أواصر

مجلة فكرية فصلية

العدد الرابع عشر (2023)

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبِّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

هذه المجلة

تصدر مجلة أواصر الفصلية كمحاولة جادة لمدّ الجسور بين الثقافات والأفكار المختلفة، من خلال نشر دراسات سياسية وفكرية وثقافية متنوعة، تسلّط الضوء على القضايا الملحّة.

تلتزم المجلة بخط تحريري يرحب بتعدد الآراء والأفكار. وسيجد القارئ بين صفحاتها أفكارًا لا يمثّل نشرها بالضرورة دعاية لها أو اتفاقًا معها، بقدر ما يمثّل مسلكًا للتعرف إليها ومناقشتها؛ ذلك أن من بين غايات المجلة التخفيف من طغيان المذهبيات الفكرية والتحيّزات بأنواعها لمصلحة الفهم والتفاهم. إن تعدد الرؤى أكثر نفعًا وإثراء للمعرفة من حشد الآراء المتوافقة، ونحن بحاجة دومًا إلى الإصغاء إلى صوت من نختلف معه حتى نرى العالم بكل أطيافه.

تهتم المجلة إلى جانب ما سبق بترجمة ما تراه مهمًّا لأداء رسالتها من المقالات والبحوث، وتشمل حيّزًا للتعريف بعدد من الإصدارات ذات الصلة.

أملنا أن تكون المجلة منبعًا من منابع الفكر والثقافة والتفاهم، وأن يُسهم ما تنشره من مقالات وآراء ولقاءات في افتتاح مجال فكري، يخفّ فيه لغط التحيّز، لترتفع نبرة المطارحة الجادة واللقاء البنّاء.

الآراء الواردة في هذه المجلة لا تُعبّر بالضرورة عن توجهات تتبناها مجلة أواصر

رئيس التحرير

محمد الأحمري

مدير التحرير

سلمان بونعمان

هيئة التحرير

امحمد جبرون
عبد الواحد العلمي
سيدينا ساداتي
رياض المسيبلي
إبراهيم الدويري

عنوان المراسلات

Association Awaser (Liens) Chemin des Vignes 2bis
Postcode: 1209 - Geneva - Switzerland

الموقع الإلكتروني

www.awaser.ws

البريد الإلكتروني

info@awaser.ws

الرقم الدولي

ISSN 2504-4281

أواصر
العدد الرابع عشر
(2023)

أفكارنا بين الحركية والسكون: رأي في المدارس الإصلاحية **8**

محمد الأحمري

ملف العدد

الفكر السياسي لدى الدولة الألمامية (الإمامية) **22**

هارون باه

جوانب من الجهود الإصلاحية للإمام الشيخ العلامة

بداه بن البوصيري **40**

محمد الحافظ ولد الغابد

إضاءات على الجهود الإصلاحية لمحمد بن المؤقّت المراكشي **56**

عدنان بن صالح

العلامة محمد العربي الخطيب التطواني:

قبسات من سيرته، وملامح من فكره **78**

يونس السباح

المحتويات

الفكر الإصلاحي عند فريد الأنصاري:

الأسس المعرفية والأبعاد الحضارية **100**

إدريس التركاوي

الخطاب التربوي عند الحركة الإسلامية المعاصرة **126**

بلال التليدي

حوارات أواصر

حوار مع المفكر المغربي الدكتور كمال القصيير **162**

أبحاث ودراسات

الصراع حول القضاء يكشف عُمق الانقسام

في الكيان الصهيوني **170**

عماد أبو عوّاد

مراجعات

النخبة والإصلاح: نماذج من الفكر الإصلاحي العثماني بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين 192

الفكر العثماني 204

التواصل الثقافي والسياسي بين العرب في البيئة الرقمية 216

أفكارنا بين الحركية والسكون: رأي في المدارس الإصلاحية

محمد الأحمري

الأفكار بيوت الناس التي يأوون إليها، فيها يعيشون ويتحركون ويتجاورون ويتنافرون، بحسب مضامين أفكارهم. تتميز بعض بيوتهم الفكرية بتأثيث جيد غني الموجودات وواسع المدى أو هو ضيق، وبيوت فكرية أخرى فقيرة التأثيث أو فوضوية أو متنافرة. فتأثيث العقول بالأفكار أشبه إلى حد ما بما يحدث في المنازل أو القصور. والأفكار كذلك كالبيوت لا بد لها من دعامات تقوم عليها، وهي الأسس الفكرية لكل إنسان، وهذا التأسيس يحتاج دائمًا إلى التقوية أو التجديد، ولا بد له من الصيانة أو التخلص من بعض المحتويات وإبدالها أو إفراغها، إما لتثبيت غيرها أو للتمتع بفراغ الذهن عما يعوقه ويشغله.

إن وجود التأثيث الفكري لا يغني عن التحرك به؛ ذلك أن المعلومات الساكنة لا تعني شيئًا أكثر من متعة ذاتية ورضى عن الذات. وانشغال من ينشغل بالمعلومات وبتخزينها أشبه بمتعة كتلك التي تصاحب قراءة رواية، تتخيلها فاعلة بينما هي تقنعك بالسكون تجاه كل ما يحدث، إذ تصنع أحداث الرواية والفن أحيانًا الشخص الخامل الذي لا يرى قيمة للعمل، فكل شيء خيال، وكل الحركة مصطنعة كاذبة ليس فيها أحد في واقع الحياة يتحرك أو يؤثر

إلا تلك المتعة الذهنية الباردة، وهذا النوع من الأدب أو الفن أو المعرفة حال بديلة عن العمل والحركة. وقد تثير أو تثار تلك النصوص والمعارف الباردة في ظروف نادرة بعدما تكون مخيلة عامة وتتحرك لهدف مقصود منها.

كذلك المعلومات إذا لم توظف في سياق عملي عام تصبح عديمة الأهمية والقيمة، كمجلدات على الرفوف تنتظر غرقًا أو حريقًا أو حشرة العثة تفتك بركودها، أو ربما يحيي العمل بها أحد بعد قرون. أذكر أنني تعرفت إلى فنان قدير لا يعرف عن موهبته إلا أفراد من عائلته، فحثثته على العمل والمغامرة والمشاركة، حتى خرج من عزلته وتواصل مع الناس وأقام معارض فنية وانفتحت له الشهرة والثروة، وذلك بعدما حرك هذه الطاقة الكامنة واستفاد من التأثيث الوهبي والتأثيث المكتسب. فالسعي فضيلة والبخل بالفكر فقدٌ له. وقد حذر الأديب الشاعر المفكر الداغستاني رسول حمزاتوف في رواية **بلدي** الإنسان الذي يبخل بقدراته وأفكاره على الناس أن يكون أشبه ببخيل أخفى ماله عن أهله وغيرهم من شدة حرصه، ثم نسي المكان الذي خبأه فيه.

إن آفاق إمكانات الإنسان ودوره وأثره أمر يتجاوز خياله المحدود. فالمنتج والعامل والموجه سيفاجأ بالمدى الذي يصل إليه أثر عمله، ولن يعوقه إلا الحدود التي قدرها الله. وقد تنوعت هذه الحدود وزادت في زماننا، ولهذا كان واجب الحركة بالحق أوجب على من يجد الوسائل متاحة. وحتى حين يتخيل عدمها فإنه سيجدها ويعثر عليها قريبة المتناول حين يصر، وذلك ما حدث مع رواد حركات الإصلاح الإسلامي عبر القرون؛ فحين هبت همة المصلحين توارت العقبات من طريقهم. أما الوانون الواهنون فلهم في كل خيال عذر، ومن يشترط استكمال العواقب قبل بدء العمل فقد قرر مسبقًا ألا يعمل.

تلك هي قصة المصلحين والحركات الإصلاحية والتجديدية، فحين تغلبت على الونى والقعود حققت ما تخيله القاعدون معجزات وخيالات. وللنجاح شواهد لا تعد كما للركود مثلها، وكلها دليل على صدق قرار نتائج الركون ونتائج الحركة بالحق والاستفادة من الرصيد المعرفي في الإصلاح، وكأنه يتذكر قول ابن الرومي:

فاغـــدُ في أمـــنٍ مـــن الـــرقِّ ومـــن ... ســـطوة الدهـــر وذل الاضطهـــادِ
مســـتزيداً في مَعَـــالٍ جمَّـــة ... ليـــس فيهـــا لامـــرئٍ مـــن مســـتزادِ
وكـــذاك البـــدر يـــسري في الدجـــى ... ولـــه مـــن عزمـــه نـــور وهـــادي
حسْـــبه مـــن كلِّ رأي رأيـــه ... مُستشـــاراً في الملـــمَّات الشِّـــدادِ

وقـد صنعـت بقصيـدة ابـن الرومـي صنع ابن تيميـة ببيت المجنون حـين كان يخرج للخلاء مختليًـا بربه متمثلًا:

وأخـــرج مـــن بـــين البيـــوت لعلنـــي ... أحـــدث عنـــك النفـــس في الـــسر خاليـــا

إن معركـة الحيـاة والتحـرك بالقيـم والأهـداف أوصـل للغايـات مـن مجـرد الفرجـة عـلى العاملـين. فالنـاس يـرون المصلحـين في بداياتهـم متوهمـين وخياليـين وأتباع نجـاح موهوم، لكن العاملـين هـم مـن يحققـون أهدافهـم، وهذا أمـر لا يفهمه القاعـدون الذين اختـاروا أن يبقوا على هامـش التاريـخ، يضحكـون ويسـخرون وينتقدون العاملـين ومن يخوضون المعامـع الإصلاحية والتجديديـة الميدانية.

ولأن الأفـكار قريبة المسـاس بالتاريخ، وهو العين على مسـيرة الفكر بـين الناس، فإن المفكرين النبهـاء يسـتطلعون المسـتقبل مـن خلال رصـد الظواهر ووضعها في سـياقها الحضـاري، وإيمانهم بخطـر الأفـكار واسـتغلالها سياسـيًّا. فمن جمـع إلى النباهة التاريخيـة والرصد هدفًا سياسـيًّا حقق مغانـم هائلـة في الميادين التـي يهتـم بها، وإذا عـاش في مجتمع حر يسـمح لأفـكاره بالتحقيق صنع مـا لا تتخيلـه العقـول المثقلـة بالمعرفـة العاجـزة الصامتـة. ومـن كانت له تلـك المعرفـة والفرصة السـانحة وجمـع معهـا القـدرة في موقـع مؤثـر لصناعـة الموقـف فإنه سـيصنع الكثير مـن أحداث التاريـخ، حتـى لـو كان في المقعـد الخلفـي في قيـادة الأمـم، مثـل مـا قام بـه مترنخ وزيـر خارجية النمسـا، وقـد حشـد أوروبـا في مواجهة الثـورة الفرنسـية، وقاد الثـورة المضادة للثورة الفرنسـية. وعـلى الرغـم مـن النجاح المؤقـت للثورة المضـادة، فقد أخرت تأثـير الثورة زمنًا وشـوهتها، لكن ريـاح الثـورة كانـت أعتـى من مصدات المحافظـين. الطريـف أن التاريخ الدبلومـاسي لمترنخ كان

موضوع رسالة الماجستير التي كتبها كيسنجر، وقد وجد هذا فرصة أخرى زمن نيكسون ليقوم بأدوار سياسية هائلة مثل اختراق الصين، وأخذ مصر بلا ثمن "مجانًا كما قال" من تحالفها مع روسيا، وقام بترسيخ سياسة الخطوة خطوة في التفاوض لمصلحة قومه الصهاينة بعد حرب عام 1973، ووضع سياسة التوتر المستمر والتدخلات الجزئية بلا حل لمصلحة العرب، واستطاع أن يجعل من حركية العرب ضد الكيان الصهيوني فشلًا مستمرًّا إلى الآن. ومثله منافسه الديمقراطي بريجنسكي الذي ترأس الأمن القومي الأمريكي، وقد ساعدت نظرياته في إسقاط الاتحاد السوفيتي، وكان قد كتب قبل السقوط السوفيتي كتابه المهم **الفشل الكبير** (أو **الإخفاق العظيم** بحسب الترجمتين). وهو الذي طالب بدعم المجاهدين الأفغان وغير تسميتهم من متمردين إلى مجاهدين (وكان المسلمون يسمونهم متمردين) فساعدت خططه في إسقاط روسيا، ومن قبله كان جورج كينان الذي نشر مقالة في مجلة **الشؤون الخارجية** ووقع باسم: X، تلك المقالة التي ساهمت في تصميم سياسة الاحتواء لمحاصرة الشيوعيين الروس وإنهاء تمددهم، ومن ثمّ إسقاط إمبراطوريتهم.

يمكن تسمية الأفكار التي ينقدح العمل بها بالأيديولوجيا، فهي الأفكار في حال التحريك لهدف، أما في حال السكون فإنها حال العدم أو حال أشبه بالعدم، أي السكون الذي لا يظهر له أثر ولا قيمة؛ إذ الأفكار في حال التحريك بها تصنع التحولات الكبرى في أحوال البشر. ولذا فإن الخصومة مع الإسلام تتصاعد في حال تحركه، والتحديات أقل في حال سكونه، أو يكون التحدي له من نمط مختلف، وقد يتعرض في حال هموده لمحاولة القضاء عليه بحكم تاريخه الموجع لخصومه، حتى حين لا يكون مقلقًا ولا مؤثرًا في حال الخمول وضعف الحركة، فخصومه دائمًا يخشون يقظته ويعملون على جعله سكونيًّا خارج الفاعلية، ويستعملون التدين السكوني ضد العملي أو الحركي في مواجهته، فيصنعون له عدوًّا من جنسه، كما تقرر التوجهات وسياسات الحكومات المسيحية أو الغربية النافذة تجاه العالم الإسلامي، فيصنعون من الإسلام أدوات تجميده وصرفه عن غاياته الحميدة. وكما قال الأول:

ولكل شيء آفة من جنسه حتى الحديد سطا عليه المبردُ

ومن نماذج تحريك الأفكار السكونية ما نظّر له الصحفي الداهية المؤثر والتر ليبمان (1898–1974) الذي كان البيت الأبيض يؤخر إعلان قراراته حتى يقرأ مقالته السيارة التي يسجل فيها رؤيته للأحداث، وهو صاحب فكرة تحويل الليبرالية من حالة سكونية معاشة في أمريكا إلى حركة فكرية أيديولوجية تواجه التيارات والأحزاب اليسارية الماركسية خاصة، وقد نجح تحريك الليبرالية في العالم لتكون دين اليسار الفاشل في العالم.

ولذلك فإن مراقبة المفكرين النابهين قد تكون خطرة ومنبئة عما يستقبل المجتمعات من صعود وسقوط ومغنم ومغرم. ولا فائدة للذكاء الهائل الفردي ولا للنباهة في مجتمعات قتلها السبات أو دمرها المستبد، لأن عبقريتها سوف تعد خيانة وغدرًا بالظلام المخيم وبالهدوء المقيم والجمود القاتل والخنوع الجماعي، أو تدفن، وسوف يعدون صاحبها مفتنًا وما يقوله فتنة، لأن قوى الركون للخوف وللمعتاد ورهبة الجديد لا تقل خطرًا على الركود من الحروب والقلاقل. فالعبقري يموت قهرًا، والغبي الراكد يلهج دائمًا بانتصاره عليه.

وقد كان بعض شباب الجزيرة العربية قبل الإسلام يغبطون شباب قريش الصاعد قبل الرسالة، ويرون أن لهم مستقبلًا. وقد وردت هذه الأقاصيص والأخبار سواء صحت أم لا عند أبي حيان التوحيدي. قال إسحاق بن إبراهيم الموصلي: انصرف العباس بن مرداس السلمي من مكة فقال: "يا بني سليم إني رأيت أمرًا وسيكون خيرًا، رأيت بني عبد المطلب كأن قدودهم الرماح الردينية، وكأن وجوههم بدور الدجنة، وكأن عمائمهم فوق الرجال ألوية، وكأن منطقهم مطر الوبل على المحل، وإن الله إذا أراد ثمرًا غرس له غرسًا، وإن أولئك غرس الله، فترقبوا ثمرته، وتوكفوا غيثه وتفيئوا ظلاله واستبشروا بنعمة الله عليكم به"[1]. وخاف أحدهم من منافسة بني عبد مناف وصعود هذا الفرع من القبيلة فقال: "تنازعنا نحن وبنو عبد مناف الشرف، أطعموا فأطعمنا، وحملوا فحملنا، وأعطوا فأعطينا، حتى إذا تجاذينا على الركب، وكنا كفرسي رهان، قالوا: منا نبي يأتيه الوحي من السماء"[2]. وهذا ما هو فوق طاقة البشر وصح ذلك على مدى الدهور أن النبوة فوق إمكان وتقدير كل أحد، حتى صاحبها لا يدرك خطرها ويستنكر ويقول: أومخرجي هم؟[3] وفي قصة ورقة بن نوفل مع الرسول صلى الله عليه وسلم شاهد على القول. وفي كل عصر وزمان ترى منبهًا للخطر

أو للمغانم يُري الناس النور أو النار التي يعشون عنها. وكم كان محزنًا أن رجلًا كابن خلدون يحذر قومه وينبههم إلى قدوم البعث الأوربي في جنوب أوروبا فقال: "وكذلك يبلغنا لهذا العهد أنّ هذه العلوم الفلسفيّة ببلاد الفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشّماليّة نافقة الأسواق وأنّ رسومها هنالك متجدّدة ومجالس تعليمها متعدّدة ودواوينها جامعة وحملتها [متوفّرون] وطلبتها متكثّرون والله أعلم بما هنالك [وهو] (يخلق ما يشاء ويختار)"[4]. ولكن الظلام والظلمات، كما أشار هو، قد استحكمت في عقول ورقاب أمته، إذ أشار إلى أحوال زمانه قائلاً: "وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة [...] وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض، فبادر إلى الإجابة"[5]. حتى عابه بعضهم على جريمة وعيه وحرصه على إخراجهم من غفوتهم التي طالت قرونًا، وقتها كان قد سقط العلماء والحكام والمتصوفة والعامة في ظلام لم يبدأ التنبه من غفلته إلا قريبًا.

لا شك أن المجتمع المنفتح الحر يصنع حالة من إمكان صنع الأفكار الناجحة وتنفيذها، بخلاف المجتمع المقموع المستعبد لفرد، حيث تقتل فيه المواهب ويمنع القمع والقهر تحريك الأفكار العبقرية ويحجر الأذهان، لتعيش الملايين بدماغ متسلط واحد يشل المجتمع ويدمر الحياة مهما كانت موهبته وإمكاناته. ومع ذلك فإن تحدي الجمود، وتحدي العبودية والخنوع يمكن تحقيقه بالإصرار، ونحن في زمن نملك العدد والعقول والوسائل التي تمكن من اختراق جدران الظلمات، وتحقق بعون الله ثم بالإصرار والتعاون إنجاز المصلحين الصادقين عبر القرون. وإنما تعظم الأمم والحضارات بأفكار حرة مبدعة وأسواق عظيمة تستهلك المبتدعات من الأفكار الحرة والسلع المتنوعة، فلا الأفكار يمكن قمعها ولا الصناعة يمكن حد انتشارها، ولا طرق الترويج للأفكار والسلع مسدودة؛ ذلك لأن التماسك بين العبقري الملهم وبين الساذج المستهلك أو المتحمس المتفاني ضروري للتفوق الحضاري، ويمكن تحقيق الخير لأمتنا واختراق حواجز القهر والقنوط.

دائرة العمل ودائرة المعرفة

إن المعلومات التي يتلقاها الإنسان عنوة أو عفوًا ذات أثر كبير عليه وعلى تكوينه الذهني والعاطفي وعلى علاقته بالناس والأشياء من حوله، ويندر من الناس من يصل وعيه إلى مراقبة أثر تلك المعلومات والثقافة الاجتماعية في تصرفاته، وأندر منه من يستطيع التحكم في تكوينه المعرفي والنفسي والمجتمعي. ويبدو لي أن كل الجهود الذاتية والمعلوماتية قد تساعد في تهذيب مضار التكوين عليه، ولكنها لا تجتث الآثار السلبية التي ترسخها ثقافة الركون والتواني، وما عليه إلا المحاولة لتحريك الحق بما يعرف وتقليل السلبي والهامشي من معلوماته، تلك المحاولة في ذاتها نجاح.

فالمعلومات والأحداث والظروف لها دور خطر على الإنسان وهو يضعها دون وعي في سياق لا يعرف نفعه من ضرره، ويستوي في الخضوع لتلك المكونات الذكي والغبي، لكن تأثر الشخصيتين يظهر عليهما ويقودهما لأعمال رشيدة أو مضرة يشاهد نتائجها المجتمع في تصرفاته. الأحداث والأفكار والتجارب ونتائج الخبرات تصنع أثرها على شخصه ومستقبله سواء عرف قدرها وتأثيرها أم لم يعرفه، وبهذه الأثقال يتحرك في المجتمع والعلوم والحياة، وقد يتعرض لحالات صدمة أو يقظة تنتزعه من سباته وتبعيته وهامشيته، وترمي به إلى تيار الوجود والحيوية وكأنه لأول مرة يرى نفسه ويكتشف قدراته ويلاحظ أثره. تلك لحظات من لحظات القرار والوعي الذاتي الشامل التي يتعرض لها الفرد. يقولون إن الشعر يثيره الحب والحرب والموت، وهذا اختزال لشخصه ولمنتج واحد هو الفن أو الشعر، ولكن ماذا عن تحول القناعات؟ إن إنسانا غافلاً قد يخوض تجربة دينية ويصبح طاقة هائلة جديدة قد يسخر منها من يجهلها، غير أنها حقيقة ماثلة وملاحظة، تراها عند المهتدين والتوابين ومن تعصف بهم ظروف فوق طاقاتهم، وتجد على الجانب الآخر من يفقد قيمه وقيمته ويقتنع بعكسها، وقد يرى ويسمع دوي سقوطه ثم لا يكاد يفهم قسوة فقدان ما كان معه وله وبه، فيسقط ويراقب بنفسه سقوطه مما كان يؤمن أنه علوي وسماوي إلى كل صغير وآني وذاتي،

ولا بد أن تفقد القيم كل القيم مكانتها ودورها في حياته، ويبقى الماضي العالي الهميم أشباحًا مؤلمة أو مبهجة في لحظات مراجع الوعي أو الصدمات والذكريات، تلوح كأطياف زمن قديم يبتعد عنه.

إن من أهم النماذج الحركية للمعرفة قصة الطبيب الكويتي عبد الرحمن السميط، وقد أثاره للحركية للإسلام وقوفه على مقررات مؤتمر كلورادو التبشيرية، فقرر أن يتخلى عن طموحات زملائه المحلية الصغيرة، كفتح عيادة في الكويت تجلب له المال والشهرة، وترك المعتاد وذهب إلى أفريقيا، فما عرف الناس في العصر الحديث رجلًا كان له أثر في اعتناق أمم للإسلام مثله.

أذكر أنني قرأت أيضًا عن الفيلسوف والموسيقي الشهير ألبرت إشفيتسر (ولد في الألزاس عام 1875م وتعلم الفلسفة والطب وبرع في الموسيقى والفلسفة، وكتب حينها كتابه الشهير **فلسفة الحضارة** الذي ترجمه عبد الرحمن بدوي)، أنه هاجت عنده الهمة الروحانية والشوق لخدمة المسيحية، فترك وعثاء التفلسف والموسيقى، وعلّم زوجته التمريض، ثم ذهب إلى لمبارينى في الجابون في أدغال إفريقيا لنشر المسيحية عبر التطبيب، وقام بدور كبير في علاج مرضى الجذام وغيره، ونشر المسيحية بين الوثنيين حتى مات هناك عام 1965. وقد تابعت الكثير مما قام به في ما كتب عنه، فهل كانت خطوته الحركية الكبيرة تلك أنفع من الكتابة في الفلسفة؟ ربما، والجدير بالملاحظة أنه من أخوال سارتر الفيلسوف الفرنسي الذي حول الوجودية إلى إلحاد.

وقد تكون المعرفة من وسائل التجميد والسلبية عند الإنسان حين يتعلق بحبل لها لا ينتهي ويطلب أوله آخره الذي لن يصل إليه إنسان، ويغرق فيها دون هدف منجز إلا المزيد منها والكتابة حولها وتجميع مصادرها، والكتب تسخر به، والمعلومات تفر منه، والعمل يتباطأ به، فلا أنجز في الطريق ولا وصل لمحطة يأملها. إنه عبث معرفتنا بنا، ننظر كمالها بينما

كمالها هو في العمل بها وليس جمعها بلا نهاية، فالعمل بالمعرفة ولو كان قليلًا وغير مقنع خير من هوس بجمعها لا يصل لنتيجة، وإنما النتيجة الطريق.

وعليه فإنه لا قيمة للمعلومة ما لم تتحول إلى تجربة عملية، ولهذا تجد المنتجين معلوماتهم قليلة نافعة وعملية، وتجد كثيرًا من المنظرين مثقلين بأوقار من المعلومات يحملونها معهم إلى قبورهم. وقارن بين شخص جالس في بغداد أو قرطبة زمن التراجع كم كان عنده من المعلومات مقارنة بشخص على الثغور قليل النظريات يفتح للأمة أبواب الأمم. ولذا قد تصنع الثقافة دروعًا للخنوع كما يمكن أن تعمل دور الإشعال العملي الحركي. وإذا قدر لك أن تطلع على أجواء المعارف والآداب التي كانت في قرطبة وغرناطة قبل سقوطها، فإنك لا تتخيل كيف تموت همم وتخبو آمال وتسقط قوى وجيوش وهم في زهرة علومهم وعلو معارفهم[6].

وليس غريبًا هذا الغباء البشري، فقد شهدنا الرئيس الأمريكي ترمب يُنتخب، ورأيناه يحمس ويؤيد جموع المتطرفين الذين تظاهروا في يناير عام 2021 ليهاجموا مبنى الكونجرس ويهاجموا النواب، ويتم أول هجوم داخلي على البرلمان الأقوى في تاريخ العالم المعروف ويُغزى لا من خارجه ولا من أعدائه، بل ممن يزعم حجة الحفاظ على مستقبله، ذلك أن الواعي الحريص على بلاده وثق بجموده بينما الفساد والإفساد في أعتى لحظات الحركية.

الهمة خير من زيادة المعرفة

كشف الواقع أن الاهتمام بالمساجد وبطلاب المدارس القرآنية، عند ابن باديس والبشير الإبراهيمي ومدارس الجزائر أحيت همم الجزائريين، وصنعت الجيل والموقف الذي أنجز جيل الثورة والتحرير، فكان فرق عظيم بين من يتلقى القرآن للتنغم والتسلية وبين من يجعله سلاحا لتحرير نفسه وبلاده من المستعبدين، وقد يموت فيسمى شهيدًا، وسادت ألقاب التعظيم للشهداء والشهادة، ومجلة الشهيد، ومن قبلهم في تونس ظهر كتاب **تونس الشهيدة**[7] حين حل بها المستعمرون وقهروها، ودون شك عدهم المستعمرون مدمرين

ومفسدين وإرهابيين ومتطرفين، وتلك لعبة الألقاب كما يحسن الغزاة المستعمرون المتأخرون استخدامها.

إن زماننا هذا من خير العصور، توفرًا للعلوم والمعارف وتواصلاً اختصر المسافات. وقد قرأت في **أدب الطلب**[8] للشوكاني قوله إن زمانه خير مما سبقه فيما يخص العلم وتوفر مصادره. وأين نحن من زمنه؟ فزمنه فقير مقارنة بزماننا، لكن الهمة والعمل والغاية إن غابت فلن تفيدنا معارف العالم لو جمعناها. وقد جعلت شبكات التواصل العالم كله ميدانًا للسباق والتأثير، وأصبحت العولمة ملكًا لمن يجترئ ويعمل وينشر.

وعليه فإنه من الواجب الآن التخلص من الحياة النمطية أو التجارب الفاشلة [وكما قالت الشاعرة: "لا تعيش العمر عينك وراك"]. فهناك من ينشغلون بدراسة الحالة ولوم السابقين بدلًا من مبادرات لهم في زمانهم، أو لا ينسجمون مع حركات الإحياء والإصلاح المعاصرة لهم، أو يفكرون في امتلاك كل شيء لينجزوا، وليس الأمر كذلك؛ فالعمل ولو كان يسيرًا خير من الانطواء على الذات ونشدان الكمال، والزمن لا ينتظر أحدًا.

أذكر أن شخصًا سألني في نهاية محاضرة عن حركات الإصلاح قائلًا: أراك قد تصالحت مع المدرسة الإصلاحية بدءًا بمقدمة كتبتها لكتاب جمال الدين الأفغاني وغيره، فهل هذه مراجعة للأفكار؟ والجواب أن مراجعة ومعرفة الحركات الإصلاحية واجب من واجبات المرحلة لمعرفة مواقع النجاح ومواقع الفشل، وفهم وتقدير ظروف الإصلاحيين السابقين من واجبات المرحلة، ومصادرة جهودهم والبقاء عند عيوبهم وأخطائهم نتسلى بها من مظاهر السلبية والقنوط، وفي ذلك عدم تقدير لجهود السابقين، ولا مراعاة لاختلاف أفهامهم وظروفهم وزمانهم عن ظروفنا، وكثير منهم قد صنع ما نحن فيه من خير أو خطل، فتقدير أولئك يجعلك تتواضع في تنصيب نفسك دائمًا مقيّمًا لهم ولأدوارهم. فعليك ألا تهتم كثيرًا بالحكم عليهم من زمن غير زمنهم وظروف مختلفة عنهم، بل يجب العمل وملاحظة واجب وقتك. فتنصيبك لنفسك مقيّمًا للأفكار

ولدورهـا تنصيـب خطـر ومغامـر، وما دام الأمـر فوق قدرتنا عـلى شرح ملابسـاته فلنتواضع ونـترك للشـكوك ولعـدم اليقـين مجـالًا. ولا لـوم أن نقـول مـا نؤمـن بـه مـع تقدير مـن قررنا خطـأ تجربتـه ممـن عـرف عنـه الإخـلاص والتضحيـة والنجابة.

إن أفكارنـا تمـوج بنـا بـين الصواب والخطأ والوهم والشـك، فـما لنا نتخيل أن السـابقين لم يعانـوا مـن صعوبـة الفهـم رغـم أن ظروفهم كانـت أصعب مـن ظروفنا، خاصـة في مرحلتين مرحلـة إطبـاق الظلـمات ثـم مرحلـة بدايـة يقظـة العـالم الإسـلامي؟ مـن الجيـد أن نتحـرك بأفكارنـا تحـرك المنقذيـن، ولا نقـف ولا نؤيـد سـكون سـابقين ولا معاصريـن، ولا سـكون أفكارهـم، فالسـكون الفكـري والعمـلي جبرية، بـل هذا الجمود هـو رذيلة القادريـن، وحينها يتحـرك عدوهـم في فراغهـم أو في ركودهم.

الهوامش

1. أبـو حيـان التوحيـدي، **الإمتـاع والمؤانسـة**، تحقيـق أحمد أمـين وأحمد الزيـن (بـيروت: دار مكتبـة الحياة، بـدون تاريـخ)، ج1، ص 76.
2. **السـيرة النبويـة** لابـن هشـام، تحقيـق إبراهيـم السـقا وغـيره (القاهـرة: مطبعـة البـابي الحلبـي، 1955)، 1/ 316.
3. أخرجه البخاري (3392)، ومسلم (160).
4. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق إبراهيم شبوح (تونس: القيروان للنشر، 2007)، 2/ 294.
5. المصدر السابق، 1/ 50–51.
6. حـين كنـت أراجـع هـذا المقـال وقـع بيـدي تحقيـق لكتـاب **الموافقـات** للشـاطبي، وقـد أحسـن المحقق الحسـين آيـت سـعيد في كتابة مقدمة أشـار فيهـا إلى حال العلـوم والمعارف في زمن الشـاطبي في غرناطة، حتـى لتعجـب كيف يسـقط مجتمع كمجتمع قرطبة وغرناطة ذلك السـقوط أمام جهـلاء ومتعصبين؟ ثم تذكـرت بعـض حـواضر المسـلمين ومـا بلغته من مسـتوى التديـن العالي والخلـق الرفيع فإذا هي تسـقط بـين عشـية وضحاهـا بأيـدي نـاشري الفسـق والحقـارة، أو تذكـر الزمـن الحـر الذي عاشـته مـصر قبل هيمنـة العسـكر كيـف كان سـقف العلـوم والآداب والمعـارف والفنون عاليًـا جدًّا ثم تم إسـقاطه بأيدي متنفذيـن جاهلـين مـن العسـاكر، ومثلـه ما بلغ من إفسـاد الشـاه لمجتمع إيـران، فإذا الثـورة تنقلب على كل شيء وتتعصـب في فـرض مظاهـر التديـن التي عـاش محاربًا لها وتخيـل أنه قد أنهى الديـن ومظاهره. والطريـف أنـه حـين وصلت طائرته أسـوان في مـصر كان جائعًا وطلب مـن الطائرة طعامًـا فأخبروه أن الثـوار لم يسـمحوا لـه بـأن يصطحـب معه الطعام الـذي كان محددًا له، وغـادر القاعة إلى الحـمام وزعموا أنهـم سـمعوا بـكاءه. هـذا فضلاً عـن أن تتذكر القـذافي يلجأ إلى مصرف ميـاه، وصدام يلجـأ إلى حفرة، وابـن عـلي يبقـى في الجـو سـاعات يبحـث عـن مـن يؤويـه ويرفـض سـادته الفرنسـيون إيـواءه، وكـذا تشاوسسـكو في رومانيـا وهـو يـذل ذلتـه العظيمـة بعد بنـاء أكبر قصر لحاكـم من حـكام الدنيا.
7. كتبه عبد العزيز الثعالبي معبرًا عما أصاب تونس من قهر الاستعمار الفرنسي.
8. الشـوكاني، **أدب الطلـب ومنتهـى الأدب**، تحقيق عبـد الله يحيى السريحي (بـيروت: دار ابن حزم، 1998)، ص 111.

ملف العدد

الفكر السياسي لدى الدولة الألمامية (الإمامية) **22**
هارون باه

جوانب من الجهود الإصلاحية للإمام الشيخ العلامة بداه بن البوصيري **40**
محمد الحافظ ولد الغابد

إضاءات على الجهود الإصلاحية لمحمد بن المؤقّت المراكشي **56**
عدنان بن صالح

العلامة محمد العربي الخطيب التطواني: قبسات من سيرته، وملامح من فكره **78**
يونس السباح

الفكر الإصلاحي عند فريد الأنصاري: الأسس المعرفية والأبعاد الحضارية **100**
إدريس التركاوي

الخطاب التربوي عند الحركة الإسلامية المعاصرة **126**
بلال التليدي

الفكر السياسي لدى الدولة الألمامية (الإمامية)

دولة الأئمة بفوتا تورو (1190-1308هـ) (1776-1890م)

هارون باه[1]

لم تكن إفريقيا يومًا معزولة عن العالم، بل ظلت مرتبطة به على مر الحقب، وتفاعلت وتجاوبت مع فجر الإسلام وعبر أزمنته المديدة، مرورًا بممالكها العريقة -مملكة التكرور ودولة مالي بغرب إفريقيا- وصولًا إلى فترة الإمامين جلال الدين السيوطي وعبد الكريم المغيلي[2]، اللذين كان لهما أثر بارز في تأصيل الفكر السياسي الإفريقي الإسلامي، وتمتينًا للصلات بالدوائر الحضارية مع الملك أسكيا بمالي وبزعماء بلاد الهوسا، عبر الرحلات والزيارات والمؤلفات العلمية والأجوبة عن أسئلة الحكام، مما يجسد في آن وحدة الأمة ووحدة المرجعية على تباعد الأقطار وتمدد الأزمان، أي الوحدة في إطار التنوع، فالأمة الإسلامية حقيقة بمنطق الدين وحقيقة بمنطق التاريخ وبمنطق الجغرافيا، وحقيقة بمنطق الواقع والمصلحة[3].

واستقر الأمر على وجود دولة إسلامية مركزية بمالي ذاع صيتها وعم خبرها الآفاق[4]، إلى أن انفرط عقدها مع الحملة المغربية نهاية القرن السادس عشر، وبالتحديد سنة 1591م، إيذانًا بدخول حقبة جديدة من التحولات الدولية تراجعت معها أهمية الساحل والصحراء الحضارية والتجارية والاقتصادية، مما حدا بعلمائها ومصلحيها إلى تلمس شتى السبل بغية

استعادة السلطة المركزية المفقودة بفعل الهجمة السعدية الموجعة بسبب توقيتها وآثارها، فكانت نشأة الدول بسنغامبيا[5] ووادي النيجر وبلاد الهوسا، ومن سوء حظها أنها تزامنت مع توسع الاحتلال الأوربي بالمنطقة.

تميزت الحياة الاجتماعية بعد حملة سلطان المغرب أحمد المنصور الذهبي بالاضطرابات العنيفة داخليًّا وخارجيًّا، وشهدت إفريقيا فوضى عارمة ناشئة عن اختلال حركة ونزوح البشر قسريًّا بسبب غارات الاستعمار، وإفراغ القارة من أهاليها بواسطة شحن السفن الأوربية بالشباب الإفريقي، انطلاقًا من الموانئ الأطلسية، كميناء سان لويس الواقع على مصب نهر السنغال وجزيرة غوري وغيرهما، وكما تشير وقائع اختطاف الأمراء والعلماء بفوتا فضلًا عمَّن دونهم.

ففي ظل تلك الأجواء ظهرت الحركات الإصلاحية ضد الطغيان والفساد، تارة باسم الإمامية، كألمامية بُنْد 1107هـ - 1690م والإمامية بفوتا جالون مع قائدها ألفا إبراهيم صمبيغو عام 1140هـ - 1727م بتمبو، والشيخ سليمان راسين بال بالسنغال، وأحمد لبو 1212هـ/ 1797م بمالي، متخذين من لقب أَلْمامِ رمزًا لنظام الحكم إلى جانب أنظمة سياسية لم تتسم بذات الاسم كخلافة صكتو مع الشيخ عثمان دان فوديو ببلاد الهوسا وغيرها، إلا أن هذه المقالة ستنحصر على دولة الأئمة بفوتا تورو (السنغال) في القرنين 18 و19.

وتبقى القواسم المشتركة بين القيادات الإسلامية كونها من طبقة العلماء والأمراء، ثم إن الفقهاء الثوار معدودون ضمن أعلام الطريقة القادرية، وكان الانتماء القادري واسعًا بحكم انتشار الطريقة ببلاد السودان الغربي يؤازرها علماء مشاهير، فالخبرة الإفريقية منذ القدم في تدبير شؤون الحياة انطلاقًا من المرجعية الغيبية خبرة شاملة ومتطورة، تستوعب الاختلافات العقدية والاجتماعية، وتصهر المجتمع في بوتقة واحدة ترتقي بالإنسان نحو الكمال الحضاري العمراني والاجتماعي وتوفر الأمن والاستقرار لشعوبها[6].

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في عدة جوانب، منها:

- الوقوف على تجربة حكم دولة الإمامية بحوض نهر السنغال على امتداد قرن ويزيد، ورصد كسبها السياسي والدستوري في إعادة تنظيم الحياة الاجتماعية بناء على المرجعية الحضارية، وذلك بغية الاستجابة للتحديات الداخلية والخارجية المطروحة على شعوب الضفة.
- إلقاء نظرة على الإسهام الإفريقي في الفكر السياسي والدستوري المعاصر، وآليات بناء دولة العدل والكرامة في نفس توقيت ظهور نظريات العقد الاجتماعي بأوروبا.
- استلهام الخبرة الألمامية في الحكم لتدبير قضايا إفريقية راهنة ومصيرية من نصب الرئيس والحفاظ على المال العام (مسألة السلطة والثروة)، ومحاربة الفساد باعتبار التجربة الثورية زادًا ورصيدًا قائمًا على مرتكزات صلبة وأسس سليمة.

نتساءل هنا عن مؤسسي دولة الألمامية (الإمامية) بفوتا تورو وعن مشروعها وعوامل انهيارها، مستعينين بالمنهج التاريخي تارة والوصفي التحليلي أحيانًا للإجابة عن الأسئلة المطروحة.

تقع فوتا تورو، مسرح ثورة ألمام، بشمال السنغال على الجهة اليسرى من النهر بين داغانا وماتم، حيث موطن التكرور الأصلي، وقد تعاقب على حكمها بعد سقوط مملكة غانا سلالات متباينة من سونينكي وماندينغ وسيرير إلى أن جاء دور الملك كولي تنغيلا، وظلت موضع تنافس بين القوى المتحاربة، ولم يكن المجتمع الفوتي منغلقًا على ذاته وقد جمع في أحضانه كل الأجناس ، ملتقى الشعوب، وتنهض ألقاب ساكنة ضفتي النهر دليلًا على هذا الواقع: (جو، انغوم، سار، كمرا، ساخو). كما لم تكن الأنظمة السياسية بفوتا تورو منكفئة على نفسها، بل نسجت أواصر ومدت جسورًا دولية مع جوارها سلمًا وحربًا، ووصلت سفارتها إلى العرش العلوي مع مولاي إسماعيل طلبًا للعون والمدد العسكري أيام دينيانكوبي،

نتيجة الصراع حول السلطة بين صمب غلاجي و كنكو بو موسى الذي خلف ضرائب مجحفة على سكان فوتا بسبب تكلفة التحالفات مع الشماليين[7].

وتعدّ منطقة فوتا تورو من أقدم الأقاليم السنغالية التي عرفت تنظيمات سياسية، وعلى هذا ظلت منطقة فوتا مسرحًا لتواصل بشري وتفاعل حضاري على مدار التاريخ[8]، وقد جعل منها بعض العلماء حدًا جغرافيًّا، حين وصف محمد المامي البادية الموريتانية بأنها تقع بين العَمالتين الإسماعيلية في الشمال والبوصيابية في الجنوب[9]، ومع الأيام صارت مركزًا علميًّا يفد إليها الطلاب من شتى الأقطار، كما عاشت تدافع تيارات مذهبية وعقدية على أراضيها، وتمتاز عن غيرها من المناطق السنغالية بأنها عرفت الإسلام قبل سواها، وقامت فيها أول حكومة إسلامية تطبق شريعة الله تعالى[10].

ومنذ أن اعتنق شعب الفلّان، سكان الوادي، الإسلام لا يزال لهم حضور مشهود، وبالأخص في غرب إفريقيا على امتداد الحقب، ويكفي دليلًا على ذلك الإمارات التي أسسوها والممالك التي حكموها بفوتا تورو وماسينا وفوتا جالون و بلاد الهوسا.

لكن الموقع الجغرافي وضع الدولة الإمامية الناشئة في دائرة الأخطار المحدقة بالمنطقة، الواقعة على قرب من مقر الحاكم الفرنسي، حيث الإدارة الاستعمارية بمدينة سان لويس منذ القرن السابع عشر، سيما أن هواجسها التوسعية تتجاوز السنغال وتشمل غرب القارة بأكملها، وهو ما يقود حتمًا إلى المواجهة بين الطرفين.

أوّلًا: التأسيس

بدأ جيل تأسيس دولة الإمامية نواة لمشروع إصلاح وتغيير ممتد في الزمان بعيد الآثار أيام الطلب والدراسة، وقد قامت مدرسة بير العريقة بكجور، الأرض السهلة، وسط السنغال بزعامة شيخها القاضي والعالم عمر فال بدور بارز في العصور المتأخرة؛ وذلك باحتضان وتهيئة البلاد لظهور شخصيات إسلامية -دعاة تحرير- ذات أثر حاسم في المجتمع السنغالي، من بينهم قيادات الدولة الألمامية بفوتا تورو.

وتمت صياغة مبادئ الثورة بقُطْر كجور؛ حيث تلخصت في ثلاث نقاط:

1. إسقاط حكم دينيانكوبي المجافي لقواعد الإسلام.
2. التشهير بالأعمال السيئة والتصرفات البذيئة والتعسف الأعمى في إصدار الأحكام على المواطنين، وفضح الممارسات المذمومة التي يقوم بها الشماليون المحالفون لدينيانكوبي داخل البلاد.
3. إقامة دولة إسلامية تستمد قوتها وتستند في تشريعات قوانينها من الكتاب والسنة، ويتولى العلماء والفقهاء الحكم والإشراف المباشر على مجريات الأمور في البلاد[11].

أما ارتباط التغيرات الجسيمة في المجتمعات البشرية بالنهضة العلمية وتوازيها مع مسار الحياة السياسية فهو أمر ملموس، كما برهنت على ذلك الحركات الإصلاحية، ما يعيد إلى الذاكرة السياسية علاقة المعرفة بالسلطة[12].

بيد أن من أسباب ظهور دولة الأئمة بعد نضوج الفكرة وتبلور المشروع في ذهن القائمين عليه: مواجهة الطغيان والاستبداد المتمثل في دولة دينيانكوبي الأرستقراطية الحاكمة -وقد عمرت لما يزيد عن قرنين- ورفع الحيف عن أهل فوتا، والعودة إلى الإسلام وتعاليم الشرع، والتصدي للاستعمار الغاشم، ورد الكرامة لبني الإنسان.

تزامن اندلاع الحركة الثورية في شمال السنغال بالتحولات الدولية الكبرى في كثير من بقاع العالم، كالمواثيق الحقوقية والثورات السياسية والصناعية، وكانت الأحداث أحيانًا مترابطة فيما بينها، ما جعل من المجتمعات الإفريقية على مفترق الطرق في نوع الاستجابة للتحديات المطروحة صعودًا أو هبوطًا.

ولا يبدو أن المفكرين السياسيين الأوربيين سبقوا مؤسسي دولة الأئمة بفوتا تورو في التنظير لفكر سياسي معاصر يضبط مسار الاجتماع البشري في أصوله الكلية من: وجود قيم سياسية معيارية، وطريقة اختيار الحاكم، وتسيير مالية الدولة، ومحاربة الفساد السياسي والمالي -منافذ فساد السلطة-، ومن هنا يصح مقارنة الخبرة السنغالية بالثورتين المعاصرتين لها: الأميركية والفرنسية، إلا أن ثورة الأئمة لم تسعفها روافد تمد من دورة حياتها وزمن بقائها؛

مـن اسـتقرار اجتماعـي ونهضة صناعيـة متعددة الأبعاد تضمـن للتجربة الوليدة المواكبة ومسـايرة التغـيرات الدوليـة. كانـت المبـادئ الثوريـة التي دعت لها الإمامية على لسـان ألمام سـليمان متقدمة عـلى زمانهـا: "إن النـصر مع الصـبر، إني لا أدري هل أموت في هذا القتـال أم لا؟ فإذا مِتُّ فاطلبوا إمامًـا عالمًـا زاهـدًا لا يجمـع الدنيـا لنفسـه ولا لعقبـه، وإذا رأيتمـوه قـد كثـرت أموالـه فاعزلـوه وانهبـوا أموالـه، وإذا امتنـع مـن العزل قاتلـوه واطردوه لئلا يكـون مُلكًا عضوضًـا يتوارثه الأبناء عـن الآبـاء، وولَّـوا مكانـه غـيره من أهـل العلم والعمـل، مـن أي القبائـل كان، ولا تتركوا الملك في قبيلـة خاصـة لئلا يدَّعـوه وراثة، بـل ملِّكوا كل مسـتحق"[13].

وتشـترط شروط معينـة لمـن يتقلـد منصـب الإمامة؛ فالمؤسـس يجعـل أهـم شروط الإمامة في الدولـة الناشـئة العـدل وهـو أسـاس الملك وقوامـه، ثم الزهد وهـو صفة تحمل الأئمـة على العفة في المـال العـام وتكفهم عن الفسـاد[14].

يلقـب حاكـم فوتـا بأَلْمـام (الإمـام) مـا يجمـع لصاحبـه بـين البعديـن الديني والدنيـوي، أي الحاكـم الفعـلي بـلا منـازع. ولم تقتـصر تسـمية ألمامـي (الإمـام) عـلى رأس السـلطة عـلى النظـام السـياسي القائـم بفوتـا تـورو فحسـب، بـل شـملت أقطـارًا أخرى مـن السـودان الغربي، سـواء بغينيـا كوناكـري وهـي أسـبق، ودولـة (أحمـد لـب) بماسـينا وعاصمتهـا (حمـد الله) بـمالي، وقبلًا إمـارة بنـد مـع (الحـاج مالـك سـه) 1681م، وأحيانًـا مـا تجتمـع العائـلات الحاكمـة في قرابـات وأصول نسـب.

ثانيًا: الأفكار السياسية التورودية الثورية

تجـد الأصـول الفكريـة السياسـية لثورة توروبي أسسـها في المعارف الإسـلامية بـدءًا بمرجعية القـرآن ـ رفـض كافـة أنـواع الظلـم مثلًا، إقامـة العدل وشـهادة بالقسـط، رد الأمانـة، النهي عن أكل أمـوال النـاس بالباطـل والاعتـداء عـلى الحرمـات والأعـراض إلـخ، والتمكـن مـن الفقـه والشريعـة، وبالأخـص **رسـالة أبي زيـد القـيرواني وجواهر الإكليـل** للإمام الخليـل **وتحفة الحكام** لابـن عاصـم الأندلـسي، وكلهـم مـن فقهـاء المالكيـة، إضافـة إلى اسـتلهام السـيرة النبويـة وهمّ الإصـلاح الاجتماعـي السـياسي الذي شـغل بال المصلحـين، كل ذلك كفيل أن يبلـور أطروحات إصلاحيـة تسـتجيب لتطلعات سـكان الوادي.

زيادة على تأثير الجوار، حيث لا يزال صدى حركة الإمام ناصر الدين الديماني الموريتاني (ت. 1674)، ولما يبلغ الثلاثين من عمره، حاضرًا في الأذهان، خاصة أنها انطلقت من الجنوب الموريتاني، أي الجوار السنغالي، بعد مضي نحو قرن بينها وبين ثورة توروبي، ولا يستبعد فرار المنهزمين الناصريين إلى فوتا طلبًا للأمان ونجاة من المطاردة، ثم ما حدث بفوتا جالون بغينيا من إقامة سلطة ألمامي، كل ذلك يجعل من تصدير الإمامية إلى فوتا تورو أمرًا واردًا واحتمالًا قويًّا.

وتظهر أصالة الأفكار التي طرحها قادة دولة الإمامية في كونها برنامجًا سياسيًّا إصلاحيًّا يرمي لتحقيق العدالة الاجتماعية بمقاومة الاستبداد، والتعسف في استغلال السلطة، والرشوة وسوء تدبير الأموال العمومية، ومقاومة كافة أشكال الظلم، والتحرر من القوى الأجنبية/ التبعية، وتحريم ومنع المتاجرة بالبشر، وهنا يظهر تقدم بعض أطروحاتها على الدول الغربية. ففرنسا قد ألغت العبودية لأول مرة عام 1794 بعد اندلاع ثورة العبيد في هايتي (سانت دومينغ سابقًا) لتكون أول دولة أوروبية تلغي تجارة الرق. لكن نابليون بونابرت أعاد العمل بها عام 1802 ولم تلغ مجددًا إلا في 1848[15].

ما يحسب للفكر السياسي الثوري من إضافة: طرح فكرة الجمهورية تحت مسمى الإمامة في مقابل الملكيات الحاكمة؛ إذا توفرت شروط انعقاد الإمامة لصاحبها من الأهلية والكفاءة، وقبول أهل الحل والعقد برئاسة المنتخَب، وعدم اعتبار النسب والمركز الاجتماعي، ما يعني نظرة جديدة لمعادلة الحكم في حوض نهر السنغال، وهنا أيضًا يتجلى البعد العالمي للأفكار السياسية الإمامية.

شكلت فرادة النموذج الإمامي في القطيعة مع ما كان مألوفًا في العالم الإسلامي من توريث السلطة، وظل نظام الحكم في الجمهورية الفوتية شوريًّا مبنيًّا على قرار أهل الحل والعقد، وكأن الأفق لسياسة الأئمة هو توخي الإصلاح والصلاح والقدرة على تحمل أعباء المسؤولية والقيادة.

تجدر الإشارة هنا إلى تكرار عزل الحكام الألماميين واستبدالهم بغيرهم، وأحيانًا استعادتهم للحكم مرات بشكل ملفت للنظر في الاجتماع الفوتي، كما هو حال الإمام (يوسف سري

تفسير له) وكذلك الإمام (محمد بران وَانْ)، مما يعكس حضور المجتمع في الحياة العامة وقوته في اتخاذ القرار وصناعة السياسة العامة. ولعل السبب وراء انتشار هذه الظاهرة إشارة مؤسس الدولة إلى عزل الحكام عند الإخلال بالمهام المنوطة بهم كظهور فساد وثراء بلا سبب، ولم يغفل الشيخ سليمان رحمه الله قضية "عزل أئمة الجور وإزالتهم عن سدة الحكم، بل سطر بالعريض في وثيقته التاريخية أن (إذا رأيتموه [الحاكم] قد كثرت أمواله فاعزلوه وانهبوه، وإذا امتنع فقاتلوه واطردوه، لئلا يكون ملكًا عضوضًا يتوارثه الأبناء، وولّوا مكانه غيره من أهل العلم والعمل من أي القبائل)"[16]. وتمثل المشروع السياسي بالأساس في توحيد الشعب، وبناء كيان سياسي قوي لمقاومة الاحتلال الأجنبي الوافد قريبًا كان أو بعيدًا، وإقامة قواعد المجتمع على الدين ومبادئ الشرع عبر أشهر رجالها:

- **سليمان راسين بال**

ينتمي بال إلى قبيلة ووطابي الأصيلة، بدأ دراسة العلوم الشرعية بفوتا ثم رحل إلى موريتانيا لمواصلة رحلة طلب العلم، ومن بعدها إلى بير سانياخور حيث تبلورت رؤيته الإصلاحية، وقد نشأ سليمان نشأة دينية زرعت فيه أخلاقًا فاضلة وقيمًا سامية انتصر بها على السفاسف ووطن نفسه للأمور العظام.

يمكن اعتبار المصلح التورودي سليمان بال من رواد الحركة الدستورية المعاصرة بالغرب الإفريقي، الداعية إلى تقييد سلطة الحاكم وتقرير مبادئ الحرية والمساواة وكرامة الإنسان، من غير استنساخ للتجربة الأوربية، وإنما جاءت أفكاره نتيجة سعيه لتحقيق العدالة الشاملة وتنظيم السلطة في المجتمع الفوتوي الذي ذاق مرارة الطغيان والاستبداد مع سلطة سلالة دينيانكوبي، أحفاد كولي تنغيلا، مستندًا في ذلك على التراث السياسي الإسلامي والقيم الإنسانية من رفض كافة أنواع الظلم ومقاومته، بدءًا بالسياسي والاقتصادي الذي تجسد في فرض الإتاوات على الفوتيين، فيما كان يعرف بـ"مد حرم" ثم الظلم الاجتماعي في ظاهرة الاستعباد والاسترقاق.

ومن الإنجازات الكبيرة التي تركت أثرًا في الحياة السياسية للدولة احترام آلية اختيار الإمام التي وضعها الإمام بال، وطالب السكان الالتزام باختيار الإمام المقبل على أساسها،

ولم يكتف "بوضع شروط الاختيار واعتماد البيعة صيغة للتنصيب، وإنما اتبع المنهج الذي وضعه الخليفة الراشد عمر بن الخطاب للخلافة من خلال حصر اختيار خلفائه في مجموعة من القيادات، من بينهم الأمير عبد القادر كن، الذي آلت إليه الخلافة لاحقًا"[17] .

- **الإمام عبد القادر كان**

هو المؤسس الفعلي لدولة الأئمة بوادي حوض نهر السنغال عقب وفاة "مفجر الثورة" سليمان راسين بال بعد عام من توليه الإمارة إثر حرب مع دولة لبراكنة، كما وطد أركان الدولة وأعاد ترتيبها، وأنهى وجود عرش دينيانكوبي 1783م، ودام سلطانه أكثر من ربع قرن. وتفيد الروايات أنه بنى جيشًا قويًّا يعد بالآلاف مكنه من تحقيق انتصارات على مناوئيه، وقد استنجد به بعض الفضلاء للتدخل ووضع حد للنزاعات الدائرة بين شيوخ كَيُور و دِمِيل[18] (أمرِ انغوني كومبا) 1795، إلا أنه لم يحالفه الحظ فهزم وأسر ما فجر نازلة كانت سببًا في السعي لعزله.

وقد آخى بين يرلاب وبوسياب معللًا ذلك: فقال لأنهما قبيلتان قويتان فإن اجتمعتا ولم تتنافرا تمت القوة لنا قال ذلك حين بايعه أهل فوت[19]، مما يعكس رغبة القيادة في توحيد المجتمع وتعزيز السلم الأهلي وتحصين الجبهة الداخلية من الشقاق والصراع.

ومن مظاهر التكافل الاجتماعي في الدولة الألمامية أن الإمام عبدل قد جعل مدارس يُقرأ فيها القرآن، ومدارس يقرأ فيها الفقه، ومدارس يقرأ فيها اللغة والنحو وتكفل بها جميعًا[20].

ومما وصف به عبدُلْ رَابِ الإمام: "وخُص بجودة الفهم، ووفور العلم والعقل والحلم والبذل، ومن فضائله أنه بسام من غير ضحك، حليم من غير سفه، جميل من غير زينة... وأيده الله بحسن الأصحاب والوزراء من مبتدأ ولايته إلى آخرها"[21].

وقد مدح العالمُ الموريتانيُّ حرمه بنُ عبد الجليل العلوي المامي عبد القادر بشعر جميل:

قد فُقتَ كلَّ ملوكِ الأرض قاطبةً ... وفقت في العلمِ والعِرفان كلَّ ولِي

ما سارَ سيْرَك في شأو العلى أحدٌ ... إلا سميُّك عبدُ القادر الجَيَلِي

ورثاه النابغة الغلاوي، فكان مما قال فيه:

وفـاتَ "فوتـا" عـدلُ ذاك الصالـحِ وأصبحـوا مـن بعـدُ قـومَ صالـحِ[22]

ومـن مشـاهير الدولة من مرشـحي سـليمان بال للإمامة: عبـد الكريـم دف، ولم يعمر بعد ألمام عبـد القـادر كن إلا أيامًا معدودات، وتفسـير أحمد سـنب لِه، وتفسـير أحمـد حماد وان.

ومـما حكـي عـن ألمـام (حماد لمن بـال)، مـا أورده مؤلف **زهـور البسـاتين**: "وكان رضي الله عنه متواضعًـا زاهـدًا في الدنيـا جـدًّا وقيـل إنـه كان راكبًـا عـلى فرس ضعيـف يومًا في سـفر مع جماعة مـن الفرسـان فسـبقوه جـدًّا وجعلـوا يقولـون أيـن الإمـام، وانتظـروه إلى أن جـاء خلـف الناس فقالـوا لـه مثلـك يـا إمام لا يركـب إلا على جواد فاره سـابق ليكـون الناس خلفـك وأنت أمامهم فقال شـعرًا:

كفـاني مـن الركـوب مـا كنـت فوقـه ليكفينـي حـر الـتراب وشـوكه[23]

ثالثًا: مؤسسات الدولة

1) الإمام

يعـدّ الإمـام رأس الدولـة. ولم يعـرف لـدى الألماميـة منصـب ولايـة العهد، ووصل سـلطان أئمتهـا للممالـك المجـاورة، كمملكـة جولـوف، كـما هزمـت مملكة والـو، وقد عقد بعـض قادتها تحالفـات مـع الشـماليين كإمـارة لبراكنـة والـترارزة، ومـن مراسـلات الإمـام عبـد القـادر لأمير لبراكنـة: "مـن أمـير المؤمنـين لبـلاد فوتـه عبـد القـادر الفـوتي إلى أمـير الـترارزة اعـلي الكـوري. موجـب هـذه الـبراوة[24] أن تبعـث إلينـا خمس جياد لمسـاعدتنا عـلى الجهاد الـذي ننـوي القيام به، ورحمـة الله عـلى مـن اتبـع الهدى، والـضرر لمن رأى الحـق ونأى وأعـرض عنه، ونسـأل الله الرحمة والغفـران، وعـلى أنبيائـه الصلاة والسـلام"[25].

ويتـم انتخـاب الألمـام عبر الشـورى، وتلقب عبـد القادر بأمـير المسـلمين، وكان مقر الخلافة يتنقـل حسـب الإمـام الحاكـم وقاعدتـه العريضة وظـروف الدولـة الأمنيـة والسياسـية، واختار الإمـام الثـاني مدينـة جيلـون (Silon) مقـرًّا للإمامـة، وعاصمـة لبـلاد فوتـا، وهكـذا اسـتوطنها

الإمـام وأسرتـه، عـلى رغـم أن جيلـون عاصمـة فقـد كان كثـير الـتردد عـلى كوبيلـو (Kobillo) وممارسـة بعـض مهامـه منها، غـير أن اختيار جيلـون كعاصمة لها مـبررات أمنيـة واجتماعية؛ منها كونهـا تتوسـط بـلاد فوتـا بأسرهـا حيث يسـهل التحكم عـلى باقي الأجـزاء من البـلاد، ومنها أن أهلهـا كانـوا قـد لعبوا أدوارًا رئيسـية في ثورة الشـيخ سـليمان بالْ، ففي كل الحـروب التي خاضها الشـيخ سـليمان كانـوا ظهـيره الأيمن وأبلـوا فيها بلاء حسـنا[26].

2) نصب أهل الحل والعقد (الجاكوردي)

تتكـون الهيئـة الاستشـارية (جاكوردي) من الأعيـان والوجهاء ومن أشـهر العائلات المعروفة في هـذا الشـأن: يـرلاب وبوصيـاب ممن لهم ثقـل اجتماعي ونفوذ مشـهود في الأوسـاط الفوتوية، وسـبق للقبيلتـين أن مارسـتا الحكـم قبـل وصـول الألماميـين للسـلطة، ما يذكـر بمنطـق العصبية في قيـام السـلطة الحاكمـة، وممن اشـتهر منهـم: عـال دونـدو كَانْ البوصيابي وعال سـيدي باه من يـرلاب[27]، ومن مهـام المجلس:

- تمثيل أهل البلدة.
- تقديم استشارات لرأس السلطة (الإمام).
- اختيار الإمام الحاكم.

3) البيعة

وهـي حـق الشـعب في مبايعـة الإمـام وتنصيبـه عليهم آمـرًا وناهيًا وفـق مقتضيـات البيعة في القيـام بحقـوق الله تعـالى وحقـوق العبـاد، ولا يجـوز للحاكم تغييـب ولاية المجتمـع، أو حذفها، أو تعطيلهـا، بحجـة أنهـا ممثلـة فيـه، ومتجسـدة في أفعالـه، أو بحجـة أنهـا وجود مبدئـي مجرد، لا قيمـة لـه إلا مـن خـلال الوجود الحـي المتعين الـذي هو وجـوده[28].

ومـن مراسـيم تنصيـب الألمامـي تعميمـه بالعمامـة الألماميـة الفوتيـة، وعُهـد الأمـر إلى أسرة تابـري، كـما حـكاه موسـى كامـره، فأورثـوا أهـل تابـري الخصلـة التي كانـت معهـودة لهم وهي تلويـة العمامـة عـلى رأس سـتك[29]، وكان كبيرهـم أيضًـا هو الذي يلـوي العمامة عـلى رأس الإمام

الفـوتي التـورودي الإسـلامي، وكانـوا إذا عممـوا الإمـام يعطيهم فرسًـا جيـدًا، وأول إلفك[30] في زمـن التوردية الإسـلامية إلفـك دو أروي[31].

4) النظام الإداري

ارتكـز النظـام الإداري عـلى وحـدة نهر السـنغال بضفتيه وتقسـيم الدولة إلى سـت ولايات لها ممثلـون بمجلـس الحل والعقـد، ومثلت اللغة العربيـة لغة الإدارة والمواصلات والدبلوماسـية ولم تنازعهـا أي لغـة أخـرى، ومـن ذلك مـا خطه كاتب الإمـام الثاني تأمينًا لسـبيل صديقـه الموريتاني موجهًـا خطابـه إلى مـن يعنيـه الأمـر: لمـن وقف عـلى هذا الصـك من قـاض أو مفـت أو وزير أو رئيـس قريـة، ومـن آثـار ذلـك في السـنغال اليـوم أن أقـوى العبارات دلالة على الشـأن السـياسي باللغـات المحلية عربيـةُ الأصل.

ولعـل تنقـل العاصمـة حسـب مقـر الإمـام فـوَّت إمكانية تشـييد عاصمـة كبـيرة ذات مرافق إداريـة عامـرة مسـايرة للتغـيرات الجارية بدءًا بهجـرة عاصمة سـتك (دينيانكـوبي) هوركجوري القريبـة مـن مقاطعـة كانال.

واتخـذ الأئمـة قضـاة، ومـن أشـهرهم ألمـام سري حسـن الـذي ولي القضـاء في خلافـة ألمـام عبـدل، وكذلـك في خلافـة ألمـام حمـاد لِمَن بَـال، وكـذا في بعض خلافة ألمام يوسـف. قلـت ولعله كان يـلي القضـاء أيضًـا في ولايـة ألمـام بوكـر بال[32]، ويلحق بسـلك القضـاء شـيوخ القرية ممن لهم درايـة بأحـوال النـاس والمسـائل المعروضة عـلى القـاضي توخيا لاسـتكمال إجـراءات التقاضي.

وتركـز النشـاط الاقتصـادي عـلى الرعـي والزراعـة والصيـد والتجـارة والصمـغ العربي أي المهـن التقليديـة، ومـن الممالـك التـي تحقَّـق لديها نـوع من النِّظـام الاقتصـاديِّ الإسـلاميِّ، مملكة صونغـاي (864–999هـ/ 1460–1591م)، ومملكـة كانـم وبرنـو (898–1311هـ/ 1396–1893م)، وإمـارة الأئمَّـة في فوتـا (1190–1308هـ/ 1776–1891م)[33].

يشـهد للأخـيرة إنشـاء بيـت المال وإن لم يسـتمر وجـوده منتظمًا طـوال عهد الإماميـة، فكانت تجبـى إليـه زكـوات العائلات الفوتية التي شـكلت مصادر للمؤسسـة الماليـة، وكان الإمام يقتطع

الأراضي ويفرض الخراج ولعل غالبية أملاك الدولة في هذه الفترة من الأراضي الموات والغلات الزراعية.

رابعًا: عوامل الانهيار

من بين الأسباب التي أدت إلى سقوط الدولة التناحر والتنازع على السلطة كما حصل بين أنصار ألمام بوكر وشيعة ألمام يوسف، على الرغم من سعي القادة المصلحين إلى توحيد الكلمة ورص الصف انطلاقًا من المسؤولية الدينية والقومية تفاديًا للتفكك والتشرذم، وحماية للجماعة من الأخطار المحدقة بها، فإن الصورة لكم تكن دومًا ناصعة، إذ اندلع الاقتتال والاحتراب بين الأمراء والزعماء فيما بينهم أو مع جيرانهم[34].

