



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة عبد الحميد بن باديس - مستغانم
كلية الأدب العربي والفنون
قسم اللغة العربية وآدابها



أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه في
تخصّص: دراسات بلاغية معاصرة

بلاغة الخطاب الإصلاحي لدى عبد الحميد بن باديس قراءة
تحليلية

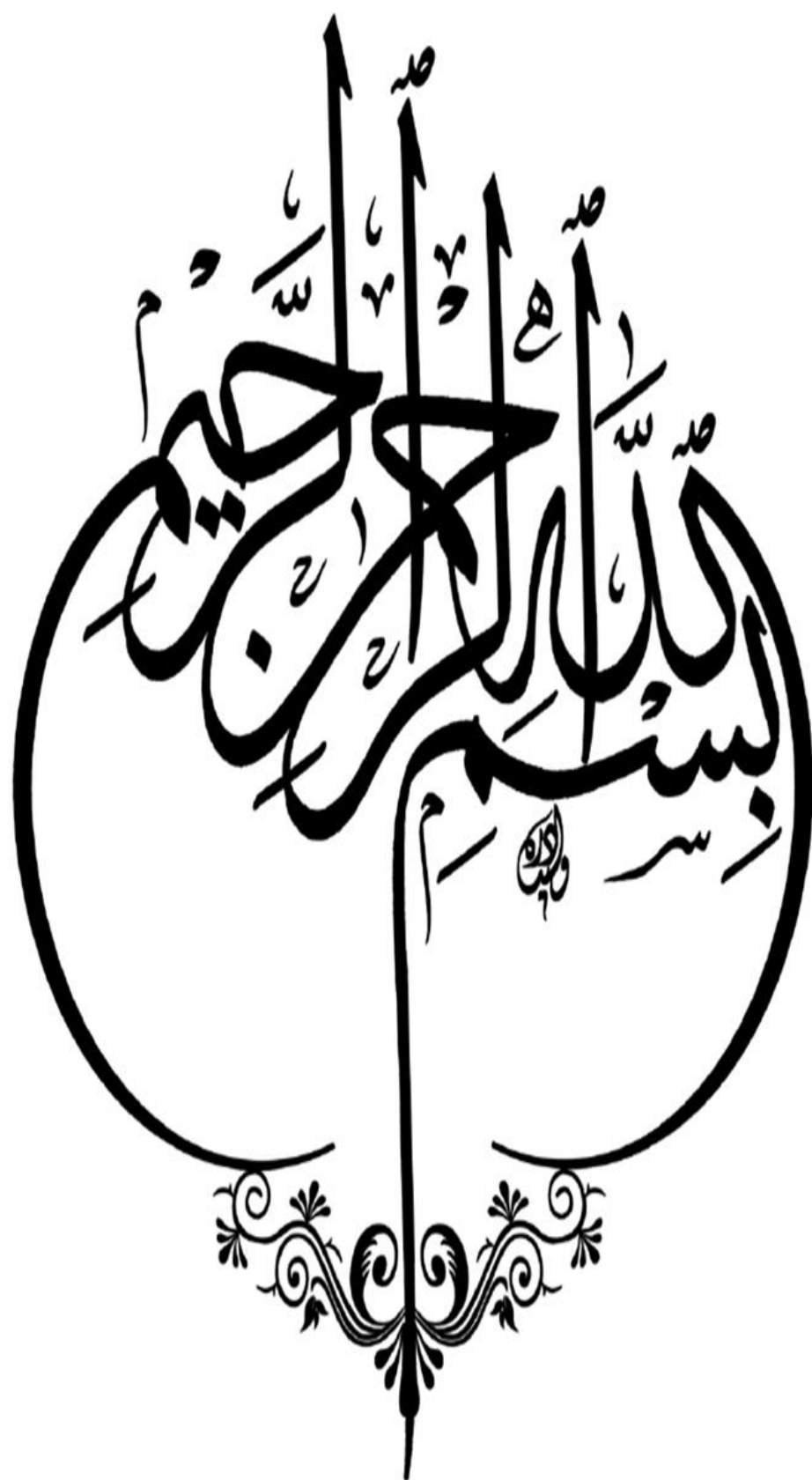
إشراف الأستاذ الدكتور:
- نور الدين دحماني

من إعداد الطالبة:
- فروي تهاني

لجنة المناقشة:

الصفة	مؤسسة الانتماء	الرتبة	اسم ولقب الأستاذ (ة)
رئيسا	جامعة مستغانم	أستاذة	حطاب طانية
مشرفا ومقرّرا	جامعة مستغانم	أستاذ	دحماني نور الدين
عضوا مناقشا	جامعة مستغانم	أستاذ محاضر "أ"	بن دحان عبد الوهاب
عضوا مناقشا	جامعة مستغانم	أستاذة محاضرة "أ"	بولحية صبرينة
عضوا مناقشا	جامعة معسكر	أستاذ	زحاف حبيب
عضوا مناقشا	جامعة وهران 1	أستاذ	بلي عبد القادر

السنة الجامعية: 1445 هـ - 1446 هـ / 2024 م - 2025 م.



إهداء

إلى أمي الثانية جدتي.

إلى أمي.

إلى كل من قال لنا ذات يوم لا.

شكر وتقدير

إن سعة التقدير تلد رحابة الشكر، وإن حسن التوجيه يلد الامتنان، وإن الاقنان في
العطاء، يؤلف عقولا تحمد الله، وتسبقه بشكر عباده، فأسمى شكر وأجله للمشرف
الدكتور "نور الدين دحماني"، ولجنة المناقشة الموقرة.

مقدمة

مقدمة:

أقام الله سبحانه وتعالى مسألة الإصلاح فأرسل لكل أمة رسولا ونبياً يصلح ما فسد فيها، وكان لكل نبي معجزة تعيق ذلك الفساد المنتشر وتحدّهُ، والخطاب الإصلاحي مندرج تحت الفكر العربي والإسلامي، وما ذكره في القرآن الكريم إلاّ تنظيم للعلاقات المضطربة بين الناس وما كانت مهمة الرّسل إلاّ إصلاحاً، وما سعى الذين جاؤوا من بعدهم إلاّ لإثارة الوعي الروحي، الذي يعدّ أساس الإصلاح، وما كانت جهودهم إلاّ سعيًا لتثبيت المعتقد وإقناع العقول بما فيه صلاحها ونفعها، وهذا ما سعى إليه ابن باديس في أمّتنا.

إنّ الإصلاح من الفكر المعاصر، خاض فيه المجتهدون من المؤلّفة قلوبهم وجادلوا بالتي هي أحسن، وسعوا إلى سبيل ربههم بالحكمة والموعظة، فكلّ من الجدل والحكمة والموعظة، يولّد لدى المتلقي الإقناع والإذعان، وعلى السّاعي في ذلك أن ينتقي أفضل الحجج ليتمّ تلقّي الفكرة وتثبيتها، ولا بدّ لأسلوبه أن يمتاز بالحجاج الذي يشكل جزءاً من بلاغة الخطاب.

وقد اتّحدت دراسات كثيرة في التأسيس لنظرية الحجاج الذي يرتبط بالحقيقة والاتّصال، فيسهم في تحقيقها، وتثبيتها وتطويرها، موظّفاً كل الإمكانيات المتاحة.

ذهب "بيرلمان وتيتيكا" في مصنّفهما الحجاجي، إلى أنّ كلّ حجة تستعمل في اللّحظة التي يحدث فيها تأثيراً أقوى، وتتميز بلاغة "بيرلمان" بالتأكيد على أهمية المتلقّي في الخطابة الجديدة، الذي لم يعد دوره التّلقي فقط، بل أصبح متلقياً إيجابياً، يتلقّى ويفكر فيما يتلقّاه، ويناقش ويردّ ويفنّد ويدعّم، متحوّلاً من موقع التّلقي إلى موقع الإرسال، ففي الخطابة القديمة كانت العلاقة بين المتلقّي والخطيب رأسيّة، أما في البلاغة الجديدة فهي في درجة موازية، والعلاقة أفقية، وليس تميّز البلاغة الجديدة في من يمتلك سحر البلاغة كما في البلاغة القديمة، بل من يمتلك إضافة إلى ذلك فن الجدل وقوّة الإقناع والتأثير وسلطة الحجاج، فيبقى هذا منشأ البلاغة الجديدة عند الغربيين، أمّا في البلاغة العربيّة، فإنّها لم تول اهتماماً في بدايتها بالمخاطب، ممّا جعل حضورهم لاحقاً عاملاً قوياً في تغيّر الخطاب البلاغيّ العربيّ، وبروز البلاغة الجديدة، والتي أساسها البيان والحوار والحجاج، والإصغاء

إلى الآخر في وقت سادت فيه حرب القوّة وعلت على صوت العقل، وفي جوٍّ فكري جديد، أسّس "الجاحظ" لنظرية الحجاج والإقناع وأكّد على أنّ الكلام هو المظهر العلمي لوجود اللّغة المجرّدة، تراعى فيه جملة من العوامل، من سامع، ومقام وظروف المقام، وما يقوم بين هذه العناصر غير اللّغوية من روابط، وفي مصطلحه هي الغاية ومدار الأمر. وقد أوردنا هذين المثالين عن بدايات البلاغة الجديدة عند الغرب والعرب، إذ كان للبلاغة الغربية دورا فعّالا في البلاغة العربية. وما تأمّلنا فيما قدمه "حمادي صمود" في الحجاج والبلاغة المعاصرة، ذهب بنا إلى أنها لا تقف على دراسة آليات التأثير والتأثر، بل تتجاوز ذلك لدراسة التّغيرات الجديدة، والتي جعل إمكانية جدّتها على ثنائية النّص والخطاب في علاقتهما بالواقع وبالمخاطبين من جهة وعلاقتهما بالثّورة التّقنيّة التّواصلية السّريعة الخطى من جهة ثانية. فالشقّ البلاغيّ المعاصر راده "بيرلمان"، أما الشقّ الحجاجيّ اللّغويّ راده "ديكرو وأنسكومبر" في كتاب الحجاج داخل اللغة سنة 1983 م، إذ أفصح كليهما عن حقيقة خطابيّة بالغة الأهميّة، وهي وجود عوامل حجاجيّة في بنية الجمل ذاتها، وأكّد على أنّ اللّغة مشبعة بالقيم الحجاجيّة التي تحضر جنبا إلى جنب في دلالة الجمل مع القيم الحيويّة، وسنقصر الحديث عن ما قدّمه "ديكرو وأنسكومبر"، في تحليل الخطاب الإصلاحي وفق نظرية الحجاج اللّغوي. إنّ هذه الحجاجيّة اللّسانية هي أكثر قربا للفكر البلاغيّ واللّغوي وهذا ما يوافق تخصّص تكويننا في الدّراسات البلاغيّة المعاصرة، وقد حاولنا الكشف عن آليات الحجاج اللّغوي في كتابات "ابن باديس" ساعين إلى تلمس الميزة الحجاجية اللّغوية في الفكر الإصلاحي المؤثّر، وإعادة بناء عقل المسلم، وعقيدته.

وتأسيسا على ذلك جاء بحثنا موسوما بـ:

بلاغة الخطاب الإصلاحيّ لدى عبد الحميد بن باديس

(قراءة تحليلية في ضوء نظرية الحجاج اللّغوي).

فجاء الموضوع وفق ما يشي به العنوان محاولة لمقاربة الخطاب الإصلاحيّ لدى الشّيخ عبد الحميد ابن باديس بشقّي محدّداته الفكرية، وفق إحدى نظريات الحجاج المتعدّدة

المشروطة بمرجعيات متشعبة وهي نظرية الحجاج اللغوي، بغية استكناه عناصر الإقناع التي راهن عليها هذا الخطاب.

وفي ضوء ما سبق يسعى البحث إلى معالجة الإشكالية الآتية: ما طبيعة المحمولات الفكرية للخطاب الإصلاحي لدى الشيخ عبد الحميد بن باديس، وما هي العناصر التي تأسست عليها بلاغته الإقناعية وفق المنظور الحجاجي الحديث، وإلى أي مدى يمكن أن تكون لهذا الخطاب قابلية المدارس التحليلية وفق نظرية الحجاج اللغوي؟ وتضمنت هذه الإشكالية جملة من التساؤلات حاولنا تتبعها ومناقشتها نوردها كالآتي:

- ما هي منطلقات الفكر الإصلاحي الباديسي في التعامل مع قضايا المجتمع الجزائري؟ وهل يمكن اعتبار الفكر الإصلاحي معيارا لترقية المعرفة وتنميتها؟
- ما هي أبعاد النظرية الحجاجية اللغوية، باعتبارها تدمج الحجاج في صميم اللغة؟
- ما نوع الإضافة التي قدمتها نظرية الحجاج اللغوي تجاه النشاط التواصلية الإقناعي؟ وكيف تشكلت الآليات الإجرائية لنظرية الحجاج اللغوي في الخطاب الإصلاحي لدى الشيخ عبد الحميد بن باديس لا سيما في مجال الدِّفاع عن مقومات الهوية الجزائرية؟ وما هو دور السلالمة والعوامل والروابط الحجاجية في توجيه محددات هذا الخطاب؟

- وهل للخطاب الإصلاحي خصوصية حجاجية تميزه عن باقي الخطابات الأخرى؟

وتحددت الأسباب التي دفعتنا إلى اختيار هذا الموضوع فيما يأتي:

الأسباب الذاتية، وتتعلق بـ:

- انتماؤنا إلى مشروع الدراسات البلاغية المعاصرة تحت إشراف الدكتور "نور الدين دحماني"، وباقي أعضاء فريق التكوين، والذي استدعى منا البحث في حقل الإصلاح ومساعيه في إقناع العقل ومقارنته بلاغيا وفق إحدى النظريات الحجاجية.
- تدفق كتابات "ابن باديس" الإصلاحية وتشعب مجالاتها الفكرية، وقلة البحوث التي خاضت فيها وفق دراسة الحجاج اللغوي.

الأسباب الموضوعية:

- الكشف عن الجانب الحجاجي اللغوي في تفسير ونثرات "عبد الحميد بن باديس" وذلك بتتبع الظاهرة اللغوية للحجاج، والتعرض إلى سبل تولد الحجائية، بفضل الرابط الحجاجي والعامل الحجاجي واستحضار النظرية الحجاجية السلمية.
- الرغبة في الاستفادة من أقوى المشاريع في الفكر الإصلاحي المعاصر.
- السعي إلى معرفة سبيل التغيير الاجتماعي ومدى التأثير الديني على الحياة الاجتماعية.
- التبصر في رؤية "ابن باديس" الإصلاحية، والحاجة إلى تطبيقها في المجال التداولي المعاصر.
- الوفاء إلى روح "ابن باديس" التي بذلت جهدها في إصلاح الفرد والمجتمع، والوطن الأصغر والأكبر.

ومن الدراسات السابقة التي اعتمدنا عليها:

- تفسير عبد الحميد بن باديس للقرآن الكريم.
 - آثار ابن باديس لعمار طالبي.
 - الحجاج واللغة لأبي بكر العزاوي.
 - الحجاج في البلاغة المعاصرة لمحمد سالم محمد الأمين الطلبة.
 - المظاهر اللغوية للحجاج لرشيد الراضي.
 - البلاغة والنهضة لمحمد مشبال.
 - حقول الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر لعبد الرزاق بلعقروز.
- إذ بينت هاته الدراسات حقول الإصلاح عند ابن باديس، وما طرحه أصحاب النظرية الحجاجية المتعلقة بأهم الآليات الحجاجية، التي تثير اهتمام المتلقي وتغطي انشغالاته.
- وقد رمنا من خلال هاته الدراسة تحقيق جملة من الأهداف المعرفية الآتية:
- تدارك مدى ترابط الإصلاح مع الإنسانية وقضايا الإنسان المعاصر في المعرفة والأخلاق وشموليته لميادين مختلفة.

- استقصاء المعالم الفكرية والطاقت الحجاجية القائمة على اللغة في الخطاب الإصلاحى عند عبد الحميد بن باديس.

- الوصل بين الفاعل الدينى والعقلاني في تحقيق تغيير المجتمع والأمة.

- رصد المظاهر اللغوية للحجاج في تفسير "ابن باديس" ونماذج من كتاباته النثرية والشعرية، وذلك بإسقاط نظرية الحجاج اللغوي "لديكرو وأنسكومبر".

ولغرض الوقوف على الكفاءات الحجاجية الصريحة والمضمرة للخطاب الإصلاحى لابن باديس، انصبّت دراستنا على تتبع شتى كتاباته التي اتجه فيها إلى محاولة إقناع المتلقّي بشئى محمولاته، إذ تمّ التركيز على جهوده التفسيرية من خلال تحليل آيتين من تفسير "ابن باديس"، الواحدة منهما مكيّة والأخرى مدنيّة، وخطبتين إحداها دينيّة والأخرى سياسية ومقالات دينيّة وقصيدتين شعريّتين.

أما فيما يتّصل بالبنية المنهجية لدراستنا فجاء البحث في مدخل وأربعة فصول محلّلين فيها جهود ابن باديس الفكرية والتفسيرية والأدبية في إنتاج المعرفة.

مدخل: شرحنا فيه الأبعاد الحجاجية للإصلاح، كما بيّنا العلاقة بين الإصلاح والحجاج، مما يولّد ضبط الفهم لدى المتلقّي، وتحديد معانيهما في الذّهن، والعلم بخصوصيّتهما المعرفيّة.

وأفصح الفصل الأول عن موضوع قراءة في جذور الفكر الإصلاحى عند ابن باديس من خلال فكرة الإصلاح عنده، بين الموقف الإصلاحى والعقلنة، دالّا على محور الإصلاح، بداية من إصلاح الإسلام الوراثي، ووضح الإسلام الصحيح منطلقا من الإسلام الذاتى، الذي يعتمد العقل والبرهان لمسيرة العصر، مؤكّدا على أن بدايات الإصلاح كانت انتقالا من الوراثة إلى الذاتية، وعرض إلى أعمال العقل والعقيدة، ساعيا إلى تعليم الشعب كيف يفكر، لينتقل إلى المخيال الاجتماعى، راميا إلى الكشف عن التصورات والرموز والدلالات والمعايير في هاته الفترة التاريخية، ثم أفصح عن طريقته في تربية أتباعه، ونهجه في تلقين العقائد كفكرة السببية، وعدّ أركان الدعوة عارضا التجديد في الفكر الدينى وقضايا التوحيد والإصلاح العقدي، ومواجهة الطريقة، وهاجس الإصلاح التربوي.

أما الفصل الثاني فقد حمل عنوان البلاغة والنهضة عند عبد الحميد بن باديس، قسمناه إلى ثلاث مباحث: الأول حمل عنوان بلاغة الخطاب الديني عند عبد الحميد بن باديس، ناقشنا فيه منطلق الخطاب الديني في تبليغ الدعوة، وخطوات تحليل النص التشريعي، وكيف يمكننا التحدث عن نموذج أعلى للإصلاح متطرقين في المبحث الثاني للصياغة التفسيرية في مجالس التذكير، والتوجيه اللغوي فيه مبيّنين المناهج التي أخذ عنها عبد الحميد بن باديس، والمبحث الثالث حمل عنوان البلاغة والتفسير، عالجنّا فيه طريقة ابن باديس في التفسير، من تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة، فهدف ابن باديس تبليغي، والقيمة التبليغيّة حسن مراعاة أحوال المتلقي، فصاغ تجاربه على قدر استعدادهم، ولأن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال، استخدم من الألفاظ الفصيحة السهلة والموجزة، والإيجاز من البلاغة، وقيّمته قوية في الاستمالة والإقناع، وقد تلاه المبحث الرابع والذي أفصحنا فيه عن أهمية البيان عند ابن باديس، لما له دور مهم في تفسير القرآن الكريم، وقد سعى ابن باديس للكشف عن البيان في القرآن الكريم مبينا دلالاته وأثره في المعنى.

أما الفصل الثالث فكان عنوانه بين الدين والسياسة عند ابن باديس إذ تطرقنا فيه إلى مسألة الصلة بين الإسلام والسياسة، وبلاغة الخطاب السياسي عند ابن باديس، ناظرين سبيل التجديد في مجال السياسة، مقارنة بين سياسته وسياسة "جمال الدين الأفغاني"، مبينين أن الخطاب السياسي أساسي في اللغة، وهاته الأخيرة أداة من أدوات السياسة، وهذا ما يدل على صلته بالبلاغة، فلقاء البلاغة والسياسة مرتبط بفعالية تأثير، وهاته الفعالية، تقع بإقحام الحجج المتينة ثم البلاغة الجديدة والخطاب السياسي، مبرزين خصائص الخطاب السياسي الباديسي.

وجاء الفصل الرابع تطبيقيا، إذ تضمن دراسة آليات الحجاج اللغوي في نماذج من كتابات ابن باديس وتفسيره، وكانت غايتنا الكشف عما تخبئه هاته النصوص من روابط وعوامل حجاجية، وسلاسل حجاجية فوقفنا على نظرية الحجاج اللغوي عند "ديكرو وأنسكومبر"، ثم السلاسل الحجاجية مبينين شروطها. وقد حاولنا الكشف عن السلاسل الحجاجية في الخطاب الباديسي، بداية بالمبحث الأول: آليات الخطاب في النص التفسيري،

متخذين نموذجين من آيات الذكر الحكيم، الأولى مدنية والثانية مكية، لنوضح التفاعل بين النص المؤول وآياته المفسرة، لإجلاء قيم النص ودحر صعوبته. ويتأكد أن الخطاب التفسيري، خطاب إصلاحي، قصد إلى تأويل معاني النص القرآني وتخريج آيه والكشف عن مقاصده المخفية والظاهرة.

والمبحث الثاني درسنا فيه نموذجين لخطبتين الأولى دينية والثانية سياسية، وطبقنا نظرية الحجاج اللغوي "لديكرو وأنسكومبر"، محاولين إظهار الموجهات الحجاجية، التي سعى فيها ابن باديس لإفادة اليقين عند المتلقي، ودفع المواطن الجزائري إلى الاعتراف بالحقيقة، ثم عرضنا إلى فن المقال، وأخذنا كنموذج المقال الديني، والذي سعى فيه إلى التمكين للعقيدة وتصحيح الانحرافات، وكشفنا عن السلال الحجاجية والعلاقات الحجاجية التي حكمت هذا المقال، والذي كان موضوعه واحد في سبع مقالات متفرقة، اعتمدنا أربعة منها في النظري، وواحدا منها في الشق العملي.

والمبحث الثالث أفصحنا فيه عن آليات الحجاج اللغوي في قصيدة شعريّة لعبد الحميد بن باديس لنلم بشقي النصوص الأدبية نثرا وشعرا، وتوقفنا أيضا عند الروابط والعوامل الحجاجية التي ميزت النص الشعري الباديي.

الخاتمة: خلاصة رصدنا فيها أهم النتائج التي توصلنا إليها في البحث.

الملاحق: ذيلنا الملاحق بصور لخطب والمقالات والقصيدة التي طبقنا عليها في الشق التطبيقي، ونبذة عن حياة العلامة عبد الحميد بن باديس وجهوده في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

أما في ما يخص المنهج الذي اتبعناه في دراستنا هاته فهي مجموعة من المناهج أبرزها المنهج الوصفي، تبعا للقضايا التي تناولها "عبد الحميد بن باديس"، والمنهج التاريخي لارتباط دراستنا بتاريخ الجزائر الحديث، والفترة الاستعمارية في الجزائر، أما منهج النظرية الحجاجية اللغوية، فكانت في الشق التطبيقي، كشفنا فيها عن البناء الحجاجي اللغوي، لنماذج من تفسيره وكتابات النثرية والشعرية، وقد طبقنا عليها آليات الحجاج اللغوية

لنظرية "ديكرو وأنسكومبر"، وأبرزنا خصائصها من خلال أعمال ابن باديس الأدبية، وقد حاولنا جهدنا في عدم خرق هاته القاعدة.

وقد كانت غايتنا أن نجعل القارئ، يغوص معنا في بحر أعمال العلامة ابن باديس متابعين أفكاره، محاولين الكشف عن أسرارها وقوتها، والإحاطة قدر الإمكان، وخصصنا بالعناية الفكر الإصلاحية. لذلك نشدنا ما يأتي:

- التعريف بنظرية الحجاج اللغوي لدى "ديكرو وأنسكومبر".
- محاولة الكشف عن آليات الحجاج اللغوي في النص الباديسي نثرا وشعرا وقبلهما تفسير للقرآن الكريم.
- الكشف عن الفعالية الحجاجية اللغوية للتفسير القرآني عند ابن باديس.
- إبراز حركية الحجاج اللغوي في الخطب الدينية والسياسية لدى عبد الحميد بن باديس.
- متابعة هذه الحركية في البلاغة العربية وفي الدراسة الغربية عند مؤسسيها ديكرو وأنسكومبر.

وشأن كلّ اجتهاد علمي واجهتنا في إعداد بحثنا صعوبات من بينها:

- صعوبة حصر مادة البحث لأن كتابات عبد الحميد بن باديس ثرية متدفقة وذات سعة، ناهيك عن اشتغاله بالتدريس والسياسة، فالوفرة تشكل صعوبة.
- تطبيق نظرية الحجاج اللغوي تطبيق جديد بالنسبة لتفسير القرآن الكريم.
- تداخل الخطابات الدينية والسياسية عند عبد الحميد بن باديس.
- صعوبة تطبيق إجراءات نظرية الحجاج اللغوي على نصوص عبد الحميد بن باديس فليست كل النصوص تخضع لتراتبية معيّنة.

لم نقف عند هذه الصعوبات، وجهدنا في تجاوزها بسند من الأستاذ المشرف الدكتور "دحماني نور الدين"، والذي قدم لنا ملاحظات منهجية سديدة، كفلت دفعنا لإنهاء مذكرتنا، فكان له الدور الكبير في استكمال بحثنا، وله خير الشكر وجزيل الدعاء كما أوجه شكري أيضا لأعضاء لجنتي التكوين والمناقشة.

فروي تهاني:

الخميس 14 شعبان 1446 هـ الموافقة ل 13 فبراير 2025.

مدخل:

الحجاج أفقا للإصلاح

المدخل: الحجاج أفقا للإصلاح.

ذلك الإصلاح* لا ريب فيه، فالله سبحانه وتعالى جعل المقصد من تعمير الأرض استصلاحها، وذلك بالإيجاب إلى ما أمر به الله، لتنظيم ما اختل في أوساط الخلق ومن ذلك قوله تعالى: «لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نُّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ» وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا¹ والصّحّ خير انطلاقا من الخلاف. عن أبي الدرداء رضي الله عنه رسول الله صلي الله عليه وسلم قال: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصّلاة والصّيام والصّدقة؟ قالوا بلى قال: إصلاح ذات البين وفساد ذات البين هي الحالقة"²، فالساعي إلى إصلاح شؤون الناس يزاوّل مهنة عظيمة، وهي عبادة الله تعالى راجيا من الله وحده المثوبة، لا يبتغي جزاء ولا شكورا، فتفشي الحماقات والانحرافات والضّلالات يفترض على الغيورين على الدين إن أرادوا إصلاحا بدعوة أولئك الناس، بالتي هي أحسن، ويأخذ بأيديهم للتي هي أقوم، وليصبروا على جدالهم، فالداعية يجب أن يكون حكيما صبوراً وذكيا فطنا، وعلى دراية بحالة المدعويين، ولذا فإنه يستلزم مخاطبة الناس على قدر عقولهم، خشية أن يكذب الله ورسوله، وهذا على حسب تشخيص الآفة المراد إصلاحها ورعايتها.³

إن مبدأ الإصلاح أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، فقد انطلق هذا الأخير من المساجد وأخذ يتطور مع الأحداث، ويتفاعل مع حياة المسلمين دنواً وسمواً، وكان الذين يتولون هذه النشاطات الحيوية هم علماء الإسلام في المشرق والمغرب تنشيطاً للعقائد في النفوس وتهذيباً

*الصّلاح: ضدّ الفساد؛ وأصلّح الشيء بعد فساده: أقامه. ينظر: محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، ط3، 1414 هـ، ج1، ص107.

¹ - سورة النساء، الآية 114.

² - الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، كتاب الفتن، باب ما جاء في إصلاح ذات البين، حديث رقم 2509.

³ - ينظر: حسن محمد المعلبي، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم وليات تطبيقه من خلال السنة النبوية، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط1، 2012 م، 1433، ص 44.

للطبائع الوطنية، وتقويما للأخلاق، ودفعاً إلى التوضيحية¹. فالخطاب النهضوي الإسلامي ذا شعار معرفي خلاصته أن لا سبيل إلى نهضة حقيقية إسلامية إلا بسقوط الغرب وإفناؤه².

يبقى الإصلاح سلاحاً يضاد الفساد، وموضوعاً ذا سعة، أساسه القرآن الكريم المتولي له الله، وقوامه الأنفس للوصول إلى الإدراك. فواقع المسلمين وما وصلوا إليه من النذل والصغار، وفساد الأحوال المؤذن بالخراب والدمار، مما لا يجدي، عدّ صور هذا الواقع دون معالجة جادة لهذا الوضع المرير، سببه الابتعاد عن كتاب الله تعالى، وعدم تمسكهم بسنة المصطفى عليه الصلاة والسلام، وزهدهم في اتباع منهج السلف الصالح³، وقد قال نبي هذه الأمة عليه الصلاة والسلام: «إِذَا تَبَايَعْتُمْ بِالْعِينَةِ، وَأَخَذْتُمْ أَذْنَابَ الْبَقَرِ، وَرَضِيتُمْ بِالزَّرْعِ، وَتَرَكْتُمْ الْجِهَادَ، سَلَطَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ ذُلًّا لَا يَنْزِعُهُ حَتَّى تَرْجِعُوا إِلَى دِينِكُمْ»⁴.

هذا ما قدمنا له سابقاً، وإنه لا يجادل في كون قوة الأمم تمسكها بدينها ووهنها، بما خطّت أيديهم من مساوئ وخطايا.

وإذا وازنا بين مفهومي الإصلاح لدى العرب والأوروبيين، وفي المعاجم الأوروبية، الكلمة التي تقابل لفظ «إصلاح» في مرجعيتنا التراثية هي كلمة "réforme" "reforme"، وهي كلمة تتكون من لاصقة ré التي تفيد معنى الإعادة واللفظ forme، ومعناه الشكل أو الصيغة، وهكذا فمعنى "réforme" التي تقابل الإصلاح في لغتنا العربية؛ هو إعادة تشكيل، أو إعطاء صور أخرى للشيء، والمرجع الفلسفي لدى الفكر الأوروبي في هذا المعنى هو ذلك الفصل الحاسم الذي تقيمه الفلسفة اليونانية (أرسطو بصفة خاصة) بين "المادة" و"الصورة" في الموجودات الأرضية فالمادة في تصورهم لا شكل لها، وبالتالي فالتغيير إلى الأفضل أو إلى

¹ - ينظر: سليمان بشتون، الإصلاح والصالح، دار هومة، الجزائر، د ط، 2009 م، ص 37.

² - ينظر: عبد المجيد الصغير، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم المفكر، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، ط 1، 2011، ص 71.

³ - الإصلاح مجلة جامعة تصدر عن دار الفضيلة للنشر والتوزيع، السنة الأولى من العدد 1 إلى العدد 6، 1428، دار الفضيلة، الجزائر، ط 1، 2010 م، ص 38.

⁴ - أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محب الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية، 2000، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، حديث رقم 3462.

القبيح يتم على مستوى الصورة، أما عند العرب فيرتبط بحصول الفساد في الشيء مادته وصورته ومن ثم تؤول قضية الإصلاح فيه إلى الرجوع به إلى الحال، التي كان عليها قبل طروء الفساد عليه.¹

أردنا أن نشير إلى هذا الفرق ونؤكد على المعنى الحقيقي للإصلاح في الفكر العربي، وقد ذكر الرجوع به إلى الحال، والذي ينتظر في تاريخ الحركات العامة في الدنيا، يجد أنه لم تقم ثورة في بلد ما إلا سبقتها دعوة للرجوع للماضي البعيد، وذلك الرجوع الذي يظهر في شكل تقهقر إلى الوراء هو نفسه تحرر كبير من أشياء وضعتها الأجيال العديدة والعصور المختلفة، وهذا من نظر الداعية السلفي، ومنطلق كل دعوة سلفية هو العودة إلى الأصول، وتسلك هته الأخيرة، طريق مقاومته البدع في الفكر والقيم، من حيث إن البدع هي علة التقهقر وسبب الانحطاط، ويقع فعل التحرر بتحوله إلى فعل جماعي تقوم به نخبة ذات رسالة في المجتمع، وهو في منطق الدعوة السلفية، لا يمكن أن يكون إلا فعلا جماعيا يتجه إلى إصلاح المجتمع وذهنية أفسدتهما البدع، وهو ما سمي بالحرب الفكرية ضد العقل المبتدع.²

وتراث السلفيين في المغرب شأنه شأن المشرق زاخرا بنصوص النقد والنقض للعقل المبتدع والحجاج ضد قواعده وآثاره.³

يمكننا التحدث عن ما يسمى جهاز التفكير، فإن إعادة فتح هذه الورشة الفكرية تعد لازمة حضارية في ظل أزمات العالم الإسلامي اليوم، لأن ثمة فوضى فكرية، وثمة قطيعة بين الكلمات والأشياء، وثمة انتصاب لأشخاص باتوا أولى بالتفكير من غيرهم، فضلا عن هذا الميل الشديد إلى عالم الأشياء والدوران حول معايير الكم في التفكير والتقدير، وإرادة التقدم، فمالك بن نبي دعا إلى الوعي بإعمال الرؤية الكونية في التفكير وفي الثقافة، فالرؤية الكونية إما أن تكون ذات جذور غيبية وأخلاقية، وإما أن تكون ذات جذور مادية

¹ - ينظر: محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الإصلاح مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط1، 2005 م، ص 19.

² - ينظر: عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي، لبنان، ط 1، 1997، ص 136.

³ - المرجع نفسه، ص 139.

تقنية، وتبقى الجذور الغيبية والأخلاقية أولى، لأننا مجتمعات الأسس، ولسنا مجتمعات السيولة وأية قطيعة بين الرؤية الكونية وبين عالم الأفكار. فإن المآل هو الاعتلاء والانشقاق بين الوعي والفعل، فعوالم الأفكار، يجب أن تتأسس على رؤية كونية كلية، وليس على رؤية مادية تقنية، تشارف اليوم على نهايتها مع الحضارة الغربية التي تحالفت فيها ثقافة الترف والتوحش بشكل غير مسبوق، إذا نحن بحاجة إلى أفكار دافعة ومثال الفكرة الصلبة الدافعة، القوة التي يمتلك الفلسطينيون في تصديهم للاحتلال الصهيوني في "طوفان الأقصى"، الذي يعبر عن الفكرة الدافعة في مرئياتها الاجتماعية والتاريخية، فلولا الفكرة الإسلامية المقاومة الدافعة لما استطاع أن يكون هذا التحدي وهذا الصمود، وهذا التحدي ليس في وجه الاحتلال فقط، وإنما في وجه تحالف دولي.¹

إن سلطة الأفكار أصل المشروع الإصلاحي، والإصلاح فكر شاسع، تتحد مجالاته في درء الفساد وإحلال الحق وإعلاء ناصية العقيدة، فمن شروط الحيوية الفكرية والإصلاح الموازنة بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، والميل إلى المنزع الكمي، هو أسلوب غربي في التفكير والتقدير، ألقى بظلاله على ثقافة العالم الإسلامي في صورة التكديس، فالتكديس هو الجهة التي تؤتى منها التبعية والاستعمار، فلا معنى أن تكس التقنيات المصنوعة في الغرب، لأنها تمتلك المال، فالمال ليس هو العنوان الذي يتمكن به من الكون، إنما هي الطاقة الإبداعية التي تمتلك الأفكار، وتشعر في البناء الصناعي انطلاقاً من الخصوصيات الثقافية.²

هو مشكل التكديس، الذي احتكر أئمة التطور والرقى للغرب، وجعلنا نهيم بالسلعة المستوردة، ونهمش سلعتنا المحلية لأنه لم يحرك فينا جهاز التفكير، بل جبلنا على عنوان المال، وإنما المال من صنع الأفكار، فإذا أحكمنا صناعة وإصلاح أفكارنا لم تبهنا ثقافة الغرب ولا سلعتها، وحققنا تحرر أذهاننا وأوطاننا، وما صلاح الفكر إلا بصلاح المعتقد، "فكولن" في المحجّ الإصلاحي، يعتمد خطة واعية ومرسخة لكل جهد صادق رسين لا يخرج عن نطاق المسار العام الذي أعطى "محمد صلى الله عليه وسلم"، وكل توفيق للأمة مرتبط

¹ - ينظر: عبد الرزاق بلعقوز، حقول الإصلاح في الفكر الإسلامي المعاصر، نماذج اجتهادية وإشكالات منهجية، مرجع سابق 182.

² - المرجع نفسه، ص 128.

بهاته الدعوة¹. الحقيقة أن جوهر الإصلاح هو الدين، فعملية الإصلاح تعتمد على أربعة عناصر أولها الدين، وثانيها الأخلاق، وثالثها العلم، ورابعها المال، والشيخ "البشير الإبراهيمي" يرى أن الرفع من المستوى الأخلاقي، ينبغي أن يتأسس على عملية إحيائية لمصدري الأخلاق الفاضلة في المجتمع، وهما القرآن الكريم بوصفه الدستور الأخلاقي للمسلمين، ثم الأدب الذي يمد الشخصية المسلمة برصيد هائل من الأخلاق الجديرة بتوجيه المجتمع والقضاء على أمراضه، فيفند أن ينحصر عمل جمعية العلماء المسلمين على الإصلاح الديني فقط، بل هي تعمل للإصلاح الديني والإصلاح الاجتماعي، فالإسلام دين واجتماع، وقد عملت هاته الأخيرة على إحياء مقومات الأصلية للشخصية الجزائرية ونشر التعليم العربي، والحفاظ على اللغة العربية بالمقام الأول بعدما سعى المستعمر إلى طمسها، كما أسست لاستراتيجية العمل الأدبي في المجال الإصلاحي، وكان لكل جنس أدبي دور ما في إنهاء الأمم².

لم يكن هناك حل للنهضة والنهوض لمقاومة خطر الاستعمار الأوروبي إلا توظيف الرأسمال الموجود الحاضر في القلوب (الدين)، للتعبئة والتجنيد والنهوض لمقاومة الغازي المستعمر، وقد كان العلاج المقترح من جمال الدين الأفغاني، هو رجوع الأمة إلى قواعد دينها والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته، ليس موضوع الطعن ولا جدال إذا أخذ كجزء من مشروع للنهضة، بمعنى الولادة الجديدة، مشروع للتجديد والإصلاح داخل الإسلام وتحت رايته وفق ما تقتضيه متطلبات العصر وتحدياته الحضارية العامة³. هي كلمة الإصلاح لذوي الإصلاح فلن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح أولها، كما قال الإمام مالك.

نجد مسارنا متجها إلى الخطاب الإصلاحي والحجاج، والخطاب الإصلاحي يستلزم الوعظ وقوامه الموعظة الدينية، وهو خطاب قائم على إثارة الأهواء، وتستمد الموعظة

¹ - ينظر: عشراي سليمان، فتح الله كولن، الارتحال بالأمة من الفتوى والنوازل إلى فقه النهضة والتعمير، عن الإصلاح والاجتهاد عند علماء الاسلام بين الماضي والحاضر، الجزء الأول، ملتقى دولي، الجزائر 3، 4، 5 جمادى الأولى 1433، 26، 7، 28 مارس 2012 م، منشورات المجلس الاصلاحى الأعلى، الجزائر، 2014، ص 286.

² - ينظر: ابراهيم عبد النور، الأدب الاصلاحى فى الجزائر، عبد الحميد ابن باديس رائدا، مجلة مخبر الحركة النقدية فى الجزائر، عدد خاص بأعمال ملتقى الأدب، رسالة الإصلاح، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر، الجزائر، عدد خاص 2014 م، ص 44 - 45.

³ - ينظر: محمد عابد الجابري، فى نقد الحاجة إلى الإصلاح، مرجع سابق، ص 42.

الدينية بلاغتها من ارتباطها بمقام تخاطبي يقوم على أن الخطيب يتوجه إلى مخاطب وضع في موضع الغافل المقصر فيما يجب عليه، وهذا المقام التواصل لا يقوم على الإقناع بدعوى الخطيب، ما دام المخاطب غير منكر لهذه الدعوة، ولكنه يقوم على تذكيره بها، لأنه غفل عنها وقصر في العمل بها، لأجل ذلك كان على الخطيب أن يحمل مخاطبه على الانتقال من موضع الغفلة والتقصير إلى موضع العمل بالواجبات الملقاة على عاتقه، ولكي تتحقق هذه الوظيفة العملية، أي نقل المخاطب من حيّز الإيمان القلبي إلى حيّز الممارسة الفعلية، وهنا يمكن القول بحجاج عاطفي، من إثارة للأهواء، ونقل المخاطب من منطقة الأمان إلى الإحساس بالأذى الذي يلحقه إن هولم يمثل للدعاء، أي إثارة خوفه من الله.¹

دافع "أوزوالد ديكنز" عن فكرة أن الحجاج كامن في اللغة، وذلك ماثل في تواصلنا مع الآخرين، لكن ينبغي أن نمح هذا اللفظ معنى أكثر دقة وأن نصطنع بالتأكيد حدودا للتمييز من وجهة نظر التواصل ومقصدية بين الأفعال الإنسانية التي تهدف إلى مشاطرة الرأي مع الآخر وبين الأفعال التي لا غاية لها سوى الإخبار أو الإغراء، أو تلك التي لا تقول شيئا.²

نستطيع القول بحجاجية الخطاب الإصلاحي، لأن القالب الحجاجي ينبني على شيء معروف مسبق معروف لدى المتلقي، وهو الاحتكام إلى كلام الله والعمل به، والسير على هدي نبيه.

هذا الاتفاق المسبق يتشكل وفق "بيرلمان" بواسطة جملة من المسلمات التي يؤمن بها المتلقي أو الأمور التي يؤثرها، وهي تضطلع بدور أساس في بناء الحجاج وحمله على الإذعان

¹ - ينظر، محمد مشبال، في بلاغة الحجاج نحو مقارنة بلاغية حجاجية لتحليل الخطابات، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2023 م، ص 294.

² - ينظر: فيليب بريتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال، دار رؤية للنشر، ط 1، 2022 م، ص 86.

لدى المتكلم. إنها نقطة ارتكاز الحجاج وانطلاقه، وقد حدد "برلمان" هذا الاتفاق المسبق في عناصر تحيل إلى الواقع وأخرى إلى ما يفضلها المتلقي وهي القيم وهرميتها والمواضع.¹

ولما كان الخطاب الإصلاحي يقوم على الحجاج والإقناع، إذ يقول تعالى: «وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»² فقد أراد الله سبحانه وتعالى للناس الدين القويم الذي تصلح به شؤون الناس، فأرشدتهم بشريعته وبراهينه القاطعة، بأن أرسل رسله للناس لإرشادهم إلى ربهم تعالى فلما أن قامته الرسل بواجبها الرباني وبلغت كان لا بد أن تكون لديهم الحجج والبراهين في صدق رسالاتهم لوجود المعاندين والمكابرين في كل زمن، ولإقامة الحجة التي من خلالها تتم عملية إصلاح الخلل العميق في قلوب الناس وسلوكياتهم، أورد لنا القرآن مقارعة الحجة بالحجة على شكل مناظرة عقلية.³

إن الخلل عميق كما سبق يرتبط بتغيير الأنفس فإذا تغير الشعور تغير السلوك والحل هي الأخلاق الإسلامية، فإذا كان للأمة في نهضتها من أن تتغير، فإن جوعنا للأخلاق الإسلامية الكريمة أعظم ما يصلح لنا من التغيير وما نصلح به منه.⁴

ويمكن أن نقول عنه الإصلاح الداخلي، أي إصلاح العقلية والعقيدة والأخلاق ومكافحة البدع والمعتقدات الفاسدة، والحجاج هو التأكيد بكيفية ملموسة، أن ليس كل شيء تأثيراً قسرياً أو عقلاً لا إنسانياً، كما أنّ كل فعل يستدعي من فوق الأخلاق التي تضع حدوده انطلاقاً من المعايير الخارجة عن اشتغال الفعل نفسه، ويظل الحجاج من دون هذا الاستدعاء، محكوماً عليه بأن يمتلك معياراً واحداً وهو الفعالية. فالأخلاق التي تستدعي الحدود هي أولاً وقبل كل شيء سياج، وإنّ سلطة اللغة مثل إمكانات التأثير القسري الواسعة جداً للأذهان، والانجذاب نحو المعرفة الموضوعية القوية، بحيث تصبح الأخلاق

¹ - ينظر: محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية في رسائل الجاحظ مقارنة بلاغية حجاجية، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2023 م، ص 88.

² - سورة النحل، آ 125.

³ - ينظر: حسن محمد المعلبي، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، دار غيداء للنشر والتوزيع ط 1، 2012 م، ص 79.

⁴ - ينظر: مصطفى صادر الرافعي، حي القلم، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، د ط، 2010 م، ص 155.

ضرورة حيوية لأجل أن يتمكن الحجاج ليس فحسب أن يجد طريقا مستقلا في خضم جميع هذه الإمكانيات.¹

ولكن لأجل أن يتمكن من تحقيق وجوده، و يعد الحجاج عنصرا أساسيا في إصلاح الأخلاق التي تتضمنها الديمقراطية، فهو ينتهي إلى مجموعة الأفعال الإنسانية التي تسعى إلى الإقناع، فعدد من مقامات التواصل تسعى في الواقع إلى حمل الفرد أو المتلقي أو الجمهور على تبني سلوك ما أو مشاطرة رأي معين.²

أغلب الدارسين للإصلاح أمسكوا به من ناصية الأخلاق، عندما وجدوا أنه الداء، فبحثوا له عن الدواء، خاصة في حقبة زمنية احتاجت للوعي والنهضة عن طريق إصلاح الفاسد في أفرادها ثم مجتمعتها، فالإصلاح كان على حسب البيئة والثقافة والعقلية، ومن ثم استدعاء القيم يشكل في حد ذاته حجة، فهو يوظف الواقع بقوة، إذ تمتلك القيم غالبا حمولة واسعة، كما تمتلك قوة حث نافذة، كما تملك القيم كيانا مشتركا، يكون أسس الثقافة، ويحدد الطرق التي تجعل جماعة معينة، تسكن عالما واحدا، ويضيف أنه لا وجود للتواصل ممكن في غياب القيم، ما دام الرابط الاجتماعي لا يوجد إلا إذا أحيينا القيم الضمنية بطرحها وتأويلها، إنها تضطلع بدور أساسي في الحجاج بوصفه نشاطا حجاجيا.³ يقول "أوزوالد ديكرود": "إن كل نص ينتج بقصد التأثير، والظواهر الصوتية والصرفية والتركيبية والدلالية والتداولية، كلها ذات أبعاد ووظائف حجاجية متأصلة في بنياتها، أي أن كل خطاب بناء حجاجي هدفه الوصول إلى تحقيق فعل معين كما أن الخطاب ليس وسيلة بل هو غاية".⁴

¹ - ينظر: فليب بريتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، دار رؤية للنشر، مصر، ط 1، 2022 م، ص 59.

² - ينظر: فليب بريتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، مرجع سابق، ص 27 - 59.

³ - ينظر: فليب بريتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، مرجع سابق، ص 137.

⁴ - ينظر: محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2021 م، ص 16.

ومن هنا فالخطاب الإصلاحى، خطاب حجاجى هدفه نفع الناس بالخير، ونشره بينهم، يجب أن يكون الإصلاح شاملا لجميع جوانب الحياة، يقول "ابن الجوزية": "فأصل الخير كله بتوفيق الله ومشيلته شرف النفس ونبلها وكبرها وأصل الشر خستها ودناءتها وصغرها"، فمهما كثرت منظمات ومؤسسات الأمن في كافة بقاع الأرض فلا فلاح لها ولا نجاح إلا إذا كانت مرجعيتها منهج الله الرباني¹. مما يؤكد أن صلاح العقيدة هي أساس الإصلاح والخطابات هي السبيل نحو المعرفة المقترحة، من جهة الخطيب المستمع في أوعية جامعة لشتى أصناف المعارف المتنوعة التاريخية والجغرافية والأدبية والدينية والفلسفية، المتجانسة بينها، وعلى الرغم من اختلاف زوايا نظرها، إلا أنها تتقاطع في موضوع واحد هو الدعوة والمثابرة، وهي السبل التي تسعى إلى إقناع العقول، والخطاب الإصلاحى خصّ إقناع العقول وإصلاحها، وإرضاء القلوب، وتحريك المشاعر والأحاسيس. ف"ميشال مايير" كان يعرف نفسه ويختبرها ليس باستعمال عقله وإدراكه اللوغوس* فقط، بل وأيضا من خلال أفعاله وعاداته (الإيتوس) وحتى من خلال مشاعره وأحاسيسه (الباتوس)، فالخطاب بهذا الشكل، يمثل نظاما من التفكير الذي يروم تحقيق التناغم في حياة الأشخاص والأمم، ليشكل في الوقت نفسه نوعا من الإرهاصات الفكرية الإنسانية.²

ومن هذا المنطلق يعتبر الحجاج أفق الإصلاح، ما دام هدفه هذا الأخير التوجه بلغته إلى الآخرين، وتلقى مسؤولية الإقناع على الخطيب لحمل المتلقي على الإذعان.

قد يقال إذن: ما الموقف من الإصلاح؟

خلق الله الكون وأراد أن يجمعه على الحق، فالصراع مذ أوجده بين الخير والشر وزمامه بين يديه، يرسل لكل أمة من يصلح لها أمرها إذا اضطربت أحوالها وتعثرت أحداثها، وأقر سبحانه حرية الفرد في العيش وسط مجتمع صالح.

¹ - ينظر: حسن محمد المعلبي، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 88 - 97.

² - ينظر: البلاغة وإنتاج المعرفة في النثر العربي القديم، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا مصر، ط 1، 2023 م، ص 06.

لقي النبي صلى الله عليه وسلم الحياة حاملا لا محمولا وبعث ليكون درسا عمليا في حل المشكلات الاجتماعية، فعلم الناس أنها لا تنعقد بطبيعتها ولكنها بطبائعهم فيها ولا تستقر بقوتها ولكن بإمداد قواها لهم ولا تغلب بصولتها ولكن بجزعها منها ولا تعضل من ذات نفسها ولكن من سوء أثرها عليهم وسوء نظرهم لأنفسهم.¹

إن طبائع الناس وأفكارهم هي من تولد المشكلة وهي من تضمن صلاحها، وإذا قلنا الرسول صلى الله عليه وسلم قلنا دين الله الحق والإسلام الذي رسم للناس طريقهم عن طريق الهداية في مجالات النظر والتفكير.²

والإسلام أداة لتنظيم الأفكار على نحو معين، كما تنظم المقدمات لتنتج الصواب وتقرر الحق، ذلك في المجال العقلي أما في المجال النفسي والاجتماعي فهو أداة تنظيم المشاعر والعواطف على نحو ينشأ الفضيلة ويدعم الأخوة، أو على نحو ينفي الرذيلة ويمحق الأثر، وهو بما يحوي من تعاليم إنما يمهّد للناس طريق الهداية التي تأخذ بنواصيرهم وأفئدتهم إلى الحقيقة والكمال لهذا نزل الوحي وتتابع نذره وبشائره قال الله تعالى: «يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَخْلُؤُوا وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ»³ والغاية من هاته الآية أن تزيد حدة العقل في إدراك الحق بعيدا عن المظالم.

يرسل الله إلى الأمة المسلمة كل مئة سنة من يجدد لها دينها، فالإصلاح المقصود هو إصلاح ديني.

يتضمن مفهوم الإصلاح الديني في الإسلام فكرة العودة إلى الأصل، واستمداد مشروعيته من الدين والتذكير بمضمون الوحي وسنة النبي والسلف الصالح وصوغ للعقيدة من خلال تفسير جديد للقرآن والسنة، فقد يكون الإصلاح الديني مقصودا لذاته، لكن الدين لا يمكن أن ينعزل عن باقي مجالات الحياة الاجتماعية، لذلك فإن محاولات الإصلاح

¹ - ينظر: محمد صادق الرفاعي، وحي القلم، الجزء الثاني، دار ابن الجوزي، مصر، د ط، 2005، ص 47.

