الصحافة في الجزائر، ج2**. الشركة الوطنية للنشر والتوزيع: الجزائر، 1982.

63. الزبيري، محمد العربي ، **تاريخ الجزائر المعاصر**، ج1، دمشق: إتحاد الكتاب العرب، 1999.

64. الزبيري، محمد العربي ، **مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة وبوضربة**، ط2، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981.

65. زهران، عدنان أحمد ، **الإشاعة أداة حرب على الإسلام والمسلمين- مفتاح الحرب والسلام**، الأردن: الزهران للنشر، 2005.

66. زوزو، عبد الحميد ، **نصوص ووثائق في تاريخ الجزائر المعاصر 1830-1900**. الجزائر: موفم للنشر،2010.

67. سان برو، شارل، **حركة الإصلاح في التراث الاسلامي**، (ترجمة أسامة نبيل). القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2013.

68. سعدي، عثمان ، **الجزائر في التاريخ**. الجزائر: دار الأمة، 2013.

69. سليمان، عصام ، **مدخل الى علم السياسية**، ط2، بيروت: دار النضال، 1989.

70. السيد، رضوان، بلقزيز، عبد الإله، **أزمة الفكر السياسي العربي**، ط2، دمشق: دار الفكر، 2006.

71. **الشيخ الإبراهيمي بأقلام معاصريه**، (جمع وتنسيق: عثمان شبوب)، ط2، الجزائر : دار الأمة، 2012.

72. الشاذلي، محمود ثابت ، **المسألة الشرقية دراسة وثائقية عن الخلافة العثمانية 1299م-1923م**، القاهرة: مكتبة وهبة، 1989.

73. الشرباصي، أحمد ، **شكيب ارسلان داعية العروبة والإسلام**. القاهرة: المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر، 1963.
74. الشرباصي، أحمد، **أمير البيان شكيب أرسلان. ج1** ، مصر: دار الكتاب العربي بمصر، 1963.
75. الشرقاوي، سعاد، **النظم السياسية في العالم المعاصر**. القاهرة: دار النهضة العربية.
76. شعبان، عبد الحسين ، **الهوية والمواطنة : البدائل الملتبسة والحداثة المتعثرة**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2017.
77. شكيب، أرسلان، **سيرة ذاتية**، اشراف وتحرير سوسن النجار نصر، لبنان: الدار التقدمية، 2008.
78. شكيب، أرسلان، **لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم**. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012.
79. شلبي، محمد ، **المنهجية في التحليل السياسي**، الجزائر: الديوان الوطني للمطبوعات الجامعية،.1997.
80. شلش، علي ، **جمال الدين الإفغاني بين دارسيه**، القاهرة: دار الشروق، 1978م.
81. شلغين، عهد كمال ، **الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع "دراسة في الفكر العربي المعاصر**، دمشق، وزارة الثقافة: منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2015.
82. صافي، لؤي ، **العقيدة والسياسة معالم نظرية عامة للدولة الإسلامية**، الولايات المتحدة الأمريكية: المعهد العالي للفكر الإسلامي، 1996.
83. الصلابي، علي محمد، **الدولة العثمانية عوامل النهوض وأسباب السقوط**، بورسعيد: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 2001.
84. الصلابي، محمد علي، **تاريخ الحركة السنوسية في افريقيا**، ط3، بيروت : دار المعرفة، 2009.
85. صلاح العقاد، **المغرب العربي**. ط 3، مصر: المكتبة الانجلو مصرية 1969.
86. صلاح زكي أحمد، **أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث**. القاهرة: مركز الحضارة العربية، 2001.
87. طارق عبد الحميد، **حركات الإصلاح بين الإسلام والمسيحية**، القاهرة: مركز التنوير الإسلامي، 1999.
88. الطيب، حسن أبشر، **الدولة العصرية دولة مؤسسات**، القاهرة: دارالثقافية للنشر، 2000.

89. ظريف، أحمد، **من معارك الحق ضد الباطل في جهاد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**. سطيف: دار المجدد، 2015.

90. العاني، خليل نوري مسيهر، **الهوية الإسلامية في زمن العولمة الثقافية**، ديوان الوقف السني، بغداد، 2009.

91. عباس، أشواق ، أزمة بناء **الدولة العربية المعاصرة- مقاربة نقدية لمفهوم الإصلاح وإشكالية التكامل العقلاني**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2016.

92. عباد، صالح، **الجزائر خلال الحكم التركي 1514-1830م**، ط2. الجزائر: دار هومة، 2007.

93. عبده، محمد ، **الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده**، ج3، اعداد وتقديم محمد عمارة ، القاهرة: دار الشروق، 1993.

94. عزام، عبد الوهاب، **محمد إقبال سيرته وفلسفته وشعره**، القاهرة: مؤسسة الهنداوي للتعليم والثقافة، 2014.

95. العلاف، عبد الكريم ، **بغداد القديمة**، بيروت: الدار العربية للموسوعات، 1999م.

96. عمارة، محمد ، **الشيخ الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة**، مصر: دار السلام، 2011.

97. عمارة، محمد ، **جمال الدين الأفغاني موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام**، ط2، القاهرة: دار الشروق، 1988.

98. عمارة، محمد ، **مخاطر العولمة على الهوية الثقافية**، مصر: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

99. عمارة، محمد، **المنهج الإصلاحي للإمام محمد عبده**، الاسكندرية: مكتبة الإسكندرية، 2005.

100. عمورة، عمار، **موجز في تاريخ الجزائر**. الجزائر: دار ريحانة للنشر والتوزيع، 2002.