ولم تتوسع الدولة في علاقاتها الخارجية بفعل ظرفية الاستعمار الحرجة، وأحيانًا بسبب الفتن الداخلية من تنازع على السلطة أو شغور منصب الإمامة؛ كل ذلك كبل وقيد من الحراك الاجتماعي صوب مراميه الحضارية والقومية في التواصل مع أقطار العالم الإسلامي، وتعزيز صلات الجوار تحقيقًا للمصلحة المشتركة.

لكن ظهور الشخصية القيادية (الحاج عمر الفوتي تال) وما أحدثته دعوته من تأثير مباشر على الواقع الفوتي، وعلى الحركة الديمغرافية ومد الهجرة، أضعف سير الإمامية لحد أن ألمام محمد صار من أتباع الشيخ الحاج عمر وأخذ الورد عنه، وتحاشى ألمام فوت مصطفى مواجهة الشيخ بعد سماعه بخبر عساكره وقوته، وانتهى الأمر إلى عزله وتولية ألمام محمد البمبي مكانه، ولم يحل سقوط دولة الحاج عمر من استمرار الألمامية.

ويمكن اعتبار إخفاق الثورة الفوتية انتكاسة لأبناء المنطقة؛ إذ إن تلك الفترة كانت منعطفًا بارزًا وفترة انتقالية في العلاقات الدولية المعاصرة، وفي مصير الشعوب الإفريقية، ولو كتب لها الاستمرار ووجدت مبادئها مؤسسات فاعلة وآليات تنظيمية مرنة لأسست لتراث سياسي فريد من نوعه. وقد أورد الدكتور محمد سعيد باه قائمة أسماء الأئمة الذين تعاقبوا على سدة الحكم في دولة الأئمة بفوتا تورو فأوصلهم إلى 34 إمامًا، أولهم الإمام عبد القادر كَانْ وآخرهم بُوبَ آب لِهْ، المتوفى 1308هـ/ 1890م.

ومن الباحثين من قسم عصر الإمامية الفوتوية إلى فترتين:

أ- تضم الأولى نحو 60 سنة من قيام الدولة، واتسمت هذه الفترة بازدهار الدولة واطراد وظائفها، واستقرار المجتمع وانتشاء حركة الإسلام رغم وجود بعض الهزات التي كانت تحدث من حين لآخر بسبب التنافس على منصب الإمامة.

ب- وأما الفترة الثانية فقد كان وضع الدولة فيها متأرجحًا إلى درجة التعطل في بعض الأحايين، كما تدل على ذلك تلك الفترات التي كانت الدولة تجتاز مراحل فراغ السلطة عندما كان يتم خلع الإمام دون أن يكون بالإمكان تعيين بديل له؛ كما حدث في الفترة ما بين سنة 1866-1868 عندما تم خلع الإمام "راسن محمود" وقد تكرر ذلك في أخريات الدولة[35].

الخاتمة

في إطار الإصلاح الدستوري الشامل وضمان تقاسم السلطة في المجتمعات التعددية فإنه ينبغي حظر أي رئاسة متعاقبة من نفس القبيلة للجمهوريات الإفريقية ذات التعدد العرقي فضلًا عن الزيادة على الولايتين؛ استلهامًا من "تجربة الخلافة الراشدة" ومن الفكر السليماني الدستوري.

لولا هجمة الاستعمار الشرسة لكان بالإمكان أن تتشكل اليوم فيدراليات قوية على أراضي شاسعة تجمع شعوبًا وأعراقًا مختلفة بعد أن تستقر الأمور وتضع الحرب أوزارها بين "الإخوة الأعداء"، وتستبين كل قوة أن ليس بمقدورها محو الأخرى من على الأرض، فلا يبقى إلا تدبير الشأن العام وفق مقتضيات المصلحة العامة.

لم ينل الفكر الإمامي السياسي، على تعدد مناطقه وتتابع حقبه وتباين مؤسساته، حظًّا وافرًا من الدراسة يجلي العبقرية والحكمة السياسية الإمامية بدءًا من ألمامية بند إلى آخر الأبطال الشجعان بمنطقة نيورو بوسط السنغال الإمام ماباجاخو باه.

ويلحق بذلك الإجابة عن سؤال من قبيل لماذا لم تزدهر الأفكار الإمامية السياسية في محيطها التي تزامنت في نفس الفترة مع ثورة الولايات المتحدة الأميركية ونظريات العقد الاجتماعي بأوروبا التي طبقت العالم.

الهوامش

1. باحث في القانون العام والعلوم السياسية ـ السنغال.
2. مؤلف **تاج الدين فيما يجب على الملوك والسلاطين**، والمجموعة المعروفة بـ: **أسئلة الأسكيا محمد وأجوبة المغيلي**، ورسالة إلى أمير كانو.
3. محمد عصام لعروسي، "السياسة الخارجية المغربية إزاء العالم الإسلامي مرحلة ما بعد انتهاء الحرب الباردة"، أطروحة لنيل الدكتوراه، جامعة محمد الخامس ـ أكدال، كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية –الرباط، السنة الجامعية 2005–2006، ص 25.
4. وممن تناولها القلقشندي في موسوعته: **صبح الأعشى في صناعة الإنشا**.
5. إطلاق تاريخي على إقليم "يشمل جلّ المناطق الواقعة ما بين نهري السنغال وغامبيا؛ من منبعيهما بأعالي فوتا جالون إلى مصبيهما في المحيط الأطلسي". راجع: عيسى، عبد الله. "الدور الاجتماعي للإسلام في فضاء السنغامبيا خلال القرن السابع عشر الميلادي". دورية **كان التاريخية**، س 9،ع 33 (2016): 26 – 35 . مسترجع من http://search.mandumah.com/Record/826952. (المحرر)
6. هارون باه، "الدين والدولة في إفريقيا: السنغال، المغرب، نيجيريا، السودان: دراسة في العقد الاجتماعي الإفريقي"، أطروحة لنيل الدكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط 2014/ 2015، ص 96.
7. للاستزادة ينظر: محمد سعيد باه، **دولة الأئمة في فوتا تورو، تجربة إسلامية على ضفاف نهر السنغال إحدى أنجح محاولات إحياء الدولة الإسلامية** (القاهرة: دار الاتحاد للطباعة، 2010)، ص 65، 66.
8. سيدي أحمد ولد الأمير، "فوتا تورو.. مفخرة من مفاخر التاريخ الموريتاني"
https://www.culture.gov.mr/ar/node/101
(تاريخ الدخول 23/ 04/ 2023)
9. المرجع السابق.
10. عبد القادر محمد سيلا، **المسلمون في السنغال: معالم الحاضر وآفاق المستقبل**، كتاب الأمة (الدوحة: 1406هـ)، ص 35.
11. عمر محمد صالح، **الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1413هـ/ 1993م)، ص 136.
12. هارون باه، **الدين والدولة في إفريقيا**، مرجع سابق، ص 342.
13. محمد سعيد باه، **دولة الأئمة في فوتا تورو**، مرجع سابق، ص 86.

14. انجوغو امباكي صمب، "من فقه السياسة الشرعية عند الإمام تيرنو سليمان راسِنْ بَالْ":
https://shorturl.at/frJRS
تاريخ الدخول 28/ 03/ 2023.

15. "ماكرون يحتفل باليوم الوطني لإلغاء العبودية ويحذر من عواقبها الماثلة في عالم اليوم"، موقع فرانس 24:
https://shorturl.at/bwx34
تاريخ الدخول 26/ 04/ 2023.

16. د. انجوغو امباكي صمب، "من فقه السياسة الشرعية عند الإمام تيرنو سليمان راسِنْ بَالْ"، مرجع سابق.

17. سيدي ولد عبد المالك، "سليمان بال.. سيرة عالم ومجاهد يلفها النسيان":
https://alakhbar.info/?q=node/8973
بتاريخ 28/ 03/ 2023.

18. دميل/ دامل/ دِمِل: لقب ملوك كيور، و(تاج) لقب ملوك بؤل. انظر على سبيل المثال ص 739 من **زهور البساتين**، مصدر سابق. (المحرر)

19. موسى كامره، **زهور البساتين في تاريخ السوادين**، تحقيق: ناصر الدين سعيدوني ومعاوية سعيدوني، (الكويت: مؤسسة جائزة عبد العزيز سعود البابطين للإبداع الشعري، 2010)، ص 502.

20. المرجع السابق، ص 575.

21. محمد سعيد باه، **دولة الأئمة في فوتا تورو**، مرجع سابق، ص 94.

22. سيدي أحمد ولد الأمير، "فوتا تورو.. مفخرة من مفاخر التاريخ الموريتاني"، مرجع سابق.

23. موسى كامره، **زهور البساتين** ...، مرجع سابق، ص 575.

24. وفقًا لمحققي كتاب **زهور البساتين**، م. س، "البراوة أو البرية [...] لفظة دارجة شائعة ببلاد المغرب العربي وبالسودان الغربي، ويقصد بها الرسالة أو البريد، وهي [...] مستعملة للدعاية ونشر الخبر... وكان الهدف المتوخى منها الترويج لبعض الأفكار والاعتقادات بين الأوساط الشعبية". انظر: **زهور البساتين**، مصدر سابق، ص 104 (هامش). (المحرر).

25. الحسين بن محنض، **تاريخ موريتانيا الحديث من دولة الإمام ناصر الدين إلى مقدم الاستعمار 1055 هـ/ 1322هـ 1645–م/ 1905م** (نسخة رقمية)، ص 41. https://shorturl.at/chm16
تاريخ الدخول 26/ 04/ 2023.

26. عمر محمد صالح، **الثقافة العربية الإسلامية في الغرب الإفريقي**، مرجع سابق، ص 140.

27. «Les Jaggorde du Fuuta-Toro: émergence et influence» : https://shorturl.at/nJQS0 تاريخ الدخول 23/ 04/ 2023.

28. د. محمد مجذوب محمد صالح، "حدود الولاية السياسية العامة في الفكر الإسلامي"، مجلة **الإسلام في إفريقيا**، العدد الثاني يونيو- ديسمبر 2013، ص 92.

29. لقب الحاكم من سلالة دينيانكوبي . راجع: Robinson, David, et al. "A Tentative Chronology of Futa Toro from the Sixteenth through the Nineteenth Centuries." *Cahiers d'Études Africaines*, vol. 12, no. 48, 1972, pp. 555–92. (المحرر).

30. لقب رئيس القوم. راجع: **زهور البساتين**، مصدر سابق، ص 515. (المحرر)

31. موسى كامره، **زهور البساتين في تاريخ السوادين**، مرجع سابق، ص 375.

32. المرجع السابق، ص 551.

33. آدم بمبا، **النزاعات الأهلية في إفريقيا: قراءة في الموروث السلمي الإسلامي** (سلسلة دعوة الحق الصادرة عن رابطة العالم الإسلامي: د. ت.)، ص 188.

34. هارون باه، **الدين والدولة في إفريقيا**، مرجع سابق، ص 99.

35. المرجع السابق، ص 95.

جوانب من الجهود الإصلاحية للإمام الشيخ العلامة بداه بن البوصيري

محمد الحافظ ولد الغابد

مقدمة

لئن كانت البلاد الموريتانية الشنقيطية قد عرفت العديد من العلماء العارفين المتقنين المحققين الذين حفروا لقب "الشنقيطي" في القلوب والعقول والمشاعر في المشرق العربي والعالَم، فإن ثمة كوكبة معاصرة من العلماء والمربين المصلحين الذين عرفهم المجتمع الموريتاني في غضون تحولاته الأخيرة -خصوصًا مع نشأة الدولة الحديثة- وبدون شك يعتبر العلامة الإمام محمدو الملقب "بدّاه" بن البوصيري أبرزهم على الإطلاق، لما تركه من بصمات واضحةٍ وتأثيره على الدولة والمجتمع في النصف الأخير من القرن العشرين الميلادي.

تصدر الشيخ بداه للإمامة والإفتاء، ومع سنوات الاستقلال الأولى واكبَ نشأة الدولة الحديثة في العاصمة نواكشوط؛ فكان الخطيبَ المفوهَ المؤثر الذي يسمعه مئات الآلاف -عبر إذاعة الجمهورية الإسلامية الموريتانية- حاثًّا على مكارم الأخلاق، ومعلقًا على المواضيع التي تهم الأمة دنيا وأخرى. فمنحه الله قبولًا واسعًا لدى الناس لإخلاصه، وصدق لهجته، وقوة حجته، ونصاعة بيانه، وفصاحة خطابه. وما هي إلا سنوات قليلة حتى أصبح الرجل

مدرسةً وأمة يؤمه طلاب العلم من كل حدب وصوب، فأخذ يصدر خُطبَه وفتاويه، وبدأ يكتب مؤلفاته القيمةَ؛ حاثًّا على التجديد والإصلاح.

أولًا: التعريف بالإمام ومصادر تكوينه

هو العلامة الشيخ الإمام محمدو الملقب "بُـدَّاه" ولد محمدو ولد حبيب ولد أحمدو ولد البوصيري التندغي، نسبةً إلى القبيلة المشهورة "تَنْدْغة" التي يرجع نسبها للمتونه، ويرجِّح هو نفسُه -في كتاب له بعنوان **الفُلك المشحونة في حميرية لمتونه** عروبةَ النَّسَب الناظِم؛ فهُم -في كتابه- عرب أقحاح، ومن القبائل الثلاث التي أسست الدولة المرابطية، ذات التأثير العميق في تاريخ المغرب الإسلامي.

ولد بُـدَّاه في شهر ربيع الأول من عام (1340هـ/ 1919م)، فقد نشرت مجلة **المرابطون** التي كان يصدرها "معهد العلوم الإسلامية والعربية في موريتانيا" نصًّا للشيخ الإمام بـدَّاه يقول فيه عن نفسه: "الحمد لله.. أما بعد؛ فإني وُلدت عند البير المسمّاة "بيظ الماء" سنة 1340هـ"[1].

ولد الشيخ بعد وفاة والده؛ من أجل ذلك سُمِّي باسمه، ولقّبَته والدتُه صفية بنت الشيخ محمد بن حبيب الرحمان بلقب جدِّه الشيخ "محمدو" وقد اشتهر الشيخ بهذا اللقب. نشأ بدَّاه يتيمًا في حجر والدته وأخيها الأكبر محمد أحمد ولد محمدو ولد البوصيري، لكنهما لم يلبثا أن توفيا عنه وهو غلام صغير، فبقي في حضانة أخواله آل حبيب الرحمان، فوجد في حضنهم وكنفهم من العطف والتدليل ووفرة أصول التربية ما لا يكاد يوجد عند غيرهم، فنشأ نشأة العظماء؛ فأخَذوه بالرعاية والعناية الخاصة، فتعلم أصول العلوم، ورضع من منابع الحكمة والخلق في رعاية أخواله العلماء الأتقياء، وهو ما انعكس على شخصيته[2].

حفظ الإمام بداه القرآن وهو دون التاسعة من عمره، ثم أخذ في دراسته على شيخه عبد الله بن أحمدو المجلسي نسبا البنعمري دارًا (ت 1934م) وهو أستاذ متقن لفنون القرآن الكريم رواية ودراية، وقد حفظ الشيخ القرآن في فترة قصيرة مما جعل شيخه يتورع عن أخذ الأجرة كاملة، معللًا امتناعَه بعدم احتياجه لبذل جهد كبير في تعليمه؛ فقد انبهر من سرعة تحصيل

تلميذه فأَعرض عن أخذ الأجرة على تعليمه، وربما احتسب ما بذله فيه لوجه الله لِما رأى من أمارات النجابة وشامَ من بُروق العبقرية؛ فأُلقي في روعه أنه سيكون لهذا الولد شأن في نفع العامة والخاصة[3].

درس الشيخ مبادئ الفقه المالكي، والمتونَ المختصرةَ في هذا الفن وفي فن العربية -ولا سيما **الأجرومية**- على خاله الفقيه محمد النابغة بن الشيخ محمدو، وأكمل في هذه المرحلة دراسة عدة متون محظرية في الفقه المالكي كالأخضري وابن عاشر والجُزء الأول من مختصر الشيخ خليل[4].

ثم انتقل إلى محظرة شيخ الشيوخ العلامة يحظيه بن عبد الودود، الذي أدرك من حياته سنة واحدة، وقد درس عليه طرة بن بونه على **ألفية بن مالك**، وبعضًا من **مختصر خليل**، ثم لم يلبث يحظيه أن توفي؛ فاستكمل الدراسة على ابنه العلامة اتَّاه ولد يحظيه الذي درس عليه طرة بن زين على لامية الأفعال، وبعضًا من جامع ابن بونه، ثم انتقل بعد هذا إلى الشيخ العلامة مَمُّ الجكني؛ فدرس عنده علمَ مفردات اللغة من خلال ديوان الشعراء الستة الجاهليين "السّتّي"، ثم عاد أدراجَه مجددًا إلى محظرة أهل يحظيه؛ فأكمل بتعمُّق دراسة **الجامع بين التسهيل والخلاصة** وتصدر في فن العربية[5].

ثم اتجه لمدرسة الشيخ محمد سالم ولد آلَّما؛ حيث درس نظم **الكوكب الساطع** في أصول الفقه، ثم درس **ألفية العراقي** في علم مصطلح الحديث، وبعضًا من طرة بن بونه في النحو الصرف، وفي هذه المرحلة كلفه شيخه بن آلَّما بوضع تعليق على طرة بن بونه، فوضعه، ثم توجه لقرية "العارف" للأخذ عن الشيخ محمد ابن حمين ومحمد ولد المحبوبي؛ فدرس **الطيبية** في المنطق، وشرحَها، وألفيةَ السيوطي في البلاغة **عقود الجمان**، مع طرةَ محنض بابَ، ومَباحثَ في الأصول. وكان أغلب هذه الدراسات على محمد ولد حمين، ثم غادر شيوخه في محاظر "العارف" وتوجه لمحظرة الشيخ محمذن باب بن داداه الأبهمي؛ حيث أخذ عنه علم النوازل الفقهية، وأخذ علمَ العروض عن الشيخ محمد علي ولد عبد الودود الذي أجازه في هذا الفن، ثم اضطره عرض صحي طارئ؛ فاتجه للطبيب الشهير أوفى، وخلال مكوثه عنده أخذ عنه **العمدة** وهو نظم لتذكرة داوود الأنطاكي في الطب[6].

ثـم عـاد الشـيخ إلى أهلـه، وفي أثنـاء قيامه بمهمـة اقتصاديـة اجتماعية مر بحـي العلامة أحمدو ولـد احمَـذَيَّ فأعجبَتـه محظرتـه وكثـرة طلابـه وجذبتـه طريقـة تدريسـه لتفسـير القـرآن الكريم؛ فقـرر قَطـع المُهمـة التـي كان عـلى وشـك إكمالها وبقـي عاما كامـلا يَـدرس في هذه المحظـرة التي يتميـز شـيخُها بنظمـه تفسـيرَ القـرآن الكريم في ثمانيـة آلاف بيت من بحـر الرجز[7]؛ فأخذ الشـيخ فـن التفسـير وهـذا الكتاب عن الشـيخ أحمدو الـذي لازمَه ليأخذَ أصـولَ التربية من أسسـها عند هـذا الإمام القـرآني المربي.

وأخـذ القـراءات العـشْرَ بالسـند العـالي عن القـاضي محمد ولد محمـذن فال، وأخـذ إجازةً في علـوم الحديـث مـن القـاضي التقي ولـد محمد عبـد الله –حين أتـى بها مـن المَشرق[8].

وبعدمـا أخـذ الإمـام بـداه جـل علـوم الآلـة مـن أفـواه الرجـال، وحفظَهـا، وحـذق جليلَها ووعـى دقيقَهـا، واسـتوعب الأصـول والفروع وفقُـه في العلـل والمقاصد. طفق يدقـق، ويقارن، ويـدرس، ويَسـأل، ويلاحـظ. فـكان له حظ وفـير من الاهتـمام بكتب الخلاف العالي، واسـتكمال تدقيـق النظـر؛ فاتجـه لمرحلـة جديـدة مـن النظر والدراسـة تمثلـت في اقتنـاء الكتـب والبحث عن المصـادر الأصليـة للثقافـة الشرعيـة، فغَـدا عـلى الأسر العلمية التي عـادة ما تكون لديهـا مكتبات ليطالـعَ ويطلـعَ عـلى مـا يـروي ظمـأه للمعرفة، في جو بـدوي لا تتوفر فيـه مكتبات عامـة متاحة. ولكنـه وجـد بغيتـه في الكثـير مـن الأحيـان عند تلـك الأُسَر. وقـد اقتنى كتبًـا كثيرةً مـن أسرة آل محمـد آسـكر، التـي طالَـع عندهـا كتـابَ **سـبل السـلام** للصنعاني؛ ممـا عـزز توجهَـه للبحث عن كتـب الفقـه المقـارَن الـذي اهتم بـه وبكتب السـنة وشروحهـا. وهو توجـه أوصلَه لاحقًـا لقيادة تحـول كبـير في تاريـخ الـدرس الفقهـي؛ إذْ عالَـج ما يتعلـق به على نطـاق واسـع في مؤلفاته.

طـوف الشـيخ محاظـرَ الجنـوب الغـربي الموريتـاني، واسـتوعب جل ما يُـدرس فيهـا، ثم قصدَ العاصمـةَ نواكشـوط –وهـي إذ ذاك في طـور النشـأة– وكان يدعـو الله أن يرزقـه مكانًـا يَجمـعُ فيه كتبَـه ويتفـرغُ لاسـتكمال مشروعه العلمـي والإصلاحي.

ومنـذ العـام 1957 اسـتقر في المـكان الـذي يوجد به المسـجد الجامع المعروفُ باسـمه، في حي "لگْـصَر"، وهـو حـي قديـم مـن أحيـاء العاصمة نواكشـوط أَسـس الشـيخ بـه مدرسـتَه؛ فكانت

نقطـةَ تحـول علمـي وفكـري كبـير تركـت بصـماتٍ واضحةً عـلى مجمَل حَـراك الثقافة الإسـلامية في البلـد إلى الآن[9].

ركز الإمام جهده الإصلاحي على الدراسـة الموسـوعية للعلوم الشرعية والمذاهب الإسـلامية، وظـل طـوال حياتـه يـُدرس ويطالع ويصنف لمـدة عقود، تنطق بذلـك مصنفاته المتنوعـة وفتاواه المتعـددة في شـتى الفنـون، وقـد جمـع رحمه الله بـين انتسـابه إلى المدرسـة الفقهية التجديديـة –التي يُعَـد رائدَهـا الأولَ بـلا مُنـازع في موريتانيـا– وبـين الانتسـاب للتصـوف الـذي بـرز فيـه إمامًـا ومَرجعيـةً صوفيـة، ثـم بـدأ يشـق طريقَتـه الإصلاحيـةَ متعـددةَ الجوانـب والاهتمامـات؛ فهو قد اهتـم بالإصـلاح في ثلاثـة مجـالات رئيسـية أخـذت جـل اهتمامـه، ولـه مَواقفُ إصلاحيـة تضعه عـلى قائمـة مـن اهتم بأمـر الإصلاح في هـذا الركن القـصي من العالم الإسـلامي؛ فهـو في الحقيقة مـن أضراب الشـيخ محمـد عبـده والأفغـاني والشـيخ رشـيد رضـا ومدارسـهم الإصلاحيـة وإن تأخـر بـه الزمـن ونأت بـه الدار هنـا في "بـلاد المنكـب البرزخي"[10].

ثانيًا: مجالات جهوده الإصلاحية

- **معركة الأصول والفروع**

لقـد اهتـم الإمـام بـــدَّاه بإصـلاح المدرسـة الفقيهـة المالكية في البـلاد عبر الحث عـلى التبصر والاجتهـاد –لـمن تتوفـر لديهم الأهليـة العلمية؛ داعيًـا إلى نبذ التقليد، وانتشـل طلابَـه من الغرق في تحصيـل الفـروع دون الأصـول، وأعـاد في مصنفاته الاعتبارَ للمدرسـة الأصوليـة والحديثية في المذهـب المالكـي، دون أن يتجنـى عـلى المدرسـة الفروعيـة التـي ظلـت حـاضرةً عـبر مقرراتها في مدرسـته، أو عـلى الأصـح "محظرتـه" التـي تعتبر مـن أقدم المحاظـر في العاصمة نواكشـوط.

وقـد صنـف الإمـام بـداه كتابه **أسـنى المسـالك في أن من عمـل بالراجح ما خـرج على مذهب الإمـام مالـك**[11] لمعالجـة قضيـة منهجيـة وجوهريـة في الفقـه المالكـي وأصولـه، تتمثـل في تقديـم متأخـري فقهـاء المالكيـة العملَ بمشـهور المذهب عـلى العمل بالراجـح، ولمعرفة أهمية المسـألة لا بـد مـن إدراك المقصود بـ"المشـهور" والمقصـود بـ"الراجح".

فالمشهور "ما كثُرَ قائلُه بين الفقهاء في المذهب"، وكثيرًا ما يتعارض مع الراجح الذي هو "ما قوي دليله". وهذا الجمود على "المشهور" في الفقه المالكي يراه الإمام نتيجةً من نتائج ضعف الفقه في العصور المتأخرة، مع أن التنافسَ بين "الرأي" و"الأثر" قديم في أدبيات المذهب المالكي وغيره -يرجع إلى عهد ابن القاسم وابن وهب؛ حيث مثل الأولُ مدرسةَ "الرأي" التي تعتمد "المدونة" دستورًا مرجعيًّا، بينما ظل الثاني مُخْلصا للمَدرسة "الأثرية" التي يمثلها مذهب مالك بامتداداته التاريخية وجذوره العريقة في المدينة النبوية، كما يمثلها "موطأ" مالك نفسه[12].

وقد بذل الإمام بداه جهدًا مقدرًا في سبيل إعادة التوازن للمحاظر الموريتانية في دراستها للمذهب المالكي، تلك المدارس التي ركزت دراستها للمذهب في أبعاده الفروعية تغليبًا لمدرسة الرأي الفروعية؛ فأغفلت "التأصيل" و"التقعيد" و"الخلافَ العالي". فجاء مَنهج الإمام بداه في سياق تحولات كبيرة ومخاوفَ لدى المتدينين من الفتن؛ فحث على نَبذ التقليد واتباع السنة المطهرة، وجاء العديدُ من مؤلفاته مهتمًّا بإرساء مَعالمَ إصلاحيةٍ كبرى في هذا السبيل، من أهمها -إضافةً إلى كتاب **أسنى المسالك** المتقدم:

- **القول المفيد في ذم قادح الاتباع ومادح التقليد.**
- **الحَجَر الأساس لمن أراد شرعة خير الناس ﷺ.**
- **القَول المُبَيَّن في الرد على من قال بالتزام مذهب مُعَيَّن.**
- **القول السديد في الرد على أهل التقليد.**
- **منظومة الانتصار للسنة.**

ولا يمكن أن يدرك أهميةَ الجهود الإصلاحية التي قام بها الإمام بُـدَّاه -رحمه الله- إلا من عايش -أو تَصَوَّرَ- الصراعَ الذي كان سائدًا في المحاظر الموريتانية حول هذه المباحث، حيث كانت المدرسة الفروعية قويةَ الشوكة، مرهوبةَ الجانب؛ تتقوى بنُصرة عشرات الفقهاء النابهين الذين يحظون بمكانة مرموقة في المجتمع، ويبثون "رؤيتهم" التي تساندها العادة وإلْف الناس لها واستقرارُها عُرفًا مدرسيًّا اجتماعيًّا كاملَ الشرعية، بينما تُعَدُّ كُلُّ دعوة سوى

ذلـك آبِـدَةً وافِـدة تُحاصِرُهـا الشـكوكُ وتُحيـطُ بهـا الظنـون، لفقدانِهـا الشرعيةَ في الحِـسِّ الجمعي العـامِّ الموصَد[13].

- **علم الكلام الأشعري ومذهب السلف**

اهتـم الإمـام الراحـل بداه ولـد البوصيري -رحمـه الله- بالعـودة بالعقائد إلى منابعهـا الصافية مـن كتـاب وسـنة، في إطار فهم سـلف الأمـة -بعيدًا عن التعقيـدات التي جرها علـم الكلام على عقائـد التوحيـد؛ حيـث ابتعـدت عـن أصالتهـا، وأضحـت رهينـةً بقوالـب المنطـق وأطروحات علم الـكلام المعقدة.

وقـد عالـج الإمـام في كتابـه **تنبيـه الخلَـف الحـاضِر عـلى أن تفويضَ السـلف لا يُنـافي الإجراءَ عـلى الظواهِـر** مسـائلَ التأويل والإجـراءِ على الظواهـر، الذي عَده بعضُ الأشـاعرة تجسـيمًا؛ فنَبَّهَ الشـيخُ الإمـامُ في كتابـه هـذا إلى أن التفويـضَ لا يُجـافي الإجـراء عـلى الظواهِر الذي اسـتقر نكيرُه لـدى كثـير مـن متكلِّمي أهلِ السُّـنة.

أمـا التفويـضُ فهـو مذهبٌ للسـلف في العقيـدة قديمٌ -منذ أيـام الصحابة والتابعـين- كما أنه مذهـب بعـض الأشـاعرة، والـذي اسـتقر عليـه الإمام أبو الحسـن الأشـعري -رحمـه الله- وعبر عنـه في كتـاب **الإبانـة عـن أصـول الديانـة**، كـما ذكـر مـؤرخ الإسـلام الكبـيرُ الإمام ابن عسـاكر رحمـه الله تعالى[14].

ولقـد جَـدَّدَ الإمـامُ في هذا الجانب تجديدًا تعكسـه عناويـنُ كتبه المتنوعة، التي اهتمت بإرسـاء أسـس النقـاش العلمـي الهـادئ الذي يحفظ لأهـل العلم فضلَهـم ومكانتهم، مهـما كانت آراؤهم مخالفـة لرأيه، ومـن أهم كتبه في هـذا المجال:

1. **تنبيه الخلف الحاضر على أن تفويض السلف لا ينافي الإجراء على الظواهر.**
2. **الدر النضيد في علم الكلام وحقيقة التوحيد.**
3. **تنبيه الحيارى وتذكرة المَهرَة في الجمع بين أحاديث الفرار والنهي ولا عدوى ولا طِيَرَة.**
4. **تنبه الجماعة على أحاديث أشراط الساعة.**

5. **الكتائب الشرعية في صَدّ القوانين الوضعية.**

وبهذا العلم الغزير الذي أودعه الإمام بطونَ الكتب وبثه في صدور الرجال، يكون الإمامُ بُدَّاه قد أسس مدرسة قائمةً على الاعتدال في تقويم الرجال والمذاهب، ستظل مؤثرةً في الأجيال القادمة، بعيدًا عن مواقف مدارسَ ظهرت في السنوات الأخيرة بالعالم الإسلامي انبثت منها نابتة منزوية اختصت بالزراية على أهل العلم المتقدمين.

- **معركة التشوف على بدع التصوف**

وقد استمعتُ إليه في مجلسه -آخر حياته- يتحدث عن تَجْرِبته مع التصوف، فقال إنه هو نفسه سلك طريقَ القَوْم حتى وردَ مشربَهم، وأخذ نفسَه بالمجاهَدة حتى نهل من معارفهم، وشرع لوقت قصير في إعطاء الطريقة. ولكنه راجعَ نفسَه لمّا تأمّل سير السلف الأولين والأئمة المتقدّمين، وفضّل الاقتصارَ على مناهجهم في السلوك.

ويرى الإمام بداه ابن البوصيري أن التصوفَ "النقيَّ من البدع" من التزكية التي ندب إليها القرآن في قوله تعالى: ﴿قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها﴾، وكان يُدرِّس -حتى في سنواته الأخيرة- أُمَّات متونِ التصوف مثل **مطهرة القلوب** للعلامة محمد مولود ولد أحمد فال، وكان يَنصح بمطالعة **إحياء علوم الدين** لأبي حامد الغزالي، مع حاشية عبد الرحيم بن الحسين العراقي، التي تركزت حول تخريج الأحاديث الواردة في كتاب **الإحياء** للغزالي.

ورغم كثرة الطرق الصوفية في موريتانيا، ظل الشيخ الإمام بداه يُنكر البِدع القوليةَ والفعلية التي تَصدر عن شيوخها -أو تبدر مِنْ مريديها- ولكنه ظل يحظى بالاحترام والتقدير لدى أهل الطرق الصوفية جميعِهم، فقد تفرد رحمه الله بكونه إمامَ المسلمين جميعًا ينصح لهم ويوجههم -بدون مجاملة أو مداراة- وقد تركها مزيةً باقيةً كاد يختص بها دون سائر العلماء.

ولم يَستزِلَّ الشيخَ الإمامَ اشتداد النكير على التصوف في البلاد -بفعل تنامي تيارات الدعوة الإسلامية، خاصة منها تلك التي تقوم فكرتُها على مناهَضة الطرق الصوفية -ولم يَحرِمهُ على أن يُناصبَها الصِّدامَ والمناكَفة، بل ظل صاحبَ قولٍ عَدلٍ؛ يَحتفظ للجميع بمكانتهم العلمية

والروحية، وإن خالفَهم الرأيَ، وأنكر عليهم بعض أفعالهم وأقوالهم وبَيَّنَ لهم ما يراه شَرعًا لازِمَ البيان، أو دِينًا واجِبَ الاتباع[15].

ثالثًا: جهوده في الإصلاح والدعوة والتوجيه

تميز الشيخ رحمه الله بكونه الإمامَ والعالم الرّبّانيَّ الذي شق طريقَه بنفسه -من غير نموذج سابق- فهو الإمام الذي برز خطيبًا وداعية في وقت لم يكن ثمة خطيب أو داعية غيره في أحياء العاصمة. ذلك بأن العلماءَ في موريتانيا كثيرون جدًّا في ذلك الوقت، لكنهم عاكفون في محاريبهم مُكِبّون على دروسهم منصرِفون إلى محاظرهم. يفتقدون عنصرَ المبادَرة والمبادأة؛ من جاءهم بذلوا له مِن زادِ عِلمِهم، ومن تخلف عنهم فهم مقبلون على عبادتهم ولا شأن لهم بالأمور العامة.

أما الإمام بداه فمِن أولِ يومٍ تَصدَّرَ المنابرَ ناصِحًا وموجهًا ومذكرًا بخُطبِه المِنبريةِ القويةِ وصوتِه الجهوري الصادِع، على حين اعتاد علماءُ المَحاظِر أن يخاطِبوا جمهورهم نظمًا أو شِعرًا لا خَطابةً. وقد ترك الإمام تراثًا ثَرًّا مِن الخُطب المسموعةِ تضمَّن توجيهًا عامًّا للشَّعب والحكومة، نلخّصه على النحو التالي:

رائد النصح بالإصلاح السياسي والقانوني والإداري

ظل الإمام طوال حياته صوتًا بارزًا للإصلاح السياسي والإداري والقانوني، وشكلت فكرةُ تحكيم قيم الشريعة مرتكزًا مهمًّا في خُطَب جُمُعاتِه، فكانت بذلك دعوةً حاضرةً واصِلة؛ لأن الراديو الرسمي للحكومة كان يبثها وينقلها باستمرار: توجيهًا وإرشادًا، وكان هو خطيبًا مفوهًا ماهرًا؛ يجعل من خطبته صوتًا لمخاطبة الضمير الوطني العام للأمة، موجهًا الحكامَ والمحكومين، ومذكرًا جمهورَ السامعين بخطورة الفساد والانحراف، رافعًا شعار: "دين بلا سياسة لا يستقيم، وسياسة بلا دين عار الدنيا ونار الجحيم". في رد مباشر على سجالات "فَصْل الدين عن الدولة"، وشكل موقفُه من القوانين الوضعية وإقصاء الشريعة محورًا مهمًّا آخرَ. كما كانت خطبُه تتناوَل إشكالياتٍ شائعةً وتعالجُ ممارَسات منحرفةً تسربَت للرأي العام؛ فيَلتقطُها الإمام ويعلقُ عليها لتتحول على كل لسان؛ لأن خُطبة الإمام قد بَيَّنَت ووضحت

موقفَ الشارع في موقف كذا أو حادثة كذا. يقول مخاطبًا الحكومة والشعب الموريتانيين: أذكرها بما ذكرتُها به أكثر من مرة: قال الحكماء: لا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بالعدل؛ فبالعدل قامت السموات والأرض: ﴿إن الله يأمر بالعدل و الإحسان﴾ [النحل90].

ورفَض الشيخُ في كثير من الحالات مواقفَ مساندةً للسلطة كانت تتطلبها الحالةُ التعبوية العامة للبلاد؛ لأنه رأى ذلك مخالفًا لقواعد الشرع الحنيف. فقد رفض أن يؤازر الدولةَ في فتنة حرب الصحراء، وكان يكرر الحديث الشريف: "إذا التقى المسلمان بسَيْفَيْهما فالقاتل والمقتول في النار".

ورفض أن يفتي الرئيسَ محمد خونه ولد هيدالة بجواز قتل الضباط الانقلابين في السادس عشر من مارس 1981، وأُثِرَ عنه أنه قال مخاطبًا رئيسَ الدولة: أتريدني أن أحِلَّ لك دمَ امرئ مسلم حرامِ الدمِ، وأنتم العسكرَ كلما استفردَ واحدٌ منكم بالآخَر قتَلَه؟ لا والله لا أتحمل دمَ امرئ مسلم معصومِ الدمِ[16].

ورغم استقلالية الشيخ عن السلطة السياسية فإن بعضَ الشانئينَ انتقَدوا قَبولَه صِلاتِ السلطةِ له ببعض الهدايا؛ فكتب الشيخُ رسالةً تُعالِج إشكاليةَ علاقةِ العلماء بالسلطة منذُ عهدِ الخلفاء الراشدِين إلى العصر الحاضِر، موضحًا موقفَه من هذه القضية، وذاكرًا أن قَبولَه الهديةَ لا يعني رضوخَه للسلطة ولا يقتضي استسلامَه لسياساتِها أو مَواقِفِها.

إنكار الفساد والتحذير من المنكرات

وإليك نموذجًا من إحدى خُطبه رحمه الله: "أما بعد فيا أيها الناس إن من القواعد المسلمة أن السفيه إذا لم يُنه فهو مأمور، وإن لم يُضرَب على يد السفهاء لَحق شؤمُ فعل السفهاء، فقد بلغ السيلُ الزُّبى وعم الأنجادَ والرُّبى بجميع أنواع المفاسد، فيا أمةَ محمدٍ صلى الله عليه وسلم تَدارَكوا أنفسَكم بقمع الفساد، فشؤم الفَساد يُخرب البلادَ، ويَقتل الأنفُسَ، ويُبدد الأموال، ويفضي إلى الزعازع، وإلى البلاء، وإلى الإعصار، وإلى الفيضانات.."[17].

توجيهه للحكومة والشعب

كثيرًا ما كان الإمامُ بداه يقف مخاطبًا القمة والقاعدة: ...يَجب علينا بهذا الاسم الذي تسمينا به "الجمهورية الإسلامية الموريتانية" أن نَحفظ اسمَنا وشوارعَنا من القاذورات التي تقع، وأن نَحفظَ العملَ بكتابنا ما أمكن، وبسنة نبينا ﷺ، وبإجماع أئمتنا رضي الله عنهم ما أمكن؛ فلا بد أن تُعمَرَ المساجدُ كما يقع بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. والمخاطَب بذلك -بادئ ذي بدء- هو السلطة الحاكمة؛ لأن الله يقول: ﴿الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونَهَوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ [الحج 41]، فهؤلاء هم الذين أمْرُهم يُسمَعُ ويُعملُ به، وإن لمْ يَتولوا الأمرَ بالمعروف والنهيَ عن المنكر -بأنفسهم- فيجب أن يوكلوا مَن يقوم به، هذا هو الذي يجب بمجرد اسمنا، والمسلمون إذا لم يَأمُروا بالمعروف ويَنهَوا عن المنكر سلط الله عليهم ذُلا وفَقرًا وبَلابلَ وقلاقلَ ومصائبَ لايمكنُ أن يتحملوها).

دعوته إلى الأخوة ونبذ الخلاف

حث الإمام دائمًا أفرادَ الشعب على قيم التآخي؛ مذكرًا بمثال "أمة الجسد الواحد"؛ الذي شبه فيه النبي صلى الله عليه وسلم الفردَ في الأمة بالعضو من الجسد إذا اشتكى...

دعا إلى الطاعة في المعروف: فحذر من مسألة الخروج على الحاكم؛ قائلًا -في إحدى خُطبه: "لا يجوز الخروجُ على الدول بإثارة البلبلة والشقاق. فمن سل سيفَ القَهر تجب طاعتُه في المَعروف -فقط- إلا أنه لا تجوزُ طاعتُه إذا أمرَ بما حَرَّمَ الله.

دعوته إلى التكافل الاجتماعي: عَرفَ المجتمعُ الموريتاني -مطلع السبعينيات من القرن العشرين- تحولًا تمثل فيما عُرف على الصعيد الموريتاني بـ"سنوات الجفاف"، وهي سنوات قحط ومَحْل أتى على الأخضر واليابس، وأدى إلى نفوق ثروات كبيرة من المواشي، وتوقف الإنتاج الزراعي المعتمد على الزراعة المطرية. وقاد هذا التحولُ لهجرة مئات الآلاف إلى المدُن، لا سيما العاصمة نواكشوط، مما جعل كثيرًا من المسلكيات والظواهر تبرز في المجتمع؛ فاتجه الإمام بداه وتلاميذُه للتذكير بقيم الإسلام في التكافل الاجتماعي والاقتصادي في الإسلام،

ولم يكن هَديُ الإسلام في التكافل الاجتماعي شائعًا بين الناس بمستوى الوعي الجَمْعي، وللإمام بداه خُطب جوامع بها معالم بيانه للنظرية الإسلامية في هذا الجانب[18].

رابعًا: تأثيره ونماذج من مواقفه

كان الإمام بداه ابن البوصيري -رحمه الله- صاحبَ مواقفَ قويةٍ في وجه الرؤساء الذين حكموا البلاد، وفي أحلك الظروف لم تستطع أدواتُ الضغط والإغراء أن تحرفه عن مواقفه المبدئية.

موقفه من التضييق على العلماء والدعاة في قول كلمة الحق

عندما اتجهت الحكومةُ لاعتقال مجموعة كبيرة من أبناء التيارات الإسلامية -منهم مثقفون ودعاة معروفون- خطب خُطبة قويةً طالب فيها السلطةَ بالإفراج الفوري عن المعتقَلين.

وكان رحمه الله يقول: "أنا أبو الدعوة الإسلامية في هذا البلد والعاملون للإسلام أبنائي وتلامذتي، أعرفهم ويعرفونني، أعرف جماعة الإخوان المسلمين وجماعة الدعوة والتبليغ والجماعة السلفية، وتعجبني استقامتهم وجهودهم في حمل راية الإسلام كما يعجبني علم واتباع مؤسسي الحركات الإسلامية.

أما أبنائي الداعية محمد الأمين ولد الحسن الذي تبعني في الدعوة، والمحدث الحافظ الداعية محمد الحسن الددو المتصف عندي بالأخلاق الحميدة فهما كرشي وعيبتي ولكني أمازحهما كما أمازح سائر أبنائي وإخواني كما تعلمه الخاصة والعامة ومن نسب إلى غير هذا فقد كذب علي وبهتني[19].

موقفه من الدستور العلماني

أثار الدستور المعروف في موريتانيا تاريخيًّا بـ"دستور ولد ابنَيْجارة" رَفْضًا عريضًا ولقَيّ مُعارضةً واسعةً من لدن علماءَ في مقدمتهم الإمامُ بداه الذي وقَّع رسالةً تضمنت مطالبَ بإجراء تعديلات على الوثيقة الدستورية التي كانت مطروحة للاستفتاء الشعبي، وكان وجه

الاعـتراضِ عـلى الوثيقـة ومَبعَـث معارَضتِها إقـرارُ توجهاتٍ علمانيـة للدولة، وقد أسـفر الرفض والاعـتراضُ عن إسـقاط الوثيقـة الدسـتورية المثيرة[20].

دعوتـه إلى تطبيـق الشريعـة: كان الإمـام بـداه مـن أبرز دعـاة تطبيـق الشريعة وإلزام الرؤسـاء الذيـن حكمـوا البـلاد بخيارهـا -مهـما كانـت الظـروف- وقـد انعكس ذلـك بشـكل إيجابي على الجانـب القانـوني؛ فاللجـان التـي كلفت بصياغـة القوانين كانت مـن العلماء والقضـاة المبرزين في معرفـة الشريعـة ومذاهبهـا، وكان هـو -رحمـه الله- من أبـرز مرجعياتهـم لاختيار الـرأي الفقهي الأرجـح، كـما أن مؤسسـةَ القضـاء اسـتقبلت عـشرات العلـماء الذيـن تخرجـوا عـلى يديـه. ممـا انعكـس بشـكل إيجـابي عـلى أداء هـذه المؤسسـة مـن حيـث التمسـك بالشريعـة مرجعيـةً قانونيةً عُليـا، قَبـل القانـون الوضعي[21].

موقفه من الواقع الاقتصادي والتكافل الاجتماعي

كانـت فتـاوى الإمـام في المسـألة الاقتصاديـة مرجعًـا لأهل المـال والأعمال؛ ولذلـك كان كثير مـن التجـار يَلجـؤون إليـه للفتيـا في مسـائلَ تتعلـق بالبنـوك، وكان موقفـه صارمًـا مـن مسـألة "الفوائـد" التـي هـي في صفتهـا "الربـا الحـرام". ولذلـك ظهـرت فـروعٌ للبنـوك الإسـلامية منـذ الثمانينيـات في موريتانيـا بقـوة؛ لأن طبقـةَ المـال والأعـمال أثـرت فيهـا مواقـفُ الشـيخ ودعوتُه، وكان عـدد مـن أربـاب التجـارة والأعـمال يصلـون معه، ويسـتمعون لدروسـه وفتـاواه التي هي المرجـع الأولُ عنـد كثـير مـن أهل موريتانيـا؛ لما يمتلكـه الإمام بداه مـن مصداقية واسـعة. يقول في محـاضرة شـهيرة عـن التكافـل الاجتماعي:

> إن الإسـلام ديـن ودولـة فالإسـلام صالـح لـكل زمـان ولـكل مـكان، ديـن بـلا سياسـة لا يسـتقيم وسياسـة بـلا دين عـار الدنيا ونـار الجحيم، وقـد انعقد الإجماع عـلى أن الإسـلام يجـب عـلى أهله نصب الإمـام، خليفـة لله في أرضه، يقيـم الحدود بأحـكام الله عـلى عبـاد الله في أرض الله عـز وجـل امتثـالًا لقولـه سـبحانه: ﴿إِنَّ اللهَ يَأْمُـرُ بِالْعَـدْلِ وَالْإِحْسَـانِ وَإِيتَـاءِ ذِي الْقُرْبَـىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَـاءِ وَالْمُنكَـرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُـمْ لَعَلَّكُـمْ تَذَكَّـرُونَ﴾ النحل (90).

وإذا كانت المجتمعات المعاصرة قد تفطنت لحقيقة ضرورة التكافل الاجتماعي، فإن الإسلام قد قرر بهذا الخصوص منذ أربعة عشر قرنًا احترام الحقوق الأساسية للإنسان، وهي حق الحياة وحق الحرية وحق العلم وحق الكرامة وحق التملك، وهي حقوق لا تتم كرامة الإنسان وسعادته إلا بها. ومن هنا اشتقت فكرة التكافل الاجتماعي في الإسلام والتي جاءت شاملة للحقوق الخمسة ماديًّا ومعنويًّا[22].

الخلاصة

ومَبلغُ القول إن الإمام "بداهْ" ترك بصماتٍ واضحةً على عدة مجالات علمية وفكرية عامة في المجتمع الموريتاني المعاصر، وانتشر مَنهجُه وكثُرَ تلامذته الذين انبثوا في الجامعات والمَعاهد ومؤسسات الدولة: قضاةً ودعاةً ومربين، بل إن بعضَهم شكلوا مدارسَ علميةً وفقهيةً وقرآنيةً سارت على منهجه في التأصيل والتربية والدعوة وتصدرَها علماءُ كبارٌ، من أماثل علماء البلاد في الوقت الراهن.

الهوامش

1. انظر بهذا الخصوص: محمد فاضل الدف، **الجهود العلمية والتربوية للإمام بداه بن البوصيري** (الرباط: الكرامة، 2018)، ص 35، ومجلة **المرابطون** الصادرة عن معهد العلوم العربية والإسلامية بموريتانيا، العدد الأول، ص 59، 61.
2. أحمد بن حبيب الله مقال بجريدة **الشعب** في العدد 9181 بتاريخ 17/ 5/ 2009.
3. يمكن الرجوع لبحث محمد عبد الرحمان الحسن اديقبي بعنوان "الإمام بداه بن البوصيري ومنهجه في الإصلاح"، وهو رسالة لنيل الدراسات المعمقة من المعهد العالي، نواكشوط، السنة الجامعية 2009/ 2010.
4. المصدر السابق.
5. محمد فاضل الدف، **الجهود العلمية والتربوية**، مصدر سابق، ص 41.
6. محمد عبد الرحمان اديقبي، مرجع سابق.
7. وعنوان نظمه التفسيري هو: "مراقي الأواه إلى تدبر كتاب الله".
8. يمكن الرجوع لبحث الشيخ محمد الأمين مزيد بعنوان: "الشيخ بداه الإمام المجدد". بحوزتنا نسخة منه وتمكن مطالعته على الرابط التالي:

   https://rimnow.net/w/?q=node/8532 (التصفح بتاريخ 30/ 5/ 2023).
9. يمكن الرجوع لقصة استقرار بداه في نواكشوط واعتماده على المطالعة للتبحر في العلوم في فيديو مسجل على اليوتيوب يروي فيه الشيخ محمد الحسن الددو قصة بحضور الشيخ، ويمكن الرجوع أيضًا لكتاب **السلفية وأعلامها في موريتانيا** للشيخ الطيب بن عمر (بيروت: دار ابن حزم)، ص 446 وما بعدها 1995.
10. حول تحوله عن العقيدة الأشعرية للسلفية انظر: الطيب بن عمر، **السلفية وأعلامها**، مصدر سابق. ص448.
11. طبع الكتاب للمرة الثانية وحقق بعناية الشيخ الدكتور فخر الدين بن الزبير بن علي المحسي (د. م. : د. ن.، 2005).
12. الإمام بداه بن البوصيري، **أسنى المسالك**، ص 66 وما بعدها. مرجع سابق.
13. للاستزادة، راجع بهذا الخصوص: **السلفية وأعلامها**، مرجع سابق. وأيضا عبد الرحمان اديقبي، رسالة الإمام بداه ومنهجه في الإصلاح، مرجع سابق.

14. يمكـن الرجـوع، للاسـتزادة، إلى كتـاب الشـيخ بـداه البصـيري، **تنبيـه الخلـف الحاضر عـلى أن تفويض السـلف لا ينـافي الإجـراء عـلى الظواهـر** (بـيروت: دار ابن حـزم، 2000).

15. اسـتخلصت هـذه الرؤيـة مـن خلال معرفتي الشـخصية بالإمـام ومتابعتـي لتعاطيه مع الطـرق المختلفة والتيـارات ومـا يمـور بـه المجتمـع الموريتاني خـلال العقود الأخيرة مـن تحولات فكريـة وثقافية.

16. انظـر بهـذا الخصوص: سـيد أعمر شـيخنا، **موريتانيا المعاصرة شـهادات ووثائق** (نواكشـوط: دار قوافل للنشر، 2022)، ص 479.

17. يمكن الرجوع لرسالة "الإمام بداه وجهوده في الإصلاح"، مصدر سابق، ص71.

18. اسـتخلصت النقـاط الآنفـة مـن خـلال تتبـع الخطـب المسـجلة في أرشـيف إذاعـة موريتانيا ومـا جمعته شـخصيًّا منهـا ومـن تتبـع مـا رفـع منها عـلى النت.

19. انظـر صحيفـة الرايـة مقابلـة مـع الإمـام بـداه أجراهـا رئيـس تحريـر الصحيفـة أحمـدو ولـد الوديعـة ونـشرت في العـدد 84 بتاريـخ 23/ 07/ 2002.

20. نـشرت هـذه الوثيقـة ضمـن كتـاب الدكتـور سـيد أعمـر ولـد شـيخنا: **موريتانيـا المعـاصرة شـهادات ووثائـق**، مصـدر سـابق.

21. انظر بهذا الخصوص **السلفية وأعلامها في موريتانيا**، مرجع سابق.

22. انظـر بهـذا الخصـوص مقطعًـا من نص محـاضرة التكافـل الاجتماعي للإمام بـداه بصوته عـلى اليوتيوب عـلى الرابط التـالي: https://shorturl.at/bjEGL .

الإسهام في إصْلاح الخَليقة والإقدام على إظهار الحقيقة

إضاءات على الجهود الإصلاحية لمحمد بن المؤقّت المراكشي

عدنان بن صالح[1]

توطئة: مسألة الإصلاح ومتعلقاته بالمغرب الأقصى

لَـــمّا كان الإصْـــلاح مُتّسِـمًا بالديمومـة والاسـتمرارية، وواقِعًا في صميم البنيـان الاجتماعي العـام الـذي تتوجّـه إليه الجهود الإصلاحيـة؛ فقد كان موضوعَ كل الأجيـال وقضية حاضرة لدى الأقدمـين والــمُحدَثين والآتـين، حيثُ تُعادُ الأنظـار وتُعمَل الأفكار وتَتنافـس الأطروحات من أجـل شروط العمليـة الإصلاحيـة ووسـائلها، وبُغيَـة إنْــفاذ الإصلاح العـام في الحياة السياسـية والاجتماعيـة والاقتصاديـة والعسـكرية والثقافية للأوطان.

إنَّ مشـاكل الإصـلاح إذا مـا افترضنـا اسـتِدامَتها عـلى ما كانت عليـه في أواخر القرن التاسـع عـشر وطـوال القـرن العشريـن في المضمـون العـام بالتحديد؛ فإنّهـا تكتسي في كل مرحلـةٍ وراهنٍ أبعـادًا جديـدة وصِيغًـا متنوّعـة، ممـا يسـتدعي تجديـد التفكـير في قضيـة الإصـلاح عـلى ضـوء تحديـات ومتطلَّبـات كل مرحلـة. وإنّ تجديـد التفكـير والمدارسـة في موضوع كهذا يرنـو إلى إعادة بنـاء جُملـة التصـوّرات والمقاربـات مِـن أجـل تَحقُّـقٍ موضوعـي للإصـلاح عـلى مُسـتوى الدولة والمجتمـع والثقافـة والتديُّـن؛ مِـن حيـثُ هـو حاجـة وضرورة يَنبغـي أن تنتظـمَ حولهـا الجهـود الــمُتعدِّدة انتظامًـا اجتهاديًّـا في النظريـة والممارسـة، يرتفـع بفقـه الإصلاح، ووسـائل الإصلاح،

ومقاصِد الإصلاح إلى مُستوى الزمن الراهن وتحدّياته وتحولاته، وبالنتيجة؛ منظورًا إلى ذلك ما وصَلته بُلدانٌ مجاوِرة وأخرى بعيدة قطعت أشواطًا في النهوض والتقدّم والتّحديث والإصلاح بتعبيراته المعنوية والمادية.

والزمن الإصلاحي بالمغرب الأقصى زَمن مَوْجِيٌّ متداخِل، تقوم فيه المشاريع الإصلاحية على مُكامَلة مضمونية ومَقْصَدية وإنْ تباعَدت الأعوام. وتبقى المرحلة الممتدة من 1880 إلى 1950 [2] ذات قيمة، نظرًا إلى ما شهدته من كثافة إصلاحية تقلَّبت بين "التأسيس"، و"الأجْرأة"، فـ"التَعثُّر"، وذلك في شكل مشاريع إصلاح رسمية[3] أو تلك المُقدَّمة من قِبَلِ أشخاص اعتباريين أو جماعات ذات تطلُّعات إصلاحية-نهضوية ونخب علمية.

في مطالع القرن العشرين، ارتَكَن المغرب إلى الجمود والتكرارية ومجافاة كل تغيير، وتراجَعَ دَور العقل والعلم[4] والمبادرة الحضارية، وانتكَس السياق الاجتماعي والسياسي والروحي للأمة والدولة، وصارت الهوية مُهدَّدة، والتعليم[5] مُزدَوجَ المضمون واللسان، مما دَفع بالعقل الإصلاحي المغربي والفكر الوطني[6] بشتى مشاربه خلال الأعوام السابقة عن الحماية إلى دقِّ ناقوس الخَطر وإنارة مصباح الفلاح لمراجَعة الإصلاح[7]، والتقدُّم لأولي الأمر بمقترحات ذات صِلة بمُتَعَلَّقات الإصلاحات العمومية؛ ركزت معظمها على الإصلاح السياسي[8] والاجتماعي.

ابن المؤقِّت المراكشي: تفكير متجدّد في المسألة الإصلاحية

إذا كانت حلقات الإصلاح يشدُّ بعضها بعضًا على مدار القرون، ويتكامل جهد المؤسِّسين مع جهود المجدِّدين؛ فإنّ المدرسة المغربية التي زخِرت بأقطاب الإصلاح الديني والاجتماعي والسياسي والعسكري على مدار تاريخها قد تَميَّزت بنوع من الخصوصية والفرادة في التّعامل مع البيئة الاجتماعية والنّسق السياسي العام والموقف من السلطة والعلاقة مع الآخَر؛ قد جسَّدت حضورَها بالالْتِحام بأمّهات القضايا التي كانت تُثار وتعرِف نقاشًا مجتمعيًّا ونخبويًّا أيضًا، وانخرطت بجدية في التصدّي لكثير من مظاهر التخلُّف وأخلاق مرحلة التراجُع ونُصح العامّة والخاصّة، وإبراز مكامن الداء، وإعانة الأمّة بمختلف عناصرها على تغذية الطاقات الكامنة والظاهرة فيها من أجل التغيير والإصلاح والنّهوض.

ولم يكـن العلَّامـة المغـربي **محمـد بن المؤقّـت**[9] بِدْعًا من مسـار نضال العقـل الإصلاحي المغربي وهـو يتمحَّـل إمـكان الجـواب عـن سـؤال التخلـف وسـؤال الإصـلاح الاجتماعـي والتجديـد الدينـي وسـؤال الإنتـاج العلمي.

أ. الإسهام في الإصْلاح الاجتماعي (التصدّي لعلاج الخَليقة)

جَسَّـد **ابن المؤقّت المراكشي** باعتباره سَـليل النهضة العلمية التي أرسـى أُسسـها علماء المغرب بالجنوب السوسي على يد الإمام الـمُصلح **محمد الـحُضَيْكي**[10] حوالي 1766م، والفقيه الـمتفرِّد **عمـر بـن عبـد العزيـز الكرسـيفي الإرْغِـي** المتـوفّى سـنة 1800 واسـتكملها على مسـتوى التأليف والتصنيـف واليَقظـة الفكريـة العـالم الفـذّ **إدريـس العمـراوي** المراكشي دفـين الرباط سـنة 1876 وأعـلامٌ آخـرون في القـرن العشريـن في مجـالاتٍ وميادين كثيرة ومتنوِّعة، واسـتطاع **ابـن المؤقّت** -كـما سـيأتي بيانـه- بإحـداث الفـارق في معركتـه المهمـة ضـدّ التخلـف الاجتماعـي والسـلوكي وضـدّ الانحرافـات العَقديـة والمزالق الابتداعيـة للطرق والطوائف الـمنحرِفة.

إنّ **ابـن المؤقّـت** باعتبـار مكانتـه كعـالم ومـؤرّخ وفقيـه مالكي لم يختلِـف الماضُـون واللاحقون في شـأنِ نبوغـه وتميُّـزه وصلاحـه وإصلاحـه، لم يَكـن بُـدٌّ مـن اقتحامـه صِعـاب الإصـلاح الاجتماعـي[11] مـن بـاب الكتابـة، والنصيحـة الشـفهية أو التعبـير عنها في "رسـالة"، التـي هي من العـادات العتيقـة للعلـماء المغاربـة، والتصـدّي لأوجـه فسـاد الاعتقـاد. ولا غـرو، فقد سـاهمت التربيـة الصوفيـة والتزكيـة التـي تلَقّاهـا مـن بيئتـه الأسريـة ومحيطـه الـعلمي بمراكـش في إذكاء حاسّـة نَقـد الانحرافـات والتخلـف لديـه، وكان لهـا أثرهـا الفعّـال في شـخصيته التـي عُرِفـت بالمراجعـات وبالتديـن العميـق المسـاهم في الإصلاح الاجتماعي. كما سـاهمت أفـكار النهضويين العـرب والإصلاحيـين المصريـين خصوصًـا في إيقـاظ همـة العلّامـة **ابـن المؤقّت** للإسـهام بدوره في الإصـلاح الاجتماعـي، مـن بوابـة دعوتـه لإنهاء ممارسـات الطـرق الصوفية المنحرفـة، وعلاج الخليقـة بعلـوم الحقيقـة والشريعة.

فمِـن أبـرز القضايـا ذات الصلـة بالواقـع الاجتماعـي لمغـرب القـرن العشريـن التـي أتى على بيـان مَفاسِـدها وتنبيـه الغافلـين إلى مواطـن إصلاحهـا في عملِـه القيِّـم **مـرآة المسـاوئ الوقتية أو الرحلـة المراكشـية**، اعتراضـه عـلى كثـيرٍ من مظاهـر المناكِـر "ومشـاركة الناس بعضهـم بعضًا في

ارتكاب الكبائر، والتزيِّي بزِيِّ أهل الكتاب في الظواهر والسرائر، وإضاعة المال في اللهو والباطل، واختلاط النساء بالرجال في الأسواق والمحافل، واللهو عن العبادات والجماعات، والاشتغال بما فيه غضَب ربّ السماوات، وإحياء سنن الجاهلية في تَدَيُّنها وأسواقها، وإحْداث بدعٍ في الشريعة ليسَت من قياسها ولا سِياقها"[12]، وهي عادات صارت مع الوقت مفاسد اجتماعية أطبَقت على العامة وبعض الخاصة، وصار التصدي لإصلاحها أو الإقدام الطوّعي على تركها "مؤونة شديدة ورياضة صَعبة"[13].

ولما كان الرجل على اطِّلاع وثيقٍ بتاريخ البلاد وعاصمتها التاريخية مراكش وما عرفته من ازدهار وقوة واستقامة وإنتاجية اجتماعية مُلْهِمة للحواضر الأخرى؛ فقد سلّط **ابن المؤقِّت** الضوء على العيوب الاجتماعية والطَّامات السلوكية في الحضرة المراكشية التي استَشْرَت "بها مُكوسٌ تَطرد البركة وتَنفيها، ومِن الخيانة والمكر والظُّلم والتعدِّي والفجور مما لا يكادُ عادٌّ يُحصيها"[14]، ورَبَط ذلك بتأثيرات الحماية الأجنبية، حتى "صارت الرذائل مَرعى خصيبًا للأبناء فيها، وانْدَرَس مِن أهلها عِدّة مَحاسِن كأنها لم تَكن، وذلك بسبب المُواصَلة الأوربية[15]، وانسلَخوا عمّا كانوا عليه من اللَّطافة والعدل ولِين العريكة وحُسن الجوار للذي والاَهُم، والعزّ والجبروت على الذي خالَفهم وعاداهم؛ إلى غير ذلك من مَساوئ الأخلاق"[16].

إنّ الأمور المُقلِقة في نَظر هذا الإصلاحي الجَسُور تتجلّى فيما عليه البلاد من نَقص واختلال في وَظيفة الحِسْبة[17]، وغياب حقائق الدّين الإسلامي عن واقع الناس حتى صار لا يَعلم بها إلا القلة، وانصراف أموال الحكام والقُوّاد ونوّاب المخزن إلى تحقيق ما فيه شهواتهم وملذّاتهم وبناء قُصورهم وتكثير خَدمهم، وزُهد كثير من العلماء[18] والفقهاء والخطباء عن الصدق في القول والكتابة، وإعفاءِ أنْفُسِهم من "كَدِّ النَّظر في المصالح العمومية"[19]، وتَفشِّي حُبّ الحياة للحياة، والحرص على المال والبُخل به في سبيل العزة القومية والرِّفعة الدينية والحياة الهَنية، فَصار الناس إثْرَ ذلك "إذا رَأوا مُنكَرًا قَرَّروه، وإذا رأوا مَعروفًا أنكروه"، وهذا من الانقلابات الخطيرة في السلوك العام وأخلاقيات الأمة.

لا تقوم انتقادات المُصلح **ابن المؤقِّت** على أرضية ظنون أو كُرْه للمجتمع وما فيه من مَساوئ، بل يَبني انتقاداته على أرضية احتكاك دائم بالمجتمع، واتصال بجميع فئاته، ومُراقَبته

للأحوال اليومية والبُيوع والمعاملات والسلوك السياسي للسلطة الحاكمة والمحكومة، وحوارات يُجريها مع جيرانه وأصدقائه من مختلف الأطياف، ومُشاهداته في الآفاق بحكم السفر والتنقُّل، لذا يجدُ القارئ في كثيرٍ من ملاحَظاته وانتقاداته الدقةَ والغيرةَ الوطنية والحُكم العلمي وثراءَ التجربة. فلم يُفوِّت مِن صغير القضايا وكبيرها وخاصّها وعامِّها إلّا تطرَّق له بالنقد واقتراح سُبل العلاج، فأتى على ذِكر مَسألة بَيع الرَّقيق وانتشار الخمور وشُرب الدّخان والولَع بالقمار ولُعبة الضامة والكارطة[20]، وعدم إخراج الزكاة، وفساد الكَسْب والتّجارة، وجرائم العدول والقضاء، وانعدام النظافة[21]، ومحاباة السلطة لذوي النفوذ، ومظاهر الغشّ والتدليس في الحرَف والصنائع، وتقليد الأجانب وما يَجْلبه من مشاكل نفسية وأسرية، وفدائح عادات الأعراس[22] المغربية في القرى والحواضر، وخفايا ما يحدث في حالات النكاح والطلاق والعِدّة وشِراء الذّمم وخيانة الأمانات وتتبُّع عورات الناس وخصوصياتهم، ومفاسد أسمار العامة في مجالسهم ولياليهم وميْلهم للخرافات، ومَثالب الاستحمام في الحمامات العمومية، والاختلاط في الأسواق، وانتهاك حُرمات المساجد وما يَستتبعها من فساد المؤذّنين والأئمة وفُشوّ الانحرافات الجنسية في صفوف طلبة القرآن وحُفاظ الصِّغار في الكتاتيب، والاعتقاد في السِّحر والمشعوذين وتقديم النُّذُر والقرابين وباقي البدع الدينية التي رآها وعايشها صَغيرًا وكبيرًا (المولد النبوي، عيد الأضحى، عاشوراء، ليلة السابع والعشرين من رمضان..)، وحال أهل البوادي في العقائد والعبادات الدينية، وتهافُت العامة على اقتناء الفونوغراف لسماع الأغاني، وعلى الجملة "فالناس فيما يجب عليهم من الاحتياطات تَساهلوا، وعن الأهم من ضروريات دينهم أعْرَضوا، وإلى الأسباب الجالِبة لارتكاب المعاصي جَنَحوا"[23].