² - ينظر: محمد الغزالي، جدد حياتك، دار المجدد، الجزائر، د ط، د ت، ص 81.

* اللوغوس (Logos): يعكس اللوغوس الحجاج المنطقي، الذي يمثل الجانب العقلاني في السلوك الخطابي، ويرتبط بالقدرة الخطابية على الاستدلال والبناء الحجائي. ينظر: دريس محمد الأمين، صورة الآخر وحضور الايتوس والباتوس واللوغوس في الخطاب، فيلم المحارب الثالث عشر نموذجا، مجلة الترجمة واللغات، م 17، العدد 02، 2018، ص 156.

³ - سورة النساء، الآية 176.

عندما تتجسد فإنها تنتج مباشرة أو بصورة غير مباشرة تأثيرات في الأخلاق والسلوك الاجتماعي، إذ يرتبط الإصلاح الديني بتغييرات تطال الميادين الثقافية والاقتصادية، أما انبثاق الوعي بضرورة الإصلاح فيقترن في الغالب بالوعي بوجود أخطار تهدد الجماعة في وحدتها أو كيانها، حتى إن تم إدراكها بوصفها نتيجة للانحراف عن الدين القويم.¹

يقول عبد الحميد بن باديس: «أول من نادي بالإصلاح الديني علما وعملا نداء سمعه العالم الإسلامي كله في عصرنا هذا هو الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده وأول من قام بخدمته بنشرة إسلامية عالمية هو تلميذه محمد رشيد رضا رحمهما الله...، جاءت الدعوة الإصلاحية في مصر والعالم الإسلامي على تلك الحال فاصطدم بقوة ما كانت تثبت لها لولا قوة الحق والإيمان ومضى ثلث قرن أو يزيد والدعوة الإصلاحية تنتشر وتتقدم وتنقص البدع والضلالات من سلطان ديني وسلطان دنيوي غير الأمة الجزائرية».²

«فكان من علمائها الأحرار المستقلين الذين لا يعيشون على الوظيف أولئك الذين نهضوا بالدعوة الإصلاحية منذ بضع عشرين سنة وجاهدوا فيه الله وصابروا وأسسوا لها أعظم مؤسسة دينية، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين حتى أصبحت الدعوة الإصلاحية...».³

أسس ابن باديس للفكر الإصلاحي الإسلامي والذي حدد مبعثه مصر، مبعث الدعوة الإصلاحية مبينا أنها كانت أكثر الدول بدعا وضلالات اعتقادية وعملية منذ انتصبت فيها دولة الفاطميين، مشيدا بزعامة محمد عبده وهنا يظهر تأثيره به وتلميذه محمد رشيد رضا، ثم انتقل إلى النهضة الإصلاحية في الجزائر والتي تزعمتها جمعية العلماء المسلمين الأحرار كما وصفهم الذين لا يولون لفرنسا كما تفعل الطريقة، وهذا مقصده من الذين يعيشون على الوظيف.

وهكذا جاء الإصلاحيون لتحقيق قلب وتغيير موجّه، حيث طعنوا في النسق المالكي والمرابطي وقضوا على السكنية الدينية التي كانت ترتع في الضمائر الإسلامية، فكانت الحجة

¹ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، بيروت، لبنان، ط1، 2018، ص 156.

² - ينظر: عمار طالي، آثار بن باديس، الجزء الأول، دار الأمة، والجزائر، د ط، 2004، ص 66 - 67.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

الكبرى للإصلاح الجزائري في المجال الديني في استحالة إحلال مذاهب بلورتها المدارس محل العقيدة المحمدية الأصيلة ، ووضع سلطة الكتاب والسنة فوق أي سلطة دينية والسعي إلى انتصار المعطيات الإسلامية الأساسية الأصول على دراسة فروعها وتطبيقاتها الخاصة¹.

إن ما قدمناه سابقا يوضح منطلق الإصلاح الديني عند عبد الحميد بن باديس، إذ يقول: "وليس ما ندعو إليه ونسير على مبادئه من الإصلاح بالأمر يخص المسلم الجزائري ولا ينتفع به سواه، كلا فإن صحة العقيدة واستنارة الفكر وطهارة النفس وكمال الخلق واستقامة العمل وهذا هو الإصلاح كله مما يشترك في الانتفاع به جميع المسلمين بل جميع بني الإنسان"².

يسعى الإصلاح الباديسي إلى التعميم فنظره لم يكن أنانيا يخص وطنه بل كان مقصده أمته. يقول ابن باديس: "وإنما نذكر المسلم الجزائري لأنه هو الذي قدر أن يكون منا ونكون منه كما يكون الجزء من كله والكل من جزئه فحاجته أشد وحقه أوجب، فكان المقصود بالقصد الأول، على أنه لم يذكر لتخصيصه وإنما ذكر ليشعر بنفسه فيعمل لإسلامه وجزائريته فيكون ذا قيمة ومنزلة في المجموع"³.

وإذا نحن أخذنا بالاعتبار محاولات الغرب للنهوض بفكرهم نرى ذلك في محاولات الإصلاح البروتستاني، التي حملتها نخبة متنورة من رجال الإكليروس، كمشروع لإعادة بناء المؤسسات الدينية الكنسية، وكان لعام الوعي بالتأخر والانحطاط أساس في انفتاح تلك النخبة على قيم العلم والعقل والتطور لتستقل عن الفهم المنغلق للمؤسسة الدينية الرسمية التي عرضت في بدايات النهضة انبعاث العقل والتجديد، والتقدم فعمّقت الهوية بين الدين والعلم، بعد انفصال المؤسسة السياسية للدولة عن المؤسسة الدينية للكنيسة للنخبة الثقافية العلمانية، فأصبح التعارض الشكلي بين الدين والعلم مدار القيم والتصنيفات وتوزيع السلط الاجتماعية، في حين أن العلم موضوع التجربة الحسية التي

¹ - ينظر: "علي مراد" الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، ط 2، 1999، ص 295.

² - ينظر: عمار طالي، الجزء الثاني من المجلد الثاني، معاملات إجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية، دار الأمة، د ط، 2014، ص 358.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 358.

تتخذ الطبيعة موضوعا لها، بينما الدين موضوعه التجربة الإيمانية التي تتخذ من الطبيعة منطلقا لها نحو ما بعد الطبيعة.¹

ولأن البيئات تختلف والمعتقدات تختلف لا بد أن يكون الإصلاح الإسلامي مختلفا عن الإصلاح البروتستانتي، وقد أظهر الباحث "عبد اللطيف الهرماسي" وجهين لهذا الاختلاف أولهما عند العرب باعتبار حركة الإصلاح حركة إصلاح ديني محض، سواء وعى نتائجه أم لم يعها، بل طرح نفسه بوصفه إصلاحا شاملا غايته الرقي الحضاري، واعتبار إصلاح الدين جزء من الإصلاح الشامل، وضرب مثالين عن الإصلاح السني في صيغته السلفية اللذان يهتمان بإصلاح المدينة وتأسيس الإصلاح على استعادة فضائل الصدر الأول من الإسلام، وطريقته المباشرة في التعامل مع الوحي²، أما الثاني الإصلاح البروتستانتي الذي كان ثمرة حركة داخلية شملت الحقل الديني للمسيحية الغربية وعلاقات الكنيسة بالمؤسسة السياسية، كما ارتبط بالتحويلات الفكرية التي انطلقت مع عصر النهضة وبتطور قوى وعلاقات الإنتاج الرأسمالية الحديثة ونشأة البرجوازيات والدول القومية في شمال أوروبا. وقد ولّد هيمنة الغرب منذ القرن التاسع عشر حتى الآن فعلا دفاعيا من المجتمعات العربية الإسلامية ونخبها إزاء الحداثة الغربية، وتضخيما لدور العنصر الافتخاري في خطاب الهوية، كما قاد إلى التشبث بكثير من مكونات النظام الاجتماعي التقليدي والتعامل معها باعتبارها جزءا لا يتجزأ من الدين ثم أسهم نتيجة لذلك في تعيين حدود الإصلاح الديني.³

كان الحفاظ على الهوية حل المصلحين، فتشبّثهم بما يمنعهم من الدوبان في ثقافة الآخر الذي يهر بنهضته. يقول ابن باديس: «حافظ على حياتك، ولا حياة لك إلا بحياة قومك ووطنك ودينك ولغتك وجميل عاداتك، وإذا أردت الحياة لهذا كله فكن ابن وقتك تسير مع العصر الذي أنت فيه بما يناسبه من أسباب الحياة وطرق المعاشرة والتعامل».⁴

¹ - ينظر: محمد سلام شكري، السلفية الإصلاحية " المجتمع وقيمة الحرية"، دار إفريقيا الشرق، المغرب، 2015، ص 22.

² - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، مرجع سابق، ص 15، 16.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 16.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 17.

نتبين المنهج الإصلاحى للشيخ عبد الحميد بن باديس من خلال قوله السابق المنطلق من حياة الوطن والدين واللغة أي كل مقومات الشخصية الوطنية، فلا حياة للفرد إلا بحياة مجتمعه ومن ثم وطنه ودينه.

ويبدأ ابن باديس إصلاحه من الفرد ليبلغه غاية المجتمع على طريقة الإصلاح الغربى عند "ماكس فيبر" الذي لم تكن نقطة بداية بحثه المجتمع، بل الفعل الاجتماعى للفرد، إذ يرى "فيبر" أن خصوصية الحضارة الغربية وتفرداها هما رهينة بتحقيقها للعقلنة الغائية فكلما تحرر الفرد أصبح عقلاني الفعل متحملا تبعاته ونتائجه مستوعبا طبيعة وسائله.¹

أردنا أن نصل ابن باديس الذي يمثل الحضارة العربية في بحثنا ونشير إلى الحضارة الغربية التي تمثلها فرنسا في تلك الفترة، فالآراء الفكرية والسياسية لعبد الحميد بن باديس في مجملها منظور الحركة الإصلاحية في الجزائر وذلك بحكم منطلقاته الفكرية التي شكلت أساسا لمواقفه من بعض القيم السياسية والاجتماعية والثقافية وذلك من خلال وسيلتين أساسيتين تمثلت الأولى في الدعوة إلى العودة إلى السلف الصالح والثانية في الأخذ بأسباب التقدم الغربى.²

فسرّ الإصلاح عند عبد الحميد بن باديس هو ربط المجتمع الجزائري بالإسلام وإعادة نهضته في أوساطه بعدما انشغل بالسيطرة الفرنسية.

إن مفهوم الإصلاح يدور في مسار الفكر الديني، وبالتحديد علاقة مجتمع المسلمين بالإسلام، والمرجع فترة نموذجية ساد الاعتقاد بتطبيقها مع الإسلام المعيارى حين كان خبر السماء وأوامرها لا تزال تنزل إلى الأرض، وتتماشى معها سيرة السلف الأول ثم جرى الزمان جريانه نحو الانحدار، وهو إذا ترك لأمره أحدث تآكلا في مجتمع المسلمين، يبعدهم من مجتمع سلفهم الصالح، ويحفرهوة بين النص والواقع، والإصلاح مقاومة انحدار المجتمع بفعل الزمان ورده إلى الأصل النموذج.³

¹ - ينظر: عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربى للأبحاث ودراسة السياسات، ط 1، بيروت، 2021م، ص 24.

² - ينظر: الزواوي بغورة، الإسلام والحكم، دار الروافد الثقافية، ناشرون، ط 1، الحمراء، بيروت، لبنان، 2019م، ص 12.

³ - ينظر: علي أواميل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2013، ص 34.

ولا تعني العودة إلى القرآن والسنة البحث في حياة المدينة المنورة أو مكة المكرمة في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم وإنما كل ما يمكن استمداده من هذه المصادر هو استلام أخلاقي وتعليم إسلامي وإعادة الصلة مع التقوى الإسلامية الأولى، وتشبيب وإعادة الشباب الإسلامي المعاصر، فالسلفية لا تقوم على النزعة العاطفية، إذ يمكن تعليل العودة إلى المصادر كإرادة تخفيف الإرث المتراكم منذ عدة قرون وهي بمثابة حفر وتنظيف قصد العثور على الصخرة العارية التي يمكن أن يبني عليها شيء جديد.¹

أراد الإصلاح الباديدي تنظيم الفرد الجزائري ومن ثم المجتمع ككل من درن أخلاقه وإعادته إلى مبادئه وبعث الإيمان من جديد، والنهوض بالعقل الجزائري لحل مشاكله الاجتماعية وتوعيته.

إننا بحاجة إلى جدلية (الدين والفساد) و(الأخلاق والتصدع) وصولاً إلى العقلانية الإصلاحية والعلم والإيمان المتوازيين، فالقيم الأخلاقية والدينية السليمة تطرد عوامل الفساد ويتغير فيها إيقاع الفعل التاريخي للناس إلى ميلاد عوامل فاعلية جدلية تكاملية، تعزز بفضلها علاقة أبناء المجتمع بالوطن والدولة والتراث والزمن وتخرج بالإنسان من خموله وسكونه وعلاقته العضوية مع أطراف المعادلة الحضارية (الوطن والناس والتاريخ والدولة) إلى حيث ينعطف إيقاع الزمن، ليصبح الوطن ورشة للعمل والإبداع والتباهي والرقى الآمن والمنتج حيث يتسابق العاملون كل في ميدان اختصاصه.²

يقول عبد الحميد بن باديس: "وسنخطو هذه الخطوة إن شاء الله تعالى على ما عرفه الناس في مبدئنا في الإصلاح الديني من ناحية العقائد والأخلاق والأفكار والأعمال تصحيحاً وتهذيباً وتنويراً وتقويماً".³

¹ - ينظر: علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 262، 303.

² - ينظر: علي حسين الجابري، العقل العربي بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة " دار الفرق، ط 1، 2010، ص 216.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 361.

فهدف عبد الحميد بن باديس من خلال تفسيره إلى إعادة الشعب المسلم إلى القرآن بعدما أبعد عنه، ولأجل هذا الهدف جاء تفسيره واضحاً سهلاً بأسلوب رشيق ممتع فيه صدق اليقين ووهج الإيمان وحرارة القلب والبعث على الهداية والحث على العمل.

ولم يكن الشعب الجزائري في تلك الفترة التي اهترأ فيها عقله وقلبه وحتى جسده قادراً على أي تعقيد، لهذا سعى بن باديس إلى تسهيل إرشاده وبث عقيدته من جديد.

ومن ثم فإنه يرى أن السبيل الأفضل لتعلم دين الله والتفقه فيه هو ربطه بالكتاب والسنة. قال "عبد الحميد بن باديس" في معرض ثنائه على التعلم والتعليم في القرون الفضلى: "فكان الناس يتعلمون دينهم بما يسمعون من كلام ربهم وما يتلقون من كلام نبيهم..." وأن النازلة أو الحادثة إذا وقعت ينبغي طلبها من كتاب الله فالقرآن منهج حياة، وهو الذي ينبغي أن تربى عليه الأمة ولأن أهل القرآن هم الذين يعول عليهم في قيادة الأمة، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودها." فلا نجاة من الغفلة والذل تحت وطأة الظالمين والتّيه في حل الشبهات والشبهوات إلا بالرجوع إلى كتاب الله سبحانه. وانتقد ابن باديس الاقتصار على حفظ القرآن دون الوقوف على معانيه، والعمل به. قال: "فإن القرآن لا يأتي بمعجزاته، ولا يؤتي آثاره في إصلاح النفوس إلا إذا تولّته بالفهم عقول كعقول السلف وتولّته بالتطبيق العملي نفوس سامية وهمم بعيدة كنفوسهم وهممهم"¹.

يتحقّق وعي الشعب حسب ما بني عليه منهج بن باديس المنطلق من الدين بفكر إسلامي يضمن حريته، ولا يعني هذا أنه كان غير موجود البتة في المجتمع الجزائري؛ وإنما كان مشتبهاً وسط محتل قلب موازينه، وحاول أن يؤنّده ويذيبه في مسيحيته، وقد وجدنا "لمحمد سلام شكري" في دراسته لكتاب "النقد الذاتي لعلال الفاسي" أقسام الحرية، أن

¹ - ينظر: يوسف بن صالة، منهاج عبد الحميد بن باديس في الفقه والأصول، دار الإمام مالك، ط1، 1444، 2023، ص 77 - 78.
* تعريف لعلال الفاسي: 1910 - 1974 من أهم الرموز الثقافية والسياسية في المغرب المعاصر، تزعم سنة 1926 حركة الدفاع عن ماء فاس، ومقاومة المحاولات الإستعمارية التي استهدفت نزع المعمر لأراضي الفلاحين، كان من الوجوه الثقافية والسياسية التي نظمة مقاومة ترد على سياسة الظهير البربري الصادر في سنة 1930. رمزا لنخبة الشبيبة الحضارية المتسيصة الحاملة للوعي الوطني، صاحب تكوين فقهي شاعر ورجل قانون وقارئ ناقل لأهم المؤرخين وعلماء الاقتصاد الاجتماعي ومنفتح عن الإنتاج الفلسفي: ينظر: محمد سلام شكري، السلفية الإصلاحية، مرجع سابق، ص 13 - 16.

هذا الأخير يؤكد في غير ما وضع على الاختلاف التاريخي والتباين الواقعي بين الفكر الإسلامي والفكر الرسمي الكنسي، كاشفا عن تميز المنظومة الإسلامية في عدم حجز سلطة العقل واستعباد الجسد والروح، إذ لم يكن هناك صراع بين العلم والدين في المجتمع الإسلامي كما كان بين المؤسسة الكهنوتية المسيحية والمؤسسة العلمانية الجديدة في فجر النهضة الأوروبية، فانتقال الأطروحة العلمانية إلى دائرة بعض العلماء المسلمين بالجزائر هو تعبير عن رغبة مشروعة في تخليص الشؤون الدينية من رقابة السلطات الاستعمارية.

فلا وجود للفكرة العلمانية في أي بلد إسلامي، والفكر الديني في الإسلام معناه الحرية الكاملة والتفكير المطلق الذي تأسس على واجب الثورة على المجتمع الفاسد والوثنية، إذ لم يكن فكرا جامدا بل كان فكرا حركيا متطورا ومتجددا له قدرة مقاومة الجمود والامتلاء بروحانية العمل والكفاح من أجل التمتع بالحقوق، والشعور بالعدل وتذوق معاني الحرية.¹ يتأكد من خلال ما قدم "محمد سلام شكري" أن فكرة الإصلاح في المجتمع ليست مكتسبة وإنما هي فطرية فيه، فمذ دخول الاستثمار والجزائريون يسعون إلى الإصلاح بثوراتهم الشعبية المختلفة ورفضهم الدائم له.

باعتبار الجزائريين مجتمعا مسلما يرفض ما يخالف عقيدته ويفند ما ادعاه المستعمر، فقد فضل المرحوم "مولود قاسم نايت بلقاسم" استعمال كلمة الاستعمار بدل الاستعمار من منطلق أن الاستعمار يعني التخريب والتدمير، أما الاستعمار فيعني البناء والتعمير، وحسبه فإن الظاهرة الاستدمارية على حد تعبيره عبارة عن ظاهرة اجتماعية تاريخية وسياسية تمخضت عن حالة التطور الرأسمالي في أوروبا في أعقاب الثورة الصناعية في النصف الثاني من القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر. هذه الحالة أوجدت نمطا إنتاجيا استغلاليا يبحث عن أراضي ومناطق جديدة لنهب خيراتها، والسيطرة على مواردها الأولية بأثمان زهيدة من جهة، والبحث عن أسواق خارجية لتصريف السلع وتفادي حدوث كساد اقتصادي الذي يؤدي عادة إلى أزمات اقتصادية، وكذا جلب الأيدي العاملة من الدول المستعمرة، بالإضافة إلى الحفاظ على قوتها الاقتصادية وضمان

¹ - ينظر: محمد سلامي شكري، السلفية الإصلاحية، المجتمع وقيمة الحرية أفريقيا الشرق، المغرب، 2015، د ط ، ص 82.

استمرارية نظامها السياسي، فبقدر ما كانت الثورة الصناعية نعمة على الدول الغربية الشمالية لا سيما فرنسا وبريطانيا، من خلال تطوير اقتصادياتها وتقويتها، فإنها كانت تمثل بالمقابل نقمة على الدول الجنوبية انتهت باحتلال الدول واستنزافها اقتصاديا وإضعافها سياسيا واجتماعيا واستلابها فكريا وحضاريا.¹

أردنا في بحثنا هذا أن نعرض موجزا لما أثار حفيظة بن باديس وأوقد فكره، ولا بد للتاريخ أن يكون حاضرا، فأشرنا بإيجاز رأيناه مهما للظاهرة الاستدمارية التي هي محور إصلاحنا وحريتنا، فحيلة الاحتلال عندهم ساعدت الكثير من المفكرين الأوروبيين إلى التنظير لفكر الاحتلال وإيجاد التبريرات الضرورية لإضفاء المشروعية القانونية عليه من خلال إقناع أكبر شريحة ممكنة من الجزائريين والأجانب على حد سواء، وذلك بغرض تفادي ردود الفعل العنيفة التي قد يعلنها الجزائريون تعبيراً عن رفضهم، فسياسيا كانت فرنسا تزعم أنها جاءت من أجل التنمية السياسية وقيادة شعبها المتوحش والمتخلف نحو الأفضل وممارسة الديمقراطية وتجسيد دولة القانون، أما اجتماعيا فأدخل المدنية والتحضّر وربط الجزائري فكريا وحضاريا بالثقافة الأوروبية، وقد حاولت الإدارة الفرنسية في الجزائر بكل ما استطاعت من قوة تكريس الثقافة الغربية عامة واللغة الفرنسية خاصة في أوساط الشعب الجزائري، وبالمقابل سعت إلى إقصاء الثقافة العربية الإسلامية وتهميش اللغة العربية وعملت لنشر الديانة المسيحية واتباع أساليب التنصير.²

انكشفت خطة المستدمرين التي قالت بوحشية الشعب وانحطاطه وتأخره، وهذا ما تجسد في المقاومات الشعبية عبر مناحي الوطن وعلى قول "محمد سلام شكري" في دراسته للإصلاحية السلفية بالمغرب: "فالثورة لا تنطلق من هشاشة في مرتكزاتها الواقعية والاجتماعية والتغيير لا يعدم الذاكرة الجماعية والحضارية..." حالة المجتمع الموجود ككائن للمجتمع في حالة تأخر وهوان، لذا يجب إصلاح هذا المجتمع إصلاحا عميقا قوامه الثورة الفكرية والعقلية، لكن الحالة الكائنة يمكن تطويرها وتشجيع العناصر الإيجابية فيها حتى

¹ - ينظر: عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، دار طليطلة، الجزائر، ط 1، 1429هـ، 2009 م، ص 37 - 38.

² - ينظر: عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، مرجع سابق، ص 39 - 40.

تتماسك مكونات المجتمع وتكون قادرة على التعبير الحر والتفكير الصحيح وهذا هو التجديد.¹

ما يهمنا في بحثنا هو التنقيب في الجديد الذي قدمه ابن باديس على غير كل الساعين إلى التغيير من أجل إحداث ثورة عقلية لدى الشعب الجزائري المسلم.

¹ - ينظر: محمد سلام شكري، السلطة الاصلاحية، مرجع سابق، ص 160، 161.

الفصل الأول : سؤال
الإصلاح في الخطاب
الباديسي

المبحث الأول: فكرة الإصلاح عند ابن باديس بين الموقف الإسلامي والعقلنة:

كان القرآن الكريم محور الإصلاح للمجتمع والتربية التي يتلقاها النشء، كما كان ذلك منهاج النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه، فكانوا جيلا قرآنيا فريدا¹. يقول ابن باديس: "... أن الواجب على كل مسلم في كل زمان ومكان أن يعتقد عقدا يتشربه قلبه وتسكن له نفسه، وينشرح له صدره، ويلهج به لسانه وتنبي عليه أعماله. إن دين الله تعالى من عقائد الإيمان، وقواعد الإسلام، وطرائق الإحسان إنما هو في القرآن والسنة الثابتة الصحيحة وعمل السلف الصالح من الصحابة والتابعين، وإن كل ما خرج عن هذه الأصول ولم يحظى لديها بالقبول قولا كان أو عملا أو عقدا أو احتمالا فإنه باطل من أصله، مردود على صاحبه كائنا من كان في كل زمان ومكان، فاحفظوها واعملوا بها"². أفعال الأمور الوافق فيها مرشد فاعل إلى العمل بالقرآن الكريم والسنة النبوية، لأن المشرع هو الله ورسوله الكريم والحكم واجب وفرض في فترة استدمرت فيها قوى العقل الجزائي وتهشمت وتأندت، فسعى ابن باديس أن يأتي بعلاج لا قوة فوقه ولا انطلاقة دونه، هو تدارس القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

أ. الإسلام الوراثي والإسلام الذاتي:

1. الإسلام الوراثي:

يتبع كل منا بيئته وما وجد عليه آباءه منذ العصر الجاهلي، وقد أشار النبي صلى الله عليه وسلم إلى ذلك. فيقولنا الحديث إلى الوقوف على الإسلام الوراثي والذي قال عنه ابن باديس: " هذا الإسلام الوراثي هو الإسلام التقليدي الذي يؤخذ بدون نظور ولا تفكير وإنما يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء ومحبة أهله للإسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان... هذا الإسلام الوراثي حفظ للأمم الضعيفة المتمسكة به وخصوصا العربية منها شخصيتها ولغتها وشيئا كثيرا من الأخلاق ترجع به الأمم الإسلامية إذا وزنت

¹ - ينظر: مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، الرياض، 1435 هـ، د ط، ص 126.

² - عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الأمة للطباعة والنشر، برج الكيفان، الجزائر، د.ط، 2014م، ص 241.

بغيرها... لكن الإسلام الوراثي لا يمكن أن ينهض بالأمم لأن الأمم لا تنهض إلا بعد تنبه أفكارها وتفتح أنظارها والإسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر".¹

ولدنا بالفطرة مسلمين فلا نمس المصحف إلا بعد وضوء لقداسته ولا نكذب ولا نسرق ولا نعتدي، وهذا لم نتعلمه قبل دخول المدارس، وإنما وجدنا في بيئة اجتماعية قوامها هذا دون أن نبحت أو نجتهد، فكنا مستهلكين هاضمين، معادين لمن استباح الإفطار في نهار رمضان رامين إياه بالحجارة دون أي علم؛ نحن نعي فقط أن هذا حرام وخلاف عظيم.

2. الإسلام الذاتي:

ينطلق ابن باديس بداية من إصلاح الإسلام الوراثي المبني على التقليد فيقول مصوّبا مصلحا للإسلام الوراثي بإسلام سماه الإسلام الذاتي؛ أما الإسلام فهو إسلام من يفهم قواعد الإسلام ويدرك محاسن الإسلام في عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأعماله ويتفقه حسب طاقته في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، ويبني ذلك كله على الفكر والنظر، فيفرق بين ما هو الإسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه فحياته حياة فكر وإيمان، وعمل ومحبة للإسلام محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان، كما هي بمقتضى الشعور والوجدان. هذا الإسلام الذاتي هو الذي أمرنا الله به في مثل قوله تعالى: «قُلْ إِنَّمَا أَعْظِيكُمْ بِوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مِثْلَ ثَمَرٍ مُنْتَمِيٍّ وَفَرَادَى ثُمَّ تَتَفَكَّرُوا»² فبالتفكير في آيات الله السمعية وآياته الكونية وبناء الأقوال والأعمال والأحكام على الفكر تنهض الأمم... فبماذا نتوصل إلى هذا الواجب المفروض؟³

هذا الواجب المفروض الذي أسّس له ابن باديس هو سبيل واحد فيما قال: " لذلك سبيل واحد هو التعليم فلا يكون المسلم مسلما حتى يتعلم الإسلام فالمسلمون أفرادا

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 241.

² - سورة سبأ الآية 46.

³ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 242.

وجماعات مسؤولون عن تعلم وتعليم الإسلام للبنين والبنات للرجال والنساء كل بما استطاع والقليل خيره كثير". قال تعالى: «وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ»¹. بين ابن باديس الإسلام الصحيح الذي تبنى عليه نهضة الأمم وهو الإسلام الذاتي الذي يعتمد العقل والبرهان لمسيرة العصر.²

وبدايات الإصلاح والحرية كانت انتقال حرية الإسلام من الوراثة إلى الذاتية ثم حرية العقل. يقول ابن باديس: "يمتاز الحيوان عن الجماد بالإدراك ويمتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل وعقله هو القوة الروحية التي يكون بها التفكير لاكتشاف المجهولات عن طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً".³ فيدعو ابن باديس إلى تجديد فهم الإسلام وعقلنة فهمه وإعمال العقل في كل ما هو دخیل مستدمر، وكل ما هو مبتدع متطرق من خرافات وبدع.

ب. العقل والعقيدة:

لا شك أن للأفكار قيمة كبيرة كأداة من أدوات الصراع بين الحق والباطل، وما سلوك الإنسان وتصرفاته إلا نتيجة لأفكاره، فإذا تغيرت أفكاره بجهده هو أو عن طريق جهد غيره، فإن سلوكه يتغير وهذا التغير قد يصل إلى النقيض.⁴ فإعمال العقل عند ابن باديس كان قوامه العقيدة وتقويمها، يعني تحقيق الحرية وتشكيل العقل السياسي.

يقول محمد عابد الجابري: "وبالعقيدة لا نقصد مضمونا معيناً سواء كان على شكل دين موحا به أو على صورة إيديولوجية يشيد العقل صرحها، وإنما نقصد أولاً وأخيراً مفعولهما على صعيد الاعتقاد والتمذهب... والعقل السياسي يقوم كما هو معروف منذ أرسطو على الاعتقاد وليس على البرهان، وهو ليس عقل فرد بل عقل جماعة؛ إنه المنطق

¹ - سورة القمر، الآية 22.

² - ينظر: عمار طالبي آثار عبد الحميد ابن باديس، المرجع السابق، ص 241، 242.

³ - عبد الحميد بن باديس، العقل ميزة الإنسان وأداء، مجلة الشهاب، ج 9، م 6 وغرة جمادي الأولى 1349 هـ، أكتوبر 1930، ص 525.

⁴ - عمار بن مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ط 2، 2015، ص 84.

الذي يحركها كجماعة، ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس لا على مقاييس معرفته بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان¹.

إن الإصلاح المنشود ينبعث من المعتقد، فإذا قوي الاعتقاد تحقق الفعل وعصف فلا يقف أحد أمامه، ولا بد من تأسيس المعتقد لتصويب الحرية فهو مرتبط بالعقل وأساس القرآن، وفي هذا يقول الشيخ محمد الغزالي معبرا، -النبى الإنسان-: "ولئن كان القرآن هو الكتاب الذي يصور للإنسانية آفاق كمالها، وإن محمدا صلوات الله عليه وسلامه هو الرجل الذي حقق في شخصه وفي آثاره أعلى ما تنشده الإنسانية من قبل، فقد رفع شأن الضمير عندما أعلن أن التقوى تستقر في القلوب الزكية ولا تغنى عنها، وثبتت قيمة العقل وجعله أصل دينه، وأسس عليه المسلمون حضارة متشعبة الثقافات والفنون، وصلت ما انقطع من تراث الإنسانية الفكري، وكانت البذور المنتجة التي أورثت العالم حضارته الحديثة، ثم إن هذا النبى صلى الله عليه وسلم هو المحور الأول للإنسان والمقرر الأول لحرية العقل والضمير... لقد جعل الكون كله مسخرا لنشاط الإنسان الذهني والبدني"². وإذا تفحصنا ما أسلفنا ذكره نجد أن الفكر العقلي الباديبي لم يأت من العدم، وإنما سار على نهج السلف نهج خير الأنام محمد صلى الله عليه وسلم بكتاب الله وسنة نبيه. ويضيف الغزالي أن الإنسان يؤمن بمعزل عن كل استدلال وعن اتخاذ القرار، وقد يتساهل المرء في مسائل المعرفة ولكنه لا يقبل أن يمس اعتقاده، قد يضحي بحياته من أجل معتقده، ولكنه لا يستشهد قط من أجل إقامة الدليل على صحة قضية معرفية³.

رمى ابن باديس لضرب عقيدة الفرد ومنه المجتمع عن طريق تحريك ما في عقله من معتقدات اكتسبها بالفطرة أو تلقاها بالعلم وبناء أفكاره بعيدا عن ما ادعاه مفكرو الغرب عن الجزائريين من وصفهم بالوحوش يقول بن باديس: "كما تحتاج الأبدان إلى غذاء من المطعوم والمشروب كذلك تحتاج إلى غذاء من الأدب الراقى والعلم الصحيح ولا يستقيم سلوك أمة وتنقطع الرذيلة من طبقاتها وتنتشر الفضيلة بينهم إلا إذا تغذت عقول أبنائها

¹ - ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط9، 2015، ص 50.

² - محمد الغزالي، عقيدة المسلم، دار الهناء للنشر، الجزائر، د ط، د ت، ص 200.

³ - ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مرجع سابق، ص 50.

بهذا الغذاء النفيس، فنحن ننشر المقالات العلمية والأدبية وكل ما يغذي العقول من منظوم ومنشور من صحف الشرق وأقلام كتاب الوطن ونقاوم كل معوج من الأخلاق وفاسد من العادات..."¹

آمن ابن باديس بدور العقل والرفع من قيمته وتعليم الشعب كيف يفكر فدعا إلى تغذية العقول، وطلب العلم لتسوية الخلق فكلما زاد علم الفرد عرف كيف يسوى خلقه وميز صالحه من خبيثه. ويقول محمد سلام شكري: "غاية تعميم التفكير هي حرية المعتقد والسلوك استنادا إلى عقيدة صحيحة وهذه هي نواة الحرية التي لا تعني أن يفعل الإنسان كل ما يشاء ويأتي كل ما يريد ولكنها في أن يعدّ نفسه لمبدأ صحيح وعقيدة ثابتة".²

وهي رسالة التحرير كما سماها "جيلالي ضيف"، رسالة التحرير بدل رسالة الإصلاح أي تحرير الأمة من قيود الاستعمار والمتمثلة في التخلف والجهل والأمية، وانتشار العادات الفاسدة كتعاطي الخمر والربا وغيرها؛ هذا التحرير الذي ستثبت نجاعته وتتجلى حقائقه وأسراره عندما تتحرر العقول والنفوس والأبدان من سلطان هذه المفاصد والأمراض.³

أصل بن باديس لثورته داخل المجتمع الجزائري بادئا بتحرير الأمة من الفساد الذي تسبب فيه وسحبهم إلى الصحو بعد تسول الأضرحة ومعاناة الجهل.

ج. المخيال الاجتماعي:

ذلك هو وضع الجزائر العبودي كما سماها محمد عابد الجابري في كتابه "العقل السياسي العربي". أي أن الوضع في مجتمع النظام العبودي لا يكون ولا يتحقق إلا بمنظومة المخيال الاجتماعي، تلك المنظومة من البدايات والمعايير والقيم والرموز، فهو ليس ميدان لتحصيل المعرفة، بل هو مجال لاكتساب القناعات، مجال تسود فيه حالة الإيمان والاعتقاد. فإن المخيال الاجتماعي هو جملة من التصورات والرموز والدلالات والمعايير

¹ - ينظر: مجلة المنتقد، دار الهدى، الجزائر، 2006، ص 7.

² - ينظر: محمد سلام شكري، السلفية الإصلاحية، المجتمع وقيمة الحرية، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2015م، ص 76.

³ - ينظر: جلالى ضيف، ابن باديس المحرر، الجزء الأول، طبع من وزارة الثقافة، الجزائر، 2015، ص 211.

والقيم التي تعطي للأيدولوجية السياسية في فترة تاريخية ما، ولدى جماعة اجتماعية منظمة بنيتها اللاشعورية.

وهكذا بتطبيق آلية الاعتقاد ومراعاة المخيال الاجتماعي يمكن التغيير وسط المجتمع الجزائري والاعتقاد يكون بالقلب، أي بحضور العاطفة أي البطانة الوجدانية، ومن هنا تجنيد الخيال ومخاطبة الرأي العام والجمهور.¹

أفصح الإمام ابن باديس عن طريقته في تربية أتباعه وتلاميذته فقال: "فلإننا نربي والحمد لله تلامذتنا على القرآن ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم". وعلى هذه الطريقة وعلى هذا المنهج سلك ابن باديس توضيح المسائل المتعلقة بالعقيدة، فقد كان حريصا في تفسير القرآن وشرح الحديث على أن يشد قارئه ويربطه بالنص القرآني أو الحديثي فهو في تفسير القرآن يستشهد بالقرآن أو بالسنة أو بأقوال السلف، دون أن يعرج على اختلافات المتأخرين وجدالاتهم التي تكون في كثير من الأحيان عقيمة.²

بنيت عقيدة ابن باديس على نهج السلفية، والتي أراد لتلامذته أن ينهلوا منها بعيدا عن كل خرافة وطرقية، تلك السلفية التي تبني على العودة إلى القرآن والسنة النبوية الشريفة والاهتداء بهديهما، لأن ذلك هو منهج السلف، وقد أفصح "البشير الإبراهيمي" عن طريقة ابن باديس في تلقين العقائد الإسلامية الذي حرص فيه على توجيه تلامذته إلى الاستدلال على العقائد بالقرآن الكريم. فيقول: «وهذه عقيدة مثلى يتعلمها الطالب فيأتي منه مسلم سلفي موحد لربه بدلائل القرآن كأحسن ما يكون المسلم السلفي».³

د.فكرة السببية:

ألح عبد الحميد بن باديس في تلقين شباب عصره وكهولها فكرة السببية التي لا تتعارض مع عقيدة القضاء والقدر، فبين أن التدهور الذي تعانيه الأمم له أسبابه، ومتى ارتفعت هذه الأسباب ارتفع العذاب الذي تعانيه الأمة الجزائرية من الباطل وأعدائه، وقد

¹ - ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 16.

² - ينظر: محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي، مرجع سابق، ص 16.

³ - ينظر: إبراهيم الهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام ابن باديس الإصلاحية، دار قرطبة، الجزائر، د ط، 2021، ص 10.

أدرك ابن باديس أنه ما من أمة يمكن أن تنهض حقيقة إلا عن طريق التربية على أساس تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق. ومن قبل حاول "أوجست كونت" * مثل هذه النهضة لكنه فصل الأخلاق عن الدين، وحاول بعض أتباع مدرسته أن ينشأ الأخلاق على أساس من العلم لا من الدين، فلم يفلح.¹

هـ. أركان الدعوة عند عبد الحميد بن باديس:

كان الإمام عبد الحميد بن باديس يدرك تمام الإدراك بأنه لا قيمة للتعليم والإصلاح إذا لم يوجه إلى الشباب، لأنهم رجال المستقبل وقادته ومجتمعه، ولهذا توجه منذ البداية، إلى تعليم النشء ودعوته إلى إصلاح الشباب وتربيتهم² إذ يقول: "شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب".³

فانبنت دعوة الإمام عبد الحميد بن باديس على أركان دعوة الرسول صلى الله عليه وسلم فكان هو الداعي متبعاً سنة نبينا الكريم، وكان المدعو الشعب الجزائري والمدعو إليه هو سبيل الرب جل جلاله، وقد بين الله تعالى في منزله من القرآن الكريم كيفية الدعوة فقال تعالى: «بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁴.

1. الحكمة:

فهو لا يسلك مسالك العلماء شديدي التزمّت الذين يغرسون اليأس في النفوس، لأنهم يظنون أن إصلاح النفوس لا يكون إلا بالزجر واللوم والإغلاظ في القول بل نراه يأسر القلوب بتواضعه ومودته فقد قيل إنه يعامل تلامذته كأبنائه، فكان يودعهم فرداً فرداً عند سفرهم إلى قراهم أو بلادهم، كما أنه أخذ بيد المذنبين برفق ودعاهم إلى التوبة، ويبيّن لهم

* - أوجست كونت: (1789- 1857) فيلسوف فرنسي، ولد في مدينة مونبوليه، بعد أوائل المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث من أهم مؤلفات الفلسفة الموضوعية، دروس في الروح الموضوعية، نسق السياسة الموضوعية التركيب والتأليف الموضوعي / عبد المعطي فاروق، أوجست كونت، مؤسس علم الاجتماع الحديث، أراكيب العلمية، ط 1، 1993، بيروت، ص 807.

¹ - ينظر: محمد قاسم، الإمام عبد الحميد بن باديس، الزعيم الروحي لحرب التحرير الوطني، دار المعارف، ط 2، د ت، ص 50.

² - ينظر: عبد العزيز فيلاي، الشيخ عبد الحميد بن باديس وعيه بالاستعمار وبالثقافة الغربية من خلال أرشيف الاستخبارات الفرنسي، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2016، ص 25.

³ - تفسير ابن باديس، ج 2، المرجع السابق، ص 716.

⁴ - سورة النحل، الآية 125.

أن أعظم جهاد هو جهاد النفس، وأن الله يقبل توبة العاصين لأنه كثير المغفرة، والإمام بن باديس لا يريد أن يقطع طريق العودة على أحد، فإنه ينتهي عن محاولة إذلال الخصم، ووصفه بالكفر، ولا يستخدم أسلوب التقريع الذي ينقّر الناس من الوعظ، ويبث التفاؤل في نفوس العاصين مع تحذير المؤمنين من العجب والغرور¹. يقول ابن باديس: "فلربما كانت عاقبة ما هو من أهل الكفر إلى الخير والكمال، وربما ينقلب من أهل الإيمان على عقبه في هاوية الوبال"².

الحكمة التي أمر الله نبيه صلى الله عليه وسلم أن يدعو الناس إلى سبيل ربه بها هي البيان الجامع الواضح للعقائد بأدلتها والحقائق ببراهينها، والأخلاق الكريمة بمحاسنها، ومقابل أضدادها والأعمال الصالحة من أعمال القلب واللسان والجوارح بمنافعها ومضارّ خلافتها³.

يقول عبد الحميد ابن باديس: "أنا زارع محبة ولكن على أساس من العدل والإنصاف والاحترام مع كل أحد من أي جنس كان، ومن أي دين كان فاعملوا للأخوة ولكن مع كل من يعمل للأخوة، فبذلك تكون الأخوة الصادقة"⁴ وكان في ذلك متحريا لقوله تعالى: «وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ»⁵.

فلولا وجود الحكمة يحجم الناس عن الالتفاف حول الرسول صلى الله عليه وسلم، وهذا منهج السلف الذي استلهموه منه.

والملكية الوحيدة التي بقيت في حيز التصرف هي ملكية الروح، لذا راهن المصلحون على نتائج استثمارها وتزكيتهما من أجل فك السياج عن الإنسان، على قدر ما ضيق العدو من الخناق حول المسلم وزاد من عوامل نكبته على قدر ما تحتم على المصلحين أن

¹ - ينظر: محمود قاسم، الإمام عبد الحميد ابن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير الوطنية، مرجع سابق، ص 35 - 36.

² - تفسير ابن باديس، ص 155.

³ - ينظر: عمار طالبي، الجزء الأول، تفسير وشرح الأحاديث، ص 184.

⁴ - مرجع نفسه، ص 92.

⁵ - سورة آل عمران، الآية 159.

يستमितوا في تصعيد الجهاد التنويري والعمل التأهيلي الذي يتقوى به الشعور المالي، وتعود به إلى الأمة ثقها بالذات والمصير.¹

2. الموعظة الحسنة:

كل ما يلين القلب ويرغب السامع ويؤثر فيه ويأمره وينهاه يدعى موعظة. يقول عبد الحميد ابن باديس: " فإذا غذي بالعلم الصحيح شعر بالحب لكل من يجد فيهم صورته الإنسانية وكانت الأرض كلها وطناً له وهذا هو وطنه فلا يعرف ولا يحب الوطن الأكبر إلا من عرف واجب الوطن الكبير ولا يعرف ولا يحب الوطن الكبير إلا من عرف واجب الوطن الصغير والناس إزاء هذه الحقيقة أربعة أقسام:

1. قسم لا يعرفون إلا أوطانهم الصغيرة: وهؤلاء هم الأنانيون الذين يعيشون على أممهم كما تعيش الطفيليات.

2. قسم يعرفون وطنهم فيعملون في سبيله كل ما يرون فيه خيره ونفعه ولو بإدخال الضرر والشر على الأوطان الأخرى... مصيبة البشرية جمعاء.

3. قسم زعموا أنهم لا يعرفون إلا الوطن الأكبر وأنكروا وطنيات الأمم وأنكروا أديانهم... عاكسوا الطبيعة.

4. قسم اعترف بهذه الوطنيات كلها وأنزلها منازلها غير عادية، ورتبها ترتيبها الطبيعي في تدرجها... هذا القسم يجد صورته وخيره وسعادته في بيته ووطنه الصغير وكذلك يجدها في أمته ووطنه الكبير ويجدها في الإنسانية ووطنه الأكبر".²

حاول عبد الحميد ابن باديس أن يؤسس للوطنية الإسلامية العادلة التي تنبني على الأسرة السليمة، وتحترم الإنسانية بمختلف أجناسها وأديانها وقد استدل على ذلك من القرآن الكريم بداية بمخاطبة البشرية في جميع أجناسها بقوله تعالى: « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ

¹ - ينظر: عشارتي سليمان، ابن باديس، التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل. دار الغرب للنشر، الجزائر، الجزء 2، 2010 م، ص 137.

² - ينظر: عمارطالي، آثار ابن باديس، الجزء 1، معاملات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية، مرجع سابق، ص 368.

وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا¹،
ثم مخاطبة جميع أديانها في قوله تعالى «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ»² ومخاطبته جميع الأمم
والأوطان بقوله تعالى: «وَأَن جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاِجْتَحِ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ
الْعَلِيمُ»³

3. الجدل بالتي هي أحسن:

لا بد أن يجد داعية الحق معارضة من دعاة الباطل، وأن يلقي منهم مشاغبة بالشبه
واستطالة بالأذى والسفاهة، فيضطر إلى رد باطلهم وإبطال شغبيهم، ودحض شبيهم، وهذا
جدالهم ومدافعهم الذي أمر به نبيهم صلي الله عليه وسلم، "وجادلهم".

يقول عبد الحميد بن باديس: "ولتسمح لنا يا حضرة الوزير أن نقول لكم إن الجزائريين
يقولون: «والواقع يصدقهم» أنهم لا يضمرون لفرنسا إلا الود دون العدوان أنهم لا ينسون
أبدا الخير ولا ينكرون الإحسان فلتساعدهم فرنسا الديمقراطية والعظماء رجالها أمثالهم
على رقيهم في كنفها لنفعمهم ونفعها وعلى ودهم وإخلاصهم لها بالكلام الطيب والفعل
الجميل".⁴

ينادي بن باديس بضرورة التعايش مع فرنسا والقبول بها دولة وصية، بل ويتمثل
لعلاقة الجزائريين المستعمرة بفرنسا علاقة الصديق حيال صديقه والتلميذ بأستاذه... وكان
على الذات المسلمة أن تتوثق في رسم الخطة والمنهج اللذين يجعلانها تخوض غمار ذلك
الواقع فتفيد من كمالاته، وتتقي بأقصى ما يكون التوقي مخاطره وشروره، وأن تبلور
لنفسها رؤية تنسجم مع المطامح القومية القريبة (التحصن ضد المسخ)، والآمال البعيدة
(التهيؤ للاستقلال).⁵

¹ - سورة الإسراء، الآية 70.

² - سورة الكافرون، الآية 06.

³ - سورة الأنفال، الآية 61.

⁴ - ينظر: المنتقد، 1925، مرجع سابق، ص 19.

⁵ - ينظر: عشراي سليمان، ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل، مرجع سابق، ص 109.

فجادل ابن باديس رئيس الوزراء "م.بانلوفي" في البرلمان بالتي هي أحسن لتجنب خطره على الشعب الجزائري، والذي لا يحمله جسده الرث عليه، قال: "قال رئيس الوزراء يطلب الشيوعيون إخلاء المغرب أفلا يعلمون أن عاقبته تكون ذبح كافة الفرنسيين رجالا ونساء وأطفالا في المغرب والقطر الجزائري؟"¹.

عمل ابن باديس بمرونة كبيرة على التكيف مع المرحلة الاستعمارية فقامت المقاصد الإحيائية عنده على مبدأ إحياء الأصول، والتوافق معها، وترك ما سواها، وتجاوز ما راكمته العهود عليها، وحجبت به عن الأمة جوهر إيمانها وكل ذلك من أجل تسليح الجماهير بالقوة التي تستطيع رد العدوان الإبادي الذي يستهدفها... إلا أنه تكييف أثبت وبمرور المرحلة قيمته وفائدته من حيث ما تحصلت عليه البلاد في مجال النهضة والحفاظ قدر الإمكان على مضي المسار الإصلاحي.²

أعطى ابن باديس بنفسه الطويل الحكيم في رده على المستعمر فرصة للنهوض بعد البناء الفكري للعقل الجزائري، لأنه كان يعي جيدا أن تهديد الغرب لا تأتي مجابهته بالقوة، فهو أكثر عتادا وإنما تأتي تدريجيا بتكوين العقول الجزائرية وتحريض نفوسها لتجني قوتها.

المبحث الثاني: الفكر الديني والتجديد عند عبد الحميد ابن باديس:

قصد عبد الحميد بن باديس إلى صحوة إسلامية، ومفهوم هاته الأخيرة يفترض تجديدا في مجال الفكر الديني يجعله ملائما لحاجات العصر، ويجعله قادرا على الوفاء بتقديم إجابات للتساؤلات الكبرى التي تشغل الإنسان المسلم في واقعه من جهة، وفي علاقة هذا الواقع بالعالم من حوله من جهة أخرى.³

كلما اتّحد الفكر الديني مع حاجات العصر، سهّل لقضايا المسلمين وانتقل من العقل الخامد إلى العقل الصّانع، هذا التجديد المستند يوسّع إدراك عقل البشر؛ فالحجة

¹ - ينظر: المنتقد، المرجع السابق، ص 18.

² - ينظر: عشراي سليمان، ابن باديس، التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل، مرجع سابق، ص 105.

³ - ينظر: نصر حامد أبوزيد، التفكير في زمن التكفير، المركز الثقافي العربي، ط 1، 2014م، الدار البيضاء، المغرب، ص 127.

الدامغة والبرهان القاطع في الفكر الديني المجدد مسؤولان عن تغيير الذهنيات ودفعها إلى البحث في كل ما يعمّقها بدينها.

وقد أراد ابن باديس أن يحقق خلقا عقائديا مواكبا، فلا إصلاح بوجه من الوجوه دون امتلاك القدرة على الخلق والابتكار في أي مجال من مجالات العمل والإنتاج العلمية والتقنية، أو السياسية، والاقتصادية، والإعلامية، والمجتمعية، أو الأدبية والثقافية ولا خلق من دون توليد أفكار جديدة أو خصبة أو خارقة... ولذا فالحدث الخارق، في حقل ما، يتخطى الحدود ويغير الشروط بقدر ما يغير خريطة العقل أو خريطة المجتمع وربما مشهد العالم، والخلق هو منبع القوة وآلة التغيير أو الإصلاح. ذلك أن ما نخلقه من الوقائع أو نتجه من الحقائق في أي حقل أو قطاع إنما يشكل إحداثا، تختزن إمكاناتها بقدر ما تنفتح على تعدد المعاني والاحتمالات أو التأويلات أو الاستعمالات، وهكذا فالحدث يستبق دوما البحث عن شروط إمكانه¹.

هذا شأن الحدث القرآني فقد أدى بالعرب إلى تغيير الشروط والموازن بقدر ما قلب علاقتهم بالممكن مسهما في خرق السقف وعبور العتبات الفاصلة والحواجز المعيقة، مما مكّنهم من بناء نموذج حضاري استمر فاعلا خلال قرون طوال².