101. عواطف، عبد الرحمن، **الصحافة العربية في الجزائر دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية 1954-1962**. الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985.

102. عوض صالح ، **معركة الاسلام والصليبية في الجزائر**. الجزائر: الزيتونة للاعلام والنشر، 1989.

103. عوض، صالح ، **معركة الإسلام والصليبية في الجزائر من سنة 1830 إلى سنة 1962**. الجزائر: مطبعة دحلب. بدون تاريخ.

104. عويس، عبد الحليم، **أثر دعوة الإمام مجمد بن عبد الوهاب في الفكر الاسلامي الاصلاحي بالجزائر**، القاهرة: دار الصحوة، 1985م.

105. عيد، محمد ابراهيم ، **الهوية والقلق والإبداع**. ط1، القاهرة: دار القاهرة للنشر، 2002.
106. فايد، بشير، **الإمام محمد البشير الإبراهيمي داعية الوحدة العربية**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.
107. فايد، بشير، الشيخ الابراهيمي سفيرا للثورة التحريرية 1954-1962، **الثورة أفقا للحرية محمد البشير الإبراهيمي أنموذجا**، ج ت الأستاذ محمد بن ساعو، الجزائر: النشر الجامعي الجديد، 2017.
108. فيكس، ليون ، **الجزائر حتف الإستعمار**، ترجمة محمد عيتاني. بيروت: مكتبة المعارف، ب ت.
109. فضلاء، محمد الطاهر ، **الإمام الرائد الشيخ محمد البشير الإبراهيمي**. الجزائر : مطبعة البعث، 1967.
110. قلعجي، قدري ، **مدحت باشا**، دمشق: دار البعث، وزارة الثقافة، 2012.
111. قنان، جمال، **قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**. الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1994.
112. قيرة، اسماعيل وآخرون، **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**. ط1، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2002.
113. كتاب آثار عبد الحميد بن باديس، (إعداد وتصنيف عمار الطالبي)، الجزء الثاث، الجزائر: الشركة الجزائرية، 1983، ص401-405.
114. كريمو، محمد، **الإصلاح الإسلامي في الهند**، (ترجمة محمد العربي- هند مسعد)، بيروت: جداول للنشر والترجمة والتوزيع، 2016.
115. الكواكبي، عبد الرحمن، **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد،ط3**، بيروت: دار النفائس، 2006.
116. مالك، محمد محجوب، **المقاومة الداهلية لحركة المهدية 1881-1898م**، بيروت: دار الجيل، 1987م.
117. مجاهد، مسعود ، **الجزائر عبر الأجيال**. الجزائر: ش و ن و، بدون تاريخ.
118. مجموعة مؤلفين، **الحضارة والحداثة في الفكر العربي المعاصر**، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الاسلامي، 2014.
119. مجموعة مؤلفين، **الشيخ محمد البشير الإبراهيمي باقلام معاصريه**، ط2، الجزائر: دار الامة، 2012.
120. محفوظ، محمد، **تراجم المؤلفين التونسيين**،ج2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.

121. المدني، أحمد توفيق ، **كتاب الجزائر**. المطبعة العربية: الجزائر، 1931.
122. المدني، أحمد توفيق ، **هذه هي الجزائر**. القاهرة: دار النهضة المصرية،1956.
123. المديني، توفيق، **تاريخ الصراعات السياسية في السودان والصومال**، دمشق: وزارة الثقافة، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012.
124. مرسي، فيصل محمد ، **موجز تاريخ إفريقيا الحديث والمعاصر**. ط2، بنغازي: منشورات الجامعة المفتوحة، 1997.
125. مريوش، أحمد، **دراسات وأبحاث في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر**،ج1. ط1، الجزائر: دار كنوز الحكمة.
126. مسلم، محمد ، **الهوية في مواجهة الاندماج عند الجيل المغاربي الثاني بفرنسا**، وزارة الثقافة الجزائرية: الجزائر،2009.
127. مسلم، محمد، **الهوية في مواجهة الاندماج**، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2009.
128. مسلم، محمد، **خصوصيات الهوية وتحديات العولمة**، الجزائر: دار قرطبة للنشر والتوزيع، 2004.
129. المصدق، رقية، **القانون الدستوري والمؤسسات السياسية**، ج1. المغرب : دار توبقال ، 1986.
130. المغربي، عبد القادر ، **جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث**، ط3 القاهرة: دار المعارف، 1986.
131. المقدم، محمد بن اسماعيل ، **المهدي**، ج1، ط8، الاسكندرية: دار العالمية للنشر والتوزيع، 2004.
132. ملاح، بشير، **تاريخ الجزائر المعاصر من 1830 الى 1989**، ج1، الجزائر: دار المعرفة،2006.
133. مهديد، إبراهيم، **الدور الإصلاجي والنشاط السياسي الشيخ محمد البشير الإبراهيمي على نهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين فيما بين 1931-1944**، وهران: دار القدس العربي، 2015
134. مورو، محمد ، **بعد 500 عام من سقوط الأندلس 1492م-1992م الجزائر تعود لمحمد**. القاهرة: المختار الإسلامي، 1992.
135. ميكشيللي، اليكس ، **الهوية**، (ترجمة: علي وطفة)، دمشق: دار وسيم للخدمات الطباعية، 1993.

136. الميلي، مبارك بن محمد الهيلالي ، **تاريخ الجزائر في القديم والحديث**،_ج3، الجزائر: مكتبة النهضة الجزائرية، 1964م.

137. ميهوبي، فخر الدين ، **إشكالية بناء الدولة في المغرب العربي– دراسة في تطور دولة ما بعد الإستعمار**. الجزائر: مكتبة الوفاء القانونية، 2014.