ولـمّا كان مِن نصيب الأمة مع محنة الاحتلال أنْ أصيبت بـ"دَهشة المغلوب" بتعبير الأستاذ علال الفاسي في **النقد الذاتي**؛ فقد استشرى فيها التقليد، تقليد الآخر الغازي الحداثي القادم إليها بتباشير المَدنية، فكان مما اعتبره **ابن المؤقِّت** من القوادح الوقتية التي عابها على المغاربة تشبُّههم بالنصارى/ الاحتلال في كثير من الأمور، منها تَرْكُهم الأخذ بيوم الجمعة يومَ عطلة أسبوعية، واقتداءهم بالفرنسيين في اتخاذ يوم الأحد عُطلة "بحيثُ يَتركون شُغلهم في هذا اليوم، ويَذهبون للنزهة الجامعة لكل بَلية وفتنة، على أنه لا يَخفى أنّ مَن تَشبَّه بقومٍ فهو منهم"[24]. وشنّع على ما رآه تسرعًا في اللحاق بالغرب عن جَهل وعَماية، مبيِّنًا أنّ "تقليد

الإفرنج الذي ذَهَبوا فيه كل مَذهب هو المِعْوَل الذي هَدَموا به استقلال بلادهم، ودَمَّروا ثَروتهم، وضَيَّعوا قَوميتهم، فأصبحنا نُقلِّد الإفرنج التقليد الأعمى"[25]. فانظر كيف جمع بين إشكالية التشبه بالآخر واتخاذه قُدوة وفُقدان الاستقلال، الذي يستتبع ضياع الثروات وضُعف القومية.

وكَإصلاحيٍّ مسكونٍ بهاجِس الإصْلاح الاجتماعي يتساءَل عن أسباب السُّقوط وعلة الانحطاط؟ ويُرجع الأمر -ابتداءً- إلى بُعد الناس عن الدين المنزَّلِ وعن السنن الإلهية، ذلك أنّ الله قد "وضَع لسيْر الأمم وحياتها سُننًا مُتَّبَعة، فقال ﴿**ولن تجد لسنة الله تبديلا**﴾[26]، فالأمم التي يُصيبها الذل والهوان إنما يُصيبها بسبب هجْر تلك السنن ومُعاداتها، فالله لا يُغيِّر ما بِقومٍ من عِزّة وقُدرةٍ وجاهٍ وأمْنٍ وراحةٍ؛ حتى يُغيِّروا ما بأنفسهم مِن نور العقل، وصحّة الفكر، والاعتبار بفِعْلِ الله في الأمم السابقة"[27]، وأخطر ما في هذا سَريانه على الأجيال التي تُعايِش مراحل الانحطاط، وترى ما بِقومها يتغيَّر من حَسَن لأسوء، فتَنشأ الناشئة جاهلةً بما عليها مِن دَورٍ في مقاومة الانحطاط وتنضُج غافِلة عن أسباب التقدّم، حتى إذا ما "نَسُوا تاريخ حياتِهم ولغتهم، وأُشْرِبوا في قلوبهم تاريخ حياة غيرهم[28]؛ ذَهَب كل فريقٍ بما اشتهى، وشبَّت النفوس على ما سِيقَت إليه، وبَدَت على الأمّة أخلاق مُنكَرَة ومُبتكَرة بعوائد غربية، لا تُنسَبُ بالمرّةِ لسوابِق عوائدها (..) وابتَعَدوا عن ذلك الأصل الشَّريف، ثم تَناهَوا في الفجور"[29].

أكَّد العلّامة **المراكشي** أنّه لا يُمكن تَلافي أخطار المفاسد الأخلاقية والانحرافات في المعاملات اليومية إلا بالتعاون التام على التمسّك بالكتاب والسنة النبوية، ورَفْض العوائد المألوفة الوقْتية. ودَعا العامةَ والخاصة إلى التعصُّب الإيجابي لـ"مكارم الخصال، ومحاسن الأمور التي يتنافس فيها المتنافسون، فهِيَ سبيل غَير المُتَّهَمين من الدّاعين (أيْ الدُّعاة) والمُرشِدين"[30].

ب. الموقف من الاحتلال الأجنبي

أما مواقفه من الاستعمار وتعبيراته المادية والثقافية وتأثيراتها السلبية في المجتمع فمتعدّدة الوُرود في كتابه وباقي أعماله، ففي لفتة جريئة وموقف حازم من سلطات الحماية وبلدياتها

يقـول: "إذا صـارت الحكومة تتخذ من الــجُهّال رؤسـاء وحكّامًا مُسـتَخْدَمين يَفعلون ما شـاءوا -بـل قَصْدُهـم جمـع المـال وتَـرك الأحـوال عـلى شَرّ حـال-؛ فلْتَـرْقُب الضّعف والوهـن يَسري في مملكتهـا شـيئًا فشـيئًا إلى أن يَخـرج الأمـر مـن يَديهـا فتصيرَ هـي الظالمـة والمظلومـة"[31]. وتعدَّت مواقفـه الجانـب العسـكري والسـياسي للاحتـلال إلى نَقْـد مسـاوئه الوقتيـة وعاداته البليـدة التي يَسـعى لتسـويقها وتَوطينهـا في بلاد المسـلمين.

ج. التَّحذير من عَبثِ الأدب المكتوب

كان **ابـن المؤقِّـت** مـن العلـماء المغاربـة السـبَّاقين إلى التأليـف والنـشر قيـد حياتـه، وإتاحـة الفرصـة للقـراء عـلى اختـلاف مشـاربهم لمناقشـته ونقـده في مشـاريعه التـي نشَرهـا عـن طريـق مطابـع القاهـرة في ذلكـم الوقـت، كـما انشـغل بـالأدب والشـعر والنَّثـر، فـكان لـه في ذلـكَ نَظر ونَقـد تُجـاه مـا كان يَروج في الصحافة الاسـتعمارية والمغربيـة من قَصص وحكايـات وأدَب مُوجَّه للمغاربـة والناشـئة، فشـنّع عـلى أشـباه الأدبـاء تلـك الغفلـة عـن المهمـة التربويـة التـي يُفتَرَض فيهـم الاضطـلاع بـه خِدمـةً للهوية والقيـم، وحمايةً للنسـيج الاجتماعي من الانحـلال والتخلّف والهَـدم، واعتـبَر تلـك الغَفلـة مِـن أعْلى وُجـوه الخسران ومَنبـع كلّ فتنـة وبَلية.

انتقـد كذلـكَ الأدبَ الـذي لا يُسـاهم في إصلاح العقـول والأذواق الــمجتمعية وعبَّر قائلًا: "إنـا لنأسَـفُ عـلى مـا نَـراه مِـن أدباء المسـلمين وشُـعرائهم، فإنّهـم يُقْصِرون أشـعارَهم عـلى الذمّ والمـدح، لا للإصـلاح بـل للانتقـام، ويَحْصُرون قصصهـم في حكاياتٍ مُضحكـة، وقصص هزلية ونحْوهـا ممـا لا يَـكاد يُفيـد ويَنفـع، بِـدون مـا يُلاحظـوا تأثـير مـا يَكتبـون ومـا يَنقلـون في أفكار الأمّـة"[32]، عـلى مـا كان مـن ضُعـف وسـائل إيصـال المعلومـة والقصـة وانتشـار الشِّـعر في ذلكم الوقت.

ت. التصدِّي لآفات التدين المجتمعي الفاسد

لقـد كـرّس **ابـن المؤقِّـت** حياتَه لتصحيـح الانحرافـات بجَـراءة المثقَّـف الموسـوعي، وأصالة عـالم الشريعـة المتمكّـن، حيـث تُحيطنـا نُصـوص **الرحلـة المراكشـية** بكـمٍّ وافِـر مـن المعطيـات والأحـكام والمراجعـات والنقـد الشـديد لانسـلاخ النـاس مـن الأخـلاق والديـن، وإتيانهـم بممارسـات وسـلوكات منافيـة للتديـن السـليم. فرابطـة الديـن باعتبارهـا أوثَـق العُـرى وأقوى

الروابط المؤثِّرة في النفوس؛ أوْلَاهَا المصلح **ابن المؤقِّت** عنايةً كبيرة وعَدَّها في طليعة ما يجب أن يتصدّر أولويات العلماء والخطباء، لأنَّ "الدِّين أقوى أساس تُشادُ عليه دعائم الروابط الاجتماعية بين أفراد أمم النوع الإنساني مهما تبايَنت مَشارِبهم واختلفت أغراضهم وتعدّدت لُغاتهم"[33].

أحوالُ مغاربة الحواضر والقرى في علاقتهم بالشريعة والدين شكَّلت هَمًّا مُقلِقًا في الخطاب الإصلاحي **لابن المؤقِّت**، فلفتَت انتباهه إلى أنَّ تجليات الانحطاط الثقافي والعلمي والسلوكي مَرَدّها إلى مُبايَنة أحوال الناس لـ"الشريعة الإسلامية غاية التّباين [حتّى] انعكست عوائد الناس غاية الانعكاس، وانقلَبت أطوار أهل التجارة والحرف في جميع مُتَصَرَّفاتهم، في مسكنهم وفي أسعارهم وفي سائر نَفَقاتهم"[34]، مما استلْزَم دَعوة الصالحين والعلماء وخُطباء المساجد ومن له غيرة وحَمية على الإسلام إلى إرشاد الناس وحَثِّهم على التمسك بدينهم وإظهار شعائره الحميدة، وتَلقينهم العقائد الصحيحة، وتَفهيمهم أهمية الاعتماد على الدلائل الشرعية في معاملاتهم وتَدَيّنهم، لكي يَسود الدين الحق وتَظهر معالم وأمارات التديّن المنشود. أما التكاسل عن هذه المهام الجسيمة والأمانة الثَّقيلة والإعراض إلى "الوظائف والمراتب" والركون إلى "الظَّلَمة والمنحرفين"، "فأنّى يَظهر الدين والعلماء ساكتون؟"[35]، يتساءل **المراكشي** بحسرة، ويُردِف آمِلًا في تجديد الدين وتجويد التدين المجتمعي بأنْ يتوفَّق "عُلمائنا الأعلام وأمرائنا الكرام إلى استدراكِ الخَطْبِ قَبل استِفحاله، وقَطْع عِرْقِه قَبْل سَرَيانه، بنشْر التعليم بين المسلمين عامة، وتَخريجِ وُعّاظ ومُرشِدين قادرين على تَفهيم العوام أمْر دينهم، وبيان حقوق الأفراد والجماعات، وما يَنشَأ عن الجهل وتَرك الدين وتَقليد الأجانب في الأمور المُخِلَّة والمفاسِد المُؤَثِّرة في المجتمع؛ من سُقوط الأمة وانحطاطها، ووُثُوب العدوّ عليها وافتراسها، واستِعْباده إياها. فيُصبح الشَّعبُ متعلِّمًا متيقّظًا لنفسه، متمسِّكًا بحقوقه، محترِمًا لجاره ورَحِمه، عاملًا بشريعته ودينه، ناظرًا إلى منفعة أخيه ووطنه، مُكِبًّا على رضا ربّه، مُتباعدًا عمّا يَضُرّ بقومه وأبناء جِنسه، متحاشيًا الرذائل، متحلِّيًا بالفضائل"[36].

ث. في مواجهة الابتداع الطُّرقي ومناهَضة التَّصوف المنحرِف

بَعـد تجربـة قصـيرة في رِحـاب الطُّـرق الصوفيـة؛ اهْـتَدى **ابـن المؤقِّـت** لنقْـد منطـق الصوفية والزوايـا المنحـرِف والمغـرق في الطقوسـية والـمُرِيدِية والتَّخلـف؛ فَـفَكَّ ارْتِـهَانَه بالطَّريقـة البَنانيـة، وعَـزَّز انْغماسـه في فِقـه الإصلاح وأمَّهـات الكتب الفكرية والثَّـقافية، ثـمَّ تَفرَّغ للعلم تَـفَرُّغًا أَثْـمَرَ عـشرات المصنّـفات في ميادين التّاريـخ وعلـم الحديـث وعِلـم التَّوقيت وأدب الرحلـة والشريعة.

تميّـز **ابـن المؤقِّـت** عن إصلاحِيّـي عَصره بإعماله فِقـه المراجعات، تجـلَّى ذلكَ أكثـر في تحوُّلِه مِن حيـاة الزَّهـادة والطُّرقيـة والتعلُّـق بالشـيوخ؛ إلى رحابة العقلانية والـمشاركة الإيجابيـة في الحياة عـن طريـق التدريـس والتأليـف والـمناظرات. ومعلـوم أنـه ألَّف في بدايـات إعجابـه بالطريقة البَنانيـة كتابَـه **نتائـج الأفكار الحَقّية في مدْح الطريقة الفتْحية**، ولكن لَـمْ يَـحُلْ هـذا الإطْراء دُونَ انْـقِلَابِه عـلى شَـيخه، وعُدُولِـهِ عن طريقته. فَـأجْـرَى انتقادًا مُـبَكِّرًا وصارمًا للطُّـرق الصّوفية المبتَـدِعة والمعطِّلـة لصَحْـو المجتمـع المغـربي والنَّاكبة عـن طريق التّـقَدُّم والنُّهـوض الحضاري، ومـارسَ انتقـادًا في اتجـاهٍ آخَـر، اسْـتَهَدف بَعْـض الـمُعَطِّلة لنصـوص الـشَّرع وصحيـح الإمـام البخـاري "الكذّابـين الذين لا سـبيلَ لهم سـوى جمْع المـال، وادّعاء حقيقة المعرفـة والوِصال، حتّى تَخَيَّـل العامـي أنّهـم مـن ذَوي الحقيقـة والأحوال، بل هم من ذوي السـخط في العاجـل والمآل"[37]، وعـابَ عـلى العامّـة مسـلكياتهم الخاطئـة في التَّعامل مع الـشرع، فكَتَب **الكشْـف والبَيان عن حال أهْـل الزَّمـان ولُـبانة القَـاري مِن صحيح الإمـام البُخـاري والكمالات المحمدية**، واسـتَمرَّ وَفِـيًّا لحاسـة النَّقـد، شـامِلًا المسـاوئَ الوقتيـة في زَمانـه بجـرأةِ الدَّاعيـة ورَصَانـة العـالِم وثِـقَةِ المصْلِح الـدِّيني، مؤكّـدًا أنْ "لا جـدال في أنَّ كثيريـن مـن هـذه الطوائـف جُنـاة عـلى الأمـة الإسـلامية، إمـا بجهلهـم، وإمـا بتلاعُبهـم بالـشرع ومُحاولتهم اصطِيـاد الدنيا بشـبكة الدّيـن"[38]، مقرونًا ذلك عندَه بفهْـمٍ واسـعٍ متينٍ لمكامن الأخطاء وطبيعة الدواء لمحاصَرة الداء الـمُستشري في أوصال الحركـة الصوفيـة وفي الخليقـة المُتّبعة لها.

لاقـى العلّامـة **المراكـشي** جـرَّاءَ نفـاذِ انتقاداتـه للطُّرُقيـة وامتـداد دعوتـه الإصلاحيـة؛ الجفاءَ والنّـقدَ والتَّسـفيه، وصُنِعـت تحالفـات طُرقية-عُلَمَائِيـة لمحاصرتـه، والاشـتِكاء بـه للسـلطات،

اشـتكاءً بَلَغ حَـدَّ مُراسَـلة السـلطان **محمد الخامس** في شـأنه. وشـهِدَ هو بنفسـه أنّ أقطاب الزوايا وبعـض مُريديهـم "إذا قَرَعهـم إنسـانٌ بـما جـاء في الكتـاب والسـنة أطْلَقوا ألْسِـنتهم بالسَّـب، بل ربّـما كَفَّـروه أو فسَّـقوه أو رَمَـوهُ بكل شَـنيعة"[39].

و**ابـن المؤقِّـتِ** كَوْنُـهُ عالِمًا سَـعى إلى تحرير عقـول المغاربة من قيـود الجهل والتخلُّـف والتدين الشـعبي الفاسـد، تأهيـلًا لهـم للتحريـر مـن رِبقـة الاسـتعمار وضَيـق اسـتبداده بهـم وبأرضهـم؛ جسَّـد حلقـة مُهمـة في الاسـتمرار الطَّـردي للفكـرة الإصلاحيـة منـذ القرن التاسـع عـشر، التي بدورهـا حاربـت البِـدع والفكـر القُبـوري والشـعوذة والتصـوّف المنحـرِف، وأصَرَّ عـلى أنّ "مِن حـقّ علـماء الديـن أنْ يَدفعوا هـذا الباطل بقَـدْر طاقتهم وقوّتهـم، لأنّ الباطل يُفسِـد الحياة، ولأنّ انتشـاره يُـورِّث الـهَلَكَة"[40]، وقـاد بجدية وشَـجاعةٍ حُملةَ إصلاح ديـــني.

تميَّـز العلّامـة الـمُصْلِح **محمـد بن المؤَقِّـت** بعَدم اقْـتِصاره على النقـد والتّجريـح؛ وإنما انكبَّ عـلى العيـوب يُصلِحهـا، وعـلى جوانـب التّـنوير في الإسْـلام يُجلِّيهـا، وعـلى العقيـدة يُدافـع عَن نَصاعتِهـا، وعـلى التصـوّف يُبـيِّنُ صَحْـوَهُ مِـن سُـكْرِه، ويُعيـد رَبـط الشّـعب بالكتـاب والسـنة المحمديـة اللذيـن همـا روحُ الحيـاة الاجتماعيـة[41] وسـببُ نجـاح السَّـلف والخَلـف، ويَدعـو إلى العـودة لحقيقـة الدين الإسـلامي، "الذي هـو دين الفِطرة والكـمال، المانح للعقـل والإرادة شَرف الاسـتقلال (..)، الحامـل عـلى السَّـير في مَحجّة القصد والاعتـدال، والتوسّـط في كل الأحوال"[42].

وعَـزَّز مِـن هـذا التميـز في ميـدان إصـلاح أعطـاب الطرقيـة وأخطـاء العامّـة الاعتقاديـة والسـلوكية بالإنتـاج العلمـي، وذلـك في مؤَلَّفاتـه **الكشـفُ والتّـبيان** و**تنويـر الأفكار في مواسِـم الأعـمار** و**فـتْـح الكبـير الـمُتَـعالي** وغيرهـا مـن المصنّفـات التـي عاجَـل بِها رَتْـقَ الفُتـوق التي أحدَثَهـا الْمُبْتَدِعـةُ في الشَّريعـة والحقيقـة وفي سـلوكِ الخلِيقـة، وواصَـل نضالَـه دون خـوفٍ مـن شَـوكة المعتَديـن، ونَـكال جماعـات المؤلِّبـين، وأقـوال المتعَصِّبين، لأيمانه الراسـخ بأنّ مِـن "ثوابت التاريـخ أنَّ كل أمّـة فَشَـت فيها الفحشـاء؛ تضحمـلّ وتتأخّر، ثم تَسـقط"[43]، لذا وجـب التصدّي والإصـلاح والصّبر.

الإسْهام في صيانة الذاكرة التاريخية للمغرب وتراث الأعلام المغاربة (إظهار الحقيقة)

كَشَفت التوجهات الثقافية والدينية لشخصية **ابن المؤقِّت** الجديد إنْ جاز التعبير عن جهود إصلاحية ضمن ما أَطلَق عليه المستشرق الفرنسي (**روبير مونتاني Robert Montagne**) "حِزب مُجدِّدي الإسلام" الذين صاروا مع الوقت في تزايد مُستمِر، تصحيحًا للأوضاع ودفاعًا عن البلاد وطَلَبًا للحرية والاستقلال، وإصلاحًا للفُهوم السَّقيمة في أوساط العامّة؛ وهي جهود أثمرت أعمالًا علمية قيمة، أبانت عن كفاءة العلامة **ابن المؤقِّت** في التعبير عن عظمة المغرب الأقصى، تاريخًا وفكرًا وشِعرًا وأعلامًا وعمرانًا.

انكبّ المثقف الإصلاحيُّ **ابن الؤقت** لسنوات عديدة على التَّدوين والكتابة والتقييد، فقَدَّم في مغرب القرن العشرين تعريفًا جديدًا وحضورًا آخرَ للعالِم، مُنتقِلًا به -على مُستوى المفهوم والوظيفة- مِن عالِمٍ مُتكلِّمٍ مُكتَفٍ بالتَّدريس مُغلِّبٍ للشَّفهي على المُدَوَّن؛ إلى عالِمٍ مُكثِرٍ في الكتابة، مهتمٍّ بصيانة الذاكرة التاريخية ومَدِّ الأجيال بخوالد المعرفة المدَوَّنَة.

فعلى مُستوى صيانة الذاكرة التاريخية للمغرب؛ خَلَّدَ لنا مُصنَّفًا في ذِكْرِ أدوار جامع ابن يوسف بعنوان **الجامعة اليوسفية**[44]، وآخَر في تلخيص أهمّ حوادث الأزمان عَنْوَنه **إرشاد الشيخ والشارخ لملخص بعض التواريخ**[45]، فيما جاء مُصنَّفه الرائد **مجموعة اليواقيت العصرية**[46] ضامًّا ستة[47] كتُب مِن أجود ما أنتج مُثقفٌ إصلاحي بمغرب الحماية جادت أفكاره بجواهر المعارف.

تضمَّنَ الكتابُ الأوّلُ من المجموعة وعنوانه **الاستبصار في ذِكْر حوادث الأعصار**؛ معطياتِ مُعظَمِ وأهَمّ الحوادث التاريخية في المئة الأولى مِن الهجرة، وصولًا إلى المئة الرابعة عشرة، ضمّنَها حديثًا عن أسباب الفتنة الأولى في صدر الإسلام، مرورًا باستيلاء العُبيديين على مصر، وغزو الإفرنج للشام واحتلالهم للقدس، وقيام الأمير صلاح الدين الأيوبي لمقاتلتهم واسترداده مدينة القدس الشريف سنة 1187، واجتياح التَّتر للمشرق الإسلامي ودخولهم بغداد، وقيام العثمانيين بفتح القسطنطينية..، عُروجًا على بعض الأحداث التي شهدتها ساحة المغرب الأقصى، كظهور المهدي محمد بن تومرت وقيادته للانقلاب الموحِّدي

عـلى الدولـة المرابطيـة، وثـورة ابـن أبي الطَّواجـين في منطقـة غمارة، وضيـاع الأندلـس، واحتلال البرتغاليـين لسـواحل الشـمال المغـربي، وتَصـدَّي الأشراف السَّـعديين الناجـح في معركـة وادي المخـازن[48]، وأنهـاه عنـد تنازل السـلطان العلـوي عبد العزيز بن الحسـن عن العرش سـنة 1908.

وجـاء الكتـاب الثـاني[49] "تَلخيصًـا مُعْرِبًا عـن جغرافية المغـرب، ممزوجًا بذِكـر بعض الأمصار ومـا لهـا من الــمَفاخر والمآثـر، ليكون بذلـك نُزهة للخواطـر، وبَهجة الــمَسامِع والــمَناظر"[50]، مدقِّقًـا القـول عـن الحـدود الجغرافيـة للمغـرب الأقـصى وأوديتـه وأنهـاره وجبالـه ومَراسـيه، وأشـهر مُدنـه وعواصمـه، وسُـكانه ومواليـده، وتاريخه.

والكتـاب الثالـث أسْـماه **نُزهـة المالـك والمملوك في تَراجم مشـاهير الملوك** خصَّـه للحديث عن الجوانـب السياسـية والعمرانيـة والإصلاحيـة لثُلـة مـن مشـاهير مُلـوك بنـي أميـة، وخلفـاء بني العبـاس، وأمراء الأدارسـة، ومشـاهير أمـراء اللّمتونيين، فخُلفـاء الدولة الموحدية، ثـم المرينيين، والسـعديين والعلويـين وصولًا إلى شـخصية السـلطان محمد بن يوسـف.

وبـذَل في الكتـاب الرابـع -**إرشـاد الشـيخ والشـارخ لملخَّص بعـض التواريخ**- جُهـدًا مُضنيًا تطلَّـب العـودة لأمهـات المصـادر في التاريـخ، ذكَـر لنـا فيـه مُلَخَّصًـا عـن أخبـار الأنبيـاء عليهم الصـلاة والسـلام مـن لَـدُن آدم إلى خاتـم الرُّسـل، ونُتَفًـا مـن التاريخ العـربي والشـهور العربية، والسَّـنة الإفْرَنجيـة (الميلاديـة)، وفُصـول السـنة الأربعـة. ثـم ميَّـز فروقـاتِ التاريـخ القديم عن التاريـخ الجديـد، وأوْرَد نصوصًـا نَفيسـة في موضـوع التاريـخ عنـد العـرب، ومُلَخَّصًا عن سـيرة الخُلفـاء الراشـدين وأشـهَر غَزواتهـم، ومِثْلـه عن تاريـخ مُلوك العَجَـم، ومُلوك الـشَّرق وتَواريخ جُلوسـهم ووفياتهـم، وقائمـة بأسـماء وُلاة مِـصر منـذ عهـد الفتح الإسـلامي، كما عَـرج على ذِكر أشـهر خُلفـاء الدولـة العثمانيـة وأعمالهم ووفياتهـم، دون أن يَغفُل عـن تَقديم مُلخَّـص عن تاريخ المغـرب الأقـصى وبَعـض مُلوكِـه، وأيضًـا تاريخ تونـس والجزائر.

أمـا الكتـاب السّـادس فجـاء طَريفًـا في بابـه، أقـربَ إلى عـالم الأُسـطورة، جَمـع فيـه متفرِّقات وغرائـب وعجائـب الأخبـار، ودالًّا أيضًـا عـلى سَـعة اطّـلاع العلّامـة **ابـن المؤقّت**، الذي توسَّـع خـارج مجـال الأدب والفقـه والتاريـخ إلى الشِّـعر والقَصـص والخيـال الأدبي، فأتـى كتابـه **تَليـين**

الطَّبع في ذِكْر ما يَسرُّ السَّمع فيه "مِن عَجائب الوقائع وغرائب البَدائع ما يُطْرِب السامع، ويُشنِّف المَسامع، فُكاهةً للإخوان الرّاغبين في سَماع ما يَسُرُّ فِكْرتهم في السِّر والإعلان"[51].

وأما في مجال التراجم وصيانة الذاكرة العُلمائية وإظهار حقيقة مآثِر علمائنا وإضافاتهم وأعمالهم العلمية؛ انتَصَبَ العلّامة **المراكشي** مُحتفِيًا بأعلام المغرب الكبار مُتَرْجِمًا لهم في عَمَلينِ جليلين مِن أعماله هما **الضِّياء المنتشِر في وفيات أعيان القرن الأول إلى القرن الرابع عشر**[52]، جَريًا على ما وضَعه السادة العلماء في المشرق والمغرب مِن كُتُبٍ مُؤرِّخة لوفيات الأعيان، فحاوَل جُهده راصِدًا ومدقِّقًا في تواريخ أهم الشخصيات الدينية والعلمية والثقافية التي قَضت نَحبَها فيما بين القرن الأول للهجرة والرابع عشر، فذَكَر قوائم بأسماء وفيات الصحابة العَشرة المُبشَّرين بالجنة، ووفيات بعض مشاهير الصحابة الكرام، ووفيات التابعين الذين اشتَهَروا بالتَّقوى، وأتباع التابعين الذين اشتَهَروا بالفَتوى، ومشاهير علماء العالم الإسلامي بِرُمّته، والمغرب الأقصى في القرون الثالثة والرابعة والخامسة وُصولًا إلى القرن الرابع عشر الهجري. وكتابه **السَّعادة الأبدية في التّعريف بمَشاهير الحَضْرَة المُرّاكشية** الذي يُعدُّ بحَقّ مفخرة إنجازات **ابن المؤقِّت**، ومصدرًا مَرجعيًّا في بابه، خصَّصه صاحبه لدراسة وترجمة آثار الغابرين من العلماء والأولياء والفقهاء والصلحاء الذين استقَرّوا أو مَرُّوا أو درّسوا بحاضرة مراكش، منذ عصر المرابطين إلى مطالع القرن العشرين. وأرَّخ فيه لمدينة مراكش وأسوارها وأبوابها ورباطاتها ومساجدها ومدارسها وحمّاماتها وأفرانها وسقّاياتها ونُظمها الاجتماعية والثقافية والعمرانية، وأقطابها الكبار.. واستَفْرَغ الوقت لخدمة المعرفة التاريخية فألَّفَ **تقريبَ الأقصى في تَلخيص الاستقصا**، وهو عمل مهم قَرَّب به مضَامين الموسوعة الشهيرة للعلامة **أبي العباس أحمد الناصري**[53]، إفادةً للناشئة والشباب ولجمهور الباحثين العرب والأجانب الذين لهم شغَف بمعرفة مسارات من تاريخ المغرب الأقصى. فضْلًا عن كتابه القيم **تنوير الأذهان في ذِكر البعض مِن مَفاخر السلطان** خصَّصه لعهد حُكم السلطان محمد الخامس (1927–1961)، ولَمْ يَفُتْهُ أنْ يُوفِّي حَقَّ مَن علَّمه وأدَّبه؛ فكَتَب مُخلِّدًا إرْثَ أبيه ودَورِه ومآثِره في كتابٍ سمَّاه **إظهار المَحامِد في التَّعريف بمولانا الوالِد**[54].

خلاصات: جهود النخبة التنويرية وخصوصية الدّعوة الإصلاحية

استطاع المغرب الحفاظ على زمام المبادرة الإصلاحية والتَّجديد في الميدان الديني والثقافي والعلمي بفضل استمرارية وجود أعلام بارزين وأقطاب مجدِّدين ورُوّاد إصلاحيين كانت لهم اليد الطولى في دينامية الأحداث، والسَّبق الإيجابي في التعاطي مع أدواء المجتمع وتجاوُز الواقع المعيب ومظاهر التخلّف واستشراف المستقبل.

وبالاطّلاع على أهم الأعمال والجهود الإصلاحية التي عرفتها البلاد منذ عقود؛ نقِفُ على حقيقة وجود نخبة مغربية متنوِّرة لم تَكن في غَفلة عن الحالة العامة للأمة، ولا عمّا كان يُحيكه الاستعمار لشعبنا وثقافتنا، وسنرى أنّ الأفكار الإصلاحية المُعبَّر عنها في هذه الورقة تجد أصولها في الدعوة السلفية ثم في أفكار ومَقولات السلفية الوطنية[55]، وتجد لها امتدادًا في الدعوة الإصلاحية الشاملة التي بَرزت على عهد السلطان محمد بن عبد الله، ثم ما فتئت أن دَخلت فترة الكمون، لتنطلق لاحقًا مع الحسن الأول، وتعترضها ثانية حالة الانهزام أمام الغزو الاستعماري، ثم تباشر العودة مع النخبة المثقفة المتنورة، فالحركة الوطنية في ثلاثينات القرن العشرين، في متوالِية لَم تُفقِدها مرونتها وقُدرتها على التكيُّف والتجدّد والاستئناف.

وقد تميّزت مسيرة الدعوة الإصلاحية -الرسمية والمجتمعية- بخصوصيات فريدة، ذلك أنها كانت في غالب أطوارها مدفوعةً بالحمية الدينية، ومتجدِّدة في تعبيراتها الفكرية، ومُراعية لبيئتها السياسية والاجتماعية، ومسكونة بأسئلة دقيقة وصادقة وصريحة، ومن أوجه صِدقها على سبيل المثال؛ تبنّيها للإصلاح الدّفاعي، أي الذي يحتمل في إحدى تعبيراته دعوة الدولة للحفاظ على كيانها وسيادة ترابها لدَفع الاحتلال، رغم ما اعترَضها من غياب "روح الإرادة الرامية إلى التغيير النابع عن الذاتية المغربية"[56]، والتي تمثّلت في جيوب المقاومة وبِنيات التخلف، في المجتمع والمخزن.

لقد كان **ابن المؤقِّت** إصلاحيًّا تمَّم جهودَ سابقيه، وزادَ على ذلك كثيرًا، فناضل بالقلم والعلم، ونازَل خصومه في ميدان التأليف والإصلاح الديني والاجتماعي، وخَدم الأجيال اللاحِقة بأنْ بصَّرهم بتواريخ مَضت، وأعمال اكْتَسَبها السابقون وطَبعوا بها مَسار تاريخ المغرب الأقصى، وأعانهم على قراءة ذاتهم وماضيهم وتُراثهم الغني، فصَان ذاكرتنا التاريخية

وحَمى خصوصيتنا الثقافية المُتَّسِمة بالقابلية للانخراط في زَمن الإصلاح الموجِي المتداخِل المُمتدِّ والمُستمِر، وعَبَّرت دَعوته الإصلاحية إلى حدٍّ ما عن تاريخنا الفكري والعلمي والإصلاحي، حيث كانت مُقاومة الأوهام والعقل الخرافي والميولات الشعبية نحو الأساطير والشعوذة والتصوف المنحرف؛ القاعدةَ التي أرْست عليها أركانها، زيادةً على إسهامها في صيانة مقومات الكيان المغربي بالدعوة إلى انخراط واسع في الإصلاح رغم غياب عامل الإرادة في التّجاوب مع الدعاوى الإصلاحية من لدُن العامة وشخصيات نخبوية ومخزنية، وربما يُضاف إلى عامِل غياب الإرادة تلكم النزعة النقدية الحادة والصراحة المترقِّية درجة الصدمة بالنسبة إلى القارئ والمتلقي البسيط لكتابات ومؤلفات **ابن المؤقِّت**، لأنَّ نزعة الرجل الشَّرعية وتأفُّفه من المسلكيات المنحرفة دفعَته إلى تشخيص الداء والمعضلات بعبارات صارمة.

ومَع ذلك تبقى أفكاره الإصلاحية خليقة بالعناية والإكبار، وجديرة بأنْ تتجرد لها أقلام المؤرخ والمفكر والمثقف، لتُسلِّط الضوء على لحظاتِ تَفكيرٍ إصلاحِيٍّ مغربي في مجتمع مضطرب، وأحوال وَقتية متناقضة.

الهوامش

1. باحث في سلك الدكتوراه، مختبر "شمال المغرب وعلاقاته بحضارات الحوض المتوسِّطي"، جامعة عبد المالك السعدي، كلية الآداب والعلوم الإنسانية بتطوان. المغرب.

2. خصَّصنا هذا التحقيب بسنة 1950، التي توافِق السنة الموالِية لوفاة العلاّمة المصلح، المؤرخ الموسوعي **محمد بن عبد الله بن المؤقِّت المراكشي**، نظرًا إلى كوننا سنركّز الحديث على جهوده الإصلاحية على مستوى الإصلاح الاجتماعي وصيانة الذاكرة التاريخية، باعتبارها مُكمِّلة لجهود ومقاربات رجال الإصلاح في المغرب -بما فيهم النخبة المخزنية والسلطانية-، وهي وإنْ لم تؤتِ أكلها في حينها، إلا أنها أثَّرت عميقًا في التحولات الدينية والثقافية والعلمية التي عرفها المغرب منذ مرحلة الخمسينات إلى اليوم.

3. مُنذُ عهد السلطان **الحسن الأوّل** (1873–1894) ومحاولات الإصلاح تتوالى ناصِبةً العَزم على درْء التهديدات الخارجية والارتخاء الدّاخلي وأزمة النظام التقليدي بمستوييه، البنيوي، أيْ طبيعة النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، والذهني، أيْ منسوب الوعي بالذّات وقصورِها وردود الفعِل تُجاه كابوس التفوق الأوربي، خاصة لَـمَّا وَجد المغرب نَفسَه وحيدًا في مواجَهة كبار أوروبّا، ومحاطًا بجوارٍ مغاربِي مُستَعْمَر، ووافِدةً عليه بشكل قسري إملاءات إصلاحية تُهدِّد عمقه التاريخي والإستراتيجي ومكوّناته الوطنية وهويته الدينية، عندها حاول رَمز السلطة إدخال إصلاحات شمِلت مختلف الميادين، كالإدارة والجيش والاقتصاد وإصلاح نظام الأمَناء وإنفاذ البِعثات العِلمية إلى أوروبا وأميركا وتركيا ومصر؛ إلا أنَّ صلابة التخلف على المستوى الداخلي وتنامي مظاهِر الفساد وانعدام الفعّالية الحضارية وغياب مطالِب تَحتية للإصلاح، واختلال التوازن بين ضِفّتَي المتوسِّط وتنامي النزعة الإمبريالية لكثير من الدُّول المشارِكة في مؤتمر مدريد (1880)؛ حالَت دون سَرَيان مفعول سلسلة الإصلاحات الحسَنية.

4. "فالعقل والعلم رفيقان للدين وهو ماشٍ بينهما مُستعينا بهما، وهمُا عضُداه ونَصيراه.."، / انظر: محمد بالحسن الحجوي: **التعاضد المَتين بين العلم والعقل والدين**، تحقيق الدكتور محمد بن عزوز (المغرب: منشورات مركز التراث الثقافي المغربي، ودار ابن حزم، 2005)، ص80.

5. احمد جبرون: **انشقاق الهوية: جدل الهوية ولغة التعليم بالمغرب الأقصى من منظور تاريخي**، (الرباط: مطبة طوب بريس، 2015)، ص12.

6. (الفاسي) علال: **النقد الذاتي**، ط9، (منشورات المندوبية السامية لقدماء المقاومين وأعضاء جيش التحرير، 2010)، ص131.

7. نقتبس هنا العنوان الدال من العنوان الذي اعتمده السيد **علي زنبير السلاوي** لأرجوزته الشهيرة **مِصباح الفلاح لمراجعة الإصلاح**. أورده المؤرخ محمد المنوني في كتابه **مظاهر يقظة المغرب الحديث** (الرباط: مطبعة الأمنية، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1973).

8. مشروع السيد **عبد الله بن سعيد** الذي قدَّمه لسلطان المغرب سنة 1906 مُركِّزًا فيه على وسائلَ ومسائلَ وثوابتَ وأركان لا يقوم الإصلاح دونها، أبرزُها: هوية الأمة باعتبارها أساس كل إصلاح، العدل رُكن كلِّ إصلاح، اللامَركزية ودورها في الإصلاح. ومشروع الحاج **علي زنبير السلاوي** الذي اختار له توقيتًا وعنوانًا دالًّا **حِفظ الاستقلال ولَفظُ سيطرة الاحتلال**، انصبَّ على التذكير بضرورة القيام بإصلاح سياسي يَحفظ سيادة واستقلال البلاد، وتعيين أعيانٍ لتحرير الدُّستور، والدعوة إلى المساواة القانونية بين الرعية، وإصدار العفو العام عن الثائرين والخارجين على السلطان والمخالِفين في الرأي. ومشروع الشيخ **عبد الكريم مُراد** المتأثِّر بحالة إصلاحية سياسية ودستورية شهِدها عَصر التنظيمات والأحكام العدلية في الدولة العثمانية. جاءت مذكِّرته للإصلاح مؤكِّدة وداعية لجملة من الأمور: اعتماد الشريعة الإسلامية أساسًا لكل إصلاح، والشروع في تدوين الإصلاحات، الحذر من الإصلاحات المفروضة خارجيًّا، ضرورة انتخاب مجلس الأعيان (النواب) باعتباره عنوان الإصلاح السياسي، والحرص على العدل لأنه أساس المُلك وأُسُّ الإصلاح. ومشروع جماعة لسان المغرب المرفوع إلى السلطان المولى **عبد الحفيظ** سنة 1908 الذي ركّز على: كَون الهوية الإسلامية هي أساس كل إصلاح، وحَضَّ السلطانَ تقريب الكفاءات العلمية وتَوليتِها المناصب السياسية وتدبير الشّأن العام، واشترط شروطًا نوعية بخصوص طبيعة مَن سيحملون عُضوية مجلس النواب، وتطرَّقَ لأوّل مرة لمسألة الحريات العامة وقضية الحمايات الأجنبية. أحمد كافي: **مشاريع الإصلاح السياسي في المغرب في القرنين التاسع عشر والعشري** (القاهرة: دار الكلمة المصرية، 2013)، ص147، و217 إلى 231. ويمكن اعتبار "البَيعة الحفيظية" حَلقة لا تنفصِل عن سِلسة المشاريع الإصلاحية رَبَطَت مسألة إنهاء السلطة الروحية والزمنية للسلطان مِن لدُن العلماء الذين صاغوا الوثيقة بإنجاز السلطان لمضامين "البيعة المَشروطة" والتي رأَمت فيما رأَمت إنفاذ الإصلاح في البلاد. انظر: عبد الرحمن بن زيدان: **إتحاف أعلام الناس بجمال وأخبار حاضرة مكناس**، تحقيق الدكتور علي عمر، ج1 (منشورات مكتبة الثقافة الدينية، 2008)، ص518.

9. انظر ترجمته في: **سَلُّ النِّصال للنِّضال بالأشياخ وأهل الكمال**، لعبد السلام بن سودة، تحقيق محمد حجي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997)، ص139، و**إتحاف المُطالِع بوفيات أعلام القرن الثالث عشر والرابع**، القسم الثاني، ط2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، و**موسوعة أعلام المغرب**، تنسيق وتحقيق محمد حجي، ج2، ط2 (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2008)، ص521، و**التأليف ونَهْضَته بالمغرب في القرن العشرين من 1900 إلى 1972**، لعبد الله بن العباس الجيراري، جزآن (الرباط: مكتبة المعارف للنشر التوزيع، منشورات النادي الجراري، 1985)، و**معلمة المغرب** التي أفردت له ترجمة وافية في الصفحتين 7328–7329.

10. للاطلاع أكثر على أدوار الأسرة الحضَيْكية والإمام محمد الحضيكي بسوس بالمغرب الأقصى انظر: عبد الرحمن الجشتيمي: **الحُضَيْكِيّون**، تقديم وتحقيق المجلس العلمي المحلي لإقليم تارودانت (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2010)، و**طبقات الحُضيكي**، تحقيق الباحث أحمد بومزكو (الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 2006).

11. نَعرف أهمية اضطلاعه بمهام الإصلاح الاجتماعي عند اطّلاعنا على سيرته بحيث يتبيّن لنا تَبنِّيه للدَّعوةَ الإصلاحية التي تزعَّمها الإمام **محمد عبده** وصديقه المُصلح **جمال الدين الأفغاني**، كما تَلَقَّى مِن عُلماء مصر العلم في ثلاث سنوات، وتأثّر بالجو الفكري والفقهي والأدبي في بلاد الكنانة فيما بين 1925 و1927، ثم كان أنْ استثْمَر في هذه الإقامة المصرية بأنْ صَار بَعد عودته للمغرب كلَّما فرِغَ مِن كتاب إلا وبَعثَ به لمطابع القاهرة ودُور النَّشر فيها.

12. محمد بن عبد الله بن المؤقِّت: **الرحلة المراكشية أو مِرآة المساوئ الوَقتية أو السيف المسلول على المُعْرض عن سنة الرسول** (الدار البيضاء: منشورات دار الرشاد الحديثة، د. ت)، ص3.

13. نفسه، ص4.

14. نفسه، ص7.

15. أي الاتصال بالأجنبي ومخالَطته.

16. **الرحلة المراكشية**، نفس المرجع، ص8.

17. وهي من الخِطط السلطانية القديمة والخطيرة الشأن، ذات صِلة وطيدة بحالة المجتمع وحال الدولة، وقد تُعَدُّ في كثير من الأحيان مِقياسا لقوة العمران أو لتفشّي مظاهر الفساد والهوان فيه.

18. شنَّع ابن المؤقِّت المراكشي كثيرًا على من وَصفهم بـ"العلماء المترخِّصون المُتأوِّلون الآخذون بظواهر أكثرها لا يَصح ولا يَستقيم"، و"الزاهدين في لسان الصِّدق". **الرحلة المراكشية**، ص4.

19. نفسه، ص15.

20. لعبتان شعبيتان استحوَذتا على عقل الصغار والشيوخ في المغرب، تزجيةً للوقت، ولَهوًا، انتشرتا كثيرًا في الأزقة والدروب في أوقات الفراغ وغيرها. اعتبرهما العلّامة ابن المؤقِّت المراكشي من أشدّ الملاهي المُزرية بالناس، لما يَنشأ عنهما من الفساد والخروج عن الأحوال المُرْضية.

21. "ومما يجدر بالحكومة الاعتناء به؛ النظافة، فإنّ كثيرًا من أزقتها على حالة سيئة من العُفُونات والأوساخ التي تأباها النواميس الصحية، ولا تُلائم الحضارة ولا المدنية"، نفسه، ص303.

22. أما فساد عادات الأعراس فهي "بَلوى عمَّت سائر البلاد والأنحاء، واسْتَحْكَم أمْرُها، وعَسُر قَلْعُها من نفوس الجاهلين، حتى صار من المُحَتَّم عندهم وجود هذه الصورة في الأعراس، وَمن لم يَفعل ذلكَ إما لِفاقةٍ أو خوفٍ من فتنة (...) ربما قابَلوه بما لا يُطيق سَماعه"، نفسه، ص149.

23. **مرآة المَساوئ الوقتية**...، ص172.

24. نفسه، ص51.

25. نفسه، ص43.

26. القرآن الكريم، سورة الأحزاب، الآية 62.

27. **مرآة المَساوئ الوقتية**...، ص18.

28. يَستحضر هنا عامل القابلية للاستعمار والتأثُّر به سَلبًا في العوائد والمعاملات والدين والحياة إجمالًا.

29. **الرحلة المراكشية**...، ص395.

30. نفسه، ص16.

31. نفسه، ص11.

32. **الرحلة المراكشية**، ص646.

33. نفسه، ص23.

34. نفسه، ص30.

35. نفسه، ص29.

36. **الرحلة المراكشية**، ص48.

37. نفسه، ص84.

38. نفسه، ص85.

39. **مرآة المَساوئ**...، مرجع سابق، ص85.

40. نفسه، ص137.

41. "إنّما مقصودي هو الرغبة في العمل بالكتاب والسنة المحمدية اللذين هما روح الحياة الاجتماعية، وفيهما نجاح الأمة حالًا واستقبالًا كما لا يخفى، وغاية ما أوصيك به وأدلّك عليه؛ هو أنْ لا تُهمل إصلاح دينك وإصلاح بدنك اللذيْن تَبلغ بهما سعادة الدارين، أما إصلاح الذات، فبِأن تبادر إلى دفع كل مرض تتوقعه، بأي وجه من وجوه أسبابه، وإلى المحافظة على قوتك، وتجديد دمك باستعمال كل ما فيه صلاح لذلك، وأما إصلاح دينك، فبمتابعة الكتاب والسنة المحمدية لا غير"، نفسه، ص159–160.

42. محمد المكي الناصري: **"إظهار الحقيقة وعلاج الخليقة؛ من مُناهضة الطرقية إلى مقاومة الاحتلال"**، دراسة وإعداد الدكتور إدريس كَرم، تحقيق وتَخريج محمد برعيش الصَّفريوي، ط2 (المغرب: منشورات السبيل، رقم 12، 2010)، ص81.

43. **"إظهار الحقيقة.."**، نفسه، ص81.

44. خَلّدها أيضًا العلامة محمد بن عثمان المسفيوي في كتابه **الجامعة اليوسفية في تسعمئة سنة** طبَعه أول مرة سنة 1937. عرّف بالجامعة والجامع باعتبارهما من أعظم مراكز الثقافة الدينية والإشعاع الروحي والعلمي في العالم الإسلامي.

45. "الاعتناء بأخبار أهل العلم والصلاح من أعظم القُربات، وأعلى وُجوه الربح والفلاح"، انظر **السعادة الأبدية في التعريف بمشاهير الحضرة المراكشية**، مراجعة وتعليق أحمد متفكر، ط2 (مراكش: مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، المطبعة والوراقة الوطنية، 2011)، ص14.

46. صَدَر في طبعته الأولى، سنة 1930.

47. "تُدهِش الألباب، ويقضي فيها العقل بالعجب العُجاب، قد انطوت على تواريخ عديدة، ونوادر مُفيدة، ومآثر خالدة، وعِبَر شاهدة، وغرائب واقعة- وعجائب ساطعة، وحوادث دامغة، ومواعظ بالغة، تَهب الأفكار تَوسُّعًا والنفوس تَطلُّعًا"، على حد تعبير الكاتب في مقدمة تقديمه لـ**مجموعة اليواقيت العصرية**، ص2.

48. وكان ذلك في الرابع من شهر غُشت/ أغسطس من سنة 1578.

49. محمد بن عبد الله المؤقِّت: **المُعْرِب عن مَشاهير مُدن المغرب**، نسخة إلكترونية (مصر: ضمن مجموعة اليَواقيت العصرية، 1930).

50. **المُعْرب..**، نفسه، ص85.

51. محمد بن المؤقِّت: **مجموعة اليواقيت..**، مرجع سابق، الكتاب السادس: **تَليين الطَّبع في ما يَسُرُّ السَّمع**، ص231.

52. وهو الكتاب الخامس ضمن **مجموعة اليواقيت العصرية**.

53. كتاب **الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى**، مصدر أساسي ومهم من مصادر تاريخ المغرب، ألفه العلامة المجتهد أحمد الناصري، شاملًا لتاريخ المغرب الأقصى منذ الفتح الإسلامي إلى نهايات مرحلة حُكم السلطان عبد العزيز العلوي (1900–1908)، طُبع طبعات عديدة، وانتشر بين الدارسين والباحثين وطلبة الجامعات، ويُعتمد في كثير من الأطروحات والدراسات. لفائدته العظيمة وقيمته العلمية الكبيرة.

54. "كان رحمه الله عاملًا بما يَعْلَم، فاضلًا حسَن الخُلُق، باهر الخصال، رفيع القَدر، وقور المجلس، عالي الهمة قويّ الجأش، كثيرَ الحِفْظ بليغ الخَطّ جيّد الضبط (...) كثيرَ المحبة لأهل العلم والخير.."، بهذه العبارات وصف العلامة **ابن المؤقت المراكشي** والده السيد **محمد المؤقت المراكشي المسفيوي**، مُؤقِّتُ جامع ابن يوسف، وذلك في كتابه الآنف الذكر **السعادة الأبدية**..، ص33–35.

55. من أشهر رموز السلفية الوطنية في المغرب العلاَّمة محمد العربي العلوي –الشيخ أبو شعيب الدكالي –الشيخ المدني الحسني، تتلمذ على أيديهم كوكبة من المثقفين والشباب الوطنيين الذين سيكون لهم إسهام كبير في المجتمع والمقاومة وفي مرحلة الاستقلال وبناء الدولة.

56. (الحجوي) حسن أحمد: **العقل والنقل في الفكر الإصلاحي المغربي 1757 - 1912** (الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2003)، ص21.

العلامة محمد العربي الخطيب التطواني: قبسات من سيرته، وملامح من فكره

يونس السباح[1]

تقديم

يعـدّ الشـيخ العلامـة المصلـح محمد العـربي الخطيب مـن الرّواد الأوائـل الذين تلقّفـوا الحركة السـلفية الإصلاحيـة وتشرّبوهـا مـن معينهـا الأصيـل، إذ يعد أوّل طالـب من شـمال إفريقيا يلج بوابـة دار الدّعـوة التـي أقـام دعائمها شـيخه الشـيخ محمد رشـيد رضا رحمـه الله. كما يعـدّ العربي الخطيـب رائـد الأفـكار الإصلاحيـة التـي كانت سـائدة آنذاك بمـصر والمشرق، ووصـل صداها للمغـرب العـربي، وتفاعـل معهـا علـماء، ورفضهـا آخـرون، وانعكسـت معظـم أفكارهـا عـلى العلـماء المصلحـين، وفي طليعتهـم الشـباب آنذاك.

وإذا تخصّصنـا أكثـر، وتحدّثنـا عـن شـمال المغـرب، وبالضبط مدينة تطـوان التي كانـت قاطرة لحمـل هـذه الأفـكار باعتبـار الصـلات الكثـيرة التـي كانـت تربـط تطـوان بمصر، وعلى رأسـها البعثـات الطّلاّبيـة، فإنّنـا نجـد السـيد العـربي الخطيـب أوّل مـن رحـل مـن تطـوان إلى القاهـرة آنـذاك، عـلى خـلاف العـادة التـي كانـت تقتـصر عـلى الدراسـة بالقرويين، كـما سـيأتي تفصيله.

وبالرّجـوع إلى التّاريـخ، فإنّنـا نجـد ذهـاب السـيد العـربي الخطيـب إلى مـصر وقدومـه منها، كان في بدايـة الاحتـلال الإسـباني لشـمال المغـرب، والفرنـسي لجنوبـه ووسـطه، فـكان مـا يحمله مـن جـذوة الإصـلاح مناسـبة لتلـك الظّروف، ولذلـك يعـدّ أوّل حامل فكر إصلاحـي في مدينة

تطـوان قبـل أن يظهـر غـيره، فلـم يكن معروفًـا عن أهـل بلدته العمـل في الصحافـة، ولا الدّعوة إلى السـلفية (الإصلاحيـة) التـي كان العلـماء يسـمعون بها فحسـب، وقد ظهر مـن عمل الخطيب في ميـدان التعليـم والصّحافـة والدّعـوة، ما يشـهد لـه بذلك.

نعـم، سـتعرف تطـوان بعـد نحـو عشريـن سـنة أو أكثـر، دعـوة الدّكتـور تقـي الدّيـن الهلالي الـذي أتـى مـن المشرق، وجـال في البلدان، والتقي بالشـيخ رشـيد رضـا، ومرّ بالحجـاز، وعمل هنـاك... إلا أنّ سـلفيته ودعوتـه لم تكـن شـبيهة بدعوة الخطيـب، إذ الخطيب دعوتـه متّزنة، مرنة، تحتكـم للعلـم، وتنضبـط بالأخـلاق، ولذلـك لم يصطـدم بمحيطـه رغـم جـدّة ما جاء بـه ورغم كونه مـن الطّريقـة الكتّانية.

وأمّـا تقـي الديـن الهـلالي الذي كان تجـانيّ الطّريقة، وخرج منهـا متبرئًا وتائبًا، ولمـا قدم تطوان مـلء الدّنيـا وشـغل النـاس بأفـكاره، وقوّة عارضته، وسـلاطة لسـانه، ودعوتـه إلى السـنّة، فكثُر حسّـاده، وقـلّ أتباعـه، ورفضـه النّـاس إلاّ القليل منهـم، وهجاهم بأقـذع هجو وأمرّه، وسـجن وأوذي في ذلـك، هـذا عـلى تمكّنـه العلمـي واطّلاعه عـلى الأفـكار الإصلاحية التي كانت سـائدة آنـذاك، ومصاحبته للعلـماء والزّعماء...

ولذلـك فـإنّ هـذه الدّعوة الهلالية المتأخـرة عن دعوة الخطيب، اسـتمر الحديث عنها، واشـتدّ أوارهـا، فكانـت حديـث العامـة والخاصة، وتناولتهـا الصحافة مدحًـا وقدحًا، ممّـا جعلها تغطّي عـلى دعـوة السـيد العربي الخطيـب المتّزنـة، والمحتكمة لأفكار الشـيخ رشـيد رضا وشـيخه محمد عبده.

وإذا رجعنـا إلى دعـوة الشـيخ رشـيد رضـا وامتدادهـا إلى شـمال المغـرب بسـبب الصّحافـة والكتابـة عـن الاسـتعمار وذمّـه، وآرائـه الإصلاحيـة النّيّرة التـي كان ينشرهـا، فإنّنـا نجد بعض العلـماء اهتمّـوا بهـذه المدرسـة من هـذه الوجهة، وهـي الوجهة العلميـة، فردّوا على الشـيخ محمد عبـده ردًّا علميًّـا كـما فعـل العلامـة الوزيـر أحمـد الرّهـوني (ت: 1373هــ)[2] وهـو شـيخ العـربي الخطيـب، وكـما فعل العلامـة المفسّر عبد الوهاب لوقـش (ت: 1341هـ)، الذي ناقش في تفسـيره آراء رشـيد رضـا وشـيخه محمد عبـده والقنّوجـي وأضرابهم، وهنـاك من اكتفى بربـط العلاقات الأخويـة والاسـتفادة مـن هـذه المدرسـة فحسـب، كحكيـم تطـوان العلامـة علي الخطيـب (ت:

1356هـ) رحمه الله، والذي كانت تربطه علاقة قويّة بالشيخ رشيد رضا، توطّدت خلال اشتراكه الدائم في مجلّة **المنار** وغيرها من المجلاّت المشرقيّة. وهو الذي دعّم قريبه محمد العربي الخطيب، ومهّد له الظّروف، وهيّأ له الأسباب للالتحاق بمصر[3].

ويوجد بتطوان من التحق بمصر، ودرس بالأزهر الشريف، وحمل فكرًا إصلاحيًّا نيّرًا، وطال مكثه بها، وهو الشيخ مَحمد المصمودي (ت: 1376هـ) رحمه الله[4]، والذي كان في طليعة الوطنيين الغيورين على بلدهم، وقد كانت له مشاركات محمودة في هذا الجانب، ولتشبعه بفكرة محمد عبده درّس تفسيره لجزء عمّ بالمعهد الدّيني، وهو أمر سابق في المنظومة التعليمية السّائدة آنذاك والتي كانت تقتصر على المراجع المألوفة كتفسير الجلالين وغيره.

ولمّا كان الشيّخ محمد العربي الخطيب خير من يمثّل هذه المدرسة بأسسها وأصولها، وأفكارها، وامتدّ به الأجل إلى عام 1980م، أي بعد وفاة شيخه الروحي رشيد رضا بنحو خمسين سنة، عُدّ من آخر مريدي هذه المدرسة، ممّا جعلنا نستعير من الأستاذ عبد القادر الإدريسي قوله: إنّه "آخر مريدي الشيخ رشيد رضا في المغرب"[5].

والشيخ العربي الخطيب تحُدّث عنه في حدود ترجمته فقط، ولم يلق اهتمامًا كبيرًا من لدن الباحثين والمهتمّين بالحركة الإصلاحية في المغرب، وأهمّ من كتب عنه ولدَه الأستاذ إسماعيل رحمه الله، وهذا من برِّه بوالده. إلاّ أنّ أفكاره وسياقه الزماني بحاجة إلى تعميق بحث أكثر وأكثر. ومن أجل ذلك جاءت هذه الورقة لتسليط الضوء عليه مرّة أخرى، وتصل الماضي بالحاضر، وتميط اللّثام عن ملامح من فكر هذا الرّجل.

المبحث الأوّل: ترجمة العلاّمة محمد العربي الخطيب[6]

نشأته ودراسته الأولى

هو العلامة الفقيه، العدل الرّضى، المدرّس الواعظ، الصّحفي المصلح الرّائد، محمد العربي بن الحاج أحمد بن محمد بن عبد الله الخطيب الأندلسي، الشاطبي، الزّهيلي، البادسي، ثمّ التطواني. من ذرّيّة الشيخ أبي يعقوب البادسي الشّهير[7]. ولد بتطوان عام 1303 هـ/ 1886م.

نشأ السيد محمد العربي الخطيب منعزلًا عن أبناء حيّه وأقرانه من جيرانه، وكان منذ نعومة أظافره يجالس رجالًا كبارًا، كالسيّد الحسن حجّاج وأضرابه[8]، وحين أدرك سنّ التمييز أدخل إلى الكتاب القريب من الجامع الكبير فتعلم مبادئ القراءة والكتابة واستظهر القرآن الكريم على الفقيه اليزيد الكتاني، ثم قرأه بالسبع على الفقيه محمد البازي[9]. وهذه الدّروس في التّجويد والقراءات كانت سببًا في تفوّقه في مرحلة مصر فيما بعد[10].

دراسته الثانية وتدريسه

ولّما أخذ من الزاد المعرفي ما يكفيه في المرحلة الأولى، شرع في الأخذ عن علماء تطوان المرموقين، واكتفى بثلاثة منهم الذين كانوا أقطاب التّدريس ورهبان المحاريب، وهم:

- شيخ الجماعة أحمد البقالي (ت: 1336هـ). درس عليه ألفية ابن مالك والمرشد المعين لابن عاشر.
- العلامة الفقيه محمد بن الأبّار (ت: 1337هـ). درس عليه الفقه بجامع القصبة.
- الفقيه الوزير أحمد الرهوني (ت: 1373هـ). درس عليه علم النّحو[11].

بعد انتهائه من الدراسة القرآنية سمت همته العالية إلى الدّراسة العلمية فصار يقرأ بالزاوية الحراقية بتطوان على العلامة الفقيه محمد ابن الأبار. وعلى الشريف الفقيه العلامة أحمد الزواقي الفقه. وعلى الفقيه العلامة المؤرخ أحمد الرهوني الآجرومية.

رحلته إلى فاس

شدّ محمد العربي الخطيب الرّحلة إلى فاس عام 1322هـ، قصد موالاة الدراسة العلمية المعمّقة، وكان ضمن رفقة من أصدقائه التّطوانيين أمثال: محمد أفيلال، محمد المرير، عبد السلام الخمال، محمد الفزاري ...[12]. وبها سكن مدرسة الصفارين، وانتسب لجامع القرويين العامر، نحو خمس سنوات، أخذ بها عن تحلّق العلماء السادة: محمد أقصبي المختصر الخليلي في الفقه، ومحمد بن محمد بن عبد القادر بناني، وعبد العزيز بناني جمع الجوامع بالمحلى، وعبد الصمد كنون، وأبي شعيب الدكالي وعبد السلام الهواري، وأحمد بن المامون البلغيثي، وابن الخياط الزكاري، وأضرابهم من فطاحل العلماء، كما أخذ الطريقة الكتانية على الشريف الفقيه

المحدث محمد بن عبد الكبير الكتاني، وكان يبشّر بأفكاره وأشعاره وتآليفه بين طلبة تطوان بفاس، فيأسى لإعراضهم عنه، معتذرين بأنّهم لا يفهمون ذلك[13].

ثم قفل راجعًا إلى تطوان عام 1327 هـ وأقام بها مدة يسيرة، وفيها فكّر في الالتحاق بأرض الكنانة مصر، وقد وجدنا ببعض الرّسائل الشّخصية الإخبار عن تأهّبه للرّحلة، وسبب ذلك، يقول القاضي التهامي أفيلال مخبرًا ولده بحال الخطيب: "وفي هذه الأيام يتوجه العربي الخطيب لمصر بقصد القراءة بها، ولا شك أنّها موجودة هنالك بكثرة، خصوصًا العلوم الآلية كالحديث والتفسير. نعم، الفقه المالكي لا أظنه إلاّ أن يكون معدومًا هنالك رأسًا، وهذا الولد كثير الولوع، شديد القوة في طلب العلم، وقد أخبرني من يدري قراءة ذلك البلد الدّراية التّامة، وهو الحاج عبد الوهاب لوقش أنّ القراءة بمصر خير منها بفاس من جميع الوجوه"[14]. وفي رسالة أخرى يخبره بعزمه الشديد على السّفر وجِدّه في الأخذ والطلب، فيقول: "كما أنّ العربي الخطيب محمول على الجدّ والحزم فيما يتعاطاه، أعانه الله وإيّاك وقواكما على القيام بما أنتما بصدده"[15]. ويظهر أنّه لم يقتنع بما درس بالقرويين، وأنّ مصر كانت أرحب أفُقًا، وفيها ما لا يوجد بالقرويين، وهذا ما تعبّر عنه الرسالة الآتية: "أما ولَد الخطيب فإنه عزم الآن على التوجّه لمصر بقصد القراءة بها، إذ له الولوع التام بأمر القراءة، وقد زين له أمر ذلك به، ولا شك أنّ ذلك المحلّ يوجد به علوم الآلة ما لا يوجد بفاس، وعلى الله التّكلان"[16].

انتقاله للدّراسة بمصر

وفي عام 1329هـ، شدّ الرحلة إلى مصر، للاستزادة من المعارف التي لم تكن مألوفة بالقرويين، ولما يسمع عنها من حسن التّنظيم ورونق المسلك[17]، وقبل ذهابه لمصر كان له اتّصال بالشيخ رشيد رضا، بواسطة السيد علي الخطيب الذي كان له اتّصال مستمر بصاحب المنار، وبتشجيع منهما، توجّه لمصر، والتقى بالشيخ رشيد رضا، الذي أشار عليه بالانتساب للأزهر الشريف، حيث التقى هناك مع مجموعة من طلبة شمال إفريقيا برواق المغاربة، وهناك توطّدت الصّلة بينهم بينه.

وفي الأزهر تتلمذ على طائفة من مشايخه، وفي أثناء ذلك كان يختلف إلى صاحب **المنار**، وقد حدثه عمّا يعتزمه من إنشاء جماعة الدعوة والإرشاد، وهي جمعية يكون مركزها العام

في القاهـرة، وتتخـذ لهـا شـعبًا في سـائر الأقطـار الإسـلامية، وأنّ مـن أهدافها إنشـاء "دار الدعوة والإرشـاد" لتخريـج الدعـاة، فتطلعـت نفسـه إلى الالتحـاق بالدار عنـد إنشـائها، وكذلك كان.

تـم افتتـاح دار الدعـوة والإرشـاد في شـهر ربيـع الأول 1330 هــ/ 1912م، والتحـق بهـا بعد إجـراء اختبـار، -وقـد حدثنـي- أنـه عند مـا أتـم الاختبار دخل مسـلّمًا على السـيد رشـيد رضا، وجلـس أمـام مكتبـه وأثنـاء ذلك دخـل أحد أعضـاء جمعية الدعـوة، فقال له السـيد رشـيد: هذا أول طالـب مـن شـمال إفريقيـا يلتحـق بالدار، فقـال عضو الجمعيـة: وهل توفرت فيـه الشروط؟ فأجاب السـيّد رشـيد: نعـم، فيه الـشروط وزيادة[18].

ولّمـا ولـج محمـد العـربي الخطيـب دار الدّعـوة والإرشـاد، اكتفـى بهـا عـن أروقـة الأزهـر، وخلـص لشـيخه، وتفـرّغ لهـذا المـشروع الدّعـوي الطّمـوح بكلّيتـه، وكانـت العلاقـة بينـه وبين شـيخ رشـيد رضـا بمثابـة الأب مع ابنـه، وظل كذلك مـدّة لم تطـل، حيث عاد لموطنـه بعد ثلاث سـنوات قضاهـا بالقاهرة.