إنّ سبب بعث الحضارة الإسلامية هو القرآن الكريم، إلا أن الوضع الذي عاش فيه الجزائريون من الاستعمار وما شجعه من الطرقية جعلهم يعيشون التشوش، وما فجر في هذه الفترة من تكنولوجيات تهر وما ظهر من علوم تتبع وتمسخ، جعلت ابن باديس يجاهد لخلق تجديد مبعثه الدين وأساسه وفق ما يساير العصر، فبدأ بما يمكن التوفيق به بين إنجازات العصر الحديث وما جاء في القرآن والسنة. كيف يمكن للجزائريين أن يصبحوا جزء من العالم الحديث دون أن لا يتخلوا عن دينهم؟

كانت قضية الإسلام في الجزائر تتجاوز مسألة صفاء العقيدة أو الوفاء للسلف باعتبارها مسألة حياة أو موت بالنسبة إلى الإسلام والعروبة، فالأمر الذي يفسر المنهج

¹ - ينظر: علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005، ص 49.

² - ينظر: علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، مرجع سابق، ص 49.

الاستعجالي لتفسير ابن باديس، أي اعتماد بيداغوجية قوامها التبسيط على الطريقة المعمول بها في المدرسة واستنتاج الدروس ومبادئ السلوك المطلوبة مع الابتعاد عن ترسانة المصطلحات الكلامية والفقهية الموروثة مع التزام الموقف السلفي المتمثل في أن القرآن يفسر بعضه بعضا وأن السنة الصحيحة مكملة له وضرورية لفهمه فهما كاملا¹.

وفي العناية بإصلاح العقيدة قال ابن باديس: "الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد وتقويم الأخلاق..."².

إصلاح العقيدة هو نهج بن باديس، وإذا قلنا العقيدة، قلنا الإصلاح الديني الذي يبني النفوس كما قال ويقوم الأخلاق، ويبقى الإسلام. يقول ابن باديس: "إنني أعيش للإسلام".

ويقول: "فلما عرفنا هذا وأكثر من هذا في الإسلام وهو الذي فطرنا عليه بفضل الله. علمنا أنه دين الإنسانية الذي لا نجا لها ولا سعادة إلا به وإن خدمتها لا تكون إلا على أصوله، وأن إيصال النفع لا يكون إلا من طريقه فعاهدنا الله أن نقف حياتنا على خدمته ونشر هدايته وخدمة كل ما هو في سبيله ومن ناحيته. فإذا عشت له فإني أعيش للإنسانية بخيرها وسعادتها في جميع أجناسها وأوطانها، وفي جميع مظاهر عاطفتها وتفكيرها، وما كنا لنكون هكذا إلا بالإسلام الذي ندين به ونعيش له ونعمل من أجله"³.

أقرب بن باديس أن الإسلام هو دين الإنسانية الذي يحترم كل الأجناس فيقول تعالى «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ»⁴ ويضيف أيضا مستدلا بقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ»⁵ أي أن هذا الإسلام لم يفاضل بين أحد وحقق مبدأ المساواة بالعمل الصالح، وعن شرائع الأمم والاختلاف: يقول تعالى «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ

¹ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1، بيروت، 2018م، ص 229.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج1، م2، مرجع سابق، ص 339.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 236.

⁴ - سورة الإسراء، الآية 70.

⁵ - سورة الحجرات، الآية 13.

أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ سَفَا سَتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ¹.

إن ما استدل به عبد الحميد بن باديس من آيات هو أحقية الإسلام في تحقيق سعادة البشرية وتنظيمها. حيث أن الدعوة الإسلامية انطلقت في بناء دولة الإسلام وحضارته من مصادر الوحي (الكتاب والسنة) ومن هذه الأصول يجب أن تستمد عناصر منهجها كل حركة تجديدية، يمكن أن يقوم بها المسلمون في العصر الحديث نهوضا بواقعهم واستعادة لعزتهم، وقد بنت الحركة الإصلاحية في الجزائر أسسها على هدي هذه الأصول، إيماننا من قادتها بأن المنهج القويم الذي يجب أن تبني عليه قاعدة العمل في توجيه الأمة في دينها ودنياها إنما هو منهج الإسلام، الذي تمثله مصادره الأساسية؛ القرآن والسنة.²

ولقد جاء الإسلام تحريرا للإنسان والجماعات... بالثورة التوحيدية لتدخل الإنسانية في عصر جديد، وبه انهار مفهوم العبودية للدولة أو السلطة أو الفرد، ولعل فريدة الإسلام تكمن في أنه ليس دعوة تبشيرية، بل حركة اجتماعية سياسية وبها حدد الإسلام شكل الثورة التاريخية الكبرى، ولعله السبب الرئيسي في انتصاره الكاسح وتدميره المعنوي القوي لأشكال العبودية...³

تحت عنوان لمن أعيش؟ أجاب ابن باديس في مقالة: " أعيش للإسلام". ووقد استندنا إليه سابقا. أراد ابن باديس من خلال تعليمه لكتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم في الوقت نفسه تقديم أصول الحرية للفرد، والشعب، والوطن المستمدة من الإسلام نفسه واحترامه للإنسانية في جميع أجناسها ومعتقداتها... وبهذا يصوغ العقول والمشاعر في جذورها وأعماقها...⁴

¹ - سورة المائدة، الآية 48.

² - ينظر: محمد بن سميعة، أسس مشروع النهضة عند الإمام عبد الحميد بن باديس، دار الكتاب العربي، ط1، 2014، ص 76.

³ - ينظر: محمد العبد الكريم، صحوة التوحيد، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 2، 2013م، ص 16، 17.

⁴ - ينظر: محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط 1، 1999 م، ص 83.

فمعرفة الإسلام الحق امتداد للحرية الحق التي كان لا بد للشعب الجزائري من أن يعيها عندما أجاب الإمام ابن باديس عن سؤال لمن أعيش أجاب " أعيش للإسلام والجزائر".

ومنه الإسلام هو الوسيلة الموصلة لتحقيق خدمة الجزائر، وإيصال النفع لشعبها. يقول ابن باديس: "نعم إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها، والحدب عليها في جميع أوطانها، واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصده ونرمي إليه... ليس من السهل التوصل إلى خدمتها ونفعها دون واسطة"¹.

المبحث الثالث: قضايا التوحيد والإصلاح العقدي ومواجهة الطرقية « المظاهر والأساليب »:

1. القرآن الكريم والسنة النبوية حافزين للإصلاح عند عبد الحميد بن باديس:

يمثل القرآن في الفكر الباديبي القاعدة والغاية. القاعدة باعتبار يشمل الغايات التي يريد الرجل الوصول بأمته اليها، والغاية باعتباره يلتقي في المقاصد مع دعوة هذا المصلح.² في هاته الظرفية التاريخية أراد ابن باديس أن يجعل من الخطاب القرآني حافزا لإصلاح الفرد الجزائري، ودفعه للتفكير في حريته مؤمنا بدور العقل، معلما للشعب كيف يفكر.

إذ لا يمكن التصدي لمتطلبات الحداثة والوصول إلى القيم الإنسانية للعقيدة الإسلامية بدون القيام بعملية تفسير عقلي جديد للخطاب القرآني، وهذا من شأنه أن يفضي إلى مواكبة التغيرات للقضايا الإنسانية الراهنة واللاحقة، والخطاب الديني ملزم بالانفتاح على قيم الحداثة لأنه " لا شيء في الحداثة يهدد الهويات المعرفية واللغوية والدينية والثقافية، بل على العكس، فالإسلام ينتشر أكثر فأكثر بسبب الحداثة وليس الاحتجاج ضدها".³

¹ - ينظر: عمار طالبي، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 234.

² - ينظر: جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، الجزء الثاني، دار أسامة للنشر الجزائري، الجزائر، د ط، 2015، ص 32.

³ - ينظر: عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الاسلامي وتحديات الحداثة، دار افريقيا، المغرب، د ط، 2011، ص 29.

تتغير السنوات وتختلف الظروف ولكل عصر خلقه وابتكاره ويطراً على نظام العالم خير وشريف فرض تجديداً في المعتقد فغرض ابن باديس لم يكن منافسة التفاسير التي تطمح إلى الإحاطة والتبحر بتوظيف إمكانات العلوم القرآنية والعربية؛ بل انطلق من موقف "محمد عبده"، الذي قال إن المسلمين في الحقبة الحديثة ليسوا بحاجة إلى تفسير، فيقف على الجزئيات الواردة في القرآن باختلافها، إنما إلى التوقف عند المقاطع التي لها صلة بقضايا المسلمين الدينية والخلقية والاجتماعية بغية التفكير في حلول لها. فهي إذن قراءة انتقائية موجهة وهادفة غايتها التفكير الديني وإرشاد الناس إلى ما يصلح أخلاقهم وعلاقاتهم الاجتماعية.¹

وعمل ابن باديس على تعزيز وحدة الشعب الجزائري من خلال إشاعة وبث مبادئ القرآن فيها، محاولاً القضاء على الفتنة والشبهات في تجربته الدعوية في إصلاح العقيدة.

ويتلخص منهج السلف في تلقي العقيدة في مصادرها وهي كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وإجماع السلف الصالح، إذ أنهم يؤمنون بجميع النصوص الكتاب ونصوص السنة الصحيحة ولو كانت من أخبار الآحاد، فهي حجة في العقائد كما هي حجة في الأحكام ويؤمنون بأن النصوص النقلية من الكتاب والسنة تستقل بإثبات العقائد ويرون أن الصحابة أعلم الناس بعد رسول الله بالعقيدة². فأقوالهم وتفسيرهم للنصوص حجة، لأنهم رضي الله عنهم قد اكتمل فيهم الفهم لأصول الدين، التي دل عليها كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم، ولم يكونوا يتلقون النصوص الشرعية ومعهم مقررات وأصول عقلية يحكمون النصوص إليها، بخلاف المبتدعة الذين وضعوا أصول عقلية، ثم نظروا في النصوص الشرعية فما وافق تلك الأصول أخذوا به، وما خالفها أولوه وردّوه بأية حجة، ولا يرون تعارضاً بين النقل الصحيح والعقل الصحيح، وعند توهم التعارض يوجبون تقديم الشرع على العقل، كما يجرون نصوص الكتاب والسنة على ظاهرها، دون تعرض لها بتحريف أو تعطيل ونحوهما، واعتقاد أن ظاهرها يطابق مراد المتكلم بها خاصة ما يتعلق

¹ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع الاسلامي والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر، مرجع سابق، ص 229.

² - مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشخ عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 93 - 94.

منها بأصول الدين والإيمان إذ لا مجال للرأي فيها، وهذا يدل على وجوب فهمه على ما يقتضيه ظاهره باللسان العربي، إلا أن يمنع منه دليل شرعي .

ويتلقون العقيدة عن أئمة أهل السنة والجماعة، كما تلقاها الأئمة على أئمتهم إلى سلف الأمة من التابعين والصحابة رضي الله عنهم.¹

إن المنطق الفكري لدعوة عبد الحميد بن باديس هو منطق السلفية التي تعتمد العقيدة الصحيحة، كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم. ففي مقال له بعنوان جواب صريح أجاب عنه في مجلة الرسالة عن سؤال الأستاذ الجليل "محمد بن الحسن الحجوي" * عن ما يدعيه المنتسبون للطريقة التيجانية من أن قراءة صلاة الفاتح أفضل من تلاوة القرآن ستة آلاف سنة مرة، متأولين بأن ذلك بالنسبة لمن لم يتأدب بأداب القرآن وأن صلاة الفاتح من كلام الله القديم ولا يترتب عليها ثوابها إلا لمن اعتقد ذلك، وإن صلاة الفاتح علمها النبي صلى الله عليه وسلم لصاحب الطريقة ولم يعلمها لغيره، وأن مؤسس الطريقة التيجانية أفضل الأولياء وأن من انتسب إلى تلك الطريقة يدخل الجنة بلا حساب، ولا عقاب وتغفر ذنوبه الصغائر والكبائر حتى التبعات. فهل الاندماج فيها غير مناف للشريعة؟²

كان جواب عبد الحميد بن باديس: " أن القرآن كلام الله وصلاة الفاتح من كلام المخلوق ومن يعتقد أن كلام المخلوق أفضل من كلام الخالق فقد كفر، ومن جعل مال المخلوق مثل مال الله، فقد كفر بجعله لله ندا فكيف بمن جعل لمخلوق أفضل مما للخالق. هذا إذا كانت الأفضلية في الذات أما إذا كانت الأفضلية في النفع فإن الأدلة النظرية والأثرية قاضية بأفضلية القرآن على جميع الأفكار وهو مذهب الأئمة من السلف والخلف".³

وأضاف أن: « من زعم متأولا بتلك الأفضلية الباطلة (صلاة الفاتح) خير العاقبة للناس من تلاوة القرآن لأن ثوابها محقق ولا يلحق فاعلها إثم، والقرآن إذا تلاه العاصي كانت تلاوته عليه إثما لما يتلو... فهو زعم باطل لأنه مخالف لما قاله أئمة السلف والخلف من أن

¹ - مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشخ عبد الحميد ابن باديس، المرجع السابق، ص 94.

* - محمد بن الحسن الحجوي: وزير معارف الحكومة المغربية آنذاك. ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 142.

² - عمار طالبي، آثار ابن باديس الجزء الأول من الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 142 - 143.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس الجزء الأول من الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 142، 143.

القرآن أفضل الأذكار ولم يفرقوا في ذلك بين عامة وخاصة، ولا بين مطيع وعاص ومخالف لمقاصد الشرع من تلاوة القرآن، وذلك من وجوه أولها أن المذنبين مرضى القلوب بأن القلب هو المضغة التي إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، فكل معصية يأتي بها الإنسان هي فساد من القلب ومرض به والله تعالى قد جعل دواء أمراض القلوب تلاوة القرآن¹. قال تعالى « يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ »² والثاني أن القلوب تعثرها الغفلة والقسوة والشكوك والأوهام والجهالات ... فهي محتاجة إلى صقل وتنظيف بتلاوة القرآن. وقد أرشد النبي صلى الله عليه وسلم إلى هذا فيما رواه البيهقي والقرطبي التذكار: «إن هذه القلوب تصدأ كما يصدأ الحديد قالوا يا رسول الله فما جلاؤها قال تلاوة القرآن»³. والثابت أن الوعيد والترهيب قد ثبت في نسيان القرآن بعد تعلمه وذهابه من الصدور بعد حفظه فيها.

فروى أبو داود عن سعد مرفوعاً: «ما من امرئ يقرأ القرآن ثم ينساه إلا لقي الله أجذم»⁴. تبدو مناهضة عبد الحميد بن باديس جلية من أجل تنقية المعتقد الديني مما يعلق فيه من شوائب متمسكا مستدلاً بكتاب الله وسنة نبيه.

فيقول: "وليس عندنا من كلام الله إلا القرآن العظيم، هذا إجماع المسلمين حتى أن ما يلقيه جبريل عليه السلام في روح النبي صلى الله عليه وسلم سماه الأئمة في الحديث القدسي، وفرقوا بينه وبين القرآن العظيم ولم يقولوا فيه كلام الله ومن الضروري عند المسلمين أن كلام الله هو القرآن آيات القرآن، فمن يعتقد أن صلاة الفاتحي من كلام الله فقد خالف الإجماع في أمر ضروري من الدين وذلك موجب للتفكير".⁵

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 143-144.

² - سورة يونس الآية، 57

³ - أخرجه ابن عدي في ((الكامل في الضعفاء)) (283/5) واللفظ له، وأبو نعيم في ((حلية الأولياء)) (197/8)، والبيهقي في ((شعب الإيمان)) (2014) باختلاف يسير

⁴ - أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محب الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية، 2000، كتاب الصلاة، باب في كراهية نسيان القرآن، حديث رقم 1474.

⁵ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس الجزء الأول من الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 146، 147.

من خلال هذا القول لابن باديس يتضح إيمانه بموجب التفكير أي دور العقل وموجب أعماله وتعلم الشعب كيف يفكر لنقل الأصول الأخلاقية للعقلنة.

2. غربة الإسلام وجهود الاحياء عند الإصلاحيين الجزائريين:

جعلنا الله خلقا واحدا وبث فينا رسلا وأنبياء يرشدنا إلى وحدانيته وإفراده وربوبيته وأسمائه وصفاته، ومن أعظم الأصول التي قامت عليها دعوة الرسل، الدعوة إلى توحيد الله تعالى وإفراده بالعبادة، وبيان المعاني القلبية والعملية التي يركز عليها مفهوم التوحيد وشرح الأوصاف التي يتصف بها الإله المستحق للعبادة، وصاحب ذلك الدعوة إلى محاربة الشرك بالله تعالى والتنفير منه، وبيان خطر سوء عاقبته، وقد بذل الرسول صلى الله عليه وسلم وإخوانه من الأنبياء عليهم السلام جهودا بالغة في غرس معاني التوحيد في قلوب الناس وانتزاع معاني الشرك من أفئدتهم، وبلغ غاية الحرص في تخويف العباد من الشرك وآثاره على دينهم واستفزع عن نهاية الوسعي في إغلاق كل باب يمكن أن يؤدي إليه. ومن تلك الدلالات، ضرب الأمثلة التي تظهر قبح الشرك وفساده¹، ومن ذلك قوله تعالى: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا الْحَمْدُ لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ»²

فهذا المثل ضربه الله سبحانه للمشرك وللموحد فالمشرك بمنزلة عبد تملكه جماعة مشتركين في خدمته إذ لا يمكن إرضاءه أجمعين، والموحد لما كان يعبد الله وحدة فمثله كمثل عبد رجل واحد، قد سلم له وعلم مقاصده وعرف الطريق إلى رضاه، فهو في راحة من تشاحن الغلطاء فيه بل هو سالم لمالكه من غير منازع مع رافة مالكه به ورحمته له وشفقته عليه وإحسانه إليه وتوليته بمصالحه فهل يستوي هذان العبدان؟³

ووصف الله حال المشرك فيما سبق، وهناك عدة أمثلة من القرآن على ذلك تختص بوصف المشرك وتعطي أدلة عقلية من الشرك منافية للفترة في إشراك الله مع غيره.

¹ - ينظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري، إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، تكوين الدراسات والأبحاث، السعودية، ط 4،

2020م، ص 21.

² - سورة الزمر، الآية 29.

³ - ينظر: سلطان بن عبد الرحمن العميري، إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، المرجع السابق، ص 30.

إن أول ما يدخل في باب الإيمان، الإيمان بالله جل وعلا، فهو أصل من أصول الاعتقاد وهو أصل الأصول وأهمها، وهو قاعدة الدين وعليه مدار الإسلام وهو لب القرآن وهو بالنسبة لبقية الأصول والفروع كأصل الشجرة بالنسبة للفروع وكل ما كان حظ المرء من الإيمان بالله عظيما كان حظه في الإسلام كبيرا.¹

بنى عبد الحميد بن باديس دعوته على التوحيد، فالله يصف الداعي إلى التوحيد بل البادئ بالحكمة، وسيد الحكماء الرسول صلى الله عليه وسلم يقول لمعاذ بن جبل رضي الله عنه لما أرسله إلى اليمن داعيا:

«إِنَّكَ تَقْدَمُ عَلَى قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَلْيَكُنْ أَوَّلَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَى أَنْ يُوجِّدُوا اللَّهَ تَعَالَى، فَإِذَا عَرَفُوا ذَلِكَ، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ فَرَضَ عَلَيْهِمْ خَمْسَ صَلَوَاتٍ فِي يَوْمِهِمْ وَلَيْلَتِهِمْ، فَإِذَا صَلَّوْا، فَأَخْبِرْهُمْ أَنَّ اللَّهَ افْتَرَضَ عَلَيْهِمْ زَكَاةً فِي أَمْوَالِهِمْ، تُؤْخَذُ مِنْ غَنِيِّهِمْ فَتُرَدُّ عَلَى فَقِيرِهِمْ، فَإِذَا أَقَرُّوا بِذَلِكَ فَخُذْ مِنْهُمْ، وَتَوَقَّ كَرَائِمَ أَمْوَالِ النَّاسِ».²

عظم ابن باديس حق الله ودعا بالحكمة الحسنة والموعظة، وفسر الإسلام بالأعمال الظاهرة المبنية على التصديق واليقين فقال: "الإسلام هو أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله، وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا" وفسر الإيمان كذلك بالشهادة والصلاة والزكاة والصوم.³

وهكذا فسر النبي صلى الله عليه وسلم المعنى الإسلامي والإيمان بالاعتقاد الجازم والأعمال الظاهرة المبنية عليه.⁴

¹ - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشير الإبراهيمي، تكوين للنشر والتوزيع، السعودية، ط1، 2021م، ص 50.

² - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، حديث رقم 1395.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، رواية محمد الصالح رمضان، العقائد الإسلامية، دار الفتح الشارقة، الإمارات، ط 1، 1995م، ص 43.

⁴ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، رواية محمد الصالح رمضان، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 43.

واقطفى عبد الحميد ابن باديس أثر النبي صلى الله عليه وسلم في تقديم حقيقة الإيمان فكان على منهج السلف، فلا يتحقق الإيمان إلا بأركانه وبالاعتقاد الجازم وتأدية العبادات.

ف-من الطبيعي أن يحمل روحا تنفر من التقليد، وتثور على منزع الاتباع الأخرق، ولأن هذا الأخير يضع النفس رهن قوة خارجية، تحكمها وتحتذيها وتنصاع لها، ولقد كانت العقائد تمثل مجال الشعور الجمعي المشترك، وكانت تتيح للأفراد والجماعات أن يحققوا انتمائهم بمجرد تقمص المظهر للعبادات؛ إذ العبادة الشكلية مجرد تكلف لا يفي بشرط الإثمار ولا يحقق المكاسب الجمة التي تتأهل لها العبادة حين تغدو فعلا حيًا، وسائحة متكررة يوميا للتدبر والتجدد وتمتين الصلة بالخالق.¹

ويقصد ابن باديس مما أوردناه سابقا ما تغرسه الطريقة من انصراف عن الإيمان الحق الذي يجمع بين العمل والعبادة وينصرف للعبادة الشكلية فقط، ويدعو إلى الزهد والانقطاع للعبادة كليا.

فيدرك أن التمرس بفقه الحياة لا يعني الانقطاع للعبادة كليا، إذ في ذلك انقطاع الحياة، وإنما يبدأ فقه الحياة في تلك الصلة التلازمية التي توفرها شعيرة الصلاة، حيث يرتاد العبد المصلي خمس مرات، ومن هنا تبدأ الكيفية الواعية المثمرة التي ينبغي أن يباشر بها الإنسان علاقته بربه لتغدو من ثم علاقته بالحياة قائمة على أساس من الحيوية والغناء، وتجعل منه كائنا راشدا ومعطاء ومسؤولا ومبدعا ومواظبا على الفعل والكسب وصنع المعروف ولم يأتي القرآن إلا داعيا للنظر والتفكير والاعتبار والتدبر.²

ومنه ربط عبد الحميد بن باديس بين الإيمان والعمل فلا يتحقق الإيمان إلا بالعمل الصالح.

ومما قاله ابن باديس عن الإيمان في الوضع الشرعي: "هو قول باللسان وعمل بالقلب وعمل بالجوارح. فمن استكمل ذلك استكمل الإيمان ومن لم يستكمله لم يستكمل

¹ - ينظر: عشاري سليمان، ابن باديس، مرجع سابق، ص 106 - 107.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 107 - 108.

الإيمان" ¹، استدل بقوله تعالى: « الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ » ² ومما استدل به قوله تعالى: « إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ » ³.

ومن الأحاديث الشريفة التي استدلت بها قوله صلى الله عليه وسلم: «الإيمان بضغ وسبعون، أو بضغ وستون، شعبة، فأفضلها قول لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان » ⁴.

وقوله صلى الله عليه وسلم: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ منكراً فليغيره بيده" ⁵.

يقول ابن باديس: "الإيمان يزيد بزيادة الأعمال وينقص بنقصها" ⁶.

الرؤية التجديدية عند ابن باديس جمعت بين قوة الإيمان وزيادة الأعمال وما قدمناه من آيات وأحاديث سابقة استدلت بها عبد الحميد بن باديس هي دليل على ذلك وليست كلها وإنما أوردنا بعضها فقط.

يقول ابن باديس: "التصديق الذي هو الجزء الأصلي في الإيمان يقوى ويضعف".

وشرح كيف يقوى ويضعف قال: «يقوى بالنظر في الآيات الكونية، والتدبر في الآيات السمعية، والتفكر بالعبادات الشرعية ويضعف بضد ذلك» ⁷.

وقد استدلت رحمه الله بقوله تعالى: «وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ» ⁸.

¹ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 44.

² - الأنفال، الآية 2.

³ - الحجرات، الآية 15.

⁴ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، حديث رقم 35.

⁵ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب الإيمان، باب بيان كون النبي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم 49.

⁶ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 46.

⁷ - ينظر: المرجع نفسه، ص 44.

⁸ - سورة الأنعام، الآية 85.

ويشترط في الإيمان اليقين يقول ابن باديس: "من عدم من إيمانه اليقين خرج من دائرة المؤمنين"¹، وكان من جملة الكافرين ولو نطق بالشهادتين وعمل عمل المؤمنين، لقوله تعالى: «وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا»².

ويقول ابن باديس: «من عدم منه النص إبانة وعنادا لهم يكن من المؤمنين وكان من الكافرين»³ لقوله تعالى: «وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا»⁴.

وبين ابن باديس أنه لم يخضع قلبه لما عرفه من عقائد الإسلام لم تفيده تلك المعرفة ولم يكن بها من المسلمين⁵.

مستدلا بقوله تعالى: «الَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْرِفُونَهُ كَمَا يَعْرِفُونَ أَبْنَاءَهُمْ وَإِنَّ فَرِيقًا مِّنْهُمْ لَيَكْتُمُونَ الْحَقَّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ»⁶.

ويقول رحمه الله: "من ضيع الأعمال لم يخرج من دائرة الإيمان"⁷.

لقوله تعالى: «إِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا»⁸.

ويقول ابن باديس: "من ارتكب المعاصي سمي فاسقا حتى يتوب"، لقوله تعالى: «يُؤْسِ الْأُسْمُ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ» وَمَنْ لَّمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ⁹ وبين عبد الحميد بن باديس شروط الإيمان الحق بداية بالتصديق، ثم اليقين، وإبانة النطق، وخضوع القلب ما عرفه من عقائد الإسلام، وأكد على أن العمل متصل بالإيقاع، وأن ارتكاب المعاصي فسق لأن المعرفة دون إذعان القلب، والخضوع، لا يفيد، وأن الفاسق عاصي حتى يتوب.

¹ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، المرجع السابق، ص 50

² - سورة النساء، الآية 136.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 50

⁴ - سورة النمل، الآية 14

⁵ - المرجع نفسه، ص 51.

⁶ - سورة البقرة، الآية 146.

⁷ - المرجع نفسه، ص 51.

⁸ - الحجرات الآية 09

⁹ - الحجرات الآية 11

لحديث أبي بكر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى يقول: «إِذَا التَّقَى الْمُسْلِمَانِ بِسَيْفَيْهِمَا فَالْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ فِي النَّارِ، فَقُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا الْقَاتِلُ فَمَا بَالُ الْمَقْتُولِ؟ قَالَ: إِنَّهُ كَانَ حَرِيصًا عَلَى قَتْلِ صَاحِبِهِ»¹.

أ. توحيد الربوبية والالوهية:

قسم عبد الحميد بن باديس التوحيد إلى توحيد علمي، وتوحيد عملي، فالتوحيد هو اعتقاد وحدانية الله وإفراده بالعبادة ولا يكون المسلم مسلماً إلا بهما.² ويستدل بقوله تعالى: «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ»³.

«قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ»⁴.

ويقول: "الإنسان مهياً للكمال بما فيه من الجزء النوراني العلوي وهو روحه ومعرض للسقوط والنقصان بما فيه من أخلاط عناصر جزئه الأرضي الظلماني وهو جسده ولا يخلص من كدورات جثمانه، ولا ينجو من أسباب نقصانه إلا بعبادة ربه التي بها صفاء عقله وزكاء نفسه وطهارة بدنه في ظاهره وباطنه".⁵

فيقرر الإمام عبد الحميد بن باديس أن صفاء العقل وزكاة النفس وطهارة البدن لا تكون إلا بعبادة الله، وأن علم الإنسان، وإعمال عقله يوصل إلى وحدانية الله وأن المقصود بالجزء النوراني هو الروحي، وأن الخطأ يقع بالجسد.

¹ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب

الإيمان، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، حديث رقم 31.

² - ينظر: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 65.

³ - سورة الإخلاص.

⁴ - سورة الكافرون.

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 186.

وأشار ابن باديس إلى توحيدته تعالى في ربوبيته، وهو العلم بأن لا خالق غيره ولا مدبر للكون ولا متصرف فيه سواه، ومما استدل به ¹ «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» ² ومن توحيدته في ألوهيته وهو العلم بأنه تعالى المستحق للعبادة وحده، دون سواه، والقصد والتوجه والقيام بالعبادات كلها إليه ³ لقوله تعالى: «لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ» ⁴.

ويشترط الإمام عبد الحميد بن باديس في وحدانيته تعالى، ووحدانية ربوبيته، وحدانية ألوهيته. فالمتفرد بالخلق والرزق والعطاء والمنع والدفع والضرر وجلب النفع، هو الذي يجب أن يفرد بالعبادة؛ التي هي غاية الخضوع والذل مع الفقر والحاجة للعزيز الغني القادر المنعم، ويبين من توحيدته تعالى، توحيدته في شرعه فلا حاكم ولا محلل ولا محرم سواه ⁵. ومما استدل به قوله تعالى: «أَلَا لَهُ الْخَلْقُ» ⁶ «إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ» ⁷، «وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكَذِبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ لِتَفْتَرُوا عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ» ⁸.

ب..توحيدته في ربوبيته:

*اعتقاد العبد لا يخلق أفعال نفسه: فهو كما لم يخلق ذاته ولم يخلق صفاته، كذلك لم يخلق أفعاله، فهو كله مخلوق لله ذاته وصفاته وأفعاله، غير أنه له مباشرة لأفعاله باختياره فبذلك كانت أعمالا، وكان مسؤولا عنها ومجازى عليها، وتلك المباشرة هي كسبه واكتسابه. فيسمى العبد عاملا وكاسبا ومكتسبا ولا يسمى خالقا. ⁹ ومما استدل به قوله تعالى: «لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا اكْتَسَبَتْ» ¹⁰، «فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ» ¹¹.

¹ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 68.

² - سورة فاطر، الآية 3

³ - المرجع نفسه، ص 66

⁴ - سورة الأنبياء، الآية 25

⁵ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 68.

⁶ - سورة الأعراف، الآية 54

⁷ - سورة يوسف، الآية 40

⁸ - سورة النحل، الآية 116.

⁹ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 69.

¹⁰ - سورة البقرة، الآية 286

¹¹ - سورة الزلزلة، الآية 7 و8.

*. اعتقاد العبد يخرج في جميع تصرفاته عن مشيئة الله: غير أنه له اختيارا يجده ضرورة في نفسه ومشيئته، يجدها كذلك في ما يمكنه من أفعاله كان بهما مكلفا، ثم لا يخرج بها عن مشيئة الله¹، ومما استدل به قوله تعالى: «وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ»²

*. اعتقاد العبد لا يعلم الغيب: وهو ما غاب عن الحواس ولا يوصل إليه بصحيح النظر فلا يعلم منه إلا ما جاء في صحيح الخبر فيجب الإيمان به، حينئذ كما جاء بدون زيادة ولا تنقيص.³

واستدل بقوله تعالى: «عَالِمُ الْغَيْبِ فَلَا يُظْهِرُ عَلَى غَيْبِهِ أَحَدًا (*) إِلَّا مَنْ ارْتَضَى مِنْ رَسُولٍ فَإِنَّهُ يَسْلُكُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَمِنْ خَلْفِهِ رَصَدًا (*) لِيَعْلَمَ أَنْ قَدْ أَبْلَغُوا رَسُولَاتِ رَبِّهِمْ وَأَحَاطَ بِمَا لَدَيْهِمْ وَأَخْصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدَدًا»⁴.

بين ابن باديس أن أفعال العبد وتصرفاته بمشيئة الله، وأن الغيب لا يعلمه إلا الله، ومن خلال هذا أراد أن يرسم خريطة العقل للإنسان من أجل تحقيق التوحيد في الربوبية والطريق الذي يوصل إلى الله.

اذ يقول: «قد بين لك الطريق الذي يوصلك إلى مولاك، ويرقيك في مراتب كمالك وعلاك، وما هو إلا عبادة ربك، فكن له عبدا له في اختيارك واضطرارك، وفي جميع أحوالك، واحذر أن تعتمد على شيء غير عبادتك واحذر أن تتوجه بشيء من عبادتك لغيره، ومن عبادتك - بل هو مخ عبادتك- دعاؤك وسؤالك واستغاثتك فإياك أن تتوجه بشيء منه لغيره»⁵.

فأقر الإمام عقيدة التوحيد، ودعا إليها بإخلاص العبادة لله وحده، والفرار إلى الله سبحانه يقول: «في العدالة الشرعية ما يقطع كل نزاع وفي المواعظ الدينية ما يهون كل مصاب وفي الهداية القرآنية، السيرة النبوية ما ينير كل سبيل من سبل النجاة والسعادة في الحياة»⁶.

¹ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، العقائد الإسلامية، مرجع سابق، ص 80

² - سورة التكويد، الآية 29.

³ - المرجع نفسه، ص 81.

⁴ - سورة الجن، الآية 26

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 187

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص 325.

كان ابن باديس يدرك أن إصلاح التوحيد الجزائري يعني إطلاق العنان لعقله حتى يعمل ويبدع.

والدين الإسلامي بما فيه من شمول ومرونة وواقعية يعتبر العاصم من الزلل، والزيغ والحارس للقيم، والمبادئ التي تعتمد عليها أية نهضة جادة، للثبات والتطور فلا يمكن فصل نهضة ما عن قيمها ومبادئها التي تأسست عليها¹، وإنما صمدت النهضة الإسلامية الأولى بتلك الروح المعنوية أو القيم الروحية التي كانت تحملها وما تراجعت إلا حين تخلت أو أرغمت على تلك المبادئ والقيم².

إذا وعى الشعب الجزائري ما بينه وبين الله، وتشرب التوحيد، وعرف النهوض وكيف يقاوم أمراض مجتمعه، وكيف يقاوم المستعمر، ووعى أن المسؤولية هي مسؤولية الجميع في الحفاظ على المعتقد والوطن، لذلك أول ما أراد ابن باديس أن يحركه هو التوحيد الذي يعني أعمال العقل والتدبر.

فقامت المقاصد الإحيائية عنده على إحياء الأصول والتوافق معها وترك ما سواها، وتجاوز ما راكمته العهود عليها، وحجبت عن الأمة جوهر إيمانها، وكل ذلك من أجل تسليح الجماهير، بالقوة التي تستطيع رد العدوان الإبادي الذي يستهدفها³.

هذا ما قصدناه من قولنا السابق أن مفتاح النهوض والانبعاث في الجزائر هو تصحيح عقيدة الجزائري، والقضاء على كل أمراضه المعنوية، لخلق شجاعة تنافس الأوروبيين.

2. الاجتهاد فهم للنص الديني عند ابن باديس:

عاش الشعب الجزائري العنصرية الذميمة، وعرف الفقر والجهل، تحت ظلم فرنسا بعدما أعلنت حرباً صارخة على دين الإسلام، فأول ما نزل ساستها الاستدماريين إلى الجزائر عمدوا حالاً إلى مصادرة جميع أوقاف المسلمين وجعلوها بين يدي المبشرين، ثم عمدوا إلى المساجد، فحولوا أكثرها إلى كنائس، وبعضها حول إلى مكاتب وإدارات وثكنات عسكرية،

¹ - عبد المجيد بوناب، صناعة المجد مفاتيح النهضة في البلاد الإسلامية، دار جسر، الجزائر، ط 1، 2022 م، ص 78.

² - المرجع نفسه، ص 78.

³ - عشراي سليمان، ابن باديس، مرجع سابق، ص 109.

ولم يفهم أن يحولوا البعض الآخر إلى إسطبلات، ثم التفتوا إلى المدارس الإسلامية، فمنعوها من التدريس والتفهم، ولكن أذنوا لها في الأول بتحفيظ القرآن غيبا على شرط أن يكون من غير فهم ثم تدرجوا إلى منع التحفيظ نفسه إلا بإذن لا يحصل عليه الراغبون إلا بشروط، ثم توجهوا إلى لغة الإسلام العربية، فجردوها من كل حرمة وكرامة وجعلوها لغة أجنبية غير مرغوب فيها لا حول لها ولا قوة.¹

أردنا أن نعرّج إلى ما غرب الإسلام في الجزائر، فعرضنا أكبر عناوينه مما انتهكته فرنسا داخل المجتمع الجزائري لطمس دينه؛ لأنها كانت تعلم أنها مصدر قوته وتحرره، فظهرت الحركات الإصلاحية لرسم تجديد الدين الإسلامي، وإعادة التفكير فيه بشكل متواصل كحيز من الفضاء الكبير، الذي سارت عليه الحياة البشرية الحديثة، وقد أخذت العقيدة الإصلاحية في تجربة المصلحين الجزائريين حجم النظرية الاجتماعية الشاملة، التي لا تقتصر فقط على ما هو ديني بل تمتد إلى كافة مقومات حياة الجزائري، وما تنطوي عليها من أبعاد.² إن العقيدة الإسلامية في التجربة الجزائرية غيرت من إيديولوجيا شاملة لم تقتصر على البحث الكلامي الفقهي أو التصوف، بل نظرة شاملة لمناحي وأنشطة الحياة في أبعادها الشعبية (Populaire) والعالمية (savante) وفي أفق استعادة واستكمال ملامح وقسمات المجتمع الجزائري وهي: الشعب، الأمة، الدين، السياسة، علاوة على إشكالية الوجود الفرنسي في أرض الإسلام. كل هذا تعاطفت معه النخبة الإصلاحية التي اعتمدت منبر المنتقد عام 1925 م من أجل إصلاح ما أفسده الاستعمار والنظم الطرقية.³

وتكمن هنا أهمية الإصلاح الديني والذي من خلال ما سبق لا يختص بكل ما هو ديني عقائدي فقط إنما استعداد إلى نشاط الشعب الجزائري وتطويره داخليا من خلال تنظيم شؤونه داخل المجتمع وتهيئة وعيه بفكر ديني.

قال عبد الحميد بن باديس في جريدة المنتقد تحت عنوان "دعاء إلى واجب": "أهها العلماء الذين اعترفتم لهم الأمة بالعالمية وصار في استطاعتهم إنقاذها من مهاوي الظلال،

¹ - ينظر: الفضيل الورتلاني، الجزائر الفائرة، دار الهدى، الجزائر، د.ط، 2005 م، ص 83.

² - ينظر: نور الدين ثنيو، نقد الحركة الاصلاحية الجزائرية، شبكة الأصالة للنشر، الجزائر، د ط، 2019 م، ص 16.

³ - نور الدين ثنيو، نقد الحركة الاصلاحية الجزائرية، ص 17.

إنكم تعلمون أن خاتم الأنبياء صلي الله عليه وسلم ابتدأ دعوته بتطهير العقائد من الوثنية ومعلوم أن العلماء بالدين العاملين به هم ورثة الأنبياء القائمون برد محدث خلاف ما كان عليه الدين".¹

ويدعو العلماء لمعرفة قيمة المسؤولية التي يحملونها، وواجههم هو تصفية رجال دين من الوثنية ويحثهم على الدعوة فيقول: "فعلا ما نراكم صامتين لم تكتبوا بالجرائد أو تجمعوا الأمة وتخطبون لها بما توضحون به نهج الدين النير، خصوصا في هذه الآونة التي صار من يكره الناس على الاعتراف له بالعلم يقول الله " بري ميار" في السماء كذا؟ والشيخ الفلاني " بري ميار" في الأرض كذا؟ إلى ألفاظ توسع هذه العبارة وتشرحها سبحانه لا إله إلا أنت آمنت بقولك: «فهو الذي في السماء إله وفي الأرض إله» وآمنت بأن ذلك غير خاص بوقت نزول هذه الآية".²

تتعلق فكرة معطيات الإصلاح الديني بنوع الصلة التي ينسجها الوعي الديني من معطيات اجتماعية، وسياسية، تتعلق بنوع السياسات التي تنهجها الدولة في إدارة الشؤون الدينية، والعلاقة بين الأمرين مفتوحة على نتيجتين مختلفتين؛ إذ تتقدم السياسات الدينية في مجتمع ودولة كلما تطورت مستويات الصلة بين الوعي والنص الديني، وتطور هذه الصلة يتولد أو تتولد إمكانات لها من النجاحات الإيجابية التي قد تحرزها تلك السياسات الدينية والعكس صحيح: فكلما انحط مستوى صلة الوعي الفردي والجماعي بالدين عسر على السياسات الدينية أن تأخذ مسارا إصلاحيا، يعيد إنتاج الصلة غير الصحيحة عنها بين الوعي والنص، بين الفكر الديني والدين.³

إذا نظرنا في فكر الإصلاح الديني، وجدناه وعي ومسؤولية، تجاه حاجة مجتمع لنصوص شريعة جديدة في مواكبة للتطور الإنساني، فالمجتمع الجزائري خاصة كان بحاجة ملحة لمن يحيي له إسلامه في عسرة مستدمر.

¹ - ينظر: المنتقد 1925، دار الهدى، الجزائر، 2005، ص 170

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 171.

³ - ينظر: عبد الإله بلقزيز، في اصلاح المجال الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2018 م، ص 33.

إن الانفصام بين الإسلام كوشي والإسلام كحضارة ، جعل منظري التيارات الإصلاحية يقومون بمحاولات لإحياء مفهوم " غربة الإسلام " ، وبالتالي العمل على بعث واقع الإسلام عن طريق الإحياء.¹ والإحياء الذي يهمننا، إحياء غربة الإسلام انسجاما مع اللحظة الراهنة.

ولقد أدرك عبد الحميد ابن باديس ما انتشر في الجزائر من عقائد أشعرية وصوفية وغيرها ووقوع الشعب الجزائري في خلل عريض، في منهج تلقي العقيدة، وكانت المصادر الكلامية والصوفية في الغالب والحاكم في تعبد الناس، وفي تقرير العقيدة في مجالس العلم ودروسه ومؤلفاته، بعيدا عن منهج القرآن والسلف الصالح، فسعى في بيان الحق في تلقي العقيدة وتعلمها، وصار يعلم العقيدة من القرآن والسنة، ويقرأن أدلة العقائد مبسطة،² كلها في القرآن، بغاية البيان ونهاية التيسير وأن الوحي هو المرجع الوحيد لبيان دين الله تعالى وشرعه.³

يقول عبد الحميد ابن باديس: « إن الحاجة إلى إرشاد الله وتوفيقه دائما متجددة فكل عمل من أعمال الإنسان، وكل حال من أحواله هو محتاج فيه إلى هداية الله ودلالته ليعرف ما يرضاه الله منه مما لا يرضاه، وهو محتاج فيه إلى توفيق الله وتيسيره ليقوم بما يرضاه منه وشرعه له ودل عليه... فالعبد محتاج دائما إلى الرجوع إلى كتاب الله ، وما ثبت من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم لم يهتدي إلى ما يرضي الله مما شرعه له من أحواله وأفعاله، وإلى ما يدفع عنه شهواته وينقذ من شهواته ومحتاج إلى التوسل بذلك الرجوع إليهما، وذلك الاتباع لهما إلى الله تعالى ليفتح له أبواب المعرفة ويمد له أسباب التوفيق. وهذا هو القصد من صيغتي المضارع المفيد للتجدد في قوله تعالى: "يَهْدِي" و "يُخْرِجُهُمْ" ، " وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ " .⁴

¹ - ينظر: عبد الجليل أبو المجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الاسلامي وتحديات الحداثة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2011، ص 45.

² - ينظر: مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 96 - 97.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 97.

⁴ - ينظر: عمار طالبي، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 183.

إن منهج السلف في التلقي هو الإسلام وما ورد في قول ابن باديس تصريح صريح بأن الإسلام دين مناسب لكل زمان متجدد، فيه كل ما يحتاج إليه الفرد في معاملاتهم وعباداتهم فيعرفون صالح أعمالهم من طالحه، ويتفادون الشبهة، ويواجهون التهديد الاستدماري.

الإحياء نظام متكامل لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في سيرته وسيرته، فعليه أن يطلب كنه الدين لا ظاهره في العبادات، كما يقع في المعاملات. أما في العصور الحديثة فقد أدرك المسلمون أن وراء القوة العسكرية لأوروبا تقدما علميا وتقنيا، وتطورا في الإنتاج الاقتصادي وتنظيما متطورا للدولة بمؤسساتها الإدارية والسياسية، وتقييدا للسلطة بالدستور والمساواة أمام القانون، فوراء تطور الآلة الأوروبية العسكرية والإنتاجية علوما تقدمت وتقنيات تطورت ودساتير وضعت، وحریات ضمنت، وهكذا أصبح الإصلاحيون المحدثون، ومهما كانت اتجاهاتهم بما فيها الاتجاه السلفي، يفكرون ضمن ثنائية التقدم/التأخر وهو ما لم يفكر في إطاره قدماء الإصلاحيين.

وهكذا سيتغير التعامل مع الزمان ليصبح المستقبل وليس الماضي هو القطب الجاذب، وحين ترجم المحدثون اللفظ الأجنبي "progress , progrès" بالتقدم فإن المدلول الأصلي للفظ العربي هو غير ما تعنيه كلمة التقدم الآن، فالتقدم بمعناها الأصلي هو السبق في الزمان والتأخر والمجيء في زمان لاحق ، زمان متدهور قياسيا على حقبة ماضية مثال، ومع ذلك ستنقلب معاني الكلمات لتلائم تصورا جديدا للزمان وزمان الإصلاح بالذات، بحيث يصبح اتجاه الإصلاح هو المستقبل وليس العودة إلى حقبة من الماضي مثالية، وحتى ولو حصل التعلق بها يعاد قراءتها بمنظار الحاضر ومن أجل المستقبل، فالتأخر بالنسبة للإصلاحيين المسلمين المحدثين هو هوة مزدوجة؛ هوة فصلت المسلمين عن الإسلام المعياري*، وتأخر عن أوروبا المتقدمة فدخل الاستعمار الفرنسي بعدا أساسيا في تكوين الفكر الإصلاحي الإسلامي الحديث.¹

* - الإسلام المعياري: إسلام النصوص الحاكمة، وسيرة السلف الصالح الأصل النموذج، القياس على النصوص الدينية الحاكمة وسيرة الرسول صلى الله عليه وسلم المعيار: النظري في الماضي بمعيار النقد والإيمان بالتقدم. ينظر: علي أومليل أفكار مهاجرة، مرجع سابق، ص 35.

¹ - ينظر: علي أومليل، أفكار مهاجرة، مرجع سابق، ص 38.

ينبغي الإصلاح الجزائري الباديبي على منهج السلف مكيفا الدين حسب الواقع ، واقع مستدمر متطور، وحرّيات سلبت من الجزائريين، فكان تفكير ابن باديس ضمن ثنائية التقدم/التأخر ، أما التقدم المقصود، هو العقل الجزائري وأما التأخر هو الثقة بالوصول في وقت لاحق لحرية الجزائر.

ومن هنا كان من أهم الأسس التي بنى الإمام ابن باديس عليها دعوته هو فتح باب الاجتهاد* ونبذ التقليد والجمود؛ لأن هذا الدين لن يحقق دوره في واقع الناس إلا بهذا الشرط ولقد تجلّى ذلك في دعوته¹.

استوجبت اللحظة التي كان يعيشها الشعب الجزائري ترجمانا للنص الديني، الذي يستدعي الإصلاح الديني بنحو من البدهة وسؤال الاجتهاد في مبادئه ومفترضاته وراهن نشاطه ومؤسّساته، والاجتهاد صلب أي تفكير ديني، ووراء أي حكم أو تشريع ومستند أي صلاحية إفتاء، أو نطق باسم الدين، ومنطلق أي مسعى للتغيير والتجديد، فتوليد الخطاب المعاصر للنص لا يتحقق إلا بالانتقال من الإنصات التام لما يمليه النص من معان لغوية و ملازمات عقلية إلى الدخول في وضعية الحوار معه، يحتفظ فيها كل من النص والقارئ بفاعليته وحضوره، وتتم مراعاة الآفاق الزمانية الفارقة بين الطرفين؛ ليكون خطاب النص الديني المعاصر ثمرة التفاعل بين القارئ المعاصر والنص، ونتاجا مشتركا يسهم فيه الطرفان.²

تتغير الشروط الدينية التاريخية والاجتماعية والسياسية منذ نزول الوحي وبداية الإسلام، مما يستدعي فكرا مطابقا للوقائع الجديدة وحكما شرعيا لزمان لاحق هو الاجتهاد.

* - مفهوم إسلامي وهو مصدر رابع من مصادر التشريع بعد القرآن والسنة والإجماع فالمجتهد شرط أن يكون راشدا عاقلا، عدلا متصفا بالأخلاق الحسنة، عالما بإدراك الأحكام، عارفا بالأدلة الشرعية ومعرفة اللغة والتفسير وأسباب نزول القرآن ومعرفة حال الرواة وطرق الجمع والتعديل والناسخ والمنسوخ، ينظر: عبد الجليل هو الماجد وعبد العالي حارث تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، مرجع سابق، ص 41.

¹ - ينظر: ابراهيم الهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام بن باديس الإصلاحية، دار قرطبة للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2021 م، ص 7.

² - ينظر: "وجيه قانصو"، في اصلاح المجال الديني، مرجع سابق، ص 253.

لقد كانت أهم الأسس التي بني عليها بن باديس دعواته للإصلاح والتي تأثر فيها بالحركات الإصلاحية الأخرى هي دعوته للرجوع إلى الأصول الإسلامية الأولى: الكتاب والسنة وإلى طريقة السلف ومنهجهم في التعامل مع هذا الدين ونصوصه والتكيف مع الواقع الذي نعيشه.¹

بني ابن باديس منهجه في التلقي على الكتاب والسنة، فأردنا أن نورد نمطين تاريخيين ميزا حضور النص الديني أحدهما، النص زمن التأسيس، أي زمن صدره. ثانيهما، النص زمن التماسك،* أي زمن تلقّيه بعد النبي صلى الله عليه وسلم في الأول، الذي هو زمن النبي المؤسس الذي يملك صلاحية توضيح مراد أي قول ديني نبويا كان أم قرآنيا.²

وتعيين وجهته ومعناه بين النبي والقول الديني في التعبير والمسار والوجود، أما الثاني تلقي النص زمن التماسك، أي أزمنة ما بعد النبي، حيث يفقد النص القدرة الذاتية على استجلاء قصد ما ويصبح عرضة لسوء الاستعمال ما لم يتم ضبط تداوله وتقنين تأويله. فبعد اللحمة الحاصلة بين شخص النبي وقول الله ومراده التي فرضت تباعا وإنصاتا وطاعة أصبح المسلمون متروكين لمصيرهم، وعليهم المبادرة لتعويض غياب المؤسس ونقل مجمل التجربة النبوية إلى نص مدون، أي نقله من حالة التداول الشفاهي إلى وضعية موثقة منضبطة، تحسم الجدل حول مادة الوحي، وتوحد المسلمين حول مرجعية موحد وتضمن استمرارية ثبت وحضور دائما لوعي الله في حياة المسلمين.³

إنّ استعمال النص الديني متغير بتغير المتلقين حسب الأحداث الجديدة مما يلزم اجتهدا يجعله موافقا بين الدين والواقع.

¹ - ينظر: صلاح إبراهيم الهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام ابن باديس الإصلاحية، مرجع سابق، ص 7.

* - التماسك: هي العملية التي يسمها "ماكس فيبر" روتنت الكاريزما أي تحول تجربة النبوة التي هي فترة التأسيس على القيادة الكاريزمية إلى مؤسسة قادرة على الاستمرار والبقاء فالدين في سياقه التاريخي العام ليس فقط ما يحققه النبي وينجزه بل هو أيضا ما تقرره الجماعة الدينية بعد رحيل المؤسس في مسعى منها لردم الهوة بين زمن الوحي وزمن اللا وحي ووضع قواعد وآليات عمل جديد تناسب الواقع المستجد. ينظر: وجيه قانصو، في مجال الإصلاح الديني، مرجع سابق، ص 254.