138. النملة، علي بن إبراهيم ، **نقد الاستشراق والمستشرقين في المراجع العربية**، الرياض: بيسان، 2010.

139. هارلمبس، وهولبورن، **سوشيولوجيا الثقافة والهوية**، دمشق: دار كيوان، 2010.

140. الهرماسي، محمد صالح ، **مقاربة في إشكالية الهوية: المغرب العربي المعاصر**. دمشق: دار الفكر، 2001.

141. ولد النقره، اكناته، **الطوارق من الهوية الى القضية**، المركز الموريتاني للدراسات والبحوث الاستراتيجية: نواكشط، 2014.

142. ولد خليفة، محمد العربي ،_**الاحتلال الإستيطاني**. الجزائر: منشورات ثالة، 2005.

143. ولد خليفة، محمد العربي ، **المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية**. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية،2003.

ثانيا) باللغة الأجنبية :

1. chebel malek, la formation de l'identité politique. petit bibliothèque payet : france, 1998.
2. Claude Collot Jean Robert Henri, le mouvement national Algérien 1912-1954. (paris: office des publications universitaires, sans date.
3. Erik H. Erikson, **Identity: Youth and Crisis**, W. W. Norton, 1994.
4. ibrahim farah a; heuer jianna r, **cultural identity: components and assessment**,XXVIII, hardcover, 2016.
5. Delpeuch Thierry. Chevallier Jacques (dir.), L'identité politique, coll. « Publications du CURAPP », 1994 ; Martin Denis-Constant (dir.), Cartes d'identité. Comment dit-on nous en politique ?, 1994 ; Martin Denis-Constant (dir.), « Des identités en politique », Revue française de science politique, vol. 42, 1992, n° 4, p. 582-635 et n° 5, p. 747-801 ; Saez Jean-Pierre (dir.), Identités, cultures et territoires, 1995. In: Droit et société, n°34, 1996.
6. Lamizet, Bernard, **politique et identité**, presses universitaires de lyon, 2002

7. rummens joanna anneke. canadian identities: aninterdisciplinary overview of canadian research on identity, paper represented to canadian heritage (multiculturalism), ottawa, 2000.

ب) الدوريات العلمية :

أولا) باللغة العربية :

1. ابراهيم، الجاك ابراهيم، "الحريات الدينية في دولة المهدية بالسودان"، **دراسات افريقية**، العدد21، السودان: 1999.
2. كنعان، أحمد علي ، "الشباب الجامعي والهوية الثقافية في ظل العولمة الجديدة دراسة ميدانية على طلبة جامعة دمشق"، **مجلة جامعة دمشق للآداب والعلوم الإنسانية**، العدد 25، سوريا، 2008.
3. دلول، أحمد فايق ، "الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي الحديث دراسة مقارنة على كل من الأفغاني وعبده ورضا"، **أوراق نماء 148**، مركز نماء للبحوث والدراسات.
4. رحوي، آسيا بلحسن ، "وضعية التعليم الجزائري غداة الاحتلال الفرنسي"، **دراسات نفسية وتربوية**، مخبر نطوير الممارسات النفسية والتربوية، العدد 7، الجزائر، ديسمبر 2011.
5. حنيني، أم الخير ، "الميديا والهوية الثقافية في ممارسات المجتمع التواتي زمن العولمة"، **مجلة الحوار الفكري**، العدد11، الجزائر، 2016.
6. أبو مسعود، أمية حسين ، "نظام الحكم في الفكر السياسي الإسلامي"، **مركز الوثائق والدراسات الإنسانية**، العدد5، جامعة قطر، 1993.
7. بلعربي، عبد القادر، "البعد الإسلامي في كتابات البشير الإبراهيمي"، **مجلة آفاق للعلوم**، العدد 13، جامعة بن زيان عاشور الجلفة، الجزائر، سبتمبر 2018.
8. "التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس"، **مجلة البيان**، مركز البحوث والدراسات البيان، الرياض، 1435هـ.
9. إبراهيم، حسن أحمد، "الفكر السياسي عند مهدي السودان"، **دراسات افريقية**، العدد3، الخرطوم: 1987.
10. عبد الزهرة الشيخ، حسين ، "إشكالية العلاقة بين الدين والعلم في الفكر العربي المعاصر التيار العلماني أنموذجا، **مجلة كلية الآداب**، العدد99، بغداد، 2012.
11. حمدوش، رشيد ، "بناء الهوية عند الشباب الجزائري أو ميلاد الهويات الصاعدة"، **مجلة العلوم الانسانية والاجتماعية**. العدد11، الجزائر، جوان2013.