رجوعه إلى تطوان وعمله بها

لّمـا عـاد العـربي الخطيـب إلى بلـده تطوان اسـتثمر مـا درسـه بالقاهرة، فأسـس مدرسـة عربية حُـرة بالوسـعة حـي البلـد بالصّياغـين، وتـولى إدارتهـا والتّدريـس بهـا وكانـت تحتـوي عـلى 27 تلميـذًا. وتفـرّغ للوعـظ والإرشـاد والدعـوة إلى الله، فصـار يلقـي دروسًـا في التفسـير بالزاويـة الريسـونية بكتـاب **الترغيـب والترهيـب** بجامـع النيارين مـن حومة العيـون، وأثنـاء ذلك حاول إنشـاء جمعيـة للدفـاع عـن مصالـح المدينـة، واجتمـع بأهـالي البلـد بالزاويـة البقاليـة بالطرافـين، والتمـس مـن الحاضريـن أن ينتخـب كل حي شـخصين منـه يمثلانه لتأسـيس مكتـب للجمعية، إلا أن المضايقـات الصـادرة مـن جانـب الإسـبانيين وقفت حجر عثـرة دون تحقيق تلـك الغاية[19].

وفي هـذه الأثنـاء خـرج مـن بلـده تطـوان، إلى بلـدة الشـاوية، حيـث عُـين عـدلًا بقصبـة ابن أحمـد عـام 1339 هــ، ثـم انتقل إلى السـكنى بالـدار البيضاء وزاول فيهـا مهنة العدالـة وذلك عام 1342هــ واسـتمر عـلى عملـه بهـا إلى عـام 1350هـ، وفي هـذه الأثناء عـرض عليه القضـاء، فأبى واعتـذر برحلتـه للحـج، وهـي الرّحلـة التي جـال فيها وتفسـح في مختلف أرجاء المـشرق العربي، وجـدّد الصلة بشـيخه الشـيخ رشـيد رضـا رحمه الله.

وبعد هذه الجولة رجع إلى تطوان فعيّن أستاذًا من الطبقة الأولى بالمعهد الدّيني الثانوي بالجامع الكبير، وأسندت إليه دراسة التفسير و**السيرة النبوية** لابن هشام وبقي يقوم بمهمته التوجيهية والتثقيفية إلى أن أحيل على المعاش عام 1380هـ[20].

مؤلفاته

ذكر ولَده الأستاذ إسماعيل الخطيب جملة من مشاريع والده الشيخ العربي، بين مطبوع ومخطوط، وما يتبعها من المشاريع التي لم تتمّ، وهذه عناوينها:

- **فتح الرحمن الرحيم في فهم القرآن العظيم**. في مجلد واحد أتم فيه سورة الفاتحة والبقرة.
- **الأرجوزة القرآنية**.
- **الإرشاد المفيد لبيان بعض معاني كلمة التوحيد**.
- **الرحلة الحجازية في الأخلاق والتقلبات النفسانية**، مخطوطة.
- ديوان شعر، مخطوط.
- مقالات وأبحاث نشرت في كثير من الصحف والمجلات، لم تجمع كاملة[21].
- **أدعية القرآن**.
- **قصص الأنبياء**.
- **شرح شمائل الترمذي**[22].

صفته

وصفه محمد داوود بقوله: "والسيد العربي فصيح اللسان جهوري الصوت، كثير المطالعة سريع الانفعال، لجوج في مذاكراته، صريح في أقواله، متغير في أحواله، وقد ترك الاشتغال بالعدالة منذ مدة، وقل اجتماعه بالناس أخيرًا، وانقطع للتدريس والمطالعة والتلاوة والعبادة حفظه الله"[23].

وفـاتـه ومـدفـنـه

بعـد عمـر عامـر بالعطـاء وحياة مليئـة بالكفاح في مجال التأليـف والوعظ والنصـح والتوجيه، انتقـل إلى جـوار ربّـه زوال يوم الثلاثـاء 20 ذي القعدة الحرام عام 1400هـ/ 1980م، وأقبر بمقبرة سـيدي المنظري بالمقـبرة العمومية ببـاب المقابر بتطوان.

محمد العربي الخطيب وعلاقته بشيخه رشيد رضا

كان محمـد العـربي الخطيـب "أوّل مـن توجّـه مـن تطـوان إلى مصر للدّراسـة العلميـة بها، وهو مـن المتشـبّعين بالفكـرة السّـلفيّة التي كان الأسـتاذ الإمام الشـيخ محمـد عبده رحمـه الله يتزعمها، ثـمّ قـام مقامـه في الدّعـوة إليهـا تلميذه العلامة الإسـلامي الكبير، السـيّد محمد رشـيد رضا رحمه الله"[24]. وأنّـه "لم يكـن مـن عـادة التّطوانيـين في ذلك العهد توجيـه أبنائهم للدّراسـة العلمية في غير فـاس، فـكان الحـاج أحمـد الخطيب هو أوّل من سـنّ إرسـال ابنـه إلى مصر للقـراءة بها"[25].

وقـد أثمـر هـذا اللقاء، وهـذا القرب، الانضمام لـدار الدّعوة علاقة متينة بين الشـيخ وتلميذه، حيـث سـمع الأسـتاذ الخطيـب ولأوّل مرّة السـلفية الجديـدة (الإصلاحية)، وتعـرّف على أفكاره عـن كثـب مـن خـلال ملازمته لـه، ولم يبق بينه وبـين تلك الأفـكار حواجز كثيفـة، إذ كان يتعرّف عليهـا مـن خـلال الصّحـف وغيرهـا، واسـمع إليـه وهـو يصـف هـذه العلاقـة وهـذا التّأثـر في مذكّراتـه قائـلًا: "وافقنـي مبـدؤه ووافقه مبدئي حيـث اختبرني اختبـارًا دقيقًا"[26].

هكـذا كان العـربي الخطيـب مـن الذين حملوا فكر السـيد رشـيد رضـا ومنـاره، وانتفعوا بتلك النـواة الأولى بـدار الدعـوة هنـاك، والتـي كانت غاية الشـيخ رشـيد ومنتهى أملـه، ولذلك يمكن القـول "إن محمـدًا العـربي الخطيـب من جيـل أدّى الأمانة فأحسـن الأداء، وبلغ الرسـالة فأخلص في التبليـغ، فقـد مهّـد التربـة، وأصلـح الأرض، ومـد قنـوات الـرّي، حتـى إذا جاء جيـل الحركة الوطنيـة وجـد أمامـه السـبيل واضحًـا، والهدف محـددًا، وتلك مهمـة عظمى نذر محمـد الخطيب وأمثالـه حياتهـم لهـا، فوفقـوا وأفلحوا. إن محمـد العربي الخطيب والد الأسـتاذ إسـماعيل الخطيب آخـر مريـدي رشـيد رضـا في المغـرب، ولعلـه آخرهـم في الوطـن العربي الإسـلامي الكبـير، فقد عـاش القـرن الرابـع عـشر الهجري مـن سـنته الرابعة إلى سـنته الأخيرة، رحمـه الله"[27].

ولّما مات الأستاذ رشيد رضا أبّنه بقصيدة بعنوان: من ذلك القصيد التالي في تأبين (مصاب الإسلام بحامل رايته في الأنام) ومنها[28]:

لتأس أخا الإسلام فالخطب مؤلم ... بفقد إمام للرّشاد يعلّمُ
فقدنا من الإسلام ركنا مشيدا ... وهتْ به من صرح العلوم دعائمُ
إمام رشيد أرضى دين محمد ... بذبّه عنه طول عمر يخاصِمُ
ببحثه في المنقول بحثا مدققا ... يزيل به غثًّا دخيلًا ويعدمُ
يقيس الذي قد حل بالذي قد مضى ... فيا له من قلب فقيه يعمّم
رشيد رضى أرضى القلوب بذوقه ... يكيف ذوقًا ذا رشاد ويفهمُ
صدوق نصوح للبرية مرشد ... إلى منهج أسمى المناهج يحكُم
يكيف للإنس الذكي مناهجا ... تذود بهم عن كلّ خطب يؤلم
صبور على الأهوال في السعي للورى ... رزين إذا ثارت عليه الملاحمُ
وحيد فريد في الهداية والندى ... وثيق بعزم في العقيدة صارمُ
يقاوم صبرا من يقوم بزلة ... تجاه كتاب الله يحمي ويفحم
يقيم من الذكر الحكيم أدلة ... لها تخضع الأعناق حتمًا وتسلمُ
لمن كان ذا قلب سليم من الردى ... وهل يبصر الأعشى ضحاه فيسلم؟
سجايا رشيد لا تكاد تكيفن ... عطايا إله يسدي فضلًا وينعمُ
يخص بفضل من يشاء من خلقه ... فلا حدّ للفضل العظيم فيعدم
الله عليم حيث يجعل رشده ... رسالته إن الإله لأحكم
فنحن وإن كنا نجل مصابنا ... بفقد إمام فالرجاء محتم

فبذر رشيد قد تفرق مشرقا ومغربا والزرع الكريم سيطعم
وليس على نهج العقول تكونن مصالح رب في البرية أحكم
فلا بد من فتح عظيم لديننا على غير ما تهذي العقول وتحلم
فسلم لرب الكون كل حديثه فأمر إله الكون لابد يحكم
فهل وسط العرب الجهول مكون نبيا كريما بالحنيفة أعلم
وهل فرعون المثري الزعيم تربيا يربي كليما للجهالة يهدم
هناك ففكر يا عزيزي وسلمن ولا تيأسن فاليأس أمر محرم

المبحث الثاني: ملامح من فكره الإصلاحي

الملمح الأول: الصحافة

عُرف عن السيّد العربي الخطيب اشتغاله بالصّحافة وتعاطيه للكتابة عن الإصلاح الديني والفكري، وهو أمر لم يألفه أقرانه من العلماء وغيرهم، ولذلك عُدّ رائد الصّحافة بالمغرب. وأمرُ الصّحافة بدون شكّ أُلهِمه وهو بمصر، حيث الجرائد والمجلات والكتابات المختلفة، فقد كان شيخه رشيد رضا حامل لواء الصّحافة الإصلاحية **المنار**، والتي بلغ صداها العالم بأسره، ومن هنا كان تأثره واضحًا بالمنار، يقول الأستاذ محمد داوود في هذا الصّدد:

> وقد لبث بمصر مدّة، ثمّ عاد إلى بلده تطوان، واشتغل فيها بالتّدريس والكتابة، كما اشتغل مدّةً بالصّحافة، فكان محرّرًا لمجلّة **الإصلاح**، التي أسّسها المجمع العلمي التّطواني، ثمّ كان محرّرًا للقسم العربي من جريدة **شمال إفريقيا**، وكانتا معًا تصدران بتطوان...[29].

وفي مكان آخر يبرز قيمة كتاباته مقارنًا بما كان سائدًا في الساحة العلمية آنذاك:

> وفي سنة 1335هـ تأسس المجمع العلمي، فأسند إلى المترجم وظيف الكتابة فيه، وفي سنة 1335هـ/ 1917م، أصدر المجمع مجلة **الإصلاح**، فتولى المترجم

الإشراف عليها، وكان من جملة كتابها، ولا زلت أذكر مقالاته بها في موضوع البيداغوجيا، وكان موضوعًا لا أعرف أحدًا كتب فيه قبله بتطوان. وفي سنة 1918م، صدرت بتطوان جريدة يومية إسبانية اسمها *El Norte De Africa* في ثماني صفحات، وقد رأت أن تخصص صفحتها الأخيرة باللغة العربية، فبحثت عن شخص يستطيع القيام بذلك العمل الصحافي اليومي الذي لم يكن معروفًا في وسطنا، فلم تجد أصلح له من السيد العربي الخطيب الذي درس بمصر وعاش في وسطها الذي تكثر به الصحف ووسائل الكتابة والنشر. وفعلًا تولى السيد العربي تحرير القسم العربي من الجريدة المذكورة، وكان اسمه العربي «شمال إفريقية»، ولكن مدة ذلك العمل لم تطل أيضًا[30].

وبالإضافة إلى هذا كلّه، فقد وصفه عارفوه بأنه كان زميلًا متّصفًا بالاستقامة والأخلاق العالية، مشهود له بين جميع رفاقه ومجليه بالسلوك الحسن[31].

الملمح الثاني: التعليم

لم يكتف العربي الخطيب –وهو الرّجل المصلح– بما يذيعه في الصحافة من أفكار نيّرة، بل أدرك أنّ مقوّمات الإصلاح كثيرة وسبلها متعدّدة، ولذلك تعاطى مهمّة التّدريس وهي مهمّة شاقّة، فتحمّل أعباءها، لينشر اللغة العربية في بلدة مستعمرة، وطبق ما تعلّمها بمصر من أساليب عصرية، وطرق بيداغوجية حديثة، ولذلك وصف تلميذه الأستاذ محمد داوود درسه قائلًا: "في هذا العهد شرع في تدريس الألفية بجامع بن صالح "الشّحِيّتْ" قرب الزاوية الرّيسونية بالصّياغين، فحضرتُ بعض دروسه، فكانت أوّل دروس رأينا الأستاذ يمتحننا فيها، ويلزمنا بالإجابة عن الأسئلة التي يلقيها علينا في الموضوع الذي درسناه، ولكن هذه الدّروس لم تطُل للأسف"[32].

وفي سياق آخر يذكر أياديه البيضاء على التّعليم، وأنّه "في عام 1920م، عُيّن أستاذًا للّغة العربيّة في المدرسة الإسبانيّة العربية، التي أسّستها الحكومة الإسبانية لأبناء المسلمين، فكانت دروسه أوّل دروس عربيّة ألقاها في مدارس تطوان أستاذ درس بمصر"[33]. وهكذا شرع محمد العربي الخطيب "في نشر برنامج إصلاح التعليم قدّمه في عدة حلقات ساعيًا من وراء ذلك

تغيير ما كانت تعرفه المدينة من طرق تعليم عتيقة، سواء في الكتاتيب القرآنية أو في المعاهد الدينية، متأثرًا في كتاباته بما كان أذاعه محمد عبده بالمشرق من برنامج إصلاح التعليم، ساعده على ذلك سفره المبكر إلى القاهرة ودراسته بالأزهر، وعلى الشيخ رشيد رضا، وهذا بقدر ما كان يعكس تأثره بالأزهر والأزهريين ترجم كذلك تأثير هذا المصدر الفكري على الحركة الثقافية والفكرية في تطوان، والتي لا زال اتجاهها راسخًا إلى الآن"[34].

الملمح الثالث: الوعظ والإرشاد

لم يستهن العلامة المصلح محمد العربي الخطيب بدروس الوعظ والإرشاد، التي ينزل فيها للعامّة، ويعلّمهم أمور دينهم، فكانوا أيضًا مشمولين بهذا الفكر، ولذلك تفرّغ الخطيب لدروس الوعظ والإرشاد بمساجد تطوان في مختلف المناسبات، لتقرير معنى التّوحيد، ونبذ الشرك، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ووجوب الدّعوة إلى الدّين الإسلامي الحنيف، واختار لذلك مراجع دينية مهمّة تعنى بالحديث النّبوي الشريف ككتاب الترغيب والترهيب للمنذري وغيره. كما اعتمد في تفسير القرآن الكريم تفسير جزء عمّ للشيخ الإمام محمد عبده، بالإضافة إلى كتب ابن قيم الجوزية التي أتى بها من مصر، والتي كان له بها عناية فائقة شيخه رشيد رضا[35].

الملمح الرابع: التأليف

ساهم الشيخ العربي الخطيب بنصيب وافر في ميدان التّأليف أيضًا، فالكتابة نفسها مجال خِصب لتعميم الفكر السّليم، ونشر القيَم الفاضلة، والكتاب له قراؤه وعشّاقه، ولهم أيضًا حقّهم من العناية والإصلاح، ولذلك طرق هذا الجانب فكتب المواضيع الآتية:

العقيدة

وقد ألّف فيها كتابه **الإرشاد المفيد ببيان بعض معاني كلمة التوحيد**، وهو رجز يشتمل على 212 بيتًا، وفي خاتمته ذكر السبب الذي دفعه لنظمه حيث قال: "رأيتُ من العار أن تكون الأمة -بالنظرة العامة- تحرّك لسانها بكلمة الشهادة، وهي لا تستحضر معناها المستفاد من مدلولها اللغوي، فتعتنقه قولًا وعملًا واعتقادًا، فيصلح بذلك حالها وأفعالها كما قال الله:

﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَّهُم مِّنْهُمُ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[36] ولا سبيل إلى ذلك إلّا بتحرير العقيدة تحريرًا فطريًّا وجدانيًّا تشهد به القلوب، وتعترف به الضّمائر فتخضع للحق سبحانه وتعالى خضوعًا قلبيًّا صادقًا بتحقيق معنى كلمة التوحيد، وإقامة الشريعة كما أمر الله، فمن المدة التي تأملت فيها هذا التأمل وفكرت هذا التفكير، وأنا أجول وأرجو بيان ذلك. وقد انتهى من نظمه يوم السبت 22 رجب 1366 هـ/ 22 يونيو 1946م.

ثم أعقبها بـ(تذييل) في ذكر أُستاذه الأستاذ الإمام السيد محمد رشيد رضا، وشيخه الأستاذ الإمام الشّيخ محمد عبده وأستاذه الأستاذ الإمام جمال الدين الأفغاني، وذكر العلامة الهمام ابن قيم الجوزية وأستاذه شيخ الإسلام ابن تيمية. وقد طبع الرجز بالمطبعة المهدية سنة 1365 دون التذييل"[37].

التفسير

وهذا هو الجانب الغالب عليه في التّدريس، والسّمة البارز في سيرته العلمية، فقد علقت به أفكار المنار، وامتزجت بدمه، فكان "له في الإصلاح الدّيني والاجتماعي، نظرات صادرة عن عقيدة راسخة، وإيمان متين، وإخلاص عظيم، وله اعتناءٌ كبير بكلام الله العزيز، وفهم دقيق لمعانيه، وتذوّق عجيب لإشاراته ومغازيه، وقد نظم في ذلك أرجوزة سماها: **الأرجوزة القرآنية** أو **أرجوزة النظر في الكائنات بالقرآن**[38].

الأرجوزة القرآنية[39]

وهي فكرة جديدة وجميلة، وكان متعلّقًا بها أيّما تعلّق، حيث نظم رجزًا لا هو في قواعد التفسير ولا في مقاصده، وإنّما هو رؤية جديدة كان يراها، وهي النّظر في الكائنات بالقرآن، ولتعلّقه بها، وضيق يده عن طباعتها، "باع قطعة أرض -وهي كلّ ما كان يملك- وأنفق ثمنها على طبعها"[40].

وقد تحدّث في طالعتها بما ينبئ عن مضمونها فقال: "من مِنَن الرحمن على هذا العبد الضّعيف الكئيب، محمد العربي بن أحمد الخطيب، أن أنطق لسانه، وأيّد بفضله جنانه للتّلفّظ

بهذه **الأرجوزة القرآنية** التي قد سيقتْ لك ممهّدة، طائعة مذلّلة، تحضّك على المنهج الذي دعا الله إليه، وتُرشدك إن السّبيل الذي بعث الله به رسوله صلى الله عليه وسلم، فهي منه سبحانه منحة وعطيّة، وموهبة سنيّة، والله يؤتي فضله من يشاء، والله ذو الفضل العظيم، ﴿وَمَا بِكُم مِّن نِّعْمَةٍ فَمِنَ اللهِ ثُمَّ إِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فَإِلَيْهِ تَجْأَرُونَ﴾[41]. فلم يبق لك أيّها المخاطَب إلّا أن تلقي سمعك مصحوبًا بقلبك، لاستيعاب ما حوتْهُ هذه الأرجوزة القرآنيّة من المعاني، والله وحده وليّ التّوفيق، والهادي إلى صراطه المستقيم، والحمد لله أوّلًا وآخرًا فإنه وحده ربّ العالمين"[42].

ثمّ تحدّث عن منهجه فيها، وأنّه مستمدّ من منهج شيخه الشيخ رشيد رضا، فقال:

بحمده سبحانه قد انتهتْ ... أرجوزة النّظر للمكوّناتْ
تُحرّكُ القلبَ إلى القرآن ... كلام من يدعو إلى الجنانِ
بالفهم والإدراك والتّفهيمِ ... ويقظةِ القلب إلى العليمِ
فعلّموا أحكاما الأولادا ... تشرح لهم من صدرهم فؤادا
بحفظهم ألفاظها مبيّنةْ ... واضحةً تبدو لديهم بيّنةْ
لعبده محمد العَرَبي ... ابن لأحمدَ الخطيبُ[43] نسبي
بنهج شيخه الإمام المرتَضَى ... محمد رشيد من آل رضى
ارحمه يا ذا الفضل وارفعْ قدْرَه ... وفضلَه ومجدَه وذكْرَهُ[44]

وفي ختامها ذكر نبذة وجيزة في تاريخ الأرجوزة فقال: وقع الشّروع فيها في يوم الجمعة 16 شوال عام 1357هـ موافق 9 ديسمبر عام 1938، وأوّل بيت أنطقني الله به قولي:

فكل ما في الكون من مكوّن[45] ... يشهد الرب بأعلى السُّننِ

وقد أصلحتُ عجُزَه بقولي: يشهدنا للرب أعلى السنن[46]

وهـذا البيـت هـو رُوح الأرجـوزة ولبُّهـا، وعليـه بناؤهـا، وهـو في نفسـه كذلـك لمـا فيـه من المعـاني البديعـة التـي يدركهـا كلّ متأمـل بقلـب نقـي طاهـر، وكان ذلـك بشـارع الطرافـين قبالة زاويـة البقّاليـين، وحانـوت المرحـوم الحـاج عبـد القـادر العْمَـرْتِي، فاسـتعَرت منه قلـم رصاص لكتابـة هـذا البيـت حفظًـا عليـه حيـث لم يكـن معـي وقتئـذ قلم، ثـم اسـتمرّ إنشـاؤها لغاية:

والقوم في همّ وغم مضطرب[47]*...

وقـد أصلحـتُ القـومَ بقـولي: والـكلّ، وذلك في يـوم الخميس 22 من الشـهر المذكـور صدره موافـق 15 مـن العجمـي المذكـور أيضًـا، وعـلى سـبيل الإجمـال والاختصـار، اسـتمرّ إصلاحها بالتّنقيـح والزّيـادة، بسـبب انتقـاد المنتقديـن، وإسـعاف رغبـة المخلصـين، ولم ينكف عنهـا القلم إلاّ بعـد دفعهـا للطّبـع الآن، ونحـن في أوائـل ربيـع النبوي الأبرك عـام 1363هـ موافـق 8 مارس سـنة 1944م، وإني لا أزال معترفًـا بالعجـز والتقصـير، والكـمال للعـلي الكبير، راجيًا منه سـبحانه وتعـالى أن يختـم لنـا بالحسـنى والزيـادة، ويحفظنا بقيـة عمرنا مـن الغواية.

هـذا وإنّي أبيـح لـكلّ فاضل يشـاركنا في العمـل بالتّعليق عليهـا، وشرح ما تقتضيـه من المعاني نفعًـا للعبـاد، والله في عـون العبـد ما كان العبد في عون أخيه، وسـلام على عبـاد الله الذين اصطفى والحمـد الله رب العالمـين. حـرر بتطـوان في يوم السـبت 8 ربيع النبوي عـام 1363 موافق 4 مارس سنة 1944م[48].

وعمومًـا فقـد أحسـن التعبـير في وصفهـا الأسـتاذ التهامـي الـوزاني حينـما قـال: "وليسـت منظومـة الأرجـوزة القرآنيـة أو أرجـوزة النّظـر في الكائنـات بالقرآن، مـع المقدّمة التـي قدّمها بها إلا جَيَشَـان صـدر طالمـا اعتلجـتْ به فكرة السّـلفية، ففاضتْ عليـه المؤلّفـات والمصنّفات في علم التّوحيد..."[49].

فتح الرحمن الرحيم في فهم القرآن العظيم

وهـو مـن الإصـدارات التـي رأت النّـور في هـذه الأيّـام الأخـيرة[50]، وقد اشـتمل على تفسـير سـورة الفاتحـة والحـزب الأوّل مـن سـورة البقـرة، وأصلـه في ثـلاث كرّاسـات، ويلاحـظ أنّـه اسـتغرق في تفسـير الحـزب الأوّل مـع سـورة الفاتحـة والمقدّمـة جـزءًا لا بـأس به، وبذلـك يظهر

مـدى التّوسّـع الـذي سـار عليـه[51]. وقـد اعتمـد فيه بالأسـاس عـلى مصدريـن هما: تفسـير **المنار** لرشـيد رضـا، وتفسـير ابـن كثير، وأضـاف إليهما تفسـير الطّـبري، والقنّوجـي، وأبي السّـعود[52].

وقـد شرح مقصـده مـن هـذه التّسـمية بقوله: "قاصدًا بالتّسـمية معنى مسـتقلًّا وهـو أن إمداد الله تبـارك وتعـالى للعبـد باتسـاع دائـرة فهمـه وصلاحـه، واسـتقامته وإصابتـه المعـبر عـن ذلـك بالفتـح الـذي هـو مـن رحمـة الله، كائـن في فهـم القـرآن العظيـم لأن مـن توجـه لفهـم كلام الله العظيـم وخصوصًـا إذا كان فهـمًا مسـتندًا لفهـم الرسـول صـلى عليـه وسـلم، وصحابتـه الكرام والسـلف الصالـح الذيـن هـم عـلى آثارهـم، فـإن الله تبـارك وتعـالى يمـده بفتـح مـن مقتضـى رحمانيتـه ورحيميتـه جلت عظمته، وتقدسـت أسـماؤه وصفاته، والحمد لله على كل حال، وسـلام عـلى عبـاده الذين اصطفـى"[53].

وقد ابتدأ هذا التّفسير بمقدّمة عبارة عن مدخل، اشتملت على الفصول الآتية:

- فصل في الاعتصام بكتاب الله عزّ وجلّ[54].
- فصل في أحسن وأصحّ الطّرق في تفسير القرآن[55].
- فصل في التفسير بالرّأي[56].
- فصل في فضل القرآن وتلاوته وتاليه[57].

ثـمّ ابتـدأ تفسـيره، وفيـه يظهـر عنايته بكتاب شـيخه، ومـدى اعتماده عليـه، وتعلّقـه به، ومن ذلـك قولـه: "قـال أسـتاذي قـدس الله روحـه في تفسـيره؛ تفسـيرًا لهـذه الآيـة الكريمة:﴿يَـكَادُ الْـبَرْقُ يَخْطَـفُ أَبْصَارَهُـمْ كُلَّـمَا أَضَـاءَ لَهُم مَّشَـوْا فِيـهِ وَإِذَا أَظْلَـمَ عَلَيْهِمْ قَامُـوا وَلَوْ شَـاءَ الله لَذَهَبَ بِسَـمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِـمْ إِنَّ الله عَـلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيـرٌ﴾[58]: "إذا لمـع الـبرق بشـدة مفاجئًـا مـن هـو في ظلمـة، فإنّـه يؤثـر في بـصره تأثـيرًا يـكاد يخطفـه، والخطـف هـو الأخـذ بسرعـة، ولكنـه يتبين به جـزءًا مـن الطريـق، فيمـشي فيـه خطـوات، ثـم يعتكر عليـه الظـلام، وتسـتحوذ عليـه المخاوف والأوهـام فيقـف في مكانـه، أو يعـود الـبرق إلى لمعانـه، ويحاكـي هـذا مـن حـال الممثّـل بهـم، أنّه عندمـا يدعوهـم الدّاعـي إلى أصـل الديّـن، ويوضح لهم سـبب ما هـم فيه من البـلاء المبين، ويتلو عليهـم الآيـات البينـة، ويقيـم لهـم الحجـج القيمة عـلى أنهم تنكبـوا الـصراط السّـوي، وأصيبوا بالـداء الـدّوي، يظهـر لهم الحـق فيعزمون عـلى اتباعه، وتسـير أفكارهم في نوره بعـض خطوات،

ولكـن لا يعتمـون أن تعـود إليهـم عتمة التقليد وظلمة الشـهوات، وغبشـة الأهواء والشـبهات. فتقيـد الفكـر وإن لم تقـف سـيره وإنـما تعـود بـه إلى الحيرة، ثـم يتكرر النظـر في تضاعيفهـا بطريق الالتفـات والإلمـام، وفيـه: أنهم على سـوء الحـال وخطر المـآل لم تنقطع منهم الآمـال، كما انقطعت مـن أصحـاب المثـل الأول الذيـن وصفـوا بالصـم البكـم العمـي، ولذلك قـال فيهم: "ولو شـاء الله لذهـب بسـمعهم وأبصارهـم" حتـى لا ينجـع فيهـم وعـظ واعـظ، ولا تفيدهـم هدايـة هاد. ولم يقـل: إنـه ذهـب بنورهـم كما ذهـب بنـور أولئك، وسـلبهم كل أنـواع الهدى والرشـاد، فوقع اليأس مـن رجوعهـم إلى الحق"[59].

وهـذا مثـال عـلى كثـير مـن الأمثلة التي يسـير فيها على خطـاه، ويقدّمـه في كلّ المعـاني المرتبطة بهدايـات القـرآن، ممّا يمكـن جعله امتـدادًا واضحًا لهذه المدرسـة.

خاتمة

تبـيّن لنـا مـن خـلال هـذه الجولـة مع الشـيخ محمـد العـربي الخطيب رائـد الفكـر الإصلاحي ومدرسـة المنـار بالمغـرب الأقـصى أنّه كان سـباقًا لكثـير من الأفـكار الإصلاحية في وقـت لم تكن فيـه هـذه الفكـرة قد اسـتوت على سـوقها، فـكان هو من حمـل منارها ورفـع عقيرته بها، وسـاهم في مـدّ جسـورها مـن خـلال الصّحافـة المكتوبة، والـدّروس العلميـة المبثوثة في مختلف المسـاجد، والتآليـف المدرسـية النافعـة، التـي يقصـد بها الوعي لدى الناشـئة، ثـم دروس الوعظ والإرشـاد التـي هي مقصـد العـالم ومطلوبه فيـما تعلّم.

وتبـيّن لنـا مـن خـلال علاقتـه بالشّـيخ رشـيد رضـا أنّـه أول طالـب مـن شـمال أفريقيـا يلـج أبـواب دار الدعـوة التـي أنشـئت بهـذا الغـرض، ومـا ترتّـب عـن ذلـك ممـا يمكـن جعلـه آخـر مريـدي الشـيخ الإمـام رشـيد رضـا الآخذيـن عنـه والملازمـين لـه.

ومـن خـلال هـذه الورقـة يمكـن أن نوسّـع البحـث في قضيـة الإصـلاح الدّينـي وربطـه بـما سـبق، ودور العلـماء في توجيـه الملّـة، وكيـف يمكن أن نبعث هـذه الحركة الإصلاحيـة من جديد لإنقـاذ مـا يمكـن إنقـاذه في هذه الظرفيـة الصّعبة، التـي غابت فيها القـدوة، وانمحـت فيها القيم -إلاّ مـن رحـم الله-، واختفـت البوصلـة، فضاعت مـن الأمّة الإسـلامية كيانها، ووهـت قوّتها، وأصبحـت بحاجـة إلى إعـادة بنـاء سـليم يقـوّم مـا انهار مـن لبناتهـا، ويصحّـح رؤيتهـا، ولا يتمّ هـذا إلاّ عـبر عزيمـة قويـة، وإرادة نافـذة، لنـردّد مع الإمام مالـك رحمه الله قولتـه: "لا يصلح آخر هـذه الأمّـة إلاّ بـما صلُح بـه أوّلهـا"، والحمـد لله ربّ العالمين.

الهوامش

1. دكتوراه في الدراسات الإسلامية، باحث في التراث.
2. ينظر: تعقيب على إنكار الشيخ محمد عبده المصري في كون النبي صلى الله عليه وسلم سُحر. بالمكتبة الوطنية بالرباط. د.2161.
3. يقول محمد داوود عنه: :كان رحمه الله من المناصرين للفكرة الإصلاحية التي تزعّمها الشيخ جمال الدّين الأفغاني وتلميذه الشيخ الإمام محمد عبده المصري، وتلميذه العلاّمة السيّد رشيد رضا رحمهم الله، فكان يطالع مجلّة المنار، ويستحسن جلّ أفكارها ومواقفها". عائلات تطوان لمحمد داوود. 2/ 79.
4. انظر ترجمته المفصّلة التي كتبتها عنه بجريدة الشمال عدد: 1066. بتاريخ: السبت 3 أكتوبر 2020م. تحت عنوان "الفقيه المصلح، والوطني الغيور، الشيخ امحمد بن مُحمد المصمودي التطواني".
5. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص255.
6. تنظر ترجمته في: **عمدة الراوين** لأحمد الرهوني: 7/ 60-61. **على رأس الأربعين** لمحمد داوود: 165-167. **التّأليف ونهضته** للجرّاري: 220. **إسعاف الإخوان** للفاطمي السلمي: 452-455. **معلمة المغرب**: 11/ 3780. **مشاهير علماء المعاهد الدّينيّة بمدن شمال المغرب**. 91-92. وقد أفردَه ولَده أستاذنا إسماعيل الخطيب بكتاب جامع مانع سمّاه **محمد العربي الخطيب: رائد الصّحافة بالمغرب**.
7. **معلمة المغرب**: 11/ 3780.
8. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص14.
9. **إسعاف الإخوان الراغبين**. ص452.
10. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص15.
11. **محمد العربي الخطيب** ص15-20. و**إسعاف الإخوان**. ص452.
12. يستفاد من مجموعة رسائل بين القاضي التهامي أفيلال وولده محمد أيام دراسته بفاس، وفيها أسماؤهم ضمن كلّ رسالة. (مجموعة بمؤسسة أرشيف المغرب) رصيد التّهامي أفيلال.
13. **إسعاف الإخوان الراغبين**. ص453. و**معلمة المغرب**. 11/ 3780. وانظر تفاصيل أسمائهم ومقروآته عليهم بكتاب: **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص21-28.
14. رسالة من القاضي التهامي أفيلال إلى ولده محمد أفيلال، مؤرّخة في 6 جمادى2 عام 1329هـ 3 يونيو 1911م. وهي ضمن أرشيفات التهامي أفيلال بمؤسسة أرشيف المغرب.

15. رسالة من القاضي التهامي أفيلال إلى ولده محمد أفيلال، مؤرّخة منتصف رمضان المعظم عام 1328هـ 18 شتنبر 1910م. وهي ضمن أرشيفات التهامي أفيلال بمؤسسة أرشيف المغرب.

16. رسالة من القاضي التهامي أفيلال إلى ولده محمد أفيلال، مؤرّخة في 24 جمادى 2 عام 1329هـ 21 يونيو 1911م. وهي ضمن أرشيفات التهامي أفيلال بمؤسسة أرشيف المغرب.

17. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص30.

18. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة**. ص33.

19. **إسعاف الإخوان**. ص453.

20. **مشاهير علماء المعاهد الدّينية بمدن شمال المغرب**. ص92.

21. يوجد بعضها ضمن كتاب: **العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**.

22. انظر الكلام حول مؤلفاته بتفصيل في المرجع السابق. ص199–206.

23. مذكرات: **على رأس الأربعين**. ص167.

24. عائلات تطوان لمحمد داوود. 2/ 85.

25. **على رأس الأربعين** لمحمد داوود. ص166.

26. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص. 34. ومذكرات السيد العربي الخطيب هي التي استثمرها ولده في كتابه المذكور.

27. محمد العربي الخطيب. آخر مريدي الشيخ رضا في المغرب. مقال للأستاذ عبد القادر الإدريسي، نشر بجريدة العلمَ بتاريخ: 6 أكتوبر 1980م. نقلًا عن كتاب: **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص255. بتصرف.

28. **إسعاف الإخوان الراغبين** للفاطمي السلمي. ص454–455.

29. **عائلات تطوان** لداوود. 2/ 85.

30. **على رأس الأربعين**. ص166–167 بتصرف يسير.

31. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص268. بتصرف.

32. **على رأس الأربعين**. ص166.

33. **على رأس الأربعي**ن. ص167.

34. مقـال الأسـتاذ عبـد القـادر الخراز بعنـوان: " تطـوان وريادة الصحافـة العربي الخطيب "نـشر بمجلة **دار النيابة**، السـنة 4 عدد 18 شـتاء 1987م.

35. انظر عن هذا الملمح، كتاب: **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص91 وما بعدها.

36. سورة آل عمران. آية: 110.

37. **محمد العربي الخطيب رائد الصّحافة بالمغرب**. ص202–203.

38. **عائلات تطوان** لداوود. 2/ 85. بتصرف.

39. **الأرجـوزة القرآنيـة**، أو: أرجـوزة النّظـر في الكائنـات بالقـرآن للعـربي الخطيـب. تقـع في 36 صفحة من القطـع المتوسـط. طبعت عـام 1944م.

40. **معلمة المغرب**: 11/ 3780. بتصرف.

41. سورة النحل. آية: 53.

42. الأرجوزة القرآنية. ص11.

43. الخطيبُ بالرّفع على أنّه مبتدأ خبره نسبي. (هامش الأصل).

44. **الأرجوزة القرآنية**. ص31–32.

45. **الأرجوزة القرآنية**. ص31–32.

46. انظره بالأرجوزة القرآنية. ص17.

47. **الأرجوزة القرآنية**. ص29.

48. **الأرجوزة القرآنية**. ص35–36.

49. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص204–205.

50. طبـع **تفسـير فتـح الرحمن الرحيم في فهـم القرآن العظيم**. لمحمـد العربي الخطيب عـام 1443هـ/ 2022م، بمطابـع جريـدة طنجـة، وهو من منشـورات المجلـس العلمي المحـلي لعمالة المضيق الفنيـدق، تحت رقم: (9). بعنايـة وتقديـم وتخريـج. دة: مليكـة هَرَّندُو. دة: زاهيـة أفلاي. وبتقديم الدكتـور توفيق الغلبزوري رئيـس المجلس. ويقـع في 374 صفحة مـن القطع المعتاد.

51. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة**. ص202. بتصرف.

52. **محمد العربي الخطيب رائد الصحافة بالمغرب**. ص202.

53. **فتح الرحمن الرّحيم في فهم القرآن العظيم**. ص197.

54. نفسه. ص119.

55. نفسه. ص121.

56. نفسه. ص135.

57. نفسه. ص143.

58. سورة البقرة. آية: 20.

59. **فتح الرحمن الرّحيم، في فهم القرآن العظيم**. ص203.

الفكر الإصلاحي عند فريد الأنصاري: الأسس المعرفية والأبعاد الحضارية

إدريس التركاوي[1]

تمهيد

يدور هذا العمل حول شخصية الأستاذ المغربي فريد الأنصاري (1960–2009م)، بوصفه واحدًا من عمالقة النهضة والفكر الإسلامي المعاصر، في المغرب الأقصى خصوصًا وفي العالم العربي والإسلامي عامة. فالورقة تسلم مبدئيًّا بوجود أطروحة إصلاحية في مشروع الأنصاري، مصطبغة بصبغة المنهاج النبوي في التربية والتعليم والإصلاح كما قرأها هو. وهي خاصية استطاع أن يسبك منها مادته الإصلاحية ويحدد صفاتها التكاملية المنهجية والنقدية، لتخرج في صورة يمكن وسمها بأنها دعوة إصلاحية ذات ثنائية: بنائية نقدية.

من خلال هذين القطبين انطلق الأنصاري يرص مشروعه، مستغلًّا موهبته في تخصصه الشرعي من جهة، ومشاركاته في العلوم الإنسانية والاجتماعية من جهة أخرى. فهو عالم وداعية ومفسر متمكن وقائد نهضةٍ خبير. فامتزجت كل هذه المجالات في شخصيته وعجنت في طينته، لينسبك من سبيكتها بطل "كاريزما" لطالما وضع يده بين مشكلات الأمة على الداء العضال، وكشف فيها عن أدق أسباب الانحطاط التي أودت بها قديمًا، ثم لا تزال تنهش في جسمها الحضاري المتآكل في زماننا. فما الوصفة الملائمة التي اقترحها الأنصاري لتجاوز المرض؟

هـذا السـؤال الـذي يقتطع مشروعيته من زمن العقل السـياسي الحضـاري والواقع الاجتماعي المغربيـين سـيدفعنا إلى التوغـل في منهجيـة الإصـلاح عنـد الأنصاري تأثـرًا وتأثيرًا، وبيـان عللها العمرانيـة والحضاريـة التـي دفعـت إلى تفتقهـا في الواقـع الوجـودي، ومكنتهـا مـن تشـخيص المـرض وتحديـد طبيعتـه، ومـن ثـم النبش في أسـباب حياتهـا وإمكانيـة بقائهـا أو موتهـا بوصفها "كائنًـا حيًّـا"[2]، كسـائر دعوات الإصـلاح التي تلقفتها الشـعوب تاريخيًّا وتفاعلـت معها في حياتها الاجتماعيـة والحضاريـة. تلك هـي الخطوط الإجمالية التي شـكلت ملامح مـشروع الأنصاري في نظرنـا. وسـتتكفل هذه الدراسـة بتفكيـك مادتهـا والتنقيب عـن نموذجها المعقد وإعـادة تركيب قضاياهـا ومضامينهـا عـلى وزانـه، آملين أن تضـاف لبنة في قامـوس النهضة الإسـلامية والعربية، وأن تسـعف في إدراك أسـباب النهـوض والسـقوط الحضاريـين في الفكر الإسـلامي المعاصر.

أولًا: صيرورة نمو الفكر الإصلاحي عند الأنصاري

1. نشأة الهم الإصلاحي عند الأنصاري

لا يجـد المتتبـع لحيـاة الأنصـاري وإنتاجاتـه مشـقة في إدراك أن الهـم الإصلاحـي عنـده بـدأ مبكـرًا، حيـث صـار يتسـلل إلى كل ما خطته يمينه في بواكـير إنتاجاته الأدبيـة والعلمية والدعوية. ولعـل أول الأسـباب في التبكـير بهـذا الهم يرجع إلى طريقـة تكوينه وتربيته، فلقـد صاحب القرآن مصاحبـة روحيـة خاصـة منـذ صغـره، متأثـرًا بالشـيخ عبـد الحميد كشـك كـما يحكي أخـوه، ثم متأثـرًا بعدهـا بدعـوة الشـيخ تقـي الديـن الهـلالي المغـربي، العـالم السـلفي الـذي جابـه الزحـف المـادي الإلحـادي زمنًـا غير يسـير بالمغرب. يذكـر الأنصـاري "في مرحلة الطفولة كيـف كان أحد المعلمـين مـن أهـل قريتنـا بالجنـوب جاء يبـشر بأن الله سـبحانه غير موجـود، هكذا بـلا مقدمات ولا ممهـدات"[3]. ومـن ذلـك الوقـت كانـت "دروس الدكتـور تقـي الديـن الهـلالي الإصلاحيـة وأمثالـه مـن علـماء السـلفية بالمغـرب مغذيـة للوعـي الدينـي الحركـي الـذي انطلـق فيـما بعد في صـور حديثة تمامًـا، كحركة الشـبيبة الإسـلامية"[4].

وحـين وصـل المرحلـة الجامعيـة تتلمـذ عـلى يد أكـبر المهتمـين بالإصـلاح في المناهـج العلمية والمصطلحيـة الدعويـة، الدكتور الشـاهد البوشـيخي، وتأثـر تأثـرًا واضحًا بأكبر العلـماء الأفذاذ الذيـن اهتمـوا بمـشروع الإصـلاح للعلـوم وإحـداث التكامـل بينهـا أبي إسـحاق الشـاطبي.

وانخرط موازاة مع ذلك في إحدى الحركات الإصلاحية "حركة التوحيد والإصلاح"، وبدأ يتابع مجريات الإصلاح في العالم الإسلامي من خلال ما تقدمه الحركة من برامج وملتقيات تحكي عن الحركات الإصلاحية الأخرى وتستقبل بعض تلامذتهم. فانفسح للأنصاري المجال "للاحتكاك الحواري مع أغلب فصائل الاتجاهات الإسلامية بالمغرب"[5]. كما بدأ يتعرف على أهم مشاريع عمالقة الإصلاح في المشرق، مثل سيد قطب وحسن البنا والمودودي والندوي والأفغاني ومحمد عبده..، وأذكر أنه كان يخصص مادة خاصة لتدريس الحركات الإصلاحية بجامعة مولاي إسماعيل بمكناس، وكان متأثرًا كل التأثر بسيد قطب وحسن البنا.

وكلما ازداد عمره كبرًا صار مسلك تأثره بالمصلحين أشد، فتأثر بسعيد النورسي وفتح الله كولن بتركيا تأثرًا شديدًا، وتابع في آخر عمره الحزب السياسي التركي برئاسة أردوغان؛ كيف تمخض عن حركة نجم الدين أربكان، وعن حيثيات هذا التمخض السياسية وظروفه الاجتماعية والعالمية، فاتخذ هذه المتابعة مادة دسمة لتكوين فكرة عن مسمى "الحزب الإسلامي" أو "التيار الإسلامي" في العالم العربي والإسلامي، فجعله مقياسًا يقيس به ظروف الأحزاب العربية والإسلامية الأخرى في تونس والمغرب ومصر... وهلم جرا، محكمًا علل إمكانية التشكل السياسي للتيار الإسلامي، وتحديد مناطاته الواقعية، وقيمه السياسية والدعوية، ومتى يمكن ذلك؟ وكيف؟ وإلى أي حد؟

فكانت جدلية السياسي والدعوي هي الطابع الذي بصم به الأنصاري على جل إنتاجاته الفكرية والإصلاحية، التي خصصها لنقد وتقويم الحركة الإسلامية بالمغرب بشكل خاص.

2. روافد الفكر الإصلاحي عند الأنصاري

تأثر الأنصاري في دعوته الإصلاحية بمجموعة من العلماء والمهتمين بالشأن الإصلاحي داخل المغرب وخارجه، نكتفي بالمشهورين منهم، وهم:

أ- الشاهد البوشيخي: وهو عمدته الأولى في تشكيل جزء لا يستهان به من المعجم المفاهيمي والمصطلحي لحركته الإصلاحية دعوة وعلمًا. وكتبه تنضح بهذا التأثر اتصالًا به واستمدادًا من فكره ودعوته. ومعلوم أن الدكتور البوشيخي يعد رائدًا للدراسة المصطلحية بالمغرب ورئيس معهد الدراسات المصطلحية بفاس، ولعله المعهد الوحيد في العالم الإسلامي الذي

اهتم بهذا الاتجاه العلمي، وأرسى دعائمه بشكل منظم ودقيق، وخرج منه طلبة ومفكرون عبر العالم متأثرين بتوجه المعهد وبمناهجه في التجديد والإصلاح والتأليف. والأنصاري -من بينهم- كان تلميذًا بارًّا بفكر شيخه في هذا المجال لا يبارى.

ب- مدرسة الإخوان المسلمين بمصر: خاصة المدرسة القطبية، فكتب الأنصاري كلها تنضح بفكر سيد قطب وبأسلوبه في الكتابة الشعرية والنقد الأدبي. وتعد مكتبة سيد القرآنية ذات ظلال وارفة على روح الأنصاري وإيمانه وذوقه، فمن سيد قطب أخذ نظرية التصوير الفني والذوق الجمالي لآيات القرآن وسوره في مجالسه القرآنية المشهورة. وقد سمعت منه مباشرة ما يفيد أن سيدًا كان عنده النبراس الأول لفكره القرآني والجهادي والإصلاحي إلى درجة أنه "لم يكن يرغب في مجالسة من يعاند سيدًا أو يكرهه أو يضرب في كتبه أو في مشروعه عامة"[6].

ج- سعيد النورسي وفتح الله كولن بتركيا: تأثر الأنصاري تأثرًا كبيرًا بتوجه الحركة الإصلاحية في شريط الأناضول، والتي كان يتزعمها سعيد النورسي على امتداد القرن التاسع عشر في البداية، قبل أن يترك المشعل لأحد تلامذته فتح الله كولن بعد ذلك. ولم يكن النورسي في منظور الأنصاري رجل وعظ أو مفكرًا عاديًا، بل كان من "العلماء العاملين، والحكماء الربانيين، المنتصبين للبعثة"[7]، والذين كان القصد من دعوتهم هو "انبعاث الإسلام وصحوته"[8].

وبسبب امتلاكه مداخل الظاهرة الإنسانية ومفاتيحها، ونجاحه في ترتيب أولويات دعوته تجاهها، استحوذ النورسي على ملايين الأفراد من مسلمين وغيرهم، داخل تركيا وخارجها. ولعل هذا ما استقطب قلب الأنصاري من المغرب، فكان يعتقد أن الدعوة النورسية بما تمتلكه من "ميكانيزمات" التأثير التواصلي الروحي أولًا، ثم من خلال التأثير الاجتماعي والحضاري ثانيًا، هي القمينة بتجديد الدين تجديدًا بعثيًّا إحيائيًّا، وهي الحركة التي تستحق أن يطلق على زعيمها "مجدد الدين". وقد صرح أنه كان يبحث عن مثل هذا النور مدة ليست باليسيرة، فوجده في النورسي ورسائله[9]، وصار حينئذ كما قال: "بدل أن أكون أنا أدرس **رسائل النور**،

صارت **رسائل النور** هي تدرسني (...) فقد شعرت بعد ذلك مباشرة أن بديع الزمان صار يسكنني"[10].

فكان هذا الاعتراف منه علة منطقية ونفسية لنزوعه إلى الاهتمام بالتربية النفسية والروحية للفرد في دعوته، مستشعرًا أن "إقامة الدين على مستوى الجماعة لا يمكن أن تتم -لا في التصور ولا في الواقع- إلا بعد إقامته على مستوى الفرد"[11]. وقد خصص الأنصاري مكانة للنورسي وكولن من بين إنتاجاته، فألف بعض المصنفات والمقالات احتفاء بدعوتهما الإصلاحية دون أن يخفي تأثره الشديد بهما[12].

د- فصائل الحركة الإسلامية بالمغرب: يعد الأنصاري من أبناء الحركة الإسلامية بالمغرب، واستطاع بفضل انفتاحه على مختلف فصائلها أن يلملم خيوطها الدعوية والسياسية، وأن يقف عند إشكالاتها وطرائق حراكها، فكان لها رجع على قلبه وفكره، وكان لهذا الرجع تجليات واقعية وروحية مكنته من اتخاذ موقف مقابل. لقد كان الأنصاري واعيًا في البداية بالثغرات المنهجية التي نخرت جسم الحركة الإسلامية بالمغرب من زوايا شتى، هذا الوعي الذي دفعه ليرسم ملامح منهجه الإصلاحي التي انغرست بذوره في منظومته النقدية لجميع فصائلها، نقدًا بناء أفرز في العقد الأخير من حياته منظومة إصلاحية مغايرة، تحولت -بطريقة مباشرة أو غير مباشرة- من الوجود بالقوة في مشروعه النقدي إلى الوجود بالفعل في شكل منهج دعوي متكامل بثه في كتابه **الفطرية**. وهو منهج خصيب بقدر ما جعلته حيويته منتصبًا أمام الجميع ليمتح منه، سيجته قواعد إطاره -في الجهة المقابلة- بسياج، جعله يبدو مستقلًا في صورته الإجمالية وخطوطه العريضة عن باقي المناهج، وإن تقاسم معها بعض الأفكار والطروحات التفصيلية.

من خلال هذا المد والجزر إذن، استطاع العملاق الأنصاري أن يشكل نموذجًا "براديغم" مركبًا لدعوته الإصلاحية، طبيعته استيعابية تجاوزية. وفيما يلي الخطوط العريضة لهذا النموذج التربوي المعرفي الإصلاحي.

3. النموذج المعرفي للدعوة الإصلاحية عند الأنصاري

أ- حقيقته

"من القرآن إلى العمران" هذا هو الشعار الذي وضعه الأنصاري أرضية علمية وبديلًا منهجيًّا لمشروعه الإصلاحي. وهو شعار يضم مفهومين كليين متلازمين في الواقع، ينزل الأول منهما منزلة العلة الفاعلة، بينما ينزل الثاني منزلة العلة الغائية. هذا في حكم النظرة المقاصدية لنظرية الإصلاح في الواقع العمراني، بينما إذا نظرنا إليهما من جهة الوظيفة الدلالية التي ينتجانها في معجم المشروع الإصلاحي؛ فسنجدهما يشكلان وحدة منسجمة يصعب تفكيكها واختزالها.

أما بالنسبة إلى القرآن، ونظرًا إلى أنه "كلية الشريعة وعمدة الملة وينبوع الحكمة"[13] عند نظار التشريع المقاصدي؛ فقد استغل الأنصاري -بحكم تخصصه الشرعي وبموهبته المتدفقة- هذه السعة المصدرية التي خولها الفقهاء والأصوليون للقرآن، فسحبها -وبشيء من الانزياح- لتغطي مجال الدعوة العام في النفس وفي المجتمع وفي العمران، وصار القرآن "شبكة اتصال وجودية ذات أنسجة أفقية وعمودية، فيها مداخل لا حصر لها للإمكانات البشرية. ولذلك فهو يتيح لكل إنسان مهما كانت ميوله وإمكاناته الطبيعية والفطرية والاجتماعية والثقافية أن يتصل بحقائق الوجود الحق"[14].

فهو إذن كتاب شمولي استيعابي، لكنه لا يفصح عن مفاتيح الإصلاح فيه إلا باستحضار شرطين اثنين مندمجين ومتناسقين، أحدهما منوط بالطبيعة المصدرية، والثاني له وظيفة نقدية. ففي الوقت الذي يعد فيه هذا الشرط الثاني قانونًا لسبر الفهوم والآراء وتصنيفها وبيان الموافق منها لكلياته والمخالف؛ يبدو عنده أن المعنى المصدري هو المادة التي يستمد منها الأنصاري المعجمَ المعرفي الإصلاحي للمشروع، سواء من جهة الأنساق المعرفية والقواعد التربوية المستفادة منه، أو من جهة تجليات هذا المعجم في الواقع الاجتماعي والحضاري للإنسان المسلم، وهذا بالذات ما يُقصد عنده بالعمران.

فالعمران -بحسب نصوصه- هو مجموع المظاهر الحضارية الفنية والثقافية والسلوكية التي كونت شخصية المسلم في التاريخ، وأرست هويته انطلاقًا من توجيهات القرآن الكلية

الرمزيـة والجماليـة. فالقـرآن ثقافـة المسـلم الفطريـة والمعنوية، والعمـران هو تجليات هـذه الثقافة في النفـس والسـلوك والمجتمـع. فهـو إذن نمـوذج معـرفي مركـب ذو قطبـين متعادلـين، لكنهـما منصهـران في وحـدة منسـجمة توفـق بـين الثقـافي والحضـاري، بـين ما هـو رمزي معنـوي متفتق مـن كليـات القـرآن، وبـين مـا هـو سـياسي واجتماعـي وحضاري يجسـد المنجـز الخارجـي لتلك الكليات.

ويتسـم نموذجـه أيضًـا بكونـه منهجًـا نقديًـا وبنائيًـا في ذات الوقـت، يتغذى عـلى الصيرورة المسـتمرة لميلاد الحركات السياسـية الإسـلامية في التاريخ وتناسـل بعضها من بعض، مع الحفاظ عـلى الوضـع الاعتبـاري لمفهـوم الحركـة في التاريـخ بصفـة عامـة، والـذي لا يخـرج في منظـور الأنصـاري عـن الفعـل ورد الفعـل، مـع تأطـير الحرمـان[15] كقيمـة خلقيـة سـلبية لهـذه الجدليـة. بينـما تزيـد الدعـوة الإصلاحيـة عنـده بإضافـة شرط الدافـع الطبيعـي الشـعوري الاضطـراري -كـما سـنرى- لعمليـة التديـن في الضمـير الإسـلامي فـردًا ومجتمعًـا. وهـي إضافـة جعلـت شـعلة الإصـلاح تتقـد مـن زناد هـذا التوفيق بـين الدافـع الطبيعي للتديـن والموجبـات الخارجية السياسـية والاجتماعيـة. الـشيء الذي سـيدفعنا إلى الحفر في حقيقة المعجـم الخصيب الذي وضعه الأنصـاري لهـذا النمـوذج الإصلاحـي المركب، ثـم منه إلى بيـان امتداداتـه وأبعاده التي شـكلت روح الدعـوة الإصلاحيـة عنـده وكيـف سرى فيها نسـغ ذلك النمـوذج سريان الدهـن في اللبن.

ب- معجم النموذج المعرفي للدعوة الإصلاحية عند الأنصاري

- الدعـوة: يمثـل القـرآن الأصـل المصدري لقيـم الفكر الإصلاحـي عند الأنصـاري، وتمثل الدعـوة المصطلح/ المجـال الـذي يحتضـن هـذه القيـم ويـصرف عناصرهـا في النفـس والواقـع. فالدعـوة مصطلـح قـرآني أصيل سـاقه الأنصاري بديـلًا مفهوميًـا لمصطلح "الحركة الإسـلامية"، باعتباره مفهومًا سياسـيًا دخيلًا[16] مشـوبًا بلون سـائر "الحركات الاجتماعية التي نشـأت في سـياق الأزمة"[17].

والحـق أن الحركـة الإسـلامية في التصـور الإسـلامي؛ لم تنتـج عـن الأزمة وحدهـا، ولا تفتق مفهومهـا نتيجـة أسـباب "ديموغرافيـة أو اقتصاديـة أو طبقيـة أو سياسـية"[18]، كباقـي الحـركات الاجتماعيـة في التاريـخ، بـل هـي "تعبير اجتماعـي عن مكنون المجتمـع الديني، إنهـا (بيان دعوي)

وتعبير اضطراري"[19]. أي إن ولادتها وإن كانت قسرية اضطرارية كما في نصه آنفًا؛ إلا أن لها ارتباطًا أصليًّا مرجعيًّا يمس القيم التعبدية والتدينية، القابعة في مكنون المخزون الديني والتعبدي للوجدان الاجتماعي للمسلمين، فيتشكل الفعل الإصلاحي عند الأنصاري كنتيجة اضطرارية حينما يتم "مس هذا المخزون النقدي، فيحدث تفجيرًا ما، بصورة ما، من جهة ما، في المجتمع الذي يتدين به"[20]. وهذا بخلاف رد الفعل الذي أنتجته مراعاة المصلحة السياسية أو الاجتماعية في سائر الحركات السياسية، وإن لبست لباسًا دينيًّا، إذ هناك فرق دائمًا بين "حركة هي تعبير ديني محض له مواقف سياسية، وبين حركة هي تعبير سياسي محض له صبغة دينية"[21].

لهذا السبب احتاج الأنصاري إلى استعمال مفهوم "الدعوة"، وهو مفهوم آخر ذو جهاز مصطلحي، يعبر به عن المدلول الحقيقي للحركة الإسلامية، ويضفي عليها صبغتها الإيمانية ومرجعيتها القرآنية، ويهذب به ما علق بمدلولها التاريخي، وينتج مفاهيم أخرى داخل جهازها المعرفي والتربوي، أهمها ما يلي:

الفطرية: يقول: "الفطرية مصدر صناعي أخذناه من الفطرة. وهو دال -بمصدريته تلك- على معنى دعوي، أي على (فعل) واقع في الفطرة ومن أجلها، سواء في النفس أو في المجتمع. ومن هنا سككناه مصطلحًا نعبر به عن مشروع دعوي عام، وعن تصور كلي للعمل الإسلامي"[22]. والفطرية ليست سوى "محاولة لاستعادة دور الوحي التربوي والاجتماعي في النفس وفي المجتمع"[23].

وإذا كان مصطلح الدعوة هو المسؤول المفهومي الرسمي لميلاد المشروع في سياق نقد مفهوم "الحركة"؛ فالفطرية هي المصطلح/ المجال الذي احتضن هذه الولادة، فهذبها وزكاها حتى أتت أكلها وثمارها.

البعثة الدينية: أو "بعث الرسالة القرآنية"[24] "بما لهذا المصطلح من إيحاءات قرآنية وسنية"[25]، هي شجرة مفهومية ودلالية ضخمة تمتد جذورها في مشروع الأنصاري فتسيطر على مجالات الحياة النفسية والاجتماعية، وتتميز بطابعها "السماوي" التعبدي، خلافًا لمفهوم "الحركة" الَّذي طبع جل معاجم الأفكار الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي، وهو طابع

في تصور الأنصاري مجرد من النفحة التعبدية. يقول: "إن البعثة الدينية تضطلع بوظيفتين كبيرتين: وظيفة مفهومية وأخرى وجدانية. فالأولى هي عملية تجديد الوعي بالمفاهيم الدينية على مستوى الفهم. والثانية هي عملية تجديد الإحساس بها على مستوى الوجدان أو القلب، مما يرسخ الشعور بالانتماء للإسلام. وبذلك يكون مشروع التجديد أكثر قابلية للتوغل في البنية الاجتماعية للمجتمع"[26].

التوحيد والوساطة: مصطلحان متناقضان في التصور التربوي للمشروع الإصلاحي، فالتربية التوحيدية تستلهم المنهاج النبوي التربوي، بناء على قواعد الفهم العملية ومناهج الاستنباط الشرعية من نصوص القرآن والسنة، ومن ثم فهي محاولة لاكتشاف السنن العمرانية والقواعد الشرعية التربوية، قصد ربط الفرد ربطًا مباشرًا بالله عبر مفاهيم الوحي. بينما الوساطة التربوية تجمع كل التصورات والمذاهب التربوية القائمة، على أساس وجود (الوسيط) التربوي الذي قد يكون (شيخ) مدرسة سلوكية صوفية أو (شيخ) مدرسة فكرية عقلية[27].

ويستدرك الأنصاري من خلال مفهوم التربية التوحيدية، على مجموعة من النماذج التاريخية من المدارس التربوية والفكرية الإصلاحية التي سقطت في الوساطة، من أشاعرة ومعتزلة وفقهاء ومتصوفين ومتكلمين[28].

فالتربية التوحيدية إذن نسق كلي ينتج تدينًا شموليًّا تعبديًّا يستحضره العبد في حركاته وسكناته، في المجال التعبدي المحض وفي المجال النقابي والسياسي والرياضي والإداري، وفي باقي المجالات العمرانية[29].

ولكن ما يثير الانتباه في هذا السياق هو شدة تأثره هو بالنورسي وكولن إلى درجة يصعب معها تفادي وقوعه هو نفسه في (وساطة) ما، بوجه ما، وتراجعًا عمليًّا عن روح التربية التوحيدية الصافية من كل شوب كما دعا هو إليها!

مجالس القرآن: يعرفها بقوله: "شبكة روحية ذات خطوط عمودية وأخرى أفقية، تتواصل بانسجام بينها، أفقيًّا: على المستوى الاجتماعي من جهة على أدق وألطف ما يكون الانسجام.

وتمتد من جهة أخرى إلى أعلى -عموديًّا- نحو السماء، موصولة القلوب بحبل الله من المدد الروحي، المتنزل عليها من لدنه تعالى، ذكرًا في الملأ الأعلى ورعاية في الأرض"[30].

وهو تعريف يجمع بين الروحي والعمراني امتثالًا للنموذج السابق. فهي لا تخرج كما ترى عن ركنين اثنين، هما المشكلان لجوهرها: القيم التربوية التي تقتطع ماهيتها من مقصد التوحيد، اتصالًا بمدد السماء -عموديًّا- ثم القيم الاجتماعية حيث تمتد هذه الشبكة -من الجهة الأفقية- لتضم جميع الشرائح، بدءًا من الأسرة عبر ما سماه "مجالس القرآن الأسرية[31]، ممتدة إلى سائر التجمعات والفئات من خلال "صالونات القرآن"[32]. ليشكل من المجالس والصالونات معًا نسيجًا اجتماعيًّا واحدًا، منطلقه القرآن، وغايته نيل رضا الله. وسيكون الغرض من هذا المنهج العملي إضفاء الصبغة القرآنية على كل مكونات العمران البشري. يوضح علاقة المفهوم أكثر بالتصور الإصلاحي عنده فيقول: "فمجالسُ القرآن: مشروع دعوي تربوي بسيط، سهل التنفيذ والتطبيق، سلسل الانتشار، غايته تجديد الدين، وإعادة بناء مفاهيمه في النفس وفي المجتمع، بعيدًا عن جدل (المتكلمين الجدد)، وبعيدًا عن تعقيدات التنظيمات والهيئات! بعيدًا عن الانتماءات السياسية الضيقة، والتصنيفات الحزبية المُرْبِكَة، لكن قريبًا من فضاء القرآن الكريم"[33]. فهذا كله يوحي "بتنزيل جديد للقرآن"[34]، لم تعهده -أو قلما عهدته- الحركات الإصلاحية والسياسية الإسلامية في التاريخ.

- مكنون المجتمع الديني، السلوك الديني العام، الوجدان الديني الاجتماعي[35]: وهي ضمائم مصطلحية عمرانية ضخمة أفرزها تصريف مصطلح الدعوة الدينية بمفهومها الشامل في الواقع، وترتبت بصورة تلقائية حاملة لدلالاتها العمرانية الخارجية. وهذه المصطلحات هي التي تحملت -في نظره- عبء تشكيل "كينونة" الدولة الإسلامية[36]. وهو بدوره مفهوم آخر أثمرته هذه الضمائم الثلاث، بوصفها ثمرة للتكامل بين القرآن والعمران. والأنصاري يستدرك بها جاعلًا للدولة مرتبة متأخرة في النظر الإصلاحي، وينسف بذلك أولوية الصبغة السياسية في مفهوم الحركة الإسلامية.

- خلايا التنظيم الفطري: هذا تعبير اصطلاحي يدل على نفس "مجالس القرآن"، ولكنه حين أنيط بالمجتمع صار أقدر على تصويرها في العلاقات الاجتماعية والمؤسسات والمرافق،

يقـول: "وإنـما خلايـا التنظيـم الفطري هـي "مجالس القرآن" مـن الفـرد إلى الأسرة إلى المجموعات إلى المؤسسـات، (...) وإنـما قياداتـه هـم العلـماء العاملـون، والحكـماء المنتصبـون للبعثـة"[37]. ثـم يقربـه أكثـر مـن مفهـوم العمـل الدعـوي لأنه أشـد التصاقًا بـه فيقـول: "فالتنظيم الفطـري عمل دعـوي يجمـع بـين التلقائيـة وبـين التوجيـه، كما يجمـع بين البسـاطة وبـين العمق"[38]. لكنـه "عمل تعبدي ومسـلك إيـماني بطبيعته"[39].