² - المرجع نفسه، ص 254.

³ - "وجيه قانصو"، في اصلاح المجال الديني، مرجع سابق، ص 254.

وقد ارتأينا أن نعود إلا مفهوم الاجتهاد، ذلك المفهوم الإسلامي والمصدر الرابع من مصادر التشريع بعد القرآن والسنة والإجماع. فالغزالي يشترط في المجتهد شرطان، أحدهما أن يكون محيطاً بمدارك الشرع متمكناً من استشارته أظن بالنظر وبتقديم ما يحب تقديمه وتأخير ما يجب تأخيره والشرط الثاني؛ أن يكون عدلاً مجتنباً للمعاصي الفاحشة. ففي العصور الأخيرة فرق الفقهاء بين نوعين من الاجتهاد، الاجتهاد المطلق والذي هو استنباط الأحكام من المصادر الشرعية الأصلية وذلك باتباع طريقة خاصة مستقلة (الاجتهاد في الشريعة وهو ما فعله أئمة المذاهب)¹.

والنوع الثاني من الاجتهاد قاصر على الشرح والتقييم، وذلك إما بالتخريج أي استخراج الحلول للمسائل الغامضة أو المشكوك، فيها أو بالترجيح أي الاختيار بين الأقوال المختلفة في مسألة معينة وذلك بترجيح أحسنها أو أقربها إلى الصحة، وإلا المصلحة أو بالتصحيح، أي تمحيص رأي معين لمعرفة ما إذا كان له سند صحيح أو ضعيف، وإما بعرض فقه مذهب معين كما قرره المجتهدون، (ذو الاجتهاد المطلق أو النسبي مع الرجوع إلى القياس في حالة ما إذا كانت المسألة لم يوضع لها حكم، وذلك للوصول إلى حقل بقياسها على مسألة مشابهة لها مع مراعاة تغير الظروف. ومجال أعمال الاجتهاد والقضايا التي لم ينص عليها القرآن والسنة، وهذا هو الموطن الأوسع لحركة الاجتهاد لأن القضايا الجديدة المتكاثرة يفرضها الواقع الاجتماعي والاقتصادي، والنصوص محدودة والوقائع متجددة)².

إن الاجتهاد فهم النص الديني وفق ضوابط وقواعد وهذا ما عرضه سابقاً من خلال تبين نوعي الاجتهاد وكيف يتم، لفهم الموضوعات الجديدة.

تفقه الإمام ابن باديس على مذهب الإمام مالك ابن أنس، كونه المذهب السائد آنذاك في المغرب كما أن معظم المشايخ الذين تتلمذ على أيديهم في الجزائر وفي جامعة الزيتونة بتونس يحسبون على المذهب المالكي، كالشيخ "حمدان أبو أحمد الونيسي" والشيخ "محمد الدخيلي" والشيخ "الطاهر بن عاشور". وتظهر مالكيته أيضاً من خلال تدريسه وكتابات، فقد شرح موطأ الإمام مالك الذي يعتبر العمدة في مذهبه، كما حقق كتاب

¹ - ينظر: عبد الجليل أبو المجد و عبد العالي حارث، تجديد الخطاب الاسلامي وتحديات الحداثة، مرجع سابق، ص 41، 42.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 43.

العواصم من القواسم، الشيخ "أبو بكر العربي" (534 هـ) ودرس الشفاء" للقاضي عياض" (544 هـ) وكلاهما يعتبران من علماء المذهب المالكي لكن ذلك لم يحمل الإمام ابن باديس أنا التعصب للمذهب المالكي، بل كان مجتهدا ليفتي بما يترجح عنده غير مستغني عن المذاهب الأربعة بل يعرض المسألة ويبين أقوال أئمة المذاهب ثم يختار الذي يراه راجحا وذلك لما حباه الله من علم راسخ في الكتاب والسنة وأدواتها.¹

لم يقتصر عبد الحميد ابن باديس على المذهب المالكي بل تفتح على بقية المذاهب الأربعة، مما جعله مجتهدا، عمد بعقله الفقهي لتبيان صلاحية كل المذاهب لروم العلم وتحقيق العقل الديني.

لقد كان الإمام ابن باديس وهو لا يزال حينئذ في مرحلة الطلب، يتفجر من الطريقة التي كان يدرس بها علم العقيدة في جامعة الزيتونة، لما كان يشوبها من علم الكلام والجدل والفلسفة المستوردة من ثقافات وديانات أخرى حيث كان يرى أن العقيدة الصحيحة؛ هي التي كان عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه رضوان الله عليهم، المستمدة من الكتاب والسنة، فهي التي توافق الفطرة، وهي الطريقة المثلى في الاستدلال على وجود الله وصفاته، فإن المؤمن إذا ربط بآيات الله المحكمات في إيمانه بعقيدته، لا تسول له نفسه بحال مخالفته بعد ذلك.²

رفض ابن باديس طريقة تعليم العقيدة في جامع الزيتونة لأن الحلقة المفقودة هنا هو الزمن الخاص الذي عاش فيه وجود قوى استدمارية، داخل الأمة الإسلامية، أرادت تغييب الدين وإضعاف وازعه، ومن غير الممكن أن ندرس الدين دون أن نرجع لأساسه، ونمضي إلى الفلسفة في زمن يحتاج منا التمسك بالقرآن والسنة، حيث يتم الوعي الديني فالحركة الإصلاحية الجزائرية بنت هديها على الكتاب والسنة، واعتبرت أن المنهج القويم الذي يجب أن نبني عليه قاعدة العمل في توجيه الأمة في دينها ودنياها؛ إنما هو منهج الإسلام وكانت عناية ابن باديس بهذه الأصول مزدوجة، فلقد دعا نظريا إلى الاهتداء

¹ - ينظر: يوسف بن صالة، منهج الإمام عبد الحميد بن باديس في الفقه والأصول، دارالإمام مالك، البليدة، الجزائر، د ط، 2023م، ص 49.

² - المرجع نفسه، ص 60.

بتوجيهاتها في أمور العقيدة وغيرها من قضايا الفكر وشؤون الاجتماع ونظم العمران، كما عكف على مدارس هذه الأصول، فختم القرآن تفسيرا، وأنهى موطأ الإمام مالك تدريسا، واستلهم مواطن العظة ومعالم القدوة من سيرة السلف الصالح.¹

يقول ابن باديس: " ... والعناية الشرعية متوجهة كلها إلى إصلاح النفوس، إما مباشرة وإما بواسطة، فما من شيء مما شرعه الله تعالى لعباده من الحق والخير والعدل والإحسان إلا وهو راجع عليها بالصالح وما من شيء له الله تعالى عنه من الباطل والظلم والسوء إلا وهو عائد عليها بالفساد فتكميل النفس الإنسانية هو أعظم المقصود من إنزال الكتب وشرع الشرائع".²

قدم ابن باديس ثماني عشر آية جمعت من أصول الهداية ما تبلغ به النفوس قوله تعالى: «حَافِظُوا عَلَى الصَّلَوَاتِ وَالصَّلَاةِ الْوُسْطَى وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ»³ لقد جاءت هذه الآية أمرة بالمحافظة على الصلوات تنبيه للعباد على أن المحافظة عليها على وجهها تسهل القيام بأعباء تكاليف تلك الآيات لأنها تزكي النفس بما فيها من ذكر وخشوع وحضور وانقضاء إلى الله تعالى وتوجه إليه ومناجاة له، وهذا كله تعرج به النفس إلى درجات الكمال.

ثم إن العباد بنقص الخلقة وغلبة الطبع معرضون للتقصير في ظاهريهم وباطنيهم في صور أعمالهم وذخائل لأنفسهم وخصوصا في باب الإخلاص فذكروا بعلم ربهم في نفوسهم في قوله تعالى: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ»⁴ ليبالغوا في المراقبة في تيقنوا أعمالهم. وذكر اسم الرب لأنه المناسب لإثبات الصفة العلم، فهو الرب الذي خلق النفوس وصورها ودبرها ولا يكون ذلك إلا بعلمه بها في جميع تفاصيلها، وكيف يخفى عليه شيء منها وهو خلقها «أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ»⁵.

¹ - ينظر: محمد بن سميعة، أسس مشروع النهضة عند الامام عبد الحميد بن باديس، دار الكتاب العربي، الجزائر، الجزء الأول، ط 1، 2014م، ص 77.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، م 1، مرجع سابق، ص 232.

³ - سورة البقرة، الآية 238.

⁴ - سورة الاسراء، الآية 25.

⁵ - سورة الملك، الآية 14.

والصالحون في قوله تعالى: «إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ»¹

هم الذين صلحت أنفسهم فصلحت أقوالهم وأفعالهم وأحوالهم صلاح النفس هو صفة لها خفي خفائها وكما أننا نستدل على وجود النفس وارتباطها بالبدن بظهور أعمالها في البدن كذلك نستدل على اتصافها بالصلاح وضده بما نشاهده من أعمالها.

قوله تعالى: «مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ»

2

فذكر الأعمال تم حكمها لأهلها بأنهم من الصالحين، أفادنا أن الأعمال هي دلائل الصلاح وأن الصلاح لا يكون إلا بها ولا يستحقه إلا أهلها، ثم إن العباد يتفاوتون في درجات الصلاح على حسب تفاوتهم في الأعمال.

فمنازل الصالحين عند ربهم لا يعلمها إلا الله هو الأوابون في قوله تعالى: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا»³.

يستفيد من الآية الكريمة بسعة باب الرجوع إلى الله تعالى فإذا تاب العبد فذلك هو الواجب عليه والمخلص له بفضل الله تعالى وأفاد هذا طريقة إصلاح النفوس بدوام علاجها بالرجوع إلى الله والمداومة على المبادرة إلى إصلاح النفس من فسادها والقيام في ذلك والجد في والتصميم عليه هو من جهاد النفس الذي هو أعظم الجهاد ومن معنى هذه الآية قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ»⁴ هم الذين كلما أذنب وتاب والتوبة طاهرة للنفس من درء المعاصي.

والغفور في قوله تعالى: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا» هو الكثير المغفرة فلا يفتأ العبد راجعا راجيا للمغفرة لا تقعه كثرة ما يذنب عن تجديد الرجوع ولا يضعف رجاؤه في نيل مغفرة الغفور، كثرة الرجوع وكان مقتضى الظاهر في تركيب الآية أن يقال إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ

¹ - سورة الاسراء، الآية 25.

² - سورة آل عمران الآية 114.

³ - سورة الاسراء، الآية 25.

⁴ - سورة البقرة، الآية 222.

كَانَ لِلأَوَابِينَ غَفُورًا¹ لأن المقام للإضمار لكنه عدل الضمير إلى الظاهر ف قيل فإنه كان للأوابين غفورا لينص على شرط المغفرة وهو الأوبة والرجوع وما دام الإنسان يجاهد في تزكية نفسه بهذين الأصلين فإنه بالغ بإذن الله درجة الكمال.²

استلهم الشيخ ابن باديس أسس دعوته وفكره الإصلاحى القائم على توظيف العقل وتشغيله لتغيير الواقع من دعوة القرآن إلى التأمل والتدبر، هذه الدعوة التي تتكرر مرارا لتجعل الإنسان توصل إلى معرفة الحقيقة والوصول إلى عظمة الكون وبديع صنع الخالق وبالتالي الإقرار لهذا الخالق بمطلق الربوبية والاعتراف له بمطلق العبودية. وقد عمد ابن باديس إلى أن يعيد للفرد والأمة الجزائرية من القيم والمعاني لحياتهما فكانت دعوته إلى أن يتأمل الناس واقعهم ويستفيدوا مما في القرآن الكريم من القيم والحقائق الكونية المتعلقة بالإنسان والحرية والوجود ورسالة الإنسان في هذه الحياة.³ وكانت دعوته الدائمة إلى أن يعود الناس إلى كتاب الله ويتدارسوه ليقفوا فيه على حلول عللهم وما ينغص عليهم حياتهم ومساعدتهم وما أكثر هذه العلل التي انتشرت في مجتمعهم انتشارا فظيحا يندب بالسقوط في الهاوية.

فأراد أن ينظر الفرد إلى الله من خلال القرآن الكريم في مجتمع ضعف وفسد وأراد له أن يعرف حقه من ابتغاء للحرية عن طريق توظيف العقل.

وهذا يعني أن إصلاح الاجتهاد ليس فعلا معرفيا خالصا، بل هو أيضا فعل التغيير يصيب المجتمع ويدفعه إلى تبني رهانات جديدة فالرهانات تتغير بتغير المجتمع وانتقاله إلى برادائم جديد يقوم على أطروحات ذهنية جديدتين يهيان القطيعة مع المنجز المعرفي والعلمي في العالم، فلا يقتصر على مجال التطبيقات والتقنيات بل يشمل العلوم الإنسانية بشتى مجالاتها وحقولها وهذا لا يكون باقتباس هذه المعارف أو توليده مهارة في ممارستها، بل بإيجاد سياق معرفي تفاعلي داخل المجال العربي، يمكنه من قراءة واقعه ورصد تحولاته

¹ - سورة الاسراء، الآية 25.

² - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، تفسير وشرح أحاديث مرجع سابق، ص 230 - 238.

³ - ينظر: جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، دار أسامة للنشر والتوزيع، الجزء الثاني، د ط، د ت، ص 29 - 30.

بطريقة علمية واقتراح افتراضات نظرية وإجراءات علمية في تفسير الظواهر واكتساب الحقائق وفهم الواقع والتحكم به.¹

أراد ابن باديس أن يصل إلى مبادئ الحرية والمساواة من خلال إصلاح الفكر والسلوك الجزائري معتمدا الأصول الإسلامية مرتكزا على القرآن الكريم، بجهد فكري يوافق العصر. يقول ابن باديس: "لأن الأمة التي لا تؤدي ثمن المجد لا تحافظ عليه ثم هي أمة لا تعتمد عليها في النهوض بنفسها ولا غيرها، وإنما ذكرهم الله بذلك لينهض بالأمم على ذلك الأساس وهو إحياء الشرف الإنساني في نفوسها وليعاملوها على ذلك الأساس بالعدل والرحمة والتكريم وما ذكر القرآن الكريم بتكريم بني آدم وخلقهم في أحسن تقويم إلا ليعاملوهم على هذه القاعدة التي وضعها الخالق وأن أعداء البشرية اليوم وقبل اليوم يعمدون إلى قتل الشرف من النفوس ليستدلوا من هذا النوع ما أعز الله ومهينوا منه ما حرم الله".²

فقصد إلى إدراك ما أراد القرآن أن يرسخه في عقول الناس، من إرادة للمجد ودفع للحفاظ على الشرف، وتحقيق للكرامة والإنسانية، فكل مبدأ إلا ووجد ما يسده في كتاب الله وهذا التكوين الأصولي كرم به العرب المسلمون لأن الله سهل عليهم الحرج الذي يواجهونه لإنقاذ العالم الذي يعيشون فيه.

انتهج باديس الاتجاه الأصولي الذي اتخذ مقاربات وهيئات متعددة، وتفاوتت مستويات الخطاب فيه بين الليونة والسلبية الكاملة، إلا أن الجامع بينها جميعا هو اعتماد الأصول الإسلامية أرضية ومرتكزا لكل بناء حديث ومعاصر.³

فجهد فكريا ليصوغ الإسلام وفق الظرف الذي كانت تعيشه الجزائر، وأما الخطوات التي اتبعها الإمام في تفسيره فتتمثل في تمهيد يضع القارئ في جو النص القرآني المراد تفسيره، مناسبة؛ وذلك بتبيان ارتباط الآيات بما قبلها، سبب النزول؛ لأنه يعين على فهم الآية أو الآيات، الألفاظ والمفردات؛ بتفسيرها بأرجح معانيها اللغوية مما ساعد القارئ على

¹ - ينظر: وجيه قانصو، في إصلاح المجال الديني، مرجع سابق، ص 268.

² - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 61.

³ - ينظر: وجيه قانصو، إصلاح المجال الديني، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2017 م، ص 269.

فهم مضمون الآية أو الآيات.¹ التراكيب؛ بتحليلها وحملها على أبلغ أساليبها البيانية، مبرزاً خصائص الأسلوب العربي، المعنى أو التفسير؛ بإيضاح المعنى العامة للآية أو الآيات، إيضاحاً لا يشوبه إيجاز مخل ولا إسهاب ممل، والأحكام باستخراج ما في الآية أو الآيات من أحكام وحكم وحقائق وقيم مختلفة، عقدية، وتشريعية، وأخلاقية، ونفسية، واجتماعية، وسياسية، واقتصادية، وتاريخية وكونية مع استطراد أحياناً في الجمع والتحقيق، والغوص والتدقيق، والتأصيل والتفريع والتفصيل، والتحليل والتبليغ والتنبيه والتوجيه وتطريزها بالفوائد العلمية والنكت البلاغية ونحوها.²

اتبع ابن باديس المنهج السلفي المبني على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة في إصلاحه، مسهلاً تفسير القرآن الكريم بعيداً عن كل إسهاب ممل معتمداً على الفوائد العلمية. فقد أقام الشيخ بن باديس مشروعه الإصلاحية التغييرية على الدين، إيماناً منه بأنه لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، معتمداً الخطة الدينية³ فقال: "وبعد فإننا اخترنا الخطة الدينية عن علم وبصيرة وتملكاً بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا من النصيح والإرشاد وبث الخير والثبات على وجه واحد والسير في خط مستقيم وما كنا لنجد هذا كله إلا فيما تفرعنا له من خدمة العلم والدين وفي خدمتها أعظم خدمة وأنفعها للإنسانية عامة".⁴

ولا يستقيم إصلاح في قول ابن باديس إلا على خطة دينية ولا يحدث تغيير إلا في خدمة العلم والدين ومن ثم خدمة الأمة جمعاء.

إن جوهر تفسير ابن باديس وبدايته كانت الذكر، أصل من أصول الدين العظيمة أو هو الدين كله والقرآن أفضل الأذكار من طريق الأثر.⁵ والذكر هو حضور الشيء في القلب

¹ - أبو محمد عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المجلد الأول، دار الرشيد، الجزائر، ط 2، 2011 م، ص 25.

² - أبو محمد عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المرجع السابق، ص 25.

³ - ينظر: عبد العزيز فيلاي، الإمام عبد الحميد بن باديس وجهوده في تجديد العقيدة الإسلامية، مرجع سابق، ص 185.

⁴ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس مرجع سابق، ص 55.

الحضور الثاني بعد زواله منه المسبوق، بحضور متقدم وزواله بعد حضور هو النسيان، فهما ضدان، قال تبارك وتعالى: «وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ»¹ «وَلَقَدْ يَسْرُنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ»² والذكر قلبي ولساني وعملي والقرآن محسن لذلك كله على أكمله. فالقرآن والذكر القلبي هو التفكير في مخلوقات الله وما فيها من حكم ونعم، وفي معاني أسمائه وصفاته، وفي مظاهر رحمته وأحسانه وبطشه وانتقامه، وفي أسباب ثوابه وعقابه وفي مواضع رضاه وسخطه، كما يكون التالي أيضا متبصرا في عقائده خيرا بأدلتها ورد الشبه، كما يكون أيضا مستحضرا لربه في قلبه باستحضار حقوقه ونعمه وآلائه، إذ هذا كله مما تضمنته أي القرآن، على أكمل بيان وأوضح برهان. أما بالنسبة للقرآن والذكر اللساني، قد اشتمل القرآن على أفضل الأذكار اللسانية من تهليل وتحميد وتسبيح، وتمجيد واستغفار ودعاء، وعلى الأسماء الحسنى، والصفات العلا. أما القرآن والذكر العملي يتمثل في تلاوة القرآن بالتدبر التي تثمر التوبة والإنابة والرجاء والخوف، وذلك كله مما يكون له خير داعيا إلى الاستقامة ولو بعض الشيء في سلوكه العملي.³

هذا شيء قليل مما للقرآن في الذكر بأنواعه الثلاثة إلى ما فيه من علم مصالح العباد في المعاش والمعاد، وبسط أسباب الخير والشر والسعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة، وعلم النفوس وأحوالها، وأصول الأخلاق، والأحكام وكليات السياسة والتشريع، وحقائق الحياة والعمران، والاجتماع ونظم الكون المثبتة على الرحمة والقوة والعدل والإحسان إلى ما يقصر عن عدة الألسنة، وتعجز عن الإحاطة بالأفهام، وإنما ينال كل مثال منها على قدر ما عنده من سلامة قصد وصحة علم، بتقدير وتيسير من الحكيم العليم.⁴

أراد ابن باديس عن طريقة السلف أن يظهر السند الذي تقوم عليه الأمة العربية الإسلامية والوطن الجزائري والذي يقوم عقل البشر وإدراكه، ويضمن استمراره ويسر معاملاته ألا وهو الاجتماع على الحق وذكره؛ وهو القرآن الكريم ففيه من الحجة الدامغة والبرهان والنظام

¹ - الأنبياء، الآية 50

² - سورة القمر، الآية 18

³ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 76 - 77.

⁴ المرجع نفسه، ص 77.

ما يسند استمرار الإنسان؛ مقدم ثلاث أنواع للذكر ليتسع نطاقها للقلب واللسان والعمل أي أن القرآن الكريم مصلح النفوس والأعمال وهذا الذي رمى إليه ابن باديس بإصلاح الأنفس والعقول فإذا سلمت العقول تلاقت على الحق ورشدت.

يقول ابن باديس: «... فإن القرآن كلام الجباروسيد الأذكار فيه من العلم ما يفتح البصائر ومن الأدب ما ينور السرائر ومن العبري ما يهرا الألباب، ومن الحكم ما يفتح للعلم والعمل كل باب وهو القول الفصل فصل أو الحكم العدل فمن استهدى بغيره ضل ومن سلك غير نهجه زل ومن اتبعه كان على الصراط المستقيم».¹

الإصلاح الاجتماعي عند ابن باديس انطلاقته وقاعدته وبلوغه القرآن الكريم لتنوير العقل الجزائري وتخليصه من الأفكار المشبوهة.

وما رame من خلال درس التفسير، محاولة بعث المجتمع الإسلامي الذي عرف مرحلة الركود الحضاري منذ أزمنة بعيدة عن طريق بناء الإنسان المسلم بناء قرانيا يكسبه الفعالية الحضارية أو يخرجها من مرحلة الذهول الحضاري التي يعيشها.²

كما نميز أن بن باديس عمد إلى راهنية النص فقد اتجه إلى القرآن الكريم والسنة النبوية على نهج السلف في إصلاحه الديني وربطه بالراهن التاريخي أي ما يعيشه الفرد الجزائري من تيه وسط الضيم والشبهة.

فعن راهنية النص فهي لا تكون بالتغاضي عن ماضيه، بل بوضع حركة معانيه وسيرورات تلقيه داخل سياق تاريخي تتواصل جميع أجزائه وستولد بعضها مع بعض ويكون التحرر النص بمعنى أن لديه دائما شيئا جديدا يقوله، وأن كل ما قيل فيه وعنه هو أشكال تاريخية وتمظهرات بشرية متعددة يبقى النص فيها قادرا على اختراق دوائرها وتصديق أسرارها.³

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول في المجلد الأول، مرجع سابق، ص150.

² - ينظر: عبد العزيز فيلاي، عبد الحميد ابن باديس، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص120.

³ - ينظر: وجيه قانصو، في إصلاح المجال الديني، مرجع سابق، ص251.

والخروج عن الصمت المطبق الذي تفرضه سلطة المعنى الثابت حوله، التي تفرض أن يطابق قولهم عما تقررره مؤسسة التفسير الموكلة بتحديد معاناة. فراهنية النص باختصار لا تكون في العودة إلى ما قاله النص فحسب، ولا فيما استحوذ عن نظر الأوائل في تأسيس مبانيهم وأصولهم، بل على ما حيدوه وأشاحوا وجههم عنه؛ أي النظر في اللامفكر فيه، رغم ترتيبهم الدائم له.¹

ففي تفسير بما تكون الهداية؟ يقول:

«كما أنعم الله على عباده بالهداية إلى ما فيه كمالهم وسعادتهم، كذلك أنعم عليهم فبين لهم ما تكون به الهداية حتى يكونوا على بينة فيما به يهتدون، إذ من طلب الهدى في غير ما جعله الله سبب الهدى كان على ضلال مبين. فلذا بين الله تعالى بأن هدايته لخلقه إنما تكون برسوله وكتابه، فيتمسك بها من يريد الهدى ويحكم على من لم يهتدي بالزيغ والضلال».

ولما كان في حكم شيء واحد في الهداية بصدق كل واحد منهما الآخر جاء الضمير مفردا.² في قوله تعالى: «يَهْدِي بِهِ اللَّهُ»³

هاته أصولية الإصلاح الديني التي يؤكد عليها ابن باديس في منهجه الإصلاحية كتاب الله وسنة نبيه وسلفيته المعتصمة بكتاب الله وسنة نبيه، فهو يؤمن إيمانا جازما بأن نهضة الجزائر وتقدمها وتطورها المنشودان، وتحررها من الاحتلال الأجنبي ورواسيها الفكرية والنفسية والاجتماعية والأخلاقية، لا يمكن أن تتحقق إلا على أساس التمسك بالقرآن الكريم، والرجوع إلى هداية القرآن الكريم، واتخاذ القرآن الكريم هاديا ومرشدا في كل عمل ناجح للشعب وللوطن وللأجيال الجزائرية الصاعدة.⁴

يقول ابن باديس: "... فالعبد محتاج دائما إلى الرجوع إلى كتاب الله وما ثبت من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم ليهتدي إلى ما يرضي الله مما شرعه له من أحواله وأفعاله"

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 282.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 113.

³ - سورة المائدة، الآية 16.

⁴ - ينظر: تركي راجع عمامرة، الشيخ عبد الحميد باعث النهضة الإسلامية المعاصرة، موفم للنشر والتوزيع، ط 2، 2003 م، ص 63.

وإلى ما يدفع عنه شهواته وينقذه من شهواته ومحتاج إلى التوسل بذلك الرجوع إليها وذلك الاتباع لهما إلى الله تعالى ليفتح له أبواب المعرفة ويمد له أسباب التوفيق»¹.

وهذا هو القصد من صيغة المضارع المفيدة للتجدد في قوله تعالى: «الْهَدْيُ» ويخرجهم، ويهديهم إلى صراط مستقيم.

القرآن صالح لكل زمان ومكان وفي هذا يقول ابن باديس: "الحاجة إلى إرشاد الله وتوفيقه دائمة متجدد، مما يعني توليد خطاب معاصر للنص لا يتحقق إلا بالانتقال من الإنصات التام لما يمليه النص من معان لغوية وملازمات عقلية إلى الدخول في وضعية حوار معه ليحتفظ فيها كل من النص والقارئ بفاعليته وحضوره، وتتم مراعاة الآفاق الزمنية الفارقة بين الطرفين ليكون خطاب النص الديني المعاصر ثمرة تفاعل متبادل بين القارئ المعاصر والنص ونتاجا مشتركا ليسهم فيه الطرفان"².

عمد ابن باديس بداية في تفسيره إلى الذكر وأفضله القرآن الكريم، وبين أن الهداية لا تكون إلا به، في زمن تبعثرت فيه وتبع فيه الجيل آنذاك ما وجد عليه آباءه فبجل العادة وركن إلى ذبح القرбан، مما استلزم نصا دينيا للإرشاد بداية بتبيان نوع الهداية وبما تكون؟ ولمن تكون؟ وإلى ماذا تكون؟

فكرة أن النص الديني لكل زمان ومكان، تعني أن لدى النص ما يقوله في كل زمان ومكان ولا تعني كما تتم ممارسته وترويجه، وجود استمرارية بنيوية وتمثالية معنوية ما بين الزمكان الأولي والأصلي الذي لفظت فيه الآيات والأحاديث لأول مرة، وبين الزمكانات المتغيرة، حيث يتم في الوعي الديني الانتقال بين الأزمنة مع تغييب كامل للفوارق الجوهرية القائمة بينهما ومن دون طرح أي تساؤل بخصوص شروط ومكان وصحة ممارسة كهذه³.

إذا عدنا إلى النص الديني لمن تكون الهداية؟ يقول عبد الحميد ابن باديس: "وأما هداية الدلالة والإرشاد مع التوفيق والتسديد فهي للذين اتبعوا ما جاءهم من عند الله من

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، ص 183.

² - ينظر: وجيه قانصو، في إصلاح المجال الديني، ص 265.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 265.

رسوله وكتابه، ... ولم يتبعوا أهواءهم ومألوفاتهم وما ألفوا عليه آباءهم ولا أهواء الناس ورضاهم، فما كان اتباعهم لرضوان الله سببا في دوام إرشادهم وتوفيقهم ، وبقدرا يكون ازدياد اتباعهم يكون ازدياد توفيقهم، إذ قوة السبب تقتضي قوة المسبب. وهذا الربط الشرعي بين التوفيق والاتباع يقتضي الربط بين ضديهما الإعراض والخذلان، وأنه بقدر ما يكون الإعراض عن الهدي يكون الخذلان... وقد أفاد تخصيص التوفيق بأهل الاتباع وجعل التوفيق مسببا عنه بما فيه سيرة الموصول من التعليل"¹. قوله تعالى: «مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ»² ألقى بن باديس تفسيره في سياق تاريخي، أراد فيه أن يخرج بالفرد الجزائي إلى الهداية الصحيحة، فيبين له طريقة توفيق والهدي فخلق حوارا بين الإتياع والإعراض والتوفيق والحرمان والشرور السيئة وأسس لنظرية الهداية: "وبقدر ما يكون ازدياد اتباعهم يكون ازدياد توفيقهم ، إذ قوة السبب تقتضي قوة المسبب، والخير ويهدي إلى الخير والهدي يزداد بالاهتداء".

المبحث الثالث: هاجس الإصلاح التربوي بين التنظير والممارسة:

1. الثورة التوحيدية عند عبد الحميد بن باديس:

الإسلام هداية الله للإنسان من أجل إرشاده وتوفيقه ولما رأى سبحانه حاجته إليه أنزله وأرسل من يقوم عليه محمد صلى الله عليه وسلم وقد عرفه عبد الحميد ابن باديس قائلا: «الإسلام دين الله الذي شرّعه وارتضاه فهو تشريع تام عام لجميع أعمال الإنسان، أعمال قلبه وأعمال لسانه وأعمال جوارحه وجميع معاملاته الخاصة والعامة بين أفرادهم»³

خلق الله الإنسان قاصدا سعادته وتوفيقه وإرشاده فبعث محمدا صلى الله عليه وسلم رسولا بدين الإسلام، ومن هذا أراد بن باديس أن يقول أن الإسلام هو الطريق

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، ص 113، 114.

² - سورة المائدة، الآية 16.

³ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 66.

الصحيح للعمل والعبادة والمعاملة، كل فيه فما جعل عليه من حرج وفيه مقتضى كل الحاجات.

دافع ابن باديس عن الإسلام وبه تدعّم. فهو دين لا يختص بجنس، صالح لكل جنس، موافق لكل فترة وملائم لكل نفس، أنه وُحِدَ الأمم المختلفة فصبغها بصبغة الإسلام، لأنه دين فطري روي يصل إلى نهاية الكمال الإنساني، ولأن وصوله بنيت على حكمة من خالق الحكمة، ففي عقائده غذاء العقل في عبادته تزكية النفس، وفي أحكامه رعاية المصلحة، وفي آدابه خير المجتمع فهو يغرس أصول الفضائل الإنسانية في الأرواح، ويكسر حدة الحيوانية ويقل شراستها ويزيل الحواجز والفروق بين المستضعفين والمستكبرين وأنه يجمع بين مطالب الروح والجسد.¹

في الإسلام صلاح الإنسان وضمان كرامته، وتحرير عقله وقد تعلمنا أنه أخرجنا من ظلمات الإشراك إلى أمور العقيدة الصحيحة، فأعطى لكل ذي حق حقه دون مراعاة للون أو جنس أو صورة، وفي هذا رغب بن باديس تحقيق الإسلام وسط الشعب الجزائري ليعرف حقه ويستفيق من وسط الاستعمار، فتثور روحه بالعودة لكتاب الله وسنته والابتعاد عن كل شبهة أو بدعة فثمة حاجة الجزائري عند ربه يحفظ كرامته ويخطط لحريته.

إن من أهم نتائج الإسلام وأكثرها حسماً رؤية الله كسلطة عليا، ولا نهائية والمقر الحقيقي للمثل العليا كلها، ومن ثم حرمان حكومات القوة إلى الأبد من إمكانية بناء الشرعية... لقد جاء الإسلام بالثورة التوحيدية لتدخل الإنسانية في عصر جديد وبه انهار مفهوم العبودية للدولة أو للسلطة أو للفرد، ولعل فرادة الإسلام تكمن في أنه ليس دعوة تبشيرية بل حركة اجتماعية سياسية وبها حدد الإسلام شكل الثورة التاريخية الكبرى ولعله السبب الرئيس في انتصاره الكاسح وتدميره المعنوي القوي لأشكال العبودية كلها.²

القوة في الأخذ من الله، والمثل الموجودة في الإسلام لقننتنا معنى الحرية والتفكير الصحيح وهذا هو نصر الله فإذا أردناه أن يجيء تمسكنا به وإذا تمسكنا به جاء الفتح.

¹ - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 86.

² - ينظر: محمد العبد الكريم، صحوه التوحيد، مرجع سابق، ص 16، 17.

وفي هذا يقول ابن باديس: " ... وقد وضع عقلاء الأمم شرائع في بعض نواحي أعمال الإنسان ولكنها بإجماع المشرعين لا تخلو من نقص وعجاج واضطراب، فهم ما يفتؤون يتبعونها بالتكميل والتقويم والتعديل على ممر الأيام، ولو عرضت على حكم من أحكامه على الأصل العام الذي ذكرناه لوجدتها منطبقة عليه ظاهراً فيه، حتى ما خفي وجهه على الأمم الأجنبية عن الإسلام أيام تاريخها، قد ظهر لها فضله ونفعه أيام تقدمها، فجاء كبراء عقلائها يعترفون فيها بصواب ما شرعه في الإسلام ثم هم يعجزون عن تطبيقها على أممهم العادة الغالبة والوراثة القديمة منها مسألة الطلاق وتعدد الزوجات وتحريم الربا تحريماً باتاً، فكم من عالم غير مسلم صرح بأن الحق والعدل والخير للإنسانية في هذه المسائل شرعه في الإسلام...¹ فهذه الاستقامة التامة العامة المطردة في شرع جاء به أمي من أمة أمية جاهلة يجزم كل عاقل بأنه ليس من وضع العبادة وإنما هو من وضع الخالق".²

الإسلام إسلام العالمين أرشد العرب، وبلغهم أوج الحضارات مما جعل الأمم الأجنبية تستوعب أحقيته وفضله، فمنهم من انكب على دراسته والإقرار بصواب ما شرعه.

لقد كان رفض الإسلام لأشكال الوثنية والشرك كلها وتشبيه السلطة بالخالق، هو مصدر الأصالة والتجديد في الإسلام بالمقارنة مع الأديان التوحيدية التي سبقتها.³

وتكوين الهوية الإسلامية يعني سيادة الشريعة باعتبارها الأخلاق الحاكمة للسلوك الإنساني فلا هوية إسلامية من دون هذه الأخلاق التي حددتها المبادئ المركزية العليا للشريعة في هذا التاريخ وفي الهوية التي أنتجتها، مما يعني التعبير عن سيادة الله حيث تلخص شهادة -لا إله إلا الله- المعرفة الأساس والممارسة الدينية والخطابية الخاصة، بكون الله هو صاحب السيادة الوحيد، وهذه المعرفة هي معرفة بنيوية؛ إذ تتغلغل في نسيج الحياة الإسلامية بدءاً من الأخلاق الاجتماعية والعلمية وحتى الحكم السياسي.⁴

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 66، 67.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 67.

³ - ينظر: محمد العبد الكريم، صحوة التوحيد، مرجع سابق، ص 18.

⁴ - ينظر: وائل حلاق، ترجمة عمرو عثمان، الدولة المستحيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، لبنان، ط 7، 2023، ص 143.

والمقصود مما سبق أن الإسلام ضمن تكوين الهوية الإسلامية بتسوية الأخلاق عن طريق تثبيت عقيدة التوحيد والابتعاد عن الشرك، فالإسلام لم يكن في يوم من الأيام قوالب جامدة لا تدرك ولا تعي، بل نماذج بشرية حباها الله بعقل نير قادر على التمييز وعلى أساسه كان التكليف¹، قال الله تعالى: «وَنَفْسٍ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا»²

الإسلام صحوة الله لمن خلق، بعدها منحهم عقلا يميزون به ما ينفعهم وما يضرهم أراد به الله سبحانه استيقاظ العقل وملأه بالنور انطلاقاً من عقيدة صحيحة، وفي هذا المجال دعا الإمام ابن باديس إلى الإيمان الصحيح ونبد التقليد الأعى وأهاب العقل أن يستيقظ ويستنير بالعلم والمعرفة ويساير الحياة في تطورها فمن لم يسايرها خضع لسلطان الغالب ودان لقوة الغاصب ومدار الحركة الفاعلة والقوة الدافعة على العقيدة الصحيحة.³

على قدر التعب الذي يعيشه الجزائريون، والركود الفكري الذي كانوا يكتسبون أراد ابن باديس أن تأتي العزائم لانتزاع الحرية بالرجوع لدين الله أولاً، ونعى الإمام على الخاملين الجامدين جهلهم وقصور عقلهم في فهمهم الفرار إلى الله تعالى في قوله تعالى: «فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ»⁴ حيث فهموا - خطأ - أنه الفرار من الدنيا وترك السعي فيها ، والإخلاد إلى الراحة وانتظار الرزق المقسوم أن يأتيهم إلى بيوتهم. فقال: « ليس المقصود الفرار من الدنيا وترك السعي والعمل وتعاطي الأسباب المشروعة لتحصيل القوت ورغد العيش وتوسيع العمران وتشيد المدينة، بل المقصود الفرار من شرورها وفتنها، وتناول ذلك كله على الوجه المشروع هو من الفرار إليه والدخول تحت شرعه، وقد ظل قوم فزعوا ذلك طاعة وعبادة فعطلوا الأسباب وخالفوا الشريعة وحادوا عما ثبت من السنة».⁵

ما سبق يبين سراهتمام ابن باديس بالإيمان الحق في السماء لا تمطر ذهباً أو فضة وإنما الإيمان بالقلب والسعي، فالإسلام لم يكن يوماً مجسد الخمول بل دوماً أمراً بالعمل وبالمقابل مراقبة الله ورسوله ورؤيته وفق ما يرضاه شرع الله وبعيدا عما ينهى عنه، مؤسساً

¹ - عمار بن معزوز، عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، مرجع سابق، ص 78.

² - سورة الشمس، الآية 7 و8.

³ - ينظر: محمد بن سميئة، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 166.

⁴ - سورة الذاريات الآية 50.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 166.

مبدأ الجمع بين القيمة الدينية والمجتمع ، إذ يتميز التراث العربي الإسلامي بثلاث مبادئ أساسية أولها الجمع بين القيمة الخلقية والواقع، وثانيها الجمع بين القيمة الروحية والتعلم. وثالثها هي الجمع بين القيمة الحوارية والصواب، في العودة إلى التراث وإلى أصوله هي إذن امتلاك رؤية متكاملة وشاملة تكون مكثفية ذاتيا ولا تحتاج إلى التقليد أو الافتتان بالآخر. إنه عبارة عن إصلاح ذاتي لا تقليدي ينصب أولا على إصلاح العقل بإصلاح المعتقدات ثم بإصلاح النفس ثانيا على إصلاح الأخلاق وبناء الفضائل، فإن الباطن أساس الظاهر والعلم مبدأ العمل والباعث عليه.¹

الإصلاح الذاتي هو الانطلاقة إلى تحرير المجتمع في نظر ابن باديس بشرط عدم عيشه التقليد ولا الانبهار بمظاهر المستدمر، أي تحرير عقله وتأسيس مجتمع عقلائي يجمع بين خصائص القيمة والخصائص العقلية، فيسترجع الجزائري استقلالته وفق جذور أخلاقية. وإذا تأملنا إصلاح ابن باديس وجدناه يبغى بعقلنته الانتقال من مستوى اللاعقلنة إلى مستوى العقلنة؛ من عقلنة البدع والخرافة إلى عقلنة القيمة الأخلاقية والدين الصحيح. وإذا رجعنا إلى العقلنة عند الغرب نجد المشروع "الفييري" قد افتتح بالأخلاق البروتستانتية.² وعلاقتها بميلادي سلوك حياة عقلانية انطلاقا من روح الزهد المسيحي، حيث ساهمت التقوية piétisme في إنشاء روح إنسان المهنة الحديث، إذا انكب "فير" على تحليل ظهور أسلوب حياة مطابقة للرأسمالية الناشئة في الفترة الحديثة، وهي رؤية تدلنا على مدى أهمية المنهج التقوي في تثبيت شخصية الإنسان البرجوازي الحديث بدءا بمسار تحول الفكر الديني مما هو أسطوري إلى ما هو يهودي، مشكلا إرهابات العقلنة الدينية لأقصاها الممارسات السحرية، وهي سيرورة مثلث البروتستانتية المسيحية. مرحلة أوجها وخلاصتها المنطقية لاستبعادها، أي وساطة بين الله والعالم ولإقصائها أي مؤسسة

¹ - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال الهضبة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، 1889-1940، دار الأيام للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2016، ص 126.

² - كلمة بروتستانت تشير إلى أولئك الذين اعتنقوا نمطا معيناً في التعبير عن الإيمان المسيحي، الذي نشأ عن حركة الإصلاح التي قامت في القرن 16، احتجاجا على بعض ممارسات ومعتقدات الكنيسة الكاثوليكية.

يشق التعبير من الكلمة اللاتينية "بروتستاري" التي لا تعني فقط المعارضة بل وأيضا المجاهرة بالإيمان. ينظر: الشين، يوسف حامد. (2002). الأديان السماوية بين العقل والنقل. (ط1). بنغازي: منشورات قان يونس، ص 301 - 302.

أخرى جاعلة الفرد كيانا قائما بذاته.¹ معتمدا على عقله. يقول فيبر*: «ليس التأكد من الذات انطلاقا من الحياة اليومية فحسب بل انطلاقا من نشاط عقلائي اعتيادي في العمل خدمة للإله أيضا، بهذا تتصاعد العقلانية داخل الاستجابة لهذا النداء الداخلي أي الدعوة، حيث يصبح السلوك اليومي معيار البرهنة على الخلاص».²

غايتنا من إدراج المشروع الفيبري هو ليس المقارنة، وإنما لعرض سبب تقدم الآخر وأساسه، وبأن الغرب أيضا أولى قيمة الإصلاح الديني ومن ثم الأخلاقي للوصول إلى فعل عقلائي غائي غايته الفعل الاجتماعي للفرد قبل المجتمع.

بهذا أصبح الفرد أداة للإله وفي ذلك تقوية لذاته بفعل إقصاء جميع أشكال الممارسات السحرية واللاعقلانية، فعوض التحليق فوق هذا العالم المليء بالمظالم والاتحاد بالإله كما في حال الكاثوليكية*، دعت الكالدانية إلى الإقبال على العلم، بل أصبح النجاح في عالم الأرض دليل للرضا الإلهي، مما جعل "فيبر" يخلص إلى حقيقة التطابق بين أهداف الرأسمالية وطموحات الفرد البروتستانت، فغايتها واحدة، ومطابقتها لتحقيق النجاح، فأما الرأسمالية، فتهدف إلى مزيد من الادخار من أجل استثماره وأما البروتستانت فيسعى إلى الخلاص، ففيبر ربط بين مفهوم الطابع السحري عن العالم والمأل المسبق، كلما تعالى الإله تقوّت حرية الإرادة الإنسانية باكتساب الفعل دلالة سببية، ومن ثم كانت حرية الإرادة تعني

¹ - ينظر: عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، لبنان، ط 1، 2021، ص 22.

* - ماكس فيبر: مفكر وعالم اجتماع ألماني، من أعظم المنظرين الاجتماعيين في القرن العشرين، غزير الإنتاج، تركت كتاباته أعظم الأثر على علوم الاجتماع والاقتصاد والقانون والسياسة والدين والفلسفة، له أثر كبير في فكر الحداثة. ينظر: وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ط 1، 2014م، ص 305.

² - المرجع نفسه، ص 22

- * الكاثوليكية: يرجع مصطلح الكاثوليك إلى العصور اليونانية الهيلينية عندما استخدمه أرسطو وزيون ثم بوليب خلال العصر الهيلينستي. وقد استخدم المصطلح منذ ذلك الوقت للدلالة على صفة العالمية. وقد استخدم الكتاب المسيحيون هذا المصطلح بذات المعنى منذ بداية القرن الثاني الميلادي للإشارة إلى الكنيسة اليسوعية. ينظر: الشين، يوسف حامد. المرجع السابق، ص 300 - 301. أرسطو (384 م / 22 ق م) ولد في **** في تراقية على حدود مقدونية لما بلغ 18 عشر قدم أثينا ليستكمل علمه من أعظم فلاسفة عصره والمتروسة علما ومعرفة ويقدر ما أصدر من كتابات بـ 400 مؤلف عرف بالعلمية والواقعي، ينظر: لخداري سعد، دار الأمان، الرباط، ط1، 2017 م، ص 324 - 325.

العقلنة والفعل العقلاني الواعي وهي حرية تسمح بإزالة كل إكراه نفسي أو وجداني أو عاطفي في اتباع الوسائل الملائمة لتحقيق غاية ما.¹

أدرك الغرب أهمية المعتقد والأخلاق في تشكيل العقلنة العالمية بنزع الطابع السحري فكلما تحرر الفرد أصبح عقلانيّ الفعل.

لقد كان الشرك وضعف التوحيد سببا في تأخر المسلمين وبعدهم، ولذلك أثار تقع على الإنسان حتى يكون مسلوب الإرادة، وفي بيان ذلك يقول الإبراهيمي رحمه الله: «وما أخر المسلمين إلا هذا الشرك الذي أبعد المسلمين عن عبادة الله، لأن الإنسان إذا تلفت إلى جهات متعددة فإنه يصبح بلا إرادة، وما الإنسان إلا إرادة وعزيمة فإذا صلحت إرادته صلحت عزمته، وإذا أراد الإنسان شيئا وسعى لتحقيقه فإن إرادته تؤدي به إلى نيل مبتغاه، ومن أصبح بلا إرادة أصبح مسيّرًا مثلما هو حالنا اليوم».²

وقوة المسلم حسب رأي "البشير الإبراهيمي" من قوة دينه وعدم ارتداده وانحلاله ولا نجاح له إلا بالرجوع إلى الله وما أتى به رسول الله صلى الله عليه وسلم، وضعفه في إشراكه، فالشرك يذهب الإرادة ويسلط التبعية، ويرصد الإمام "الإبراهيمي" رحمه الله طرفا من آثار الشرك وأضراره المهلكة وكيفية محاربة الإسلام ذلك وأحل التوحيد محله، وفي بيان مفسد الوثنية يقول أيضا: «وأعظم مفسدة هي الوثنية التي تعطل العقول وجميع المواهب التابعة لها المتصرفه بأمرها، وإذا تعطل العقل تعطلت ثمراته وفوائده وأصبح الناس في حكم المجانين، وتسلمت عليهم الأوهام، وأصبح نظرهم إلى الحقائق زائغا منحرفا، وحسبهم نتيجة لذلك إنهم يؤلّون أشياء كلها أخط من الإنسان، ومنها ما هو صنعه». ويؤكد ذلك المعنى في عظم فساد الوثنية بقوله: «وأكبر المفسد هي الوثنية التي هي آفة العقل والفكر وحجر العثرة في سبيلهما، ثم يقرر أن حملة الإسلام على الشرك حررت العقول، ودفعت النفوس

¹ - عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المرجع السابق، ص 23.

² - ينظر: عثمان عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشير الإبراهيمي، مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 2021 م، ص 85.

إلى أخذ الدين بقوة، وهذا الأثر الذي تركه النبي صلى الله عليه وسلم في نفوس أصحابه حتى كانوا سدًا منيعًا في وجه الوثنية.¹

حذر الإمام "الإبراهيمي" من الوثنية ، ودعا إلى التوحيد الذي هو أساس الأمة وصلاتها وأصل توجيهها وتحررها فما ساد في المجتمع الجزائري في هذه الفترة من وثنية كانت في التقرب إلى الأضرحة وانتشار القرب وأبنية الأولياء، كما أقر أن نجاح القضاء على الشرك يتحقق بتحقيق وحدة وطنية دينية وتعليم الشعب الجزائري أن لا رهبة ولا خوف إلا من الله، وإخلاص العبادة له توفيق وفلاح.

من الخطط التي راهن الاستعمار على نتائجها في تصفية المقاومة ضمنا لبقائه على الأرض الجزائرية، سياسة التفريق الاثني بزرع أفكار عرقية هدمًا لجدار الأخوة فقد حجر المستعمر على المناطق القبائلية وصعد من حملات التمسيح، وجعل نشاط الكنيسة يتظافر مع أنشطة أخرى هدامة ، وستكون الهجرة إلى فرنسا من أهم عوامل تحرير النفسية الجزائرية وزرع السّوس فيها، زيادة على فواعل التأثير بواسطة حضور المدينة الكولونيالية وتوسعها في أرض الجزائر، وما كانت تحدثه قيمها في النفوس من تحول استيلاي يمكن من ترسيخ عقدة استصغار النفس والتهيبىء للارتقاء تحت أقدام الآخر القوي والمتطور.²

فقد عملت فرنسا على تحريك الخصوصية الثقافية والعرقية، عامدة إلى سياسة التفريق من أجل إضعاف المجتمع الجزائري وضرب عقيدته وتقسيمه، فهناك تلي وصحراوي ، إذ ظلت القبائل الجنوبية صامدة، لا يزيدها الفقر إلا أصالة ، وتهياً الدواعي الاحتكاك المدني للإنسان التلي، فانفتح على محنة التمدن والفساد الأخلاقي، فظهر السكير والمرثشي والداعر في البيئة التي كانت قيم المدينة تترسخ فيها، وفي الوقت التي كانت تهياً فيه القاعدة لحظر على المرأة بالمجتمع الصحراوي أن ترفع صوتها حتى في بيتها. كان المجتمع التلي يعرف

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 86.

² - ينظر: عشراي سليمان ابن باديس، التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل، ملامسة لفقهاء سياسة الإصلاح وإصلاح السياسة، الجزء الثاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2010م، ص 149.

ظهور أشهر مطربات الراي والحوزي وما إلى ذلك وبالمقابل تسللت الخطط الكنيسية في بلاد القبائل إلى عناصر وعائلات تختطفهم من حظيرتهم الدينية والمالية لتضمهم إلى المسيحية.¹ عمدنا إلى إدراج هذه الظروف لنبين ما هي الوثنية المقصودة التي حاربها المصلح الجزائري والتي بثها المستدمر.

يقول ابن باديس: "... فإن صحة العقيدة واستنارة الفكر، وطهارة النفس، وكمال الخلق، واستقامة العمل، - وهذا هو الإصلاح كله، مما يشترك في الانتفاع به جميع المسلمين بل جميع بني الإنسان، وإنما نذكر المسلم الجزائري لأنه هو الذي قدّر أن يكون منا ونكون منه كما يكون الجزء من كلّ، والكل من جزئه فحاجته أشدّ وحقه أوجب، فكان المقصود بالقصد الأول، على أنه لم يذكر لتخصيصه وإنما ذكر ليشرح بنفسه فيعمل لإسلامه وجزائريته فيكون ذا قيمة ومنزلة في المجموع".²

ويقّر ابن باديس في باب دعاء غير الله مستدلاً بقوله تعالى: «ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا»³، أن دعاء غير الله تعالى لدفع الضرر، ومثله جلب النفع عبادة للمدعو، فإن المشركين كانوا يتعبدون لآلهتهم بهذا الدعاء الذي نهاهم الله تعالى عنه ببيان خيبتهم ووقوعه في غير محله.⁴ ويبين ما ساد وسط الجزائريين من شرك ويحذر من ذلك، فيقول: «إذا علمت هذه الأحكام فانظر إلى حالتنا معشر المسلمين الجزائريين وغير الجزائريين، تجد السواد الأعظم من عامتنا غارقا في هذا الظلال، فتراهم يدعون من يعتقدون فيهم الصلاح من الأحياء والأموات، يسألونهم حوائجهم من دفع الضرر، وجلب النفع، وتيسير الرزق، وإعطاء النسل، وإنزال الغيث، وغير ذلك مما يسألون، ويذهبون إلى الأضرحة التي شيدت عليها القباب أو أظلمت بها المساجد، فيدعون في من فيها ويدقون قبورهم، وينظرون لهم ويستشيرون حميتهم بأنهم خدّامهم وأتباعهم فكيف يتركونهم، وقد يهددونهم بقطع الزيارة وحبس النذور، وتراهم هنالك في ذل وخشوع وتوجه

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 150.