12. هادي، رياض عزيز ، "مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون"، **مجلة العلوم السياسية والقانونية**، العدد3، بغداد، 1977.
13. زغو، محمد، "أثر العولمة على الهوية الثقافية للأفراد والشعوب"، **الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والانسانية**، العدد4، ، الجزائر: جامعة الشلف، السداسي الثاني2010
14. عمير، سعاد ، "محددات الإصلاح السياسي"، **المجلة الجزائرية للدراسات السياسية**، العدد1، المدرسة الوطنية العليا للعلوم السياسية، الجزائر، 2014.
15. سعيدي، محمد، "الاستشراق والتراث الفكري العربي الإسلامي بين الرؤية الامبريالية والرؤية العلمية"، **مجلة الانسان والمجتمع**، العدد2، الجزائر، ديسمبر 2011.
16. الخوري، شحادة ، "رفاعة الطهطاوي"، **مجلة التراث العربي**، العددان 81-82، دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 2001.
17. العيسى، طلال ياسين ، "السيادة بين مفهومها التقليدي والمعاصر: دراسة في مدى تدويل السيادة في العصر الحاضر"، العدد الأول، **مجلة الجامعة**، دمشق: كلية العلوم الاقتصادية والقانونية، 2010.
18. ارحيلة، عباس، "حركات الاصلاح في العالم الاسلامي"، **المنهل السعودية**، العدد 528، ديسمبر 1995م.
19. موكيل، عبد السلام ، "المواطنة وسياق الدولة والهوية: مقاربة فكرية ومعرفية بين الفكر السياسي المعاصر والمنظور الإسلامي"، **مجلة تاريخ العلوم**، جامعة الجلفة، العدد1، 2016.
20. الصانغ، علي عبد الواحد ، "رؤية تحليلية للمفاهيم والمصطلحات السياسية عند ابن خلدون"، **مجلة القادسية في الآداب والعلوم التربوية**، العدد1 المجلد 8، العراق، 2009م.
21. زغير، فهد مسلم ، "محمد البشير الإبراهيمي ودوره الفكري والسياسي 1889-1965"، **مجلة ديالي**، العدد 63، جامعة ديالي، العراق، 2014.
22. عجالي، كمال ، مساهمة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الحفاظ على الهوية الوطنية ، **مجلة العلوم الإنسانية**، العدد 12، جامعة منتوري قسنطينة الجزائر، 2001.
23. بن جيلالي، محمد أمين، "التعددية الثقافية وبناء الدولة الأمة في أوروبا: رؤية هابرماسية"، **المجلة الجزائرية للأمن والتنمية**، العدد9، الجزائر.
24. مركز البحوث والدراسات، "التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس"، **مجلة البيان**، العدد 747، الرياض: 1435هـ.

25. بابا عربي، مسلم ، "محاولة في تأصيل مفهوم الاصلاح السياسي"، **دفاتر السياسة والقانون**، العدد9، الجزائر: جوان 2013.
26. صيفي، مشوار، "دور الجغرافيا السياسية في تكوين الدولة في منطقة الساحل الإفريقي"، **مجلة الحوار الفكري**،العدد 12، الجزائر، 2016.
27. كواش، منال ، "إشكالية بناء الدولة والمجتمع في الجزائر: قراءة نقدية"، **مجلة تحولات**، العدد2، الجزائر :جامعة ورقلة، جوان2018.
28. حاج، ميلود عامر ، "بناء الدولة وانعكاسه على واقع الدولة القطرية العربية"، **دراسات استراتيجية**، العدد 195، مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية، 2014.
29. ناجي، عبد النور، "البعد السياسي في تراث الحركة الوطنية الجزائرية"، **مجلة التراث العربي**، العدد107، جامعة باجي مختار، الجزائر، 2007.

ثانيا) باللغة الأجنبية :

1. pierre TAP. identité, style personnel et transformation des roles sociaux, bulletin de psychologie, 1987 tome xl - n379.
2. pouligny, béatrice, state building et sécurité international - critique international, n28, juillet-septembre 2005.
3. Duchesne, Sophie, Vanessa Scherrer. L'identit´e politique comme force de conflictualisation et de hi´erarchisation des appartenances sociales : justification th´eorique d'une d´efinition empirique. Identit´e(s), 2003, Poitiers, France. Presses Universitaires de Rennes, 2003.
4. Kristensen, Niels Nørgaard, Trond Solhaug Students as First-time Voters: The Role of Voter Advice Applications in Self-reflection on Party Choice and Political Identity. Journal of Social Science Education Volume 15, Number 3, Fall 2016,

ج) الصحف :

1. عثمان أمقران، "نظرات فاحصة في كتاب الجزائر الثائرة"، **البصائر**، 15 جانفي 2018، العدد 893.

د) أوراق العمل المقدمة في المؤتمرات والمحاضرات :

قائمة المراجـــع :

أولا) باللغة العربية :

1. بو الروايح، محمد ، "الجدلية التاريخية بين التنصير والاستعمار الفرنسي"، أليات الاستعمار الاستيطاني الأوروبي في الجزائر وليبيا، **الندوة العلمية الأولى في جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الاسلامية–قسنطينة**، الجزائر، ماي2008.
2. حسين، محمد أحمد ، **مكانة العقل في القرآن والسنة**، أبحاث ووقائع المؤتمر العام الثاني والعشرين، مصر: وزارة الأوقاف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 2010.
3. مطبوعة موجهة لطلبة السنة الأولى جذع مشترك علوم اسلامية ل م د، السداسي الثاني، مادة التاريخ الاسلامي، عصر الخلافة الراشدة، تأليف أستاذة المادة تحت إشراف الاستاذ عزيز حداد، الجزائر: جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، كلية الشريعة والاقتصاد، السنة الجامعية 2014\2015.

ثانيا) باللغة الأجنبية :

1. Kristensen, Niels Nørgaard, Approaching an Understanding of the Concept of Political Identity The Meanings and Dimensions of Citizens' Political Identity, Paper presented for: The ECPR General Conference, Université de Montréal, 26 - 29 August 2015.

هـ) الرسائل الجامعية :

1. حميدي، أبو بكر الصديق ، "قضايا المغرب العربي في اهتمامات الحركة الاصلاحية الجزائرية 1954/1920"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في علوم التاريخ الحديث والمعاصر**،المدرسة العليا للأساتذة الجزائر ،2011/2010.
2. بالولي، أحلام ، "بلاغة اللغة في أدب المقال الإصلاحي عند محمد البشير الإبراهيمي – عيون البصائر نموذجا"، **رسالة ماجستير في اللغة والأدب العربي**، جامعة العقيد أكلي محند أولحاج البويرة، الجزائر، 2014/2013.
3. بادو، سمية، "بناء الدولة في المجتمعات الطافية: دراسة مقارنة بين الهند وباكستان"، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزائر3، الجزائر، 2015–2014.
4. فايد، بشير، "قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان. دراسة تاريخية وفكرية مقارنة،ج1". **رسالة دكتوراه في التاريخ الحديث والمعاصر**، جامعة قسنطينة، 2010.