وهكـذا تتناسـل مجموعـة مـن المركبـات الاصطلاحيـة داخل المعجـم، منها ما له طابـع المنهج التأصيـلي، ومنهـا مالـه طابـع التنزيـل، ومنها ما هو جامـع لذلك كلـه في صورة عمرانيـة تداولية حيـة، مثـل: "التداول الاجتماعـي للقرآن"[40]، "الخطاب التربوي البسـيط"[41]، "التدين الشـعبي"[42]، "الوظيفـة الدعويـة التلقائيـة"[43]، "السـلوك الدينـي"[44]، "العاطفـة الدينيـة الأصليـة"[45]، "الشـعور الشـعبي العـام"[46]، "الوجـدان الاجتماعـي"[47]، "التديـن الاجتماعي"[48]...إلخ. غـير أن أمهاتها هي التي سردناها سـلفًا.

ثانيًا: محطات المشروع الإصلاحي المشكلة لمرجعيته عند الأنصاري

فقـد تبـين بـما لا مجـال للشـك أن للمـشروع نموذجًـا يـسري في كيانه كلـه، فلا جرم سـتكون محطاتـه المرحليـة محملـة ببـذور هـذا النموذج، بـل هي قنـوات لتصريفه عـلى الصعيديـن النفسي الاجتماعـي والـدولي الحضاري. ومـشروع الأنصاري يرتب هـذه المحطات مسـتلهمة من المنهاج النبـوي للتربيـة العلميـة، كما يفهم منه أنهـا هي خطوات مشروعه الإصلاحي في شـكله الدعوي.

1. مرحلـة البنـاء الفـردي، أو المحطـة الأرقميـة: نسـبة إلى دار الأرقـم بـن أبي الأرقـم، وهـو مصطلـح يعـبر بـه "عـن المنهـج التربـوي الذي سـار عليه الرسـول صـلى الله عليه وسـلم في تربية الجيـل الأول مـن الصحابـة قبـل الهجـرة إلى المدينـة المنـورة، حيـث كان يجتمع أولًا مـع أصحابه في الشـعاب سرًّا، وبعـد حصـول المواجهـة مـع الكفـار انتقـل بهـم إلى دار الأرقـم المخزومي على الصفا"[49].

والتربية الأرقمية هي "التكوين المقصود به صناعة العقلية القيادية، من خلال المتابعة الدقيقة لكل فرد على حدة. وذلك من خلال توثيق الصلة بالله والتقرب إليه بالعبادة تمهيدًا لحمل زمام القيادة"[50].

فالتربية الأرقمية كانت تصنع النظام الإنساني والعقدي الإيماني للجماعة المسلمة القائمة على بناء كليات العزائم الإيمانية التربوية والسلوكية في كل فرد على حدة، مثل الإيمان بالله وبالبعث والنبوة، وصلة الرحم وحسن الجوار والصبر والدعوة إلى الله والأمر بالمعروف... الخ؛ وهي أصول ليست تقبل بطبيعتها التراجع ولا التخصيص أو النسخ[51]، لأنها قيم ممتدة في الزمان والمكان ومتوجهة لصناعة الشخصية الإيمانية القوية التي لا تزحزحها رياح الأهواء والاعتراضات، تمهيدًا لتأسيس الضمير الجمعي للجماعة المسلمة التي سيسند إليها وظيفة نقل مضامين الدين الجديد لجميع العالم سندًا ومتنًا في مكة.

ويجعل الأنصاري على رأس هذه المحطة نظرته إلى الصلاة ووجوب إعادة الاعتبار لمفهومها الذي ضاعت دلالته في "غمرة الانحراف التاريخي الذي وقع للأمة. ومن هنا وجب البعث والتجديد"[52]. فالصلاة في قاموس الأنصاري تعد "الوثيقة الروحية للهندسة العمرانية للنفس والمجتمع"[53]. ولها انعكاس استيعابي على جميع مجالات المجتمع التجارية والصناعية والثقافية والنقابية والسياسية[54].

غير أن القرآن الكريم في هذه المرحلة المكية "كان هو المادة التربوية للاستيعاب الداخلي والخارجي معًا، عليه يقوم المنهاج النبوي التربوي"[55]. وتعبيره بالاستيعاب الداخلي والخارجي يوضح قصده في محاولة إظهار السيطرة الوجدانية والسلوكية والاجتماعية للقرآن على الصحابة في هذه المرحلة في صورة شبكة متراصة.

فكان لهذا النظام دور فعال في الدفع بالجماعة إلى الانخراط المباشر في النقل الشبكي لمضامين "المنهج الأرقمي"[56] عبر ما يصفه الأستاذ شانتورك بـ"تلاحم الأفراد والأسر في صورة سلاسل جماعية"[57]. الشيء الذي يبرهن بوضوح على وجود نظام معقد ومتشابك لتصريف عملية التدبر، أطلق عليه الأنصاري "نظام الجلسات"[58].

وقد أثمر هذا النظام شخصيات قيادية من الأنصار، عملت على نقل المنهج الأرقمي إلى المدينة الذي بقي رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة يمارسه في تربية الناس، فكانوا يقرؤون الناس القرآن[59]، وكان مصعب يطبق نظام الجلسات لمدارسة القرآن[60]، وكان يسمى بالمدينة (المقرئ) كما روى ابن هشام في سيرته[61].

وهذا دليل على أن نظام الجلسات هو أول قناة اتُّخِذَت لتشكيل أولى خلايا شبكة الإصلاح في العهد النبوي. كما يفهم منه أن طابعها كان هو الطابع التربوي النفسي، أي صناعة الشخصية الفردية المتوازنة إيمانيًّا وروحيًّا.

2. المرحلة المنبرية وبناء الجماعة: سميت بذلك لأن مقصودها الجماعة وليس الفرد، و"نسبة إلى المنبر، وهي إشارة إلى ما قام به رسول الله صلى الله عليه وسلم من تربية للصحابة من على المنبر، الذي لم يظهر في حياة الدعوة إلا بالمدينة"[62]. ولأن "خطبة الجمعة لم تشرع إلا بالمدينة كما هو معلوم"[63].

وتعتمد هذه المحطة في تربية الصحابة ومن أسلم على "اعتماد النص القرآني"[64]، مثل المرحلة الأرقمية. فهي تشترك معها في الرافد والمصدر، ولكن تختلف عنها في الوسيلة، فلم تكن تعتمد "نظام الجلسة"[65]، لسببين رئيسين:

أولهما: أن هذه المرحلة لم تكن "تتعامل مع قوم أسلموا فردًا فردًا (...) وإنما فيهم من أسلم نفاقًا ومن أسلم خوفًا كالأعراب"[66]. ومجالس القرآن المكية لم يكن فيها سوى الخلص الصادقين الذين صدقوا في إيمانهم و"انتقُوا انتقاء"[67] مقصودًا لتحمل أعباء الدعوة.

والسبب الثاني: تضخم العدد الوافد على الدعوة الجديدة، فلم تكن الجلسات الأرقمية "لتستوعب كل ذلك العدد من المسلمين بالمدينة"[68].

إن الدعوة الإسلامية ستتحول في بداية العهد المدني من سلطة القبيلة والعشيرة -باعتبارها وحدة سياسية واجتماعية لم يكن ليخرج عنها الرسول صلى الله عليه وسلم وجماعته في مكة- إلى انبثاق مفهوم الدولة، باعتبارها كيانًا سياسيًّا واجتماعيًّا أوسع، سيتطلب مزيدًا من التعبئة لنشر الإسلام ومواجهة تحديات دولية خارجية ستضاف إلى تحديات القبيلة في مكة.

من هنا اتجه النبي صلى الله وعليه وسلم لتشكيل "الرأي العام الشعبي"[69] -كما يقول الأستاذ فريد- لبناء جماعة المسلمين وصناعة رجالها ممن افترض فيهم أن يكونوا قادة وجنودًا مطيعين مصلحين، وفي ضوء القيم التربوية والإيمانية التي سيجت الخطاب التربوي في مكة، لكن في صورة أخرى يحكمها مبدأ "الجندية"[70].

فـ"الجندية" -من ناحية الغرض- هي الإضافة التي قصدتها المرحلة المنبرية في تطبيق الهدايات القرآنية على الصعيد الإعلامي والاجتماعي حينئذ. ثم -من ناحية الأسلوب- كانت الخطبة -وليس أسلوب الجلسة فقط- هي الوسيلة التربوية والاجتماعية الأنجح في ملامسة النظام الوجداني للجماعة، إذ ارتكزت على مخاطبة الرأي العام وليس على تتبع جزئيات الشخصية الفردية كما كان في نظام الجلسة الأرقمية في المحطة السابقة.

والمقصود أن "تربية السلوك الجماعي للأمة"[71]، وفق النصوص القرآنية -وهو الغالب- ثم نصوص الأحاديث؛ كانت هي مبتغى هذه المحطة، فكان "ارتباط الأنصار أو أبناء المدرسة المنبرية بنصوص القرآن والسنة هو كارتباط المهاجرين، وذلك بسبب توحيدية المنهج النبوي، أي اعتماده على النص القرآني أولًا والنص الحديثي ثانيًا"[72].

وهذا مربط الفرس عندنا هنا؛ إذ لم يكن غرض الأنصاري سوى سحب هذا النموذج على عصره الحاضر، فيغدو الناس أمام تلقي هدايات القرآن -مثل الصحابة- بلا فواصل تفصل بين سماعهم الخطاب وتلقيه وبين الامتثال له في سلوكاتهم الاجتماعية. أي دون أن يظهر فرق بين خطاب اللغة وعمل الجماعة، كما لم يكن يظهر فرق حقيقي بين ذلك الخطاب وسلوكات الفرد في العهد النبوي. فكأن هنالك تلاحمًا وانسجامًا وتلازمًا بين الشفهي والعملي تَمَّ استثماره تلقائيًّا لنقل معاني ورسائل القرآن فيما بينهم أولًا، ثم نقله إلى غيرهم نقلًا يظهر عليه طابع "السلاسل الجماعية"، كما نقلنا عن شانتورك سابقًا.

المرحلة العلمية وبناء الدولة: اعتنت الدعوة النبوية بالقيم التربوية الفردية عموديًّا في العهد الأرقمي المكي، ثم تطورت أفقيًّا بخروجها إلى المجتمع في بداية ووسط العهد المدني. وبقي السؤال يختلج الذهن عن إمكانية تسرب هذه التربية القرآنية النبوية إلى سائر الآفاق، أي من المجتمع المدني الخاص إلى المجتمع الحضاري. ذلك كان جوهر هذه المحطة التي وسمها

الأنصاري بالمحطة (العلمية). وقصده هنا بيان مرتكزات الشبكة التعليمية في نقل قيم العلم النافع المبني على مضامين القرآن الكريم بالأصالة. فصار النبي صلى الله عليه وسلم "ينتدب فقهاء الصحابة لتعليم الناس الإسلام نصًّا وفقهًا"[73]. متجاوزًا نوعًا ما "الجلسات الأرقمية واللقاءات المنبرية"[74]. فارتكزت هذه المحطة بالأساس على قناة (تبليغ) قيم القرآن الإصلاحية ونقلها من "الجماعة المحلية" إلى "المجتمع الدولي"، حتى تغدو "مدارسة الناس لتلك [القيم] -علمًا وتعلمًا- هي التربية"[75]. وعلى أساس تسمية هذه التربية علمًا[76]. ثم بناء على أن "العلم بهذا المعنى في أواخر النبي صلى الله وعليه وسلم كان يقصد به العمل"[77].

فكانت طبيعة كل هذه المفاهيم الكلية لهذه المرحلة، وهي (العلم) و(التربية) و(التبليغ)، تدور على محرك واحد هو (القرآن)، لا من ناحية المنهج ولا من ناحية المضمون والغاية. كما كانت حقيقة العلم وغايته راجعتين بالأساس إلى المضمون التوحيدي الأصيل الذي تعطى فيه الأولوية لكتاب الله حفظًا وفقهًا، مثلما يدل على ذلك حديث النبي صلى الله عليه وسلم حينها: "خيركم من تعلَّم القرآن وعلّمه"[78].

فعلى هذا الأساس "كان صلى الله عليه وسلم ينتدب الصحابة ويرسلهم إلى جهات مختلفة من شبه الجزيرة العربية ليتم الاستيعاب التربوي الشامل لكل المسلمين في كل مكان"[79]. "فتخرج العلماء القياديون والجنود العاملون والمسلمون العاديون"[80]، عبر "شبكة العلماء الربانيين المنظمين بهندسة القرآن الدعوية"[81].

وهذا النص اللطيف منه يوضح بدقة علاقة نظام التربية والتعليم والإصلاح عند علماء الصحابة بطبيعة السورة القرآنية الدعوية التي كانت تحكمها وحدة بنائية في شكل دوائر وخطوط طردية عكسية، يعبر الأنصاري عن هذا التلازم بين نظام اللغة ونظام التربية الإصلاحية، فيحكي عن النبي صلى الله عليه وسلم في صناعته للقادة حيث: "كان يؤمر (القراء) وهم العلماء بالقرآن ويرسلهم إلى الأمصار، ويختار من أصحابه أعلمهم وأحكمهم للمهمات القيادية والأمور الصعبة. وظل بذلك المنهج السهل البسيط، يكتشف الطاقات ويؤهل القيادات وينيط بها رسالات القرآن؛ لتدور في تداولية شاملة بصورة حلزونية منفتحة

أبـدًا، تسـتوعب المجتمـع شـيئًا فشـيئًا، حتى نزل قوله تعـالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَـصْرُ اللهِ وَالْفَتْـحُ، وَرَأَيْتَ النَّـاسَ يَدْخُلُـونَ فِي دِيـنِ اللهِ أَفْوَاجًا، فَسَـبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْـتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا﴾ سـورة النصر [82].

والناظـر في هـذه الطريقـة النبويـة في الإصـلاح سـيجد أن الأمـر كانـت تحكمه شـبكة واحدة ممتـدة ذات عنـاصر متكاملـة إقبـالًا وإدبـار، تمامًـا كما تـدل على ذلـك عباراته: "صـورة حلزونية" "تداوليـة شـاملة" "مسـتوعبة للجميـع"؛ أي تنطلـق مـن القـرآن وتعـود إليـه، لإيجـاد الضـمادات الروحيـة لـكل فـرد، أو لتوجيـه وتسـديد بعـض الأفـراد في حالـة اجتماعهـم، أو لتكويـن بعض منهـم قصـد الانتقـال بالدعـوة إلى الآفـاق، أو لكل هـذه الصور في هيئـة كلية منسـجمة الخطوط متكاملـة الأغراض.

فلـم تكـن إذن هـذه المراحـل محطـات منفصلة بين العهـد المكـي والعهد المدني، بـل كانت كل واحـدة منهـا خطـوة انتقاليـة تلطفـت بالرسـول صلى الله عليـه وسـلم وجماعته فانتقلـت بهم من مرحلـة إلى مرحلـة، عـلى وجـه بـه تتصل هـذه المراحـل جميعها مـن جهة القيـم القرآنيـة وكليات المنهـج التربـوي النبـوي التوحيـدي، وبـه تنفصـل مـن جهـة الأسـاليب الجزئيـة والتشريعـات الخاصـة في تصريـف نفـس ذلك المنهـج، ولدفع كل ما يمكن أن يؤدي بهذه المحطات إلى التشـظي والانفصـال في الفكـر والاجتهـاد أو في السـلوك والأخـلاق. وهـذه صورة اسـتدلالية قوية تثبت حجيـة نموذجـه المعـرفي الإصلاحـي المركب من جهة إمكانيـة تحقيق مناطاته التاريخيـة في الواقع.

والمقصـود أن هـذه المحطـات الثـلاث التربويـة -الأرقميـة والمنبريـة والعلميـة- هـي ركائـز المنهـج التعليمـي والإصلاحـي في تصـور الأنصـاري لنظريـة الإصلاح، وعـلى وزانهـا يفهم منه نظرتـه التجديديـة لمفهـوم الإصلاح في العصر الحـاضر، ومن ثم يلزم أن تحتـذى. لأنها وإن كانت مراحـل ومحطـات تاريخيـة؛ إلا أنهـا كليات فـوق التاريخ مؤيـدة بالوحي، وإنما الخـلاف في منهج تصريفهـا في التاريـخ والواقع.

ثالثًا: أبعاد الفكر الإصلاحي عند الأنصاري

1. على المستويين النفسي والاجتماعي

تتجلى أهم هذه الأبعاد في محاولة "استعادة دور الوحي التربوي والاجتماعي في النفس وفي المجتمع"[83]، ومن ثم تأسيس أهم قيم المجتمع وتعميق الإحساس بها في النفس، على رأسها: الأخوة والتعارف والتآخي والتواد والتعاطف والتعاون...[84]. وهي قيم إنسانية قرآنية قمينة "بتشكيل الشخصية الإسلامية المتماسكة على المستويين: النفسي والاجتماعي"[85]. ومنها ترويض النشء على تدارس القرآن وتشكيل المخزون المفاهيمي والقيمي الصحيح، لأن القرآن ديوان القيم الإيمانية والأخلاقية[86].

2. على المستويين الحضاري والسياسي

يعدّ الأنصاري مشروعه محاولة "لتحرير الإنسان المسلم فردًا وأمة من أغلال الاسترقاق العولمي، عقيدة وثقافة واجتماعًا واقتصادًا"[87]، في وقت "فقد فيه المسلم كثيرًا من خصائصه الفطرية وكاد يصير جزءًا من منظومة الآخر الحضارية، على شكل ذرة تافهة تدور على الهامش خادمًا غير مخدوم ومستهلكًا غير منتج"[88]. والعمل الإسلامي اليوم "لا يمكنه الاستجابة لهذا التحدي الحضاري الجديد إلا بتجديد نفسه أولًا، وذلك بالرجوع إلى فطرته هو في الدين والدعوة؛ لأن الفطرة المسلوبة أو المخرومة لن تعالج ولن تسترجع إلا بمنهاج فطري"[89]. كما يعدّ مشروعه تصحيحًا لمكانة العمل السياسي داخل الدولة، ذلك أن "العمل السياسي والإصلاح الدستوري والقانوني ليس أصلًا من أصول العمل الدعوي، وإنما هو فرع من فروعه"[90].

هذا الشرط الأول وهناك شرط ثان هو وجوب تجنب "تحزيب الإسلام"[91]، وهنا مفرق طريق بين دعوة الأنصاري للمشاركة السياسية وطبيعة الأحزاب السياسية الإسلامية المعاصرة. وذلك أن العمل السياسي إفراز طبيعي للدعوة الفطرية التداولية القرآنية، وتحقيق لبعض مناطاتها على مستوى الدولة مع الحفاظ على جوهرها من جهة القيم. وهذه النظرة

ثمرة من أولوية القرآن على العمران في مشروعه النموذجي. وأن هذه الازدواجية القطبية تتوالى بشكل تراتبي، كما رأينا في مراحل التربية النبوية لجيل الصحابة الكرام، وليس بشكل متساوق. فإذا حصل هذا على هذه الشاكلة التنظيمية في تصريف معاني القرآن وتحقيق مناطاتها على الواقع، "فلا مانع بعده من أن تشارك هذه الحركة أو تلك في العمل السياسي، بصفتها دائمًا دعوة لا عملًا سياسيًّا مجردًا"[92]. الشيء الذي غاب عن الأحزاب السياسية المعاصرة، فداست على هذا التراتبية المقاصدية لجوهر العمل الدعوي والسياسي، أثناء الانخراط الرسمي في تنظيم سياسي معين، وحصل الفصل الميكانيكي بين الحزب وبين الحركة الإصلاحية الراعية لأفراده. وهذا للأسف ما حصل بالذات في المغرب.

وقد نتج عن هذا الفصل آفة خطيرة مست جوهر الإخلاص التعبدي للعمل الدعوي سماها "الاستصنام المنهجي"، بسبب ذلك التصور الإقصائي للقيم التربوية والدعوية القرآنية من جهاز الوعي السياسي المغربي، أو بسبب عدم التفريق بين ما هو مقصود أصلي ومقصود تبعي في نظام أولويات الحركة. ولها مظاهر عنده هي: استصنام الخيار الحزبي، استصنام الخيار النقابي، استصنام الشخصية المزاجية، استصنام التنظيم الميكانيكي، استصنام العقلية المطيعية، استصنام المذهبية الحنبلية في التيار السلفي[93]. وهي كلها آفات ترتبت على أصل منهجي واحد هو اللهث وراء المصلحة المادية والسياسية.

إن الحركة الإسلامية بهذا المعنى تجربة بشرية محدودة، وتصور بشري وضعي ذو أصول علمانية، تتداخل مع العلمانية من جهة المنهج التنزيلي وإن كانت تختلف معها من جهة (الانتساب)[94]. وهو أمر يجعلها في النهاية محكومة بسنن الاجتماع البشري، كالحضارات والدول بالمعنى الخلدوني للكلمة، أي إنها تنشأ ثم تنضج وتكتمل ثم تنهار[95]. بخلاف ما إذا كان الأصل في الحركة هو القيم القرآنية الممتدة، حيث يكون تنزيلها في تنظيمات ممتدًّا مثلها تمامًا، ومستمرًّا لا ينقطع مثلما رأينا في المنهج النبوي، الذي يبدأ بإصلاح النفس أولًا ثم

المجتمع ثم الدولة. وأي عكس للمعادلة فسيكون وبالًا على الإنسان وعلى المشروع. وهذا ما سقطت فيه الحركات الإسلامية ذات المرجعية السياسية.

غير أن الأنصاري لم يبخل في تقديم البديل المنهجي الذي ارتضاه في مشروعه بخصوص الإصلاح السياسي، ويفهم من كتبه أن له ستةَ أبعاد استدراكية نقدية لتلافي الآفات الست السابقة هي:

- مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بوصفه نظرية شمولية طبيعية وسياسية لدفع آفة الفجور الطبيعي والفجور السياسي[96].
- مبدأ الدعوة الدينية المحضة ذات الطابع السياسي، لدفع آفة الحزب السياسي المحض ذي الصبغة الإسلامية[97].
- مبدأ نشر خلايا التنظيم الفطري، لدفع آفة استصنام التنظيم الميكانيكي[98].
- مبدأ إنتاج الكلمة الدعوية الخطابية وإيصالها إلى كل الشرائح الاجتماعية، لدفع آفة استصنام التنظيم الحزبي والنقابي[99].
- مبدأ إنتاج علماء الشرع وتنمية الشريعة، وإنشاء مراكز دراسات الحركة الإسلامية[100]، لدفع آفة العقلية المزاجية والمطيعية.
- مبدأ الدعوة إلى الله لا إلى الأحزاب والهيئات[101].

وهي كلها ليست سوى تجل من تجليات النموذج المعرفي الذي أرساه لمشروعه. ويفهم من كلامه أن من حادَ عن هذا المنهاج في تربية الناس حاد عن الصراط المستقيم، وصارت جهوده كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء.

خاتمة

تتجه معالم الدعوة الإصلاحية عند الأنصاري نحو إعادة تشكيل القلب المسلم وعقله، على موازين القرآن الكلية، ووفق خطوات المنهج النبوي الإصلاحي التربوي الذي أرساه الرسول صلى الله عليه وسلم بمعية الوحي في الصدر الأول. وتبدو هذه الخطوات متراتبة في معيارها النقدي والبنائي للمنظومة الإصلاحية، بدءًا بالفرد ومرورًا بالجماعة وانتهاء بالدولة. وهي متواليات تاريخية جزئية يصعب جدًّا في منظور الأنصاري -إن لم نقل يستحيل في الواقع- تجاوز واحدة منها أو قلب محطاتها زمنيًّا، أو الإخلال ببعض عناصرها الكلية كما رسمت في زمانها، لأنها كليات فوق التاريخ، وعليها انبنى المشروع الإصلاحي القرآني نفسه بين الزمن المكي والزمن المدني. فكانت هذه التراتبية برهانًا قويًّا لدى الأنصاري لتخطيط كليات مشروعه، وتعليل أسباب إمكانية نجاحه في هذا العصر من جهة التأسيس النظري، لا من جهة الجزئيات المشخصة لكلياتها التي تتباين من زمان إلى آخر، بتباين الطبيعة البشرية نفسها مع واقعها السياسي والاجتماعي ضمن خريطة التدافع الحضاري الممتدة. فكانت فكرة هذا المشروع الدعوي في الإصلاح نسخة منقحة من المشروع النبوي، وبحسب طبيعتها المعاصرة. وكان عنوانها "من القرآن إلى العمران"، دالًّا بالقوة على كل تلك الحيثيات السابقة، تنظيرًا للممارسة الدعوية الإصلاحية وتنزيلًا لمقتضياتها في النفس والمجتمع والحضارة.

من هذا المسلك حاولت الدراسة أن تنفذ لتبين خطوط الفكر الإصلاحي عند الأستاذ فريد الأنصاري، ووفق مقاربة لم تتجاوز المحاور الكلية لنموذجه المركب، الذي ارتآه منطلقًا علميًّا ومنهجيًّا، ينطلق منه في البناء والرصد ويعود إليه في النقد والتقويم. وقد ارتأت هذه القراءة المتواضعة أن يكون تحليل هذا النموذج مع مصدره ومادته وخطواته وما ترتب عليه، مصبوبًا في محاور إجمالية هي كما يلي:

أولًا: صيرورة نمو الفكر الإصلاحي عند الأنصاري: تم فيه النبش عن أولى مظاهر الاهتمام بالنهضة والإصلاح في حياة الأنصاري، ثم كيف تشكلت ونضجت وتوسعت هذه المظاهر من خلال روافدها في صيرورة التحولات السياسية والعلمية والعمرانية، وكيف

تركب من هذا التشكل نموذج معرفي تربوي (براديغم) اصطحبه بمعجمه وقواعده طوال حياته الدعوية والإصلاحية.

ثانيًا: محطات المشروع الإصلاحي المشكلة لمرجعيته عند الأنصاري: مثل هذا المحور المرجعية الشرعية والتاريخية لنموذج الإصلاح والدعوة الإصلاحية عند الأنصاري، في النفس الفردية وعلى الصعيدين الاجتماعي والحضاري. وكان ذلك عبر مراحل ثلاث هي: مرحلة البناء الفردي أو المحطة الأرقمية، المرحلة المنبرية أو بناء الجماعة، المرحلة العلمية أو بناء الدولة.

ثالثًا: أبعاد الفكر الإصلاحي عند الأنصاري: مثل هذا المحور الأخير أهم التجليات والثمرات التي ترتبت على نظرة الأنصاري لمشروعه هو كما أراده هو، مبثوثًا في إنتاجاته العلمية والسياسية والعمرانية ومنابره الدعوية والتربوية.

الهوامش

1. دكتوراه أصول الفقه ومقاصد الشريعة، باحث في الفكر الإسلامي.
2. فريد الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، ط2 (القاهرة: دار السلام، 2009م)، ص14.
3. المرجع نفسه، ص114.
4. المرجع نفسه، ص31.
5. فريد الأنصاري، **الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب** (مكناس: منشورات رسالة القرآن رقم 2، 2007م)، ص19.
6. سمعت منه هذا الكلام شخصيًّا، على هامش ندوة دولية حول الأدب والشعر نظمت بجامعة ظهر المهراز بفاس، سنة 2006م.
7. فريد الأنصاري، **الفطرية بعثة التجديد المقبلة من الحركة الإسلامية إلى دعوة الإسلام** (القاهرة: دار السلام، 2009م)، ص166.
8. سعيد النورسي، **صيقل الإسلام ضمن كليات رسائل النور**، ط4 (القاهرة: شركة سوزلر للنشر، 2005م)، ص359.
9. الأنصاري، **رجال ولا كأي رجال** (القاهرة: دار النيل التركية، 2013م)، ص52.
10. المرجع نفسه، ص54.
11. الأنصاري، **الفجور السياسي والحركة الإسلامية بالمغرب** (القاهرة: دار السلام، 2000م)، ص20.
12. كتابان علميان هما: **مفاتح النور** و**رجال ولا كأي رجال**، وروايتان أدبيتان هما: **آخر الفرسان** و**عودة الفرسان** فضلًا عن بعض المقالات التي نشرت بمجلة **حراء**.
13. أبو إسحاق الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق أبو عبيدة آل سلمان (القاهرة: دار ابن عفان، 1997م)، ج3 / 30.
14. الأنصاري، **مجالس القرآن: مدارسات في رسائل الهدى المنهاجي من التلقي إلى البلاغ**، ط4 (القاهرة: دار السلام، 2015م) 1/ 110.
15. **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص134.
16. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، ص23.
17. نفسه، ص30.

18. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص32.
19. نفسه، ص33.
20. المرجع نفسه.
21. المرجع نفسه.
22. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق.
23. نفسه، ص22.
24. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص142.
25. المرجع نفسه، ص125.
26. المرجع نفسه، ص126.
27. الأنصاري، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوية** (الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1416هـ). 1/ 44.
28. المرجع نفسه، 2/ 90.
29. المرجع نفسه، ص1/ 49.
30. الأنصاري، **مجالس القرآن**، مرجع سابق، 1/ 54–55.
31. المرجع نفسه، 1/ 43.
32. المرجع نفسه: ص35.
33. المرجع نفسه، ص52.
34. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، ص64.
35. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص33.
36. المرجع نفسه.
37. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، ص166.
38. المرجع نفسه، ص167.
39. المرجع نفسه، ص157.
40. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص30.

41. الفطرية، مرجع سابق، ص154.
42. المرجع نفسه، ص153.
43. المرجع نفسه، ص154.
44. نفس المرجع والصفحة.
45. المرجع نفسه، ص155.
46. المرجع نفسه.
47. المرجع نفسه، ص157.
48. المرجع نفسه، ص160.
49. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص79–80.
50. المرجع نفسه، ص80.
51. يقول الشاطبي: "فدخول النسخ في الفروع المكية قليل، وهي قليلة؛ فالنسخ فيها قليل في قليل، فهو إذا بالنسبة إلى الأحكام المكّية نادر"، انظر: الشاطبي، **الموافقات**، مصدر سابق، ج3، ص339.
52. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، ص155.
53. المرجع نفسه، ص148.
54. نفسه، ص155.
55. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص91.
56. نفسه، ص92.
57. شانتورك، رجب. **البنية الاجتماعية السردية: تشريح شبكة نقل الحديث النبوي**، ترجمة الحباشة صابر (بيروت: جسور للترجمة والنشر، 2017)، ص280.
58. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص92.
59. أحمد ابن حنبل، **المسند**، حديث البراء بن عازب، رقم18568، تحقيق الأرنؤوط شعيب وآخرون، ج30 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2001م)، ص536.
60. المرجع نفسه: ص92.
61. عبد الملك ابن هشام، **السيرة النبوية**، باب: إرسال الرسول مصعب، تحقيق السقا مصطفى وآخرون، ج1، ط2 (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، 1955)، ص 434.

62. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص94.
63. نفس المرجع والصفحة.
64. نفس المرجع والصفحة.
65. المرجع نفسه، ص95.
66. نفس المرجع والصفحة.
67. نفس المرجع والصفحة.
68. نفس المرجع والصفحة.
69. نفس المرجع والصفحة.
70. نفس المرجع والصفحة.
71. المرجع نفسه، ص98.
72. المرجع نفسه، ص99.
73. المرجع نفسه، ص95.
74. نفس المرجع والصفحة.
75. المرجع نفسه، ص106.
76. نفس المرجع والصفحة.
77. المرجع نفسه، ص107.
78. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص108.
79. المرجع نفسه، ص109.
80. المرجع نفسه، ص110.
81. المرجع نفسه، ص 165.
82. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص165.
83. المرجع نفسه. ص11.
84. المرجع نفسه، ص53.
85. الأنصاري، **مجالس القرآن**، مرجع سابق، 1/ 376.

86. المرجع نفسه، ص43.
87. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص11.
88. نفس المرجع والصفحة.
89. نفس المرجع والصفحة.
90. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص150.
91. نفسه، ص149.
92. نفس المرجع والصفحة.
93. نفسه، ص21.
94. الأنصاري، **التوحيد والوساطة**، مرجع سابق، ص74.
95. نفسه، ص75.
96. الأنصاري، **الفجور السياسي**، مرجع سابق، ص41.
97. الأنصاري، **البيان الدعوي**، مرجع سابق، ص13.
98. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، ص166.
99. الأنصاري، **الفجور السياسي**، مرجع سابق، ص114.
100. نفسه، ص113، 115.
101. الأنصاري، **الفطرية**، مرجع سابق، 135.

الخطاب التربوي عند الحركة الإسلامية المعاصرة

قراءة في الأسس والمرجعيات والرهانات

دراسة مقارنة لثلاث حالات

بلال التليدي[1]

مقدمة

يعتبر العديد من الباحثين أن ما يميز الحركة الإسلامية أنها لم تكتف بتمثل المشروع الإسلامي الحضاري فكرة ودعوة، إنما اتجهت إلى بناء تجمع حركي منظم، يتمثل الفكرة، ويحتضن موارد بشرية يخضعها لعملية تربوية، ويؤهلها لحمل المشروع والتمكين له لإخراج الأمة واستئناف دورها الحضاري. ويعتبر بعضهم[2] أن هذا الدور الجديد الذي اهتمت به الحركة الإصلاحية لم يتجه فقط إلى النخبة، وإنما استهدف أيضًا الجماهير، وحاول إدماجها وتحويلها إلى معامل أساسي في صناعة التغيير[3].

ومع التفات الباحثين لهذا الدور الحيوي والتجديدي في كسب الحركة الإصلاحية، إلا أنهم لم ينتبهوا إلى ملاحظة مقارنة نوعية تتعلق بالمعامل الذاتي في التغيير، أي الإنسان ونوع التربية التي تؤهله للقيام بدوره في التغيير، فعادة التنظيمات السياسية أن تبلور أطروحتها الفكرية، وتتجه إلى ممارسة التنشئة الاجتماعية، التي تعتمد بالأساس هذه الأبعاد الإيديولوجية،

ثـم تتنقـل لمرحـل التجنيـد، أي وضـع المنتمـي للتنظيـم في خانـة الفعـل، وفـق خطاطـة التنظيـم التغييريـة، دون الجـواب عـن سـؤال: أي إنسـان يصلـح لأن ينتمـي إلى التنظيـم الرسـالي؟ ومـا مواصفاتـه؟[4] وهـل بالإمـكان الحديـث عـن تحقـق التطلعـات الرسـالية دون أن يكـون الإنسـان الحامـل للمـشروع الحضـاري الرسـالي متحققًـا بالمعـاني والقيم التـي يحملها؟[5].

إن الالتفـات إلى فكـرة النموذج المعياري للإنسـان الحامل للمـشروع الإصلاحي هو ما يصنع الفـارق في أي سـياق مقـارن. فخلافًـا للتنظيـمات العلمانيـة التـي تكتفـي بالتركيـز عـلى السـلوك المـدني، تضطلـع الحـركات الإسـلامية بمهمـة إعـادة صياغـة الإنسـان روحيًّـا وتربويًّـا، وذلـك لاعتقادهـا أن شرط تحقـق مشروعهـا الإصلاحـي هـو تحقـق الفرد الحامـل له بمعنـى الصلاح[6].

مـن هـذه الزاويـة تكتـسي دراسـة الخطـاب التربـوي للحـركات الإسـلامية أهميتهـا، إذ تروم تغطيـة ثلاثـة محـاور أساسـية بالبحـث، يخـص الأول الأبعـاد التربويـة والروحيـة في مـشروع الحـركات الإسـلامية، ويـدرس الثاني بشـكل مقارن التربيـة الروحية من خلال البرامـج التربوية لثـلاث حـركات إسـلامية (جماعة الإخـوان والنهضـة التونسـية والتوحيد والإصـلاح المغربية)، ويفـكك المحـور الثالـث الخطـاب التزكوي عنـد الحركات الإسـلامية، وذلك من خـلال التركيز عـلى رهاناته ووظائفـه وثوابتـه وتحولاته.

المحور الأول: الأبعاد التربوية والروحية في مشروع الحركات الإسلامية

إذا صحـت أي محاولـة لاختصـار أبعـاد المـشروع الإصلاحي الذي رسـمت حدوده مدرسـة حسـن البنـا، وتطـورت مـع مختلـف المـدارس الحركيـة الأخـرى، فيمكـن الحديث عـن المفاهيم المركزيـة الثلاثـة الآتية:

أن الإصلاح لا يمكن تصوره من غير العودة إلى الإسلام مرجعية ونظام حياة[7].

شمولية الإسلام لمختلف نواحي الحياة، والاعتقاد بأنه نظام حياة أو منهج حياة[8].

مبـدأ أي إصـلاح ينطلـق مـن تربيـة الفـرد ثـم الأسرة فالمجتمـع، مع تأكيـد مصدريـة القرآن والسـنة في التربية[9].

سـيحاول هـذا المحـور أن يبسـط القـول في الأبعـاد التربويـة والروحيـة في مـشروع الحركات الإسـلامية مـن خـلال التركيـز على ثـلاث نقاط أساسـية، أولاهـا المنطلقـات الأساسـية للتزكية الروحيـة، ومرجعياتهـا المختلفـة، والتحـولات التـي عرفتها هـذه المرجعيات.

المبحـث الأول: في المنطلقـات الأساسـية للتزكيـة الروحيـة عنـد الـرواد المؤسسـين للحركـة الإسـلامية

اهتـم شراح **رسـالة التعاليـم** بتأكيـد مركزيـة التربيـة، فمحمد الغـزالي، وإن التفـت في شرحه للأبعـاد الأصوليـة والمنهجيـة ومنهـج البنـا في التعاطي مـع القضايا الخلافية، فإنـه خصص فصلًا لـشرح الأصل السـابع (الإخلاص وعمل القلب)، والمخاطر التي تشـكلها الانحرافات النفسـية والسـلوكية[10]. كـما اعتـبر يوسـف القرضاوي هـذا البعـد الرباني أهـم جانب من جوانـب التربية وأشـدها خطـرًا وأعمقهـا أثـرًا، لكونه يهـدف إلى تكوين الإنسـان المؤمن[11]. أما سـعيد حوى فقد ركـز عـلى العناصر التي رشـحها حسـن البنا لتكـون مقومات الشـخصية الإسـلامية المعاصرة[12].

وإذا كان الإجمـاع حاصـلًا عـلى مركزيـة التربيـة في مـشروع البنا، فـإن اتجاهه التربوي تأسـس عـلى منطلقـين، قـد يبـدوان في الظاهـر مختلفـين مـع تجربتـه الروحيـة، لكنهـما في العمق يتماشـيان مـع نسـقه الإصلاحـي العام. فمـع تفصيله في مذكراتـه، لجزء مهم مـن تجربته الروحيـة وانتظامه الصـوفي[13]، إلا أنـه لم يرتهـن، في قواعـده المنهجيـة، لهذه التجربـة في تحديد خيـارات الجماعة، وإنما التـزم مبـدأي التأصيـل والحرية في التجربـة الروحية.

مبـدأ التأصيـل: وفيـه يقـرر مرجعية القـرآن والسـنة وحاكميتها عـلى التجربـة الصوفية، وأن التصـوف يعتـبر من لب الإسـلام وصميمـه، وأن الصوفية بلغـوا مرتبة كبيرة لم يحاكهـم فيها أحد مـن المربـين في عـلاج النفوس ودوائها، وذلك بسـبب التماسـهم للخطط العملية في السـير إلى الله تعـالى[14]، وأن الغايـة مـن طريـق الصوفية عـلى الإجمال "هو الوصـول إلى الله تبـارك وتعالى والفوز

بقربه والسعادة بمعرفته"، وأن "السبيل إلى ذلك أثر واحد هو الاعتصام بالكتاب والسنة ومتابعة الرسول صلى الله عليه وسلم"[15].

يلخص البنا موقفه من التصوف في مذكراته، ويرى أن فكرة الدعوة الصوفية، لو وقفت عند حد السلوك والتربية لكان خيرًا لها، ولكنها تجاوزت ذلك بعد العصور الأولى إلى تحليل الأذواق والمواجد، ومزج ذلك بعلوم الفلسفة والمنطق ومواريث الأمم الماضية وأفكارها، فخلطت بذلك الدين بما ليس منه[16]. وبناء على هذا التقييم، يقرر البنا منهج عرض التصوف على مرجعية القرآن والسنة، وقبول ما له أصل فيهما، ورفض ما ليس له أصل، ويدعو إلى إصلاح التصوف وتخليصه مما علق به، والإفادة من الثورة العلمية التي خلفها لتيسير قيادة الجماهير قيادة صالحة[17].

مبدأ الحرية في التجربة الروحية: لم تقرر رسائل البنا أي موقف بخصوص الانتساب إلى الطرق الصوفية، لا إيجابًا ولا منعًا. فباستثناء ما جاء في رأيه السابق حول التصوف[18]، فقد ترك الباب مفتوحًا للإفادة من التجربة الصوفية، مع الاقتصار على ما وافق القرآن والسنة من القول الصوفي.

المبحث الثاني: المرجعيات الأساسية للتزكية الروحية عند رواد الحركة الإسلامية

يميل أغلب رواد الحركة الإسلامية إلى تبني رأي البنا في التصوف، إذ يعتبرون ما ورد عند المتقدمين من أرباب مدرسة التربية والسلوك، من أمثال المحاسبي والجنيد وإبراهيم بن أدهم وذي النون المصري وبشر الحافي وداوود الطائي يغني عما عداهم من المتأخرين، وأنه الأقرب إلى تمثيل تجربة الصحابة في التربية الروحية[19].

لكن، هذا الإجماع، لم يمنع من الالتفات إلى مرجعيات أخرى كان للبنا رأي فيها، ومن ذلك مرجعية أبي حامد الغزالي في كتابه **الإحياء**، الذي اعتمده سعيد حوى بنفس تهذيبي، كما اعتمده عبد السلام ياسين في المغرب[20]، بينما تأثرت حركات إسلامية أخرى بآراء ابن تيمية وابن القيم والشاطبي في تقييم حقيقة التصوف ورجاله، معتمدة مرجعيات سلوكية سنية اشتغلت بمنطق نقدي تهذيبي لأدبيات التصوف[21].

مرجعية مدرسة التصوف السني: مالت أغلب مدارس الحركات الإسلامية إلى اعتماد مرجعية القرآن والسنة كمصدر لتلقي المحتوى التربوي، فذكر البهي الخولي ستة معالم للطريق إلى الله وتحصيل الربانية ركز فيها على مرجعية القرآن والسنة وحذر من الشوائب الواردة في كتب المتصوفة المتأخرين، داعيًا إلى عرضها على مرجعية القرآن والسنة[22]. أما يوسف القرضاوي فقد قامت سلسلة كتبه **في تجديد فقه السلوك في ضوء القرآن والسنة** على مبدأ رد التصوف إلى جذوره الإسلامية بالاستمداد من محكمات القرآن وصحيح السنة، وتنقية التصوف مما علق به من الشوائب[23]، وبنى محمد أحمد الراشد سلسلة كتاباته الروحية[24] على مرجعية القرآن والسنة الصحيحة[25].

وإلى جانب مرجعية القرآن في استمداد التربية الروحية، حرص رواد الحركة الإسلامية على الإفادة من أقوال الصحابة والتابعين والعلماء الزاهدين والصالحين، فأشار البنا إلى المحاسبي والجنيد وإبراهيم بن أدهم وذي النون المصري وبشر الحافي وداوود الطائي، ونبه محمد أحمد الراشد إلى عبد الله ابن المبارك وأحمد ابن حنبل في كتابيهما عن الزهد، وإبراهيم ابن أدهم والفضيل بن عياض وبشر بن الحارث الحافي، والجنيد البغدادي، وعبد القادر الكيلاني، ونصح أيضًا بالإفادة من الدعاة المتأخرين أمثال ابن تيمية وابن القيم وابن الجوزي[26].

وقد وضح يوسف القرضاوي مكونات مرجعية التصوف السني، فأكد أن عمدته في دراسته هو القرآن الكريم والسنة المشرفة، والاكتفاء منها بالحديث الصحيح والحسن، دون الضعيف، مع ضرب صفح عن الإسرائيليات، إلا ما كان مؤيدًا بنص شرعي، واعتمد النقل عن كبار شيوخ القوم، خاصة المعروفين منهم بالاستقامة والالتزام، وعدد منهم ما ذره البنا من رجال الزهد المتقدمين[27].

مرجعية أبي حامد الغزالي: من المهم الإشارة إلى أن البنا ذكره ضمن الذين خلطوا مصادر التصوف الصافية بأقوال أرسطوطاليس وأضرابه في تقسيم النفس وبيان أحوالها وعوارضها من شهوانية وغضبية وعقلية[28].

وقد اختلف تقييم رواد الحركة الإسلامية لتراث الغزالي الصوفي، فتبناه سعيد حوى مع مطلب تهذيبه[29]، فيما وضع يوسف القرضاوي تراثه في ميزان النقد العلمي[30]، أما عبد السلام

ياسين فقد قلب المعادلة، واتجه إلى التماس مواقف بعض العلماء السلفيين المجددين، لأخذ تذكرة عبور للتراث الصوفي إلى مجالس الحركات الإسلامية[31] ملتمسًا العذر لتعابير القوم وكشوفهم وأحوالهم[32].

مرجعية العلماء الربانيين المجددين: وقد كان من ثمار تقييم التصوف ووضعه في ميزان الشرع أن تم نخل موضوعاته واصطلاحاته ومفاهيمه، وتمييز ما كان له أصل منها وما ليس له أصل، وما يمكن حمل بعض معانيه بعد تأويلها على أصل من الأصول، وما يتعذر فيه ذلك[33]، فنشأت الحاجة داخل الحركات الإسلامية إلى تجاوز الحرج الذي يشمله التراث الصوفي، فتم الانعطاف إلى مرجعية العلماء الربانيين، من أمثال عبد الرحمن ابن الجوزي، وابن قدامة المقدسي، وابن تيمية، وابن قيم الجوزية، الذين يمثلون الطريق الوسط الذي ينهي الصراع المحموم بين السلفيين والمتصوفة[34].

المبحث الثالث: رواد الحركة الإسلامية وتحولات مرجعية التربية الروحية

مر مسار التحولات التي عرفتها مرجعيات التربية الروحية عند رواد الحركة الإسلامية بمنعطفات هي أقرب إلى الدورة الدائرية التي ينتهي فيها المسار من حيث بدأ، إذ اتجه البنا في البدء إلى التعامل مع التراث الصوفي بمنطق براغماتي عملي، يعتمد استصحاب الكلام الصوفي الذي له أصل في الشرع، وترك ما يشكل مادة خلافية تشوش على مقاصد مشروعه الرسالي. فكانت المرحلة الأولى في تأسيس مرجعية التربية الروحية تنطلق من المحددات الآتية:

- تحكيم مرجعية القرآن والسنة على مجمل الكلام الصوفي.
- الاكتفاء من التراث الصوفي بمستوييه الأولين.
- استصحاب الوسائل التربوية العملية وتشغيل بعدها الحركي (الوظيفة، أو الذكر من المأثورات).
- الاكتفاء من مرجعيات التصوف على تصوف العلماء والزهاد والصالحين، وترك المختلف حولهم.
- الاهتمام بالجانب العملي من التصوف، ونبذ التصوف الانعزالي.

- تجديد وسائل تربوية عملية حديثة تناسب العصر وروحه.

وتشكل مرحلة سعيد حوى، منعطفًا جديدًا في مرجعيات التربية الروحية عند جماعة الإخوان، إذ يلاحظ في تراثه الفكري تخصيص أكثر من كتاب في التربية الروحية (**تربيتنا الروحية، المستخلص في تزكية الأنفس، مذكرات في منازل الصديقين والربانيين**)، دون أن نغفل رسالتين نشرا ضمن سلسلة كي لا نمضي بعيدًا عن احتياجات العصر هما: **إحياء الربانية**، ورسالة **غذاء العبودية**.

وقد برر حوى انعطافته إلى التصوف إلى حاجة الحركة الإسلامية إلى نظرية في السير الروحي، أمام واقع ندرة الكتاب الصوفي المحرر في ضوء مرجعية القرآن والسنة، واختلاط التصوف بالفلسفة مما احتاج معه إلى تحريره مما علق به، كما اعتبر أن الحاجة إلى نظرية في السير التربوي تمليها التصورات الإسلامية القاصرة حول التصوف[35].

وفي مسعاه التحقيقي، ميز سعيد حوى في التصوف بين مستوييه النظري والعملي، كما ميز داخل المستوى النظري بين ما هو من باب الكشوفات والإلهامات، وبين ما كان شرطًا للتحقق بالعقائد والأخلاق النفس، مبينًا أن المعركة ضد التصوف إنما تطال الجانب المرتبط ببدع الأعمال وبسبب الكشوفات والإلهامات، وأن مشروعه في تهذيب التصوف سيضع الأمور في مواضعها في الكثير من الأمور[36].

وعلى العموم، فما يميز هذه المرحلة من مسار التحولات في مرجعية التربية الروحية عند سعيد حوى هو ما يلي:

- العودة إلى مرجعية أبي حامد الغزالي لاسيما كتابه **إحياء علوم الدين**، إذ ألف سعيد حوى كتابه **المستخلص في تزكية الأنفس** انطلاقًا من مادة **الإحياء**، وبرر هذا الاختيار بتشابه عصر الغزالي بعصره من حيث الضعف في التربية الروحية، مع تأكيده نزع القضايا المثيرة للجدل والقضايا المطولة والمعقدة، وتجريده من الحديث الضعيف[37].
- بسط قضايا التصوف والتربية الروحية على طريقة القوم موضوعًا ومنهجًا وطريقة ومسلكًا.

- الإشادة بالتجربة الصوفية والتتلمذ على الصوفية، والتأصيل لفكرة التربية بتسليك المريدين، مع اشتراط عدم التقيد بطريقة ما.
- فتح الباب أمام صحبة مشايخ الصوفية، أو على الأقل، عدم نبذ هذه الظاهرة[38].
- تأصيل الحاجة إلى نوع من التصوف السلفي، بما يعنيه ذلك من شيوخ وحلقات العلم والذكر تمامًا كما هي الشاكلة الصوفية[39].

على أن هذا التحول الذي سجله حوى لم يشكل في الجوهر سوى منعطفٍ مؤقت، إذ رغم التمدد توجهه الجزئي فإن امتداده في الزمان بقي محدودًا، إذ اتجهت أغلب الحركات الإسلامية إلى استعادة منهجية البنا في التعامل مع التراث الصوفي نظريًّا، وفي اصطحابه وتوظيفه عمليًّا، دون التورط في استدعاء التراث الصوفي المثير للجدل، ولا اتخاذه مرجعية في السلوك إلى الله.

المحور الثاني: التربية الروحية من خلال البرامج التربوية للحركات الإسلامية: دراسة مقارنة

يُعنى هذا المحور بدراسة التربية الروحية في برامج ثلاث حركات إسلامية (الإخوان المسلمين (سعيد حوى نموذجًا)، وحركة النهضة التونسية، وحركة التوحيد والإصلاح المغربية)، وذلك من ثلاث زوايا: المرجعية، والمحتوى التربوي، والأبعاد والدلالات.

المبحث الأول: مرجعيات التربية الروحية من خلال برامج الحركات الإسلامية

يهدف هذا المبحث إلى دراسة مقارنة لمرجعيات التربية الروحية عند هذه الحركات الإسلامية، على أن يتولى المبحث الثاني دراسة المحتويات، ويعرج الثالث على زاوية الأبعاد والدلالات.

مرجعيات التربية الروحية في البرنامج التربوي للإخوان المسلمين

حسب إفادات من عدد من قياديي هذا التنظيم[40]، لم تعتمد جماعة الإخوان برنامجًا تربويًّا بالشكل المعروف لدى الحركات الإسلامية الأخرى، فقد حرصت على الحفاظ على تقاليد

التنظيم التربوية، واستقر في التنظيم اعتماد بعض الوسائل التربوية دون التفصيل في المحتوى التربوي، والدروس المقررة بعناوينها ومحاورها والمراجع المعتمدة فيها.

وفي مقابل ذلك اعتمدت الجماعة برنامجًا ثقافيًّا لتكوين الدعاة، وكشفت اللائحة العامة للمنهاج الثقافي عن أهم المراجع التي كان يخضع لها الدعاة، وتذكر الكتب التأريخية لجماعة الإخوان أن البنا أشرف بنفسه على إعداد هذا المنهاج الثقافي، وأرسله للأزهر قصد إبداء الرأي فيه[41].

وحسب لائحة المنهاج الثقافي[42] فقد تعددت مرجعيات التعرف على علم التصوف ومحتويات التزكية الروحية، فشملت ابن مسكويه والقشيري وابن الدجوي والشعراني وابن عطاء الله السكندري وابن غرب والغزالي وابن القيم وابن تيمية والدجوي والقاسمي والاسفراييني والحلبي وابن البنا السرقسطي.

تشير لائحة البرنامج الثقافي للإخوان إلى الإحياء كأحد مرجعيات التربية الصوفية لا كمرجعية حصرية كما هو الشأن عند سعيد حوى، الذي اعتمد عليه بشكل كلي، وأنتج برنامجًا تربويًّا يعتمد المرحلية التي تتناسب مع مراتب العضوية، ودوائر التوجيه والتكوين مع اقتراح بعض المراجع الأساسية في كل مرحلة على حدة[43].

يقسم سعيد حوى مناهج التكوين التربوي إلى قسمين:

مناهج التكوين الموجه: وهو الخاص بفئة النصير[44] ويقترح سعيد حوى اعتماد كتبه التي شرحت الأصول الثلاثة، ويقصد بذلك كتاب **الله جل جلاله**، وكتاب **الإسلام**، وكتاب **الرسول**، مع اعتماد **رسالة المأثورات**، وأيضًا كتابه **من أجل خطوة إلى الأمام** وذلك بقصد تعميق الولاء للإسلام وللجماعة التي تحمله[45]. كما يقترح أن تدرس في هذه المرحلة، رسالة **التعاليم** و**رسالة الجهاد** لحسن البنا، وكتاب **جند الله ثقافة وأخلاقًا** ومكمله **جولات في الفقهين الكبير والأكبر**. كما اقترح على الأخ المربي كتاب **الحياة الروحية والسلوكية لجند الله** وكتاب **نظريتنا الأمنية ودروس الأمن** و**رسالة في دروس في العمل الإسلامي** وكتاب **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، ورسالة **برسم التنفيذ**، وسلسلة **الأساس في المنهج**[46].

مناهج التكوين العام: وقد أشار سعيد حوى إلى تفصيله في مقتضيات هذا التكوين في كتابه **جند الله ثقافة وأخلاقًا**، ونبه إلى أن الجديد في كتابه **المدخل** هو ذكر التفصيل في المراحل والأولويات، وذكر ما يتناسب من مراجع وكتب مع المراحل الثلاث المقترحة "الابتدائية والوسطى والعليا"[47].

ويحدد في موضع آخر[48] خريطة التكوين التربوي التي تناسب مراتب العضوية الأربع وذلك في دوائر ثلاث تختص الأولى بالثقافة والعلم، وتعنى الثانية بالخصائص، وتثبت الثالثة معاني الالتزام، فقرر مرجعية المحاسبي في المرحلة الأولى من دائرة الثقافة والعلم والحفظ، الأولى، وتربيتنا الروحية في المرحلة الثانية، والإحياء في المرحلة الثالثة، ولم يقرر أي مرجعية في دائرة الخصائص، بينما أعاد تقرير مرجعية تربيتنا الروحية في دائرة الالتزام.

وقد انتهى سعيد حوى في مساره التربوي إلى تأليف سلسلة دراسات منهجية هادفة في التربية والتزكية والسوك، ضمنها ثلاثة كتب، أولها وأساسها **تربيتنا الروحية**، وكتاب **المستخلص في تزكية الأنفس**، وكتاب **مذكرات في منازل الصديقين والربانيين**. ولم يغفل ضمن سلسلة "كي لا نمضي بعيدًا عن احتياجات العصر" أن يلح على مركزية التزكية الروحية، وذلك ضمن كتابين: **إحياء الربانية** و**غذاء العبودية**.

وعلى الرغم من أن سعيد حوى اعتمد أساسًا على كتاب **إحياء علوم الدين** وجعله مادة أساسية لبرنامجه التربوي، فإن مشروعه التزكوي كان يهدف إلى أن تتحول كتبه هذه نفسها إلى مرجعية خاصة تحل محل **الإحياء**. وقد كان يدرك حجم الاعتراضات والانتقادات الموجهة للإحياء، ولذلك فقد اتجه إلى إعادة كتابته من محبر آخر يراعي مدى الحاجة الماسة إليه في التزكية الروحية من جهة، ويراعي في الجهة المقابلة ضرورات تبيئته في الثقافة السلفية[49]، فاتجه إلى إرساء مرجعية جديدة، هي **المستخلص في تزكية الأنفس**، الذي اعتمد كمرجعية للتزكية الروحية في أكثر من تجربة حركية.

مرجعيات التربية الروحية في البرنامج التربوي لحركة النهضة

حاولت الحركة حسب إفادات بعض قياديها في الشأن التربوي[50] جمع محتواها التربوي السابق بعد الثورة، وإعادة تركيبه وحقنه بمحتوى جديد يناسب التطورات التي عرفتها

تونس من جهة، وحركة النهضة من جهة ثانية. وقد توج هذا الجهد بقرار في المؤتمر التاسع لحركة النهضة تعيين الإخوة المشرفين على الأُسَر، والمكلّفين بالتربية "محليًّا" و"جهويًّا"، والشروع في تنزيل المحتويات التربوية في شكل كراسات خاصة[51].

وقد توقف البحث على تسع كراسات للمحتوى التربوي للأسر التنظيمية، تضم تفسير القرآن، وشرح الحديث ونصوص تربوية تركز على المعاني الإيمانية ومادتين أساسيتين حول علوم القرآن وعلوم الحديث، ومدخل عام عن السيرة النبوية، كما قررت كتابًا شهريًّا تتم دارسته داخل الأسرة التنظيمية.

وقد اعتمد البرنامج التربوي مستويين من التكوين التربوي، وجه الأول للمنخرطين والثاني للأعضاء، حيث يخضعان معًا لمحتوى تربوي مشترك يتضمن القرآن والحديث والسيرة والنص التربوي، ويتم التركيز بالنسبة إلى المنخرطين على هوية الحركة وتاريخها ورؤيتها الفكرية وبرامجها، بينما تتميز أسرة الأعضاء بتعميق المادة التكوينية وشمولها وسعة أفقها[52].

وباستقراء الكراسات التسع، يلاحظ خلو مادة الدرس التربوي من أي توجيه حركي لاعتماد مرجع محدد يلجأ إليه في صياغة المحتوى التربوي، كما كان الدأب مع محتويات أخرى تهم علوم القرآن والحديث والسيرة والأصول وغيرها، لكن استقراء مراجع المحتوى التربوي المعد والمقرر للحلقات التربوية، يفيد اعتماد المرجعيات التزكوية التالية:

الكراس الخامس	**إحياء علوم الدين** للغزالي، **نضرة النعيم في مكارم أخلاق الرسول الكريم**.
الكراس السادس	**مدارج السالكين** لابن القيم، **الزهد** لابن المبارك، **الزهد** للحسن البصري، **الرعاية** الحارث المحاسبي، **الإحياء** للغزالي، **تنبيه الغافلين** لابن النحاس، **العجب** لعمرو بن موسى .

الكراس السابع	**الزهـد** لابـن المبـارك، **الإحيـاء** للغـزالي، **منهـاج العابديـن** للغـزالي، **المدخـل** لابـن الحـاج، **الحكـم العطائيـة** السـكندرية، **الزهـد** للإمـام أحمـد، **هكـذا علمتنـي الحيـاة** لمصطفـى السـباعي.
الكراس الثامن	**العجـب** لعمـرو بـن موسـى، **استنشـاق نسـيم الأنـس** لابـن رجـب الحنبـلي، **الوابـل الصيـب** لابـن القيـم، **تهذيـب مـدارج السـالكين**، **لطائـف المعـارف** لابن رجـب الحنبـلي، **أدب الدنيا والديـن** للماوردي، **مجموعـة رسـائل الحافـظ ابـن رجـب الحنبـلي**، **الزهـد** للإمـام أحمـد، **المدخـل** لابن الحـاج، **تنبيـه الغافلين** للسـمرقندي، **إحياء علـوم الدين** للغزالي.

واضـح مـن خلال اسـتقراء هـذه المرجعيات وجـود تنـوع في المرجعيات، فبالإضافـة لمرجعية **الإحيـاء**، حـضرت مرجعيـات الزهـاد المتقدمـين (أحمـد وابـن المبـارك والحسـن البـصري)، مـع التركيـز عـلى تـراث الفقهـاء الحنابلة الزهـاد مثل ابن رجب الحنبـلي وابن القيم الجوزيـة، والإفادة مـن المرجعيـات السـنية في التصوف مثل الحارث المحاسـبي وابن عطاء الله السـكندري والانفتاح عـلى مرجعيـات بعض العلـماء المعاصرين.

مرجعيات التربية الروحية في البرنامج التربوي لحركة التوحيد والإصلاح المغربية

اعتمـدت حركـة التوحيـد والإصلاح منذ تأسيسـها سـنة 1997 ثلاثـة برنامـج تربوية: الأول أخـذ الصبغـة الانتقاليـة (البرنامـج التربـوي الانتقـالي)، واعتمـد غـداة التأسـيس للوحـدة بـين تنظمـين إسـلاميين همـا حركـة الإصـلاح والتجديـد[53] ورابطة المسـتقبل الإسـلامي[54]، ثـم تبنت في المرحلـة العاديـة برنامجًـا تربويًّـا تـم تقسـيمه إلى قسـمين: البرنامـج التربـوي التمهيـدي الذي يسـتهدف المتعاطفـين، والبرنامـج التربـوي الأسـاسي يسـتهدف الأعضاء.

وفي سنة 2013، تبنت حركة التوحيد والإصلاح منظومة للتربية والتكوين (سبيل الفلاح عليها)[55]، بناء على نتائج تشخيصها لوضعية التربية والتكوين[56]، وتتوزع المنظومة إلى ثلاثة أقسام: قسم قصد به بناء الأسس المعرفية للمتربي، وقسم توجه لغرس القيم الإيجابية، وقسم ثالث خصص للتدريب على المهارات الضرورية المشتركة.

وباستقراء مواد ودروس هذا البرنامج (الشق القيمي)، يمكن التوقف عند مرجعيات التزكية الروحية عند حركة التوحيد والإصلاح كما هو مبين في الجدول أدناه:

النوع	المراجع
المرحلة الأساسية	**مدارج السالكين** لابن القيم الجوزية، **إحياء علوم الدين** للإمام الغزالي، **المستخلص في تزكية الأنفس** لسعيد حوى، **دليل الأنفس** لمحمد عز الدين توفيق، **قناديل الصلاة** لفريد الأنصاري، **شعب الإيمان** للبيهقي، **زاد المعاد** لابن قيم الجوزية، **الأذكار** للإمام النووي، **سلاح المؤمن في الدعاء والذكر** لابن الإمام، **شرح الصدور بحال الموتى والقبور** للسيوطي، **التذكرة بأحوال الموتى وأمور الآخرة** للقرطبي، **ذكر الموت** لابن أبي الدنيا، **معاتبة النفس** للإمام الغزالي، **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين** لمحمد جمال الدين القاسمي، **الفتاوى** لابن تيمية، **إغاثة اللهفان** لابن قيم الجوزية، **الزواجر من اقتراف الكبائر** للهيثمي، **بدائع الفوائد** للزرعي.

والملاحظ أن هذا الثراء والتنوع في مرجعيات التزكية الروحية في المنظومة لا يعني عدم وجود مرجعيات أساسية، فواضح في تحولات البرنامج التربوي أن الأمر لا يختلف كثيرًا عن مدرستي الإخوان والنهضة في اعتماد مرجعية التصوف السني والانعطافة إلى تراث التصوف

السني (أحمد بن حنبل وابن المبارك والحسن البصري وابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن الجوزي وابن رجب الحنبلي وغيرهم) مع تسجيل مركزية مرجعية الغزالي ليس فقط في إحيائه، وإنما في سائر تراثه الصوفي، كما يلاحظ الانفتاح على مرجعيات حركية في التزكية الصوفية، مثل كتابات سعيد حوى (**المستخلص في تزكية الأنفس وتربيتنا الروحية**)، وأيضًا كتابات يوسف القرضاوي في عمومها، مع التركيز على سلسلته في تيسير فقه التربية والسلوك في ضوء القرآن والسنة.

المبحث الثاني: مضمون التربية الروحية في برامج الحركات الإسلامية

على الرغم من أن المحتوى التربوي للتزكية الروحية تنتظمه محاور عديدة، وتخدمه مكونات القرآن والحديث والسيرة والعقيدة وفقه الدعوة والأخلاق والتربية وغيرها، فإننا سنقتصر فقط على ما يرتبط بالأخلاق أو التربية في برامج الحركات الإسلامية؛ وذلك لأن مجمل ما يأتي في قسم العقائد يتجه إلى الجانب المعرفي، ومجمل ما يندرج ضمن تفسير القرآن أو شرح الحديث وسيرة يخدم الأبعاد جميعها المعرفية والروحية والتربوية، فيما يختص الجانب الأصولي بقضايا المنهج، وتخدم مواد فقه الدعوة هدف تنهيج الفعل الدعوي، ليبقى الشق المرتبط بالتربية أو الأخلاق المحور الخاص الذي اختص بالتربية الروحية.

مضمون التربية الروحية في البرنامج التربوي للإخوان المسلمين نموذج سعيد حوى

يقر سعيد حوى أنه لم يفعل في كتابه **المستخلص في تزكية الأنفس** أكثر من تهذيب مادة **الإحياء** وإعادة ترتيبها وحذف ما لا يتناسب وطبيعة الحركة وتوجهها وقواعدها المنهجية.

والناظر للمحتوى التربوي للكتاب يجده يستوعب مشمولات التربية الروحية كما استقرت عند العارفين من أهل السلوك والتصوف، سوى ما كان من مباحث الكشف والأحوال والإلهامات، فقد ارتأى تجنبها، مع أنه خصها بفصل في كتابه **تربيتنا الروحية**.