² - ينظر عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 358.

³ - سورة الاسراء، الآية 56.

⁴ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الاول، ص 294.

قد لا يكون في صلاة من يصلي منهم، فأعمالهم هذه من دعائهم وتوجههم كلها عبادة لأولئك المدعويين وإن لم يعتقدوها عبادة، إذ العبرة باعتباري الشرع لا باعتبارهم فيا حسرتنا على أنفسنا»¹.

كيف لبسنا الدين لباساً مقلوباً حتى أصبحنا في هذه الحالة السيئة من الظلال؟ ويؤكد تحذيره: «فليحذر قراؤنا من أن يتوجهوا من دعائهم لغير الله وليحذروا غيرهم منه، ولينشروا هذه الحقائق بين إخوانهم المسلمين بما استطاعوا عسى أن ينتبه الغافل ويتعلم الجاهل، ويقلع الضالون عن ضلالهم، ولوبطريقة التدريج، وبذلك يكون قراؤنا قد أدّوا أمانة العلم، وقاموا بفريضة النصّح وخدموا الإسلام والمسلمين»².

دعوة غير الله شرك، سعت الحركة الإصلاحية الباديبية إلى محاربته واستنكرت مظاهره، لغاية تطهير الدين، إلى التوحيد واسترداد عزيمة الجزائري التي عاشت متوكلّة على خرافات الأضرحة والقبب بإعمال العقل.

قاسم ابن باديس صلاح الإنسان وفساده بصلاح نفسه، رقيه وانحطاطه برقي نفسه وانحطاطها، وما فلقوا إلا بزكائها وما خيبته إلا بخيبتها، مستدلاً من كتاب الله وسنته بقوله: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا»³ وفي الصحيح: «أَلَا وَإِنَّ فِي الْجَسَدِ مُضْغَةً: إِذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، وَإِذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الْجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وَهِيَ الْقَلْبُ»⁴.

وصلاح القلب بمعنى النفس بالعقائد الحقّة والأخلاق الفاضلة، وإنما يكونان بصحة العلم وصحة الإرادة، والصالحون في قوله تعالى: «إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ» هم الذين صلحت أنفسهم فصلحت أقوالهم، وأفعالهم، وأحوالهم، وصلاح النفس هو صفة لها خفي كخفائها. فمن شاهدنا من الأعمال الصالحة وهي الجارية على سنن الشرع وآثار النبي صلى الله عليه

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 298، 299.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 294.

³ - سورة الشمس، الآية 9، 10.

⁴ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 52.

وسلم حكمنا بصلاح نفسه وأنه من الصالحين ومن شاهدنا من خلاف ذلك حكمنا بفساد نفسه وأنه ليس منه.¹

واستدلّ عبد الحميد بن باديس عن معرفة صلاح النفوس والتي ليس لها إلا طريق واحد هو سنن الشرع وآثار النبي صلى الله عليه وسلم بقوله تعالى: «مَنْ أَهْلَ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتْلُونَ آيَاتِ اللَّهِ آنَاءَ اللَّيْلِ وَهُمْ يَسْجُدُونَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُسَارِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ وَأُولَئِكَ مِنَ الصَّالِحِينَ»²

ويضيف أن الأعمال هي دلائل الصلاح وأن الصلاح لا يكون إلا بها، ولا يستحقه إلا أهلها ويضيف وهذا المستفاد من الآية الكريمة. قائلًا بأن العباد يتناوبون في درجات الصلاح على حسب تفاوتهم في الأعمال، أما عن صلاح الباطن فقال بأن منازل الصالحين عند ربهم لا يعلمها إلى الله، ويقدم أيضا للأوبة مستدلا بقوله تعالى: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا»³ وللأوبة حسب ما فسره أعم من التوبة، فتشمل من رجع إلى ربه تائبًا من ذنبه ومن رجع إليه يسأله ويتضرع إليه أن يرزقه التوبة من الذنب.⁴

والمستفاد من الآية الكريمة سعة باب الرجوع إلى الله تعالى يقول ابن باديس: « ذلك أن النفوس بما ركب فيها من شهوة وبما فطرت عليه من غفلة، وبما عرضت له من شؤون الحياة، وبما سلط عليها من قرناء السوء، من شياطين الإنس والجن لا تزال إلا من عصم الله في مقارفة ذنب، ومواقعة معصية، صغيرة وكبيرة، من حيث تدري، ومن حيث لا تدري، وكل ذلك فساد يطرأ عليهما، فيجب إصلاحها بإزالة نقصه، وإبعاد ضرره عنها، وهذا الإصلاح لا يكون إلا بالتوبة وبالرجوع إلى الله تعالى، ولما كان طرأ الفساد متكررا، فالإصلاح بما ذكر يكون متكررا، والمداومة على المبادرة إلى إصلاح النفس من فسادها والقيام في ذلك والجد فيه والتصميم عليه ومن جهاد النفس الذي هو أعظم الجهاد»⁵.

¹ - ينظر: ابو عبد الله محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الاول، مرجع سابق، ص 215.

² - سورة آل عمران، الآية 113، 114.

³ - سورة الإسراء، الآية 25.

⁴ - ينظر: ابو عبد الله محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الاول، مرجع سابق، ص 215.

⁵ - ينظر، المرجع نفسه، ص 213.

ويؤكد عبد الحميد بن باديس على التوبة مستدلاً بقوله تعالى: « إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ »¹ وهم الذين كلما أذنب تابوا والتوبة طهارة للنفس من درء المعاصي ومقابل التوبة هناك المغفرة في قوله تعالى: « فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا » وقد اشتملت الآية من فعل الشرط وهو: « إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ » وجوابه هو « فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا » على الحالتين اللازمتين للإنسان لتكميل نفسه، وهما الصلاح المستفاد من الأول، والإصلاح بالأوبة المستفاد من الثاني ، وما دام الإنسان يجاهد في تزكية نفسه بهذين الأصلين فإنه بالغ بإذن الله درجة الكمال.²

وضع ابن باديس أسس الإصلاح مبرزا معنى الصلاح وطرقه بادئا بالقلب، أي النفس المرتبطة بالعلم والإرادة الحق ورسم الطريق لذلك استنادا على شرع الله وسنة نبيه ويدعو إلى الأوبة والتوبة من أجل تحرير العقيدة وتطهيرها، فإذا صلحت العقيدة صلحت الأعمال.

ويرتضي ابن باديس في تدريس العقائد منهجا للقرآن نفسه وبيانه الشارح وهو السنة النبوية الشريفة، فهو أيسر من منهج المتكلمين الذين يزجّ في عالم المصطلحات والجدليات ويعتبر ذلك هجرا للقرآن الكريم.³ ويستدل بقوله تعالى: « وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا »⁴ فقالت نزيل ونحن معشر المسلمين قد كان منا للقرآن العظيم هجر كثير في الزمن الطويل. وإن كنا به مؤمنين بسط القرآن عقائد الإيمان كلها بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرتها، وقلنا تلك أدلة سمعية لا تحصل اليقين فأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة وإشكالاتها واصطلاحاتها المحدثه مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة.⁵

اجتهد ابن باديس من خلال النص السابق في تبيان أن العقائد التي كلف المؤمن بالاعتقاد بها اعتقادا جازما لا يساوره أدنى شك موجودة في القرآن، والعقائد التي أوردها

¹ - سورة البقرة، الآية 222

² - ينظر: ابو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الاول، مرجع سابق، ص 216.

³ - ينظر: محمد الدراجي وعبد العزيز الفيلاي، عبد الحميد ابن باديس وجهوده في تحديد العقيدة، الجزء 2، دار الهدى الجزائر، د ط، 2021 م، ص 11، 12.

⁴ - سورة الفرقان، الآية 30

⁵ - ينظر: محمد الدراجي وعبد العزيز الفيلاي، عبد الحميد ابن باديس وجهوده في تحديد العقيدة، مرجع سابق، ص 12.

القرآن بأدلة عقلية تسبق إلى العقل فتقنعه فهي أدلة عقلية شرعية، وأن علماء الكلام آثار الطرائق الكلامية واصطلاحاتها الغامضة وبالتالي تبيان أن حركته الإصلاحية التجديدية مبنية على الدعوة إلى الكتاب والسنة، وفهم العقائد من القرآن، وتفصيلها في سنة النبي صلى الله عليه وسلم.¹ أحى ابن باديس مبادئ الإسلام وبذل جهده للعودة بالإسلام إلى مصادره الأصلية فركز على العقيدة واهتم بأثر العقيدة الصحيحة على النفوس والعقول والأعمال، وفي مشروعه لإحياء التجديد عمل على الوقوف بالمرصاد لانحرافات الكثير من العوام وبدعهم التي رسخ الكثير منها لديهم بعض مشايخ الطرق وأدعياء التصوف على أنها من الدين.²

2. من مظاهر الشرك محاربة الطرقية:

لا قيام للإصلاح في نظر ابن باديس إلا بالقيام بتطهير الأخلاق والقيم، وتطهير الأفكار هنا يظهر تزاوج الفكر الإسلامي لدى عبد الحميد بن باديس بين إسلاميين هم الإسلام الأول، والإسلام التأسيسي؟ وهذا يعني النص الأول وما ارتبط به من فهم صاحبه في التطبيقات الأولى المتصلة بمصدر النص أي تطبيقات الرسول صلى الله عليه وسلم والصحابة، وبين المفهوم المتعاقب والمتناسق على مدى التاريخ الإسلامي من ناحية أخرى ومن ثم موضوعة الإسلام بوصفه دينيا، ضمن فهم معياري أنتج واقعا موضوعيا تاريخيا منطلقا من فوز بين ضرورة وعي المعنى التاريخي للدين ودور إهدار الجانب الطهراني منه.³

لكل إنسان وجهته الخاصة ولكل وجهة غاية وغاية ابن باديس هي تحليل نفسية الإنسان الجزائري المحبط من قهر المستعمر وتحرير فكره والوصول إلى التحرير التام للوطن معتمدا على فكر ديني كلاسيكي محاولا خلق فكر ديني حالي.

إن الفارق بين الفكر الديني الحالي والفكر الديني الكلاسيكي في عصور الازدهار وقبل الدخول في عصور التقليد، هو الفارق بين التقليد والإبداع، بين التعصب والتسامح، بين الانغلاق

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 12 - 13.

² - ينظر: جمال زواوي أحمد، الدور الإصلاحي للإمام عبد الحميد ابن باديس وحسن البناء، دار رؤى حضارية، الجزائر، ط 1، 2018، ص 175، 176.

³ - ينظر: محمد جميل أحمد، قناع جانوس، الإسلام السياسي وجدلية التأويل، المركز الثقافي في الكتاب، المغرب، ط 1، 2020، ص 30.

وضيق الأفق من جهة والانفتاح الحر الخلاق من جهة أخرى، أما الثاني يريد أن ينهي هذا التراث ويضيف إليه ولا يكتفي بمجرد استهلاكه والاعتماد عليه. إن هذا التراث لا يتجدد بالتكرار والتقليد بل يتجدد بالمداومة بحثه ودراسته وتحليله، كلما استجدت مناهج واتسعت قدرة العقل الإنساني معرفيا على إدراك ما لم يكن مدركا وعلى القدرة على قيام ما كان من قبل لا يخضع للقياس. إن وحدة المعرفة الإنسانية واتساعها بوتائر متزايدة ومتسارعة هي التي تفرض الفحص المجدد وإعادة القراءة الدائمة لاكتشاف ما لم يكن ممكنا كشفه من قبل هذا التراث.

وإن المتأخر يقف على أكتاف المتأخر أن يقف على وعي في عصره وهو ما يمنحه اتساعا في الرؤية ما لم يكن متاحا للأسلاف.¹

والفقه الإصلاحية لدى عبد الحميد بن باديس تغذية الأخلاق الدينية لا يوجب حالات الشرك الموصوفة، بل أيضا السبل التي قد تؤدي إلى الشرك، ففي دروس التفسير ودعوته وخطبه الموجهة إلى الحجاج القاصد هنا مكة، لا يتبنى نبرة الفقه المدرسي فقه قبل كل شيء ممارسة مطبقة على أحوال عينية موجهة في أغلب الأحيان لمعارضة المرابطين فانطلاقا من البدء القائل بأن الشرك يمثل خطيئة لا تغتفر بامتياز، وأكبر مسح للدين. حذر قراءه من ممارسات ومعتقدات أحيانا تافهة في الظاهر تشكل إما تجليات للشرك لا مراة فيها أو استعدادات مواتية للانحراف صوب الشرك.²

وهكذا فإن حركة ابن باديس الإصلاحية تشكلت من بؤرتي معاناة وجمود وتبدع عقدي وانتشار للبدع والخرافات لم تصمت أمامها من أمثال الطريقة.

يقول ابن باديس: "الإسلام هو دين الله الذي وضعه لهداية عباده، وأرسل به مع جميع رسله... يمجّد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير... ينشر دعوته بالحجة والإقناع لا بالخطر والإكراه، التوحيد أساس الدين فكل شرك في الاعتقاد أو في الفعل فهو باطل مردود على صاحبه، بناء القباب على القبور ووقت السرج عليها والذبح عندها لأجلها

¹ - ينظر: نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2014، ص 132.

² - ينظر: علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 316.

والاستغاثة بأهلها ظلال من أعمال الجاهلية ومظاهرات لأعمال المشركين فمن فعله جهلا يعلم ومن أقره ممن ينتسب إلى العلم فهو ضال مضل¹.

نجد أن عبد الحميد بن باديس يلحم الدين الإسلامي بالعقل فلا أحد سبق إعمال الفكر قبل الإسلام ولا جدده كما هو، فما جاء بعده من دعوات ما هو إلا تكرار إلى ما هدى إليه الكتاب والسنة الشريفة.

وقد اعتبر ابن باديس أن الأمة الوحيدة بين شعوب العالم الإسلامي وعلمائه التي حاربت الطرقية والبدع والخرافات والضلالات، هي الأمة الجزائرية المتمثلة في علمائها الأحرار المستقلين الذين لا يعيشون على التوظيف، فعمل على محاربة الطرقية بشتى الوسائل والسبل الفكرية والصحافية، وعن طريق الندوات واللقاءات والحوارات وعن طريق المنافسة الميدانية للانتشار في المدن والقرى والأماكن النائية، حتى أن الجمعية استعارت بعض وسائل الطرقية نفسها في تعبئة الشباب والتلاميذ وتأطير المعلمين والمشايخ، وذلك عن طريق القراءة الجماعية للقرآن الكريم وتنظيم المواسم وتوزيع الخلايا بحسب أسماء الزوايا والمدن والقرى.²

وما أنشط عقل عبد الحميد ابن باديس الذي تصدى إلى مبادئ غير مأمونة المستقبل وعرف كيف يغير وسط الطرقية بخطة تكفل المصلحة دون عراق، لضمان الإصلاح فأعد طريقتهم في الوصول إلى عقول الشباب.

وجابه تلك المبادئ لغاية خير أفراد الأمة في رأيهم صار من قال فيه: "الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها الغلو في الشيخ والتحرير لأتباع الشيخ وخدمة آل دار الشيخ أولاد الشيخ إلى ما هناك من استغلال ومن تجميد للعقول وإماتة للهمم وغير ذلك من الشرور".³

¹ - ينظر، عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول، المرجع السابق، ص 133.

² - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، المرجع السابق، ص 138.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 133.

الحقيقة الطرقية حسب ابن باديس هي خدمة نفسها ومصالحها، واستغلال للعقل العام، فما قيمة الأمة إذا عاشت تابعة تحت الشلل والتأخر.

تعتبر الطرق الصوفية وفرنسا استعمار بين متحالفين ضد الشعب الجزائري، فرنسا هي استعمار مادي وظاهري، خارجي يعتمد على الحديد والنار والبطش أما الطرقية فهي استعمار روحي وباطني أو قل داخلي متغلغل في جميع أوساط الشعب الجزائري متعاون مع الدولة الفرنسية عن رضا وطواعية مما دفع الاستعمار الفرنسي إلى التحالف مع هذه الطرق وحمايتها من كل الهجمات التي واجهتها من خصومها الإصلاحيين.¹

لا ينازع أحد في أن غاية فرنسا هي تيه الشعب الجزائري وسط أوهامه وخزعلاته، فمن غير الممكن أن تدعم الطرقية دون غاية معينة تنظم سيرها.

وخلص الشيخ محمد البشير الإبراهيمي بتدارس الوضع الاجتماعي والثقافي والديني مع رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ عبد الحميد بن باديس بأن من نتائج الدراسات المتكررة للمجتمع الجزائري ببني وبين ابن باديس منذ اجتماعنا في المدينة المنورة أن البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه وبعبارة أوضح من استعماريين مشتركين يمتصان دمها ويغترقان لحمها، ويفسدان عليه دينه ودنياه استعمار مادي هو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار واستعمال روحي يمثله مشايخ الطرقية المؤثرون في الشعب والمستغلون في جميع أوساطه والمتاجرون باسم الدين مع الاستعمار عن رضا وطواعية، وقد أطل هذا أمد الاستعمار الأخير وثقلت وطأته على الشعب حتى أصبح يتألم ولا يبوح بالشكوى أو الانتقاد، خوفا من الله بزعمه والاستعماران متعاضان يؤيد أحدهما الآخر بكل قوته، ومظهرهما تجهيل الأمة لأن تفيق بالعلم فتسعى في الانفلات، وتفقيرها لأنها لا تستعين بالمال على الثورة، فكان من سداد الرأي.²

جدد كل من البشير الإبراهيمي وعبد الحميد بن باديس العوامل الباطنة التي تحكمت في المزاج المعنوي والفكر لدى الشعب الجزائري، ومنعته من النهوض إلا أنه من الدارسين على

¹ - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، مرجع سابق، ص 145.

² - ينظر: إبراهيم مهديد، الدور الاصلاحي والنشاط السياسي للشيخ محمد البشير الإبراهيمي، دار قرطبة، الجزائر، ط 1، 2011 م، ص 26.

غرار رابح زناتي رأوا أن والعلماء لم يقدموا أي إصلاحات تذكر للإسلام، وكل ما فعلوه هو تأجيج مشاعر الجماهير بأفكار وهمية خطيرة وتلقينهم عقلية سلفية محافظة وفاسدة، وقد هبوا إلى شن الحرب ضد الزوايا وإلى زرع الحقد العنصري والديني وألبوا الشعب ضد فرنسا مما أدى إلى انفلات طموحات غربية لإحلال سلطة روحية مستبدة سائرة في الجزائر.¹

إلا أن البشير الإبراهيمي بين أن الاستعمار الغاشم هو سبب الفرقة بين المسلمين في أمور دينهم ودنياهم، وكذب وفجر من ادعى أننا مختلفون في أصل ديننا، فإن كان بيننا خلاف فهو من آثار الاستعمار لا من آثار الإسلام وأن التنافس على الوظائف الدينية والدينية فساد الدين وخراب الدنيا، وأن الخلاف في الدين من أعظم أسباب افتراق الأمة وتششت شملها، وإذا كان الخلاف في الدين سببا للتفرق فإن الابتداع في الدين وشيوع الصلات فيه أشنع أثرا، وهو الذي جر على الأمة ويلات التفرقة والاختلاف والتشردم. ويقول في بيان ذلك: «ولو بعث الإسلام على روحانيته الفردية ونورانيته المشرقة ولولم يفسد أهله بما أدخلوه عليه من بدع وشأنوه من ضلال لطبق الخافقين، ولجمع أبنائه على القوة والعزم والسيادة حتى يملكو به الكون كله، ولكنهم أفسدوه واختلفوا فيه وفرقوه شيعا ومذاهب، فضاعف تأثيرهم به، فضعف تأثيرهم فيهم فصاروا إلى ما نرى ونسمع.²

هذه خطة المستعمر لمد قواه وتغلغله داخل المجتمع الجزائري وتقليص ثقافته وإبقائه بعيدا عن مطالبه غافلا عن حريته فرقا ليسود، وكان من الطبيعي أن تؤيد إدارة الاحتلال شيوخ الزوايا بقصد إبقاء المجتمع معزولا عما يجري في المشرق العربي من إصلاح وتجديد في الحياة الثقافية والدينية والسياسية لكن الجزائر أنقذت من طرف المصلحين، وفي غضون الحرب العالمية الثانية تقاربت الأهداف والوسائل التي كانت تسعى إليها كل من الفئات الاجتماعية والسياسية في الجزائر وضعفت عوامل الصراع والخلاف بين مختلف الاتجاهات الوطنية والإصلاحية وتلاشت فكرة الانقسامات الثقافية بين زعماء الحركة وشعر الجميع بضرورة توحيد الجهود والصفوف في وجه الإقطاعيين والرأسماليين الكولون من جهة وضد العسكريين المتعصبين لفكرة الاحتفاظ بالجزائر كمنطقة استراتيجية وشریان

¹ - ينظر: نور الدين ثنيو، نقد الحركة الإصلاحية الجزائرية، شبكة الأصالة للنشر، د ط، 2010م، ص 53.

² - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عن البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 226.

حي يغذي الوطن الفرنسي، وقد تجلى هذا الاتحاد في مظاهر سياسية وعسكرية وثقافية متعددة، وفي الاتفاق على استراتيجية جديدة للنضال ضد المستعمر ومضطهدي الشعب.¹

حقيقة الوضع آنذاك رغم الاختلاف أن الكيان النفسي لم يكن يهب للوجود المستقل، وللحفاظ على كيان الأمة الإسلامية عامة والجزائرية خاصة استدعى الاتحاد في وجه حملة الطمس والتشويه التي قادها المستعمر ويمكن تلخيص المؤتمرات الإصلاحية الخارجية والداخلية على أفكار المثقفين في أفكار المصلحين الأولين ولا سيما جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده في الإصلاح العلمي والديني، حين دعا المسلمين في المشرق والمغرب إلى الرجوع إلى الإسلام الصافي و"رشيد رضا" الذي فثار على الأوضاع الاجتماعية والدينية المتردية ومزق الخرافات والبدع من أعمال الزوايا والطرق الصوفية المنحرفة عن الإسلام، كذلك مجلة المنار وكتب المصلحين الدينيين أمثال ابن تيمية وابن القيم والشوكاني وغيرهم من رجال الدين الآخرين والثورة التعليمية التي أحدثها الشيخ عبد الحميد بن باديس بدروسه العلمية والتربوية التي غرسها في نفوس تلامذته وعقولهم، ثم وقع الحرب في نفوس الجماهير الجزائرية وانخفاض قيمة المقدسات في نظر كثير من الناس وعودة أبناء الجزائر المخلصين من الحجاز متشبعين بالأفكار الناضجة الحديثة.²

بدت آفاق المثقفين العقلية للصحة من المستدمر بتحقيق الإسلام الصافي والثورة على الخزعات وسخرت الصحافة وانتشرت الكتابات تنوع ثقافات في عالم الأفكار وبدأت القنوات الفكرية.

شاء الله أن تتهيأ الظروف للحركة الوطنية في مطلع القرن العشرين، لتتحرر من عزلتها بفضل عوامل عديدة من اتصال بين الجزائر والمشرق العربي عن طريق الصحف أمثال العروة الوثقى، المنار، المؤيد واللواء، الهجرة إلى المشرق هرباً من جور المستعمر والتجنيد، وتؤكد الاهتمام بفكرة الجامعة الإسلامية وبالإصلاح الديني بعد زيارة "محمد عبده" للجزائر عام 1321 هـ، 1903 م حيث زار الجزائر العاصمة وقسنطينة، فتأثر المثقفون والأدباء بأفكاره ومبادئه الإصلاحية وكان للمنار بالغ الأثر في ذلك، وتجلى ذلك في

¹ - عبد الكريم بو الصفا، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عالم المعرفة، الجزائر، د ط، 2009، ص 59، 60.

² - ينظر: عبد الكريم أبو الصفا، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مرجع سابق، ص 60.

الصحف الجزائرية التي صدرت أثناء الحرب العالمية الأولى والفاوق التي أصدرها عمر بن قدور الجزائري عام 1331هـ، 1912م .

وذا الفقار التي صدرت في العام نفسه، وقد أعلن محمد راسم أنها جريدة عبدوية إصلاحية وعد محمد عبده المدير الديني للجريدة.¹

ومعروف أن الإصلاح الذي جمع بين المشرق والمغرب دافعه ظلم مستعمر وجوره، فلا بد أن يقرر كل شعب حقه في حريته في نطاق مجتمع صالح والأمر عادي في تبادل الأفكار الإصلاحية وتوسعها.

فالتجربة الباديبية استفادت من سابقها وحددت هدفا واضحا هو معالجة الوضع في الجزائر بالدرجة الأولى وفي هذا التقارب مع منهج محمد عبده إلا أن ابن باديس فتح ذراعيه للصراع والممارسة السياسية بلغته الخاصة، وخاصة مع الاستعمار وتبني هموم الأمة، ويبدو أن نسبة النجاح كانت حليفة بشكل كبير في الحركة الإصلاحية في الجزائر، فابن باديس انطلق من أن الأمم لا تنهض إلا بعد أن تبني أفكارها وتفتح أنظارها على واقعها مضيفا أن الأمم تزدهر بالفكر والإيمان لا بالتقليد والعاطفة وأن الأسلوب الوحيد لذلك هو تعلم الإسلام بطرق ومناهج علمية جديدة وشاملة، قوامها نشر ثقافة واعية وفكر أصيل ومحاربة البدع والخرافات والتقاليد البالية، ومن خلال التعلم تلمس أسباب الحضارة النافعة.² التي لا بد أن تكون في مناخ خاص بالأمة لأن الحضارة ليست حكر على أحد، كما آمن ابن باديس بسرعة وتيرة الإصلاح لأن السرعة في نظره اليوم جهاز الحياة.³

يقول ابن باديس: إن الظواهر الاجتماعية تخضع لمبدأ الأسباب والمسببات وأنه لا ينبغي الوقوف عند مجرد المحسوسات، قال: «وعلمنا الله أن لا ننظر إلى ظواهر الأمور دون بواطنها، وإلى الجسمانيات الحسية دون ما وراءها من معان عقلية، بل نعبر من الظواهر إلى البواطن وننظر من المحسوس إلى المعقول ونجعل من حواسنا خادمة لعقولنا، ونجعل

¹ - ينظر: مازن صلاح حامد المطبقاني، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية، عالم الأفكار، الجزائر، د ط، 2011، ص 30.

² - ينظر: حميدي ابو بكر الصديق، دراسات واعلام في الحركة الاصلاحية، الجزائرية، دار المتعلم الجزائر، د ط، 2015 م، ص 21.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 22.

عقولنا هي المتصرفة الحاكمة بالنظر والتفكير، والجمع بين المشاهدة والعقل هو المنهج العلمي التجريبي التي قامت عليه الحضارة¹.

فالنظر إلى الإصلاح من زوايا ابن باديس يكفل الانطلاق من التعبير عن المحسوسات إلى أعمال العقل والاجتهاد في الارتقاء ونبذ الخمول، وهكذا الوصول بالمواطن لوكب الحضارة إن المقولات الأخلاقية والتربوية والجمالية التي دعا لها رجال الفكر الفلسفي العربي الإسلامي المعاصر للخروج بالمجتمع العربي من النزعة الاستهلاكية المنفعلة المقلدة التابعة المغترية إلى مجتمع المعرفة حيث يتأجج الوعي بمدخله الثلاثة العلوم وفلسفتها، والعقلانية-الفلسفية النقدية والعقيدة الإيمانية الوسطى في فضاء المعرفة الرحب بالإمساك بالعلمنة والعقلنة².

خرج عبد الحميد بن باديس بالعقل الجزائري من الاستهلاك إلى مجتمع المعرفة من خلال دعوته إلى أعمال العقول وجعل الحواس خادمة للعقول، وعدم الخوف من الفساد الاستعماري والمجهول.

على عتبة حضارة ما ليس هو عالم الأشياء الذي يتبدل، بل هو صورة أساسية في عالم الأشخاص، حتى الوسائل التقنية في هذه المرحلة بالذات لا تتجه نحو الأشياء وإنما نحو الإنسان باعتبارها تقنية تحدد العلاقات الجديدة داخل المجتمع... وتعتمد قدرة الأفكار الأولى في درجة التحول ومدته على المصدر المقدس أو الزماني للعلم الثقافي الذي ولد فيه المجتمع الجديد³.

والتغيير الذي أراده ابن باديس تغيير للإنسان وتغيير للأفكار ليتجاوز الفقر والجهل والاتجاه إلى العلم والمعرفة، وهذا ما قصده مالك بن نبي فيما أوردناه سابقا فبناء الفرد في هذه الفترة ينطلق من بناء أفكاره.

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 93، 94.

² - ينظر: علي حسين الجابري، العقل العربي بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، دار الفرقد للطباعة والنشر، سورية، ط 1، 2010، ص 216، 217.

³ - ينظر: مالك بن نبي، مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 9، 2009 م، ص 58.

وتجديد الأفكار هو أساس الانطلاقة الحضارية المنشودة بأن التخلف العام الذي تشكو منه المجتمعات الإسلامية ليس مرده فقط إلى النقص في الوسائل والإمكانات وإنما سببه هو الفقر في عالم الأفكار.¹

يرتبط تصور المجتمعات المستدمرة والمجتمع الجزائري خاصة بتطور أفكاره وخروجه من أفكار الهرطقة والانحرافات وتفكيره خارج بطنه وخارج الإحباط الذي بث فيه. لا مرأى في أن الفكر الإصلاحي السلفي جاء استجابة لمثير خارجي يتمثل في تهديد الغرب للكيان العربي الإسلامي، ومحاولاته محو السيادة الوطنية، وكانت غاية الفكر الإصلاحي السلفي تحقيق النهضة من خلال عقلنة الدين فاكتشف فيه احترام الحرية الفردية وتأكيد حقوق المرأة وتحريم الربا وتقديس العلم، إذ يروم الفكر النهضوي الإصلاحي في محاولته تأصيل القيم العصرية من علم وعقل وتقنية وديمقراطية داخل المنظومة الدينية الإسلامية حل التعارض الظاهريين المدنية الإسلامية والمدنية الغربية.²

ما أثار الحركات الإصلاحية في العالم الإسلامي، أثار الحركة الإصلاحية في في الجزائر فالمسلمات واحدة والوضع واحد، فالكل يريد من خلال ذهنيته حرية الرأي لكل إنسان وتحقيق أوفر حظ من الصلاح والوحدة والانتصار على الاستعمار المستبد بأمور الشعوب.

يقول محمد الغزالي رحمه الله: «وما قيمة الأمة إذا عاش ملايينها الكثيفة في معزل عن تمحيص الأمور وإدراك وجوه الحق فيها؟ إن لك أن تتصور مبلغ ما يفوتها من المنافع وينالها من الشلل والتأخر إذا كانت زوايا البحث عن الحق ومنابع الخير فيها معطلة، أو مهددة على النحو الأليم والقول الفصل في حرية الرأي أنها حق طبيعي للمرأة، ولكنه حق يتخذ صفة التكليف اللازم والرسالة الواجبة الأداء. ولا قيام لحكم الطاغية إلا على الأذهان المسوخة والأفكار الراكدة البلهاء والحجر على ذوي الرأي أن ينظروا إلى الأمور إلا من الزاوية التي يراها لهم الطاغية».³

¹ - ينظر: محمد دراجي، الحركة الإصلاحية في الجزائر، دار قرطبة للنشر، الجزائر، 2021، ص 43

² - ينظر: محمد سلام شكري، السلفية الإصلاحية، مرجع سابق، ص 32.

³ - ينظر: محمد الغزالي، جد حياثك، مرجع سابق، ص 132.

ولّد الاستعمار دفاعا عارما من الشعوب الإسلامية التي لم ترض الاستمرار تحت عيئه فيها باستعمارها ماديا وروحيا وتسخير جهود من هم من بني جلدتها لتجهيلها وضمان تبعيتها.

3. مدنية الإسلام والمدنية الغربية:

حاول الفكر النهضوي الإصلاحي التركيب بين إشكاليات وقضايا لكل واحدة حقلها الدلالي وإطارها المرجعي ووظيفتها الإيديولوجية، وهذا ما يجعله في نظر بعض المفكرين العرب فكرا توقيفيا متناقضا وفاشلا مما يجعل كل المشاريع الإصلاحية والطموحات النهضوية تؤول إلى الكبوة كمصير حتي لا يخض التيار الديني السلفي مع الأفغاني وعبد، بل التيار العلمي مع سلامة "موسى" و"زكي نجيب محمود"، والتيار الليبرالي مع "لطف السيد" و"طه حسين"، وهي كلها تيارات تتقارب في العمق أكثر مما تتباعد في الظاهر لأن قاسمها المشترك هو النظر إلى الغرب كنموذج للتحديث والتقدم فهي تيارات ذات عمر قصير انتهت حيث بدأت¹.

لا نزاع أن صدى الاستعمار عسكريا كان قويا وتسله ثقافيا كان داهيا، وتفوقه اقتصاديا كان سويا، وبالمقابل الفكر النهضوي الإصلاحي لم يكن سبيا، فقد دبر قضايا التعليم واللغة والمرأة والأسرة مما لا ينكر حقها في الحفاظ على مقومات الفرد وإصلاحه رغم الصعوبات.

بيد أن الإحباط الذي لقبه المشروع النهضوي على المستوى التاريخي يقابله انتشار الأطروحات على المستوى الفكري تمتد إلى المغرب المجال العربي الإسلامي².

القانون الذي اتبعته فرنسا في الجزائر من ظلم وبطري في تغليل الفكر الجزائري وخنق دينه ولغته وتجهيله أثار صيحة الحق وفتحة العمل لدعم الإيمان وشعورا حادا بفقه إصلاحي يدافع عن التوحيد مطلقا.

أفرزت قراءة الواقع الجزائري من خلال شبكة مفاهيم السلفية بروافدها القديمة والجديدة مفهوما احتل المركز في الخطاب الإصلاحي الجزائري لحقبة ما بعد الحرب العالمية

¹ - ينظر: محمد سلام شكري السلفية الاصلاحية، مرجع سابق، ص 33.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 33.

الأولى وهو مفهوم الجهل بدلالاته المتعدد والمتسعة، لكن ليست إدانة الجهل اختراعا للإصلاحيين الجزائريين¹، يقول عبد الحميد بن باديس: "إن الجاهل بالشيء جاهل به ولو كان من أعلم الناس بغيره، وما علمه بما علم برافع جهله فيما جهل إن هذه لحقيقة من الوضوح بمكان، ولكن يحتاج إلى تكرار ذكرها بقدر ما يتكرر من وقوع مخالفتها. إن الناس قسما ن الجاهلون بشكل عام والعالمون وليس منهم من يعلم كل علم ومن العجيب أن أصل الجهل أعرف بجهلهم فلا يتكلمون فيما لا يعلمون وأما أهل العلم فكثير منهم يتجاوزون حدود علمهم فيتكلمون بما لا يعلمون، فكأن الجاهليين آنسوا من العلم ولم تكن لهم شبهة فأحجموا وكأن هؤلاء اغتروا بما عندهم فقالوا فيما غاب عنهم فأقدموا وذلك هو الغرور المبين".²

الجهل الذي قصده بن باديس هنا ثلاث، الأولى ما نشرته حسب مجلة الرابطة الشرقية. عرض فيه الكاتب إلى حركة النهوض في الجزائر وقلل من قيمتها الذي لم يعن شعبه على سلوك الحياة، وجعل منها حركة مفاضلة بين شيخين من شيوخ الطرق الصوفية، والثانية كتبه الأستاذ "سلامة موسى" في كتاب تاريخ الفنون وأشهر الصور حول معارضة الإسلام للصور والتماثيل ومسألة انشقاق الشيعة والثالث الطريقة ورفضهم لحركة الإصلاح ورميها بالجهل والتعصب والجمود وجهلهم أصول الإسلام.³

استخدم الإصلاحيون عبارة "الجهل" في الجزائر على أوسع نطاق واعتمدوه ركنا أساسيا لكل ما يبغضونه في المجتمع التقليدي، فالجهل ليس مرادفا للأمية فحسب وهو لا يكمن في عدم المعرفة بأركان الدين وقواعده أو مختلف واجبات المسلم وحقوقه فحسب، بل يتجاوز ذلك ليشمل التصورات كلها التي يرفضها المصلح بوصفها أوهاما وخرافات والممارسات الدينية والاجتماعية كلها التي يرى فيها بدع وضلالات، وفي مقدمتها التصوف الطريقي.⁴

¹ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والاسلام والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر، مرجع سابق، ص 297.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 11.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 11، 14.

⁴ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والاسلام والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر، مرجع سابق، ص 297.

ومن وسائل الترقى لدى الحركة الإصلاحية في الجزائر هي إنكار الجهل واعتباره هو مرض يثقل المجتمع الجزائري ويؤثر فيه ومنطلقا نافعا في المجابهة للاستعمار الروحي.

سنتجه إلى الطريقة التي كان لها دور داخل المجتمع الجزائري انساب الكثير من ورائها وأمن بها، فعاش البدعة والفساد، فكان ابن باديس من أشد الناس مقاومة للبدعة ومحاربة لها.

يرى ابن باديس أن هناك نوعين من الاستعمار أصاب الأمة الجزائرية: الأول استعمار مادي، ويتمثل في فرنسا بخيلها ورجلها والثاني استعمار روحي يتمثل في الطرق الصوفية التي سيطرت على أرواح الناس ونفوسهم وعقولهم، وهو أشد النوعين، ولا يمكن التخلص من النوع الأول، أي الاستعمار المادي المتمثل في فرنسا. إلا إذا قضينا على الاستعمار الثاني لأن الاستعمار المادي يعتمد في سيطرته وسياسته على الاستعمار الروحي: "فهم اليد التي تنفذ الأوامر المشؤومة أو الجسر الذي يفتح له الطريق".¹

وأدرك ابن باديس خطر الاستعمار الروحي والذي مثلته الطريقة، فكان أشد الناس عليهم وأعلن الحرب عليهم.

يقول عبد الحميد بن باديس في مقال له نشره في مجلة الشهاب تحت عنوان لماذا حارب الشهاب الطريقة: «حاربنا الطريقة لما عرفنا فيها علم الله من بلاء على الأمة من الداخل أو من الخارج. ما فعلنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك انسحاب وقد بلغنا غايتنا والحمد لله».²

موقفه هذا لم يكن تجنيا على الطائفة ولا صادر عن هوا، وإنما كان له ما يبرره فهناك أسباب عديدة جعلته يقف منهم هذا الموقف، وهي أسباب تصنف صنفين: الصنف الأول: ويتمثل في المخالفات الشرعية التي وقعت فيها هذه الطائفة، والبدع المحدثه التي أحدثتها والتي لا تمت إلى الدين بصلة.

¹ - ينظر: إبراهيم التهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام ابن باديس الإصلاحية، مرجع سابق، ص 19.

² - مجلة الشهاب، ج 1، م 12، عدد أبريل 1936، ص 45، 50، الجزائر.

أما الصنف الثاني فيتمثل في العلاقة المشبوهة بين هذه الطرق وبين الاستعمار، حيث كانت سنداً وظهيراً له، سواء بفتاويها المثبّطة التي تدعو الناس إلى الاستسلام للاستعمار وعدم مقاومته ما دام الله هو الذي ابتلانا بهذا الاستعمار ولو أراد أن يزيحه عنا لفعل سبحانه، ولم يحتج لأي مقاومة منا، هكذا كانوا يخاطبون الناس ويخذلونهم بعد الأخذ بالأسباب، لأن ذلك مناف للتوكل على الله، وبالتالي فهو مناف للتوحيد، وقد كافأهم الاستعمار على هذه الخدمة الجليلة والمعونة الهائلة بالدعم المادي والمعنوي، فكانوا حقيقة وبالا على الأمة وسيفاً مسلطاً على رقابها.¹

كانت الطريقة ممثلة للاختناق الديني بشطحاتها وزعمها، وما قرّرت في الأذهان هو اختناق وطني داعي للاستسلام، تحترق في ظل اتفاقها مع المستثمر ضمائر الأفراد الجزائرية.

إنّ محاربة الشيخ عبد الحميد ابن باديس لرجال الطريقة (الطرق الصوفية المنحرفة) كانت سبب البدع والضلالات و الشعوذة التي أحدثوها في الدين الإسلامي من ناحية.²

ومن ناحية أخرى بسبب أن معظمهم قد أصبح العوبة في يد الاستعمار الفرنسي يسخرهم ضد مصالح بلادهم العليا حتى ولو شعروا بذلك، من ناحية أخرى.³

فإذا كانت وجهة الطريقة دعم المستدمر، فغايتها المرجوة مادية، لا يهتمها الجزائريون بعد ما يهتمها موقعها وجيها .

من المعروف أن أتباع الطرق الصوفية كالقادرية والرحمانية وغيرها كان لهم أثر هام في محاربة الاستعمار منذ بداية الاحتلال، وحتى أواخر القرن التاسع عشر ميلادي، ولكن الاستعمار ما فتئ يحاول التقرب من هذه الطرق للسيطرة عليها تماماً وكانت وسيلته في ذلك شراؤهم بالمال والمناصب من قوّاد وأغوات وباشغوات. وغير ذلك حتى إذا بدأت حركة الإصلاح الديني في النصف الثاني من القرن الرابع عشر الهجري، (الربع الأول من القرن العشرين الميلادي)، وجدت من هؤلاء عداء كبيراً، فكان الانضمام إلى معسكر الإصلاح يعني

¹ - ينظر: إبراهيم الهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام ابن باديس الإصلاحية، مرجع سابق، ص 19.

² - ينظر: تركي رايح عامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة، مرجع سابق، ص 100.

³ - المرجع نفسه، ص 100

التنازل عن كل الامتيازات وقد أوضح ذلك أحد شيوخ الزوايا وهو "عبد القادر القاسمي بن بلقاسم" شيخ زاوية الهامل قرب بوسعادة، ولاية الجزائر، في رسالة بعثها إلى الحاكم العام في الجزائر يقول فيها: "إن السبب هذا العداء غير المتوقع والذي لا مبرر له هو حسد هؤلاء العلماء لقادة الزوايا لأنهم لا ينعمون بالحياة الثرية، ولأنهم لا ينالون الاحترام والتقدير في كل مكان ونقترح فتح مدارس عربية ليعد العلماء وظائفي يتعيّنون بها..."¹

فتبدى الصراع بين الإصلاحيين والطرقيين، بعدما غيرت الطريقة مسارها من الوطني التحرري إلى المادي السلطوي، فناصبت الطريقة العداء للإصلاحيين خوفا من فقدان رغدها.

يقول ابن باديس عن محاربة الطرق هي التي تمد يدها للمستعمر: «وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة هي التي تتولى القضاء عليها ثم نمد يدنا لمن كان على بقية نسبته إليها، لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة وهي: أن لا يكون آلة مسخرة في يدي نواح اعتادت تسخيرهم، فكل طريقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام، وله عقليته لا يسمع منا فيها كلمة وكل طريقي أو غير طريقي يكون أذنا سماعة، وآلة السخرة فلا هواة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله»².

لقد شن عبد الحميد ابن باديس عداء الطريقة، لكن بالمقابل دعا إلى التوحد مشروطا بالابتعاد عن العمالة.

لقد سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامي والمجتمع المغربي في القرن التاسع عشر سيطرة مذهلة، فبلغ عدد الزوايا في الجزائر 349 زاوية وعدد المريدين أو الإخوان 295,000 مريد والفقهاء الذين عرفوا بمعارضتهم الصوفية أصبحوا بدورهم طرقيين، فساد الظلام وخيم الجمود، وكثرت البدع، واستسلم الناس للقدر، وأصبحوا إذا سئل أحدهم عن حاله

¹ - ينظر: مازن صلاح حامد المطبقاتي، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية، مؤسسة عالم للأفكار، الجزائر، د ط، 2015، ص 137 - 138.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 329.

أجاب: «نأكل القوت ونستنى في الموت»، وهذه الظاهرة الاجتماعية أدت إلى تعطيل الفكر هو شل جميع الطاقات الاجتماعية الأخرى.

يبدو الرقم مذهلاً، وتبين ما هوّل منه عبد الحميد بن باديس في الشهاب ووصف من بلاء على الأمة من الداخل والخارج.¹

ومما لا شك فيه أنّ تجارب وأحوال أهل التصوف كانت في موضوع الكتابة الصوفية ولقد عبر عنها أصحابها بالطريقة وهو اللفظ الذي يدل على الطريق إلى الحق، وهي بهذا المعنى أقرب إلى الموقف من الحياة، والسعي نحو عالم خاص هو عالم الشعور والوجدان. يقول ابن خلدون في هذا المضمّن: "فلما كتبت العلوم دونت وألف الفقهاء في الفقه وأصوله والكلام والتفسير واللغة والأدب وغير ذلك، كتب رجال من هذه الطريقة في طريقهم فمنهم من كتب في الورع ومحاسبة النفس على الاعتداء والترك وصار علم التصوف في الملة علماً مدوناً بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط".²

الطريقة هي اسم عبر به المتصوفون عن الطريقة التي تنتهجها فئاتهم في التعبير انطلاقاً من عالم الشعور والوجدان للوصول إلى الله تعالى. ففي مرحلة التدوين كانت النفس أولى محطات الوعي عند المتصوفة وطريقة للوصول إلى الله تعالى في الوقت ذاته، حيث بدأت تجربة الوعي أولى قواعد الطريقة وهي الأخذ بالحقائق واليأس مما في أيدي الخلائق، حيث يتخلى المتصوف عن الواقع المادي ويبحث عن الحقائق المستقلة في الشعور والوجدان، وذلك من أجل الحصول على الحقيقة الخالصة دون شوائب ولا يتم ذلك إلا عن طريق المجاهدة، وقد صارت الطريقة عبارة عن تجمعات وعلى رأس كل فئة أو طريقة شيخ عارفو حوله يريدون يقومون بتربيتهم وإرشادهم وتعليمهم أحكام العبادات والمعاملات، ويتقوم على تربيتهم أخلاقياً وترويضهم على الزهد والتبسّك. هذا الأخير هو القدوة العلمية والعملية، فإذا وافته المنية، فإن المريدين مطالبون بتغيير شيوخهم في القاعدة الأساسية في الطريقة الصوفية هو اتباع شيخ على قيد الحياة، ويمنع تقليد الميت.³

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 18.

² - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 134.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 136.

حقيقة المتصوف مرب ورع يسعى إلى اتباع الله تعالى والزهد في الدنيا، مبدؤها الأخلاق والارتباط بالعبادة، ولكن الأمر مرتبط بالشيخ الذي رحل إلى بارئه فتشتت شملهم وضاعت مبادئهم، في هاته الفترة التي ضاعت منهم شيوخهم، تهاون المريدون فانسابت إليهم البدع فطلب الدنيا عن الآخرة والسلطة.

فانغمس الكثير من هؤلاء في ملذات الدنيا وإغراءاتها، وساعدها هذا الانحدار والتبدع والجمود وتفشي الخرافات التي انتهت إليه الطرق الصوفية كثرة انتشار الجهل والأمية بين الناس، وخاصة في الجزائر والتي كانت أكثر عرضة للجهل والفقر، بعد أن قضت الحروب الكثيرة بعد غزو الاستعمار الفرنسي للجزائر سنة 1830 على زهرة العلماء المتنورين وعلى المدارس والمعاهد العلمية والمساجد ومعظم التراث الفكري العربي الإسلامي.¹

يبقى تأرجح الطريقة وضياها بعد فقد شيوخها وإرادتهم الغدق السلطة، جعلت طريقتهم، تنتقل بهم من ابتغاء الله إلا ابتغاء المال، فكان الشعب هو ضحية الخرافات.

وقف عبد الحميد بن باديس في وجه البدعة حين قال شيخ الإسلام الطاهر بن عاشور عن حكم قراءة القرآن عند تشييع الجنازة: «وحيث فتكون قراءة القرآن في تلك المواطن إما مكروهة وإما مباحة غير سنة، فتكون مندوبة في جميعها وإما مندوبة في بعضها دون بعض» فرد قائلا: «إذا كان ترك القراءة هو السنة، فالقراءة قطعاً بدعة إذا ما فعله النبي صلى الله عليه وسلم من القربات يحسب فعله سنة وما تركه مما يحسب قرابه مع وجود سببه فتركه هو السنة وفعله قطعاً بدعة فلن يكون فعل ما تركه والحالة ما اذكر في المباحات أبداً بل لا يكون إلا من البدع المنكرات فبطل قوله «وإنها مباحة غير سنة» بعد هذه المقاومة بالباطل فرع عليها بالتناقض فقال: «فتكون مندوبة في جميعها وإما مندوبة في بعضها».²

ثم يتساءل ابن باديس قائلاً: «أفيجهل أحد أن المباح هو مستوى فعله وتركه وأن المندوب هو ما نرجح فعله على تركه وأن المباح من حيث ذاته غير مطلوب الفعل ولا مطلوب

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 138.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 76، 78.

الترك، وإن المندوب مطلوب بالفعل فكيف يتصور أن القراءة إذا كانت مباحة تكون مندوبة في الجميع أو في البعض أم كيف يتفرع ضد عن ضده؟ ولما ثبت أن ترك القراءة هو السنة وأن القراءة بدعة فأقل ما يقال فيها أنها مكروهة...».

وقف ابن باديس بالمرصاد للبدعة واعتبر ما أفتى فيه الطاهر بن عاشور أستاذه مقاومة للسنة.

فاستدل على كراهة قراءة القرآن على الميت من مذهب مالك وجمهور أصحابه فقال: «وقد نقل فضيلته سماع أشهب من العتبية قال: «سئل مالك عن قراءتي يس عند رأس الميت فقال ما سمعت بهذا وما هو من عمل الناس» فهذا تصريح منه بأنه رده لأنه محدث ليس عمل السلف من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.¹

ففي النظر إلى الكراهة في قراءة القرآن على الميت وأنه بدعة عند ابن باديس تساءل أي كراهة تنزيه أم تحریم؟ واستدل بما رآه "الإمام الشاطبي" واستدل به أيضا أن من ابتدع مثل هذه البدعة التي هي تقرب فيما لم يكن قرابة كأنه يرى أن طاعة الله بقيت تنقص هذه الشريعة فهو سيدركها وأن محمدا صلى الله عليه وسلم خفيت عليه قرابة هو اهتدى إليها أو لم تخف عليه ولكنه كتمها، وهذه كلها مهلكات لصاحبها فلا يكون ما أوقعه فيها من ابتداء تلك التي يحسبها قرابة إلا محرما.

واصل بن باديس تحريمه للبدعة موردا قول مالك: "من ابتدع في الإسلام بدعة يراها حسنة فقد زعم أن محمدا صلى الله عليه وسلم خان الرسالة لأن الله يقول: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ»² فما لم يكن يومئذ دينا فلا يكون اليوم دينا".³

مما قرره الإمام عبد الحميد بن باديس أنا لا أصل في الدين يفهم إلا من القرآن والسنة النبوية الشريفة.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 78.

² - سورة المائدة، الآية 03.

³ - ينظر: عمار طالبي، الجزء الأول من المجلد الثاني، المرجع السابق، ص 89.