5. بلحاج، صادق، "الصحافة العربية في الجزائر بين التيارين الاصلاحي والتقليدي 1919-1939-دراسة مقارنة" ، **رسالة ماجستير غير منشورة في تاريخ الجزائر الثقافي والتربوي**، جامعة وهران، 2011-2012.

6. بن حامد، سعدية، "الشيخ محمد البشير الابراهيمي وقضايا عصره 1889-1695م"، **رسالة ماجستير في التاريخ الحديث والمعاصر**، المدرسة العليا للأساتذة في الأداب والعلوم الإنسانية بوزريعة، الجزائر، 2004-2005.

7. بن طاهر، علي ، "الدولة والمجتمع المدني في الجزائر-دراسة تحليلية لمضمون الثقافة السياسية، **رسالة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، 2010-2011.

8. بن موسى، هارون الرشيد، "المنهج الاصلاحي عند جمعية العلماء المسلمين وعلاقته بالمناهج الاصلاحية الأخرى -تأثرا وتأثيرا-" ، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الاسلامية**، جامعة الجزائر، 2008،2007.

9. بوعباش، مراد، "الدولة والمجتمع في برنامج الحركة الوطنية الجزائرية 1919-1962"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية**، جامعة الجزائر"3"، 2010-2011.

10. بيبي، مرزاق، "الفكر التربوي عند محمد إقبال ومحمد البشير الابراهيمي دراسة مقارنة"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في علم النفس**، جامعة الجزائر: الجزائر، 2006.

11. عايد، حمزة، "مفهوم التربية والتعليم عند محمد البشير الإبراهيمي"، **رسالة ماجستير غير منشورة في الفلسفة**، المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة-الجزائر، 2015-2016.

12. عمارة، حياة ، "أدب الصحافة الإصلاحية الجزائريّة من عهد التأسيس الى عهد التعدديّة". **رسالة دكتوراه غير منشورة في الأدب**، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان, الجزائر، 2013-2014.

13. بوقرة، زيلوخة ، "سوسيولوجيا الاصلاح الديني في الجزائر"، **رسالة ماجستير غير منشورة في علم الاجتماع الديني**، جامعة الحاج لخضر باتنة ،2009/2008.

14. صدوق، سعيدة ، "محمد البشير الإبراهيمي في المشرق العربي 1952-1962"، **رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ الحديث والمعاصر**، جامعة الجزائر2، 2011/2010.

15. فوكة، سفيان ، "الاستبداد السياسي وإصلاح الحكم في العالم العربي"، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزائر، 2007.

16. فيلالي، سليمة ، "بنية الهوية الجزائرية في ظل العولمة- دراسة على عينة من الطلبة الجامعيين بجامعة باتنة"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في علم الاجتماع**، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2014/2013.

17. شايب الدور، أمحمد، "الإستشراق الفرنسي والتراث الشعبي في الجزائر"، **رسالة ماجستير غير منشورة**، جامعة وهران، الجزائر، 2009-2010.

18. شفري، شهرة ، "الخطاب الدعوي عند جمعية العلماء المسلمين الجزائريين دراسة مقارنة بين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي"، **رسالة ماجستير غير منشورة في الدعوة الإسلامية**، جامعة الحاج لخضر باتنة، الجزائر، 2009/2008.

19. لعموري، شهيدة ، "إشكالية الهوية في فكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين محمد البشير الابراهيمي نموذجا"، **رسالة ماجستير غير منشورة في الفلسفة**، جامعة الجزائر، الجزائر، 2006/2005.

20. صافو، محمد، "الدولة العربية وإشكالية إعادة البناء -الجزائر نموذجا"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزائر، الجزائر، 2011.

21. مرجي، عبد الحليم ، "قضايا تحرير المغرب العربي عند محمد البشير الإبراهيمي وعلال الفاسي 1919م-1962م"، **رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ**، جامعة محمد بوضياف المسيلة، الجزائر، 2015.

22. صغور، عبد الرزاق ، "بناء الدولة الحديثة في الجزائر دراسة تقييمية"، **أطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة بن يوسف بن خدة، الجزائر، 2008.

23. محمود، عصام السيد ، "منهج رفاعة الطهطاوي ومدرسته في الإصلاح بين الأصول الإسلامية والأفكار العلمانية"، **رسالة دكتوراه منشورة**، مصر: مكتبة دار الحكمة، ب ت.

24. ضيف، غنية ، "المسألة التربوية في الفكر الإصلاحي مدخل قراءة سوسيولوجية للخطاب التربوي الباديسي"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة**، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2015/2014.

25. قرناب، عبد الرؤوف، "جهود علماء الجزائر في الرد على التنصير ابان الاحتلال الفرنسي 1962/1830، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الاسلامية** ،كلية العلوم الاسلامية ،جامعة الجزائر"1" 2015/2014.

26. كاري، نادية أمينة، "العامل الجزائري بين الهوية المهنية وثقافة المجتمع"، **رسالة دكتوراه في علم الإجتماع**، جامعة تلمسان، الجزائر، 2012.