وتتوزع خطاطة المحتوى التربوي للتزكية الروحية في **المستخلص** على أربعة أبواب أساسية، باب فضل أن يجعله مدخلًا للسير إلى الله، يعرف آداب العالم والمتعلم. فيما خصص الباب الثاني، لاستعراض أمهات وسائل التزكية، بدءًا بالعبادات الشرعية، وتعريجًا على

وسائل أخرى مركزية في التزكية الروحية، هي الذكر وتلاوة القرآن والتفكر في خلق الله، وذكر الموت والمراقبة والمحاسبة والمجاهدة والمعاتبة، والخدمة والتواضع ومعرفة مداخل الشيطان على النفس وطرق القطع معها، ومعرفة أمراض القلوب وكيفية الخلاص منها. أما الباب الثالث فيعرض لماهية زكاة النفس (فعل تطهير النفس، من الكفر والنفاق والفسوق والبدعة والشرك والرياء وحب الجاه والرئاسة والحسد والعجب والشح والغرور والغضب الظالم وحب الدنيا واتباع الهوى)، ويستعرض في التحقق (التوحيد والعبودية والعبادة والإخلاص والصدق مع الله والزهد ومحبة الله والخوف والرجاء والتقوى والورع والشكر والصبر والتسليم والرضا والمراقبة والمشاهدة والتوبة المستمرة) ويتناول في التخلق (التخلق بأسماء الله الحسنى على مقتضى العبودية، والتخلق بالشمائل المحمدية، والاقتداء بالنبي صلى الله عليه وسلم). أما الباب الرابع فعالج فيه بعض ثمرات التزكية (ضبط اللسان من الآفات العشرين التي تعترضه، والأدب في العلاقات، ومراعاة حقوق المسلم وحقوق الوالدين والولد وحقوق الأقارب والرحم وحقوق الجوار وأدب العلاقة الزوجية وأدب العلاقات الأخوية وجملة آداب العشرة والمجالسة مع أصناف الخلق).

أما المحتوى التربوي لـ**تربيتنا الروحية** فكان مختلفًا عن **المستخلص**، إذ انطلق فيه من التعريف بعلم التصوف ومجالاته، مع التركيز على موضوعه الرئيس (السير إلى الله)، وأهم الوسائل المفضية إلى ذلك (الأوراد والواردات والتربية الإسلامية)، مع تخصيص أبواب في الكتاب للحديث عن النفس ومطالبها وأمراضها، وسلم الأمراض وسلم الصحة، وضرورة المجاهدة وأركانها، والمساعدات والمنشطات التي يستعان بها في السير إلى الله، ومقومات الصحة النفسية والقلبية، كما أفرد في هذا الكتاب قضيتين شائكتين (الرؤى والكشف والأوهام والكرامات، والشيخ والبيعة)، وختم على نسق كتابه **المستخلص** بباب في الأخلاق والآداب[57].

وقد أصل سعيد حوى للكشف والرؤى والإلهامات، مستندًا إلى نصوص القرآن والسنة وإلى حياة الصحابة، منتهيًا إلى إمكان الكشف ووقوعه في حياة الصحابة[58]. لكنه لا يورد هذا التأصيل مجردًا عن بعض الضوابط التي تسد الذرائع، وتمنع تحويل الكشف أو الإلهام الرباني

إلى أصل زائد أو سامي عن مرجعية القرآن أو السنة، فيرى أن أقصى ما يثبته الكشف والإلهام الرباني هو أن يكون مؤشرًا على صحة الطريق[59].

أما فيما يخص المشيخة، فقد أثبت حجيتها وحجية الصحبة للشيخ[60]، وسوغ إمكانية أن يكون هذا الشيخ قاصر الباع في علوم القرآن والسنة والفقه وغير ذلك، ولم يشترط تحققه بصفة الشيخ الكامل[61]، كما انتصر لفكرة البيعة بين الشيخ والمريد، ليس على أساس سياسي، ولكن على أساس القيام بأعمال كالالتزام بالتقوى، معتبرًا أن البيعة الصوفية هي ذات صفة غير ملزمة[62].

المحتوى التربوي للتزكية الروحية في البرنامج التربوي لحركة النهضة

يمكن اختصارًا أن نستعرض مضمون التزكية الروحية في الكراسات التسع الخاصة بالمحتوى التربوي للأسر التنظيمية[63]، لاسيما ما يتعلق بفقرة النص التربوي، حسب الجدول أدناه:

الكراس	عدد الدروس	المحتوى
الأول	أربعة نصوص	في تزكية النفس – همة تنطح الثريا – في التحقق بمقامات اليقين – فكر واشكر
الثاني	نصان تربويان	تحت مظلمة الحب في الله وفي ظل عرض الرحمن – التقوى أساس النصر
الثالث	أربعة دروس	شروط النقد وأدب المناقشة – التوكل على الله – الثبات ووحدة الصف – الصدقة برهان

الرابع	أربعة نصوص تربوية	المسجد من حياتنا – صلاة الجامعة قوة وارتقاء – مجلس العلم أنوار الهدى – فضائل قيام الليل والتهجد
الخامس	أربعة نصوص تربوية	إفشاء السلام – التودد – التكافل – الإخاء
السادس	أربعة دروس	حطم صنمك: حراسة النفوس من أمراض القلوب – إعجاب المرء بنفسه – لا غنى لأحد عن الله – الشرك ظلم عظيم
السابع	أربعة دروس	مظاهر الإعجاب بالذات وتضخم الذات 1/ 2 – خطورة الإعجاب بالنفس 1/ 2.
الثامن	أربع حلقات	كيف نزيل أصنامنا، أربع حلقات طلب العلاج من الله، معرفة الله، معرفة حقيقة الإنسان وطبيعة النفس، تكلف التواضع، غلق الأبواب أمام النفس، العلاج بالقرآن، التعاهد والتربية ودورهما في علاج العجب، شبهات ينبغي أن تزال

مضمون التربية الروحية في البرنامج التربوي لحركة التوحيد والإصلاح

على خلاف البرنامج التربوي المعتمد لدى حركة النهضة التونسية، جاءت منظومة التربية والتكوين عند حركة التوحيد والإصلاح في شقها القيمي مبنية بناء نسقيًّا قريبًا من طريقة **الإحياء** وطريقة **المستخلص في تزكية الأنفس** لسعيد حوى، فقد بدأ بتحديد مفهوم التزكية والحاجة إليها، مع التفصيل في وسائل التزكية على نفس طريقة **المستخلص**، مع إضافة وسيلة أخرى هي الدعوة إلى الله تعالى (الصلاة وآثارها التربوية، الصدقة والزكاة وتزكية النفس، الصوم وآثاره التربوية، الحج وآثاره التربوية، قراءة القرآن، الذكر، أهميته وفضله، التفكر في خلق الله وذكر الموت، المحاسبة والمجاهدة والمراقبة، الدعوة إلى الله)، ثم عرجت المنظومة بعد ذلك على معيقات التزكية وكيفية اجتنابها، بدءًا بأمراض القلوب وسبل التخلص منها، ومداخل الشيطان وسبل مقاومتها، وذلك على طريقة حوى في سرده لأمهات وسائل التزكية، ثم انتقلت المنظومة إلى التفصيل في ثمرات التزكية (سلامة القلب – الإخلاص في القول والعمل – تعظيم المسؤولية والقيام بالواجب، حبّ الخير للنّاس – التّعاون على فعل الخير – حسن الخلق). وقد وقع في هذه القضية الاختلاف مع سعيد حوى، إذ أدخل حوى بعض الثمرات مثل سلامة القلب – الإخلاص في القول والعمل ضمن ماهية زكاة النفس، ضمن عنوان التحقق، بينما ذكر ما تبقى من ثمرات التزكية الواردة في المنظومة تحت نفس العنوان ضمن عنوان أدب العلاقات.

المبحث الثالث: الدلالات والأبعاد

سنحاول في هذا المبحث أن نعمق المقارنة بين برامج الحركة الإسلامية في التربية الروحية، وذلك بالتركيز على مستويين: دلالة المرجعيات، ودلالات وأبعاد المحتوى التربوي.

الدلالات المرجعية في البرامج التربوية للحركات الإسلامية الثلاث

تكشف مرجعيات الحالات الثلاث المدروسة وصفيًّا، وجود تقاطعات ومفارقات كثيرة، فهذه المدارس من حيث الجملة ينتظمها خط واحد في التزكية الروحية، يميل إلى مرجعية القرآن والسنة ممثلة في تراث رموز ما يسمى بالتصوف السني لاسيما منهم المتقدمين، ثم

الفقهاء والمحدثين المتأخرين الذي ساروا على نفس الخط (ابن تيمية وابن القيم وابن رجب الحنبلي وابن الجوزي وابن قدامة والشوكاني والنووي، وغيرهم)، مع انفتاح كبير على المرجعيات الحركية لاسيما مرجعية سعيد حوى (**المستخلص في تزكية الأنفس**). كما يلاحظ من حيث الإجمال مركزية مرجعية الغزالي سواء في إحيائه أو مختلف التراث الصوفي الذي أنتجه في مجال التزكية الروحية، مع تسجيل قدر من الاختلاف في طريقة الإفادة، وهل يتم تقرير مرجعيته بكل تفاصيلها كما عند سعيد حوى، أم يتم الإفادة منها بشكل انتقائي كما هي حال المدرسة المغربية والتونسية. كما تم تسجيل الانفتاح على مرجعية القرضاوي في التزكية الروحية، واعتمادها بشكل أساسي في مختلف تعبيرات البرامج التربوية لكل من حركة النهضة وحركة التوحيد والإصلاح.

فهذا من حيث التقاطعات، أما من حيث المفارقات فيمكن تسجيل الملاحظات الآتية:

- ففي الوقت الذي مالت فيه مدرسة سعيد حوى لتقرير مرجعية واحدة للتزكية الروحية، مع إحاطتها بالتنقيح والتهذيب، فإن المدرستين الحركتين المغربية والتونسية اتجهتا إلى تكريس مبدأ التنوع في التلقي من مصادر التزكية الروحية مع التركيز على مرجعية التصوف السني.
- ميل المدرسة المغربية والتونسية، خلافًا لمدرسة سعيد حوى، إلى تحكيم المرجعية السلفية في قضايا التزكية الروحية، ممثلة في أبرز أعلامها، كابن تيمية وابن القيم وابن قدامة وابن رجب الحنبلي وغيرهم.
- ميل المدرستين المغربية والتونسية إلى اعتماد مرجعية تهذيبية لبعض الكتب الصوفية، فغالبًا ما يتم الاعتماد على كتب منقحة لبعض المصادر الأصلية، كما هو الشأن في **تهذيب مدارج السالكين**، أو يتم الاعتماد على وساطات فكرية وعلمية شرعية تخصصت في موضوعات محددة من بعض المصادر الأصلية المثيرة للجدل، كما هو الشأن في كتاب **موعظة المؤمنين من إحياء علوم الدين** للشيخ القاسمي الذي استمدت مادته من **الإحياء**.

- انفتاح المدرسة المغاربية، ولاسيما منها المغربية، على مرجعيات حركية أخرى في التزكية الروحية، من أمثال محمد الغزالي ومحمد أحمد الراشد، والسيد محمد نوح، ومصطفى مشهور وغيرهم.
- اعتماد المدرسة المغربية مرجعية مغربية في التزكية الروحية، تبينت بعض ملامحها في الاعتماد المتكرر على كتاب الدكتور محمد عز الدين توفيق **دليل الأنفس**.
- يلاحظ أنه في الوقت الذي اتجهت فيه مدرسة سعيد حوى إلى توحيد المرجعية، في تراث الغزالي، وتحويل كتبه التي استمدت مادته من **الإحياء**، إلى مرجعية حركية، فإنها قد ساهمت من حيث لا تشعر في الابتعاد ولو بشكل جزئي عن مدرسة البنا ومنهجيتها المنفتحة في التزكية الروحية، وفي المقابل فإن المدرسة المغربية والتونسية بقيت وفية لروح هذه المنهجية.

أبعاد ودلالات محتوى التزكية الروحية في البرامج التربوية للحركات الإسلامية

سنحاول في هذه الفقرة أن نعرض لهذه الأبعاد وفق ثلاثة محددات، الأول يتناول الجانب البنائي للمحتوى التزكوي (البعد النسقي)، والثاني يتناول (العملية التزكوية من خلال عنصرها الحيوي وهو منهجية التلقي)، أما الثالث فيرتبط بالعوامل التفسيرية لحجم المحتوى التربوي وعناوينه.

في البعد النسقي: ربما كانت خطاطة سعيد حوى الأكثر نسقية إذا استعرضنا جميع أبعاد العملية التزكوية، وهذا لا يدعو للاستفهام، فقد ورث الخطاطة من الغزالي في إحيائه، وهو من أكثر العلماء صرامة من حيث البناء النسقي والمنطقي، إذ شملت خطاطة سعيد حوى مقدمات عملية التزكية (آداب العالم والمعلم)، وأمهات وسائل التزكية، وماهيتها الثلاثية (التطهير والتحقق والتخلق) وثمراتها (ضبط اللسان وأدب العلاقات).

وقد اجتهدت حركة التوحيد والإصلاح، في بناء نسقها التزكوي على غرار خطاطة سعيد حوى في **المستخلص**، مع إجراء بعض التعديلات التي فرضها الابتعاد عن الاصطلاح الغامض، وإدخال مشمولات ماهية زكاة النفس كما عند سعيد حوى ضمن مشمولات

ثمرات التزكية، وإضافة الدعوة إلى الله ضمن وسائل التزكية، وهو اجتهاد لم يقرره سعيد حوى.

أما حركة النهضة التونسية فلم يحكم مضمون برنامجها التربوي أي نسق تزكوي منظم، كما هو شأن خطاطة سعيد حوى سواء في **المستخلص** أو **تربيتنا الروحية**، فهو يضم من جهة تزكية النفس، مع ذكر بعض المقامات (اليقين والشكر والتفكر التوكل)، ويذكر بأهمية محبة الله والتعلق به وتقواه في التزكية الروحية، ويتعرض لبعض وسائل التزكية (الصلاة في المسجد، صلاة الجماعة والجمعة، مجالسة أهل العلم، قيام الليل والتهجد، والصدقة والإنفاق في سبيل الله)، ويعرج على بعض مطهرات النفس من أمراض القلوب (العجب وتضخم الذات والرياء والشرك)، ويركز على بعض الآداب والأخلاق الإسلامية (إفشاء السلام – التودد – التكافل – الإخاء – أدب المناقشة).

ويبدو أن الصفة الاستعجالية لصياغة هذا البرنامج للوفاء بمتطلبات للحركة (إعادة بناء التنظيم) في سياقها الجديد (ما بعد الثورة)، هو الذي يبرر غياب هذا البعد النظمي والنسقي في المحتوى التزكوي لهذا البرنامج.

العملية التزكوية من خلال عنصرها الحيوي (منهجية التلقي): بظهر اختلاف مضامين المحتوى التزكوي للحركات الإسلامية وجود نقطة توتر كبيرة في محور عملية التزكية (التلقي التزكوي)، وهل يحل ذلك عبر التلقي المباشر من النصوص المرجعية، أم يتم ذلك عبر الوساطة (المشيخة). فبينما يؤصل سعيد حوى لعودة المشيخة للعملية التربوية، حتى ولو بشيخ عارف غير محصل للعلوم الشرعية المختلفة، استبعدت المدرسة المغاربية، الوساطة في التربية الروحية، وانتصرت للتلقي المباشر من المصادر المرجعية[64]، كما حضرت نقطة توتر أخرى تتعلق، بالكشف والإلهام والرؤى والمنامات والكرامات وغيرها، وهل الأنسب إدماجها في محتوى التكوين، أم الأفضل التزام منهج البنا فيها، وتفعيل سد الذريعة دونها. وبينما حاول سعيد حوى استدعاءها ضمن نسق تأصيلي، فضلت المدرسة المغربية إبعاد هذه المضامين وأخذ مسافة عنها[65].

العوامل التفسيرية لحجم المحتوى التربوي وعناوينه: يفيد استقراء المضمون التربوي للتزكية الروحية عند الحركات الإسلامية وجود ثلاث خطاطات:

خطاطة مفصلة للتزكية الروحية: هي التي بسطها سعيد حوى، شملت كل عناصر التزكية الروحية جريًا على نسق الكلام الصوفي.

خطاطة مقتصدة للتزكية الروحية: تستوعب تقريبًا كل عناوين الخطاطة السابقة، لكنها تقتصر منها على المتجه مقصدًا، فلا تذهب حد التفصيل في آفات اللسان مثلما ذهب الغزالي بالتفصيل فيها حتى أوصلها لعشرين آفة، وتختصر مختلف أدب العلاقة مع الآخرين ضمن ثلاثة عناوين عامة وشاملة هي: حب الخير للنّاس، والتعاون على فعل الخير، وحسن الخلق.

خطاطة جد مختصرة وموجهة: لا تنضبط لأي خطاطة فرضها الكلام الصوفي السابق، وإنما تركز على تطهير النفس من الآفات العارضة التي تستبد في الغالب بالحالة الإسلامية في محيطها الراهن.

والواقع أن هذا الاختلاف يجد تفسيره كما سنرى بتفصيل في طبيعة الرهانات التي لا تنكشف خارج البيئة السياسية وطبيعة العلاقات التي تحكم الفاعلين فيها، والموقع الذي تحتله الحركة الإسلامية، والأدوار التي تطمح أن تقوم بها. فالفعل التربوي ليس القصد منه داخل الحركة الإسلامية فقط هو التكوين التربوي للفرد أو حتى البناء الجماعي، وإنما القصد منه صناعة الوظيفة التي تقوم بها التزكية الروحية في تأهيل تنظيم ما للقيام بدوره في واقعه السياسي.

ولعل ما يفسر الطبيعة النسقية المتكاملة للمحتوى التزكوي عند سعيد حوى، بما في ذلك إلحاحه على المشيخة وما يتبعها من البيعة بين الشيخ والمريد، والتأصيل لإمكان وقوع الكشف والإلهام والرؤى والمنامات والكرامات للعارفين بالله، هو اعتقاده أن الوصف هو الوسيلة الوحيدة لمعالجة قصور الحركة الإسلامية في القيام بدورها لاستنقاذ الأمة من الواقع المؤلم المحكوم بطغيان الحية المادية عليه[66].

كما أن حاجة حركة مثل حركة النهضة، إلى إحياء تنظيمها بعد الثورة، بعد مسار من التحجيم والإقصاء والاستئصال ألزمها بالانتباه إلى فعالية المضمون التربوي في عملية استعادة البناء، ولذلك لم تتردد وثيقة داخلية للحركة أن تنبه إلى مخاطر عدم الاهتمام بالجانب التربوي[67]، واتساع الفتق الذي يحصل من جراء ذلك، والحاجة الملحة لوضع هذا الجانب في صلب اهتمامها، شكل يلبي فيه متطلبات دورها في واقع ما بعد الثورة في تونس، فما يفسر اتجاه المحتوى التربوي إلى بعض الوظائف الجامعة، التي تضطلع بمهمة إحياء التنظيم وضمان لحمته، فضلًا عن تحديات اللقاء السياسي مع مختلف الفرقاء، فرض التركيز على الآداب والأخلاق التي تؤطر العلاقة مع المختلفين (أدب النقد والمناقشة مثلًا). أما حركة التوحيد والإصلاح، فواضح أن ما حمل على التزام خطاطة مقتصدة ومتجهة تجمع مقاصد الخطاطات التي فصلها الكلام الصوفي في باب تزكية النفس، هو حجم التحديات الذي فرضه واقع استهداف القيم بعد عصر العولمة، والحاجة إلى بذل مجهود تربوي في الممانعة والمقاومة[68] والاستيعاب والتدافع[69]، وهو ما يتطلب الفعالية والوضوح، وتجنب التعقيد والتطويل، وإدماج أبعاد أخرى في العملية التربوية، وهذا ما يفسر لجوؤها إلى بناء برنامجها التربوي وفق ثلاثة أقسام، قسم معرفي، وقسم قيمي وجداني، وقسم مهاري، على النسق التربوي الحديث، لكن دون تغيير مضمون التزكية الروحية ولا فلسفتها ولا حتى مرجعيتها.

المحور الثالث: الخطاب التزكوي عند الحركات الإسلامية: (الرهانات - الوظائف - الثوابت والمتحولات)

يصعب أن نحلل الخطاب التربوي للحركات الإسلامية إن لم يوضع في السياق التاريخي الذي أنتج فيه، فالأمر لا يتعلق فقط بمحتوى في الكتب يتم تداولها، وإنما يتعلق برهانات فاعلين حركيين، يراد الوصول إليها، ودور لهذا المحتوى التربوي في تحقيقها. ومن ثم ففهم الخطاب في ثوابته وتحولاته يتطلب أولًا تحديد رهانات التنظيم، والوظائف التي يقوم فيها المتن التزكوي للوصول إلى تلكم الغايات، وذلك كله لا يمكن فهمه إلا باستحضار السياق

السياسي الذي تشتغل فيه الحركة الإسلامية، والأدوار التي حددتها لنفسها، وطبيعة الحراك الذي تنخرط فيه، وجدل المدخلات والمخرجات ضمن البيئة السياسية. ولذلك سيعالج هذا المبحث قضية الرهانات والوظائف، وسيجعل من ذلك أرضية لاستخلاص جدل المتغيرات في الخطاب التربوي الإصلاحي.

والاعتراض الذي قد يثار بشأن الطابع التربوي للتزكية الروحية، والمسافة التي يأخذها عن السياسة بمعاركها ودينامية فاعليها، يجاب عنه بأن المقصود بالسياسة ليس فقط الحركية التي تطبع فعل الأحزاب، وتأرجحها بين الموالاة والمعارضة، وإنما المقصود بالسياسة فعل الحركة الإسلامية وكسبها التغييري في الواقع، والتحديات التي تواجه مشروعها، والأجوبة التي تبسطها للتقدم بمشروعها ولمواجهة ومقاومة التحديات التي تمانع رهاناتها وتطلعاتها.

المبحث الأول: التزكية الروحية ورهانات الحركات الإسلامية

تتمتع حركة الإخوان المسلمين بوضوح كبير على مستوى تحديد رهاناتها الاستراتيجية، فقد بسط حسن البنا القول فيها بشكل مرتب يراعي المراحل وأوضاع الحركة، فتحدث في رسالة المنهج عن ثلاث مراحل، مرحلة التعريف، ونشر الفكرة الإسلامية بين الناس، ومرحلة التكوين، أو الدعوة الخاصة، ثم مرحلة العمل[70]، وحدد في **رسالة إلى الشباب** خمسة أهداف استراتيجية: تكوين الرجل المسلم في تفكيره وعقيدته وخلقه وعاطفته وعمله وتصرفه (التكوين الفردي)، وتكوين البيت المسلم (التكوين الأسري) وتكوين الشعب المسلم، والحكومة المسلمة، والخلافة الإسلامية[71]. لكن تشعب الحركة وتمددها وتحولها لتنظيم عالمي جعل السياقات المحلية وتعقيدات العلاقات بين الدول تفرض تكييف الخط الحركي لفروعها، ففي الوقت الذي كانت تعاني فيه حركة الإخوان في مصر من نظام جمال عبد الناصر، كانت تعيش في سوريا وضعًا مريحًا، وفي الوقت الذي كانت تعيش فيه الجماعة في سوريا وضعًا متوترًا مع السلطة السياسية في أواخر السبعينيات وأوائل الثمانينيات، كان وضع الجماعة بمصر أقل توترًا، مما يجعل مختلف الخطوط الحركية، بما فيها المحتوى التربوي متأثرًا بهذه الديناميات السياسية.

وتقدم مذكرات سعيد حوى معطيات مهمة لفهم السياق السياسي الذي اندرج فيه تأليفه لسلسلة كتبه في التربية السلوكية، فقد أشار إلى وضعها المتأخر في مسار تآليفه، وأنه لم يؤلف كتابه **تربيتنا الروحية** في سوريا، وإنما ألفه في بداية الثمانينيات بعد خروجه منها إلى الأردن[72]، أي في ظل التوتر الحاد الذي كان يطبع العلاقة بين الجماعة والإخوان، كما ألفه في سياق توتر تنظيمي بين المكون الحموي المعروف بحماسته، وبين المكون الدمشقي، أو بقية المكونات الأخرى، كما كان هناك شرخ قيادي انعكست آثاره بشكل واضح على التنظيم. فهذا السياق، المطبوع من جهة، بواقع المواجهة مع السلطة، وواقع الترهل التنظيمي بسبب الخلاف بين مكونات التنظيم، وواقع الشرخ القيادي في تقدير الموقف السياسي من حرب حماة، هذا السياق بمجموعه هو الذي ألف فيه هذا الكتاب، مما جعل رهاناته محكومة بمنطق الخروج من الفتنة بكل مستوياتها. ولعل هذا ما يفسر مختلف الاختيارات التي لجأ إليها سعيد حوى، في تعامله مع مرجعيات التزكية الروحية ومحتويات متنها الصوفي، بل هذا ما جعله ينعطف بشكل كامل إلى تقرير مختلف محتويات التزكية الصوفية، من غير تفعيل عنصر الانتقاء أو التوجيه؛ لأن متطلبات الجماعة الداخلية والخارجية، وواقعها السياسي، يفرض تحصين الجبهة الداخلية وربطها بمشيخة جامعة. بل هذا تحديدًا ما يفسر السر في الانعطاف عن منهج حسن البنا المقتحم لدوائر المجتمع، والعودة للخلف، من أجل خدمة متطلبات تنظيم يواجه تحدي التشظي والغربة والاستئصال.

أما **حركة النهضة**، وكما لاحظنا سابقًا، فإن مادة المحتوى التربوي، صيغت بشكل استعجالي، عقب ثورة الياسمين، أي بعد تعرض التنظيم لضربة موجعة كادت تهدده بالزوال والانقراض، وأن الوضع الجديد الذي صنعته الثورة، بمشاركة من حركة النهضة، والموقع الذي احتلته بعدها في السياق السياسي، هو الذي دفعها لإحياء التنظيم الحركي من جديد، واستدعاء البعد التربوي والانتباه إلى حيويته، والتحدي الذي يشكله غيابه. ومن ثم، لا ينبغي دراسة المحتوى التربوي في ضوء الأهداف العامة التي تؤطر فعل الحركات الإسلامية، بقدر ما يلزم قراءته في ضوء رهانات تنظيم يريد إحياء هياكله ومؤسساته القديمة، ولذلك، اقتصرت مواد المحتوى التربوي على عناوين كبيرة ركزت على مفهوم تحطيم الصنم الداخلي، أي تضخم الذات الذي يمنع عودة التنظيم لحيويته (التركيز على الإعجاب بالنفس)، وعلى

الآداب التي تؤسس للاجتماع التربوي من جديد (المحبة في الله، التقوى، الأخوة، التودد، التكافل) وبناء القيم التي تفيد في بناء علاقات إيجابية داخل مكونات النهضة، وبين النهضة وبقية الأطياف الأخرى (التعاون، أدب النقاش، أدب النقد...).

أما **حركة التوحيد والإصلاح** فسياق إعداد منظومتها التربوية يعطي صورة عن رهاناتها، فقد صيغت في سياق ما بعد حراك 20 فبراير 2011، وبعد وصول الإسلاميين إلى مربع الحكم، مما تطلب معه استيعاب التحولات التي انخرطت فيها الحركة الإسلامية[73]، حيث أصبحت شريكًا في البناء الديمقراطي[74]، بعدما كانت في موقع المعارضة ترفع شعار النضال الديمقراطي[75]، وهو الوضع الذي فرض عليها أن تراجع رؤيتها ورهاناتها الاستراتيجية، وأيضًا محتواها التربوي لتواكب به السياق السياسي الجديد. ولعل هذا ما يفسر بالضبط لجوؤها في المنظومة إلى التماهي مع المناهج التربوية التي تعتمد في المدارس، من نزوع إلى اعتماد المكونات الثلاثة في العملية التربوية (المعرفة، القيم، المهارات) مع ما يطرحه سحب هذه المحددات على المادة التربوية الحركية من تحديات وإكراهات، بل هذا ما يفسر على وجه التحديد نزوعها إلى الانتقاء الموجه لمواد التزكية الروحية، والابتعاد عن التطويل والتعقيد، والنأي عن أي منحى سلفي متنطع يستثمر في الإساءة لصورتها مع شركائها المختلفين، وتنويع مرجعيات التزكية الروحية، والانفتاح على مرجعيات حديثة، والاستئناس بجزء مهم من التراث الإنساني في مجال علوم التربية.

المبحث الثاني: التزكية الروحية ووظائف المحتوى التربوي في النظرية التغييرية للحركات الإسلامية

تنطلق النظرية النسقية في علم السياسة من خطاطة نظرية ترى فيها أن الفاعل السياسي يلجأ إلى التنشئة الاجتماعية في التجنيد، وتقوم هذه التنشئة بوظيفة تعبئة الموارد وشرعنة وتبرير مواقف التنظيم ومخرجاته في السياق السياسي[76].

وعلى الرغم من أن مضمون التزكية الروحية يخص الفرد بغض النظر عن انتمائه الحركي، كما يخص المجتمع، فإن فعل التوجيه والانتقاء والتوظيف الذي يقوم به البرنامج التربوي لا يكون في الغالب بعيدًا عن التماس "الوظيفة" بالمفهوم البنائي الوظيفي، وأيضًا بالمفهوم

النسـقي. وبيـان ذلـك أن التنشـئة الاجتماعيـة والتربويـة والفكرية عـلى مفاهيم سـيد قطب، ينتج عنـه تنظيـم حركـي بوظائف مختلفـة عن التنشـئة الاجتماعيـة والفكريـة والتربوية التـي تقوم على فكـر **حسـن البنـا**. فالحركـة حـين تأخـذ منحـى مشـاركًا في العمليـة السياسـية، تختلـف المفاهيم التربويـة عندهـا عـن المفاهيـم التربويـة التـي توظفهـا حركـة إسـلامية أخـرى اختـارت مقاطعة العمليـة السياسـية ومقاومتهـا حتـى داخـل القطـر الواحـد، ويمكـن أن نذكـر في هـذا السـياق الخـلاف التربـوي الشـديد بـين مدرسـتين مغربيتـين همـا **حركـة التوحيـد والإصـلاح المغربيـة، العـدل والإحسـان**، فعـلى الرغـم مـن وحـدة المتـن التربـوي، إلا أن شـكل توظيفـه وتصريفـه لا يكـون بمعـزل عـن الوظائـف التـي يقوم بهـا في حقل السياسـة.

والواضـح أن المرجعيـات التزكوية للحركات الإسـلامية الثلاث، كما متنها التربوي، يكشـف وجود ثلاث وظائـف متباينة:

وظيفـة حمايـة التنظيـم مـن الفتنة والحفاظ على تماسـكه: وتمثله حالة سـعيد حـوى، الذي يميل إلى حشـد كل مكونـات المحتـوى التزكـوي، بما في ذلك اسـتدعاء الخلافيات (المشـيخة وتعبيراتها الخلافيـة عنـد الأحـوال) رغـم ما قـد يتركه ذلك مـن تداعيات وانتقـادات حادة، وذلك لـتأمين تماسـك التنظيـم والخـروج بـه مـن واقـع الفتنـة سـواء في بعدهـا التنظيمـي الداخـلي أو في بعدها العلائقـي، وتحديدًا مع السـلطة السياسـية.

وظيفـة تأهيـل التنظيـم لمواجهـة تحديـات الموقـع الجديـد داخـل مربع السياسـة: وهو مـا تمثله الحالـة التونسـية، التـي اختـارت كثيـرًا مـن القصـد، والانتقـاء في المحتـوى التربـوي، وذلـك لإحيـاء التنظيـم وبعـث حيويتـه، وتبريـر وجوده في حقـل السياسـة، وتمكين أعضائه ومسـؤوليه مـن عنـاصر أساسـية في التنشـئة التربويـة تفيـده و(تنفعـه) في تدبـير علاقاتـه الجديـدة الداخليـة والخارجية.

وظيفـة التكيـف في مرحلـة مـا بعد المشـاركة في مربـع الحكـم: فالوضع الجديد الـذي وجدت حركـة الإصـلاح والتوحيـد نفسـها فيـه، كشريك لحـزب العدالـة والتنمية، الذي يوجـد في مربع الحكـم، أمـلى عليهـا تطويـر مادتهـا التربوية، بالشـكل الذي يضمن التـوازن بين متقابلـين: تنامي اسـتهداف القيـم مـن جهة، ومتطلبات دعـم التجربة الحكوميـة والابتعاد عـن أي اصطفاف حاد

مع السلطة السياسية، وهي المعادلة الحرجة، التي تتطلب تكييف المحتوى التربوي، بالشكل الذي يجعل الحركة قادرة على القيام بالمهمتين من غير تضييع لمقاصد إحداهما ولا تغليب لإحداهما على الأخرى.

خاتمة

نخلص من مجموع ما تناولناه في المحاور والمباحث السابقة إلى أن الخطاب التربوي للحركات الإسلامية بقي ضمن معادلة التوازن بين الثوابت والمتغيرات، على الرغم من استقرار المتن التربوي ووحدته.

فبخصوص الثوابت يمكن أن نلاحظ على مستوى المرجعية:

- الاتفاق على وحدة وحاكمية المصادر المرجعية، في القرآن والسنة.
- وحضور المرجعية السنية في التصوف، ممثلة في رموزها من العلماء والمحدثين والفقهاء الزاهدين من المتقدمين، وأيضًا من العلماء المتأخرين من أمثال ابن الجوزي وابن قدامة وابن تيمية وابن القيم وابن رجب الحنبلي وغيرهم.
- الاتفاق من حيث المبدأ على الانفتاح على تراث المتصوفة، مع الانتباه إلى ضرورة تحرير القول الصوفي وتهذيبه وتنقيحه مما علق به مما ليس له أصل في المرجعية الإسلامية.

أما بخصوص المحتوى التزكوي فيمكن أن نلاحظ ضمن دائرة الثوابت أيضًا:

- تأكيد الحاجة إلى التزكية الروحية، وضرورتها في المشروع الرسالي الإسلامي.
- وحدة الخطاطة التزكية في عمومها واستقاء عناوينها ومادتها في الأغلب من كتب التصوف والسلوك.
- التركيز على ماهية التزكية ووسائلها والثمرة المرجوة منها.
- تأكيد فاعلية المنتوج التربوي في دعم مسار مشاركة الإسلاميين ومخالطتهم الإيجابية للمجتمع والاستجابة لمتطلبات الاستيعاب والتوسع الدعوي والتنظيمي.

أما بخصوص التحولات فيمكن أن نرصد على مستوى المرجعيات:

- تنوع المرجعيات وانفتاحها على مرجعيات حركية جديدة (نموذج يوسف القرضاوي).
- تسويغ شرعية مرجعيات جديدة بمخرجاتها الفكرية ومتنها التربوي، وتسويغ الحاجة للمشيخة والبيعة.
- اختلاف الرهانات وأثرها في تحديد شكل المحتوى التربوي وحجمه وطريقة انتقاء مادته.
- الوظائف التي تطلبها الحركة الإسلامية في سياق تفاعلها مع محيطها السياسي، يفرض عليها التعاطي مع المتن التزكوي بطريقة مختلفة.
- الانفتاح على نظريات علوم التربية وعلى التراث الإنساني.

الهوامش

1. دكتوراه في الفكر الإسلامي، باحث متخصص في الحركات الإسلامية.
2. نقصد بذلك الدكتور فتحي عثمان في كتابه **التجربة السياسية للحركة الإسلامية المعاصرة دروس الماضي وآفاق المستقبل** (لندن: دار المستقبل، منشورات دراسات المستقبل الإسلامي، 1991). ونقصد أيضًا الدكتور محمد عمارة في كتابه **معالم المشروع الفكري عند الإمام حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع الإسلامية، 2006).
3. عمارة، محمد، **معالم المشروع الفكري عند الإمام الشهيد حسن البنا** (القاهرة: دار التوزيع الإسلامية، 2006)، ص37–38.
4. يكن، فتحي، **ماذا يعني انتمائي للإسلام**، ط20 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1993)، ص5.
5. المرجع السابق، ص6.
6. جودت، سعيد، **حتى يغيروا ما بأنفسهم**، ط 8 (دمشق: دار الفكر، 1989)، ص7.
7. البنا، حسن، **مجموعة رسائل حسن البنا** (القاهرة: دار الصحوة، 2012)، ص252.
8. القرضاوي، يوسف، **شمول الإسلام**، ط2 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 2002)، ص37.
9. البنا، حسن، **مجموعة رسائل حسن البنا**، مرجع سابق، ص212.
10. الغزالي، محمد، **دستور الوحدة الثقافية بين المسلمين**، ط3 (القاهرة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، 1992)، ص165.
11. القرضاوي، يوسف، **التربية الإسلامية ومدرسة حسن البنا**، ط3 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1992)، ص9.
12. حوى، سعيد، **في آفاق التعاليم** (القاهرة: مكتبة وهبية، 1980)، ص9.
13. البنا، حسن، **مذكرات الدعوة والداعية**، ب ط، (القاهرة: دار التوزيع والنشر الإسلامية، 1986)، ص19–25.
14. البنا، حسن، **مجموعة رسائل حسن البنا**، مرجع سابق، ص26–27.
15. المرجع نفسه، ص27.
16. البنا، حسن، **مجموعة رسائل حسن البنا**، مرجع سابق، ص27.
17. نفسه، ص28.

18. يقصد بها البنا العمل على طهارة النفس، ونقاء القلب، والمواظبة على العمل، والإعراض عن الخلق، والحب في الله، والارتباط على الخير... رسالة المؤتمر الخامس، **مجموعة رسائل حسن البنا**، مرجع سابق، ص258.

19. من هؤلاء أبو الحسن الندوي في كتابه **ربانية لا رهبانية** (بيروت: دار الفتح للطباعة والنشر، 1966)، ص5-6.

20. ياسين، عبد السلام، **الإحسان**، ج1 (الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1998) ص385-391.

21. من هؤلاء يوسف القرضاوي في سلسلته تيسير فقه السلوك في ضوء القرآن والسنة بكتبها الأربعة.

22. الخولي، البهي، **تذكرة الدعاة** (القاهرة: الأندلس الجديدة للنشر والتوزيع، 2009)، ص 164-167.

23. القرضاوي، يوسف، **في الطريق إلى الله** (القاهرة: مكتبة وهبة، 1995)، ص23.

24. نقصد بذلك ثلاثيته: **المنطلق**، و**الرقائق**، و**العوائق** و**رسائل العين**.

25. الراشد، محمد أحمد، **المنطلق** (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1975)، ص8.

26. الراشد، محمد أحمد، **المنطلق**، مرجع سابق، ص9.

27. القرضاوي، يوسف، **المنطلق**، مرجع سابق، ص24.

28. انظر مقاله "غاية الصوفية رضوان الله عليهم ووسائلهم في الوصول إليها" بجريدة **الإخوان المسلمون**، مرجع سابق.

29. حوى، سعيد، **المستخلص في تزكية الأنفس**، ط19 (القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة)، ص6-8.

30. القرضاوي، يوسف، **الإمام الغزالي بين مادحيه وناقديه**، ط4 (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1994)، ص8.

31. ياسين، عبد السلام، **الإحسان**، ج1، مرجع سابق، ص11-13.

32. المرجع نفسه ج1/ 60-71.

33. ابن تيمية، تقي الدين، **مجموع الفتاوى**، المدينة المنورة، تحت إشراف وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، ج10 (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف 2004)، ص371-373.

34. القرضاوي، يوسف، **فتاوى معاصرة**، ج1، ط5 (دار القلم ودار الوفاء، 1990)، ص734-743.

35. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، ط 12 (القاهرة، دار السلام، 2015)، ص5-10.

36. المرجع نفسه.

37. المرجع السابق، ص6.

38. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، مرجع سابق، ص13.

39. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، مرجع سابق، ص12.

40. حسب مقابلات خاصة لعدد من قيادات التنظيم فضلوا عدم ذكر أسمائهم.

41. من أوراق الإخوان المسلمون الكتاب الرابع، مرجع سابق، ص159.

42. نشرت الوثيقة كاملة في كتاب أوراق من تاريخ **الإخوان المسلمين** الكتاب الرابع، مرجع سابق، ص162–172.

43. حوى، سعيد، **في آفاق التعاليم**، ط1 (القاهرة، مكتبة وهبة، 1980)، ص8.

44. نموذج أول من العضوية في جماعة الإخوان.

45. حوى، سعيد، **المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين**، ط3 (القاهرة: مكتبة وهبة، 1984)، ص53.

46. المرجع السابق، ص53–55.

47. نفسه ص79–80.

48. حوى، سعيد، **في آفاق التعليم**، مرجع سابق، ص89–96.

49. المرجع السابق، ص6.

50. نقصد عبد الحميد الجلاصي.

51. بلغت إلى حدود كتابة هذا البحث تسع كراسات داخلية سميت باسم **كراسات المحتوى التربوي للأسر التنظيمية**.

52. **الكراس الأول**، ص6.

53. غيرت جمعية الجماعة الإسلامية اسمها في سياق ترسيم المراجعات الفكرية والتربوية والسياسية، واختارت لها اسم حركة الإصلاح والتجديد للتعبير عن منطلقاتها وقناعاتها الجديدة.

54. المرجع نفسه، ص5.

55. **منظومة التربية والتكوين سبيل الفلاح** (الرباط، منشورات حركة التوحيد والإصلاح، 2013).

56. المرجع السابق، ص ج1/ 7.

57. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، مرجع سابق، ص296.

58. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، مرجع سابق، ص165.

59. المرجع نفسه ص166–172.

60. نفسه ص182–184.

61. نفسه ص185.

62. نفسه، ص199–201.

63. خصص الكراس التاسع للتفسير وفقه الحديث والسيرة، ولم يتضمن فقرة الدرس التربوي.

64. يراجع كتاب: الأنصاري فريد، **التوحيد والوساطة في التربية الدعوي، رئاسة المحاكم الشرعية والشؤون الدينية في دولة قطر** (قطر: منشورات كتاب الأمة، 1996).

65. نذكر من ذلك رؤية عبد السلام ياسين الشهيرة برؤية 2006، المبشرة بسقوط النظام السياسي.

66. حوى، سعيد، **تربيتنا الروحية**، مرجع سابق، ص8 و13.

67. نظام الأسر والمحتوى التكويني، مكتب التربية والتكوين، حركة النهضة. وثيقة خاصة غير منشورة.

68. منظومة سبيل الفلاح، مرجع سابق، ص7.

69. الحمداوي، محمد، **الرسالية في العمل الإسلامي استيعاب ومدافعة** (الرباط: مطبعة طوب بريس، 2008)، ص18–19.

70. البنا، حسن، **مجموعة رسائل حسين البنا**، مرجع سابق، ص186–187.

71. المرجع نفسه، ص329–330.

72. حوى، سعيد، **هذه تجربتي وهذه شهادتي** (القاهرة: دار التوفيق النموذجية للطباعة والجمع الآلي، 1987)، ص133.

73. الحمداوي، محمد، **العمل الإسلامي بدائل وخيارات** (الرباط: مطبعة طوب ريس، 2016)، ص18–19.

74. قام حزب العدالة والتنمية المغربي بعد رئاسة للحكومة بتطوير أطروحة سياسية جديدة سماها "أطروحة الشراكة في البناء الديمقراطي".

75. تبنى الحزب في المعار أطروحة النضال الديمقراطي سنة 2008 وذلك في مؤتمره السادس.

76. عارف، محمد نصر، **ابستمولوجيا السياسة المقارنة: النموذج المعرفي النظرية المنهج** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 2002)، ص262–267.

حوارات أواصر

حوار مع المفكر المغربي الدكتور كمال القصيير 162

حوار مع المفكر المغربي
الدكتور كمال القصيير

1. ماذا بقي من الفكر الإصلاحي اليوم؟ وما الذي يمكن أن نقول عنه مما لم يقل؟

الفكـرة الإصلاحيـة تعـرف حالـة من التراخي الشـديد أو "الدّعـة" بلغة ابن خلـدون، عندما يصـف حـال المجتمعـات والـدول في لحظـات تاريخيـة معينـة. والحقيقـة أن الإصلاحيـة العربيـة والإسـلامية قـد تحولـت منـذ مدة طويلة إلى نشـاط دعوي. وهنـاك فرق كبير بين الدعـوة والفكر الإصلاحـي، الذي يُعدّ أوسـع وأشـمل مـن الناحية النظريـة والعملية للفرد والمجتمـع والدولة. هـذا مـن الناحيـة الأولى، أمـا مـن الناحيـة الثانية فـإن الفكرة الإصلاحيـة منذ القـرن العشرين في المجـال الإسـلامي قـد تحولت تدريجيًّـا وانحسرت في المشـاركة السياسـية، التي انتهـت في أغلب التجـارب العربيـة إلى الفـوضى والانهيـار. إن أخطـر مـا يواجه الفكـرة الإصلاحية هـي ارتباطها الوثيـق بالتنظيـمات والمجموعـات، حيـث تختفـي باختفائهـا وتنحـسر بانحسـارها. والفكـرة الإصلاحيـة لم تبلـغ في المنطقـة درجـة المـشروع المجتمعـي الذي يمنحها الاسـتقرار.

ويمكـن القـول في الوقت الحـالي أن المكونات النظرية للفكرة الإصلاحية العربية والإسـلامية الموروثـة عـن القـرن المـاضي لم تعد تفـي بالغرض، وليسـت قادرة عـلى مواجهة التحـولات. لقد كانـت تنظيـمات الإسـلام السـياسي أداة أساسـية في احتضـان واسـتمرار الفكـرة الإصلاحيـة، وبتـواري فاعليـة هـذه المجموعـات فقـدت الإصلاحيـة أداة عمليـة مهمـة. والواقـع أن أكثـر التنظيـمات الإسـلامية في العقـد الأخـير من مصر حتى المغـرب لم تكن حـركات إصلاحية بالمعنى الدقيـق للمفهـوم، بـل مجرد عناصر لتدبـير بعض قضايا الشـأن العام إذا وجدت إلى ذلك سـبيلًا. وبكلمـة لا توجـد في الوقـت الحـالي فكـرة إصلاحية يمكننـا أن نتحاور بشـأنها، قبـولًا أو نقدًا.

إن تـواري الفكـرة الإصلاحيـة يمهـد لـولادة ردود أفعال سـوف تميل في الغالب مسـتقبلًا إلى الشـمولية والجذريـة في الفكـرة والتنظيم والسـلوك والوعـي الجماهيري. وعندمـا تتوقف الرموز والمشـاريع الإصلاحيـة عـن الحضـور الفاعـل في الواقع، يسـود جوّ مـن عدم اليقين والتشـويش عـلى مسـتوى المجتمـع، مثلـما هـو الوضـع الحـالي في المنطقـة، حيـث يتـم التقليـل من قيمـة عدد مـن المفاهيـم مثـل الواقعيـة والوسـطية، بسـبب النتائج السـلبية السـابقة المحبطـة للمجتمعات، وبسـبب المقاومـة الشرسـة لأي شـكل من أشـكال التغيير.

2. كيف تنظرون إلى تاريخ الفكر الإصلاحي: ما أهم مراحله وتحولاته؟

بـدأت الإصلاحيـة الإسـلامية قبل قرنين بمثالية شـديدة في تصورها لكيفيـة تصحيح أوضاع العـالم الإسـلامي، فتحدثـت عـن الاسـتبداد والخلافـة والدولـة الإسـلامية والشـورى والأمـة. وأصبحـت مـع مـرور الوقـت أكثـر واقعية، ثـم أصبحـت لاحقًا أكثـر براغماتية، ثم صـارت بعد ذلـك تتخـلى عـن مكونـات عديـدة تبنتها في السـابق. وانتهت هـذه الصيرورة بنوع مـن الفراغ في محتـوى الفكـرة الإصلاحيـة التـي لم نعد نعـرف لها ملمحًـا فكريًّا.

الفكـرة الإصلاحيـة تنعكـس بالضرورة في الإنتاجـات الفكرية والثقافية والسياسـية. ويمكن القـول بارتيـاح إن العقـل العـربي والإسـلامي في الوقت الحالي يتغذى على نفسـه، ويسـتهلك من طاقتـه ومـا أنتجـه قبل قرن مـن الزمـن، دون الإتيان بجديـد. وإذا كنت تعتقد أن أفـكار الأفغاني أو محمـد عبـده أو المودودي أو الندوي أو حسـن البنا وسـيد قطب والترابي سـوف تسـعفك الآن في بنـاء تيـار أو أيديولوجيـا إصلاحيـة جديـدة، فأنـت بـلا شـك خـارج حركـة التاريـخ. الزمن الإصلاحـي متوقـف مـن الناحية الفكرية لسـبب بسـيط، وهو أنـك إذا تجولت مثـلًا في المكتبات العربيـة فلـن تعثـر بسـهولة على أطروحـات جادة حـول الإصـلاح. وكذلك الأمر إذا اسـتمعت إلى وسـائل الإعـلام الممتلئـة ببعض قدمـاء المتحدثين الذين لم يعودوا يبذلـون أدنى مجهود لتجديد رؤيتهـم هـم أنفسـهم. لقد اكتشـف الكثـيرون أن سـوق الوعظ رائجـة فطرحوا فيهـا بضاعتهم، فهـي الأسـهل لكونهـا لا تتطلـب اجتهادًا فكريًّـا وبناء تصـورات وبدائل للمجتمعـات والدول، وهـو أمر بالغ الـضرر بالفكـرة الإصلاحية.

في كل مرحلة تنتج الفكرة الإصلاحية مصطلحاتها الخاصة، فأحيت قبل قرن مصطلح الخلافة والشورى والدولة الإسلامية. ثم في مرحلة لاحقة استخدمت مصطلحات مثل تجديد الخطاب الديني والصحوة الإسلامية والمشاركة السياسية. لكننا بعد مرحلة معقدة من الفشل السياسي والصدام الدموي مع الأنظمة في المنطقة، دخلنا مرحلة اللّامصطلح واللّامفهوم، ذلك أننا في مرحلة لا تؤطرها أي مفاهيم.

3. ما العلاقة بين الحركة الإصلاحية المشرقية والمغاربية وما أوجه التمايز؟

عندما ننظر إلى الفكرة الإصلاحية بعيدًا عن التنظيمات والمجموعات، فبإمكاننا القول إن المنطقة المغاربية كانت تعج بالإصلاحيين من فقهاء وسياسيين وأدباء ورجال دولة. ومثلما كانت هناك استقلالية وتمايز كانت هناك أيضًا صور للتأثير والتأثر. فشخصية مثل تقي الدين الهلالي كان متأثرًا بالمشرق، لكنه ترك أثرًا أيضًا هناك بسبب رحلته واستقراره في الحجاز، كما أن كثيرًا من العلماء من بلاد شنقيط تحولوا إلى إصلاحيين معروفين في المشرق. وينبغي أن ندرك أن اختلاف المذاهب الفقهية كان يمنح كل منطقة درجة كبيرة من الاستقلالية عن غيرها.

وقد حدث تحول في مسار التأثير والتأثر عندما تجاوزت تنظيمات الإسلام السياسي الصيغة الفقهية المذهبية، وتحدثت عن مفهوم الأمة. ففي ذلك السياق تقبل الكثير من المغاربيين الأفكار المشرقية واستنبتوها محليًّا دون إحساس بالحرج. وأما من حيث التأسيس فقد تأثرت الحركات الإصلاحية المغاربية بنظيرتها المشرقية التي سبقتها من الناحية التنظيمية والنظرية وتفوقت عليها في مراحل عديدة. وقد اختار بعض المغاربيين أن يكونوا امتدادًا تنظيميًّا لنظرائهم في المشرق، واختار آخرون كامل الاستقلالية التنظيمية والفكرية. لكن من الناحية السياسية تميزت الإصلاحية المغاربية وتفوقت على المشرق في أدائها السياسي وقدرتها على استيعاب التحولات، كما ظهر على الأقل في مرحلة ما بعد الثورات العربية. والحقيقة أنه لم يبق لدى الإصلاحية المشرقية ما تقدمه للمنطقة المغاربية، في حين يمتلك المغاربيون الكثير مما يقدمونه للمشارقة.

4. لماذا بقيت أفكار الإصلاح بين النخب ولم تنتشر بطريقة واسعة داخل المجتمع؟

لمعرفة هذا الأمر علينا أن نحاول قياس درجة ومدى تأثرنا على المستوى الفردي بأفكار مثل الخلافة أو الدولة الإسلامية أو تطبيق الشريعة، ومدى ملامسة هذه الأفكار لمشكلاتنا وحاجاتنا الخاصة. ومعنى هذا: هل نحن نعيش كأفراد بشكل يومي ضمن هذه المطالب في حياتنا اليومية. الجواب بالتأكيد هو أن أفكارًا إصلاحية مثل هذه بقدر جماليتها ومثاليتها إلا أنها تتسم بدرجة عالية من التجريد والابتعاد عن الممارسة والحالة الشعورية اليومية للأفراد. لكن الأمر سيختلف عندما تخاطب الناس بضرورة الصلاة والزكاة والإنفاق ونبذ الخلاف. إن منطق "الأجر الأخروي" يحدد سعينا نحو الأهداف، وكنت أحيانا أتساءل عن الأجر والجزاء الإلهي الذي يمكن أن يفكر فيه الفرد، في سعيه لإقامة الخلافة أو الدولة الإسلامية، عندما يستيقظ صباحًا ليبدأ يومه، حيث يبدو الأمر بعيدًا بعض الشيء.

كثير من الأفكار وجدت طريقها نحو شرائح واسعة من المجتمعات في المنطقة، وهذا ما صنع موجة الصحوة في القرن الماضي. لكن جزءًا من السؤال يعدّ صحيحًا، وذلك لعدة أسباب. أولها مشكلة التحفيز في الأفكار المطروحة أمام المجتمعات، فإذا كان امتلاك الأجيال لعامل الشعور أمرًا بالغ الأهمية، فإن الأفكار المحفزة شعوريًّا باتت مختفية. حيث دخل الكثيرون في حالة من التماهي مع الأوضاع الحالية. إن الشعور بالتحديات عنصر أساسي في الفكرة الإصلاحية، وهذا الشعور ليس حالة ذهنية عامة الآن في المنطقة، لكنه مجرد حالات محدودة لمجموعات صغيرة أو أفراد.

في مناسبات عديدة أقول إن كثيرًا من الإصلاحيين يتسمون بقدر كبير من الجدلية التي خلقت من الانقسام أكثر مما صنعت من التوافق. والأفكار الإصلاحية لم تتمكن في القرنين الماضيين من النفاذ إلى نفوس الجماهير، بسبب ضعف المكون الشعوري في الفكرة الإصلاحية السنية، مقارنة بالإصلاحية الشيعية. إن الناس لا يتصرفون انطلاقًا من الأسس النظرية العقلية المحضة، التي تحاول النخب إقناعهم بها. إن شعار "الإسلام هو الحل" لا يحرك الناس بنفس درجة وتأثير الشعار المقابل له "الإسلام في خطر".

في الحقيقة لم تعد البقية الباقية من علماء السنة قادرة على التواصل مع سيكولوجية الجماهير وتحريكها. وهذا راجع لعدم تكامل شخصية العالم من حيث قدرته على التأثير في الناس شعوريًّا ونفسيًّا، قبل تأثيره على عقولهم وأفكارهم العملية. وقد تُركت عملية التواصل مع الناس للواعظين الذين تقل لديهم بضاعة الأفكار والبرامج، ولا يحركون عقول الناس بقدر سعيهم نحو تحريك قلوبهم.

5. ما الذي يمكن أن نستفيده اليوم من تجربة الحركة الإصلاحية؟

ما هو أهم من مفهوم الاستفادة هو ملاحظة مفهوم التراكم، الذي ينبغي البناء عليه، سواء كان تراكمًا للأخطاء أو النجاحات. ويفيد هذا المسار الكامل للحركات والرؤى الإصلاحية المختلفة أن الأهداف القريبة تصنع التحفيز لدى المجتمعات أكثر من الأهداف البعيدة. وأن الاهتمام بالجوانب الشعورية للناس وبنائهم النفسي يحقق تقدمًا هائلًا في المسارات الإصلاحية، بسبب ما يوفره من التحفيز الذي يمنح الاستدامة والاستمرار للفكرة الإصلاحية.

إن الفكرة إذا استقرت في الشعور استمرت، حتى وإن انهارت أطرها وأشكالها التنظيمية. وأن الأفكار البالغة المثالية المجردة ليست بالضرورة إصلاحية. وأن أهم ما يمكن أن يقدمه الإصلاحيون للمجتمعات الإسلامية هو "مبدأ الفاعلية"، الذي يحول الأفكار والأشياء إلى ممكنات في الواقع.

6. هل نحتاج حركة إصلاحية جديدة بأفق مختلف يستجيب لتحديات القرن الجديد؟ وما خصائصها؟

لا تنشأ الموجات الإصلاحية بسبب رغبتنا في نشوئها أو اجتماعنا على إطلاقها، ولكن لأسباب موضوعية تتعلق بتضافر عدة عوامل شعورية وواقعية في لحظة معينة، فالموجات الإصلاحية مثل الثورات لا تعلن عن موعد انطلاقها حتى ولو حاولنا ذلك الأمر. إن شخصًا واحدًا قد يطلق شرارة موجة إصلاح في المنطقة، في حين قد تفشل جماعات في فعل ذلك. وهنالك من الأسباب الكثيرة الحالية ما يفرض نشوء اتجاه إصلاحي، لكنه لا ينشأ حتى اللحظة، والسبب أن عناصر التحفيز في أدنى مستوياتها. وأستطيع القول إن المعطيات

الحاليـة لا تبـشر قريبًا بانطلاق أفكار إصلاحية إلا إذا أصبح الشـعور بالأخطـار والتحديات أكثر حضـورًا في الوعـي العـام في المنطقـة. إن قضيـة كبـيرة مثـل فلسـطين نفسـها تراجعت عـن توليد الشـعور بالتحفيـز والتحـدي تجـاه المخاطـر والتهديـدات باسـتثناء لحظـات التصعيـد المحدودة. والذيـن يتحدثـون عـن التطبيـع مازالوا ينتمـون إلى مرحلة قديمـة، ذلـك أن دول المنطقة باتت في علاقـة تحالـف حقيقي مـع إسرائيل.

وفي الحقيقـة لا يوجـد في الوقـت الحـالي كتابـات أو منتجـات فكريـة وثقافيـة تحفـز المنطقـة، كـما أن ديناميـة التدافـع تعـدّ في مرحلـة كمـون. إن ظهـور خطـة إصلاحيـة في المنطقـة لا بـد أن تسـبقه موجـة تفكـير واسـعة، وانطـلاق هـذه الموجـة لا ينبغـي أن يكـون رد فعـل، على خسـارة أحـد أطـراف الحركـة الإصلاحيـة. إن الانطـلاق مـن معطـى فشـل الإسـلاميين كمحـور للنظر إلى الواقـع والمسـتقبل، يجعلنـا تسـقط في فخ فكـرة حتمية ربـط الإصلاح في المنطقة بالإسـلاميين فقـط، وإلغـاء أي احتـمال لـبروز قـوى جديـدة مختلفـة عنهـم. تحتـاج المنطقـة إلى صناعـة رمـوز جديـدة بعيـدًا عـن السياسـة، وعلى الجيل الحـالي أن يتجـاوز التفكير اليوم بأدوات فشـل الأمس.

الموجـة الإصلاحيـة ليسـت مرادفًـا لأي تنظيـمات سياسـية بعينها، بل هي شـعور عـام يمكن أن يسـود المنطقـة نحـو مسـألة الهويـة والديـن، والرغبـة في إثبات الحضـور في هذا العـالم. وعلينا معرفـة أن الحالـة الشـعورية للمجتمعات تسـبق أي تفكير لديها في إيجاد القوالـب أو الوعاء الذي ينبغـي مـن خلاله تصريـف حالة الإصلاح التـي تعيشـها. وأرى أن إعادة تحريـك عجلة الاعتماد عـلى المفاهيـم الكـبرى مجتمعيًّـا كفيـل بإطـلاق ديناميـة مسـتقبلًا، وذلـك بنـاء على هـذه المفاهيم الثلاثـة التاليـة: "الإجمـاع"، "حفـظ دماء المسـلمين"، "حفظ أموال المسـلمين".

أبحاث ودراسات

الصراع حول القضاء يكشف عُمق الانقسام في الكيان الصهيوني 170
عماد أبو عوّاد

الصراع حول القضاء يكشف عُمق الانقسام في الكيان الصهيوني

عماد أبو عوّاد[1]

تهدف هذه الورقة إلى تقديم رؤية معمّقة حول طبيعة الصراع العلني والخفي في الكيان الصهيوني، في ظل تصاعد الأزمات الداخلية ووصولها إلى حافة الصدام المباشر، وما يرافقه من تغيّرات كبيرة آخذة في التوسع والازدياد داخله، حيث لم يستطع ساسته بناء حكومة مستقرة منذ ما يزيد عن أربع سنوات.

ينطلق المشروع الصهيوني من فكرة تجميع يهود العالم في الأرض الفلسطينية، وخلق مجتمع متماسك ومنسجم، ينصهر في بوتقة الهوية الصهيونية الليبرالية الغربية، التي يجب أن تكون دولة ذات وجه غربي في الشرق، تستمد فكرها من ما وراء البحار، وتعيش على دعمٍ لا متناهٍ من هناك، فبالرغم من نفي اليهود من الغرب واضطهادهم داخله، فقد لبس الكيان عباءة الغرب وسلوكه، فنفى الفلسطيني واضطهده رغم أنّه صاحب الأرض.

تصارعت مع مرور الوقت أفكار التيارات الصهيونية المختلفة، اقتربت وتنافرت، حيث شكلت الأزمات مع بداية تأسيس الكيان دافعًا مهمًّا نحو تجاوز الخلافات، لكنّ تغييرات مهمّة أخذت في الازدياد مع مرور الوقت دفعت عجلة الصراع لتكشف عُقم فكرة صهر اليهود باتجاه قالب واحد وأوحد، فالخلفيات الكثيرة المختلفة وضعت الاحتلال في محطات متنوعة من الأزمات، تجاوزها في أحيان دون القدرة على حلّها جذريًّا.

وقد كشفت الانتخابات الأخيرة في دولة الاحتلال التي جرت في نوفمبر/ تشرين الثاني 2022، على أنّ الكيان يتجه نحو المزيد من تفاقم الأزمات وعدم الاستقرار، رغم أنّ اليمين القومي والديني حقق أغلبية. بعد أسابيع قليلة بعد الإعلان عن تشكيل الحكومة، بدأت التظاهرات ضدها بعد الإعلان عن نواياها بإجراء تعديلات قضائية، وقد غطت التظاهرات ساحات المدن الرئيسية، وتحديدًا مدينة تل أبيب ذات الأغلبية العلمانية الليبرالية.

تسرب الحراك العام في الشارع بعد سلسلة التظاهرات والتظاهرات المضادة، وما تبعه من عصيان إلى مؤسسات مختلفة في الدولة، سواءً تلك الرسمية كمؤسسة الجيش، أو مجمع النقابات، وأظهر ذلك أنّ الصدام الحاصل تُغذيه انقسامات بدأت منذ نشأة الكيان، وما زالت تنمو وتزداد مع مرور الزمن، متخذة صبغةً سياسيةً طائفية، تمخضت عنها أزمة بنيوية مرتبطة بالهوية وشكل الدولة من جانب، وصراع عميق وخفي بين الغربيين وبقية المكونات، تحت عنوان من هو صاحب النفوذ الفعلي في الدولة.

أولًا: دولة الاحتلال والأزمات وطبيعة الانقسامات

يعيش اليهود في الكيان والخوف من المستقبل رفيقهم، ولم يُخفِ رئيس الوزراء الصهيوني بنيامين نتنياهو مخاوفه هذه حينما استعرض في حديثه بأنّ دولة الخشمونائيم[2] صمدت ثمانين عامًا وأنّه ينبغي العمل لضمان استمرار وجود الكيان لمئة عام[3]. كلماتٌ كان لها الكثير من الصدى، لكنها ليست فريدة من نوعها أو الوحيدة، بل سبقه إليها ثلّة من السياسيين، كرئيس الوزراء الأسبق نفتالي بنت.

"تجمّع القبائل" الوصف الذي أطلقه ديفيد بن جوريون[4] على المجتمع الصهيوني، و"الطوائف الأربع" كما وصف الرئيس الصهيوني السابق رؤوفين ريفلين نفس المجتمع[5]. توصيفاتٌ بينها مسافة زمنية امتدت لـ(65) عامًا، لم يُفلح الكيان خلالها من تحقيق حلمه بصهر كلّ المكونات المختلفة لتُخرّج الصهيوني الجديد، الذي يؤمن بهويته ويذوب في ثقافتها الجديدة. ولكونها دولة كثيرة المجموعات فإنّ ذلك خلق وراكم من حجم الانقسامات في المجتمع، وليس المقصود بالمجموعات الاختلافات الطبيعية داخل أي مجتمع، أو وجود مجموعات دخيلة قليلة على مجموعة أم كبيرة، تقوم الأخيرة باحتوائهم أو تقبلهم. إنّ الحالة

في الكيـان مختلفـة، فقـد تحولـت إلى ملتقى لمجموعات متنوعـة، تنكفئ وتتقارب فيـما بينها وتتنافر مـع الآخر.

قدمـت الدكتـورة دانـا بلانـدر[6] وصفًـا دقيقًـا لهذا الواقـع، حيث تقـول إنّه منذ لحظـة وصوله إلى البـلاد يتحـول اليهـودي في الكيـان إلى يهـودي يتبـع بلـده التـي جـاء منهـا[7]، لذلـك تدرج في دولـة الاحتـلال تسـميات يهـودي عراقي، يهـودي يمنـي، يهودي أميركـي وغيرهـا، الأمر الذي يُشـعرهم بالفـرق بينهـم، ويبقـي مسـاحة كبيرة بسـبب الاختلافـات والفروقات، ويُحـول المكان إلى سـاحة لقـاء وليـس التقـاء، فيهـا يُحـاول الـكل الحفاظ عـلى هويته، أعرافـه وتقاليـده، ما يخلق فجـوات داخليـة عابرة لـكل المجموعات.

في العقـود الأولى لتأسـيس الدولـة العبريـة، كان هنـاك نوعان مـن الانقسـامات: الأول تحت عنـوان قادمـين جدد ومؤسسـين والآخر أغنيـاء وفقراء، لتتطـور تلك الانقسـامات وتأخذ أربعة اتجاهـات: الأول عـلى أسـاس قومـي مـا بـين اليهـود والفلسـطينيين، الثاني عـلى أسـاس ديني ما بـين متديـن وعلـماني، الثالـث عـلى أسـاس طائفي مـا بين شرقـي وغـربي، والرابـع والأخير على أسـاس أيديولوجـي (يمـين ويسـار)[8]، تتداخـل هـذه الانقسـامات لتُنتج تمثيـلًا لمجموعـة معينة داخـل أخـرى، مـا ولّد المزيـد من الانقسـامات.