ومما أنكره عبد الحميد بن باديس من البدع أيضا الاستغاثة بغير الله لمناقشته" الشيخ الدجوي" يقول: «أفخفي هذا على فضيلته حتى أخذ يستدل بآية الاستغاثة العادية التي تكون بين المخلوقين على الاستغاثة التعبدية التي لا تكون إلا لله. إن خفاء هذا على مثله لعجيب". أما الآيات التي استدلت بها الشيخ الدجوي فهي قوله تعالى: «فَاسْتَغَاثُ الَّذِي مِنْ شَيْعَتِهِ عَلَى الَّذِي مِنْ عَدُوِّهِ»¹، «إِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ»² وقوله تعالى: «إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ»³.

يقول ابن باديس: "... وما الاستغاثة إلا نوع منه أي الدعاء. فما كان منه لشيء معظم ليطلب منه ما وراء الأسباب العادية وفوق الطاقة البشرية فهو عبادة ولا يكون من المخلوق إلا لخالقه، وإذا لم يكن كذلك فهو عادة وهو دعاء المخلوقين لبعضهم البعض لغرض من الأغراض" ومن الأول قوله تعالى: «فَدَعَا رَبَّهُ أَنِّي مَغْلُوبٌ فَأَنْتَصِرْ»⁴ نصرة الله تعالى بما ليس من صنع البشر من قوله تعالى: «يَا قَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ»⁵ فدعا موسى قومه وطلب منهم ما هو في سكتهم⁶.

وقد أنكر بن باديس أيضا على "محمد فريد وجد" في كتابه الإسلام دين علم خالد تعبيره عن موجد الكون بروح الكون وجعل الحياة الإنسانية قبسة من الحياة الوجودية.⁷

يقول ابن باديس: "ويعني بالحياة الوجودية ما عبر عنه بروح الكون وهذا صريح في أن الروح الإنسانية مأخوذة من الله تعالى، جلّ الله عن ذلك، وكيف يؤخذ الحادث عن القديم ومنها زعمه عن الموجودات، أنها سابعة في روح الوجود سبج النيتان في المحيط الزاخر، منه وجدت وبه تحيا وفيه تفنى وكما كان تعبيره عن موجد الكون بروح الوجود من

¹ - سورة القصص، الآية 15.

² - سورة الأنفال، الآية 72.

³ - سورة الأنفال، الآية 03.

⁴ - سورة القمر، الآية 10.

⁵ - سورة المائدة، الآية 21.

⁶ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس الجزء الأول، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 33، 34.

⁷ - ينظر: المرجع نفسه، ص 51.

العبارات الحلولية الموهمة أنّ الموجد سار في الموجودات فقد كان تعبيره هنا بأنها سابعة فيه وتفنّى فيه مقتضيا أنها حالة فيه وكلا الأمرين محال باطل اعتقاده...¹.

كان في تقرير مسائل العقيدة والرد على المخالفين يحرص على ذكر قول مالك والمالكية لكون المذهب السائد في البلاد هو المذهب المالكي، فيكون للقول أئمة المالكية وقع أقوى من غيرهم، وذلك قوله بعد أن ذكر بعض أحاديث النبي عن اتخاذ القبور مساجد: «لأننا بعد أن نفرغ من نقل متون هذه الأحاديث الصحيحة الصريحة نأتي بكلام الأئمة من شراحها عليها ثم بكلام الأئمة من فقهاءنا المالكية»².

ولما اتهم بن غراب أحد النواب عام 1352 هـ، 1930 م حب أن الجمعية تنشر المذهب الوهابي، ونحن ملكيون كتب الشيخ ردا عليه، وكان مما قال: "خير من ينازع في هذا؟ وما يقرأ علماء جمعية إلا فقه مالك. ويا ريت الناس كانوا مالكية حقيقة إذن لطرحوا كل بدعة وضلالة فقد كان مالك رحمه الله كثيرا ما ينشد:

وخير أمور الدين ما كان سنة وشراً الأمور المحدثات البدائع"³.

شكلت الطريقة كيانا نفسيا داخل المجتمع الجزائري، فجعلت منه مؤمنا معتقدا بما جاءت به وسيطرت على قلوبهم.

لقد انتشرت الطرق الصوفية في المغرب العربي زمن بن باديس وسيطرت على قلوب الناس وعقولهم سيطرة كاملة حتى شاعت بين الناس مقولة: «من لا شيخ له فشيخه الشيطان»⁴.

اعتقدت الطريقة اعتقادا كبيرا في شيوخها، وخضعت لمبادئها وتعليماتها يقول ابن باديس: «لقد صمد الشهاب للطريقة يحارب ما أدخلته على القلوب من فساد عقائد على العقول من باطل أوهام، وعلى الإسلام من زور وتحريف وتشويه إذا ما صرفت من الأمة عن خالقها بما نصبت من أنصاب، وشننت من كلماتها، بما اختلفت من ألقاب، وقتلت من

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 51

² - مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 98.

³ - عمار بن مزور، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، مرجع سابق، ص 45.

⁴ - ينظر: حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984، ص 180.

عزتها، بما صنعت من إرهاب حتى حقت للحق على باطلها الغلبة ، فهي اليوم معروفة عند أكثر الأمة حقيقتها، معلومة غايتها، مفضوحة دوافعها، إذا دعاه داعي السلطان لبت خاضعة مندفعة وإذا دعاها داعي الأمة ولت على أعقابها مدبرة»¹.

عرض ابن باديس مساوئ الطريقة ومزالقها، وبين أنها يد في فرنسا التي تحرك الشعب الجزائري اتجاه الخضوع وترسخه، فنشرت بدعها ليتغيب العقل الجزائري عن العلم فلا يفكر أبدا في حريته مستغلة له لقضاء حوائجها وملئ جيوبها.

كان للصوفية يوم أن حافظوا على هذه المفاهيم والتزموا بها في سلوكهم شأن عظيم ليس فقط في الجزائر فحسب، بل وفي الشمال الإفريقي كله، حيث لعبت زواياهم دورا عظيما في مناهضة الاحتلال ومحاربة الفرنسيين، ويكفي كدليل على ذلك أن الأمير عبد القادر الجزائري هو ابن شيخ مرابط من مشايخ الطرق الصوفية هي الطريقة القادرية، وإن مشايخ الطريق الرحماني كان لهم دور جهادي باري في مقاومة الاحتلال.

حيث شاركوا مشاركة فعالة في ثورة 1870م، وعدا ذلك فقد عملت لزوايا الصوفية على تطوير الروابط الاجتماعية بين فئات الشعب وخاصة البربر والعرب وساهمت لحد بعيد في حفظ دين الشعب ولغته.²

أردنا أن نذكر بالدور الإيجابي الذي انتهجته الصوفية قبل أن تنحرف عن مسارها وقبل أن ندخل إلى سماتها ومظاهرها، فلا ينكر ما قدمته في أولها ولا تنكر مساهمتها في مناهضة الاحتلال.

حدد الإمام البشير الإبراهيمي سمات ومظاهر الطريقة في خمس عناصر ابتدأها بسمه الغموض والتلبيس فيقول: "أما التصوف شيء غامض يسعى إليه بوسائل غامضة، ويسهل على كل واحد ادعاؤه والتلبيس به، فإن خاف مدعيه الفضيحة لم يعد سلاحا من الجمجمة".³

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 81.

² - ينظر: حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، مرجع سابق، ص 81

* - الجمجمة: اختفاء الكلام وعدم بيانه، القاموس المحيط للفيروز أبادي 1090

³ - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 293، 294.

ثم يذكر سمة التنسك الذي يرجعه إلى نزعة غامضة مهمة، تسترت في أول أمرها بالانقطاع للعبادة والتجرد من الأسباب والعزوف عن اللذات الجسدية والتظاهر بالخصوصية، وكانت تأخذ منتحلها بشيء من مظاهر المسيحية وهو التسليم المطلق وشيء من مظاهر البراهمية وهو تعذيب الجسد وإرهاقه وتوصل إلى كمال الروح.

ويبين أن المتصوفة حاولوا إثبات خصوصيتهم بمصطلحات تفريقية اخترعوها ومنها الظاهر والباطن والحقيقة والشريعة وذلك بعد أن ظهر أمرهم للناس وهي تؤول إلى جعل الدين الواحد دينين فيقول: «ولم يتبين الناس خيرها من شرها لما كان يسوسها من التكتم والاحتباس... وانفتحت أعين حراس الشريعة فوقفوا لها بالمرصاد»

ويستدل بقول بن قيم الجوزية فيقول: «قالوا لكم العلم الظاهر ولنا الكشف الباطن، ولكم ظاهر الشريعة وعندنا باطن الحقيقة، ولكم القشور ولنا اللباب، فلما تمكن هذا من قلوبهم سلخها من الكتاب والسنة والآثار، كما يسليخ الليل من النهار ثم أحالهم في سلوكهم على تلك الخيالات، وأوهمهم أنها من الآيات البيّنات»¹.

أيقن البشير الإبراهيمي خطورة الطريقة على الأمة الإسلامية من داخلها وخارجها كما قال عبد الحميد بن باديس، فبين سمات مذهبها وعاب عليها الغموض والتلبيس واستشهد بقوله بن قيم الجوزية الذي بين أن ما خرج عن الكتاب والسنة بدعة.²

ويمكننا القول أن إصلاح ابن باديس لا يختلف عن جهود غيره من أئمة الإصلاح وقد اتخذ ابن باديس شعار مبدأ الإمام مالك بن أنس رضي الله عنه: «لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها».

يقول عبد الحميد ابن باديس: «من الناس من يخرع أعمالاً وأوضاعاً من عند نفسه ويتقرب بها إلى الله مثلما يخرع المشركون عبادة الأوثان بدعائها والذبح عليها، والخضوع لديمها وانتظار قضاء الحوائج منها... وكم يخرع طوائف من المسلمين الرقص والزمر، والطواف حول القبور والنذر لها، والذبح عندها ونداء أصحابها، وتقبييل أحجارها، ونصب

¹ - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشير الإبراهيمي، مرجع سابق، ص 295.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 295.

التواييت عليها، وحرقت البخور عندها، وصب العطور عليها. فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان يسعاه محمد صلى الله عليه وسلم وأصحابه من بعده فساعيا موزور غير مشكور».¹

أظهر ابن باديس الانحراف الموجود في الوسط الجزائري، وما يعتبرونه تعبدا وتقربا إلى الله وأصل الإيمان الحق، ونظرا إلى امتداد الفساد.

إذ يقول ابن باديس: "فكل هذه الاختراعات فاسدة في نفسها، لأنها ليست من سعي الآخرة الذي كان يسعاه محمد صلى الله عليه وسلم"، ثم يضيف: "شكر الرب لعبده هو جزاء شكر عبد له وإنما يكون العبد شاكرا لربه إذا كان عاملا بطاعته مؤمنا به، فإذا انعدم الإيمان لم يتصور شكرا"²، وهذا مستفاد من قوله تعالى: «وَهُوَ مُؤْمِنٌ».³

وأفادت الجملة الاسمية ثبوت الإيمان ورسوخه حال العمل وعلى قدر ثبوت الإيمان ورسوخه يكون الثبات والدوام على الأعمال.⁴

يلزم ابن باديس الفرد الجزائري والمسلمين عامة بعبادة الله على ما ثبت عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، أما المسائل التي كان منار خلافا بين ابن باديس وبين هؤلاء الأدعياء كثيرة، لعل من أهمها، مسألة الذكر والعبادة والدعاء، ووحدة الوجود، وما يتفرع عنها من قضايا كالخير والشر والحسن، فغالبية المتصوفة يفتقون على أن ذكر الله والاشتغال برياضة النفس أثر وأفضل له من الاشتغال بالعلم وسائر العبادات، كما أنهم يقدمون الذكر على الصلاة وقراءة الأوراد وتلاوة القرآن، بل إن بعضهم يغالي في رفع من شأن الذكر إلى مرتبة الفرائض الحتمية.⁵

وقد أوردنا سابقا ما قدمه ابن باديس عن أفضل الأذكار فأفضل الأذكار هو ذكر القرآن. أما عند متصوفة الجزائر، فقد انحدر الذكر إلى مرتبة أدنى من ذلك، حيث انقلب إلى أعمال

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، المرجع السابق، ص 182.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، المرجع السابق، ص 182.

³ - سورة النحل الآية 97.

⁴ - المرجع نفسه، ص 182.

⁵ - ينظر: حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 189، 190.

تقرب من دجل وشعوذة كأكل الحيات والأفاعي والشظايا النار والزجاج، ووخز البدن بإبر من الحديد المحمى، بل إن بعضهم من المشايخ أدخل صنوف المخدرات والمسكرات إلى حلقات الذكر، زاعمين أنها تقرب الحاضرين من النشوة وتسرع بهم إلى الوجد والشطح. والمسألة الثانية التي دار حولها الجدل، هي مسألة العبادة، فالصوفية يزعمون أن أكمل أحوال العبادة أن يعبد الله تعالى لاطما في جملته ولا خوفا من ناره بل حبا لذاته ورغبة من التمتع بجماله وبهائه.¹

اشتد غضب ابن باديس فشن حربا ضارية عليهم فدعا إلى الاعتصام بحبل الله وبذل في ذلك قبل أن يقضى على مقومات الأمة الجزائرية.

ففي إرادة الدنيا وإرادة الآخرة، وتعقيبا على ما ذكرناه أخيرا، على أن ما يريده المتصوف من الآخرة هو حب الذات الإلهية والتمتع بجمالها.

يستدل ابن باديس بقوله تعالى في إرادة الدنيا وإرادة الآخرة: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ ثُمَّ جَعَلْنَا لَهُ جَهَنَّمَ يَصْالَاهَا مَذْمُومًا مَدْحُورًا»² قوله أيضا: «وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»³، وقوله أيضا: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوَفِّ إِلَهُمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ، أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»⁴.

قسم ابن باديس العباد على أربعة أقسام:

1. مؤمن أخذ بالأسباب الدنيوية، فهذا سعيد في الدنيا والآخرة.
2. دهري تارك للأسباب فهذا شقي في الدنيا وينجو بعد المؤاخذة على الترك في الآخرة.
3. مؤمن تارك للأسباب فهذا شقي في الدنيا وينجو بعد المؤاخذة على الترك في الآخرة.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 190 - 191.

² - سورة الاسراء، الآية 18.

³ - سورة الشورى، الآية 20.

⁴ - سورة هود، الآية 15 - 16.

4. دهري يأخذ بالأسباب الدنيوية فهذا سعيد في الدنيا يكون في الآخرة من الهالكين.

ثم ينهي المسلمين قائلا: «فلا يفتتن المسلمون بعد علم هذا ما يرونه من حالهم وحال من لا يريدون دينهم، فإنه لم يكن تأخرهم لإيمانهم بل لترك الأخذ بالأسباب الذي هو من ضعف إيمانهم، ولم يتقدم غيرهم بعد إيمانهم بل بأخذهم أسباب التقدم في الحياة...».

وقصد إلى خلق آخر مستدلا يقول تعالى: «وَمَنْ أَرَادَ الْآخِرَةَ وَسَعَىٰ لَهَا سَعْيَهَا وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَٰئِكَ كَانَ سَعْيُهُمْ مَّشْكُورًا» الإسراء الآية 19.

قصد هذا الخلق الآخرة وإياها طلب وثوابها انتظر، يرجو أن يزحزح فيها عن النار وينور بالجنة ويحل عليه الرضوان فكان سعيه مشكورا.¹

ف السعي المشكور لهذا الأخير بثلاثة شروط، أولها أن يقصد بعمله ثواب الآخرة قصدا مخلصا، وثانيها: أن يعمل لها المعروف في الشرع اللائق بها، الذي لا عمل يفضي إلى نيل ثوابها سواء وهو طاعة الله تعالى وتقواه بامتثال أوامره ونواهيه والوقوف عند حدوده، وثالثها: أن يكون مؤمنا موقنا بثواب الله تعالى وعظيم جزائه، فإذا اختل واحد منها فليس العمل بمتقبل ولا بمثاب عليه بضرورة انعدام المشروط بانعدام بشرطه² في هذه الشروط مباحث:

أ. المبحث الأول: إن قصد الثواب والجزاء على العمل لا ينافي الإخلاص فيه لله: لأن الإخلاص هو أن تجعل عبادتك لله وحده، ورجائك ثواب وطمعك فيه، وحذرك العقاب وخوفك منه.

ب. المبحث الثاني: أفاد أن لم يرد الآخرة لم يكن سعيه مشكورا، وفي هذا أقسام القسم الأول متمثل في العامل في أمر تعبدي كالصلاة والصدقة والحج والعلم، فهذا إن لم يرد الآخرة أصلا فهو موزور، الثاني وهو العامل في العبادة الذي يقصد به ثواب الآخرة أو شيئا آخر من أعراض الدنيا كالرجل يبتغي الجهاد وهو يريد من عرض الدنيا، والثالث هو العامل في العبادة الذي يكون قصده إلى ثواب الآخرة، وما عداه من منافع تلك العبادة ملحوظ على سبيل التبعية لها، من حيث أنه مصلحة شرعية كالحج. والقسم الرابع: العامل للعمل عادي دنيوي من أكل

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 163.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 164 - 181.

وشرب ونوم وجماع ونحوها إذ قصد بعملها النفع الدنيوي، لا قصد له في الثواب، فهو غير مأجور ولا مأزور وهذه هي حالة أهل الغفلة والجهل. والأخير: عامل الأعمال العادية التي يتناولها بنية كونها مباحي تناولها شرعا، ويقصد بها التوصل إلى ما يتوقف عليها من أعمال واجبة ومندوبة وإلى الانكفاف بها عن المحرمات والمكروهات، كمباضعة زوجته للقيام بواجب حقها، وكف نفسه ونفسها، وكالنوم ليقوى على العبادة، والرياضة ليصح على الطاعة فهذا مثاب وسعيه مشكور وله ما نوى¹.

الغرض الذي يسعى له ابن باديس هو أن يقصد المسلمون وجه الله في كل ما يعملون متابعين أوامره ونواهيه، وأن جزاء المؤمن جنة وأن عقاب الكافر النار. يقول ابن باديس: "فإن فعلوا هذا وصمدوا إليه وجاهدوا أنفسهم في حملها عليه كانوا شاكرين مشكورين على تفاوتهم في منازل العالمين عند رب العالمين، والله يقول الحق وهو يهدي السبيل²."

كرّس ابن باديس جهوده للقضاء على الطرقية وهناك أيضا مسألة الخير والشر والحسن والقبيح، فقد أدى القول بنظرية وحدة الوجود ببعض الصوفية إلى القول بأن الخير والشر يستويان في هذا العالم، لأن الشرير يعبر عن وجه الله المفضل (كذا) والخير ينطق بالوجه الخير لله ف"الجيلان" مثلا يرى أن العاصي والمطيع أمام الله سواء ويعلل ذلك بقوله بأن الله يسمي المضلّ كما يسمي الهادي، فالطائع متحقق بصفة الهداية والعاصم تحقق بصفة الضلال وهما أمام الحق سواء، وبناء على ذلك، فهو يطمئن العصاة بأنهم جنود أوفياء للرب فلا داعي إذن لندمهم على ما اقترفوه من ذنوب لأن الإغراق في الندم قد يقضي على النفس بالتهدم والانحلال³.

حيث تتبعنا للطرقية رأيناها مفسدة منحرفة وابتداعها كان عماد الأمة وصلب الدين، وعقل الأمة الجزائرية الذي حاولوا إفساده بالخزعبلات وسعوا إلى تشتت وعيه فما استعرضه البشير الإبراهيمي من آثار الطرقية السيئة والمجملّة في:

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 164 - 181.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 183.

³ - ينظر: حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 198.

- رؤوس علل المسلمين الدينية والدينية والاجتماعية.
 - فشو الابتداع في الدين والضلالة والعقيدة.
 - فشو الجهل والغفلة والإلحاد.
 - التعصب المقيت المؤدي إلى تفريق الأمة وتشويه الدين.
 - ضلال كثير من المسلمين في الدين والدنيا.
 - قتل مشاعر المسلمين وأكل أموالهم، وانتهاك أعراضهم، والقضاء على أخلاقهم.
 - التمكين للعبودية والذل لغير الله والخوف من غيره.
 - مساوئها في بقاع الإسلام وإلهاء المسلمين عن الدين والدنيا.
 - إفساد الفطر وإبعاد النفوس عن معاني الخير والرجولة.¹
 - جمود وغفلة كثير من المسلمين.
 - تعرض علماء الإسلام لأذاها ومكرها حتى خضعوا لها وذلوا فأذلهم الناس، وفي هذا فقد عمدوا لأذية عبد الحميد بن باديس بتحريض الاستعمار عليه وتدمير قتله.
 - بعد المسلمون عن القرآن وهجرهم له بأنواع الهجر وانصرافهم لأورادها المبتدعة.²
- تعددت آثار الطرقية فأفسدت واستحوذت على عقول الجزائريين في ثوب العصمة، فكانت روح التزهيد وأوراد الطرقية بسبب هجر القرآن، فثار ابن باديس مبينا طريق السلوك الشرعي قائلا: "طريق السلوك الشرعي هو اتباع القرآن وأكمل أحوال العبد أن يخشى الله ويرجو رحمته وأهل الاتباع والخشية لا يستغنون عن تجديد الإنذار، وذلك بدوام التذكير المشروع في الإسلام، وتذكير المؤمنين بإنذارهم، وتبشيرهم، فلا يؤمنون من عذاب الله ولا يقنطون من رحمته، والمؤمن الكامل هو ما سلمت فطرته وصح إدراكه، واتباع القرآن في

¹ - ينظر: عثمان بن عبد الحفيظ القاضي الاصلاح العقدي عند البشير الابراهيمي، مرجع سابق، ص 304 - 305.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 305.

عقده وخلقهن وعمله، واستوت خلوته وجلوته، وسره وعلنه، وعبد الله راجيا رحمته، خائفا عذابه، يخوفه الإنذار، وترتجيه البشرية بالمغفرة والأجر الكريم.¹

المبحث الرابع: الإصلاح التعليمي:

أولا: وضع التعليم في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي:

بعد ما حاولته فرنسا من محاربة المعتقد الديني وعمدت إلى الثقافة العربية وتجهيل الجزائريين. في فترة الأربعينيات من القرن الماضي نصبت لجان رسمية، وزار الجزائر أمثال "أليكس دي طوكفيل"، وخرجوا جميعا برأي عن تجربة التعليم في الجزائر ماضيا وحاضرا في الاستمرار في إهمال التعليم العربي الإسلامي وعدم رد الأوقاف إليه، رغم تشبث السكان به ومقاطعتهم المدرسة الفرنسية، وإنشاء تعليم مزدوج خاص بالجزائريين تدرس فيه اللغة العربية على أن تكون فيه الفرنسية وعلومها هي السيدة ابتداء من 1850 م. ترك التعليم في الزوايا الريفية والمعمرات على ما هو عليه مع مراقبة برنامجه ومعلميه حتى لا تكون الزوايا مراكز لمعاداة الفرنسيين، وقد اعترفت جميع التقارير بأن التعليم العربي الإسلامي كان منتشرًا بين الجزائريين بشكل ملفت للنظر قبل الاحتلال وأنهم بقوا متشبثين به رغم مصادرة الأوقاف وهجرة العلماء أو نفهم.²

لم يكن التعليم غائبا عن الجزائر، ولم يكن الشعب الجزائري قبل الاحتلال شعبا أميا وإنما كان موجودا. والتاريخ يشهد أن الشعب الجزائري قبل الاحتلال كان على قدر كبير من العلم والثقافة إذ في سنة تسعة وعشرين وثمان مائة وألف 1829م، أي قبل احتلال الجزائر بسنة واحدة، كانت نسبة الأمية في الجزائر لا تتعدى 20% وكانت دور العلم والثقافة منتشرة في جميع المدن والقرى حتى بلغ عددها عشية الاحتلال 500 مركزا علميا بين كتاب ومدرسة وغيرها.³

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 295، 297.

² - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، 1830، 1954، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 1، 1998، ص 21.

³ - عمار بن مزور، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، مرجع سابق، ص 47.

ويتبين مما سبق أن التاريخ يشهد أن التعليم كان موجودا مما يعني أن الاحتلال هو الذي استدمره، وفي تقرير "أوغست ليبيشو" عن التعليم وصف حتى التجربة الإسلامية، حيث كان مسؤولا عن التعليم في الجزائر، وقد شهد أن التعليم العربي، الاسلامي كان منتشرا في المدن والأرياف وحتى في الخيام، وكانت المدارس والزوايا تضم المخطوطات أيضا التي أُلقت، وتؤكد مختلف الكتابات الفرنسية على هذا التحول الذي أصاب التعليم العربي الاسلامي نتيجة الاحتلال، وقد جاء في احداها أن التعليم التقليدي قد توقف عن أداء مهمته، لظروف الحرب من جهة والاستيلاء على الأوقاف من جهة أخرى، وهجرة المعلمين ونفهم من جهة ثالثة.¹

خربت المدارس الثانوية وهي التي كان يتخرج منها العلماء، وغادر المتعلمون الزوايا القريبة من مراكز الاحتلال، والأساتذة إما اكتفوا بأداء الشعائر الدينية دون التعليم وإما انتقلوا إلى أماكن غير محللة، وامتنع الأهالي عن إرسال أولادهم إلى المدرسة الفرنسية، لأن المدرسة في نظرهم هي حيث يتعلم الطفل القرآن والصلوات وقواعد الدين، بينما المدرسة الفرنسية لا تعلمهم إلا اللغة وربما تعلمهم مبادئ دين آخر.²

توضحت خطة فرنسا في القضاء على معلم آخر من معالم الشخصية الإسلامية العربية الجزائرية فشنت حرب الجمود والتخلف والأمية، كما ادّعت بأن الاحتلال جاء من أجل إدخال المدنية والتحضر اللذين تنعم بهما أوروبا إلى هذه الشعوب المغلوبة على أمرها من خلال ربط الجزائر فكريا وحضاريا بالثقافة الأوروبية عامة والفرنسية خاصة.³ وأهمل الفرنسيون التعليم في المدن والأرياف لاغتصاب الموارد وكثرة الحروب، ومشاركة الطلبة في واجب الجهاد، فبقي التعليم في الزوايا والمعمرات، فخرج إليها التلاميذ طلبا للعلم والمقاومة الثقافية، وبعد نجاح الاستعمار في التوغل في الريف أيضا ومراقبة المعلمين والتعليم ضعف التعليم هناك أيضا وحوصر إداريا بالقوانين، ولغويا بالفرنسية.⁴

¹ - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 24، 25.

² - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 25.

³ - ينظر: عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال، مرجع سابق، ص 40.

⁴ - ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 30 - 31.

نال الثقافة العربية التعب الشديد بسبب الاستعمار العنصري الذي اضطهد العلماء واستنزف دماء الطبقة الوسطى التي كانت من جماعة المثقفين والسياسيين والتجار وطرده اللغة العربية من مراكزها الحضارية إلى الصحراء، ولعل أول نخبة جزائرية طردها الاستعمار كانت سنة ثلاثين وثلاثين وثمان مائة والف 1833 م عندما قامت سلطات الاحتلال بنفي كل من "حمدان بن عثمان خوجة" و"أحمد أبو ضربة" وغيرهما من المثقفين الذين قضوا بقية حياتهم في المنفى. وأنكر الفرنسيون وجود شخصية جزائرية لها مقوماتها الثقافية ولغتها العربية، وهكذا محلات الحضارة العربية وانحط المستوى الثقافي في الجزائر سبب البعثة والجفاف والجمود الذي أصاب الفئة الثقافية.¹

أردنا أن نعرض ولو موجز عن الوضعية الثقافية في ذلك الحين إبان الاحتلال ونكشف عن مستوى الجزائريين في تلك الحقبة، فرأينا أن الشعب الجزائري لم يكن أميا وإنما الاستعمار عمد إلى تجهيله.

وذلك لما رأى الاستعمار أن التربية والتعليم سبب في صياغة العقول والوسيلة المثلى لتوطيد السيطرة الاستعمارية، لقي اهتماما وقام على مبدئين؛ أولهما تشجيع التعليم بالفرنسية لخصته أفكار "توكفيل" الداعية إلى بذل كافة الجهود لصياغة عقول المسلمين والتحكم في سلوكهم وتحقيق انصهارهم الفكري والروحي في الإطار الفرنسي، والهدف الثاني التضييق على التعليم باللغة العربية بحجة أنه تعليم يحث على التعصب وإبقاء التخلف الذهني.²

عمدت فرنسا إلى شل التعليم العربي؛ لسبب واحد هو أن لا يساهم التعليم العربي في إيقاظ وصحوة الشعب الجزائري والتفوق على ثقافتها.

وسارت سياسة التعليم الاستعمارية بالجزائر من 1950 م إلى الأخير ولم يكن القصد منها تعميم التعليم وإنما كان تكوين نخبة من المتعلمين بالفرنسية؛ يكون المستفيدون منها

¹ - ينظر: عبد الكريم أبو الصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، مرجع سابق، ص 44.

² - ينظر: صالح بالحاج، الحركة الوطنية الجزائرية بين الحريين 1916، 1939، صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة بمناسبة قسنطينة عاصمة الثقافة العربية، 2015، ص 98، 99.

رسل التبشير بالحضارة الفرنسية والمؤازرين للسلطة الاستعمارية، وتكوين فئة من المتعلمين بالفرنسية ضرورية لتسيير المرافق العمومية في أسفل درجات سلمها الوظيفي.¹

تحقق طموح الفرنسيين في تكوين طبقة مفرنسة من الجزائريين لتسويق حضارتها، في وسط سلم وخمل، وجمد، لكنه لم يرض ولم يقبل على هاته الثقافة رغم عدم مبالاته باندثار الثقافة الجزائرية في المجتمع وتقايسه عن تحمل المسؤولية الثقافية وقد وصف محمد "إبراهيم الكتاني المغربي" أثناء زيارته الجزائر عام 1354هـ، 1935م حال ثقافة جزائرية بقوله: "شاهدت من تعاسة المسلمين ودينهم ولغتهم ما لم أكن أتصور أن الحالة وصلت إلى ما معشاره، جهل بالعربية فظيع، وطمس لمعالم الدين شنيع..."، ووصف الشيخ "البشير الإبراهيمي" العلم في بواكير تلك المرحلة بأنه: "قضايا ملفوظة، ومسائل محفوظة مقطوعة العلائق مع أدلتها مجفوة الأرحام من أصولها، تنسلخ عليها الأعمار، وتقطع عليها الأنفاس لم يعمل فيها فكر، ولم يرضيها تمحيص..."، ووصف الجنرال "هانوتو" "hanoteau" ومستشارة القانون لتقنين العرف الزواوي القبائلي "لوتورنو" التعليم الإسلامي في الجزائر في كتابهما بلاد القبائل والأعراف القبائلية الصادر عام 1872م بلهجة قد تكون ذاتية ومعرضة بأنه أسوأ تعليم على وجه الأرض.²

يفسر قول المصلحين سابقا الوضع الثقافي المتردي الذي تعيشه الجزائر من إضمحلال اللغة العربية وجهل بالدين، وأما الجانب العقائدي؛ فهو عبارة عن حفظ دون فهم، وتكرار دون إدراك وتفسير. لقد أدرك المصلحون جيدا قيمة التربية والتعليم في نهضة الأمة ف"محمد عبده" يرى مستحضرا التجربة الأوروبية أن الإصلاح الديني والاجتماعي عن طريق التربية والتعليم ونهضة الأمة وما يترتب عليه من تطور صناعي، ونمو اقتصادي، هو سابق على الإصلاح السياسي بل شرط له، فيما تحدث محمد رشيد رضا عن أصحاب العقول الكبيرة تكون لهم الهمم العالية، والفضائل السامية يدركون علل الأمة وأسباب صحتها ويجتهدون في نشر هذا بالتعليم الصحيح³، ويوضح أن الهدف الرئيس من التربية

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 100.

² - ينظر: بشير بلح، مواقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من الثقافة الفرنسية، صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة في إطار الاحتفال بالذكرى الخمسين لاستقلال الجزائر، ص 60 - 61.

³ - ينظر: محمد أبوorman، الإصلاح السياسي في الفكر الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان، ط1، 2015 م، ص 41.

والتعليم هو الوصول إلى قوة مجموعة الأمة والمجتمعات من خلال قوة الأفراد التي يتم اكتسابها بتقوية الفكر والإرادة.¹

أما بن باديس فيقول: «لن يصلح المسلمون حتى يصلح علمائهم فإنما العلماء من الأمة بمثابة القلب إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله.. ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم. فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يستقبل من عمله لنفسه وغيره، فإذا أردنا أن نصلح العلماء، فلنصلح التعليم، ونعني بالتعليم التعليم الذي يكون به المسلم عالماً من علماء الإسلام يأخذ عنه الناس دينهم ويقتدون به».²

فهذا التناول للعلم العظيم، يحمل مسؤولية الأمة للعلماء، وأن عافيتها تكون بهم وبالتعليم تقع حراسة الأمة فلا جرم أن يشهد إصلاح التعليم بإصلاح العلماء الذين يخلصون لدينهم ويشترطون وجه الله في كل شأن يقوم الناس به، ثم إن روح الأمة في تقدمها، والتقدم لا يحصل إلا بالتعلم الحسن، يقول ابن باديس: «ولا أدل على وجود روح الحياة في الأمة وشعورها بنفسها ورغبتها في التقدم من أخذها بأسباب التعليم؛ الذي ينشر فيها الحياة ويبعثها على العمل ويسمو بشخصيتها في سلم الرقي الإنساني ويظهر كيانها بين الأمم».³

فرق ابن باديس بين العلم الأكاديمي الذي يقصد به التخصص ويشمل العلماء العلم العام وهو الحد الأدنى الذي يجب أن يتوفر عند المسلم خاصة فيما يتعلق بأمور دينه.⁴ ومنطلق التعليم عند ابن باديس منطلق ديني ولن يكون صالحاً إلا إذا أسند إلى التعليم النبوي يقول: «ولن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله

¹ - المرجع نفسه، ص 41

² - ينظر: عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول، المجلد الثاني، ص 218.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول، المجلد الثاني، ص 359.

⁴ - ينظر: مولود عويمر، عبد الحميد ابن باديس، مسار وأفكار، مرجع سابق، ص 48.

وموضوعه وفي مادته وصورته فيما كان يعلم صلى الله عليه وسلم... كان صلى الله عليه وسلم يعلم الناس دينهم من الإيمان والإسلام والإحسان¹.

2. العلم الذي يثمره عمل وسيلة الإصلاح التربوي عند ابن باديس:

اتخذ ابن باديس التربية وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي لأن الأهداف التربوية عنده تشمل ذلك كله والذي يميز تفكيره إنه يجمع بين الفكر والعمل، بين النظر والتطبيق. وقد عبر عن هاته الحقيقة بقوله: "العلم قبل العمل، ومن دخل العمل بغير علم لا يأمن على نفسه من الظلال". إننا الانقلاب الأساسي الذي حدث في التربية الحديثة هو التوحيد بين التعليم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي، باعتبار أن العمل نشاط قائم على أساس المعرفة وعلى أساس إدراك المرء لما يستعمله².

اتحد العلم بالعمل عند ابن باديس فلا يمكن للعلم أن يكون علما إلا إذا كان له تطبيق نافع يستفاد منه، ولا يمكن العمل دون علم؛ ففي ذلك ضلالة، فالعلم يثمر بالعمل. وقد عرف ابن باديس العلم أيضا بقوله: "أن العلم إدراك جازم مطابق للواقع عن بيئة سواء كانت تلك البيئة حسا أو مشاهدة أو برهانا عقليا، كدلالة المؤثر والصنعة على الصانع، فإذا لم تبلغ البيئة بالإدراك رتبة الجزم فهو ظن"، هذا هو الأصل. ويعرفه أيضا: ويطلق العلم أيضا على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف فيه احتمال النقيض ... مستدلا بقوله تعالى عن إخواني يوسف عليه السلام: «وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمْنَا وَمَا كُنَّا لِلْغَيْبِ حَافِظِينَ»³.

وفسر ذلك بقوله: "فسمى القرآن إدراكه لما شاهدوا: علما، لأنه إدراك كان يبلغ الجزم لأنبيائه على ظاهر الحال، وإن كان ثم احتمال خلافه في الباطل⁴، لأنه احتمال ضعيف بالنسبة لما شاهدوه، السمع هو القوة التي تدرك بها الأصوات بآلة الأذن والبصر

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 218.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 152.

³ - سورة يوسف، الآية 81

⁴ - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 266.

القوة التي تدرك بها الأشخاص والألوان بآلة العين، وقدم السمع على البصر لأن به أدرك العلوم وتعلم النطق والفؤاد والقلب، والمراد به هنا العقل من حيث اعتقاده لشيء ما.¹

أما عن أداة العلم، فكان القلب أداة العلم وميزة الإنسان على سائر الحيوان بالعقل والتفكير والتنقل والتحول في أطوار حياته، ونظم معيشتة بمكتشفاته ومستنبطاته وبقدر ما تكثر معلومات الإنسان ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها ويستقيم تنظيمه لها، وتكثر اكتشافاته واستنبطاته في عالم المحسوس والمعقول وقسمي العلوم والآداب. فإذا قلت المعلومات قل الاكتشاف، وإذا كثرت معلوماته وأهمل نظرفيها بقي حيث هو جامدا ثم لم يلبث أن تتلاشى من ذهنه تلك المعلومات المهمة حتى تقل أو تضيع، لأن المعلومات إذا لم تتعاهد بالنظر زالت من الحافظة شيئا فشيئا، وهذا هو طور الجمود الذي يصيب الأمم المتعلمة في أيامها الأخيرة، عندما تتوافر الأسباب العمرانية القاضية سنة الله بسقوطها.²

العقل منبع العلم هكذا أصاب ابن باديس، ولا يكون ذلك إلا بإدراك الحقائق وتنظيمها والنظر فيها، ولعل هذه الإدراكات على قول ابن باديس الحاصلة على التفكير ونظر ليست على درجة واحدة من القوة والضعف، وقد قسمها إلى أربع:

1. العلم: هو إدراك أمر على وجه لا يحتمل أن يكون ذلك الأمر على وجه من الوجوه سواه فهو عام الاعتبار.
2. الظن: وهو معتبر عندما تتبين قوة رجحانه فيما لا يمكن إلا ذلك وهذه هي الحالة التي يطلق عليها فيها لفظ العلم مجازا.
3. الوهم: هو إدراك الأمر على الوجه المرجوح.
4. الشك: هو إدراك للأمر على وجهين، وجوه متساوي في الاحتمال وكلا هذين لا يعول عليه يقول ابن باديس: «ولما كان الإنسان بما فطر عليه من الضعف والاستعجال كثيرا ما يبني أقواله وأفعاله واعتقاداته على شكوكه، وأوهامه على ظنونه، حيث لا يكتفي بالظن وفي هذا البناء الضرر والضلال...». وبين ابن باديس في هذا مستدلا بقوله تعالى إنه لا يجوز

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 266.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 268.

لهم ولا يصح منهم البناء لأقوالهم واعتقاداتهم إلا على إدراك واحد وهو العلم¹ قال تعالى: «وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ»²

أي لا تتبع ما لا علم لك به، فلا يكن منك اتباع بالقول أو بالفعل أو بالقلب لما لا تعلم فهنا عن أن نعتقد إلا عن علم، أو نفعل إلا عن علم، أولاً نقول إلا عن علم، فما كل ما نسمعه وكل ما نراه نطوي عليه عقائد قلوبنا، بل علينا أن ننظر فيه ونفكر، فإذا عرفناه عن بيئة اعتقدناه، وإلا تركناه حيث هو في دائرة الشكوك والأوهام أو الظنون التي لا تعتبر.³ ما نصّه ابن باديس سبيل إلى تلقي العلم الصحيح فلا يستطيع صنع فكرنا إلا عن علم فليس كل ما نتلقاه صحيحاً، مما يوجب التدبر.

إن العلم في القديم مجرد نظرية في المعرفة سواء كان يتصل بالطبيعات أو بالاجتماعيات أو بالعقليات، بينما نجد بعض المحدثين والمعاصرين يريدون تخصيصه بالعلم الطبيعي، وابن باديس استعمل كلمة العلم بمعنى المعرفة، وعرفه بأنه إدراك جازم مطبق لواقع عن بيئة. والمنهج الذي يعتبر المشاهدة والحس من طرق العلم هو المنهج العلمي الصحيح، وهذه النزعة التجريبية هي نزعة قرآنية، إذ أن القرآن يؤكد الأمر بالنظر في الطبيعة وفي التاريخ من أجل الوصول إلى الحقيقة الاعتقادية والعلمية، ونجد ابن باديس يستعمل منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله وفي العقائد بصفة عامة وهذا تأثر بأئمة السلف. وابن باديس يمقت السطحية، ويريد التعمق لإدراك الحقائق لأن الانحدار دائماً إلى المحسوسات والارتباط بها قد يضل الإنسان.⁴

أصل بن باديس لتلقي العلوم والعقائد بالاستدلال بالقرآن الكريم في كل أمور الدين والدنيا، وإعمال العقل ونهى عن التواكل والتقليد، وبين أن ذلك إثم واعتبر أن الذهاب ورأى أدلة المتكلمين والإعراض عن القرآن جهل لحقائق الإسلام، هو الذي يهدف إليه الإمام عبد الحميد بن باديس وهو تقارب من المسلمين الجزائريين من دينهم وجعله

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 269.

² - سورة الاسراء، الآية 36.

³ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 268.

⁴ - محمد الدواحي، عبد الحميد بن باديس، عيون العلماء والأدباء والشعراء، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2014، ص 21، 23.

منهم دائما على ذكر ونيلهم الحكمة والعلم من قريب يقول ابن باديس: «فإلى القرآن والسنة أمها العلماء إن كنتم للخير تريدون»¹.

وقد فصل ابن باديس طرق العلم، فجعل المجتهد إذا أفتى مستندا إلى ما يفيد الظن من أخبار الآحاد، أو الأقيسة، أو النصوص الأخرى ظنية الدلالة، متبع للعلم وذلك من ثلاث وجوه: أولها أن كل دليل يكون ظنيا بمفرده يصير يقينيا إذا أعرض على كليات الشرع ومقاصده وشهدت له بالصواب. أما ثانيها؛ أن المجتهد يعتمد في الأخذ بالأدلة الظنية لما له من العلم بالأدلة الشرعية الدالة على اعتبارها. فالثالث؛ أن تلك الأدلة بمفردها تفيد الظن القوي الذي يكون جزما، وسي كما تقدم علما. فما اتبع المجتهد إلا العلم².

وقد نهى ابن باديس على عدم اعتماد الأحاديث الضعيفة في إثبات العقائد والأحكام على ما ينسب للنبي صلى الله عليه وسلم، والقول بغير علم في أحوال ما بعد الموت لأنها من الغيب، ونبه إلى سؤال الجوارح يوم الهول الأكبر، فيما قال لم يسمع أو لم ير، ولم يعرف، ولم يعتقد فهذه الثلاثة تسأل³. يقول عبد الحميد بن باديس: «...ويكون عمله في شرع الله هو الفهم لنصوص الآيات والأحاديث، ومقاصد الشرع وكلام أئمة السلف...حتى إذا بلغ إلى حكم لم يعرف حكمته وقضاء لم يدر علمه ذكر عجز فوقف عنده، فلم يكن من المرتابين ولا من المتكلفين، ولم يمنعه عجزه عن تعليل وتبيين وجه ذلك القليل عن المضي في التفهم والتدبر لما بقي له من الكثير»⁴.

يؤكد ابن باديس أن اتباع طرق العلم بالعودة إلى كتاب الله وسنة نبيه.

حق الاقتداء لا الاجترار لأقوال الفقهاء والأصوليين وحفظ المعارف الدينية دون استدلال والنظر في المعلومات بطريق التفكير.

وهناك مفردات عديدة أخرى استعملها ابن باديس في معرض خطابه عن العلم بالفؤاد والعقل والتفكير وسمى العلم كذلك بالبرهان، وذهب إلى أن لا حياة إلا بالعلم وإنما

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 272.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 272-273.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 273 - 274.

⁴ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المرجع السابق، ص 258.

العلم بالتعلم فلن يكون عالما إلا من كان متعلما. كما لن يصلح معلما إلا من قد كان متعلما، ومحمد صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله معلما، كان أيضا متعلما، وعلمه الله بلسان جبريل فكان متعلما عن رب العالمين ثم كان معلما للناس أجمعين.¹ يقول عبد الحميد ابن باديس: « ولا أدل على وجود روح الحياة في الأمة وشعورها بنفسها ورغبتها في التقدم من أخذها بأسباب التعلم: التعليم الذي ينشرفها الحياة ويبعثها على العمل ويسمو شخصيتها في سلم الرقي الإنساني ويظهر كيانها بين الأمم». ² ويقول: بقدر ما كان تمسك الأمة بأسباب العلم كان رفضها للجهود والخمود والخرافات...³

وعى ابن باديس كان متقدما لأنه عاش في مجتمع يعرفه شعابه ويدرك علته، فشرع ببناء العقول والأرواح، ودعا إلى العلم، ليستفيق من الاستدمار ودماره.

ودافع عن الصورة المثالية للعلماء، باعتبارهم ورثة الأنبياء ومصدر الهداية والإرشاد ومبعث التثقيف والتهذيب، إلا أن الهوة السحيقة ما بين المثال والواقع تدفعه إلى استنتاجات ثلاث: أولها: لن يصلح المسلمون حتى يصلح علماءهم، إنما العلماء من الأمة بمنزلة القلب، إذا صلح صلح الجسد كله، وإذا فسد فسد الجسد كله. فإذا كان علماءهم أهل جمود في العلم وابتداع في العمل، فكذلك المسلمون يكونون».

ثانيها: " لن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم".

ثالثها: " لن يصلح هذا التعليم إلا إذا رجعنا للتعليم النبوي في شكله ومضمونه ... لهذه الاعتبار، ربط عبد الحميد بن باديس بين الإصلاح التربوي والإصلاح الديني".⁴

نوه ابن باديس بقيمة العلماء، ووضع شرطا لذلك في صيانة الحياة وإسعاد الناس وبناء المجتمع والدولة هو الخروج من الجمود والتقليد، واعتماد التعليل والاستدلال، والتعليم من القرآن الكريم على هدي محمد صلى الله عليه وسلم، والتفقه في آيات الله وأحاديث نبيه.

¹ - ينظر: مولود عويمر، عبد الحميد ابن باديس مسار وأفكار، مرجع سابق، ص 46.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، ص 346.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 359.

⁴ - ينظر: عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والاسلام والنخب الاصلاحية في تونس والجزائر، مرجع سابق، ص 299.

وسبيل ذلك عند ابن باديس هو استعادة طريقة السلف الأول في التعاطي مع نص الوحي واستلهامه لمجابهة تحديات الحاضر، ولا يكون ذلك إلا بالعودة إلى القرآن وإرشاده والتشبع بالسنة في شرحه. هذا هو المبدأ الأساس لمشروع العلماء الإصلاحيين وأساس البيداغوجية الباديبية.¹

أما عن الثقة التي فقدها الشعب الجزائري في نفسه والحرمان الذي تجرعه لبقاء الاستعمار الطويل فيه، ومظاهر الاستبداد وتفنتها، في أن ترسخ داخله صدمة كبرى لتلك الأمة المشلولة وهو العلاج المناسب لها.

والعلاج المناسب لهذه الحالة المزرية فهي الصدمة الكبرى، وهو علاج معتمد لدى قطاع عريض من أهل الطب، العلاج بالصدمة أو الضد، فبدل السير في طريق النهضة والمجد السوي عوقبوا بالتّيه² «أَزْعِينَ سَنَةً يَتِيمُونَ فِي الْأَرْضِ»³، غير مأسوف عليهم «فَلَا تَأْسَ عَلَى الْقَوْمِ الْفَاسِقِينَ»⁴.

وكذلك كان الشيخ العلامة ابن باديس في الجزائر كما يروي من عرفه، كلما مَرَّ بجنود المستعمر الفرنسي وهم يقهرون ويظلمون الأهالي كما كان يسمى المواطنين، كان يقول زيادة الظلم أنفع للمظلومين ولأن الظلم إذا استفحل نبه المظلوم، وأفاهه من عبوديته.⁵

ذلك هو التحرر الحق الذي يولد من رحم الحرية والفكر والعمل وهذا ما أراد أن يبثه عبد الحميد بن باديس في العقل الجزائري والروح الجزائرية.

1. نضال ابن باديس التعليمي:

ضمن ابن باديس الوجود الذاتي الجزائري، بدعوته للمعرفة وتلقي العلم وإنقاذه له من غفوة العبودية إلى صحوة التوحيد والحرية.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 299.

² - عبد المجيد بوناب، صناعة المجد، مرجع سابق، ص 209.

³ - سورة المائدة، الآية 26.

⁴ - سورة المائدة، الآية 26.

⁵ - عبد المجيد بوناب، صناعة المجد، مرجع سابق، ص 210.

واصل ابن باديس دراسته في جامع الزيتونة بتونس 1908م-1912م ورجع إلى الجزائر حيث بدأ جهوده التعليمية سنة ثلاثة عشر وتسع مائة وألف ميلادية 1913 م، فهو مدرك تماما أن السبيل الوحيد لمقاومة الاستعمار ليست المناورات وإنما هو الجهد المنظم على امتداد الزمن في سبيل تعلم اللغة العربية، وتحرير الأمة الجزائرية من الجهل، لذلك شرع ابن باديس يجمع قري وبلاد الجزائر داعيا لأفكاره، ومبادئه مخاطبا مواطنيه محاضرا فيهم معلما لهم في المساجد والنوادي التي ساهم وجماعته في إنشائها، معلنا ثورته التعليمية ضد الجهل.¹

بدأ ابن باديس مشروعه التربوي ينشر العلم على أساس ديني سلمي، الغاية منه مجابهة الاستعمار رוחي قبل مجابهة استعمار مادي، وقد استمد ابن باديس أهداف التربية من أهداف التربية الإسلامية من الناحية التي تعتبر قريبة من النظريات التربوية التي وجدت في الحضارة الإسلامية المغربية والمشرقية.

ومن الحالة الاجتماعية التي عليها المجتمع الجزائري من ناحية أخرى. وقد تمثلت في:

1. كمال الحياة الفردية والاجتماعية وفق الشريعة الإسلامية المطهرة، حيث حدد ابن باديس الأركان التي تبنى علي حياة الإنسان من إرادة وفكر وعمل وأصاب الشخصية الشمولية البشرية في شمولها و كليتها ووحدتها من حب الفكر والشعور والعمل، أي إعداد الفرد للحياة بمختلف ميادينها فيقول ابن باديس: «على المربين لأبنائنا وبناتنا أن يعلموهم ويعلمهن هذه الحقائق الشرعية ليتزودوا ولتزوّدن بها وبما يطبعونهم ويطبعونهن عليه من التربية الإسلامية الغالية في ميادين الحياة».²

2. خدمة الإنسانية: تكون بواسطة الإسلام أولا، وبخدمة الوطن ثانيا، لأن الإسلام يحترم الإنسانية في جميع أجناسها، يقول ابن باديس: «إن خدمة الإنسانية في جميع مظاهر تفكيرها ونزاعاتها هو ما نقصده ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربيتي من إلينا عليه».

¹ - محمد بي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط 1، 1999، ص 105 - 106.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 154، 155.

3. تكوين الإنسان وربط أفراد المجتمع في شبكة من العلاقات الاجتماعية لتحقيق هدف مشترك. يقول عبد الحميد بن باديس: «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله، إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكروا وتدبر وتتشاور وتتآزر».