27. قشراوي، كريمة، "المسألة الإصلاحية في فكر محمد عبده"، رسالة ماجستير في الفلسفة، جامعة الجزائر2 كلية العلوم الانسانية والاحتماعية، الجزائر، 2012/2011.
28. لهلالي، أسعد، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية الجزائرية 1954-1962"، **رسالة دكتوراه غير منشورة في التاريخ المعاصر**، جامعة منتوري قسنطينة، الجزائر، 2011-2012.
29. لونيس، فارس، "سياسات الهوية لدى الأحزاب السياسية في الجزائر 1989-2012"، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية**، جامعة سعيدة، الجزائر، 2013.
30. مطبقاني، مازن صلاح حامد ، "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1939"، **رسالة ماجستير غير منشورة**، جامعة الملك عبد العزيز، المملكة العربية السعودية، 1985.
31. الحمادين، مبروك موسى ، "أثر فولتير في فكر رواد النهضة رفاعة الطهطاوي"، أحمد فارس الشدياق، وفرح أنطوان، **رسالة ماجستير غير منشورة في الأدب**، جامعة مؤتة، الأردن، 2007.
32. أحمد، محمد عمر ، "واقع إشكالية الهوية العربية: بين الأطروحات القومية والإسلامية دراسة من منظور فكري"، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم السياسية**، جامعة الشرق الأوسط، الأردن، 2011.
33. مدوني، علي، "قصور متطلبات بناء الدولة في افريقيا وانعكاساتها على الأمن والإستقرار فيها"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة محمد خيضر بسكرة، الجزائر، 2014.
34. جباري، مسعودي ، "الفكر السياسي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس"، **رسالة ماجستير غير منشورة في العلوم الإسلامية**، جامعة الجزائر، 2001-2002.
35. بوبكر، موسى ، "اشكالية فكر النهضة العربية -دراسة نقدية لمشروع النهضة"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة في الفلسفة**، جامعة الحاج لخضر-باتنة، الجزائر،2011/2010.
36. بن نكاع، مولاي أحمد ، "ملامح الهوية في السينما الجزائرية"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة في الفنون الدرامية**، جامعة وهران، الجزائر،2013.
37. هزاع، نوال الشريف طلال عبد الله ، "دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب وعلاقتها بأهم حركات الإصلاح في العالم الإسلامي"، **رسالة ماجستير في التاريخ الاسلامي**، جامعة أم القرى بمكة، المملكة العربية السعودية، 1982.

38. بشراير، وهيبة ، "النشاط الاصلاحي والسياسي للامام محمد البشير الابراهيمي 1940-1962م"، **رسالة ماجستير غير منشورة في التاريخ المعاصر**، جامعة الجزائر2، الجزائر، 2011-2012.

39. بللوى، ياسين ، "الحوار البيني وحوار الآخر في المنظومة الفكرية العربية الإسلامية بحث في أسباب تعطل آلية الحوار السياسي في التنظير والخبرة"، **اطروحة دكتوراه غير منشورة في العلوم السياسية والعلاقات الدولية**، جامعة الجزار3، الجزائر، 2013/2012.

40. زناتي، يوسف ، "الهوية الثقافية في الموسيقى الجزائرية –فرقة نجوم الصف –سبدو– تلمسان أنموذجا"، **رسالة ماجستير غير منشورة في تاريخ الموسيقى الجزائرية**، جامعة أبو بكر بلقايد تلمسان، الجزائر، 2010.

و) الموسوعات :

1. ابن منظور، **لسان العرب**، المجلد السادس، القاهرة: دار المعارف، بدون تاريخ.
2. اسماعيل، عبد الفتاح عبد الكافي، **الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية عربي-انجليزي**، القاهرة: مركز الإسكندرية للكتاب، 2005.
3. إسماعيل، عبد الفتاح عبد الكافي، **معجم مصطلحات عصر العولمة**، القاهرة: الدار الثقافية للنشر،2007.
4. **المنجد في اللغة و الاعلام**. دار المشرق: بيروت، ط40، بدون تاريخ.
5. صليبا، جميل، **المعجم الفلسفي**، ج2.بيروت: دار الكتاب اللبناني،1972.
6. المشاعلي، محمد برهان، **الموسوعة السياسية والاقتصادية مصطلحات وشخصيات**، القاهرة: دار الأحمدي للنشر، 2007.
7. موسوعة أعلام الجزائر 1954-1962، **سلسلة المشاريع الوطنية للبحث**، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية وثورة أول نوفمبر 1954م، وزارة المجاهدين، الجزائر، 2007.

ز) المصادر الرسمية :

1. جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، **سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، الجزائر: دار المعرفة، 2009.
2. الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية، المجلس الأعلى للغة العربية، مقتطفات من آثار الإمام محمد البشير الإبراهمي، 2009.

3. سعد ال حميد، **أهداف الاستشراق ووسائله**، الرياض: جامعة الملك سعود، كلية التربية، قسم الثقافة الاسلامية.
4. شيبان، سعد ،كريستيان فون نسبن ،عمار طالبي، **منبر حوار الأفكار** "**الاصلاح والنهضة عند الامامين محمد عبده وعبد الحميد بن باديس**" الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، نوفمبر 2006.
5. قسم الدراسات الاجتماعية، **دور التنشئة الاجتماعية في تعزيز الهوية الوطنية**، أبوظبي: دائرة التنمية الاقتصادية، يونيو 2009، ص2.
6. قسم الدراسات والأبحاث، الدولة والقانون. الأكاديمية العربية المفتوحة: الدنمارك، 2006.