ووفـق الدراسـات الصهيونيـة فـإنّ التوتـرات في ازديـاد ملحـوظ، والعلاقـات الداخليـة الصهيونيـة تـزداد تأزمًـا مـع مـرور الوقـت، حيـث وفـق الأرقـام[9] فقـد رأى 79 ٪ مـن الجمهور أنّ العلاقـة بـين الأغنيـاء والفقـراء غـير جيـدة بالمطلـق، و55 ٪ رأوا أنّ العلاقـة بـين الشرقيـين والغربيـين غـير جيـدة بالمطلـق عـام 2007، مقارنـة بــ(25 ٪) عـام 1993، فيما تقييـم العلاقة على أنّهـا سـيئة بـين المهاجرين والقديمين ارتفـع من 52 ٪ عام 1993 إلى 62 ٪ عـام 2007، وبين اليهود والعـرب قفـزت مـن 74 ٪ إلى 87 ٪، وبـين المتدينـين وغـير المتدينـين قفـزت مـن 64 ٪ إلى 66 ٪.

هـذه الانقسـامات اسـتمرت في التمركـز وازديـاد الوضـوح، خاصـة مـع الإقـرار بفشـل اسـتراتيجية بـن جوريـون "فـرن الصهـر" والتـي أراد منها تخريـج الصهيوني الجديد، حيث شـهد الكيـان في أوائـل سـبعينيات القـرن المـاضي موجـة احتجاجـات قادهـا اليهـود الشرقيـون تحـت

اسم "الفهود السود"، وهدفها الأبرز كان القضاء على العنصرية ضدهم، خاصة بعد وصول نسبتهم في المجتمع اليهودي إلى النصف.

صحيح أنّ حراك الفهود السود سرعان ما انتهى دون تحقيق نتائج تُذكر، لكنّه كشف وبعد أقل من ثلاثة عقود على تأسيس كيان الاحتلال عُمق الأزمة التي تعيشها وطبيعة الانقسام الذي يقض مضجعها، وعلى أثره بدأ الشرقيون بالتفكير بتأسيس أحزاب خاصة بهم، فساهموا من خلال دعمهم لليكود بالإطاحة بحزب العمل عام 1977 بعد 29 عامًا في الحكم، على أمل أن يكون الليكود أقلّ عنصرية في التعاطي معهم، ووفق "أريه درعي" زعيم حزب شاس، فقد كان للفهود السود الدور الأبرز في تأسيس حزبه[10]، الحزب الحريدي[11] الشرقي، الذي ينشط في الساحة السياسية منذ العام 1984.

تعددت بعدها الأحزاب الطائفية والدينية، لتُرسم الخريطة السياسية في الكيان الصهيوني، بطريقة تُعبر عن عُمق الأزمة، ليُشكل الروس حزب "إسرائيل بيتنا" بزعامة افيجدور ليبرمان، وحزب يهودوت هتوراة ممثلًا لليهود الحريديم الغربيين، وأحزاب الصهيونية الدينية التي تُعبر عن المتدينين الصهاينة، ليبقى الليكود الحزب المستقر الوحيد من بين الأحزاب الكبار، فيما تراجع العمل إلى حدود نسبة الحسم، وتبلورت مجموعة من الأحزاب الموسمية التي تحظى بدعم الغربيين في الكيان.

هذا الانقسام الإثني، الطائفي والديني، وما تبعه من فرزٍ وتشظٍ إلى مكونات تُمثلها أحزاب سياسية، لقد أصبح بعد وقت ليس بالطويل يُهدد شكل الدولة وطبيعتها على أنّها دولة تُمثل الكل اليهودي، ومن جانب آخر تهديد حقيقي للديمقراطية الصهيونية، حيث باتت هناك مخاوف تدعمها بعض الحقائق على الأرض، على أنّ المؤسسة الرسمية المنتخبة غير قادرة على فرض سيادتها، وهو ما وصفه بلسنر على أنّه الحرب بين داعمي الديمقراطية الحقيقة وبين مؤيدي استبدادية الأغلبية[12].

ثانيًا: تبلور الانقسام خلال العقد الأخير

تُعدّ بداية الألفية الجديدة المحطة الأهم في بلورة وتجذر الانقسام والتصدع في المجتمع الصهيوني، حيث شكل انتصار زعيم حزب الليكود ارئيل شارون في المعركة الانتخابية على غريمه زعيم حزب العمل إيهود بارك بداية اندثار الأخير الذي كان الحزب الأهم في الساحة السياسية الصهيونية، حيث قاد الكيان في حروبه الثلاث الأولى والأهم (1948، 1967، 1973) وكان الحزب الحاكم منذ نشأة الكيان إلى العام 1977 دون منافس، قبل أن يبدأ الليكود في تشكيل خطر على سيطرته، وإخراجه من قيادة الحكومات الصهيونية وصولًا إلى استفراد الليكود وشركاءه بالحكم، وسيطرتهم على غالبية الحكومات الصهيونية منذ العام 2009.

انسحاب ارئيل شارون من قطاع غزة، تحالف الليكود مع المتدينين، واعتماد حزب الليكود على خزان انتخابي غالبيته من الشرقيين، فتح باب الصراع بين المكونات المختلفة في اتجاهات أكبر عُمقًا، صراعات بين تكتلات وصراعات داخل كلّ تكتل، حيث انقسم العلمانيون ما بين شرقي وغربي، روسي وأثيوبي، وبدأت ملامح الصراع الديني ما بين الحريديم والمتدينين القوميين[13]، أنتجت هذه الصراعات مجموعة أكبر من التناقضات وسيف مسلط من الابتزازات، فرضتها التيارات الصغيرة على تلك الأكبر في إطار تشكيل كل الائتلافات الحكومية خلال السنوات الأخيرة.

انزاحت الخريطة السياسية باتجاه اليمين القومي والديني مع التراجع الكبير لحزب العمل، واستقرار حزب الليكود نسبيًّا منذ العام 2008، حيث وعلى خلاف طبيعة الائتلافات الحكومية ما بعد الانتخابات بدأت تظهر في دولة الاحتلال تكتلين يرفضان التشارك في الحكومات من حيث المبدأ، بعيدًا حتى دون خوض مفاوضات ائتلافية.

ازدادت هذه النزعة لدى التكتلين الأساسيين، اليمين القومي والديني بقيادة نتنياهو، وأحزاب المركز واليسار التي تناوب على قيادتها منذ العام 2009 مجموعة من الوجوه، حيث يتميز هذا التكتل بأنّ الحزب الأكبر كان غالبًا موسميًّا وليس تاريخيًّا، مرتبطًا بقوة شخوص بعينهم قرروا تشكيل حزبًا وليس فكرًا وأيديولوجيا ومؤسسات، وفي الغالب لا تُجري هذه الأحزاب انتخابات داخلية[14]، حيث قاد هذا التكتل حزب يوجد مستقبل بقيادة يائير لبيد

ما بين الأعوام 2013 حتى العام 2019، ثم بيني غانتس بقيادة حزب أزرق أبيض، قبل أن يعود يوجد مستقبل للواجهة مجددًا.

صحيح أنّ حكومة نتنياهو الثانية والثالثة ما بين الأعوام 2009–2015 ضمت أحزاب من المركز واليسار، ولكن العمود الفقاري فيها كان من اليمين الديني والقومي، وانهيار الحكومة الثالثة لنتنياهو عام 2013 والاتجاه لانتخابات جديدة كان على وقع بداية تجذر الانقسامات وبدء قرعها أبواب مختلفة، حيث رفعت بعدها أحزاب المتدينين الحريديم شعار لن نجلس مع أحزب المركز واليسار، التي تريد فرض التجنيد علينا والتعليم الرسمي، فيما رفعت الأخيرة شعار المساواة في تحمل الأعباء[15]، هذا في ظل ارتفاع منسوب التوتر ما بين اليمين ككل، والمركز واليسار.

يُعتبر العام 2015 تاريخ تتويج الانقسام في الكيان، حيث شهدت المرحلة متغيران مهمين، الأول تشكيل حكومة يمينية خالصة برئاسة بنيامين نتنياهو، ضمت كلّ المتدينين والليكود وحزب كولانو بقيادة موشيه كحلون اليهودي من أصول ليبية، ولاحقًا حزب إسرائيل بيتنا المُمثل ليهود الاتحاد السوفياتي سابقًا بزعامة افيجدور ليبرمان[16]. والثاني بدء الحديث عن تحقيقات تقوم بها الشرطة ضد رئيس الوزراء بنيامين نتنياهو بمجموعة من القضايا على رأسها الفساد والرشوة.

رفع بنيامين نتنياهو شعار لست مذنبًا تحت عنوان "لن يكون هناك شيء لأنّه لم يكن أصلًا"[17] في إشارة إلى بدء التحقيقات معه عام 2016، لكن صيرورة الأحداث أكدت خلاف ذلك تمامًا، بدأ نتنياهو العمل على تحصين نفسه في ثلاثة اتجاهات مهمّة، التخلص من كل قيادات حزب الليكود التي تُشكل خطرًا عليه مثلما فعل مع موشيه يعلون، عندما أقاله من وزارة الجيش وأدخل افيجدور ليبرمان مكانه، الأمر الذي دفع يعلون للخروج من الحلبة السياسية، واستمر نتنياهو في هذه السياسة تجاه الآخرين.

بدأ نتنياهو في الاتجاه الآخر تشكيل تكتل أطلق عليه اسم "بلوك اليمين"[18] وكان الهدف منه منع وجود أي احتمالية لإخراجه من الحلبة السياسية، ووقتها ظهر مصطلح "البيبزم"[19] الذي يُعبر عن حالة الولاء لنتنياهو، والاتجاه الثالث الأكثر خطرًا هو عمل نتنياهو والموالين

لـه عـلى سـحب الشرعية مـن مؤسسـة المستشـار القضائي برئاسـة افيخـاي مندلبليـت[20] وبعدها محكمـة العـدل العليا في الكيان، والتي سـتكون لاحقًـا محور الصدام وعنوان الانقسـام الصهيوني الداخـلي الـذي تدور رحـاه اليوم.

أخـرج نتنياهـو وفريقـه مـن دائـرة اليمين كل مـن يعارضهم، وألحقـوه بتكتل اليسـار، تكتلين يرفـض كلّ منهـما الجلـوس مـع الآخـر، وتتـوج ذلـك بإجـراء خمسـة انتخابـات مـا بـين الأعوام 2019–2022، حيـث مـع إجـراء الانتخابـات الأولى في 2019، لم يُفلح نتنياهو في تشـكيل حكومة ائتلافيـة، رغـم أنّ اليمـين حصـل عـلى أكثـر مـن النصـف مـن المقاعـد، وذلـك بسـبب رفـض افيجـدور ليبرمـان زعيـم حـزب إسرائيـل بيتنـا الانضـمام لهـا، مطالبًـا بـضرورة أن يكـون هناك توزيـع للأعبـاء عـلى كافـة الطوائـف في الكيـان، وأن يكـون هنـاك قانـون تجنيـد إلزامـي للتيـار الحريـدي[21]، وزيـادة نسـبة شـبابهم العاملـين في القطاعـات وإلزامهـم بالتعليم الرسـمي.

أعيـدت الانتخابـات في العـام نفسـه ودون حسـم أيضًـا، فلـم يبلـغ أي معسـكر نسـبة الــ(50٪+1)، حيـث يتم اسـتثناء الأحزاب العربية من حسـابات تشـكيل الائتلافـات، والجديد في هـذه الانتخابات التحاق ليبرمان رسـميًّا بمعسـكر معارضي نتنياهو، وبعـد إجراء الانتخابات للمـرة الثالثـة تشـكلت حكومة ائتلافية ضمت بلـوك اليمين بقيادة نتنياهو، وحـزب أزرق أبيض بقيـادة بينـي غانتـس، سرعـان ما انهـارت بعد تنكـر نتنياهـو للاتفاق.

وتـم إجـراء انتخابـات رابعـة نجحـت فيها أحـزاب معـارضي نتنياهو (يمين ومركز ويسـار) مـن تشـكيل حكومـة ائتلافيـة كـسرت فيهـا الأحـزاب الصهيونيـة عُرفًـا تاريخيًّـا، مـن خـلال الاعتـماد عـلى الحـزب العربي "الموحدة" بقيـادة منصور عبـاس، واعتبر ذلك كسرًا للقيـم اليهودية وضربًـا ليهوديـة الدولـة وفـق اليمـين القومي–الديني، لكـن هـذه الحكومـة لم يكن لهـا أن ترى النـور وتحصـل عـلى أغلبيـة دون ذلـك، على أمل أن يـترك نتنياهو الحلبـة السياسـية وبعدها تعاود الأحـزاب الصهيونيـة تشـكيل حكومـة جديـدة، لكن ذلـك لم يحدث.

ضـم الائتـلاف الجديـد بـين طياتـه ثلاثـة أحـزاب يمينيـة "إسرائيـل بيتنـا" بزعامـة ليبرمـان، وأمـل جديـد بقيـادة الليكـودي السـابق جدعون سـاعر، وحزب يمينـا بزعامة نفتـالي بنت الذي أصبـح رئيسًـا للـوزراء، حكومـة اتهمهـا يمـين نتنياهـو بأنّهـا يسـارية غـير قومية، صمـدت عامًا

واحـدًا قبـل أن تسـقط ويعـود بلـوك اليمـين بزعامـة نتنياهـو ومنفـردًا ليُشـكل حكومـة ائتلافية منـذ نهايـة العـام الماضي.

منـذ العـام 2015 وحتى تشـكيل حكومة نتنياهو الأخيرة، يُمكن رؤيـة مجموعة من التحولات التـي جـذرت الانقسـامات التاريخيـة، ووجهتهـا بطريقـة جديدة، حيـث لم يعد اليمين واليسـار، هـذا الانقسـام -الأكثـر خطـرًا مـن وجهـة نظـر الصهاينة- على مـا كان عليـه تاريخيًّا، بـل أصبح مصطلـح اليمـين يُطلـق عـلى الموالين لنتنياهـو، ومصطلح اليسـار على معارضيه، رغـم أنّ الأخير يضـم أحزابًـا يمينيـة كإسرائيـل بيتنا، وما بـين اليمين واليسـار (أحزاب مركـز) كأزرق أبيض.

تكتـل نتنياهـو (اليمـين) بـات يُضـم المتدينين كلّهم بشـقيهم الحريديـم والقوميـين، إضافة إلى الليكـود، المدعـوم إلى حـد بعيـد مـن اليهـود الذيـن يسـكنون في الأريـاف وليـس المركـز، ومدن الجنـوب وليـس تجمـع جـوش دان[22]، مـا بـات يفـرز توجهـات مُعينـة لـكل منطقـة في الكيـان، خاصـة أنّ المسـتوطنات في الضفـة الغربيـة تدعـم وبشـكل لا محدود أحـزاب الصهيونيـة الدينية، فيـما للحريديـم الدعـم الأكـبر في مدينـة القـدس، ومدينـة بني بـراك الحريديـة الخالصة.

كـما أنّـه في كل معسـكر هنـاك صراعات داخلية كبـيرة، حيث داخل تكتل اليمـين هناك صراع بـين المتدينـين القوميـين والحريديـم، أبـرز ملامـح هـذه الـصراع تتمحور حـول من هـو الطرف الـذي يجـب أن يكـون متصرفًا في الأمـور الدينية في الدولـة، وتحديد طبيعة علاقـة الدين بالدولة، خاصـة أنّ الفجـوة كبـيرة بينهـم فيما يرتبـط بالنظـرة للصهيونيـة، فالقوميون مؤمنون بهـا بالمطلق فيـما الحريديـم يرونهـا مجرد وسـيلة، كانـت مرفوضة لديهـم مع بداية تأسيسـها[23].

بـدأ منـذ سـنوات داخـل حـزب الليكـود نفسـه ومع تفاقـم الأزمـة السياسـية انقسـام حول شـخص بنيامـين نتنياهـو، بـين تيـار داعـم لـه حتـى في ظـل لوائـح الاتهـام والمحاكمـة، كونـه الضامـن لاسـتمرار قـوة الليكـود بفضـل شـعبيته الكبـيرة، وتيار يـرى أنّ وجـوده دفـع الليكود باتجـاه تحالفـات غـيرت الوجـه الحقيقـي لليكود، ما سـينعكس سـلبًا عـلى الحزب وسـيفقد تياره الداعـم وخزانـه الانتخـابي التقليـدي لصالح اليمـين الليبرالي. وهـذا مهد إلى خروج الشـخصية الثانيـة في الحزب جدعون سـاعر، بعد هزيمته السـاحقة أمـام نتنياهو في الانتخابـات الداخلية[24]،

ساعر نفسه كان سببًا في تشكيل الحكومة الائتلافية عام 2021، بعد أن حقق حزبه الوليد مجموعة من المقاعد.

لا يقل انقسام المعارضة كذلك عن التصدعات الموجودة لدى اليمين الحاكم، فلا يجمع المعارضة أي برنامج سوى إسقاط نتنياهو والخلاص منه[25]، الأمر الذي أفقدها الكثير من برامجها التاريخية، وجمع مكوناتها في صورة فاقدة البرنامج من جانب، وليس لديها أي أعمال على الأرض من شأنها أن تجلب قطاعات واسعة من الجماهير، ما قاد إلى وجود معسكر قوي تحت عنوان فقط نتنياهو، لترتسم صورة الانقسام في الكيان تحت هذين التكتلين، رغم وجود انقسامات كبيرة داخل كل تكتل.

صيرورة الأحداث منذ العام 2015 وصولًا إلى اليوم، تتمركز حول شخص بنيامين نتنياهو، الذي أعاد رسم خريطة اليمين واليسار بناءً على الموقف منه، فمعارضوه يسار حتى وإن كانوا يمنيين معروفين كساعر وليبرمان، ومؤيدوه هم اليمين الحقيقي. تصنيف ليس دقيقًا بالمطلق لكن هذا ما تم فرضه على أرض الواقع، ليُصبح نتنياهو مركز الانقسام، يعمل ويمينه الحاكم على البقاء مهما كلّف الأمر، فيما منافسوه لا يُملكون من الأوراق سوى محاولة إسقاطه بكل الوسائل ومهما كان الثمن.

نتنياهو الذي يجمع مؤيديه ويوحد معارضيه، غيابه سيفتح خريطة التحالفات لتتشكل مرة أخرى، وساحة الصراع والمنافسة ستكون أوسع وأكثر شمولية، بحيث ستغيب الأحزاب الكبيرة عن المشهد، فالليكود دون نتنياهو مصيره كحزب العمل، والتكتل الآخر سيتوزع بين مجموعة كبيرة من الأحزاب الصغيرة، وإن كان نتنياهو وفق الكثير من معارضيه هو السبب في تمزيق الجمهور الصهيوني[26]، وخلق معسكرين متنافسين، فإنّ غيابه ربما سيؤدي إلى انقسامات أكبر، فما يجمع اليمين ويوحده هو قوّة نتنياهو، والرابط الوحيد للمعسكر الآخر هو الخلاص من نتنياهو.

ثالثًا: أزمة القضاء وانعكاساتها

وفق الاتفاق الائتلافي بين الأحزاب التي شكلت الحكومة الصهيونية، فإنّها جميعًا ملزمة بالتصويت لصالح ما تُسميه الحكومة الإصلاحات القضائية، وما تعتبره المعارضة انقلابًا قضائيًّا، حيث يرى وزير القضاء في الكيان يريب ليفين، وهو الشخص الثاني في الليكود من حيث القوّة أنّه دون إجراء إصلاحات قضائية فلا قيمة لوجود ائتلاف يميني، القضاء الصهيوني من وجهة نظره يُعاني الكثير من الخلل[27]، ويميل وفق اليمين لصالح المركز واليسار، الأمر الذي يمنعهم من القدرة على الحكم وفرض السيطرة.

كشفت أزمة القضاء الأخيرة في الكيان أنّ الانقسامات في المجتمع الصهيوني أعمق بكثير من الاعتقاد السائد داخله، وأنّ حدّة الانقسام تصل إلى عُمق الكثير من المؤسسات العامة والخاصة، والاستقطاب الداخلي وصل إلى مستويات مرتفعة، حيث باتت الكراهية المجانية كما توصف في الكيان، مبنية على الموقف والاصطفاف السياسي، وهو أعلى وأخطر أنواع الكراهية والاستقطاب، ووفق بحث مؤشر الكراهية والاستقطاب الذي أجرته مؤسسة بنيما[28] في الكيان، فإنّ كل طرف يحمل الآخر كامل المسؤولية عن غالبية هذا الاستقطاب.

أغلقت بعض الشركات أبوابها بسبب الخلافات حيال التعديلات القضائية مؤخرًا، وفضّل الكثيرون الشراكات مع من يخالفهم سياسيًّا، وتمت مقاطعة شركات ومنتجات بسبب اتخاذها موقفًا مما يجري، وتم فصل مجموعة من العمال على خلفية مواقفهم السياسية، ووصل الأمر إلى حدود تمزق بعض العائلات من الداخل[29]، وهذه جزء من الآثار التي ترتبت على الأزمة القضائية في الكيان، والتي ما زالت تُطل برأسها دون تعب أو ملل.

بالعودة إلى جوهر الخلاف حول القضاء في دولة الاحتلال، فإنّ أحزاب اليمين ترى أنّ محكمة العدل العليا، والتي يُناط إليها النظر في بعض القوانين في ظل غياب دستور ينظم الحياة في الكيان، باتت تسرق توجهات الناخبين، وتحرم اليمين الصهيوني من إمكانية الحكم وتنفيذ سياساته رغم امتلاكه الأغلبية[30]، فيما الحريديم يعتبرون أنّ تلك المحكمة عنصرية بفعل عدم وجود أيّ من المتدينين الحريديم فيها، علاوة على أنّها تُحارب اليهودية كدين،

وبالنسبة إلى الليكود فإنّ التعديلات ضرورة ملحة، هذه الضرورة تلاقت مع رغبات نتنياهو الباحث عن حصانة من المحاكمة، والراغب في الخلاص من لوائح الاتهام.

وهذا ما تعيه المعارضة الصهيونية، والتي ليس لديها رفض مبدئي لإجراء تعديلات قضائية، بل هناك من طالب من رجالاتها سابقًا بذلك، لكنّها تتنبه تمامًا أنّ اليمين والليكود تحديدًا يريدان هذه التعديلات لإنقاذ رقبة نتنياهو، وهذا ما صرح به كل قيادات المعارضة الحاليون، وحتى أولئك السابقون كإيهود باراك، العدو اللدود لنتنياهو، الذي اعتبر أنّ سعي نتنياهو للإفلات من المحاكمة أفقده القدرة على الحكم وعلى إدارة شؤون الدولة، ورسخ انقسامًا كبيرًا داخل الدولة العبرية[31].

مع أداء حكومة نتنياهو للقسم وما تبعه من حراك باتجاه التعديلات القضائية، بدأ حراك الشارع الصهيوني على شكل تظاهرات في وسط مدينة تل أبيب، سرعان ما استطاعت تجميع عشرات الآلاف وصولًا إلى انخراط المعارضة جهارا نهارا في قيادتها[32] بعد أن تحققت المعارضة من حجم الشارع الكبير الرافض لإجراءات الحكومة، ليتحول مساء كل سبت إلى كرنفال استعراضي لأعداد تزداد في كلّ مرة، وشهية مفتوحة ليس فحسب لإيقاف التعديلات القضائية، بل أيضًا رافعين شعار لترحل حكومة الفساد بقيادة المتهم بنيامين نتنياهو.

لقد وقع الائتلاف الحاكم في فخ التظاهرات ولم يُحرك اليمين شارعه منذ البداية باتجاه حراك مضاد، رغم قدرته على ذلك، إلى الآن لم تخرج الأمور عن سياق المألوف، حتى وجدت حكومة نتنياهو نفسها أمام نداءات بالعصيان المدني، وبعدها إضرابات في أهم القطاعات الصناعية وهو الهايتك[33]، ليتغلغل بعدها العصيان إلى صفوف الجنود الاحتياط من خلال التغيب عن التدريب، ولاحقًا إضراب تجمع النقابات في الكيان، لتدفع نتنياهو الخروج وإعلان تأجيل التعديلات القضائية وفتح باب الحوار حولها.

إنّ مجريات الأحداث منذ نوفمبر/ تشرين الثاني 2022 وحتى نهاية أبريل/ نيسان 2023، كشفت الوجه الحقيقي للأزمة، وأنّ هناك انقسامًا إثنيًّا حادًّا متجذرًا إلى حدود السيد والعبد، الدولة العميقة والدولة الرسمية، الأولى فعّلت أدواتها من خلال تظاهرات ضخمة في وسط مدينة تل أبيب، ذات الأغلبية الغربية من اليهود، والتي يُطلق عليها في الكيان دولة تل أبيب،

وسط اتهامات من اليمين بأنّ الطائفة الغربية تُحكم السيطرة على الدولة[34]، ووعيد من يائير لبيد قائد المعارضة بشل الدولة في حال استمرت التعديلات القضائية، وتظاهرات مضادة من اليمين الحاكم كان عمادها اليهود الشرقيون والمتدينون.

سياق التصريحات المتبادلة وحراك الشارع، كشف عن تساؤل مهم، من هو المؤثر الفعلي في الدولة، وسط خطاب زعيم المعارضة يائير لبيد من سيدفع ثمن سلوك الحكومة ومن سيدفع للميزانيات، في إشارة إلى سيطرة الغربيين على المفاصل الاقتصادية الأهم، كان رد النائب الشرقي في الكنيست دودي امسالم من حزب الليكود، بأنّه لن يسمح باستمرار سيطرة النخبة الغربية على الدولة، واصفًا الواقع بين الغربيين والشرقيين أنّه علاقة صاحب العمل بالعامل[35]، السيد والعبد.

بالنظر إلى المعطيات، فإنّ حقيقة سيطرة الغربيين على الدولة رغم أنّهم ليسوا أغلبية، تؤكده الأرقام وتوزيع المناصب، فبعد 74 عامًا على تأسيسها لم يصل إلى رئاسة الوزراء في دولة الاحتلال أيّ شرقي، وهذا ينسحب على مؤسسة الموساد ومحكمة العدل العليا، التي يتهمها اليمين الحاكم بأنّها الواجهة التي من خلالها يستمر الغربيون في توجيه دفة القيادة سواءً كانوا أغلبية في الحكم أم أقلية، وهذا ما يدفع اليمين باتجاه سنّ قوانين تحرم هذه المحكمة القدرة على التدخل في عمل الحكومة والكنيست، قوانين من المُمكن أنّها لن ترى النور في ظل دولة عميقة تُسيطر بشكل كلّي.

لم تضم محكمة العدل العليا حجر الانقسام، منذ تأسيسها مع نشأة الدولة العبرية وإلى اليوم ومن بين 82 قاضيًا سوى 7 من الشرقيين، وفقط اثنان من بين خمسة عشر قاضيًا يُشكلون المحكمة اليوم[36]، وفي الوقت الذي يرى اليمين أنّ صلاحيات المحكمة غير ديمقراطية، ويريد تشريعات تحد من صلاحيات المحكمة العليا في إلغاء القوانين، ويسمح للبرلمان بإعادة سن القوانين التي استبعدتها المحكمة، ويمنح الحكومة السيطرة على تعيين القضاة، ويسمح للوزراء بتعيين المستشارين القانونيين لوزاراتهم، فإنّ اليسار والمركز يرون بتغيير الواقع الحالي اعتداء على الحريات، ومنح الجهة التنفيذية القدرة المطلقة، ما سيؤدي إلى تقويض الديمقراطية، ومنع وجود توازنات ما بين السلطات الثلاث.

تجري في بيت الرئيس الصهيوني إسحاق هرتسوغ ما بين اليمين الديني الحاكم والمعارضة العلمانية الليبرالية مفاوضات للوصول إلى حلول وسط، لكن القناعة التامة أنّ تعديلات نتنياهو القضائية بغالبيتها لن تمر، حيث تجندت القوى الغربية الأكثر تأثيراً في مناحي الاقتصاد والأمن وغيرهما للتصدي لليمين، حيث عطلوا الاقتصاد لأيام، ما أدى إلى تراجع تصنيف الكيان في بعض المؤسسات الدولية، كما فقدت عملته (الشيقل) أكثر من 10٪ من قيمتها، وبغض النظر عن طبيعة وجوهر التعديلات، فإنّ ما يُمكن قوله أنّ اليمين الحاكم أقرب إلى الاستسلام أمام هذا الزخم في الشارع وفي المؤسسات المحتجة على إجراءاته، ليبقى شعار اليمين بضرورة الحكم والسيطرة اعتمادًا على نتائج الانتخابات صعب المنال على الأقل مرحليًّا.

رابعًا: أزمة الهوية في دولة الاحتلال

يُؤدي اتساع رقعة الانقسام في الكيان إلى أزمة في تعريف الهوية الصهيونية، هل هي دولة يهودية علمانية ديمقراطية لكل مواطنيها، أم دولة يهودية ديمقراطية؟ وفي ظل إقرار التعريف الثاني والذي تمخض عنه المزيد من القمع تجاه الفلسطينيين الحاملين لجنسية الكيان، فإنّ هذا التعريف لا يلقى إجماعًا صهيونيًّا، فما بين متدينين يريدون المزيد من فرض الهوية الدينية، وآخرين علمانيين يريدون الحفاظ على طابعها الليبرالي، في المنتصف تقف شريحة همومها أبعد من ذلك بكثير.

الناظر إلى الواقع الصهيوني الداخلي، لا يُعاين فقط وجود انقسام فكري وأيديولوجي ما بين تيارات مختلفة، بل باتت الجغرافيا كذلك أقرب إلى وصف الدول الثلاث، فالصهيونية الدينية تتمركز في مستوطنات الضفة، تُسيطر عليها وتزيد من وجودها وغرس هويتها فيما تُسميه "دولة يهودا"[37]، فيما الداخل الصهيوني مُنقسم إلى شبه دولتين، الأولى دولة تل أبيب ذات الأغلبية الليبرالية الغربية التي تُسيطر على الاقتصاد، والثانية المحيط أو الأرياف ذات الغالبية غير الغربية، والتي تُعاني من التهميش والفقر.

وبتفحص آلية تصويت الناخبين في الانتخابات الصهيونية الأخيرة والتي سبقتها، يجد أنّ هذا الانقسام يتجذر ويتعمق، فالعلمانيون الليبراليون حصلوا على النصيب الأكبر من

أصوات المركز (تل أبيب ومحيطها)، فيما كان لليكود النصيب الأكبر في الأرياف والمدن البعيدة، وسيطرت الصهيونية الدينية والحريديم على الأصوات في مدينة القدس ومستوطنات الضفة الغربية[38].

تسير دولة تل أبيب بخطى ثابتة باتجاه تكريس نمط حياة مختلف عن باقي المدن الصهيونية، ولا يُخفي رئيس بلديتها رون خولداي الذي يدعم في كل عام مسيرة للمثليين يُشارك فيها مئات الآلاف أنّ مدينته ستستمر في سن القوانين الخاصة بها، لكنّها ستبقى مرتبطة بالكيان، ولكنه يتمنى أن تكون بقية المدن الصهيونية كتل أبيب، مدينة ليبرالية ديمقراطية، ترفض الوضع الراهن فيما يتعلق بعلاقة الدين والدولة، وتُتيح المواصلات العامة يوم السبت، وتمنح الحريات المطلقة لكل فرد ليعيش وفق رؤيته[39].

على الطرف الآخر فإنّ المتدينين بشقيهم الحريدي والصهيوني يرون أنّ الدولة العبرية يجب أن تكون كما أرادها أنبياء يهود، فليست الديانة اليهودية عقيدة فقط، بل هي نمط حياة، يستند إلى تعاليم الشريعة اليهودية، يتوجب الالتزام بها، بل إن التمسك بها هو الذي يحدد مقدار يهودية الفرد، لذلك سنجد العديد من مظاهر التزمت الديني في الكيان، خاصة في المناطق التي تتركز فيها الجماعات المتدينة كاللباس المحتشم، والتزام السبت[40]، على عكس مدينة تل أبيب الأقرب لتكون تكساس الشرق، صخب طوال الوقت، وليبرالية على نسق غربي صارخ.

ما بين هذا الصراع القائم بين العلمانيين والمتدينين، هناك تيار ثالث يقف في المنتصف، يُعرف على أنّه اليهودي التقليدي، المؤمن باليهودية واحترامها، ولكنه في ذات السياق ضد فرض التعاليم الدينية على الجميع، وضد لبرلة الدولة بالمطلق، يبحث عن هموم خاصة ترتبط بواقعه المعيشي وتعريفه في الدولة، كالروس وغالبية من اليهود ذوي الأصول الشرقية، والأثيوبيون الأكثر مواجهة لعنصرية بسبب لون بشرتهم السوداء، أو بسبب أصولهم الأفريقية، فلا قبلهم المتدينون في ظل اعتقاد بعض الحاخامات اليهود، بأنّه لا يوجد يهود ذوي بشرة سوداء[41]، ودفعتهم تل أبيب خارجًا فلا مكان للأفريقي الأسود فيها.

ارتكب العلمانيون الليبراليون الذين أسسوا الدولة خطيئة حينما اعتبروا اليهودية هوية قومية وليست دينًا كسائر الأديان، هذا التعريف فتح شهية المتدينين الذين تضاعفت نسبتهم منذ تأسيس الدولة ومن المرجح أنّهم سيشكلون نصف المجتمع بعد عقدين من الزمن[42]، وأصبحوا في موقع اتخاذ القرار، إلى محاولة فرض الدين اليهودي ليس بوصفه هوية قومية، إنّما شعائرَ وطقوسًا، ونمط حياة، مُعتمدين على امتلاكهم أغلبية يمينية قومية-دينية.

يستغل من هنا المتدينون اليوم حاجة نتنياهو وحزب الليكود لهم من أجل الاستمرار في الحكم، وحاجة نتنياهو إلى الخلاص من المحاكمات، وهذا ما يدفع نتنياهو وحزبه باتجاه قبول توجهات المتدينين رغم أنّ شريحة كبيرة من الليكوديين هم من الليبراليين العلمانيين، فملف تعريف الدولة وهويتها مفتوح على مصراعيه بضغط من المتدينين وإن كان الأمر سيستغرق سنوات حتى حسمه، فإنّ قرع أبوابه الآن فتح المجال إلى مزيد من الصراع الداخلي في الكيان.

تأتي التظاهرات والصراعات الأخيرة حول محكمة العدل العليا في سياق الحرب على الهوية، فالمتدينون واليمين القومي يرون أنّ المحكمة بتشكيلتها الغربية تميل إلى إبقاء الوجه الصهيوني الليبرالي العلماني للدولة، ويمنعون منهم الحكم رغم امتلاكهم الأغلبية، فيما يرى الغربيون أنّهم هم من أسس الدولة وبنى أركانها، وبقاؤها ضمن تعريفها وسمتها التاريخي سيحفظ مكانتها وقوتها وعلاقتها مع الخارج تحديدًا الولايات المتحدة الأميركية وبعض من الدول الغربية.

بالمجمل فإنّ الصراع ما بين طرفين يرى كلّ منهما أحقية طرحه، اليمين وتحالفاته يرون أنّ اليهودية تسبق الديمقراطية، فيما التكتل الآخر العلماني الليبرالي يرى أنّ الديمقراطية قبل اليهودية، وأن أي تغيير في حصيلة التراكمات في الدولة سيحولها إلى استبدادية[43]، صراعٌ سيُحسم قريبًا لصالح التيار الأول الذي يسير باتجاه إعادة تشكيل وجه الكيان نحو اليمينية، ذات النزعة القومية الدينية العنصرية، ونحو ترسيخ القيم اليهودية الدينية وتعميمها في ثقافة المجتمع، ونحو مزيد من التغلغل الديني في مؤسسات الدولة والمجتمع والجيش والقضاء، اعتمادًا على تغيّر ديموغرافيا الكيان، ونزوحها نحو أغلبية دينية بعد عقدين على الأكثر.

خلاصة

ينقسم الكيان بصورة أبلغ من أي وقت مضى، ورفض نتنياهو الانسحاب من الحياة السياسية بعد توجيه لوائح اتهام ضده كما فعل رئيس الوزراء الأسبق ايهود اولمرت، بات يزيد من حدّة هذه الانقسامات، وإن كان ليس صحيحًا بالمطلق أنّ خصومه يرفضون الجلوس تحته بسبب محاكمته، إنّما كونه الشخصية الأقوى والمركزية، التي دون الخلاص منها لن يكون هناك أمل لقيادات جديدة بتصدر المشهد السياسي.

لم يكن انعكاس الأزمة في الكيان على علاقة اليهود بالداخل فقط، بل امتد ليشمل انقسامًا حادًّا مع يهود الولايات المتحدة، الذين ومنذ سنوات يحتجون على التحولات الدينية في الدولة، وسيطرة التيار الديني الأرثودوكسي[44] على كل ما يرتبط بالدين اليهودي، مطالبين بالاعتراف بالتيار الإصلاحي الذي ينتمي إليه غالبية يهود الولايات المتحدة، وتخصيص مساحة لهم للصلاة عند حائط البراق[45]، مطالب قابلها نتنياهو بالرفض وسط ضغط المتدينين عليه، ما فاقم الأزمة بين الكيان ويهود الولايات المتحدة، وأدخل مصطلحًا جديدًا لمنظومة الانقسامات الصهيونية، انقسام الكيان ويهود أميركا.

إنّ أزمة القضاء والصراع على الهوية باتت معركة حياة أو موت بالنسبة إلى التيار الغربي، الذي يحكم من خلال منظومة قضائية بناها هو مع تأسيس الدولة العبرية، وبات يخشى فقدانها لصالح أقليات هو ساهم باستقطابها من دولها، ولم يكن يتصور أنّها ستُصبح مُهددًا لوصايته على مفاصل الدولة. ما بات يدفعه ليس فحسب للصراع الداخلي ضد اليمين القومي-الديني، بل أيضًا الاستعانة بالولايات المتحدة الأميركية وجزء من الخارج لتدعيم موقفه، تحت شعار أنّ التغييرات ستؤدي إلى تشويش العلاقات مع الخارج، وصولًا إلى عقوبات دولية ومحاكمات لضباط وقيادات صهيونية.

صيرورة الانقسامات في الكيان تسير دون توقف، يُمكن أن تشهد المرحلة المقبلة محاولة لتخديرها وتأجيل انفجارها، لكن التركيبة التي بُنيت عليها، وتحوّلها إلى ساحة تضم متناقضات كثيرة، تدفع باتجاه تجذرها بشكل أكبر وصولًا إلى مراحل مرضية أكبر. الدولة العبرية التي كانت سابقًا تتشكل حكوماتها من تحالف حزبين، باتت اليوم بحاجة لسبعة وثمانية أحزاب لترى النور، في إشارة إلى طبيعة التفتت واختلاف الأولويات، وضيق النظرة، والبحث عن الذات قبل المصلحة العامة.

الهوامش

1. باحث فلسطيني ومحلل سياسي متخصص في الشؤون الإسرائيلية.
2. السلالة الحشمونية (مملكة إسرائيل المستقلة)، السلالة التي حكمت جنوب فلسطين والمناطق المحيطة بها بين عامي 140–37 قبل الميلاد خلال العصور القديمة الكلاسيكية.
3. يهوناتان ليس، "الخشمونائم صمدوا 80 عاما، علينا تأمين وجود إسرائيل 100 عام"، **هآرتس**، 10 أكتوبر/ تشرين الأول 2017، https://2u.pw/lTT138g
4. أول رئيس وزراء إسرائيلي، استمر في الحكم ثلاثة عشر عاماً.
5. موقع الكنيست، "الرئيس الإسرائيلي السابق، القبائل المختلفة في المجتمع الإسرائيلي"، **موقع الكنيست**، 7 تموز 2021، https://main.knesset.gov.il/news/pressreleases/pages/press07072021d.aspx
6. باحثة في المركز الإسرائيلي للديموقراطية، حائزة على حائزة اليكس بيرجر المقدمة من الجامعة العبرية 2008، عملت محاضرة مستضافة في جامعة Tufts في بوستون في الولايات المتحدة.
7. دانا بلاندر، "انقسامات جديدة- قديمة في المجتمع الإسرائيلي"، **معهد دراسات الأمن القومي**، 16 أبريل/ نيسان 2018،

https://www.idi.org.il/parliaments/22242/22263

8. يوحنن بيرس واليعزر بن ارئيل، **التقارب والتنافر: انقسامات في المجتمع الإسرائيلي**، 2006، دار النشر عام عوفيد، تل أبيب.
9. الأرقام مأخوذة من داتا يسرائيل، يُمكن العودة إلى دانا بلاينر، انقسامات جديدة–قديمة في المجتمع الإسرائيلي، مصدر سابق.
10. أريه درعي، "صورة الحركة"، **تسريخ عيون**، 19 ديسمبر/ كانون الأول 2017،

https://2u.pw/FF2kidG

11. تيار ديني أصولي ملتزم، يعيشون حياتهم وفق الشريعة اليهودية، يُشكلون 12 ٪ من المجتمع الإسرائيلي، ويُمثلهم حزبين رئيسيين، شاس كحزب لليهود الشرقيين ويهدوت هتوراة للغربيين، يتفرغ غالبية شبابهم لتعلّم التوراة، ولا يتجندون للجيش، ويحصلون على مخصصات عالية من الدولة، ومعدل الأسرة لديهم هو الأعلى في إسرائيل بواقع 8 أشخاص، أب وأم وستة من الأبناء.
12. يوحنن بلسنر، "انقسامات في المجتمع الإسرائيلي"، **المركز الإسرائيلي للديمقراطية**،21 ديسمبر/ كانون الأول 2017، https://www.idi.org.il/galleries/20346

13. المتدينـون الذيـن يؤمنـون أنّ الصهيونيـة هـي حركة خـلاص لليهود، وخطوة في تسريـع مجيء المخلص، اندمجـوا في الصهيونيـة ويريـدون تحويلهـا باتجـاه دينـي خالـص، تعتمـد عـلى الاسـتيطان كنهج وشـكل ديني للدولـة كهدف.

14. ميخائيـل كلاينـر، "أحـزاب كيوجـد مسـتقبل وإسرائيل بيتنـا يتم ادارتها بشـكل دكتاتـوري"، **معاريف**، 13 أغسـطس/ آب 2022، https://www.maariv.co.il/journalists/opinions/Article-936629

15. آبي كوهـين، "لبيـد: لـن نجلس في حكومة لا تجنـد الحريديم"، **يسرائيل هيوم**، 26 فبراير/ شـباط 2013، https://www.israelhayom.co.il/article/62718

16. تيـل شـيلو، "انتهـت أزمـة الائتـلاف، اليـوم سـتصادق الحكومـة على تعيـين ليبرمـان وزيـراً للجيش"، **ويـلا**، 30 مايـو/ أيـار 2016، https://news.walla.co.il/item/2965735

17. هآرتـس، "الأمـر بـدأ بأنّـه لم يكن هنـاك شيء، وانتهى بطلب الحصانـة"، **هآرتس**، 2 يناير/ كانون الثاني https://www.haaretz.co.il/news/politi/2020-01-02/ty-article/.premium/0000017f-e943-df5f-a17f-fbdf33920000

18. كتلـة ضمـت الليكـود، وأحـزاب الحريديـم (شـاس ويهـدوت هتـوراة)، وحـزب الصهيونيـة الدينيـة، حيـث وقعـت هـذه الأحـزاب تعهـداً بـأنّ ينضمـوا فقـط لحكومـة برئاسـة نتنياهو.

19. مصطلـح يُطلـق عـلى اتبـاع ومؤيـدي نتنياهـو الذيـن يؤيـدون بقـاءه في الحلبـة السياسـية حتـى في ظـل لوائـح الاتهام.

20. زيف كريسـتال، مندلبليت: "الجهد لسـحب شرعيتي سـيزداد وقت حسـم ملفات نتنياهو"، **بوسـتا**، 17 أكتوبر/ تشرين الأول 2017، https://2u.pw/FF2kidG

21. يوحنـن فيسـلر ود. جلعـاد مـلاخ، "مسـاواة حقيقيـة في الأعبـاء"، **مركـز الديمقراطيـة الإسرائيـلي**، 7 أغسـطس/ آب 2019، https://www.idi.org.il/articles/27153

22. بروفيسـور عوفـير كينـج، "نـماذج التصويـت في 2022 مقارنـة ب2021"، **مركز الديمقراطيـة الإسرائيلي**، 15 نوفمـبر/ تشريـن ثـاني 2022، https://www.idi.org.il/articles/46440

23. رائـف زريـق، "إسرائيـل خلفيـة تاريخيـة وآيدولوجيـة"، في دليـل إسرائيـل، صفحـة 5-7، **مؤسسـة الدراسـات الفلسـطينية**، 2020 رام الله.

24. يديعـوت أحرونـوت، "الليكـود ملكـه، نتنياهـو هـزم سـاعر في الانتخابـات الداخليـة"، **يديعـوت أحرونـوت**، 27 ديسـمبر/ كانـون الأول 2019، https://www.calcalist.co.il/local/articles/0,7340,L-3776597,00.html

25. يوبـال ايلـون، "فقـط لا لنتنياهـو، قتلـت اليسـار"، **سـيخا مكوميت**، 27 نوفمـبر/ تشرين الثـاني 2019، https: / /2u.pw /E18AzfV

26. رونيـت يوبـال، "هـل بيبـي يُـزق الشـارع"، **سـالونا**، 6 يناير/ كانـون الثـاني 2020، https://2u.pw/ qFxx3Fv

27. سـيون خيـلاي، الوزيـر ليفـين: "سـنوات وأنـا اقنعهـم أنّنا بحاجـة لتعديـلات قضائيـة"، **واي نت**، 16 يناير/ كانـون الثـاني 2023، https: / /www.ynet.co.il /news /article /rkshbk7ii

28. نـداف شرجـاي، "مـؤشر الكراهيـة والاسـتقطاب، مقسـمين، كارهـين- لكـن مسـتعدون لحلـول الوسـط"، **إسرائيـل اليـوم**، 4 أغسـطس/ آب 2022، https://www.israelhayom.co.il/news/local/ article/12674040

29. ايـلي ليفـي، "المونولـوج الخـاص بارئيل سـيجل كشـف الحقيقة المـرّة"، **جلوبس**، 3 مـارس/ آذار 2023، https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001439831

30. تومار بريسكو، "خطأ بن جوريون"، **لولا هئيل**، 2 فبراير/ شباط 2023، https://2u.pw/bLWkQZb

31. معاريـف، بـاراك يهاجـم: "نتنياهو استسـلم وفقد أهليته"، **معاريـف**، 28 مـارس/ آذار 2023، https:// www.maariv.co.il/news/politics/Article-991473

32. شـاخر ايـلان، "قيـادة الحـراك، أكثـر مـن 250 ألـف تظاهروا في القـدس، لبيد: سـنقاتل حتـى النصر"، **كلكلسـت**، 13 فبرايـر/ شـباط 2023 https://www.calcalist.co.il/local_news/article/bjdu0dp6s

33. نيتسـان شـفير، "اضراب تحذيـري في قطـاع الهايتـك ضـد الانقـلاب القضائـي"، **كلكلسـت**، 22 يناير/ كانـون الثـاني 2023، https://www.globes.co.il/news/article.aspx?did=1001436149

34. د. حاييـم فايسـمان، "هـل النخبة الغربية تُسـيطر على الدولـة"، **زمان يسرائيل**، 21 فبراير/ شـباط 2023، https://www.zman.co.il/373715

35. سـيون خيـلاي، "امسـالم يؤكد، انقلاب حتـى النهاية رغمًا عنكـم"، واي نت، 13 فبراير/ شـباط 2023، https://www.ynet.co.il/news/article/s1h7ixdai

36. ابراهـام بلـوخ، "حكـم النخبـة، أيـن الشرقيون في محكمـة العدل العليا"، **سـيروجيم**، 10 فبراير/ شـباط 2020، https://2u.pw/xQTXSga

37. مُصطلـح يُطلقـه المتدينـون الصهاينـة عـلى جبـال الضفـة الغربيـة، حيـث يعتـبرون أنّ الدولـة الحقيقـة لليهـود كانـت هنـا، وأنّ العمـل يجـب أن يسـتمر للسـيطرة عليهـا بالمطلـق.

38. ويـلا، "الصهيونيـة الدينيـة قفـزت في الجنـوب، لبيد اسـتحوذ على أصـوات العمل وميرتـس في المركز"، **صحيفـة ويـلا**، 2 نوفمبر/ تشريـن الثـاني 2022، https://elections.walla.co.il/item/3538147

39. فريدمـان، شـوقي. "دولـة تل أبيـب الآن أكثر مـن أي وقت"، **معهد دراسـات الديمقراطيـة الإسرائيلي**، 5 يونيو/ حزيـران 2020، https://www.idi.org.il/articles/31888

40. عبـد الغنـي سـلامة، "إسرائيـل، والصراع عـلى هوية الدولـة والمجتمع"، قضايـا إسرائيليـة، مركز مدار، 2019، ص 102.

41. اليشـيب رايخنـر، "قالـوا لي ذات مـرة، بأنّنا لسـنا يهودا لأننا سـود". **مكور ريشـون** 27 ديسـمبر/ كانون الأول 2018، https://www.makorrishon.co.il/judaism/101535

42. كـوبي نخشـوني، "متى ستحسـم الديموغرافيا الحريدية الدينيـة التعادل السـياسي"، **يديعوت أحرونوت**، 8 يوليو/ تموز 2022، https://www.ynet.co.il/news/article/ryfcc7bs9

43. موشـيه جـورلي، "المظاهـرة هـذا المسـاء سـتكون حـول هويـة الدولـة"، **كلكلسـت**، 27 أبريـل/ نيسـان 2023، https://www.calcalist.co.il/local_news/article/bysd7spq3

44. مصطلح يُطلق على اليهود المتدينين في إسرائيل بشقيهم القومي والحريدي.

45. جيكـوب مجيـد، "الضغوطـات التـي اسـقطت مخطـط حائط الـبراق"، **زمـان يسرائيل**، 6 فبراير/ شـباط 2022، https://www.zman.co.il/287838/popup/

مراجعات

النخبة والإصلاح: نماذج من الفكر الإصلاحي العثماني
بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين 192

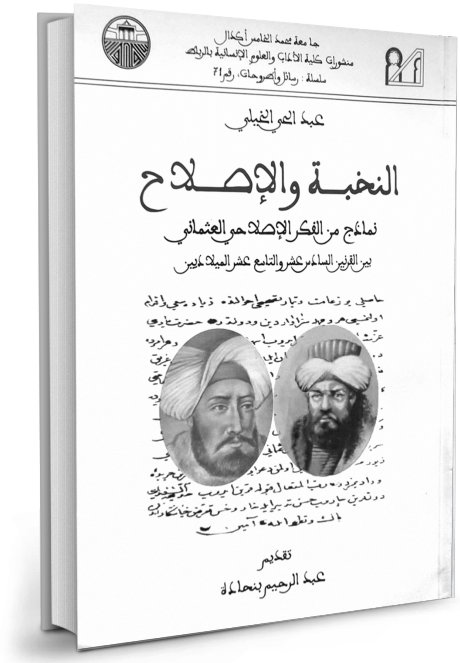
الفكر العثماني 204

التواصل الثقافي والسياسي بين العرب في البيئة الرقمية 216

مراجعة كتاب:

النخبة والإصلاح: نماذج من الفكر الإصلاحي العثماني بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين

المؤلف: عبد الحي الخيلي
الناشر: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط
عدد الصفحات: 329
سنة النشر: 2014
مراجعة: سلمان بونعمان



يعد مؤلف "النخبة والإصلاح" للدكتور عبد الحي الخيلي من أهم الكتابات العربية والمغربية التي اشتغلت بالفكر الإصلاحي العثماني وحقل الدراسات العثمانية، وقيمته تتجلى في عودته إلى الأرشيف العثماني باللغة العثمانية، وهو أرشيف رئاسة الوزراء باستنبول، بالإضافة إلى ذلك فقد اطلع الباحث على أغلب تقارير السفارات العثمانية المترجمة إلى التركية الحديثة أو بلغاتها العثمانية الأصلية، كما اعتمد على الأرشيف الوطني التونسي، فحصل على وثائق مهمة استثمرها في عمله العلمي المتميز، فضلا

عـن مواكبتـه للتراكـم العلمي الحاصـل في الدراسـات الأنجلوسكسـونية التي اهتمـت بالتاريخ العثـماني وأزمـات الدولـة العثمانيـة. لكـن الأهـم في هـذا الكتاب هـو اختيـاره المنهجـي بالتركيز عـلى حركـة الإصلاحـات التـي عرفهـا العثمانيـون قبل مرحلـة التنظيـمات، ورصده تطـور الفكر الإصلاحـي قبـل هـذه المرحلـة التـي أغفلتهـا أغلـب الكتابـات الأجنبيـة في الموضوع.

يقـارب هـذا العمل الجاد تصـورات النخب الإصلاحيـة العثمانية للخلل الـذي أصاب بنيات الدولـة ومؤسسـاتها وطـرق اشـتغالها، ومقترحـات الإصلاحيـين لعـلاج الأزمـة التـي أصابـت الدولـة العثمانيـة. وقـد رجـع الكتـاب إلى رسـائل النصيحـة في صيغتهـا العثمانيـة ووظـف بذكاء كبـير التقاريـر السـفارية العثمانيـة التي عرفـت بـ"سـفارتنامه" التي أسـهمت في انفتـاح العثمانيين عـلى الغـرب ووعي الفارق بينهما، والتفكير في مجاوزة الأزمات الذاتية والانتكاسـات العسـكرية.

يسـعى الكتـاب إلى محاولـة فهـم تطور الفكـر الإصلاحي العثـماني بين القرنين السـادس عشر والتاسـع عـشر الميلاديـين، إذ انتقـل مضمـون الفكـرة الإصلاحيـة من رؤيـة تقليديـة أو أخلاقية محـدودة خـلال القـرن السـابع عـشر إلى تبنـي مقاربـة جديـدة في التحديـث منفتحـة عـلى الآخر ونمـوذج الدولـة الحديثـة، حيـث أثـر هـذا الانفتـاح عـلى البرامـج الإصلاحيـة المقترحـة خلال القرنـين الثامـن عـشر والتاسـع عشر.

منـذ منتصـف القـرن السـادس عـشر طرحـت مسـألة الإصـلاح نفسـها بقـوة عـلى الدولـة العثمانيـة، واجتهـدت السـلطة السياسـية والنخبـة الإصلاحيـة في تقديـم حلـول للأزمـة التـي بـدأت تجتـاح الإمبراطوريـة، حيـث انخرطـت نخبـة الفكـر ورجـال السياسـة في حـوار حـول سـبل إصـلاح البـلاد ومداخل بنـاء القوة الفاعلـة لمواجهة التحديـات الداخليـة والخارجية. وقد تنوعـت الإجابـات المطروحـة من لدن النخـب العثمانية عن أسـباب الأزمـة ومظاهرها، فجاءت في شـكل إنتاجـات سياسـية وأدبيـة وتاريخية تطـورت أفكارها في ظل الأزمـات، وحفزت العقل الإصلاحـي عـلى مواكبتهـا بالنصح والتنبيه والاقـتراح، أملا في إنقاذ الإمبراطوريـة من الانهيار[1].

وكان لتدخـل الجيـش في السـلطة دور في إحـداث أزمـات سياسـية وحـروب حـول الحكـم أثـرت في بنيـات الدولـة وأضعفـت قدراتهـا، كـما أسـهم نظـام الجبايـة والضرائب في خلـق توتر بـين السـلطة المركزيـة والولايـات، أنتـج اختـلالًا في النظـام الإداري والمـوارد الماليـة. أمـا عـلى

المستوى الخارجي، فقد كان للهزائم العسكرية تأثير عميق في هيبة الدولة العثمانية، حيث أدى الوضع إلى اختلال في توازن العلاقات الدولية وميزان القوى بين العالم الأوروبي والدولة العثمانية خلال القرن السابع عشر والثامن عشر، فبدأت القوة والسيادة تتآكل تدريجيًّا بسبب الضغوط الأجنبية المستمرة وتوقيع المعاهدات المجحفة.

لقد عالج الكتاب موضوع الإصلاحية العثمانية من خلال ثلاثة مستويات:

- الأول: رصد طبيعة النخب الإصلاحية العثمانية بين القرنين 16 و19م في مساراتها العلمية وأصولها الاجتماعية وطبيعة تكوينها وخبرتها المهنية، في محاولة لتحليل دورها في تشخيص الأزمة ومقترحاتها للحل من خلال التوقف عند أهم إنتاجات هؤلاء الإصلاحيين، سواء أكانت في صيغة رسائل للإصلاح السياسي أم كتابات تاريخية أم تقارير سفارية.
- الثاني: اهتم بفهم التطور الحاصل في الفكر الإصلاحي العثماني ما بين القرنين 16 و19م، من خلال رصد تصورات النخبة العثمانية لأسباب الأزمة ومظاهرها، وتحليل رؤيتها للإصلاح في المجال العسكري والسياسي والإداري والمالي، فضلًا عن تفسير التطور الحاصل في العقل الإصلاحي العثماني والمؤثرات التي أسهمت في تشكيل وعيه الحديث بالأمراض المزمنة داخل الإمبراطورية.
- الثالث: عرض أهم المشاريع الإصلاحية العثمانية منذ القرن الثامن عشر وحجم حضور تأثير النموذج الأوروبي عليها على مستوى المرجعيات وبرامج الإصلاح، كما حلل طبيعة تفاعل السلطة السياسية معها وجهودها الرسمية في تحويلها إلى مشاريع تحديثية قادرة على كسب تحدي النهوض من جديد، وهنا نستحضر مشروع تحديث المؤسسة العسكرية والمالية والإدارية ومشروع المعارف الجديدة في اللغات والترجمات والجغرافيا والرياضيات ومشروع المطبعة والصحافة[2].

أصول النخبة العثمانية الإصلاحية

تتبع الكتاب بدقة سير ومسالك النخبة الإصلاحية وأصولها الاجتماعية والجغرافية وهوياتها المتميزة، ثم تكوينها العلمي والإداري والسياسي، فضلًا عن الوظائف المدنية والسياسية والعسكرية التي تقلدتها. ومكنه هذا التتبع من فهم دور التكوين والخبرة والانتماء الجغرافي في مخرجات الإنتاج الإصلاحي، ونوعية معالجة الأزمة من موقع الخبرة والمسؤولية، ومدى تأثير ذلك في طريقة التفكير والتدبير في حل معضلات الدولة[3].

يقرر الباحث أن النخبة العثمانية لم تكن تنتمي إلى أصول موحدة، بل كانت من أصول اجتماعية وهويات ثقافية متنوعة ومختلفة، فميز بين نخب الحواضر الكبرى التي كانت مراكز تخرجها هي المدن الكبرى مثل: إستانبول وبورصة وأدرنة وأنقرة وقونية... ونخب الولايات: أي تلك النخب التي تنتمي للولايات المفتوحة سواء العربية منها والحدودية مع المجالات الأوروبية ومن بينها الولايات البلقانية. وقد أفرز اختلاف أصول النخبة الإصلاحية في الدولة العثمانية نخبًا تركية عثمانية، ونخبًا من أصول أوروبية بلقانية وأخرى من أصول عربية، وكان لهذا التنوع في الانتماء الثقافي والجغرافي أثر واضح في تكوين هذه النخب، وفي تطور نظرتها وتصورها للأزمات السياسية التي شهدتها الدولة داخليًّا وخارجيًّا[4].

ويخلص الكتاب بأن النخب المنحدرة من أصول "أوروبية- إسلامية"، أي "النخب العثمانية البلقانية" كانت أقدر على فهم جوهر الأزمة وطبيعتها المركبة، ودور الآخر أي "العالم الأوروبي" في تكريسها، كما تميزت هذه النخب بالقدرة على تقديم مشاريع مهمة لإصلاح وتحديث الدولة وهياكلها، في حين كانت نظرة النخب المحلية التقليدية جزئية ومنحصرة في التركيز على الأسباب الذاتية للأزمة فقط، دون رؤية شاملة للوضع الحضاري والسياسي المعقد الذي تمر منه دولة مترامية الأطراف ومتعددة الثقافات، ويتربص بها الأعداء شرقًا وغربًا. ويرى الكاتب أن تباين التصورين والنظرتين للأزمة ظهر بشكل جلي من خلال نوع الحلول المقترحة للإصلاح والتحديث من لدن النخب الإصلاحية، وهو ما عكسته أدبياتها[5].

صنف الباحث النخبة العثمانية عمومًا إلى ثلاثة أصناف: "نخبة عسكرية" و"نخبة علمية" ثم "نخبة إدارية-بيروقراطية"، وقد كان نظام "الديوشرمه"[6] يغذي تلك الوظائف، لكن مع

تفكك هذا النظام خلال القرن السادس عشر، صار بإمكان أبناء الولايات العربية الانضمام إلى سلك "النخبة الإدارية" خاصة من بلاد الشام ومصر، والذين كان من الواجب عليهم إتقان مهارات الخط والكتابة والمحاسبة، فضلًا عن معرفة اللغة التركية واللغات الأخرى كالفارسية[7].

وهكذا لاحظ المؤلف أن المهام الوظيفية التي شغلتها النخبة العثمانية، سواء الإدارية أو العلمية أو العسكرية، جعلتها تدرك طبيعة الأزمة التي عرفتها الدولة وطبيعة الأسباب التي كانت وراءها، والحلول المناسبة لتجاوزها، وذلك من موقع الخبرة والممارسة، لذلك كانت نظرة الوزير إلى الأزمة من موقع مسؤوليته في الصدارة العظمى متمايزة عن نظرة الكاتب والإداري من موقع وظيفته في الإدارة، في حين تأسست نظرة الدفتردار من منطلق منصبه كرئيس للخزينة، فيما تبلورت رؤية الفقيه السلطاني أو العالم بحكم عمله كمستشار وواعظ للسلطان، فتوجهات الفقيه في تشخيص الأزمة من خلال تأليفه في الآداب السلطانية وتركيزه على رسائل النصيحة التي تقدم بها للسلطان، تختلف عن منهجية المؤرخ في توظيفه الكتابة التاريخية للكشف عن جذور الأزمة ومعرفة أسبابها العميقة، في حين كتب كل من الوزير والمستشار عن الأزمة من منطلق نقد أداء مؤسسات الدولة المركزية، مثل: مؤسسة السلطان ومؤسسة الوزراء ومؤسسة الجيش والمالية، لمعالجة الخلل والبحث عن سبل تفعيلها، كما أشار الكاتب إلى وصف الأدباء ونظم الشعراء للأزمة بدقة وإتقان للتنبيه والتذكير والمساهمة في موجة التغيير، في حين اضطلعت التقارير السفارية واللوائح الإصلاحية التي حررها السفير والدبلوماسي والمثقف البيروقراطي، بوظيفة التعريف بالتجارب الأوربية في الإصلاح والتحديث، لعلها تكون كفيلة بتجاوز الأزمات التي تجتاح الدولة العثمانية[8].

ويمكن القول حسب الكاتب إن رؤية رجال النخبة العثمانية تكاملت من منطق التجربة والخبرة في الوظيفة والمنصب، فضلًا عن حجم اطلاع هذه النخب على معارف الآخر وتجاربه في الإدارة والحكم والتنظيم المالي[9].

النخبة الإصلاحية والسلطة السياسية

سلط الكتاب الضوء على علاقة النخب بالسلطة الحاكمة، من سلاطين ووزراء وقضاة وولاة، إذ يرى أن تحليل هذه العلاقة يساعد على فهم دورها في رسم السياسة الداخلية والخارجية، ورصد إسهامها الفعلي في تنفيذ السياسات الإصلاحية ومواجهة الأزمات التي شهدتها الدولة العثمانية[10]. وقد تحكمت في نيل هذه الوظائف–حسب الكاتب– طبيعة العلاقة التي كانت تجمع بين النخبة الإصلاحية والسلطة السياسية، مثل: القرابة والمصاهرة والولاء المذهبي والطاعة والخدمة والمشيخة والأستاذية والتربية والتعليم، إلى جانب الكفاءة العلمية ثم المكانة الاجتماعية (الوجاهة والشرف) والاقتصادية (امتلاك الثروة)[11].

وفي ضوء ذلك، يؤكد الكتاب سعي السلطة الدائم إلى "توطيد تلك العلاقة من أجل تدبير الأزمات التي عرفتها البلاد والبحث عن حلول لتجاوزها، وقد استعملت من أجل ذلك عدة وسائل، من بينها احتواء واستقطاب تلك النخب من خلال استغلال العلاقة العلمية التعليمية والروحية، مثل علاقة المشيخة والأستاذية التي جمعت بين تلك النخب والسلاطين، ثم التركيز على منح امتيازات وإعفاءات ضريبية في حق النخب الاجتماعية التي تستمد سلطتها الرمزية من خلال الوجاهة والشرف والثروة"[12]. كما يشير المؤلف إلى أن الأزمات السياسية كان لها تأثير في خلق توافق بين النخبة الإصلاحية والسلطة السياسية، بحثًا عن الحلول المناسبة وسعيًا لتحقيق مشاريع إصلاحية وتحديثية، وقد برز ذلك بشكل واضح من خلال الكتابة والتأليف الذي تقدم به رجال النخبة الإصلاحية للسلطة الحاكمة[13]، وما طرحوه من أفكار وبرامج ونصائح، لعلها تتحول إلى قرارات من الحاكم لتدارك الفساد وسوء التدبير والتخلف الذي ينخر مؤسسات الدولة.

الأفكار الإصلاحية في مواجهة الأزمات

لقد تأطر السياق العام الذي ألفت فيه النخبة الإصلاحية جل كتاباتها وإنتاجاتها بوضعية الأزمة المتصاعدة، التي عرفتها الدولة العثمانية وبجهود الإصلاحيين المستمرة لإدراك طبيعة الأمراض التي استوطنت جسد السلطنة والبحث عن علاج جذري لها، وتنوعت إنتاجاتهم بتنوع وظائف ومناصب النخبة كل حسب موقعه ومسؤوليته[14] كما أشرنا سابقًا. وفي معرض

رصده للتطور الحاصل في الأفكار الإصلاحية والنماذج الفكرية التي أطرتها، صنف الكاتب نمط الإصلاحية العثمانية إلى مقاربتين في معالجة الأزمة:

أولًا: المقاربة التقليدية: ظهرت في الدولة العثمانية بين القرنين السادس عشر والثامن عشر من خلال الكم الهائل من رسائل الإصلاح السياسي التي عرفت بـ"سياسة نامه"، ورسائل النصيحة المسماة بـ"نصيحة نامه". وقد عالجت تلك الرسائل المسببات الكبرى للأزمة مثل: إشكالية الجيش والخزينة والفساد الإداري وتدخل الحريم في السلطة وغيرها[15]، وجسد كتاب **آصف نامه** للوزير لطفي باشا، وكتاب **نصيحة السلاطين** لعالي و**نصائح الوزراء** للدفتردار صاري محمد باشا هذا التوجه. وقد تميزت هذه المقاربة في نظر الكاتب، بالنظرة الأخلاقية للأزمة والتركيز على الحلول الذاتية والتقليدية لمعالجتها، مثل: إقامة العدل في مختلف المجالات واعتماد مبدأ الشورى في الحكم مع اجتناب الظلم، واستعادة قوة السلطان والوزير من أجل إصلاح الإدارة وحسن تدبير أمور الدولة، بالإضافة إلى الدعوة إلى محاربة الرشوة والمحسوبية في مناصب المسؤولية مركزيًّا ومحليًّا[16]، وقد كان حماية نظام السلطنة وتحصينها، والتذكير بأمجادها التاريخية وقوة سلاطينها وسياساتهم العادلة في خدمة الرعية وحماية الإسلام، الهاجس الأساسي الذي استغرق تفكير هذه النخب.