4. إيجاد الجماعة الفائدة المفكرة التي تقود المجتمع إلى الحضارة، وهدفه التربوي يهدف إلى إعداد هؤلاء الرجال، يقول: «فإننا نربي- والحمد لله -تلامذتنا على القرآن ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلّق هذه الأمة أعمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها»¹. من هنا وضع ابن باديس حجر الأساس للتربية الإسلامية التي ترمي إلى الإبداع وقيادة الجزائر إلى الحضارة أولا، فالأمة الإسلامية ثانياً وخدمة الإنسانية من خلال تكوين العقل الجزائري المسلم. ومن أهم أهداف التربية عنده أيضاً هو المحافظة على الشخصية العربية الإسلامية بكل مقوماتها وتجديدها وذلك في القانون الأساسي لجمعية التربية والتعليم الأساسية الإسلامية التي أسسها سنة (تسعة وأربعين وثلاث مائة وألف) هـ، (ثلاثون وتسعة مائة وألف ميلادية) وغرضها هو تربية أبناء وبنات المسلمين على المحافظة على دينهم، ولغتهم، وشخصيتهم ومن الوجهة التعليمية تثقيف أفكارهم بالعلم، وتعليمهم الصنائع ومن الوجهة المالية تعويد الأمة على التبرع المنظم...وقد اجتمع ابن باديس بالشبان المتعلمين تعليماً أوروبياً ونصحهم بانتشال الأمة مما هي فيه، محافظين على مقوماتها سائرين في موكب المدنية بها.²

2. التعليم المسجدي:

بدأ عبد الحميد بن باديس نشاطه التعليمي من المسجد، وأول عمل تربوي سجله ابن باديس في قسنطينة كان في سنة 1332 هـ. وقد علّم الإمام في المسجد الكبير وفي سيدي قموش وسيدي عبد المؤمن وسيدي بومعزة، ومدرسة جمعية التربية والتعليم والجامع

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 105 - 107.

² - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 158.

الأخضر وسيدي فتح الله¹، يقول ابن باديس: « المسجد والتعليم صنوان في الإسلام من يوم ظهور الإسلام، فما بنى النبي صلى الله عليه وسلم يوم استقر في دار الإسلام، حتى بنى المسجد... فكما لا مسجد بدون صلاة كذلك لا مسجد بدون تعليم، وحاجة الإسلام إليه كحاجته إلى الصلاة فلا إسلام بدون تعليم»².

المسجد منبع التعليم، بل هو التعليم نفسه فقد ولى اهتماما بالغاً به منذ بداية الإسلام وكل العلوم أخذت من المساجد، بل هي علوم المساجد. يقول عبد الحميد بن باديس: "كانت المساجد الأمصار الإسلامية من أيام البصرة والكوفة إلى يومنا هذا مفتوحة الأبواب معمورة الأركان، بجميع العلوم وإذا خلت في العصر الأخير من بعضها، فذلك للتأخر العام، وضعف المسلمين في أسباب الحياة."

نصّ ابن باديس على ضرورة المسجد وأهميته باعتباره محل التعليم الديني، فالحاجة إليه كالحاجة إلى الإسلام، وهجرته إعراض عن الإسلام. وقد وصف حال المساجد واقتصرها على بعض التعليم الديني من فقه وتوحيد وعربية للطلاب، وللعمامة بقدر الحال. ونوّه بضرورة اتخاذ كلية دينية للجزائري تخرج منها رجال فقهاء يعلمون الأمة، ودعا الجمعية إلى ترسيم معلمين ورعاية مدد المتعلمين ووضع خطة التعليم والسعي لدى الحكومة لترسيم مدرس فقيه في كل مسجد لضمان إسلام الأمة الجزائرية³.

رأينا أن ابن باديس سجل أول عمل تربوي في قسنطينة، فكان يعلم صغار الكتاتيب القرآنية بعد خروجهم منها صباحاً وعشية، فقد كان يعمل في وجهتين وجهة الكبار ووجهة الصغار.

وأسس ابن باديس مع جماعة من الفضلاء المتصلين به، مكتبا للتعليم الابتدائي في مسجد سيدي بومعزة ثم بنى الجمعية الخيرية الإسلامية سنة 1918، وفي سنة 1935 م، تطور مكتب الجماعة إلى مدرسة جمعية التربية والتعليم الإسلامية، حيث قرر القانون الأساسي للجمعية وقدمه باسم الجمعية إلى الحكومة فصادقت عليه في مارس 1931 م.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 114.

² - ينظر: المرجع نفسه، 225، 226.

³ - ينظر: عمار طالي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 228.

واعترف بالجمعية، وكان مقصودها نشر الأخلاق الفاضلة والمعارف الدينية العربية والصنائع اليدوية بين أبناء وبنات المسلمين، وبينت المادة الثالثة الوسائل من: تأسيس المكتب للتعليم، ملجأ للأيتام، نادي للمحاضرات، معمل للصنائع وإرسال تلامذة على نفقتها إلى الكليات، والمعامل الكبرى كما نص على أن البنين القادرون فيهم واجب التعليم وأما البنات فيتعلمن مجاناً.¹

حاولنا أن نذكر ما قدمه ابن باديس في منهجه التربوي وفضله على الأمة الجزائرية. وقد درّس ابن باديس الكبار في الجامع الكبير، حيث كان يدرس فيه الشفاء للقاضي عياض، ولكن ما لبث أن منع من طرف مفتي قسنطينة "المولود بن الموهوب"، فكان جماعة من الشبان تابعة للجمعية واهتم بتهديهم، وتربيتهم فجعل لهم درسا يوم الأحد من كل أسبوع يعلم جماعة منهم على الساعة العاشرة صباحا والأخرى على الساعة الثامنة مساء، حسب أوقات فراغهم وذلك في أبريل سنة 1933م.²

اشتغل ابن باديس في تكوين شباب -رجال الأمة- وخاطب الشعب الجزائري لمدهم وإعانتهم واصفا لهم: "أما أبناءك الشبان حملة القرآن فقد هبوا هبة رجل واحد لطلب العلم والتفقه في الدين، يحملون الإيمان في قلوبهم والقرآن العظيم في صدورهم والروح الجزائرية المسلمة في لحومهم ودمائهم لا يقصدون إلا أن يتعلموا فيعلموا ويتفقهوا فيفقهوا، ولا يرجون من ذلك إلا رضا الله ونفع عباده".³ وقد افتخر ابن باديس بما تخرجه أيديه، ويأمل فيهم نهضة الأمة الجزائرية، وبعث الثقافة العربية. والمتأمل، في ما قام به ابن باديس من تنظيم الطلبة والقيام على توفير متطلباتهم، يستشعر طعم الوطنية والنخوة الإسلامية في شخصه، فقد كون لجنة للعناية بالطلبة ومراقبة سيرهم وتولي الصندوق المالي المخصص لإعانتهم، ودعا المسلمين الجزائريين إلى تأسيس أمثال هذه الجمعية أو تأسيس فروع لها في جميع أنحاء القطر، ويعلل ذلك بأنه لا بقاء لهم إلا بالإسلام ولا بقاء للإسلام إلا بالتربية والتعليم. ويمثل الشباب في كل أمة مستقبلها الواعد وطاقاتها المتقدمة في منظور ابن باديس،

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 114.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 115.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 231.

بعدما رأى واقع الشباب الجزائري آنذاك فقال: « ... شباب أكلته الحانات والمقاهي والشوارع ومن وجد العمل منه لا يرى نفسه إلا آلة متحركة في ذلك العمل، لا هم له من ورائه في نفسه فضلا عن شعوره بأمر عام، وإلا شباب حفظة إلا بالإسلام والعروبة فأقبل على تعلمها، لكنه تعلم سطحي خال من الروح إلا شباب لا يعتز بماض ولا يألم لحاضر ولا يطمع لمستقبل، اللهم إلا أفرادا هنا وهناك»¹. والشباب شغل ابن باديس لأنه يعي جيدا حجم الاستفاقة التي قد يأتي بها وخطر التيه الذي ينجم من ورائه، فتجند لبناء أنفسهم وأخلاقهم². فكانت للإمام جهود متعددة في تأسيس الجمعيات المختلفة؛ كإنشاء جمعيات كشفية ومساهمته في تأسيس جمعية الطلبة الجزائريين الزيتونيين، وجمعية الشباب الفني للموسيقى كما كانت له عناية بفن التمثيل والمسرح هادفا لنشر الأخلاق، كما كان له دور في تأسيس جمعية تجار مدينة قسنطينة لكسر الاحتكار اليهودي، وساهم في تأسيس المولودية الأولمبية القسنطينية (MOC) في مدينة قسنطينة وفي نهاية سنة 1937 قام بالتعاون مع جمعية النساء ضد الحرب والفاشية لتأسيس ورشات لفائدة الفتيات المسلمات بقسنطينة³.

نقلنا كل شيء بتواريخه وبموضوعية، بسبب رؤيتنا أن البحث يحتاج الإبراز جهود ابن باديس في تكوين الرجال وتأليفهم على قوله، ويتضح في طريقة تعليمه محافظته على التراث العربي الإسلامي في الجزائر، فقد كانت طريقته عملية تجمع إلى جانب النظريات العلمية لمختلف العلوم التي كان يدرسها، فإذا ما استشهد في تطبيق قاعدة نحوية، أو بلاغية، أو خلقية أو أدبية، استشهد بها من شواهد تتضمن تربية دينية أو خلقية أو اجتماعية أو سياسية أو وطنية أو عبارة تدعو إلى التأمل في الحياة والتفكير فيما وصل إليه حال المسلمين، وكان كثير التركيز على الأخلاق فيقول: "إذا كانت الأمم بالأخلاق والأخلاق

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق ص 116.

² - ينظر: عمار بن مزوز عبد الحميد ابن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، مرجع سابق، ص 134، 135.

³ - ينظر: عبد العزيز الفيلالي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، وعيه بالاستعمار وبالثقافة الغربية من خلال أرشيف الاستخبارات، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2016، ص 26، 27.

بالتربية فالأمم لعلمائها الذين يقومون على تربيتهما، وتهذيب أخلاقها ، وتوجيهها نحو الخير والكمال".¹

النشء رجاء عبد الحميد ابن باديس، وصباح الحرية والتخلص من أغلال الاستعمار الأمل الموعود فيهم، وقد كان إيمانه بأنّ التغيير الفردي على مستوى الفكر والعقيدة والسلوك من شأنه أن يحقق التغيير الواقعي والسياسي، وأن يعيد صياغة الأحداث والوقائع التي تشكل في ²مجموعها التاريخ.³ فيقينه بالتغيير تحقق في تلامذته، وقد أكد البشير الإبراهيمي ذلك في قوله: « إن الثورة التعليمية التي أحدثها الأستاذ عبد الحميد بن باديس بدروسه الحية والتربية الصحيحة التي كان يأخذ بها تلاميذه والتعاليم الحقة التي كان يبثها في نفوسهم الطاهرة، والإعداد البعيد المدى الذي كان يغذي به أرواحهم الوثابة الفنية، فما كانت تنقضي مدة حتى كان الفوج الأول من تلاميذ ابن باديس مستكمل الأدوات من أفكار صحيحة وعقول نيرة ونفوس طامحة، وعزائم صادقة، وألسن صقيلة ، وأقلام كاتبة وتلك الكتاب الأولى هي طلائع العهد الجديد.»

نجد أن الإصلاح التربوي لا ينفصل عن الإصلاح الديني، فابن باديس بنى استراتيجيته على دعائم هي الدين واللغة، والوطن والتاريخ، وقد اتخذها أركاناً للتجديد الحضاري في الأمة الجزائرية، فالدين يمجّد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير، فالعقل من المقاصد الخمسة وهي النفس والدين والعقل والعرض والمال، التي تنشدها الشريعة الإسلامية.

فعمد ابن باديس إلى تحريرها من الجهل والتقليد، واعتبره قيما على شؤون الدين وعلى أمور الدنيا.⁴

¹ - ينظر: تركي عامرة، الشيخ عبد الحميد ابن باديس باعث النهضة الإسلامية المعاصرة في الجزائر المعاصرة، مرجع سابق، ص 72.

² - ينظر: جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، الجزء الاول، مرجع سابق، ص 215.

³ - ينظر: احمد بطاط، المناهج التعليمية في المدارس الباديسية، دار جيطلي، الجزائر، د ط، 2014، ص 47.

⁴ - ينظر: محمد بن سميّة، أسس مشروع النهضة عند الامام عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 176.

وأما إحياء مجد اللغة العربية، باعتبارها ترجمان للأمة، وأي تفريط فيه له هو ضياع للأمة بكاملها، فما من أمة أضاعت لغتها إلا أضاعت وجودها وكيانها.¹

وردا على قانون العقاب الرهيب الذي أصدرته فرنسا لكل من يعلم بلا رخصة يغرم ثم يغرم ويسجن قال ابن باديس: "اعلموا أن لا بقاء للإسلام إلا بتعليم عقائده وأخلاقه وآدابه وأحكامه وأن لا تعليم له إلا بتعليم لغته، فنصبوا تعليمها العدا، وتعرضوا لمن يتعاطى تعليمها بالمكروه والبلاء".² ويقول أيضا: « فهمت الأمة كل هذا وفهمت أن هذا القانون سلاح جديد أشهر لمحاربتها في أعز عزيز عليها... » والمعاهدة لله وللأمة على ذلك الدفاع إلى آخر رمق من حياتها.³ وقد كشف ابن باديس مخطط فرنسا الهادف لقتل أهم مقومات الشخصية الوطنية بعد الإسلام وهي اللغة العربية فيقول: « هي وحدة الرابطة بيننا وبين ماضينا وهي وحدها المقياس الذي نقيس به أرواحنا بأرواح أسلافنا. وبها نقيس من يأتي بعدنا من أبنائنا وأحفادنا الغر الميامين وأرواحنا بأرواحهم، وهي وحدة اللسان التي نعتز به وهي الترجمان عما في القلب من عقائد وما في العقل من أفكار وما في النفس من آلام وآمال ». ⁴

مثلت اللغة العربية رابط الأجيال ببعضها الخلف بالسلف والمتقدم بالتأخر وبها نزل القرآن الكريم والحفاظ عليها، يعني الحفاظ على الشخصية العربية الإسلامية والوطنية، فقد أدرك المستدمر مدى أهميتها ودعامتها للشخصية الجزائرية المسلمة، فقصده طمسها وفرنستها، وقد أهمّ ابن باديس بهم وجند سبل الحفاظ عليها.

إن المحافظة على الشخصية الوطنية لا تعني عند ابن باديس التمسك بحسناتها وسيئاتها معا، أو كما هي بواقعها الجامد المتخلف، بل هو يريد إلى جانب المحافظة على المقومات الرئيسية التي تحفظ لها توازنها وبقائها وأصالتها، أن يعمل بكل همة على إثراء مضامينها، وتجديد ما بلي منها حتى تتلاءم مع روح العصر.⁵

¹ - ينظر: أحمد بطاط، المناهج التعليمية في المدارس الباديبية، مرجع سابق، ص 48.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 244.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 244.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 265.

⁵ - ينظر: أحمد الخطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الاصلاح في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائري، د ط، د ت، ص 127.

فرسم بن باديس خطة تعليمية وحدد منهاجاً يسير عليه، حتى يؤتي التعليم ثماره يقول لبيان ذلك: « لما قفلنا من الحجاز وحللنا بقسنطينة عام 1332هـ / 1913 م ، وعزمنا على القيام بالتدريس:

أدخلنا في برنامج دروسنا تعليم اللغة وأدبها والتفسير والحديث والأصول والمبادئ التاريخ والجغرافيا ومبادئ الحساب وغير هذا، ورأينا لزوم تقسيم المعلمين إلى طبقات، واختارنا للطبقة الصغرى منهم الكتب الابتدائية التي وضعتها وزارة المعارف المصرية، وأحدثنا تغييراً في أساليب التعليم، وأخذنا نحث على تعليم جميع العلوم باللسان العربي والفرنسي، ونحبب الناس في فهم القرآن، وندعو الطلبة إلى الفكر والنظر في الفروع الفقهية، والعمل على ربطها بأدلتها الشرعية، ونرغبهم في مطالعة كتب الأقدمين، ومؤلفات المعاصرين.¹ وقد قصد ابن باديس عدم التفريط باللغة العربية وكرس جهداً للحفاظ عليها حيث قال: "إنني أمامكم على أنني وعهدكم على أنني أقضي بياضي على العربية والإسلام كما قضيت سوادي عليهما، وإنني سأقصر حياتي على الإسلام والقرآن ولغة الإسلام والقرآن..."²

وبالمقابل لم يقف ضد تعلم اللغة الفرنسية، لأنه كان يعرف أنها لغة المدنية آنذاك، فالتى كانت تحملها هي أوروبا، فضروري لكل أمة تريد أن تستثمر ثمار تلك العقول النافعة وتكتنه داخل الأمور الجارية أن تكون عالمة بلغة حية من لغات أوروبا.³

وقال ابن باديس في محاضرة له بتونس: "العلوم في الجزائر كما أظنها في غيرها، منها ما تؤخذ باللسان العربي، وهي علوم الدين واللسان، ومنها علوم تؤخذ باللسان الأجنبي وهي علوم الأكوان والعمران".⁴ فلم يكن انفتاح ابن باديس على لغة الآخر انفتاحاً جزافياً، وإنما كان حذراً، وذكرنا حيث أن اهتمام الحركة الإصلاحية بالشباب المسلم الفرنسي التكوين وإنشائها صحيفة لاديفانس ، la défense باللغة الفرنسية 1358 هـ / 1939 م ، وفي مرحلة تالية صحيفة الشباب المسلم عام 1372 هـ / 1952 م ، وحثت في سياق مكمل على تكامل

¹ - ينظر: جمال زواري احمد، الدور الاصلاحي للإمامين عبد الحميد ابن باديس وحسن البناء، مرجع سابق، ص 331.

² - الشهاب، رجب 1358 هـ / أوت 1939 م، مجلد 15، ص 346

³ - الشهاب، 7 صفر 1345 هـ / 17 أوت 1926 م، مجلد 2، ص 212.

⁴ - البصائر، 9 ربيع الثاني، 1356 هـ، 18 جوان 1937 م، مجلد 2، ص 168.

المعربين والمفرنسين، وتعلم كل منهما اللغة التي يتقنها الطرف الآخر، مثل ما يدل عليها حضور طائفة كبيرة من المحامين والصحفيين المثقفين بالفرنسية جلسات مناقشة النظام الداخلي لجمعية العلماء عام 1931/1349 م، وإعلان إعجابهم في نهايتها باللغة العربية، وكأنما دخلوا في الإسلام منذ ذلك اليوم.¹

قال ابن باديس: « كان مما ربّى عليه الإسلام هذا الشعب الجزائري الكريم أن يطلب العلم للعلم، وأن يسعى إليه في كل أرض، وأن يتعلمه بكل لسان، وأن يتناوله "شاكرا من كل أحد".² ولا يزال ابن باديس يشيد بوثام الإسلام وسلامه وانفتاحه وتربيته القاضية بإدراك العلوم والسعي إليها، ثم يذهب إلى أن أبناء الجزائريين يجمعون ويعترض إذا وجدوا السبيل "بين لغتهم العربية واللغة الفرنسية" وتجدهم كما يطالبون الحكومة بحرية التعليم والتعلم دينهم ولغة دينهم، يطالبون بإيجاد المدارس وتوسيعها لتعلم الفرنسية وما إليها.³

إن اللغة كقيمة ومجال للاستثمار في المشروع الإصلاحي، لها أهمية اعتبارية ووجودية لأنها تتعلق بمصير الجزائر ووطنا، دولتا ومجتمعا ومن هذا الاستثمار يحيي بلدا من الزوال والاندثار.⁴

3. الصلة بين المعلم والمتعلم:

ومما تطرق إليه بن باديس في تطوير العمل التربوي، وتحسين مردوديته هو التأكيد على أهمية الصيغة التي تربط بين المعلم وبين المتعلم، ليس في أوقات الدروس فقط، وإنما في غيرها، وذلك بأن يتصل المعلمون اتصالا خاصا بطلبتهم، مما يجعل كل واحد منهم يحسب صدق المحبة وحسن الرعاية التي يحظى بها لدى شيوخه، فيكون ذلك خير عون للطلاب على تنظيم حياته والتغلب على ما قد يصادفه في طريق النهوض بها من مشكلات والتفرغ من ثم إلى طلب المزيد مما هو عاكف على استيعابه من فنون العلم وألوان المعرفة.⁵

¹ - ينظر: بشير بلّاح، موقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من الثقافة الفرنسية، مرجع سابق، ص 121.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 256.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 256.

⁴ - ينظر: نور الدين ثنيو، الحركة الإصلاحية الجزائرية، مرجع سابق، ص 82.

⁵ - ينظر: محمد بن سمية، أسس مشروع النهضة عند عبد الحميد بن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 209.

جمع ابن باديس بين التربية والمزاج المعنوي والعاطفة والفكر لما في ذلك من تأثير كبير على طالب العلم، وقصد ملأ عقول وقلوب طلابه في كل وقت والتأثير عليهم في زمن الانفلات بمرافقته في الدروس وخارجها لم تكن اعتباطية، وإنما كانت لوضع سياق على الطالب فالمحافظة عليه في البيئتين، فيجد المعلم الذي يعطيه العلوم داخلا، ويجد المعلم الذي يساعده على دروس الحياة خارجا، كذلك كان بناؤه للشباب الذين يعول عليهم في بعث الثقافة العربية وشخصية الجزائر العربية الإسلامية، حتى مساعدتهم ماديا، لكي لا يحسوا بالغبّة خارج مدّهم. وكان منهجه في التدريس والتوعية يقوم على تبسيط العلم بعد هضمه وتقديمه في حلة بسيطة فقام بتصنيف الرسائل الدعوية الموجزة والموجهة المؤثرة بهدف التكوين والتعليم والتوجيه.¹

ومما روي عن الإمام عنايته بطلابه، أنه أسدى لهم النصيحة وأحسن استقبالهم في بداية الدروس ونهايتها، يجمعهم ويودعهم واحدا واحدا، وكان يخالطهم ويعيش معهم ولا يتميز عنهم بطعام أو شراب.² يقول عبد الحميد ابن باديس: «فعلى المعلم الذي يكون من تلامذته رجالا أن يشعرهم واحدا واحدا أنه متصل بكل واحد منهم اتصالا خاصا زيادة على الاتصال العام».³

وأن يصدق لهم هذا بعنايته خارج الدرس من كل واحد منهم عناية خاصة في سائر نواحي حياته حتى يشعر كل واحد منهم أنه في طور التربية وتعليم في كفالة أب روي يعطف عليها ويعتني به مثل أبيه أو أكثر.⁴

إن الإصلاح المنشود عند ابن باديس قصد إلى تأليف الرجال من أجل التحصيل الدراسي والتحصيل النفسي، ففي التحصيل الدراسي فهم قواعد العلم وتطبيقها حتى تحصل ملكة استعمالها، أما توسيع دائرة الفهم والاطلاع، فإنما يتوصل إليها الطالب بنفسه لمطالعة للكتب ومزاولة للتقرير والتحوير، يقول عبد الحميد بن باديس « فعلى الطلبة والمتولين

¹ - ينظر: عبد العزيز فيلال، الشيخ عبد الحميد ابن باديس وعيه بالاستعمار والثقافة الغربية من خلال أرشيف الاستخبارات الفرنسية، مرجع سابق، ص 24.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 28.

³ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 202.

⁴ - المرجع نفسه، ص 202.

أمر الطلبة أن يسيروا على خطة التحصيل الدراسي والتحصيل النفسي ليقصدوا في الوقت ويتسعوا في العلم ويوسعوا نطاق التفكير¹.

قصد ابن باديس إلى أثر آخر للمعلم وهي تعيين الغاية والاستعداد لها، فغاية العالم المسلم أن يهتدي في نفسه وأن يهدي غيره، فالشيخ المسؤول على تعليم الطالب من حقه أن تكون غايته التوظيف ولكن عليه أن يدرك أن القصد الأرق؛ هو أن يكون عاملا في أثناء تعلمه على تهذيب نفسه ويكون مصدر هداية للناس، في مستقبل أيامه، ثم إذا كان التفكير لازما للإنسان في جميع شؤونه وكل ما اتصل به إدراكه فهو لطلاب العلم ألزم وبهذا التفكير يصل الطالب إلى ما يطمئن له قلبه²، ويأمن الوقوع فيما أخطأ فيه غيره.

قدم بن باديس للمنظومة التربوية أعمدة نظرية وتطبيقية، وقد ذكرنا سابقا أنه جمع بين العلم والعمل، ويرى كذلك بأن الميزة الكبرى للجيل الأول من المسلمين الذين فتحوا العالم ونشروا الإسلام في ربوع الدنيا، هو تطبيقهم الإسلام على أنفسهم وهذا جانب عملي، وحين أسس جمعية التربية والتعليم الإسلامية، أسس معملا للصنائع وقام بإرسال التلامذة على نفقة الجمعية إلى الكليات والمعامل الكبرى، مما يبين قيمة الصناعات التي أدركها بن باديس في بناء الحضارات وفي تفسير ابن باديس لقوله تعالى: «أَتَبْنُون بِكُلِّ رِيعٍ آيَةً تَعْبَثُونَ وَتَتَّخِذُونَ مَصَانِعَ لَعَلَّكُمْ تَخْلُدُونَ وَإِذَا بَطَشْتُمْ بَطَشْتُمْ جَبَّارِينَ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا»³

أوضح ابن باديس أن هذه الآية كشفت نواحي كثيرة من تاريخ العرب، ومدى ما بلغوه من مدنية وحضارة، كما بلغ اهتمام الشيخ عبد الحميد بن باديس بالصنائع، إنه كان ينقل كل ما تنشره الصحف العربية والإسلامية داخل القطر وخارجه مما له صلة أو علاقة بموضوع الصنائع⁴. فلم تقتصر مساهمة ابن باديس في إصلاح المنظومة التربوية على الجانب النظري فقط وإنما نادى بسير النظري والتطبيقي معا، هادفا بجهده إلى مساهمة الحضارة ورفع مستوى المواطنين الجزائريين دينيا علميا واجتماعيا واقتصاديا.

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 203.

² - ينظر: محمد الدراجي، عبد العزيز الفيلالي، عبد الحميد ابن باديس، الجزء الثاني، مرجع سابق، ص 304.

³ - سورة الشعراء، الآية 128 - 131.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 304 - 305.

فآيات القرآن العظيم كثيرة جداً، إذ دعا إلى العلم بمثل قوله تعالى: «وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا»¹ وللصلاح بمثل قوله تعالى: «هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا»² وإلى الصناعة وإتقانها في قوله تعالى «أَنْ اَعْمَلْ سَابِغَاتٍ وَقَدِّرْ فِي السَّرْدِ سَوَاعِمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»³، وإلى التجارة: «فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا فِي الْأَرْضِ وَابْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ»⁴ كما سعى العبادة ابتغاء فضل الله⁵، فقال تعالى: «وَلَا آمِينَ الْبَيْتَ الْحَرَامَ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِنْ رَبِّهِمْ وَرِضْوَانًا»⁶

4. قيمة المرأة في التربية:

قدر ابن باديس قيمة المرأة في التربية العظيمة، وجعل عدم تعليمها إثماً كبيراً. فابن باديس على بصيرة بما للمرأة من وظيفة اجتماعية تربية عظيمة، ولذلك أوجب تعليمها وإنقاذها مما هي فيه من الجهالة، ونصح بتكوينها تكويناً يقوم على أساس العفة وحسن تدبير المنزل، والنفقة والشفقة على الأولاد وحسن تربيتهم محمل مسؤولية جهل المرأة الجزائرية أولياءها، والعلماء الذين يجب عليهم أن يعلموا الأمة رجالها ونساءها.⁷

حين قرر عبد الحميد بن باديس مجانية التعليم للمرأة أراد لشعبه أن يرضع العلم من ثدي متعلمات لا جاهلات، وكان يعرف جيداً القوة المعجزة للمرأة، فتكلم عليها من نواحي ثلاث الناحية الأولى:

المرأة: خلقت لحفظ النسل وتربية الإنسان في أضعف أطواره⁸، واستدل بقوله تعالى: «وَحَمْلُهُ وَفِصَالُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا»⁹ فهي ربة البيت وراعيته لذلك يجب تعليمها كل ما تحتاج إليه للقيام بوظيفتها وتربيتها على الأخلاق السوية؛ امرأة لا نصف رجل ونصف امرأة يقول:

¹ - سورة طه الآية 114.

² - سورة هود الآية 61.

³ - سورة سبأ الآية 11.

⁴ - سورة الجمعة الآية 10.

⁵ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، ص 466.

⁶ - سورة المائدة الآية 02.

⁷ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 110.

⁸ - ينظر: المرجع نفسه، ص 469.

⁹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 469.

"فالتى تلد رجلا يطير خير من التى تطير بنفسها". فاهتمام ابن باديس بالمرأة جاء استجابة لإصلاحية لتأكيد الهوية العصرية لحركته التجديدية إذ أن حركة تحرير المرأة في عصره لاقت التشجيع من العلمانيين والأجيال الشابة، وطرحت نفسها بقوة على المجتمع العربي والجزائري، لكن على الرغم من حماس بن باديس لتصحيح وضعية المرأة ظل تحت مظلة السلف ناظرا إلى المرأة نظرة تقليدية باعتبارها ضعيفة دائمة الحاجة إلى وليها، مستندا إلى الفروقات الجسمانية والبيولوجية¹، وذلك يظهر في قوله السابق نصفه امرأة ونصف رجل، لا نريد أن تطير بنفسها².

الناحية الثانية: المسلمة فأوجب تعليمها ما تكون به مسلمة عن طريق الدين متفقه فيها مستدلا بقوله تعالى: «وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَّمْنَ بِالْمَعْرُوفِ»³.

وقوله تعالى: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ وَالصَّادِقِينَ وَالصَّادِقَاتِ وَالصَّابِرِينَ وَالصَّابِرَاتِ وَالْخَاشِعِينَ وَالْخَاشِعَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ وَالْحَافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحَافِظَاتِ وَالذَّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيرًا وَالذَّاكِرَاتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْرًا عَظِيمًا»⁴.

الناحية الثالثة: الجزائرية، وذلك بدينها ولغتها وقوميتها يقول: «فعلينا أن نعرفها الحقائق ذلك لتلد أولادا منا ولنا يحفظون أمانة الأجيال الماضية للأجيال الآتية، ولا ينكرون أصلهم وإن أنكرهم العالم بأسره، ولا يتنكرون لأمتهم ولوطنكرلهم الناس أجمعون»⁵. واعتبر ابن باديس أن الطريق الموصل إلى هذا هو التعلم بما يناسب الخلق والدين والقومية يقول: "فالجاهلة التي تلد لنا أبناء للأمة يعرفونها مثل أمهاتنا عليهن الرحمة خير من العالمة التي لم تلد للجزائر أبناء لا يعرفونها، التعليم كل واحد من أهله بما عنده"⁶. واحترم ابن باديس وجود المرأة الجزائرية فهي بالطبيعة التي خلقت لها وهي بالإسلام الذي يجب أن تعلم وهي

¹ - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، مرجع سابق، ص 188.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 469.

³ - سورة البقرة الآية 288.

⁴ - سورة الأحزاب الآية 35.

⁵ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 468.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص 468.

الجزائرية التي ترضع اللغة والوطنية لأولادها لذا وجب تعليمها، ودعا ابن باديس إلى تعليم المرأة ورأى تكوينها وإعدادها مستعدة للوقوف مع الرجل في السلم والحرب ويرى أن الضعف الديني والخلقي في رجال الأمة إنما هو انعدام التربية الإسلامية في البيوت، وفي ذلك يقول: « فإذا أردنا أن نكون رجالا فعلينا أن نكون أمهات دينيات، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا وتربيتهم تربية إسلامية... »¹.

يريد ابن باديس أن يؤصل للتربية في المجتمع الجزائري والذي أساسه البيت وحامله الأم، فإحقاق الحق في قضية المرأة مثل إحقاق الحق في أي جانب من جوانب الشريعة، هو انتصار لشرع الله، وانتصار بعض المجتهدين والمفكرين للمرأة المسلمة، وهو انتصار للإنسان المسلم بشقيه للمظلوم بإنصافه وللظالم برده، فإن إصلاح وضعية المرأة المسلمة هو إصلاح لنصف المجتمع المسلم ولن تصلح المرأة إلا مع إصلاح الرجل ولن يصلح الفريقان إلا باتباع هدى الله المبين.²

ظهر ابن باديس في مجال المسألة النسوية صارما، شأن دعاة المالكية الكلاسيكية بصدد السنة أي كلما سنه السلف الصالح، وهكذا فإن أحد عناصر المذهب الإصلاحية في مجال المسألة النسوية يتمثل في أمثلة مستوحاة من السنة وأدب سيرة السلف، ومعرضة لتأمل المعاصرين، فحياة الرسول صلى الله عليه وسلم الأسرية أول مصدر تعليمي. لقد كان سلوك محمد صلى الله عليه وسلم حيال زوجاته أمهات المؤمنين وذوي القربى وجيرانه وأصدقاء عائلته، موضوع التعاليق التنويرية، كما أعمل النظر في المسألة النسوية المختلفة التي أثارت اهتمام الرسول والتي استكملت في أدب الحديث بل في المجامع الخاصة³. مثل مصنف "صديق خان" (1832-1980م): حسن الأسوة.⁴ والتفت ابن باديس في موقف

¹ - ينظر: سفيان لوصيفي، الإصلاح والاجتهاد عند علماء الاسلام بين الماضي والحاضر، منشورات المجلس الاسلامي الأعلى، الجزائر، الجزء الرابع، الجزء الثاني، د ط، 2014، ص 66

² - ينظر: لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، مرجع سابق، ص 192.

³ - ينظر: علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 391-392.

⁴ - صديق حسن خان، (1248/ 1308 - 1832 / 1890 م) هو محمد الصديق خان بن علي لطف الله البخاري القنوجي أبو الطيب: من رجال النهضة الإسلامية المجددين ولد في دلهي بالهند وتعلم في دلهي، له نيفا وستون مصنفا بالعربية والهندية منها، حسن الأسوة في ما ثبت عن الله ورسوله في النسوة، أبجد العلوم، فتح البيان في مقاصد القرآن 10 أجزاء لف القمات (اللغة)، عون الباري (في الحديث)، الطريق المثل (في ترك التقليد) الزركلي، الأعلام، ج 6، ص 168.

دفاعي خوفا على الشخصية الجزائرية الإسلامية إلى أمثلة السلف، دفعنا كثيرا في ركن تفسير الحديث بالتقاليد المتعلقة بالمرأة المسلمة وبالمشاكل الأخلاقية والاجتماعية أو القانون؛ ولحل المشاكل التي طرحها تطور المرأة المسلمة في المجتمع الحديث. رأى الإصلاحيون بأنه من المفيد تذكير أتباعهم في الحياة المثالية لبعض النساء الشهيرات في بداية الإسلام اللاتي وفقن في المواءمة بين دينهم ونشاطاتهم الاجتماعية مثل القرشية "ليلى الشفاء بنت عبد الله"، التي دخلت الإسلام باكرا من اللواتي غادرن مكة للحفاظ على إيمانهم، إذ كانت تحسن الكتابة، وبطلب من الرسول صلى الله عليه وسلم علمت الكتابة غيرها من المسلمات، ولما كانت ذات شخصية قوية كان في مقدورها أن تناقش الرسول صلى الله عليه وسلم. ويقول أن عمر بن الخطاب الذي قدر هذه المرأة الذكية والمتطوعة حق قدرها قد كلفها ببعض المهام لصالح الدولة.¹

لم يجد الإصلاحيون حلا إلا محافظتهم على الوجه الأخلاقي من وجهة نظر سنية فأكد ابن باديس على نشر التعليم وسط الشبان دون التمييز في الجنس يقول ابن باديس: « إن مثال الكثير من النساء الشهيرات في تاريخ الأمة لما تتميز به من قدرات علمية وأدبية يجب أن يدفعنا إلى نشر المعرفة بالقلم بين أبنائنا وبناتنا وبين الكهول من الجنسين.. »²

¹ - ينظر: علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، ص 392.

² - الشهاب، أبريل 1939 م، ص 112.

الفصل الثاني: البلاغة
والنهضة عند عبد الحميد
بن باديس

المبحث الأول: بلاغة الخطاب الديني عند عبد الحميد ابن باديس:

إذا قلنا الخطاب الديني تبادر إلى ذهننا ازدواجية الخطاب والدين، القرآن والسنة النبوية الشريفة، أي هذين الأخيرين هما مرجعيه. وينطلق الخطاب الديني في تبليغ الدعوة من القاعدة الأساسية وهي المسألة العقائدية التي تتمثل في ترسيخ مبدأ التوحيد، ثم ينتقل مباشرة إلى المسألة الاجتماعية، بما يوحي بأنها أهم المسائل بعد التوحيد، فهي تأتي في صدارة أولويات الدعوة، قبل المسألة السياسية وقبل الجهاد وقبل السياسة الشرعية¹ لقوله تعالى: « فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا الْبَيْتِ (الدعوة إلى الإيمان والتوحيد والعبادة) الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِّنْ جُوعٍ وَآمَنَهُمْ مِّنْ خَوْفٍ »². وهي إشارة إلى التنبيه إلى اقتران المسألة الاجتماعية والاستقرار الغذائي والأمن بالمسألة العقائدية.

ولكي يبلغ الخطاب الديني إقناع الناس يستلزم أن يلامس هذا الخطاب هموم الناس ومشاكلهم.³ فالناظر إلى المجتمع الجزائري في الفترة التي عاش فيها عبد الحميد بن باديس، يجد أن الحياة التي يعيشونها تحتاج إلى خطاب ديني، وقد رأينا ذلك في الفصل الأول، من اتخاذ ابن باديس منهج السلف ومورد القرآن والسنة في إصلاح العقل الجزائري؛ وهو نوع من أنواع التعاون الذهني الذي يعتمد إلى استثارة الحس الجزائري وتخليصه من أدران الجهل والعبودية.

ففي سياق طلب الإصلاح والتجديد والتحديث، لا يستقيم عقلا وواقعا وأفقا، أن يلغي الإنسان الدين من مجتمعه إلا إذا انعزل وقطع كل صلاته به، وهذا ليس شأن المطالبين بالتغيير والإصلاح، ذلك أنهم من الناحية المبدئية على الأقل يفكرون في المجتمع وأوضاعه وقضاياها.⁴

والخطاب الفقهي في مفهوم محمد العمري* هو خطاب عملي يتعلق بشؤون الحياة التي تتفاعل فيها الذوات، وهذا مصدر احتمالية، مهما كان من قطعية مستنداته النصية أو

¹ - ينظر: عبد الباسط الناشي، آليات الإقناع في الخطاب الديني، الدار التونسية للكتاب، تونس، الطبعة الأولى، 2016، ص 245.

² - سورة قريش، الآية 3-4.

³ - المرجع نفسه، ص. 224.

⁴ - إدريس جبري، البلاغة وحدود التأويل في الخطاب القرآني عند محمد عابد الجابري، عن البلاغة والخطاب الديني، محمد مشبال، منشورات الاختلاف، ط1، 2015، ص 148.

* محمد العمري: بروفييسور مغربي 1364هـ-1945م. جهد على قراءة البلاغة العربية القديمة قراءة نقدية نسقية، مع السعي إلى توظيفها في بناء بلاغة جديدة تستوعب كل أنواع الخطاب المؤثر. له العديد من الكتب: البلاغة العربية أصولها وامتداداتها، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، ينظر: لخداري سعد، الدرس البلاغي العربي، دار كلمة للنشر، بيروت، ط1، 2017، ص 332.

ظنيتها، فمهما يكن من واقعية القضايا والأفكار فإنها حين تعرض على أفهام الناس وتطلب مصادقتهم تصبح احتمالية ظنية.¹ وقد بين العمري خطوات تحليل النص التشريعي بداية بالنص والاجتهاد، أي المفهوم العام أو العامي الذي تقصد به آية، أو آيات من القرآن أو حديث صحيح من أقوال الرسول صلى الله عليه وسلم، يكون فيها التركيب اللغوي مقطوعا عن سياقات التشريعية وبلاغية كثيرة ضرورية لتوجيه معناه الوجهة الصحيحة، وقد نص على أن الاجتهاد* يتم في مستويين: السياق الخطابي والبناء اللغوي، وفي هذين المستويين تندرج علوم منها: أصول الفقه، وضمنه ما صار يعرف بعلم المقاصد والبلاغة بكل متطلباتها المنطقية.

تمثلت الخطوة الثانية في المفهوم الخاص أو الخاصي؛ وعن به التركيب اللغوي، المحصن بسياقات مختلفة ترجح مساره في اتجاه يصبح فيه حجة، فقد أشار إلى أنه يمكن أن يقع التضارب بين السياقات حسب البيئة والحال ويتسع مجال الاختبار في إطار المقاصد العليا التي يحدها السياق الأكبر للدعوة الإسلامية.²

وإذا رجعنا إلى التفسير الباديسي وجدنا ذلك في تفسيره؛ فالمفهوم العام نجده أولا في ما يسمى بالمناسبة فمثلا تفسير قوله تعالى: «كُلُّ ذَلِكْ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا»³.

يستهلها بالمفهوم العام فيقول: "إنَّ الغاية التي يسعى إليها كل عاقل هي السعادة الحقة، وأن التكاليف الإسلامية كلها شرعت لسوقه إليها، ولما كانت أصولها قد تضمنتها الآيات السابقة أمرا ونهيا بطريق الإطناب والتفصيل، أعيد عنها في هذه الآيات بطريق الإيجاز والإجمال، قصدا للتأكيد وتقرير هذه الأصول العظيمة في النفوس مع اشتمال هذه الآية الموجزة على ما لم يشتمل عليه ما تقدمها وهذا من بدیع التأكيد، لاشتماله على السابق مع شيء جديد".⁴

ثم ينتقل من السياق الخطابي إلى السياق اللغوي، فيبدأ بشرح المفردات والتركيب

كالتالي:

¹ - ينظر: محمد مشبال، بلاغة الخطاب الديني، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2015، ص 49

* - الاجتهاد: مفهوم إسلامي، مصدر رابع من مصادر التشريع بعد القرآن والسنة والاجماع، ينظر: عبد الجليل أبوالمجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الإسلامي وتحديات الحداثة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2011، ص 41.

² - ينظر: محمد مشبال، بلاغة الخطاب الديني، منشورات، المرجع السابق، ص 50

³ - سورة الإسراء، الآية 38.

⁴ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، دار ابن حزم الجزائر، المجلد الأول، ط2، 2011 م، ص 279.

السيء: هو القبيح والقبائح المنهي عنها فيما تقدم، قبيحة لذاتها، ولنهي الله تعالى عنها. والمكروه: هو المبعوض المسخوط عليه، وهو ضد المحبوب المرضي عنه. والمحاسن محبوبة لله، أمر بها، ويثيب عليها، ويرضى على فاعلها، والمقايح مبعوضة لله تعالى نهى عنها، ويعاقب عليها ويسخط على مرتكبيها، وليس المكروه بمعنى عدم المراد لأنه لا يكون في ملكه تعالى ما لا يريد، وما تشاءون إلا أن يشاء الله. وليس بمعنى المنهى عنه نهيا غير جازم، لأن ذلك اصطلاح فقهي بعد نزول القرآن والقرآن لا يفسر بالاصطلاحات الحادثة.

ذلك إشارة إلى جميع ما تقدم من المأمورات والمنهيات على قراءة سيئة، فالمكروه هو سيء ما تقدم، وهو القبائح المنهى عنها، أو إشارة إلى خصوص القبائح على قراءة سيئة ومكروها خبر (كان) على القراءة الأولى، وخبر ثاني على القراءة الثانية. وتقدم الكلام على القراءة الأولى: كل ذلك المذكور كان سيئه وهو المنهيات. مكروها عند ربك ومفهومه أن حسنه وهو المأمورات "محبوب عنده" وعلى الثانية كل ذلك المنهى عنه كان سيئة مكروها عند ربك ومفهومه أن المأمور به حسن عنده.¹

ثم يشرع ابن باديس في التفسير ومما فسّر في هاته الآية: «عِنْدَ رَبِّكَ» غاية الترغيب في الحسن والتنفير من القبيح، فإن الحسن جد الحسن ما كان حسنا عند الله تعالى، والقبيح جد القبيح ما كان قبيحا عنده، وفي اسم الرب تنبيه على أن العلم بالحسن و القبيح على وجه التفصيل، والتدقيق، حتى يكون المأمور به حسنا قطعاً والمنهى عنه قبيحا قطعاً، إنما هو لله تعالى، وأن أوامره ونواهيه تعالى الجارية على مقتضى ذلك هي من مقتضى ربوبيته "تعالى" وتديبره لخلقه.²

أردنا أن نربط ما بينه "محمد العمري" من خطوات تحليل النص التشريعي، وأسقطنا ذلك على تفسير ابن باديس؛ فوجدنا هاته الخطوات منتهجة في تفسيره. فالمناسبة التي استعمل بها عبد الحميد بن باديس تفسير الآية مفهوم عام للآية القرآنية، لكن التركيب اللغوي ليس مقطوعاً عن السياقات البلاغية؛ فقله: «أعيد الحديث عنها في هذه بطريق الإيجاز والإجمال، قصداً للتأكيد وتقرير هذه الأصول العظيمة في النفوس...» وقوله: «من

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المرجع السابق، ص 280.

سوء الدلالة، وأودع المعنى لك في قالب غير مستوي ولا ما المسبل خشن مدرس، حتى إذا رمت إخراجك منك عثر عليك وإذا أخرج خرج مشوه

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 281

بديع التأكيد»، دليل على ذلك، فالإيجاز والإجمال وطريق الإطناب والتفصيل والتأكيد كل ذلك من البلاغة.

أما عن السياق الخطابي والبناء اللغوي فقد كان عبد الحميد بن باديس ملماً بثقافة عصره، لهذا عمد بعدم الإطناب والإيجاز مراعيًا أسئلة عصره واحتياجاته، فالوضع المعيشي لا يستدعي التعقيد وإنما يستدعي الحجة والإقناع وهاته هي الخطة التي رسمها ابن باديس للوصول إلى عقل الجزائريين ونفوسهم.

ثم ما كل فكر يهتدي إلى وجه الكشف عما اشتمل عليه، ولا كل خاطري يؤذن له في الوصول إليه فما كل أحد يفلح في شق الصدفة، ويكون في ذلك من أهل المعرفة، كما ليس كل من دنى من أبواب الملوك فتحت له وكان¹: يقول امرئ القيس:

من النفر البيض الذين إذا اعتزوا وهاب رجال حلقة الباب قعقعوا.²

وأما التعقيد فإنما كان مذموماً لأجل أن اللفظ لم يرتب الترتيب الذي تحصل به الدلالة على الغرض، حتى احتاج السامع أن يطلب المعنى بالحيلة ويسعى إليه من غير الطريق كقوله:

وكذا اسم أغطية العيون جفونها من أنها عمل السيوف عوامل

وإنما ذم هذا الجنس لأنه أحوجك إلى فكر زائد على المقدار الذي يجب في مثله، وكذلك سوء الدلالة، وأودع المعنى لك في قالب غير مستو ولا مملس بل خشن مضرس، حتى إذا رمت إخراجك منك عسر عليك، وإذا خرج مشوه الصورة ناقص الحسن. هذا وإنما يزيد الطلب فرحاً بالمعنى، وأنسا به، وسرورا بالوقوف عليه إذا كان لذلك أهلاً.³

استدلينا بما ورد عن عبد القاهر الجرجاني في التعقيد لنبيّن أن بن باديس كان واعياً بالمشقة العظيمة للشعب الجزائري، فخاطبه بمستواه دون تعقيد، وما إيرادنا لما سبق إلا لتبيان أثر التعقيد على النفوس، وهذا ما تحاشاه الفكر البادي.

¹ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د ت، ص 122.

* - قعقعوا: أي حركوا الحلقة التي هابها غيرهم ليسمع صوت قعقعتها فقعقعتهم لهم كدأهم وعاداتهم.

³ - ينظر: عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص 122-123.

يمكننا أن نقول بما أتى به "أركون" في قوله هل نستطيع التحدث على نموذج أعلى للإصلاح "باراديغم"؟ أن ابن باديس انتقل من الإطار الديني إلى الإطار الحداثي للفلسفة السياسية على طريقة "محمد عبده" والتي قال فيها محمد أركون: "ولكن يمكننا تسجيل نقطة له والقول إن سماحه بالصور والتصوير في السياقات الإسلامية يدلّ بوضوح على عقلانيته البرغماتية وعدم تحجّره العقائدي على عكس بقية الفقهاء ورجال الدين، وكل ذلك يحصل فيما وراء المحاجات الشكلانية التي تبحث عن علّة تربط الفتوى بالنص المقدس القانوني، وهذا يعني إقراره بالفائدة العملية الموضوعية لكل إبداع فعالية فنية، فهذا الإبداع يكفي لتجاوز الموانع السابقة أو إلغائها".¹

رأينا أن قول "محمد أركون" يناسب تجديد "عبد الحميد ابن باديس"، لإعادة التفكير في الإسلام وفهمه وتعقله على حقيقته، ينبغي فهم المنشأ الاجتماعي الثقافي لهذا الفكر السلفي المدعو الإصلاح، وفهم مدى تأثيره في المصير التاريخي للمجتمعات التي كان مهيمنا عليها ولا يزال، وقصد إلى المعرفة المنتجة من الإنسان الحيّ، الفاعل، المفكر، ضمن حالة اجتماعية تاريخية معينة وإلى العلم بأن الفكر الراديكالي يخصّ الشروط البيولوجية والتاريخية، اللغوية والألسنية، والسيمائية والدلالية، التي يتشاطرهما البشر بصفتهم كائنات طبيعية، ثم "أسلمة المعرفة" التي اشترط فيها نقدا إبستمولوجيا، راديكاليا للمعرفة نفسها، وأن يصل هذا النقد إلى أعظم مستوى لتركيبها البنيوية بصفتها نظاما فعّالا مستخدما من فئة معينة داخل إطار فضاء اجتماعي معين. وقد أكد أركون على الحاجة إلى خطابين، الأول: الخطاب الإيديولوجي المنتج من فئات معينة بهدف ترسيخ هويتها الخاصة وتحقيق قوتها وجبروتها وتأمين حمايتها من الخارج المعادي والثاني الخطاب المعرفي المحض ولذّة الاكتشاف، وهذا الفكر المعرفي المحض مشكّل من خطابات مضبوطة ومراقبته على مدار الصيرورة الاجتماعية التاريخية لبلورتها وذلك ضمن الإبستمولوجيا النقدية الجديدة.² يعتبر عبد الحميد بن باديس من مصلي عصر النهضة؛ نتيجة الظرف الاجتماعي والسياسي الذي كانت تعيشه الجزائر، فالخطابة ممارسة اجتماعية وإحدى آليات تفعيل

* محمد أركون 1929-2010 باحث ومؤرخ ومفكر جزائري، أحد كبار الشخصيات البارزة في الإسلاميات المعاصرة. من مؤلفاته: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. ينظر: غلاف كتاب محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، مرجع سابق.

* باراديغم: النموذج الأعلى المحتذى، محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ص 83.

¹ - ينظر: محمد أركون، حين يستيقظ الإسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، ط1، 2019، ص 83-89.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 26-27.

البلاغة لتدبير الشأن العام للمواطنين أو الإنسان الحر والطامح للحرية على حد سواء، ويمكن إجمال الانبعاث الخطابي؛ في نشأة الوعي بالذات وتوفير مساحة من الحرية، وهو ما سيدفع إلى رغبة تلك الذات العربية في بثّ الحماس في صفوف الجماهير، وإلى رغبتها في محاجة الآخر (المستعمر) بأحقية التمتع بالحرية الكاملة في الاختيار. وهذان المقصدان سيستدعيان من الخطباء الاستعانة بالوسائل الحجاجية التخيلية والاقناعية. أي الخطابة المثيرة للأهواء وخطاب الموقعة للتصديق.¹

فليست غاية ابن باديس إلا ربط البلاغة بالواقع المعيشي، فجّل خطبة لم تكن مهمة بالزخرف اللفظي بقدر ما كانت مهمتها الواقع الجزائري السياسي والديني والاجتماعي، فيمكننا القول أن بن باديس على غرار كتاب عصر النهضة ربط الأسلوب بوظيفته الحجاجية.

يقول عبد الحميد ابن باديس: «فهمت الأمة هذا الشر والكيد المدبرين لدينها وقرآنها ولغة قرآنها ودينها، وفهمته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين من الممثلة للأمة في دينها وقرآنها والناطق في الدفاع عنها في هذه الناحية بلسانها والمعاهدة لله وللأمة على ذلك الدفاع إلى آخر رمق من حياتها...، ولا يحق المكر السيئ إلا بأهله. فهل ينظرون إلا سنة الأولين فلن تجد لسنة الله تبديلا ولن تجد لسنة الله تحويلا».²

هذا في فترة انتظر فيها الجزائريون أن تمنحهم فرنسا حق التصويت البرلماني مع بقائها على شخصيتها الإسلامية، أصدرت فرنسا عقوبات على التعليم، فأغلقت الكتابات ومكاتب التعليم الديني، وقصدوا إلى معلمي القرآن بالتغريم أو السجن.