ح) المصادر الإلكترونية :

أولا) باللغة العربية :

2. عليان، ابراهيم خليل ، الدولة الدينية والدولة المدنية، مداخلة **مقدمة لمؤتمر بيت المقدس الثالث، فلسطين**، ص17. تم الإطلاع عليه يوم 2018\12\29 على الرابط الالكتروني : http://www.qou.edu/home/sciResearch/researchersPages/ibrahimElaian/r4_ibrahimElaian.pdf
3. حنفي، حسن، مسألة الهوية.. رؤية فلسفية، **مجلة الاتحاد الاكترونية**، تم الاطلاع عليه في: 2017/08/20، على الرابط:
http://www.alittihad.ae/wajhatdetails.php?id=70113
4. خالد النجار، **عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والإصلاحية في الجزائر**، ص6، تم الإطلاع عليه في 2017/06/17 على الرابط:
http://www.alukah.net/books/files/book_2618/bookfile/ibn%20badis.doc
5. السعدي، علي ، الدولة والهوية: أداة التبدل –مؤسسة الثبات، **صحيفة المثقف**، العدد1863، 29 أوت 2011، العراق، تم الإطلاع عليه في 2019/02/10 على الرابط الإلكتروني : http://www.almothaqaf.com/
6. بوطقوقة، مبروك، شيهب عادل، الثقافة والهوية إشكالية المفاهيم والعلاقة، **موقع أرنتروبوس**، في 2017/08/17، على الرابط : http://www.aranthropos.com

ثانيا) باللغة الأجنبية :

1. Damon Mayaffre, « Dire son identité politique », Cahiers de la Méditerranée [En ligne], 66, 2003, mis en ligne le 21 juillet 2005, p1. consulté le 01 mai 2019. URL : http://journals.openedition.org/cdlm/119
2. Jason,Cristiano Ramon, What Is the Concept of Political Identity? consulté le 10 aout 2018. URL http://classroom.synonym.com/concept-political-identity-8043.html
3. ldentité politique. consulté le 17 mai 2018 . URL : https://fr.wikipedia.org/wiki/Identit%C3%A9_politique

قائمة الأشكال :

رقم الأشكال	محتوى الأشكال	رقم الصفحة
الشكل رقم 01 :	يبين الأبعاد المختلفة للهوية	**27**
الشكل رقم 02 :	يشرح العوامل المساهمة في تحديد وتشكيل الهوية السياسية	**45**
الشكل رقم 03 :	يبين التصور اللغوي للإصلاح في المنظور الغربي والإسلامي	**49**
الشكل رقم 04 :	يبين ظهور الحركة الإصلاحية في سياقها التاريخي	**57**
الشكل رقم 05 :	يبين تيارات الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي	**60**
الشكل رقم 06 :	يبين تصورات الهوية السياسية لدى الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي	**95**
الشكل رقم 07 :	يبين تصور بناء الدولة عند الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي	**152**
الشكل رقم 08 :	يقارن بين مفهوم الدولة المدنية والدولة الإسلامية	**179**
الشكل رقم 09 :	يبين محددات الهوية السياسية عند البشير الإبراهيمي	**278**

الفهـــــــــــرس

المحتوى	الصفحة
مقدمة	**1**
الفصل الأول : أسئلة الهوية والهوية السياسية في الفكر الاصلاحي:	
تمهيـــد :	**13**
المبحث الأول : الاطار المفاهيمي للهوية والهوية السياسية	**14**
المطلب الأول : الهوية اشكالية المفهوم	**14**
المطلب الثاني: أبعاد الهوية وتصنيفاتها	**25**
المطلب الثالث : تأصيل مفهوم الهوية السياسية.	**41**
المبحث الثاني: الحركة الاصلاحية بين التراث والتجديد	**47**
المطلب الأول : نشأة و تطور حركة الاصلاح في العالم الاسلامي	**47**
المطلب الثاني: تيارات الحركة الإصلاحية في العالم الاسلامي	**57**
المطلب الثالث: أهم رواد الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي المعاصر	**71**
المبحث الثالث : الحركة الاصلاحية ومسألة الهوية السياسية	**92**
المطلب الأول : مسألة الهوية السياسية في الفكر الاصلاحي	**92**
المطلب الثاني: الهوية السياسية عند الحركة الاصلاحية في الجزائر:	**109**
خلاصة الفصل الأول	**126**
الفصل الثاني : بناء الدولة عند الحركة الاصلاحية	
تمهيـــد :	**129**
المبحث الأول : الاطار المفاهيمي لبناء الدولة وعلاقتها بالهوية السياسية	**130**
المطلب الأول : في الدولة (النشأة، المفاهيم، الأنواع، المقومات)	**130**

المطلب الثاني: مفهوم بناء الدولة بين المفهوم التقليدي والمفهوم الحديث	**143**
المطلب الثالث :علاقة الهوية ببناء الدولة:	**145**
المبحث الثاني : تصور بناء الدولة عند حركة الإصلاح في العالم الإسلامي	**152**
المطلب الأول : اطروحة الاصلاح السياسي كأساس لبناء الدولة عند الحركة الاصلاحية في العالم الاسلامي	**153**
المطلب الثاني: اطروحة الاصلاح الاجتماعي كأساس لبناء الدولة عند الحركة الاصلاحية في العالم الاسلامي	**160**
المبحث الثالث : تصور بناء الدولة والمبادئ التي تقوم عليها عند رواد الحركة الاصلاحية في العالم الإسلامي	**172**
المطلب الأول : بناء الدولة عند الحركة الإصلاحية بين المنظور الإسلامي والمنظور العلماني	**173**
المطلب الثاني: منهج ووسائل الحركة الإصلاحية الجزائرية في الإصلاح وبناء الدولة	**188**
خلاصة الفصل الثاني	**206**
الفصل الثالث: الهوية السياسية وبناء الدولة عند الشيخ محمد البشير الابراهيمي	
تمهيد	**208**
المبحث الأول : البشير الابراهيمي في عصره:	**209**
المطلب الأول : نشأة وحياة الشيخ محمد البشير الابراهيمي	**209**
المطلب الثاني: البشير الإبراهيمي في بيئته الداخلية (الظروف والأوضاع العامة)	**216**
المبحث الثاني: الفكر الاصلاحي عند البشير الابراهيمي ومسألة الهوية السياسية :	**261**
المطلب الأول : منهج الإصلاح عند الشيخ البشير الإبراهيمي	**261**
المطلب الثاني: الجهود الإصلاحية للشيخ محمد البشير الابراهيمي ودورها في	**268**