ويبقى وجه الاعتراض على وصف الكتاب لهذه المقاربة بالتقليدية أو الأخلاقية، في حين نراها توجهات إصلاحية حاولت الانطلاق من مرجعية الشرع وعبرة التاريخ وجهود السلف وفقه الواقع، لإدراك الأزمات التي تهدد السلطنة وتؤذن بخراب عمرانها، وحتى وإن قدمت أفكارًا بعضها اختزالي أو جزئي، فإنها اتسمت بالصدق والنزاهة وبالغيرة على تماسك الدولة وهويتها الدينية، وتفعيل أحكام الشرع وأخلاقه للاستجابة لتحديات المرحلة الحرجة التي تمر منها الإمبراطورية، بالرهان على تطبيق العدل والشورى والنظام في كل مؤسسات الدولة والمجتمع، وإن عجزت عن ترجمته ذلك إلى مقترحات عملية في شكل أنظمة ومؤسسات وسياسات فاعلة.

ثانيًا: المقاربة الحديثة: برزت في الدولة العثمانية خلال القرن الثامن عشر من خلال ظهور لون جديد من الإنتاج السياسي، عُرف بلوائح الإصلاح الذي حتمته المستجدات التي عرفتها

الدولـة بسـبب الأزمـات الخارجيـة والحروب التـي انهزمت فيها أمـام القوى الأوروبيـة، وهو ما تطلـب مـن السـلطة القيـام بحركـة تجديديـة إصلاحيـة، وقـد كان السـلطان سـليم الثالـث رائد الحركـة الإصلاحيـة الحديثة من خـلال مشروع "النظـام الجديد" و"الإيـراد الجديد"[17].

يقـدم الكتـاب نموذجًـا لهـذه المقاربة من خلال رسـالة **أصـول الحكم في نظام الأمـم** لإبراهيم متفرقة التي ألفها سـنة 1731م، وطبعها في مطبعته الحديثة بإسـتنبول، وأهداها للسـلطان العثماني محمـود الأول، إذ تُعـد أطروحـة متكاملة في الإصلاح السـياسي والعسـكري، قام فيها بتشـخيص الخلـل الـذي عرفتـه الدولـة العثمانيـة محـددًا إيـاه في وقـوع الفتـن وظهـور علامـات الانحـراف وتراجـع القـوة العسـكرية، وتفـشي الفسـاد وتغلب أهـل البغي والطغيـان، مبينًـا أن ذلك يقتضي تجديـد أحـكام الديـن والدولـة، وتقويـة السـلطنة وتحكيـم بنيـان قواعـد الشريعة، وتنظيـم أمور الملـك وترقيـة أحـوال الرعيـة وإحيـاء السـنن النبويـة، كما تطـرق إلى منهج جديـد في الإصلاح لم يذكـر مـن قبـل مـن طرف النخبة وهـو "التجديـد"، أي تجديد قواعد السـلطنة، ويقـترح من أجل ذلـك الرجـوع إلى التاريـخ الـذي يعـد مدخـلاً أساسـيًّا لتجديـد قواعد السـلطنة وتقويـة بنيانها، مؤكـدًا ضرورة تحقيـق دسـتور العمـل المبنـي عـلى قانون العـدل، وحسـن التدبر في السياسـة من أجل حفـظ وحراسـة الدولة[18].

وفي السـياق نفسـه نذكـر: رسـالة محمـود رئيـف أفنـدي المعـروف بالإنجليـزي "جـدول التنظيـمات الجديـدة في الدولـة العثمانية" التـي كتبها بالفرنسـية أواخر القرن الثامـن عشر، ودعت إلى ضرورة إصـلاح المؤسسـة العسـكرية وتحديثها[19]. كـما ينبه الكاتب إلى تنوع مرجعيات رسـائل الإصـلاح السـياسي في الدولـة العثمانيـة في تحليـل الأزمـة، ومن هـذه المرجعيات المعتمـدة يذكر: الفكـر السـياسي الهنـدي القديـم والـتراث الفـارسي والإغريقـي اليوناني، هـذا إلى جانـب الفكر السـياسي الإسـلامي مـن خلال مـا كتبـه الغزالي والمـاوردي وابـن تيميـة وغيرهم[20].

ينـدرج في هـذا النمـوذج الجديـد أيضًـا ما سـمي "لوائح الإصـلاح والتجديـد" التي عوضت رسـائل الإصـلاح السـياسي التقليديـة، حيـث كانـت الاقتراحـات التـي اتفقـت عليهـا النخبـة لإصـلاح أجهـزة الدولـة، بطلـب مـن السـلطان سـليم الثالـث الـذي عهـد لعـدد مـن المفكرين والسياسـيين والخـبراء، تقديـم آرائهـم واقتراحاتهـم حـول الإصـلاح لتكـون أكثـر قوة وأوسـع

قاعـدة، فقـام اثنـان وعـشرون من رجـال الدولة ومـن بينهـم أجنبيـان بتقديم لوائح حـول نظام الدولـة والإصلاحـات اللازمـة، وقـد ألفـت تلـك اللوائـح مـن طـرف رجـال النخبـة العالمـة والبيروقراطيـة والعسـكرية، تركـزت بالدرجـة الأولى عـلى الإصـلاح العسـكري، وقـد جـاءت تلـك اللوائـح بعـد الهزائـم العسـكرية وإحسـاس النخبـة العثمانيـة بالتفـوق الغـربي، مـع رغبـة السـلطان في مواكبـة التفـوق التقنـي العسـكري الأوروبي، فكانـت تلـك التقاريـر واللوائح بغية تحقيـق القـوة العسـكرية[21]. وقـد قـدم الكتـاب أبـرز اللوائـح الإصلاحيـة التـي ألفتهـا النخبـة العثمانيـة خـلال هـذه المرحلة:

1. اللائحة الإصلاحية للمستشار عبد الله منلا تاتارجيق زاده (1730–1797).
2. رسالة خوجا سكبانجي المسماة **خلاصة الكلام في رد العوام**.
3. رسالة عبيد الله قوشماني: **زبيرة قوشماني في تعريف نظام إلهامي** (ألفها سنة 1221هـ).
4. رسالة محمود رئيف باللغة الفرنسية (كتبها سنة 1798).
5. رسـالة **نقـد حالـة الفـن العسـكري والهندسـة والعلـوم في القسـطنطينية** للمهنـدس سـيد مصطفـى[22].

يـرى الكاتـب أنـه مـع مطلـع القـرن التاسـع عـشر أصبـح المفكـرون السياسـيون في الدولـة العثمانيـة يطرحـون قضايـا أكثـر عمقًـا مثـل الحريـة والمواطنـة، متأثريـن بمبـادئ وأفـكار الثورة الفرنسـية، ومـن أبرزهـم: إبراهيـم شـناسي (1826–1871) الـذي درس بفرنسـا وتأثـر بـالأدب والفكـر السـياسي الفرنـسي خاصـة أفـكار مونتيسـيكو وروسـو، واعتـبر مـن الدعـاة للعقلانيـة في الدولـة العثمانيـة. وهـو مـا جعلـه يدعـو إلى أفـكار إصلاحيـة أبرزهـا: الحريـة والمسـاواة[23]. كـما يشـير الكتـاب إلى أن نامـق كـمال (1840–1888) كان مـن تلامذتـه، والـذي عـرف بأفـكاره السياسـية الداعـي لاعتـماد النظـام الدسـتوري وفصـل السـلطة وحريـة المواطنين وهو مـا جعله يقلـب برسـول الحريـة والوطـن، ويمكـن القول إن تلـك الأفـكار الحداثية أثرت بشـكل كبير في تغيـير تصـورات النخبة والسـلطة العثمانيـة، وفي تعزيز فكـرة تحديث المؤسسـات العثمانية في عهد التنظيمات[24].

ويظل السؤال قائمًا: إلى أي حد كان تقليد النموذج الأوروبي واستنساخه في السياق العثماني منتجًا ومثمرًا لأغراض النهوض وبناء القوة والسيادة؟ وهل الانبهار بالنموذج الأوروبي وجعل الحداثة مرجعية في البناء والتحديث أدى إلى تقوية الدولة أم إلى المزيد من تفكيكها وتغريبها؟

وإذا كان الكتاب انشغل في القسم الثاني بتحليل مفصل لأسباب الأزمة ومظاهرها حسب رؤية النخبة الإصلاحية، فإنه ركز أيضًا على تفصيل قضايا الإصلاح ومجالاته التي اهتم بها الإصلاحيون على مستوى إصلاح الجيش والنظام المالي، والقيام بالإصلاح السياسي والمؤسساتي والإداري لإعادة هيكلة آليات اشتغال الدولة وتأهيل نموذجها السياسي الإمبراطوري، كما تطرقت للمشاريع الإصلاحية الكبرى التي سعت لإخراج الدولة من الإطار التقليدي في التغيير إلى مواكبة مستجدات الحضارة الحديثة، والتحولات السريعة التي تشهدها أوروبا في مختلف المجالات، والتي أظهرت تفوقًا واضحًا على العثمانيين، مما حذا بالنخب العثمانية إلى طرح فكرة الانفتاح على منتجات الحداثة، والسعي لاقتباس نموذجها في التحديث العسكري والنظام السياسي والمؤسساتي والقانوني، وفق توجهات التيار الإصلاحي الحديث.

يبقى أن الكتاب يطرح إشكالات كبيرة على مستوى توجهات حركة الإصلاح والتحديث ومرجعية الفكر الصلاحي العثماني ومنهج التفاعل الإصلاحي مع الحداثة الغربية، فقد أنتج هذا الاختلاف في التوجهات والمقاربات توترًا فكريًّا وحضاريًّا وعمليًّا داخل الفضاء العثماني نفسه، وزرع بذور رفض النموذج الأوروبي في الإصلاح لاحقًا، كما أفرز هذا المسار أزمة منهجية وفكرية عند النخب في فهم طبيعة التفوق الأوروبي واكتشاف قوانين نهوضه وتقدمه.

وقد تسبب الموقف من الحداثة في صراعات بين النخب الأصيلة والنخب المتغربة أو المنبهرة بالحداثة الأوروبية، وعيب نخب الحداثة أنها لم تمتلك رؤية مركبة واستراتيجية واضحة للانفتاح، ولم تبلور منهجية سليمة في التعامل مع نموذج الحداثة الضاغط، فاتُهمت تارة في نواياها، وسقطت تارة أخرى في "التغريب" ومحاولة تفكيك هوية الإمبراطورية

العثمانيـة، عـوض إبـداع منهجيـة حكيمـة للملاءمـة بـين الهويـة والحداثـة كـما نجحـت في ذلـك تجـارب أخـرى كاليابـان مثلًا.

ولعـل هـذا التوتـر الـذي عمّـر طويلا في السـياق العثـماني وانتقل للفكـر العـربي أربك حركة الإصلاحـات قبـل التنظيـمات وبعدهـا، وأسـهم في تعثـر برامـج التحديـث والنهـوض، وانتهى الأمـر بإجهاض المشـاريع الإصلاحية وإضعاف السـلطنة العثمانية، تحـت وقع التحالف الأوروبي مـن الخـارج وتفكيك التيـار التغريبـي للدولة مـن الداخل.

الهوامش

1. عبد الحي الخيلي، **النخبة والإصلاح: نماذج من الفكر الإصلاحي العثماني بين القرنين السادس وعشر والتاسع عشر الميلاديين** (الرباط: كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 2014)، ص 154.
2. المرجع نفسه، ص37.
3. المرجع نفسه، ص35.
4. المرجع نفسه، ص48
5. المرجع نفسه، ص48 وص66.
6. يعرف الكاتب هذا النظام بأنه منظومة تكوين وتأهيل تقوم على جلب عدد كبير من الأطفال من البلدان المسيحية المفتوحة، خاصة البلقانية للسراي السلطاني قصد تربيتهم وتكوينهم في المدارس السلطانية، ومنهم من كان يلتحق بالمؤسسة العسكرية "أهل السيف" فيتخرج منهم رؤساء الجند وأغوات الإنكشارية وأمراء الولايات وقبودانات البحر، ومنهم من كان يلتحق بالمؤسسة الدينية "العلمية" فيتخرج منهم العلماء والقضاة ومشايخ الإسلام وقضاة عسكر الروملي والأناظولي، ثم المؤسسة القلمية "أهل القلم" الذين يمثلهم النيشانجي والدفتردار والكتاب، وكانت النخبة الأكثر نشاطًا هي أهل القلم أو كتاب السلطان، لأنهم شغلوا وظائف مهمة في الدولة أهمها: الخزينة والمحاسبة والمراسلات السلطانية. المرجع نفسه، ص49.
7. المرجع نفسه، ص49.
8. المرجع نفسه، ص69 وص52.
9. المرجع نفسه، ص52.
10. المرجع نفسه، ص43.
11. المرجع نفسه، ص48–49.
12. المرجع نفسه، ص65–66.
13. المرجع نفسه، ص66.
14. المرجع نفسه، ص69.
15. المرجع نفسه، ص70.
16. المرجع نفسه، ص70.
17. المرجع نفسه، ص70.
18. المرجع نفسه، ص97 وص235.
19. المرجع نفسه، ص20.
20. المرجع نفسه، ص94.
21. المرجع نفسه، ص99.
22. المرجع نفسه، ص99–108.
23. المرجع نفسه، ص109.
24. المرجع نفسه، ص110.

مراجعة كتاب:

الفكر العثماني
Osmanlı Düşüncesi

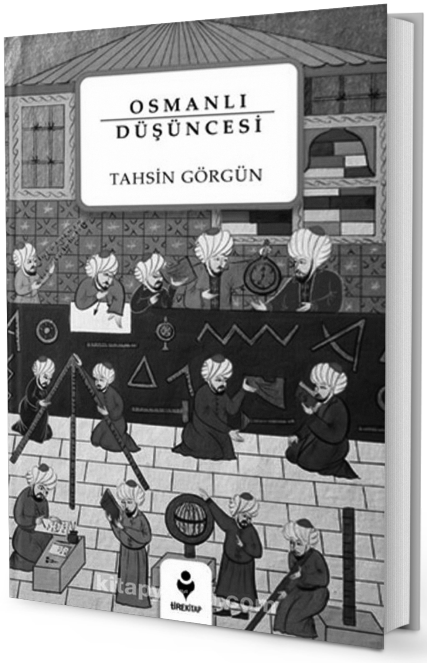
مؤلف الكتاب: تحسين غورغين Tahsin Görgün

الناشر: Tirekitap

عدد الصفحات: 221

سنة النشر: 2020

خير الدين سعيدي[1]



مُفتتح

تشترك معظم الكتابات الغربية والعربية في نظرتها إلى العلم والفكر في العالم الإسلامي خلال العهد العثماني. وتكاد تُجمع هذه الكتابات على أنّ الفكر والعلم كانا في أدنى مستوياتهما خلال المرحلة العثمانية. وتستغرق في إصدار أحكام قطعية حول التَّصحُّر الفكري الذي عاشه العالم الإسلامي خلال ستة قرون من الحكم العثماني. هذه الأحكام أصبحت في بعض المجالات الفكرية في حكم المسلمات التي لا يخالجها شك.

غير أنّ هذه الأحكام بدأت تخضع للمُساءلة المعرفية، خاصة من طرف الباحثين والمفكرين التُّرك، وتأتي هذه المساءلات امتدادًا للمشروع الذي دشنه فؤاد سيزكين للتعريف بالتراث الإسلامي وتأثيراته في النهضة والثقافة الغربية. وقد أخذ هذا المسارَ أيضًا أحمد يشار (Ahmed Yaşar) وإكمال الدين إحسان أغلو (E. Ihsan oğlu)، والآن نقف على منتج فكري الجديد يصب في نفس الاتجاه للباحث البروفيسور تحسين غورغين (Tahsin Görgün) بعنوان **الفكر العثماني** (Osmanlı Düşüncesi). وقد حاز هذا الكتاب جائزة نجيب فاضل لأفضل عمل فكري في تركيا سنة 2021.

تحسين غورغين مفكر ومُؤرِّخ تركي، ركزت أعماله على مواضيع الفكر والتاريخ الإسلامي، خاصة خلال العهد العثماني. كانت رسالته للدكتوراه في جامعة برلين (Freie Universitat Berlin) حول موضوع الأصول الفقهية والفلسفة الإسلامية. عمَّق دراساته في هذا المجال لما انتُدِب للتدريس أستاذًا مشاركًا في معهد غوته بفرنكفورت، حيث ركَّز على تاريخ الفكر الإسلامي ومواضيع الفلسفة الإسلامية، والعلاقات الفكرية بين الدولة العثمانية والفكر والتنوير الألماني. أمّا الكتاب فقد صدر سنة 2020، عن دار نشر تير كتاب (Tire kitap) في إسطنبول بتركيا[2].

لم يقسِّم تحسين غورغين كتابه إلى فصول مُحدَّدة كما جرت العادة، بل جعل الكتاب ينقسم إلى عناوين أساسية وأخرى فرعية. ركَّز المؤلف على ثمانية موضوعات أساسية حاول تقديم إجابة عن كل تساؤل في فصل منها. في مُقدِّمة حاول المؤلف تبيان السبب وراء العودة المتأخِّرة للباحثين والمُؤرخين إلى الاهتمام بالدراسات التي تُؤرِّخ للفكر، موضحًا أنَّه توجد العديد مِن الأسباب التي جعلت الإقبال على مثل ما سيقدمه في بحثه نادر وقليل. وأهم هذه الأسباب هي: الحاجر النفسي، والحاجز البنيوي.

بالنسبة إلى الحاجز النفسي (Psikolojik Engel)، قدَّر المؤلف أنّه مُرتبط بعدم فهم الباحثين لخصوصية وأهمية البحث في تاريخ الأفكار. وأمَّا الحاجز البنيوي(Yapısal Engel) فتأسَّس على طبيعة تلقين تاريخ الدولة العثمانية للباحثين في هذا التَّخصص، على اعتبار أنَّ الدولة العثمانية كيان سياسي وعسكري لم ينصرف للاهتمام بالعلم والفكر. وقد أدت هذه الأسباب

وغيرها إلى بقاء هذا النوع مِن الأبحاث بعيدًا عن مجال الباحثين مع ما له من أهمية، وقد جاء هذا الكتاب حسب المؤلف محاولة لوضع خطوات أولى في طريق الانفتاح على الفكر والحركية العلمية خلال العهد العثماني[3].

تأثير الأبحاث الغربية على الأفكار في العالم الإسلامي

ينطلق المؤلف في المدخل مِن الحديث عن تأثير الأبحاث التي أنجزت في السياق الغربي عن الأفكار الموجودة في العالم الإسلامي، بخصوص مسألة الفكر خلال العهد العثماني، أوضح أنَّ النتائج التي وصل لها البحث الغربي أضحت مُسلمات في العالم الإسلامي. واستغرب المصنف كيف يمكن للعالم الإسلامي التسليم بفكرة أنَّه وخلال ستة قرون كاملة وعلى مساحة شاسعة تمتد في ثلاث قارات لم يكن يوجد أي فكر أو علم، ولم توجد أي نقاشات علمية أو فلسفية أو سياسية، بمعنى أنَّه خلال هذه المدة الكاملة لم توجد أي حركية يُنظر إليها على أنَّها حركية فكرية ذات خصوصية معينة سواء لكونها امتدادًا للموروث الإسلامي أو استئنافًا له. ولم يتوقف الأمر حسب المؤلف عند هذا المعطى، بل تأزَّم الطرح أكثر بعد القرن التاسع عشر، عندما أصبحت أوروبا تفكر بمركزية تكاد تلغي معها الآخر، وجاءت الحركة الاستعمارية الغربية لتؤكد هذه المفاهيم، أي إن أوروبا أرادت أن تجعل المنطقة الإسلامية وبالتحديد المناطق التي كانت تتبع الدولة العثمانية مجتمعات دون تاريخ (Tarihsiz toplumlar)، لكن وأمام عدم إمكانية تطبيق أوروبا لفرضيتها على أرض الواقع، عمدت إلى إظهار هذه المناطق قبل الاحتلال دون تاريخ في الفكر والفنون والحضارة[4]. وهو الأمر الذي سيعطي مشروعية للوجود الغربي في هذه المناطق، ويغدو الغرب بوجوده في هذه المناطق يصنع الحضارة والفنون والفكر.

نتيجة للمقدمات والمسلمات التي تعامل بها الغرب مع هذه المسائل في المجال التداولي الإسلامي، ظهرت فئة مِن الباحثين المسلمين ممّن يحاول إرجاع أي مظهر مِن مظاهر الحضارة الإسلامية إلى جذور غربية، وبهذا الشكل أضحت بعض مسائل الفلسفة التي ناقشها المسلمون لا تعدو أن تكون حسب هؤلاء الباحثين إلاَّ تكرارًا للفلسفات اليونانية. لذا يؤكد المؤلف في المدخل أن أي يتطلَّع للتَّقدم في المنطقة الإسلامية يوجب على الباحثين معرفة الخصوصية

الفكريـة والعلميـة التـي كانـت لـدى آخر دولـة إسـلامية بالمعنى التقليـدي في العالم. وهـو ما من شـأنه أن يُعطـي تصـوُّرًا جديـدًا للتعاطي مع عـالم الغد.

ما الفكر العثماني؟

ينتقـل المؤلـف في العنـوان الأول مِن الكتـاب إلى مناقشـة المقصود بمصطلح "الفكـر العثماني" وهـذا ليعطـي فرصة لضبـط المفاهيم والاصطلاحات التي يريد اسـتخدامها. لذا فهـو يُؤكِّد بداية أنّـه سيسـتخدم مصطلـح الفكـر العثـماني (Osmanlı Düşüncesi) والفكر التركي الكلاسـيكي (Klasik Türk Düşüncesi) بنفـس المعنى[5].

يشـير غورغـين إلى قلـة الأبحـاث التـي تعتنـي بالفكـر والعلم خـلال العهـد العثـماني. ثمّ ما يعـتري هـذه الأبحـاث على قلتها مِـن أحكام مُطلقـة، بخصوص الفكـر خلال المرحلـة العثمانية. وهنـا يشـير الكاتـب إلى التأثـير الكبـير لأفـكار المدرسـة الغربيـة عـلى الباحثـين الأتـراك، حيـث أضحـى رواد الفكـر القومـي التركـي أمثـال ضيـاء قـوك ألـب (Ziya Gökalp) لا ينظـرون إلى الفكـر العثـماني إلاَّ بنـوع مِـن التقليـل مِـن أهميتـه، وفي بعـض الأحيـان ينكـرون وجـوده تمامًـا أمثـال أحمـد حمـدي تانبنـار (Ahmed Hamdi Tanpınar). بعـد أن سـاق المصنـف أمثلـة عـن رؤيـة الأتـراك لوجـود فكـر عثـماني، ينطلـق في بحـث جديـد لمحاولـة وضـع مقارنة بـين مفهوم الفكـر العثـماني والفكـر التركـي مُبينًـا أنَّه مِن الخطـأ التفريق بينهما بسـبب المُعطى الجغـرافي للأوَّل والمعطـي العرقـي للثـاني. ويـرى أنَّهـما يمثـلان سـياقًا واحـدًا، وينبِّـه أنّ الفـرق الـذي يمكـن أن يكـون بينهـما هـو أنَّ إطلاق لفـظ العثـماني (Osmanlı) لا بـد أن يصحبه فهم سـياسي؛ لأنَّه يعني باختصـار النظـام السـياسي الـذي كان يحكم منطقـة جغرافية واسـعة تمتد في ثلاث قـارات، وكل مـا يوجـد ضمنهـا مـن إنتـاج للمعرفـة بلغـات مختلفـة هـو تابـع لهـا. في حـين يمثل لفـظ التركي (Türk Düşüncesi) كل مـا يرتبـط بإنتـاج المعرفـة مـن الإنسـان المتحـدث باللغـة التركيـة وإن كان خـارج النطـاق الجغـرافي العثـماني وبغـير اللغـة التركيـة. وينتهي المُصنِّـف إلى الإقـرار بأنَّه لا يمكـن وضـع حـدود معينـة بـين المفهومـين؛ لأنَّ اسـتخدام أي مصطلـح بخصوصيتـه المذكورة سـيخرج العديـد مـن العنـاصر المتواجـدة في المفهـوم الآخـر، فاسـتخدام الفكر التركي سـيخرج مـن دائرتـه بالـضرورة كل مـا كتـب بغـير اللغـة التركيـة في الفضـاء العثماني، كـما سـيخرج أيضًـا

الأتـراك الذيـن كتبـوا بغـير اللغـة التركيـة من فئـة المفكرين الأتـراك. ولهـذا فقد اعتمـد المصنف عـلى مصطلـح "الفكر العثماني" ليشـمل السـياق السـياسي للمصطلح، بالإضافة إلى توسـيع نطاقه في الجانـب الفكـري ليضـم كل من عـاش أو تفاعل أو سـاهم في إنتاج معرفة ضمـن هذا النطاق، مـن رسـميين كالسـفراء والعلـماء والمؤرخـين. وغـير رسـميين مـن أمثـال: الصوفيين والشـعراء والرحالـة، وشُرَّاح الكُتـب، وأربـاب الحـرف والفنون[6].

بين الفكر العثماني والفكر الغربي

ينتقـل المصنـف إلى محاولـة إثبـات وجـود فكـر عثـماني يضاهـي الفكر الغـربي ومتميـز عنه في موضوعاتـه وخصائصـه، لكنـه قبـل ذلـك يؤكـد أنَّ ضابـط القيـام بالمقارنـة أن تكـون متزامنـة، بحيـث يجـب أولًا وضـع الفكـر العثماني في سـياقه الزمـاني، ومقارنتـه مع ما هو موجـود في الفكر الغـربي خـلال نفـس المرحلـة الزمنيـة. ويؤكـد أنّـه مـن العيـوب المنهجية مقارنـة الفكـر الموجود بسـياق غريـب عنـه، بل يجـب أن يناقش الفكر العثـماني وموضوعاته ضمن السـياق الذي كان فيه العـالم العثـماني. يعطـي مثـال عـلى ذلـك بأنه من غـير الممكـن مقارنة موضوعـات الفكـر العثماني خـلال القـرن السـابع عـشر بموضوعـات الفكـر الغـربي خـلال القرن الثامـن عشر أو مـع بزوغ فلسـفة هيغـل؛ لأنـه لا يمكـن بـأي حـال إنشـاء ترابـط بـين فكر قديـم (عثـماني) مع فكـر جديد طارئ (أوروبي).

بعـد ذلـك ينتقـل المصنـف إلى عقـد مقارنات بـين المواضيـع الفكريـة والشـخصيات الفكرية التـي كانـت في الدولـة العثمانيـة مـع غيرهـا مـن الشـخصيات الفكريـة التـي ظهـرت في أوروبا. وينطلـق مـن الحديـث عـن مركزيـة الفلسـفة والمواضيـع التـي كانـت تناقـش حينها، وبـدأ بذكر "وحـدة الوجـود" كموضـوع نقـاش فلسـفي كان يضم داخلـه العديد مـن الأسـئلة الفرعية التي تتجـاوز في ثناياهـا بعض مـا كان يناقش في الفضاء الأوروبي، ما جعـل العديد من المعارف المنتجة خـلال القـرن العشريـن في الدولـة العثمانيـة مثـل كتـاب **حاشـية جديـدة** (Haşiye–I Cedide) الـذي يناقـش الكثـير مـن قضايـا وحدة الوجـود من مقـررات بعـض الجامعات الغربيـة الكبرى مثـل هارفـرد ويـال وأكسـفورد. وكان رضـا توفيـق (Rıza Tevfik) وأحمـد جـودت باشـا

(Ahmed Cevdet Paşa) ممـن أثـرَوْا النقاشـات أكثـر بـما كانـوا ينتجونـه مـن آثـار لم يلتفـت لها كثـيرًا عـلى المسـتوى المحلي.

يسـتمر تحسـين غورغـين في محاولـة إظهار وجـود الفكر العثـماني من خلال عقـد مقارنات بين بعـض الأسـماء الموجـودة في السـاحة العثمانيـة والموضوعـات التـي اهتمت بهـا، بـما كان موجودًا مـن أسـماء فكـرٍ في العـالم الغـربي والموضوعـات التـي ركـز عليهـا. ويذكـر نـماذج مـن المفكرين في الدولـة العثمانيـة أمثـال (نامـق كـمال/ Namık Paşa) (وعاكـف باشـا/ Akif Paşa) و(ضيـاء باشـا/ Ziya Paşa) و(علي سـادات/ Ali Sedat) و(عبد النافع عفـت أفندي/ Abdünnafi İffet Efendi) ويجعـل مـن الأخـير نظـيرًا لبرتراند راسـل، بل يـرى أن ما تطـرق إليه عفـت أفندي في ترجمتـه لكتـاب (البرهـان/ Burhan) أعظـم وأهم مـا صُنِّف في المنطـق الجديد، وأنّـه ذكر العديد مـن التفاصيـل قبـل (50 سـنة) مـن ظهور أعـمال برتراند راسـل إلى النور، وبعض ما ذكره راسـل يتشـابه بشـكل غريـب مـع مـا أورده عفـت أفنـدي. ثـم ينتقـل للحديـث عـن نـماذج أخـرى في القـرن 18 بـين (إسـماعيل حقـي بورصـوي/ İsmail Hakkı Bursevi) والفيلسـوف الفرنـسي فولتـير الذَيْـن تزامنًـا تاريخيًّـا، كـما تحـدث عن تأثـر الثقافـة الغربية بفلسـفة الأخلاق التـي حملتها الكتابـات الأدبيـة في **المثنـوي** في الثقافـة التركيـة. كـما يعقـد مقارنـة أخـرى بـين شـيخ الإسـلام (بيريـزاده محمـد صاحـب أفنـدي/ Pirizade Mehmed Sahib Efendi) والإيطـالي (جوفيـاني باتيسـتا/ Giovanni Battista) ويجعـل من إعادة اكتشـافهما لمقدمة ابـن خلدون وشرحها موضع المقارنـة (Görgün, s 34–36). ويذكـر أنـه في الوقـت الـذي اشـتهر جوفيـاني كمفكر فإنَّ شـيخ الإسـلام بيريـزاده لا يـكاد يعـرف تمامًـا كمفكر، وهـذا مرده إهمـال الاطلاع على مصـادر المعرفة العثمانيـة[7]. بعدهـا ينتقـل صاحـب الكتـاب للحديـث عن مفكـري القرن 17 وجعل على رأسـهم (كاتـب جلبـي/ Kâtip Çelebi) أو حاجـي خليفـة صاحـب كتـاب **كشـف الظنـون** كـما يعـرف في السـياق العـربي. في هـذا القسـم مـن الكتـاب يحـاول تحسـين قوقين التركيـز على التأثـير الكبير لحاجـي خليفـة عـلى العالم الغـربي والفرنسي تحديدًا في نمط كتابة الموسـوعات، إذ إن كتابه كشـف الظنـون كان يعـد النمـوذج الأوَّل للكتابـة الببليوغرافيـة (Görgün, s 35)، وعـلى نسـجه كُتبـت موسـوعة المكتبـة الشرقيـة (La Bibliothèque orientale)، وأوضح المؤلـف أنَّه في الوقت الذي ظـل كاتـب جلبي عنـد الأتراك مجرد رحَّالـة ومؤرخ، فإنه عند الفرنسـيين كان الفيلسـوف المُنظِّر.

وقد انتبه لهذا الأمر عدد من المؤرخين التُّرك مؤخرًا في أبحاثهم، عند حديثهم عن أوَّل من نبَّه إلى ضرورة أن تقوم الدولة العثمانية بإصلاحات عميقة، تضاهي ما كان يحدث في أوروبا حينها، لكن الذهنية التي كانت سائدة لم تهتم بحديثه حينها.

كيف نفهم الفكر العثماني؟

ينتقل تحسين غورغين في العنوان الرئيسي الثاني إلى مناقشة الطريقة التي يُمكن أن يُفهَم بها الفكر العثماني. وقد بحث المُصنِّف تحت هذا العنوان ثلاث إشكاليات فرعية هي: أصالة الفكر، ربط العلاقة بين الفكر الكلاسيكي والفكر العثماني، وصفات الباحث في موضوع الفكر العثماني. (Görgün, s 39 – 56)

يشرع الكاتب في مناقشة أصالة الفكر، وهي الفكرة التي حرصت على إبرازها الكتابات الغربية، بحيث تصر على أنّ النهضة التي عرفها الفكر الغربي هي صنيعة ذاتية، لم تتأثر بالمحيط أو بالفكر السابق لها، ولهذا فهي ترى أن معظم ما أوردته يناقش لأول مرة في الفكر الإنساني، ولم تسبق لأي حضارة أن عالجته أو أثارته. ويتخذ الكاتب نموذجًا لفكرة تفريق الفلسفة الغربية ككل للفكر الإنساني على أساس فكرة هيغل، عن تقسيم مسار الإنسانية إلى قسمين أساسيين: ما قبل النهضة الأوروبية وما بعد النهضة الأوروبية. ويحشد غورغين الدلائل التي تُؤكد أنّ هذه النظرية في حد ذاتها (ما قبل/ ما بعد) أوجدها الإسلام بتفريقه للوجود الإنساني إلى (الجاهلية/ الإسلام) فكان ما قبل الإسلام جاهلية وما بعده نور (Görgün, s 40). وأنّ الثقافة الغربية عدت ما نقله هيغل فكرة جديدة لم يُسبق لها، في حين أوضح المصنف أنَّ جذورها موجودة في جلّ كتاب التراث الإسلامي. وهيغل كان مُطَّلعًا على التراث الإسلامي بشكل يتيح له الوقوف على هذا النمط التفريقي بين مرحلتين أساسيتين. وبعض المصطلحات الأخرى التي انتشرت في الثقافة الغربية كانت لها أصول في الفكر الإسلامي، مِن ذلك مثلًا مُصطلح التنوير (Aydınlanma) حيث يرى المؤلف أن الحضارة الإسلامية قد سبقت به نظيرتها الغربية، وهذا في وضعها النور تعبيرًا عن الإسلام في مقابل الظلمات تعبيرًا عن الجاهلية (Görgün, s 41)، وبهذا يريد المُصنِّف أن يقول أنَّ مفهوم التنوير في حد ذاته كان موجودًا في الثقافة العثمانية، في القرون الوسطى التي تُعد قرونًا مُظلمة بالنسبة إلى

أوروبا. ولهذا فلا يمكن الحديث عن الأصالة المطلقة في الفكر؛ لأنَّه مشترك إنساني ينتقل بين الحضارة وإن اختلفت اللغات.

ثمَّ ينتقل للحديث عن ضرورة الربط بين ما يوجد من فكر في التراث العثماني مع ما كان موجودًا من فكر في التراث الإسلامي، ويرى أنّ مناط البحث يجب أن يكون حول تتبع استمرارية وتطوير المناقشات الفكرية والكلامية من العصور الإسلامية إلى المرحلة العثمانية، ولأجل أن يبين وجود هذا الترابط يقوم المؤلف بوضع نموذج لتتبع فكرتي الوجود والعدم كمواضيع نقاشية انتقلت من كتابات فخر الدين الرازي وابن سينا إلى كتابات ابن كمال باشا وأحمد جودت باشا وعاكف باشا، لتستقر لاحقًا في مقررات المدارس العثمانية ضمن المتون والشروح التي كانت مُقرَّرة على الطلبة (Görgün, s 44). وفي آخر المسائل الفرعية التي في هذا القسم يتحدث المصنف عن الصفات التي يجب أن تتوفر في الباحث في مواضيع الفكر العثماني، ويشترط لذلك أن يكون المتصدي للبحث في مثل هذا الموضوع يؤمن بوجود الفكر العثماني بخصائصه المختلفة والمتشابكة، وهذا لأن مَن لا يُؤمن بوجود مثل هذا الأمر لا يستطيع أن يبرز للآخرين وجوده الفعلي. كما يشترط على من يخوض في موضوع الفكر أن يكون ملمًّا بالمصطلحات والعلوم والأقسام المختلفة التي يرتبط بها هذا الموضوع، فلا يتجاوز في أي تقدير لأي موضوع الزمان والمكان والعرض والجوهر كمبادئ أساسية معرفتها لا غنى عنها لمعرفة تفاصيل هذا الفكر. (Görgün, s 52). وينهي المصنف الشروط التي يجب أن تتوفر في الباحث في هذا المجال بضرورة معرفته لعلم العمران كما أشار إليه ابن خلدون؛ لأن معرفته هي التي ستفتح الأفق للمعارف الأخرى.

المسائل الأساسية في الفكر العثماني

في العنوان الرئيسي الثالث يناقش تحسين غورغين المسائل الأساسية التي اعتنى بها الفكر العثماني، ويتحدث عن إمكانية تقسيم المسائل التي اعتنى بها الفكر العثماني إلى شقين أساسيين، تدخل تحتها العديد من المسائل، والشقان الرئيسيان حسب المُصنِّف هما: أولًا ما تعلَّق بالتعليم العتيق في المدارس والتكايا خلال العهد العثماني. ثانيًا ما تعلَّق بالأخلاق وما يدخل ضمنها من فكر وعمل. في حين يرى المصنف أنّ الفكر في الدولة العثمانية لم ينصرف

كثيرًا لمناقشة مسألة النظام السياسي؛ لأن نظام العالم (Nizam-ı Âlem) الذي أسس للحكم في الدولة العثمانية لم يكن يحتاج إلى نقاش عميق. فهو لم يكن غاية في ذاته بقدر ما كان وسيلة في الحكم (Görgün, s 58). وفي هذا القسم يناقش المصنف عددًا من المفاهيم من قبيل العالم/ المفكر العثماني، المقارنة بين الفكر في سياقه الأوروبي والفكر في سياقه العثماني، والمقصود بالفكر مِن حيث حدُّه ورسمُه.

لينتقل للحديث عن مسألة مهمة وهي: الموضوع والمقصد العام الذي كان الفكر العثماني يسبح في فلكه. استفاض المصنف في الحديث عن المسائل التي ناقشها المفكرون العثمانيون، وشرع في ذكر المواضيع التي يرى المصنف أنّ أهمها: فكرة الوجود والعدم، وفكرة الإنسان الكامل. فيتحدث عن اشتغال المفكرين والعلماء في العهد العثماني على المواضيع التي كانت في الفكر الإسلامي، خاصة منها موضوع الوجود الإنساني غاياته وأهداف ومنتهاه، في حين يتحدث في فكرة الإنسان الكامل عن رؤية الفكر العثماني خلال ستة قرون إلى الإنسان، وسبيل تحقيق غاياته الكبرى والتي لا تتأتى إلا ضمن سياق أخلاقي معين يصل بالإنسان إلى الكمال، فالمقصد الأساسي للفكر العثماني حسب المصنف تحسين غورغين كان منصرفًا للإنسان في ذاته. ويعقد مقارنات هنا بين ما هو موجود في الثقافة العثمانية وما ناقشته الفلسفات الغربية وتحديدًا الألمانية في قضايا الأخلاق والعمل.

بعد الفراغ من الحديث عن البعد النظري في الفكر العثماني يحاول المصنف أن يربطه بالواقع الإنساني، ولهذا نجده في العنوان رئيسي جديد ضمن الكتاب يتحدث عن الفكر العثماني وحقوق الإنسان (*Osmanlı Düşüncesi ve İnsan Hakları*)، وفي هذا القسم يسعى المؤلف ليثبت أن الكثير من المصطلحات والمفاهيم التي توجد في عالم اليوم كانت موجودة في الفكر العثماني، وتناقش ضمن سياقها الإسلامي. ولهذا نجده يتحدث عن الحرية والمسؤولية (*Özgürlük ve Sorumluluk*) ويرى أنهما كانتا موجودتين في الثقافة العثمانية، بحيث نظر إليهما كمفهومين متلازمين وليسا مُتعارضين ضمن السياق الإسلامي (Görgün, s 109). وهنا نجد المصنف يعقد مقارنات بين معنى المصطلح عند المفكرين العثمانيين وعند الفيلسوف الألماني كانط. ثم يكمل حديثه عن مفاهيم حقوق الإنسان بين ما هو عالمي

ذو طبيعية توحيدية وما هو محلي يتميز بخصوصيته. وهنا يؤكد المصنف أنّ مفهوم الأمانة في الإسلام يضمن للإنسان كفرد القواعد الأساسية لحقوقه، فالأمانة بمدلولها الواسع في الإسلام تدخل في حيز ضمان الإسلام للفرد حريته وعقله ومُلكه، وهذه الحقوق ضمنت حتى لغير المسلمين بعصمة أموالهم ودينهم. وهنا نجد الباحث يناقش الموضوع من زاوية آنية لا تاريخية، فيركز على الواقع الحالي للمسؤولية والحرية والحقوق في عالم اليوم. ويناقش مدى تماشي الادعاءات الغربية حول الحقوق والحريات وتطبيقها مع المسلمين، ويرى أن هذه الحقوق أصبحت تستخدم في غالب الأحيان سياسيًّا للضغط على الدول لكنها في الحقيقة لا تهم صانع القرار إن كانت في غير مصالحه.

تصور العالم عند العثمانيين

يعود المصنف عنوان جديد آخر للحديث عن تعريف مصطلح مهم في التاريخ العثماني هو مصطلح نظام العالم (Nizam-ı Âlem)، من حيث فكره ومصادره، ويرى المصنف أن أهمية التعريف بهذا المصطلح تحديدًا ترجع إلى كونه يُهندس تصوُّر المفكرين في العهد العثماني للمسائل المختلفة. فيبحث في معنى هذا المصطلح ودلالاته ثم استخداماته المختلفة، وعلاقته بتشريع فكرة "قتل الإخوة في التاريخ العثماني" ويرى أنّ هذا المصطلح هو امتداد وتطور لفكرة علم "العمران" في نسخته الخلدونية (Görgün, s 131). كما يرى المصنف أن هذا المصطلح عكس ما هو متعارف عليه في الفضاء التركي فإنَّ مدلوله ذو بعد سوسيوثقافي وليس مثل ما هو مُقرر كمدلول سياسي.

بعد ذلك ينتقل المصنف للحديث عن "فتح إسطنبول 1453" ويعد هذا الفتح نتيجة لانتصار العلم والفكر، ويعطي أمثلة عن الصناعة الحربية وكيف تطورت إلى غاية تحقيق هدف تدمير أسوار المدينة الحصينة (Görgün, s 151)، كما يؤكد أن الأمر لم يتوقف عند هذا الحد، بل تعداه إلى محاولة النظام العثماني بقيادة محمد الفاتح بعد الفتح إيجاد صيغة لإنقاذ العالم من الوضع المتردي الموجود فيه، وهو ما يحيلنا من جديد إلى فكرة ومفهوم نظام العالم (Nizam-ı Âlem) التي سبق وأن أشار إليها المصنف.

الأثر العثماني في التشكل الحديث لأوروبا

بعد الفراغ من ذلك ينتقل المُصنِّف للحديث في عنوان رئيسي عن التشكل الحديث لأوروبا والأثر العثماني في ذلك. وقد شرع تحسين غورغين في الحديث عن هذا الأمر بمقدمة نقدية للتصور الذي نشرته المدرسة الغربية بخصوص ملامح العثماني في الوسط الغربي، حيث أكد من خلال استعراضه لعدد من مؤلفات وتقارير السفراء الغربيين (Görgün, s 162) في الباب العالي، أنّ الدولة العثمانية هي نموذج متكامل كان يتعاطى معه الغرب من مثقفين ورواد نهضة يتجاوز الزاوية التي تحاول الدراسات الغربية المعاصرة حصرها فيه. وتحدَّث المصنف في هذا الفصل مِن الدراسة عن تشكل هوية أوروبا والوضع العام الذي كانت تعيشه وكيف تأثَّرت الحركة الإصلاحية البروتستنتية ببعض معالم الفكر العثماني (Görgün, s 163–166). ثمّ طرق المصنف مبحثًا جديدًا حول نظرة الأوروبي للعثماني هل هو معلم أو عدو؟ (Osmanlı: Düşman mı Öğretmen mi) وهنا نجد تحسين غورغين يقوم بتتبع كرونولوجي لصورة العثماني في الوسط الغربي من بداية القرن الخامس عشر إلى القرن الثامن عشر، ويظهر تأثر أمثال: جون جارمان ومارتن لوثر بما لدى الترك من قوانين ومبادئ في الدين والقانون والعلاقات (Görgün, s 167)، ويذهب المصنف إلى أن مارتن لوثر مثلًا كان يرى أنه لا حاجة للتفكير في العثمانيين كعدو (Görgün, s 170)، وهنا يفتح المصنف بابًا آخر للحديث عن فكرة كانت موجودة عند العثمانيين وحاول الأوروبيون اعتمادها وهي سلطة الدولة، والتي كان يمثلها السلطان في الدولة العثمانية وكان حينها يمثل السلطة الأعلى المتفردة، ما جعل مسار تطور الدولة عند العثمانيين يكون أسرع مما كان لدى الأوروبيين بسبب سيطرة الكنيسة وقيامها بالاستحواذ على السلطة، ويرى المصنف أن التغيير الذي سيحدث في أوروبا بداية من القرن السابع عشر سيكون نتيجة استحواذ السلطة السياسية في أوروبا على القوة المادية والمعنوية التي كانت تتقاسمها وفي بعض الأحيان تتخلى عنها لصالح السلطة الكنسية (Görgün, s 174–181).

يختتم تحسين غورغين كتابه بعقد مقارنة عن تصور الدولة الحديثة في الفكرين الغربي والعثماني (Görgün, s 183–211)، ويوضح أن تطور سياق الدولة في كل جانب كان مختلفًا

عـن الآخـر، لكـن الإشـكال أنَّ الباحثـين المعاصريـن حسـب تحسـين غورغـين يريـدون جعـل السـياق الغـربي لتطـور الدولـة هـو الأصـل الـذي يجـب أن تتطـور ضمنه أفـكار الدولـة الحديثة في سـياقات أخـرى مختلفـة مثـل السـياق التركـي أو الإسـلامي. ولهذا يعـود ليؤكـد أنّ الدولة أو الفكـر الـذي صنعهـا في أوروبـا هـو نتيجـة لتطور مسـار الفكر الإنسـاني العـام وأنّ تأثير فلسـفة وفكـر الدولـة العثمانيـة عـلى الفكـر الأوروبي الحديـث والدولـة الحديثـة لا يمكـن تجـاوزه بـأي حال.

خاتمة

بهـذا العـرض لهـذا الكتـاب يمكننا القـول إن صاحـب الكتاب قـدَّم أطروحـة في التعامل مع الفكـر الإسـلامي والعثـماني بشـكل خـاص، وحاول تأكيـد أنَّ الصـورة النمطية التي أسسـت لها الدراسـات الغربيـة حـول الفكـر في الدولـة العثمانيـة خلال سـتة قرون هـي فكرة خاطئـة، تنفيها دلائـل سرد بعضهـا المصنـف في ثنايـا كتابـه. وما يهمنا نحن في هذا السـياق ومـا حملنا على عرض هـذا الكتـاب هـو مـا يحملـه مـن أفـكار جديدة قـد تسـاهم في إعادة بنـاء قـراءات نقديـة لبعض السرديـات في التاريـخ الحديـث، ويوجـب عـلى الباحثـين عـدم التسـليم المباشر للسرديـات دون عرضهـا عـلى النقـد والتمحيـص ما يعيننـا على دراسـة تاريخنا بـدون إفـراط ولا تفريط.

الهوامش

1. باحـث بقسـم التاريـخ العثـماني، جامعـة إسـطنبول، وباحـث رئيـس بمركـز إفريقيـا للتنسـيق والتعليم، إسـطنبول- تركيـا.
2. Tahsin Görgün, Osmanlı Düşüncesi, Tire Kitap, İstanbul, 2020.
3. Görgün, Osmanlı Düşüncesi, s 9.
4. Görgün, Osmanlı Düşüncesi, s 12.
5. Görgün, Osmanlı Düşüncesi, s 19.
6. Görgün, Osmanlı Düşüncesi, s 24-26.
7. Görgün, Osmanlı Düşüncesi, s 35.

مراجعة كتاب:

التواصل الثقافي والسياسي بين العرب في البيئة الرقمية

استخدام النخب العربية لوسائل الإعلام الجديدة

المؤلف: عبد الحكيم أحمين
الناشر: دار غيداء للنشر والتوزيع-الأردن
سنة الإصدار: 2023
مراجعة: محمد عبد الصمد الإدريسي

يعود الباحث عبد الحكيم أحمين في كتابه هذا إلى ميدانه البحثي الأثير، وهو مقارعة التحديات التي تطرحها الوسائط الجديدة، وذلك بعد كتابه الصادر سنة 2017 بعنوان **الهويات الافتراضية في المجتمعات العربية** (دار الأمان/ الرباط). ومواصلة لجهوده في إثراء المكتبة العربية يحاول الباحث عبر إصداره الجديد أن يقدم إجابة تملأ فراغات كثيرة، في ما يتعلق بإشكالية التواصل الثقافي والسياسي لدى النخبة عبر وسائل الإعلام الجديدة. فالنخب العربية حسب الكتاب تعدّ الحاضر

الغائب في كل الأزمات والتحولات التي مرت بها الدول العربية، خاصة بعد الحراك العربي الذي انطلق من تونس عام 2010 ومازالت تداعياته مستمرة، وهذا ما جعله يحذّر من أن تجاهل قضية التواصل الرقمي في عالمنا العربي يعني تجاهل ما يمكن وصفه بثورة عبر التقانة والتقنيات. وهي ثورة تعِد بإعادة تشكّلٍ جذرية لمفاهيم من الأخلاقيات والسياسة والمعرفة والحقيقة. هكذا يسعى الكتاب للتعرف على طبيعة القضايا الثقافية والسياسية التي تفرضها وسائل الإعلام على الرأي العام وعلى المجتمعات العربية، وذلك بالنبش في كيف تستعمل النخب الوسائل الرقمية، وهل هناك تمايز بينها وبين باقي الناس العاديين في هذا الاستعمال، وكيف تتواصل فيما بينها من جهة، وفيما بينها وبين الجمهور؟ وهل تتقن استعمال أدوات النشر التي تتيحها وسائل الإعلام الجديدة؟ وما الحدود الفاصلة بين النخبة والجمهور العام في مجال التواصل الرقمي؟ وهل يستعمل الرأي العام النوعي التقنيات التي تجذب المستخدم العربي العادي من أجل تعزيز التواصل العربي؟

أرضية الربيع

ينطلق الكتاب من أن أحداث الحراك العربي وما أعقبه من تحولات أثبت أن وسائل الإعلام الجديدة لعبت دورًا مهمًّا في تحرّك الشعوب العربية للمطالبة بتعديل أوضاعها. كما أن تلك التحولات كشفت ما كان مستورًا من خلافات متتالية داخل البلد الواحد وبين البلدان العربية. وهي خلافات يرى الباحث أنها تشير إلى وجود أزمة جديدة تتطلب مراجعة الذات والعلاقات عبر انتهاج عقلية تواصلية جديدة. وغنيّ عن البيان أن الشباب العربي انخرط في التواصل السياسي والثقافي عبر وسائل الإعلام الجديدة كما سجّل حضوره في الساحات، لكن التساؤلات تظل مشروعة عن الدور الذي لعبته النخبة أو ما يسميها الكتاب "الرأي العام النوعي". لقد أوحت أرضية الربيع العربي للكاتب بصياغة إشكالية مركزية للدراسة أسئلتها الأساسية: هل تساهم وسائل الإعلام الجديدة في التغلب على التحديات والعقبات واستغلال الفرص والقواسم العربية المشتركة في سبيل تعزيز التواصل الثقافي والسياسي بين الدول العربية؟ وما القضايا السياسية والثقافية التي تثيرها وسائل الإعلام الجديدة من أجل

تقويـة التواصـل العـربي؟ ومـا الدور الـذي قام به الـرأي العام النوعـي من أجل تعزيـز التواصل الثقـافي والسـياسي بين الـدول العربية؟

تكمـن أهميـة هـذه الدراسـة في أن هنـاك حاجة ماسـة للتعرف عـلى حالة التواصـل العربي بين الـدول العربيـة، باسـتحضار أن وسـائل الإعـلام الجديدة أنعشـت المجـال العام العـربي وطوّرته بأشـكال جديـدة مـن التحليل والخطابات. ويحـذّر الكاتب من أن تجاهل قضيـة التواصل الرقمي في عالمنـا العـربي يعنـي تجاهـل مـا يمكـن وصفـه بثـورة عـبر التقانـة والتقنيـات، وهي ثـورة تعِد بإعـادة تشـكّلٍ جذريـة لمفاهيم مـن الأخلاقيات والسياسـة والمعرفـة والحقيقة.

قسّـم الكاتـب دراسـته إلى جزأيـن، خصـص الجـزء النظـري للتحـولات الكـبرى التـي سـبقت وسـائل الإعـلام الجديدة، والكشـف عـن الخلفيات التاريخيـة والاجتماعيـة والاقتصادية لظهـور وسـائل الإعـلام الجديـدة، والأسـس التي تقـوم عليهـا، والتفصيل في ذلك عـبر المدخل التكنولوجـي الرقمـي، ومدخـل الإعلام البديل، ومدخل الاسـتخدام، ومدخـل الخصائص. كما قـدّم أرضيـة جديـدة للدراسـات الإعلاميـة وزاويـة اتصاليـة إعلامية لمسـألة التواصل، مسـجّلًا وجـود فقـر كبير في الدراسـات الإعلامية المتعلقة بالتواصل. وفي الجزء التطبيقي سـعى للكشـف عـن العلاقـات الكامنـة بـين التنظـير والتطبيـق، والفكـر والممارسـة، والإنسـان والتكنولوجيـا بشـكل عـام، والـرأي العـام النوعي ووسـائل الإعـلام الجديدة من جهـة، والرأي العـام النوعي والقضايـا الثقافيـة والسياسـية من جهـة أخرى.

فجوة بحثية

اعتمـد الباحـث تقنيـة الاسـتبيان الـذي شـاركت فيـه عينة مـن الرأي العـام النوعـي العربي، وحلـل نتائجـه حيـث خلص إلى وجـود فراغ كبير في البحـث العلمي والنظـري المنصب على هذه التطـورات الحاصلـة في التواصـل. وهـو مـا يخلق فجوة كبـيرة بين الأشـكال الجديـدة التي تظهر كل حـين، وبـين محـاولات فهمهـا ومعالجة مـا تفرزه من ظواهـر وقضايا تمسّ ميادين عديدة. كما أن تلـك التطـورات تحتـاج أيضًـا إلى دراسـات جديدة، وصياغـة مفاهيم مبتكـرة، وتعديل جديد في النظريـات الموجـودة. وحسـب الكتـاب فـإن هـذا يـبرز أكثـر في السـياق العـربي؛ إذ إن غالبية التنظـير والاجتهـادات الأكاديميـة التـي قدمـت لفهم وتفسـير الحالـة الإعلامية الجديـدة جاءت

مـن المفكريـن الأجانـب. في المقابل يُعدّ إسـهام الباحثين العـرب في مجال التنظير محـدودًا وضعيفًا في مجـال الإعـلام عمومًا، ووسـائل الإعلام الجديـدة خصوصًا.

وحسـب الباحـث فـإن النظـرة إلى وسـائل الإعـلام الجديـدة بشـكل عـام هـي عـلى قسـمين كبيريـن: أحدهمـا يهتـم بالمنظـور التقنـي مركّـزًا عـلى مـا يسـمى بالثـورة التكنولوجيـة ويتبنـى "الحتميـة التكنولوجيـة". والثـاني ينظـر إلى وسـائل الإعـلام الجديـدة ليـس بوصفهـا تكنولوجيا وتقنيـات فقـط، بـل بوصفهـا سـياقًا اجتماعيًّـا وبعـدًا ثقافيًّـا وتمثـلًا سياسـيًّا وامتـدادًا تاريخيًّـا. وينتـج عـن هـذا أمـر آخر وهو عـدم الاتفـاق على مداخل كـبرى موجّهـة لفهم وسـائل الإعلام الجديـدة وتعريفهـا. وهـو مـا أرجعـه الباحـث إلى التطـور التكنولوجـي المتواصـل، حيـث يظهر باسـتمرار جديـدٌ تكنولوجي متصل بالاتصـال أو بالمعلوماتية أو بالإعـلام أو بالأجهزة الذكية أو بالتطبيقـات أو التجديـدات التـي تقوم بها وسـائل الإعـلام الجديدة. ولتجـاوز المقاربات الفردية لفهـم الظاهـرة يقترح الباحـث أربعة مداخل كبرى هـي: المدخل التكنولوجـي الرقمي، ومدخل الإعـلام البديـل، ومدخـل الاسـتخدام، ومدخـل الخصائص.

هكـذا يـرى المؤلـف أن التواصـل كـما توفـره الوسـائط الرقميـة الجديـدة لم يعـد عمليـة آليـة جامـدة، بـل يقـوم على سـياق اجتماعي وسـياسي وثقـافي واقتصادي. وعلى شـفرة تشـكل قواعد مشـتركة بـين المرسـل والمرسـل إليـه، وعلى مصفـاة فيزيائيـة وثقافيـة وذهنية ونفسـية.

انخراط أكثر للنخبة

توضـح الدراسـة أن نسـبة الشـباب هـي الأكـبر مـن بقيـة الفئـات العمريـة الأخـرى، رغـم أن فئـة الكبـار في السـن عمومًـا لا تـزال ممثلـة بقـوة للـرأي العـام النوعـي، حيث حسـمت هذه الفئـة أمرهـا وانتقلـت مـن الواقـع عـلى الأرض إلى الواقـع الافـتراضي، وصـارت حـاضرة بقوة في المجـال العـام الجديـد. إلا أنـه يسـجّل أنـه رغـم مسـاهمة وسـائل الإعـلام الجديـدة في نـشر وتسـهيل التواصـل الرقمـي، فـإن مشـاركة الإنـاث غير متسـاوية مع مشـاركة الذكـور في المجال العـام الجديـد. ويـوصي الباحـث النخبـة بمختلف أنواعهـم، بضرورة تنويع أشـكال وأسـاليب تواصلهـم مع النشء والشـباب الغارقـين في التواصل باللهجات المحليـة واللغات الأجنبية وعلى رأسـها الإنجليزيـة. وتكثيف اسـتعمال الوسـائط المتعـددة (الكتابـة والصور والصـوت والفيديو

والبيانـات) في إنتاجهـا وتواصلهـا الرقمـي، وأن يزاحموا مشـاهير مواقع التواصـل الاجتماعي أو اليوتيوبـرز في جميـع المجـالات. هكـذا تصـير الموازنـة مطلوبـة لـدى النخبة في اسـتعمال وسـائل الإعـلام الجديـدة، بحيـث لا ينغمـس في ثقافة التواصل الاجتماعي انغماسًـا كليًّـا، ولا يهجر تلك الثقافـة وينـزوي بعيـدًا عن الفضاء الإلكـتروني، وأن يـوازن أيضًا بين التدويـن الصغير والطويل وبـين الإنتـاج الفكـري العميق.

وقـد يلقـي هـذا الانخـراط مسـؤولية أخـرى عـلى النخبـة تتمثـل في مـا يمكـن أن نصفـه في هـذه المراجعـة بـ"ترشـيد التواصـل". فبـدل أن ينجـرف الـرأي العـام النوعـي العـربي مـع التيار العـام المتابـع لتفاصيل الأخبـار والأحداث والقضايـا الاجتماعية والسياسـية والدعايات المضللة والكاذبـة، فإنـه مطالـب بالقيـام بواجباتـه ومسـؤولياته تجـاه الدقة، والتـأني، والتحليـل المعمق، وكشـف الغمـوض، والرؤيـة البعيـدة، والقـراءة الشـاملة للأحـداث والقضايـا المطروحـة في السـاحة العربية.

السياسة بدل الثقافة

رغـم مـا قـد يبدو من طغيـان للجوانب السياسـية وتقاطعاتها على وسـائط التواصـل الحديثة، فـإن الباحـث يـرى أن هنـاك ضرورة لينصـب حضـور النخبـة بالتواصـل السـياسي أكثـر مـن اهتمامهـا بالتواصـل الثقـافي. إذ يعتـبر أن السياسـة هـي الـداء والـدواء. فـإذا كانـت الثقافة تهيئ جسـم العـالم العـربي لتقبـل الدواء، فإنـه لا بد من تقديـم وصفات وعلاجات سياسـية للأمراض التـي تعـتري الجسـم العـربي. وفي خلفيـة هـذه الخلاصـة هنـاك قناعة لـدى الباحث بـأن جهات داخليـة وخارجيـة تسـتأثر بالسـاحة العربيـة افتراضيًّـا وواقعيًّا خدمـة لمصالحها الخاصـة فقط، ما يحتّـم عـلى النخبـة والـرأي العـالم النوعي مـلء الفـراغ الكبـير في المجـال السـياسي، وأن يدافعوا عـن القضايـا السياسـية العربيـة، وفـق أولويـات واضحـة. ولجعـل هذه الأولويـة قابلـة للتنزيل والتقييـم؛ يدعـو الكاتـب إلى العمـل عـلى إصـدار تقرير سـنوي يرصد حالـة التواصل السـياسي العـربي عـبر وسـائل الإعـلام الجديـدة، مثـل تلـك التقاريـر السـنوية التـي تصدرها مؤسسـات بحثيـة عربيـة حـول التواصـل الثقافي في العـالم العربي. لقد جـاءت توصية الكاتب بعد الاسـتبيان الميـداني الـذي بـيّن أن المجـال العـام الافـتراضي العـربي يميـل إلى العمـل والتواصل الثقـافي أكثر

منه للعمل والتواصل السياسي. وهذا ما يطرح تساؤلات عن المجال العام الافتراضي، الذي يفترض فيه أن يهتم بالشأن السياسي أكثر من غيره، وما إذا كان التواصل الثقافي مكملًا أو جزءًا من التواصل السياسي، خاصة أن المنطقة العربية معروفة بالتسلط أو الاستبداد السياسي، وما يجرّه من إعاقات وعقبات تعترض مسيرة المجتمعات والدول العربية.

تمظهرات الذات

في التفاتة تقيّم نوعية حضور المرأة على الوسائط الحديثة وتستحضر الاهتمام الزائد بالأشكال والتمظهرات الذاتية، يرى الباحث أن على المرأة العربية، والفتيات خاصة، التقليل من التركيز على نشر صور وفيديوهات لهن على وسائل الإعلام الجديدة تركز على شكل الذات، والتوجه بدل ذلك للاهتمام أكثر بالأفكار والآراء والخبرات المكتسبة التي تعزز من دورهن في خدمة القضايا العربية في مختلف المجالات بما فيها المجال الثقافي والسياسي. ويأتي هذا بعد ما خلصت الدراسة الميدانية إلى أنه كلما انخفض المستوى التعليمي لدى الإناث عن الدراسات العليا، كنّ أكثر نشرًا للصور على وسائل الإعلام الجديدة، حيث توجد علاقة ذات دلالة إحصائية بين المستوى الدراسي ونشر الصور. كما وجدت الدراسة أن الإناث أكثر نشرًا لصورهن من الذكور. لذلك ينوه الباحث بضرورة تشجيع المرأة على أن تقوم بأدوار مساوية لأدوار الرجل في المجال العام العربي الافتراضي، سواء بمساعدة من الرجال، أو برفع التحدي من قبل النساء أنفسهن للوصول إلى المساواة في أداء الواجبات والدفاع عن القضايا العربية مثلما يطالبن بالمساواة في الحقوق. ويسجّل أن قضية حضور المرأة في المجال العام العربي الافتراضي، ما زالت تحتاج دراسات عن نوعية هذا الحضور ومستوى تواصلها وتفاعلها مع الذكور من جهة، ومع الإناث من جهة ثانية، ومع بقية الأجيال من جهة ثالثة، والمقارنة بين تلك الأشكال الثلاثة، وما مدى تأثير النخبة النسوية في الرأي العام عامة.

ثقافة الدعاية والترويج

كثيرة هي القضايا التفصيلية التي اشتغل عليها الباحث في هذه الدراسة الجامعة بين البحث النظري والتطبيقي، لكن غايتها هو السعي نحو تقييم واستقصاء الأشكال الممكنة لحضور النخبة أو الرأي العام النوعي كما يسميه الباحث في هذا الفضاء التواصلي المفتوح

الـذي فجّرتـه الوسـائط الحديثـة التـي لا تتوقف عـن التطور يومًا بعـد يوم. فهي بذلـك تخلق من الإشـكالات كل يـوم بقـدر ما تخلق من الفـرص. ويظل الإعـلان واحدًا مـن الديناميات الكبيرة المحرّكـة لهـذه الوسـائط، ولذلـك لا يفـوت الكتـاب الفرصـة للالتفـات إلى خطـورة مـا يعيـش فيـه المسـتعمل مـن قصـف إعـلاني لا يتوقف. فقـد أضحـت الإعلانـات واحدة مـن المضايقات الملحوظـة التـي تعـترض مرتـادي هـذه المواقـع وأحيانًـا تدفـع البعـض إلى الأداء هربًـا مـن حمى الإعلانـات التـي لا تنتهـي. يدعـو الكاتـب إلى ضرورة دراسـة ثقافـة الإعـلان أو الدعايـة أو الترويـج الإلكـتروني وبالخصـوص لدى قـادة الرأي العام العـربي في المجالات الفكريـة والثقافية والدينيـة خاصـة. فهـذه الخاصيـة التـي تتيحها الوسـائط الجديدة لا بد مـن معرفة مدى اسـتفادة قـادة الـرأي والنخبـة منهـا وتأثيراتهـا عـلى النخبـة والصفـوة أنفسـهم مـن جهـة، وتأثيراتها على باقـي فئـات الـرأي العـام مـن جهـة أخـرى. وكـذا بحـث ثقافـة الإعـلان باعتبارهـا شـكلًا من أشـكال التفاعـل والتفاعليـة، ومسـاءلة أسـباب غياب قـادة الرأي العـام عن قوائم المشـاهير ممن يجيـدون اسـتخدام هـذه التقنيات.

العدد السابق