الحفاظ على الهوية السياسية للمجتمع الجزائري	
المطلب الثالث : أفكار الهوية السياسية عند الشيخ محمد البشير الإبراهيمي :	**277**
المبحث الثالث : بناء الدولة عند الشيخ محمد البشير الابراهيمي في الفكر والممارسة	**295**
المطلب الأول : جمعية العلماء المسلمين بين الإصلاح ومشروع الدولة الجزائرية	**295**
المطلب الثاني: البعد الاستقلالي والثوري في فكر الشيخ محمد البشير الابراهيمي	**304**
المطلب الثالث : تصور الدولة وبنائها في فكر محمد البشير الابراهيمي	**315**
خلاصة الفصل الثالث	**329**
خاتمـــــــــة	**331**
قائمة المراجع	**337**
قائمة الأشكال	**357**
الفهرس	**358**

ملخص الأطروحة :

تندرج هذه الدراسة ضمن الدراسات السياسة التي تعنى بالفكر السياسي، بحيث تهدف في الأساس إلى دراسة أهم المنطلقات الفكرية السياسية للحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي، والتي أسست لتصور الهوية السياسية وبناء الدولة، الذي اختلف حوله رواد الإصلاح في عموم البلاد العربية والإسلامية لاسيما في الجزائر. فالحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي مثلها تيارات اختلفت بينها في المنهج وفي الوسائل والآليات لتحقيق مشاريعها الإصلاحية وتصوراتها حول مسألة الهوية السياسية التي تعكس في مفهومها ذلك الإختلاف بين الأفراد والجماعات حول الايديولوجيا والمواقف والانتماءات السياسية، فبذلك تتعدد الرؤى والتصورات السياسية بين رواد الإصلاح حول مسألة بناء الدولة والمبادئ التي يجب أن تقوم عليها.

من خلال قراءة متمعنة في فكر البشير الإبراهيمي ومنهجه في الإصلاح السياسي والإجتماعي، باعتباره رائدا من رواد الحركة الإصلاحية الجزائرية، ورئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين في فترة حرجة وظروف صعبة مرت بها الجزائر في ظل التواجد الإستعماري بها، يتضح تصوره حول الهوية السياسية من خلال محددات ثابتة عنده، ترمز إلى الانتماء للأمة الجزائرية المستقلة، بمقوماتها العربية والإسلامية.

إن لهذه المحددات التي يؤمن بها العلامة محمد البشير الإبراهيمي، دور بارز في بناء تصوره حول مسألة بناء الدولة الجزائرية التي تتمثل أسسه وأهدافه في : تحقيق الإستقلال عن فرنسا كيانا وأمة، وفي تحقيق مجموعة من المبادئ الأساسية، يتمثل أهمها في : احداث مؤسسات مستقلة، تجسد إرادة الأمة الجزائرية وتحترم ثوابتها الوطنية وتحافظ على موروثها الثقافي والحضاري، تتحقق من خلالها العدالة وتصان الحقوق والحريات.

Résumé de la thèse:

Cette étude s'inscrit dans le cadre des études politiques relatives à la pensée politique, de sorte qu'elle vise principalement à étudier les points de départ intellectuels et politiques les plus importants du mouvement de réforme dans le monde islamique, qui ont été établis pour concevoir l'identité politique et la construction de l'État, sur les quels les pionniers de la réforme étaient en désaccord dans tous les pays arabes et islamiques, notamment en Algérie. Le mouvement de réforme dans le monde islamique était représentés par des courants qui différaient entre eux dans la méthodes , les moyens , et les mécanismes pour réaliser leurs projets de réforme et leurs perceptions sur la question de l'identité politique qui reflètent dans son concept que la différence entre les individus et les groupes sur l'idéologie, positions et affiliations politiques, il y a donc de nombreuses visions et perceptions politiques parmi les pionniers de la réforme sur la question de la construction de l'État et des principes qui doivent être fondés sur elle.

Par une lecture attentive de la pensée d' al-Bashir al- Ibrahimi et de son approche sur la réforme politique et sociale, en tant que pionnier du mouvement de réforme algérien et président de l'Association des savants musulmans algériens pendant une période critique et des circonstances difficiles que l'Algérie a traversées pendant la colonisation , sa perception de l'identité politique se précise à travers des déterminants fixes, symbolisant pour lui l'appartenance à la nation algérienne indépendante, avec ses composantes arabes et islamiques.

Ces déterminants, auxquels croit le savant Muhammad al-Bashir al-Ibrahimi, ont un rôle de premier plan dans la construction de sa perception sur la question de la construction de l'État algérien, dont les fondements et les objectifs sont: obtenir l'indépendance de la France en tant qu'entité et nation, et dans la réalisation d'un ensemble de principes de base, dont les plus importants sont: Créer des institutions indépendantes qui incarnent la volonté de la nation algérienne, elle respecte ses constantes nationales et préserve son héritage culturel et civilisationnel, à travers lequel la justice est obtenue et les droits et libertés sont préservés.