إذن تمكن ابن باديس من ضبط أسلوبه بواقعه المعيشي، فلم يكن منه الاهتمام بالتكلف اللفظي وزخرفة، ويتضح الربط بين الأسلوب والحجاج في الأسلوب الخطابي الباديسي، فسؤال الهوية اقتضته ضرورة إثبات الذات تجاه العنصر الأجنبي المستعمر، وقد أخذ الإثبات صور إحياء التراث، وهو ما يؤكد الارتباط الوثيق بين البلاغة والحياة، فما دامت هناك حياة نشيطة فهناك بلاغة مصاحبة لنشاطها غير أن الحديث عن بلاغة نهضوية، نشأت دفاعا عن الذات العربية، لم يسعفها ذلك في تقديم استمرارية علمية،

¹ - ينظر: محمد مشيال ومحمد حسنين، البلاغة والنهضة مشاريع بناء بلاة ديدة، دار الرافين، ط1، 2021، لبنان، بيروت، ص 81.

² - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الأمة، الجزائر، د ط، 2014، ص 244 - 245.

لأنها كانت مرهونة بفترة محددة يغلب عليها الحماس والنزعة التعليمية وهو ما عبر عنه سؤال التجديد خاصة مع مطلع القرن العشرين.¹

سيظل ابن باديس يتحرك في قالب الإحصان، بإدراك اللغة العربية والحفاظ عليها في مجتمع سعى إلى فرنسته وتمصيره، وليس الحفاظ على اللغة العربية إلا حفاظا على الدين الإسلامي فالهدف من خطابه الدينية لا تحكيم الدين فقط وإنما حروف اللغة العربية الذي وعى الغرب أنه سبيل تطور أمته؛ فنصوصه يمكن إدراجها في إطار البلاغة النوعية من حيث إنشائه والتي تهدف إلى ترغيب الجزائريين في لغتهم ودينهم، أو يمكن أن نقول عنها البلاغة الموعظة.

يقول "محمد مشبال" في رصد بلاغة الموعظة عند "شيخو": "ينبغي أن ندرك أن وضعية الخطيب باعتباره مجرد وسيط بين الناس وبين الله عز وجل، يجعل حضوره في الخطاب غير ذي قيمة حجاجية، ويتعزز هذا التفسير بقواعد هذا النوع الخطابي بالأسلوب...، فإن اهتمام الخطيب بالأسلوب يبقى قائما بل واجبا، فتلاشي "الإيتوس" الخطابي للخطاب الواعظ يفسح المجال للحديث عن الذات الإلهية، إذ لا يمكن أن يخلو خطاب من ذات محاجة، فالذات الإلهية وما يرتبط بها من ترغيب وترهيب فيبقى تنميق الأسلوب من خصوصية بلاغة الوعظ لكن من جهة ربطه بالذات الإلهية لا من جهة الخطيب الواعظ الذي يبقى مجرد وسيط، ولا يمكن أن يتولى مهمة النيابة إلا من عرف بصلاحه في الواقع الفعلي".²

إن "مشبال" يريد أن يلفت أن بلاغة الخطاب الديني، تستوجب ربط الخطاب بالذات الإلهية، وهذا بالعودة إلى النص القرآني الذي يمثل كلام الله، وليس كل فرد عادي قادر على أن يقدم على الوعظ، أو بلاغته وإنما يجب أن تتوفر فيه شروط تؤهله إلى إيمان المتلقي بما يعظ به والثقة به والتأثير فيه.

وقد حققت شخصية عبد الحميد بن باديس ذلك التأثير بشخصها قبل خطابها، فالإيتوس الخطابي جلي من خلال ما تحققه أعمال ابن باديس نثرا وشعرا وتفسيرا في النفس الجزائرية زمن المحتل الذي رضع شعر شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب، من

¹ - محمد مشبال ومحمد حسنين، البلاغة والنهضة، مرجع سابق، ص 92

* - شيخو الياسوعي، الأب لويس شيخو 1859-1927. أمضى سنوات يدرس العربية وآدابها وأصدر كتابه الشهير: "مجاني الأدب"، أفرغ جهودا مضمينة في المخطوطات الشرقية النادرة. ينظر: الناشر مؤسسة هنداوي، 2014، المملكة المتحدة.

² - محمد مشبال ومحمد حسنين، البلاغة والنهضة، مرجع سابق، ص 86.

قال حاد عن أصله أوقال مات فقد كذب، وتشبع من تفسير يسير بكتاب الله ومن خطب أحييت غربة الإسلام وسط الجزائريين.

يقول مشبال: "فالإيتوس الخطابي الذي يشير إليه برلمان* هو صورة الخطيب التي يكونها السامع من داخل الخطاب نفسه، إنه الانطباع الذي يمنحه الخطيب عن ذاته بواسطة أقواله".¹

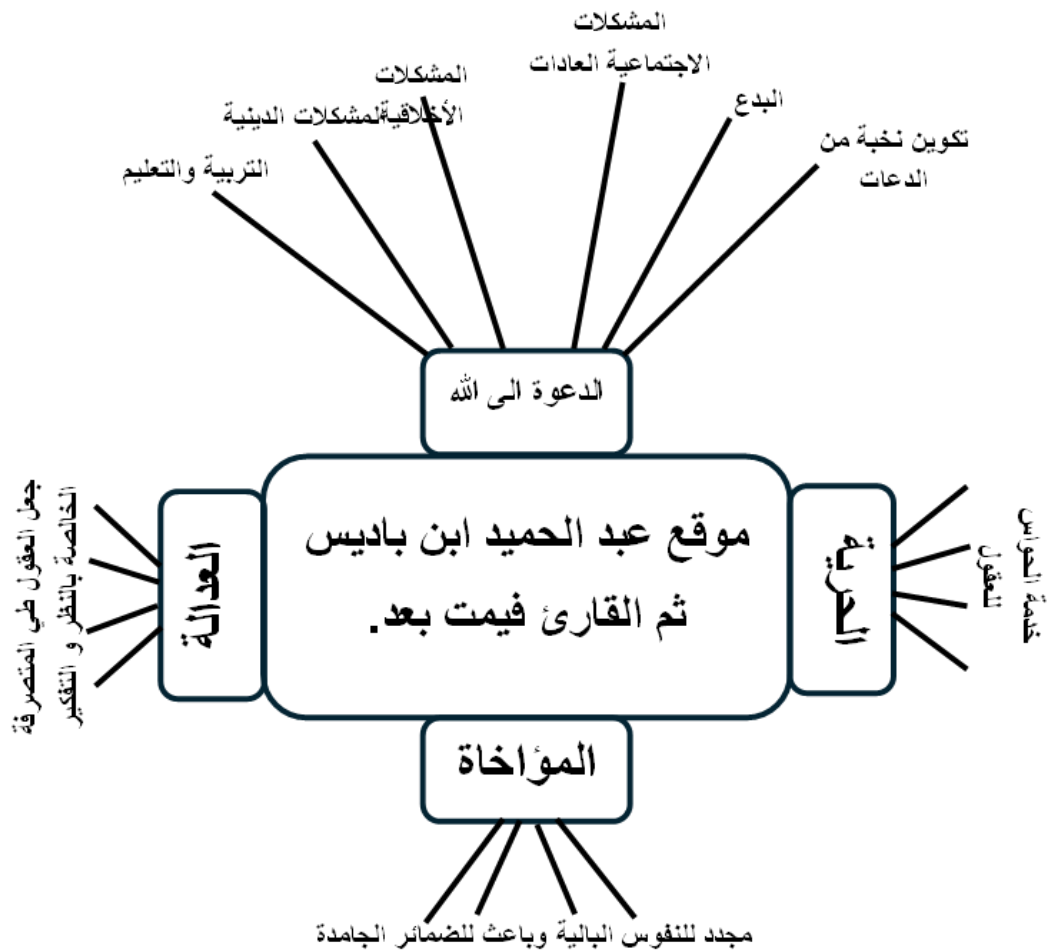
كل تأليفات عبد الحميد ابن باديس كانت مقاومة لفساد الدين والأخلاق والعادات والقيم واضمحلال اللغة العربية وانحلال الشعب الجزائري وضياعه في خرافات الطرقية ولذلك كانت مهمته وأمانته إعادة الشعب الجزائري إلى دينه ومعتقداته وتقرير حريته: "قد فهمنا والله ما يراد به وإننا نعلن لخصوم الإسلام والعربية أننا عقدنا على المقاومة المشروعة عزمنا، وسنمضي -بعون الله- في تعليم ديننا ولغتنا رغم كل ما يصيبنا... على محاربتها".²

إذا تأملنا: مجموع ما قدمه عبد الحميد ابن باديس في الخطاب الديني، من خلال ما جمعه "عمار طالبي" نجد أن مشروع الإحيائي يتصور بشكل مربع على طريقة تصور "محمد بازي" لكتاب الإحياء" لمحمد الغزالي" فأردنا أن نقدم تصورا خاصا بما قدمه عبد الحميد بن باديس في الخطاب الديني.

* - شايم بيرلمان 1912-1984، ولد بلمان في وارسو عام 1912. اشتغل أستاذا للمنطق بجامعة بروكسيل. من أهم أعماله: الخطابة والفلسفة، العدل والعقل، القانون والأخلاق والفلسفة، حقل الحجاج، الإمبراطورية الخطابية. ينظر شايم بيرلمان، ولوسي أولبرخت تيتكا، المصنف في الحجاج، ترجمة محمد الولي، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2023 م، غلاف الكتاب.

¹ - البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة علمية محكمة، ملف العدد، البلاغة الغربية الجديدة، بلاغة الحجاج الخطابية، العدد 10، 2017.

² - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 244 - 245.



بدأ عبد الحميد ابن باديس تطبيقه العملي بتأسيس جريدة "المنتقد" التي يبين اسمها عن معنى النقد الذي كانت تخشاه أرباب الطريقة وتقاومه في مناهج تربيتها للمريدين وللجمهور، وأول مقال افتتح بعبارة: "بسم الله ثم باسم الحق والوطن..."¹ وعما جاء في مبدأ النقد أنه لا يتعرض للأشخاص، فيما يختص بأحوالهم الشخصية وإنما يتوجه إلى سلوكهم والذي يمس شؤون الأمة، كما حمل هذا العدد إعلانا بإنشاء مطبعة جزائرية إسلامية للشعب الجزائري لنشر العلم والعربية وفن الطباعة بين أبناء الوطن.¹

قوبلت الجريدة بالردع فمنعت من الحكومة الفرنسية ثم خلفتها الشهاب التي بحثت في كل ما يرقى المجتمع الجزائري ومبدؤها في الإصلاح الديني والديني هو: "لا يصلح آخر

¹ ينظر: عمار طالي، آثار بن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 51 - 54.

هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"¹. وكتب في أعلى الصفحة الأولى آيتان قرآنيتان هما: «قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعِيَ سَوْسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ»² «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»³

كنا قد تحدثنا سابقا عن سبل دعوة عبد الحميد بن باديس، وأردنا أن لا نغفل الصحافة الباديسية والخطاب الديني، فأشرنا إلى منابعتها والتي عبرت عن المجتمع الإسلامي. يرتكز الخطاب الإصلاحي لدى عبد الحميد بن باديس على الفهم المجتمع الجزائري لدينه بشكل عقلائي مستنير وضبط أخلاقه في كل ممارساته؛ وقد اعتمد بيان القرآن بالقرآن وبيان السنة له وعلى أصول البيان العربي وسننه، والنفاذ إلى لغة العرب وآدابها وقوانين النفس البشرية وسنن المجتمع الإنساني، وتطور التاريخ والأمم، وهو محدث من الطراز العالي لا يستشهد إلا بالأحاديث الصحيحة المسندة إلى الصحاح الست إلى البخاري أو مسلم أو الموطأ الذي اهتم به، واعتبر منهجه في الاستدلال خير المناهج فدرسه وختمه، كما ختم القرآن في ربع قرن والظاهرة الواضحة في الحياة العلمية التي نهض بها هي الناحية النقدية المنهجية التي ترد الفروع لأصولها الأصول لمستنداتها.⁴

فمجلة "الشهاب" و "المنتقد" التي أصدرها عبد الحميد ابن باديس دعوة للنهوض وفق خطاب عقلائي أساسه الدين لمقاومة الاستعمار الفرنسي.

إن الخطاب العقلائي: خطاب مقاومة يبعث على التقدم ومسايرة التمدن، فسمّة التقدم التي يتصف بها العقل تتجسد باضطراد في المستحدثات العلمية وفي تطور المعرفة بشتى ضروبها، إنسانية، ونظرية، وتطبيقية.⁵

لقد عنى عبد الحميد ابن باديس بالخطاب الإصلاحي ومنزلة العقل لبلوغ التمدن من منطلق الدين الذي يوافق المصلحة العامة، فربط بين المعرفة والعقل والتجربة والمنطق وأمن بأن لا نهضة إلا بالعلم. وإن إحياء الأمة الجزائرية إنما يكون بإحياء مقوماتها الذاتية المتمثلة في دينها الإسلامي ولغتها العربية ووطنيتها الجزائرية.

¹ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 1، مرجع سابق، ص 86.

² - سورة يوسف، الآية 108

³ - سورة النحل، الآية 12

⁴ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 1، مرجع سابق، ص 91

⁵ - ينظر: مجموعة مؤلفين تحت إشراف محمد بكاي، حفريات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة، دار الرافين، بيروت، لبنان، ط 1، 2024م، ص 557.

يقول ابن باديس: "الإسلام دين الحياة والعلم والفن، والحياة قوة وإيمان وجمال، والعلم يمثل القوة والفن يمثل الجمال..."¹.

جمع ابن باديس في قوله بين مصلحتين الأولى روحية والثانية مادية وهناك ارتباط شديد بين النص والعقل، والإسلام غاية الخطاب المعرفي وغاية التقدم في كل المجالات. وفق هذا الطرح يقول ابن باديس في معرض تفسيره لقوله تعالى: « وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ »² ما يلي: "فعلى الأمم التي يريد أن تنال حظها من هذا الوعد أن تصلح أنفسها، الصّلاح الذي بينه القرآن، فأما إن لم يكن لها حظ من ذلك الصّلاح فلا حظ لها من هذا الوعد وإن دانت بالإسلام"³. وعليه فإن النهضة حسب ابن باديس نهضة الأمة الجزائرية لن تتحقق إلا إذا طبق المبدأ القرآني.

يقول مالك بن نبي: «إننا لكي نتوصل إلى التركيب الضروري حلا للمشكلة الإسلامية أعني مزج الإنسان والتراب والوقت، يجب أن يتوفر لدينا مؤثر الدين الذي يغير النفس الإسلامية...»⁴، وهذا من شروط النهضة ما دامت هناك فكرة دينية تؤلف بين عناصر الحضارة التي ذكرها مالك بن نبي، فتطور الحضارة تمثله العلاقة العضوية بين فكرة الإسلام والفرد الذي يمثل السند المحسوس لها، وهو المسلم.⁵ بدأ ابن باديس حسب ما افترضته شروط النهضة في اتخاذ الدين منطلق الإصلاح والفكرة الدينية لبناء ونهضة الأمة الجزائرية.

استهل ابن باديس إحدى خطبه بـ: "الحمد لله الذي جمل الإنسان بالبيان، وجمل البيان بالقرآن، فالإنسان دون بيان حيوان أبكم، والبيان دون قرآن كلام أجذم وذو البيان والقرآن هو الأكمل الأعظم، قدرا وتقديرا، والأحسن الأقوى عملا وتفكيراً، والأسعد الأكرم حلا ومصيروا"⁶.

هاته البداية كانت رسماً لمنهج ابن باديس في التفسير، كما وصف، فنّ تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، مشيراً إلى ما

¹ - ينظر: الشهاب، المجلد الأول، السنة الأولى، 1925، 1926 م، ص 39

² - سورة الأنبياء، الآية 105.

³ - ينظر المرجع نفسه، ص 56.

⁴ - ينظر: مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل سقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الوعي، الجزائر، ط 11، 2012، ص 65 - 84.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 65 - 84.

⁶ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 161 - 162.

استند إليه من مراجع في التفسير لابن جرير الطبري والكشاف وأبي حيان التوحيدي والرازي.

أراد ابن باديس بيان ما في القرآن الكريم من الهدى والرحمة والموعظة والتذكير والشفاء وعموم الخير للعالمين جميعا بحيث لا يجد مبتغى الحق أمامه سوى القرآن الكريم لإدراك الحقائق العلمية المثبتة فيه، والوصول إلى التعالم الإلهية الصحيحة بما حوى من أصول التشريع وقواعده والوقوف على أسرارهِ وعجائبه، فهو الحافل بما يحتاج إليه البشر الجامع لأسس المبادئ وأقوم المناهج وخير النظم، وخير كفيل بتكوين الفرد الكامل، وإعداد الأسرة الفاضلة، وإيجاد المجتمع الصالح، الشفاء والرحمة، الذكر الإلهي، جليل النعمة، الروح التي تتوقف عليها حياة البشر في منافعهم الدينية ومصالحهم الدنيوية، العلم اليقيني والنور الكاشف لجميع الظلمات القلبية والمزيل لجميع الشبه والجهالات النفسية والمتين للحقائق والأسرار الكونية.¹

هذا معنى قول ابن باديس: "نؤمن بأن القرآن العظيم أنزله الله تعالى هداية عامة لجميع البشر لما فيه سعادتهم الدنيوية والأخروية، بتنوير العقل وتزكية النفوس، وتقويم الأعمال وإصلاح الأحوال وتنظيم الاجتماع البشري على أكمل النظام، وكل من خالفه فهو ضال".²

كذلك القرآن كما أسلفنا هو منهج بن باديس في إصلاحه وهو أساس الخطاب الإصلاحى ومبنى بلاغته. وله في القرآن رأي بنى عليه كل أعماله في العلم والإصلاح والتربية والتعليم... لذلك أثر البوح بتفسيره درسا تسمعه الجماهير فتتعجل من الاهتداء به... ولكن الله تعالى أبى إلا أن يذيع فضله وعلمه، فألهمه كتابة مجالس معدودة من تلك الدروس، وكان ينشرها فواتح لأعداد مجلة الشهاب، ويسمىها (مجالس التذكير) وهي نموذج صادق من فهمه للقرآن وتفسيره له وأسلوبه الكتابي.³

لم يتفرغ ابن باديس للكتابة لأن الهم كان الجزائري والوطن؛ لكن يسير ما بقي على صفحات الشهاب تخلد تفسيره.

¹ - ينظر: أبي عبد المعز محمد علي فركوس، الحلل الذهبية شرح العقائد الإسلامية، دار العواصم، الجزائر، ط 2، 2022 م، ص 595، 599.

² - المرجع نفسه، ص 795.

³ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، دار الرشيد، ط 2، 2011، ص 12 - 13.

يقول عبد الحميد ابن باديس: «أما بعد فقد عدنا ... إلى مجالس التذكير من دروس التفسير، تقتطف أزهارها ونجني ثمارها، يسر من الله تعالى وتيسر على عاداتنا من تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات بوجوه المناسبات».

بين عبد الحميد بن باديس ما استرشد به في تفسيره ثم ما اعتمد عليه من كتب الأئمة وما يمتازون به في تفسيرهم تفسير ابن جرير الطبري*، تفسير الكشاف، وتفسير أبي حيان الأندلسي*.

وقفت عند قول عبد الحميد بن باديس فيما اعتمد عليه وأردت أن أعود إلى التفسيرات المعتمدة مقارنة بينهم.¹

المبحث الثاني: الصياغة التفسيرية في مجالس التذكير:

إن نظام حياة الإنسان عند ابن باديس هو الإسلام، غايته الإيمان بالله، أما الاكتفاء الذاتي في التوجيه والتفسير وتحديد معالم البشرية قوانين وتطورها فله القرآن وقد اتخذ ابن باديس هذا الرأي قاعدة فيما شرح في تفسيره.²

وهذا مما ذكرنا سابقا في مراحل تفسيره، وعن مقدرة ابن باديس اللغوية التي تظهر في ثنايا التفسير، فهو لا يدخل في متاهات اللغويين. ومن النماذج التي وردت في عنايته بالقضايا اللغوية مفردات وتراكيب، وعنايته بالقضايا البلاغية والنحوية والعقدية وغيرها ما يلي:

1- صلاح النفوس وإصلاحها:

قال الله تعالى: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ» إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا³

أردنا أن نأخذ الجانب البلاغي؛ وقد كان مقتضى الظاهر في تركيب الآية أن يقال إن تكونوا صالحين فإنه كان لكم عفورا، لينص على شرط المغفرة وهو الأوبة والرجوع. وعلم

* ابن جرير الطبري: أبو جعفر محمد ابن جرير ابن يزيد ابن كثير ابن غالب، الطبري الأملي البغدادي، إمام في الفقه، وإمام في التاريخ، عالم بالحديث، شيخ المفسرين، ولد في مدينة أمل، كبرى مدن إقليم طبرستان سنة 224 هـ وتوفي في بغداد سنة 315 هـ. ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، المرجع السابق، ص 342 - 347.

* ابن حيان الأندلسي:

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 162.

² - ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، دار القلم دمشق، ط 4، 2015، ص 602.

³ - الإسراء، الآية 25

من ذلك أن الصالح عندما تقع منه الذنوب مطالب كغيره بالأوبة، لتحصيل المغفرة لأن فرض الأوبة إلى الله من المعاصي عام على الجميع.

وقد اشتملت الآية من فعل الشرط، وهو: «إِنْ تَكُونُوا صَالِحِينَ» وجواب الشرط، وهو: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غَفُورًا» على الحالتين اللازمتين للإنسان نفسه وهما الصلاح المستفاد من الأول، والإصلاح بالأوبة المستفاد من الثاني، وما دام الإنسان مجاهدا في تزكية نفسه بهذين الأصلين فإنه بالغ أملا ورجاء بإذن الله درجة الكمال.¹

ومن البلاغة في القرآن أن يقدم أحد الاسمين المتلازمين في آية بسر من أسرار البلاغة يقتضيها ذلك المقام، ثم يؤخر ذلك المقدم في آية أخرى، لسر آخر: فيقدم السماء على الأرض في مقام، ويؤخرها عليها في مقام آخر، ومن هذا تقديم الإنس على الجن في آية الأنعام لأن معرض الكلام في عداوتهم للأنبياء، وهي من الإنس أظهر، ودواعيها من التكذيب والإيذاء أوضح.² وفي تفسيره للآية من سورة الفرقان: في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا هَبْ لَنَا مِنْ أَزْوَاجِنَا وَذُرِّيَّاتِنَا قُرَّةَ أَعْيُنٍ وَاجْعَلْنَا لِلْمُتَّقِينَ إِمَامًا».³ يقول: قرّة أعين: تركيب كنائي.

فإذا كانت القرّة من القرف هو كناية عن السرور لأن العين في حالة السرور باردة. وإذا سالت منها دموع في حالة الفرح كانت باردة، وإذا كان الإنسان في حالة حزن فالعين تكون سخنة سبب ثورة النفس وآلامها التي تثير الحرارة، فإذا سالت منها دموع الحزن كانت ساخنة، ومما يقال على هذا: أقر الله عين المحق وأسخن عين المبطل، وجاه عليه قول أبي تمام:

فأما عيون العاشقين فأسخت وأما عيون الشامتين فقرت

فقرت أعينهم على هذا كناية عن سرورهم بأزواجهم وذريتهم بما يرونهم عليه من الخير والكمال، وإعانتهم لهم عليها.

وإذا كانت القرّة من القور، فهي كناية عن سكون النفس بحصولها على ما يرضيها من الأزواج والذرية، ومعنى هذا أن النفس إذا لم تحصل على ما يرضيها تعلقت بما عند غيرها وتشوقت إليه فتمتد إليه العين، ويطمح إليه البصر، وإذا حصلت على ذلك التعلق وإن كفت عن التشوق، فسكنت العين فلم تمتد إلى غير ما عندها، ولم يطمح البصر إليه

¹ - ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، المرجع السابق، ص 612.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 668.

³ - سورة الفرقان الآية 84.

ولهذا كان قرور العين كناية عن رضا النفس وسكونها، كان امتداد العين كناية عن اضطراب النفس وتشوقها وتعلقها¹، وعليه قوله تعالى: «وَلَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ زَهْرَةَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ ۚ وَرِزْقُ رَبِّكَ خَيْرٌ وَأَبْقَىٰ»².

فقرة أعينهم على هذا كناية عن رضا أنفسهم بما يكون لهم من أزواج وذرية و موصوفين بالصفات المرضية، من طاعة الله في القيام بوظائف الدين والدنيا وإعانتهم على القيام بها.³

إن الناظر في تفسير ابن باديس وتفسير السلف يلحظ أن صياغة التفسير عندهم تركز على طريقتين رئيسيتين وهما:

2. بيان المعنى اللغوي:

بما ورد في لغة العرب: وفي هذه الطريقة يكون هدف مفسري بيان معنى اللفظة من جهة اللغة المتجردة عن ملابساتها وسياقها في الآية، وللسلف ثلاث أساليب في صياغة المعنى اللغوي:

* بيان اللفظة بشعر العرب وهذا ما رأيناه في استدلال ابن باديس بشعر أبي تمام.

* بيان اللفظة بكلام العرب وبأمثالهم.⁴

* ففي هاته الأخيرة بيان اللفظة بكلام العرب وبأمثالهم ضرب ابن باديس في تفسير الآية 84 من سورة الذاريات: «وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ وَالْأَرْضَ فَرَشْنَاهَا فَنِعْمَ الْمَاهِدُونَ وَمِنْ كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ فَفِرُّوا إِلَى اللَّهِ إِنِّي لَكُم مِّنْهُ نَذِيرٌ مُّبِينٌ» «في الفرار لله "قصة الوباء"؛ لما قال أبو عبيد لعمر رضي الله عنهما في قصة الوباء: "أفرارا من قدر الله يا عمر؟ قال عمر يفر من قدر الله إلى قدر الله".⁵

* بيان اللفظة مطلقا: وفيه بيان لمعنى اللفظة في اللغة دون أن ينطوي على ما يدل عليها من لغة العرب⁶ ومن أمثلته عند ابن باديس تفسير قوله تعالى: "يَعْظِكُمُ اللَّهُ أَن تَعُوذُوا لَهُ إِلَّا أَبَدًا إِن كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ".⁷

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 168، 169.

² - سورة طه، الآية 131

³ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 169.

⁴ - ينظر: نايف بن سعيد الزهراني، صناعة التفكير في علم التفسير، دار تكوين، ط 2، 2020 م، ص 120، 122.

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 321.

⁶ - نايف بن سعيد الزهراني، صناعات التفكير في علم التفسير، مرجع سابق، ص 122.

⁷ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 142.

أما الطريقة الثانية فهي بيان المعنى السياقي؛ أي بيان اللفظة حسب سياقها في الآية. وهاته الطريقة الأكثر شيوعاً، وقد بلغت في طبقة الصحابة قرابة 85% مجموع ما ورد عنهم من مرويات تفسيرية، وقد اختلفت أساليب السلف في صياغتهم من بيان المعنى السياقي بلازمه والمعنى السياقي في جزء معناه وبيان المعنى السياقي بالمثل.

وقد رأينا من بيان المعنى السياقي بجزء معناه في تفسير الآية 86 من سورة مريم «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَيَجْعَلُ لَهُمُ الرَّحْمَنُ وُدًّا» يقول ابن باديس: "أما هذا الود الذي وعد الله به الذين آمنوا وعملوا الصالحات فسببه جعل من الله له في قلوب العباد لهم دون تودد منهم ولا توقف عن تلك الأسباب..."

وكذا من بيان المعنى السياقي مثال في تفسيره لقوله تعالى: «وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا»¹ ولما أمر بشكرهما فقال: «أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوَالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ»² وفي التوصية بهما في قوله تعالى: «وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ حُسْنًا»³ وفي باب السنة قوله صلى الله عليه وسلم: «أَلَا أُخْبِرُكُمْ بِكَبَرِ الْكِبَائِرِ؟ قَالُوا: بَلَىٰ يَا رَسُولَ اللَّهِ، قَالَ: الْإِشْرَاكُ بِاللَّهِ، وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ»⁴.

إن تفسير ابن باديس اتبع خطوات التمهيد، المناسبة، سبب النزول، الألفاظ أو المفردات، التراكيب، المعنى أو التفسير، الأحكام. وقد عمدنا أن نقف على خطوة التراكيب لأن الدراسة منا تقتضي ذلك. هاته الأخيرة حللها ابن باديس وحملها على أبلغ أساليبها البيانية مبرزاً خصائص الأسلوب العربي، وقد قدمنا القليل منها سابقاً لنعرض الصياغة التفسيرية في مجالس التذكير للإمام عبد الحميد بن باديس.

ومن خلال تتبع تفسير ابن باديس تبين أنه امتاز بالاختصار والإيجاز، رغم أنه لم يكمل تفسير القرآن كتابة كما أتمه درسا، كما قال البشير الإبراهيمي رحمه الله في مقدمة تفسير إلا أنه أسلوب مشرق الجوانب بنور العلم لا يفوقه في الروعة إلا حسن فهم كاتبه للقرآن⁵ - كان ذلك في فواتح الشهاب -.

¹ - سورة الاسراء، الآية 23.

² - سورة لقمان، الآية 14.

³ - سورة العنكبوت، الآية 45.

⁴ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين، حديث رقم 5976.

⁵ - ينظر: عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 20.

فإذا عدنا إلى تفسير ابن باديس في نجاة المعبودين بهداهم، وهلاك العابدين بضلالهم، وقوله تعالى: «أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ» إِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ كَانَ مَحْذُورًا¹.

نجد ابن باديس واضحاً في تفسيره، فيشرح المفردات، ثم التراكيب ثم يتطرق إلى نزول الآية، ثم المعنى فالأحكام في النهاية، وهذا ما رأيناه في مقدمة تفسيره سابقاً من مراحل. ومثال ذلك: استهلاله لشرح المفردات بداية بكلمة يبتغون، الوسيلة، أقرب، يرجون رحمته، ويخافون عذابه وكلمة محذورا.

إذن هذا الشرح مباشر سهل لا تعقيد فيه مثلاً كلمة: يبتغون: يطلبون باعتناء واهتمام. وكلمة محذورا: مخيفاً متحرزاً منه.

مما يجعل العائد لتفسيره لا يجد أي تعقيد وإنما يفهم من الوهلة الأولى ثم التراكيب بتحليلها وحملها على أبلغ أساليبها البيانية مبرزاً خصائص الأسلوب العربي².

ومثال ذلك: أولئك: إشارة إلى المعبودين الذين وصفهم و(يدعون) ضميره للداعين، وأصله يدعونهم، يبتغون خير أولئك. و(أيهم) اسم موصول مضاف إلى ضمير المبتغين وهو بدل بعض من كل من الواو في (يبتغون).

و (أقرب) خبر مبتدأ محذوف تقديره هو. والجملة صلة الموصول، ويحتمل أن يكون أيهم استفهاماً مبتدأ، وأقرب خبر وتقدير الكلام ينظرون أيهم أقرب³.

ثم يعرج إلى سبب النزول لفهم الآيات، ولا شك أنه لم يقدم بهذا الأخير هكذا، بل مر بمراحل استقى منها مصنفات السلف.

فنزول الآية مثاله هنا للآية السابقة.

قال ابن مسعود: "هي نفر من الإنس كان يعبدون نفراً من الجن، فأسلم الجن وبقي الإنس على عبادته".

وجاء عنه وعن غيرها أنها في الذين يعبدون الملائكة من العرب⁴.

¹ - سورة الإسراء، الآية 58.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 25.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 301.

⁴ - المرجع نفسه، ص 301.

تميزت صياغة ابن باديس بالشرح الوافي للمعاني مع مطابقة النص المفقود بالبيان فتجد تفسيره سهل الأسلوب واضحاً، يحدد بدقة وبصفة مباشرة يقول في المعنى العام للآية السابقة:

"أولئك الجن والملائكة، عن الذين يدعون هؤلاء المشركون أرباباً قد أسلموا فصاروا من عباد الله المؤمنين، يطلبون أسباب الزلفة والقرب عند ربهم، ينظرون من هو الذي يكون منهم أقرب مكانة باجتهاده، وصالح عمله. يقول عبد الحميد بن باديس هذا على الإعراب الثاني، مما يظهر دقته في وضع المعنى العام ويظهر بحثه المقيم قبل التقديم. يقول وعلى الإعراب الأول، بطلب الذي هو أقرب منهم أسباب الزلفة عند الله فأحرى وأولى غيره، ويرجون بأعمالهم الصالحة رحمته، ويخافون بمخالفتهم عذابه. إن عذاب ربك كان من حقه وشأنه أن يتقي ويحذر لما فيه من عظيم الخزي وشديد الألم".¹

راعى ابن باديس مطابقاً للتفسير ثم قدم ما أفادته الآية من أحكام، أن العبادة لا تنفع صاحبها إلا إذا كانت على الوجه الحق، وإلا فإنه لا يحصل منها إلا الخيبة والوبال، وأن المكلف شيئاً من إثم عمل غيره، إذا لم يكن راضياً به ولو كان ذلك العمل متسبباً عنه إذا لم يكن متسبباً فيه، وأن المكلف مطالب أن يطلب أسباب القرب إلى الله بجهد واجتهاد، وأن يكون جامعاً بين الرجاء والخوف في سلوكه.²

ويختتم بالتطبيق والتحذير، كأنه انتهى من النظر ليتمر إلى التطبيق؛ تطبيق ذكي وفق خطة محكمة كان هدفها الإصلاح، "إصلاح الفرد الجزائري" ومن ثم الأمة الجزائرية إذ أن التطبيق يكون على الواقع. وقد حاول ابن باديس جاهداً تسخير تفسيره لمعالجة الواقع الجزائري. يقول في تطبيق الآية الكريمة السابقة متطرقاً لما ساد في وسط المجتمع الجزائري من وثنية القباب وقصدها لقضاء الحاجات، وتشجيعها على الصالحين: "نعرف كثيراً من الصالحين -رحمهم الله تعالى- قد شيدت عليهم القباب، ونذرت لهم النذور، وقصدوا لقضاء الحاجات ودعوا في المهمات، وكان ذلك كله مما أحدثه المحدثون بعدهم، وبالعالم المستغلون له ممن ينتمون إليهم، فهم -إن شاء الله تعالى- براء من إثم ذلك كله، وإنما إثمهم على فاعله".³

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 302.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 302.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 302 - 303.

ويختتم ابن باديس تفسيره بالعبرة والتحذير فيصور تبرئة المدعويين يوم القيامة من الملائكة والجن المسلمين وعباد الله الصالحين، ويحذر من هاته العافية والموقف ويدعو إلى توحيد الله بالدعاء، وحب الصالحين فقط، وسؤال الرحمة لهم والافتداء بهم.¹

ووجدنا ابن باديس في تفسير آخر يستهل بتمهيد يتطابق ببيانه والنص مثال ذلك تفسيره للآية 58 من سورة الإسراء، مثال ذلك: "الأمم كالأفراد تمر عليها ثلاثة أطوار، طور الشباب، وطور الكهولة وطور الهرم..."²

كان تفسيره حسب ما تتوقف عليه الآية من بيان المعنى وترتيب الصياغة بحسب رتبة الآية، وحسن البيان، فأسلوبه كان واضحاً والأهم والمهم مراعاة حال المخاطب فقد حرص ابن باديس بكل الطرق لتقريب المعنى من أذهان الجزائريين، مراعيًا الحقبة والظرف الذي يعيشون، مسقطاً كل ذلك عن الواقع الجزائري. قوله تعالى: «وَأَنَّ مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا نَحْنُ مُهْلِكُوهَا قَبْلَ يَوْمِ الْقِيَامَةِ أَوْ مُعَذِّبُوهَا عَذَابًا شَدِيدًا» كَانَ ذَلِكَ فِي الْكِتَابِ مَسْطُورًا³

المبحث الثالث: من مناهج التفسير التي أخذ عنها عبد الحميد بن باديس.

1. ابن جرير الطبري:

أفضل ما أخذ عنه عبد الحميد بن باديس في دراسته للتفسير تفسير الإمام الطبري، الذي جاء رائعا بديعا، جامع البيان عن تأويل آي القرآن وقد كان منهج التفسير عند ابن جرير جامع بين خطي التفسير بالمأثور القائم على النقل والرواية وخط التفسير البياني القائم على اللغة والبيان، وخروج باستنباطات واستدلالات،⁴ ومن أبرز ملامح صياغته في تفسيره: الاختصار والإيجاز في الترجمة للأقوال بعبارات كلية جامعة، مطابقة التفسير في النص المفسر، دقة التعبير عند وجوده الخلاف التفسيري، التسلسل المنطقي في صياغة الأفكار، وترتيب الصياغة حسب ما يتوقف عليه المعنى وتجنب التكرار وتقدير الأمة وذكر الروايات بأسانيدها.⁵ أضف إلى أن شخصية ابن جرير الأدبية والعلمية جعلت تفسيره

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 303

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 304.

³ - سورة الإسراء، الآية 58.

⁴ - ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، دار القلم دمشق، ط 4، 2010 م، ص 351.

⁵ - ينظر: نايف بن سعد الزهراني، صناعة التفكير في علم التفسير، مرجع سابق، ص 144

مرجعا مهما من مراجع التفسير بالرواية، فترجيحاته المختلفة تقوم على نظرات أدبية ولغوية وعلمية قيمة، فوق ما جمع فيه من الروايات الأثرية المتكاثرة.¹

أوردنا مثالا عن الصيغة التفسيرية عند الإمام الطبري والإمام ابن باديس في صلاح النفوس وإصلاحها.

يقول ابن باديس في تفسير قوله تعالى: «رَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَا فِي نُفُوسِكُمْ» إِنَّ تَكُونُوا صَالِحِينَ فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا².

وفسر ابن باديس: وجاء لفظ الأوابين والأوابون في قوله تعالى: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا» هم الكثير الرجوع إلى الله تعالى، والأوبة في كلام العرب هي الرجوع مستدلا ببيت شعري لعبيد:

وكل ذي غيبة يؤوب وغائب الموت لا يؤوب.³

وقد كان مقتضى الظاهر في تركيب الآية أن يقال: «أن تكونوا صالحين فإنه كان لكم غفورا» لأن المقام للإضمار لكنه عدل عن الضمير إلى الظاهر فقل: فإنه كان للأوابين غفورا، لينص على شرط المغفرة وهو الأوبة والرجوع.⁴

أما الطبري فيقول في تفسيره: "واختلف أهل التأويل في تأويل قوله تعالى: «فَإِنَّهُ كَانَ لِلْأَوَّابِينَ غُفُورًا»⁵ قال بعضهم: هم المسيحيون".

حدثني محمد عن عمرو قال فنا أبو عاصم قال ثنا عيسى وحدثني الحارث قال ثنا الحسن، قال: "ثنا ورقاء جميعا عن ابن أبي نجيح عن مجاهد في قوله" قال جل ثناؤه: «للأوابين غفورا»، و⁶الأوابون الراجعون التائبون".

2. الزمخشري:

¹ - ينظر: محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء الأول، دار الحديث، القاهرة، د ط، 2005 م، ص 176، ص 194.

² - الإسراء، الآية 26

³ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، دار الفكر، د ط، 1964، ص 111.

⁴ - المرجع نفسه، ص 111.

⁵ - سورة الإسراء، الآية 25.

⁶ - ينظر: رضوان جامع رضوان، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار ابن الجوزي، القاهرة، ج 17، ط 1، 2009 م، ص 213.

كان منهج الكشف* للإمام الزمخشري* لغويا، بيانيا؛ تميزت قواعده بالأخذ بالمفهوم اللغوي للقرآن الكريم وبيان جمال النظم القرآني والتحليل البياني له، والاستشهاد بالشعر العربي.¹ ويتبين من صياغة ابن باديس التفسيرية أنه انتهى من طريقة الزمخشري أيضا في التفسير من أخذ بالمفهوم اللغوي للقرآن واستشهاد بالشعر العربي، ولا نغفل أن الكشف هو عمدة التفاسير البيانية للقرآن الكريم، رغم ما فيه من اعتزاليات، ومن قواعده في التفسير أيضا التقليل من التفسير بالمأثور، أو المفسرين بالمنهج الأثري النظري، وكان قليلا ما يفسر القرآن بالقرآن، فهو قد دخل عالم القرآن بالمقرر الفكر الاعتزالي أي تفسير القرآن على أصول مذهب المعتزلة.²

ما نستدل به عن هذا الانتهال تفسير ابن باديس قوله تعالى: «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا».³

وقع التشابه في شرح من فابن باديس قال: من: لا ابتداء الغاية، أوللتبعيض لأنه نزل مبعضا، فكل بعض نزل منه شفاء ورحمة.⁴

أما الزمخشري فقال: من للتبيين، أوللتبعيض، أي كل شيء نزل من القرآن فهو شفاء للمؤمنين، يزدادون به إيمانا وسي تصلحون به دينهم فموقعه منهم موقع الشفاء من المرضى.⁵

ومفردة الخسارة عند ابن باديس هي: النقص والضياع، يكون في الأموال يقال خسر ماله إذا ضيعه، ويكون في النفوس، فيقال خسر نفسه إذا ضيعها ولم يستعملها فيما خلقت له من الطاعة والكمال، ويكون في الدين فيقال خسر دينه إذا ضيعه ولم يعمل به، فخاسر القرآن من ضيعه ولم يؤمن به.⁶

* سمي الكشف: لأن الزمخشري لا يريد من كشفه أن يكشف عن المعاني الظاهرة، وإنما المعاني البعيدة والحقائق الغامضة الكشف عن حقائق غوامض التنزيل،

* الزمخشري: الإمام العلامة اللغوي المفسر أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر الخوارزمي الزمخشري، ولد في 27 رجب 467 في خوارزم، راجع أساس البلاغة. وألف كتابه الكشف، وافته المنية بجرجانية خوارزم سنة 538 ليلة عرفة، ينظر: عبد الرزاق المهدي، الكشف، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2001 م، ص 2 - 23.

¹ - ينظر: نايف بن سعيد الزهراني، صناعة التفكير في علم التفسير، مرجع سابق، ص 546 - 554.

² - المرجع نفسه، ص 554.

³ - سورة الإسراء، الآية 82.

⁴ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 223.

⁵ - ينظر: أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشف، دار إحياء التراث العربي، الجزء الثاني، ط 2، 2001 م، ص 644.

⁶ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس ن مرجع سابق، ص 224.

أما الزمخشري فقال خسارا أي نقصانا لتكذيبهم به وكفرهم.¹
أما التراكيب في الجانب اللغوي وفي تفسير قوله تعالى: «وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ...»²
يقول ابن باديس: "فعض اليد لازم لحالة الحسرة والغيط والندامة فلذا يكنى به عنها من إطلاق اللازم وإرادة الملزوم".

وعض اليدين والأنامل عند الزمخشري والسقوط في اليد وأكل البنان وحرق الأسنان والأرم، وقرعها كنايةات عن الغيط والحسرة لأنها من روادفها، فيذكر الرادفة ويدل بها على المردوف، فيرفع الكلام به في طبقة الفصاحة، ويجد السامع عنده في نفسه من الروعة والاستحسان، ما لا يجده عند رفض المكنى عنه.³

يبرز التأثير الباديسي بنهج الزمخشري التفسيري في بيان الاستعمال الأصلي للفظلة هو محاولة إرجاعها إلى المعاني الحسية الحقيقية، وهي ميزة واضحة فيما ورد من معاني الألفاظ وفي تعليل الاستعمال القرآني للفظلة، وفي التفصيل في معنى اللفظة.⁴
3.الرازي:

إن القارئ في تفسير الرازي* يميز تفاوتاً في المنهج والمسلک، بل يجري الكتاب من أوله إلى آخره، على نمط واحد، وطريقة واحدة، تجعل الناظر فيه لا يستطيع أن يميز بين الأصل والتكملة، ولا يتمكن من الوقوف على حقيقة المقدار الذي كتبه الفخر الرازي، وقد جمع فيه الأبحاث الواسعة الفياضة، ويقال أنه جمع فيه كل غريب وغريبة، ويمتاز الكتاب بذكر المناسبات بين الآيات بعضها مع بعض، وبين الصور بعضها مع بعض، وهو لا يكتفي بذكر مناسباته الواحدة بل كثيراً ما يذكر أكثر من مناسبة، كما أنه يكثر الاستطراد إلى العلوم الرياضية والطبيعية وأقوال الفلاسفة.⁵

¹ - ينظر: أبي القاسم محمد بن عمرو الزمخشري الخوارزمي، مرجع سابق، ص 644.

² - الفرقان، الآية 27.

³ - ينظر: أبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري الخوارزمي، الكشاف، دار الأحياء التراث العربي، لبنان، الجزء الثالث، ط 2، 2001، ص 280.

⁴ - ينظر: عبد الحميد بن باديس تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 274.

* - الرازي: الإمام فخر الدين محمد بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الرازي الشافعي، 544 هـ، 604 هـ، عرف بقوة علمه في الفلسفة والكلام وعلوم اللغة. ينظر: غسان الياكدي، قضايا اللغة في التفسير الكبير للرازي 606 هـ من مسارات التوجيه إلى أنساق التفكير، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، ط 1، 2025، ص 21-25.

⁵ - ينظر: هاني الحاج، التفسير الكبير، المكتبة التوفيقية، مصر، الجزء الأول، د ط، 2003 م، ص 10.

ومثال تأثر عبد الحميد ابن باديس بالرازي نوره في قوله تعالى: «وَنُزِّلَ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا»¹.

شرح ابن باديس في المفردات والتراكيب "من" فقال:

من: لابتداء الغاية أو للتبعيض، لأنه نزل مبعضا فكل بعض نزل منه شفاء ورحمة، فكل بعض نزل منه شفاء ورحمة.²

أما الرازي فقال لفظة "من" ليست للتبعيض وإنما للجنس، والمعنى ونزل من هذا الجنس الذي هو قرآن ما هو شفاء، فجميع القرآن شفاء للمؤمنين.³ ويضيف: "واعلم أن القرآن شفاء من الأمراض الروحانية، وشفاء أيضا من الأمراض الجسمية."⁴

وفي هذا يقول ابن باديس: "الأمراض الإنسانية قسمان:

أمراض أرواح وأمراض أبدان، وأمراض الأرواح المقصودة هنا ترجع إلى نوعين: شفاء العقول والنفوس. الأول مرض العقول: بجمود النظر وفساد الإدراك وتقليد الآباء، واعتقاد الباطل والشك في الحق والثاني مرض النفوس بفساد الأخلاق وانحطاط الصفات⁵ أما الأعمال فهي تابعة لهما فتصلح بصلاحهما.⁶ أما الأعمال فهي تابعة لهما فتصلح بصلاحهما. ونجد عند الرازي أيضا أن الأمراض الروحانية نوعان: الاعتقادات الباطلة والأخلاق المذمومة.⁷

يتأكد تأثر عبد الحميد بن باديس بالصياغة التفسيرية للرازي، وقد برز ذلك أيضا في إدراجه العلوم، فلم يخل تفسيره من ذلك وهنا تتبدى آثار دراساته، ففي تفسيره لقوله تعالى: "وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ... طُولًا"⁸.

¹ - الإسراء، الآية 83.

² - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 223.

³ - ينظر: هاني الحاج، التفسير الكبير، مرجع سابق، ص 31.

⁴ - المرجع نفسه، ص 31.

⁵ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 226.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص 226.

⁷ - ينظر: هاني الحاج، التفسير الكبير ن مرجع سابق، ص 31.

⁸ - سورة الاسراء، الآية 36، 37.

نجد ابن باديس في المعنى العام للآية الكريمة يقول بميزة الإنسان وهي العقل ويجعل منه أداة عمله، فيتحدث عن الجهاد والإدراك، الحيوان والعقل والقوة الروحية والتفكير والمعلومات؛ المفكر، المكتشف، العلم، الوهم، الظن والاستعجال.¹

4. أبي حيان التوحيدي*

ابتدأ منهج أبي حيان الدقيق بعناية بمفردات القرآن ثم بحروف المعاني، ثم العناية بالإعراب، فالعناية بالمعاني والمدلولات، وقد اتبع ابن باديس هذا أيضا في تفسيره.² فمثلا في مسألة المطلق والمقيد، كان اهتمام أبي حيان بهاتين القاعدتين اهتماما جيدا في بيان معاني الآيات التي قد تبدو متعارضة نوعا ما³ ومثال ذلك قوله تعالى: «وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الْآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا».⁴

يقول أبو حيان: "وهذا الجزء من إيتاء الله من أراد ثواب الدنيا مشروط بمشيئة الله تعالى".⁵ كما جاء في الآية الأخرى: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَّلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ».⁶ أما ابن باديس في مسألة التقييد يفسر قوله تعالى: «وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَزْنَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ نَصِيبٍ»⁷

يقول ابن باديس: "عمل للدنيا فنال نصيبه منها، ولم يعمل للآخرة فلم يكن له نصيب فيها، والتقييد بمن في قوله تعالى: "مِنْهَا". على أن ما يناله سواء كل ما أراد أو بعضه ما هو إلا بعض من الدنيا، وإذا كانت الدنيا كلها شيئا زهيدا بقلتها وفنائها ونقصها بالنسبة لأقل شيء من نعيم الآخرة هذا الخسيس المنغص الزهيد".⁸

¹ - ينظر: عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 262.

* - أبي حيان: محمد بن يوسف بن علي من يوسف بن حيان الشيخ الحافظ العلامة إمام النحات، وكنا بأثير الدين ولد وبمطخشارش ضاحية من ضواحي غرناطة في أخريات شوال 654 هـ، توفي في رجب سنة 680 هـ ينظر: بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، القيم الأول ص 18 - 65.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 339-338.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 338 - 339.

⁴ - آل عمران، الآية 145.

⁵ - ينظر: بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 339.

⁶ - سورة الإسراء الآية 28

⁷ - سورة الاسراء الآية 20

⁸ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 66 - 67.

وفي هذه الآية: «مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهِمْ أَعْمَالَهُمْ فِيهَا وَهُمْ فِيهَا لَا يُبْخَسُونَ أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الْآخِرَةِ إِلَّا النَّارُ وَحَبِطَ مَا صَنَعُوا فِيهَا وَبَاطِلٌ مَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ»¹.

يتضمن تفسير هذه الآية عند ابن باديس ما يلي:

وتوفيتهم أعمالهم: إنالتهم ثمراتها مكملة في الدنيا وهم فيها لا يبخسون: لا ينقصون من جزائهم عليها بتحصيل المسببات التي توسلوا إليها بأسبابها. ثم في الآخرة تحيط تلك الأعمال فلا يكون عليها من جزاء ولا لها من ثمرة لأنها كانت أعمالا باطلة لا ثبات لها.² عمل لدنيا دار الزوال فزالت بزوالها ، وبقي على عمالها إثم عدم شكرهم لربهم فدخلوا به النار، وتلك عاقبة الظالمين، غير أن هاتين الآيتين مطلقتان في الشيء المعطى الشخصي المعطى له. وآية الإسراء مقيدة بمشيئة الله تعالى وإرادته فيها، والمطلق محمول على المقيد في البيان والأحكام، فبين ابن باديس أن الأسباب وسائل المسببات ولو اختلفت الاعتقادات، وقد أفادت هذه الآيات كلها أن الأسباب الكونية التي وضعها الله تعالى في هذه الحياة وسائل لمسبباتها موصلة؛ ويضيف أن من أهمل تلك الأسباب الكونية التقديرية الإلهي ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين، وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم.³

كما يقول ابن باديس: «نعم لا نضيع على المؤمن أجرى إيمانه ولكن جزاءه عليه في غير هاته الدار، كما أنا الآخر لم يضع عليه أخذه بالأسباب فنال جزاءه في دار الأسباب وليس له في الآخرة إلا النار».⁴

تمثل الآيات السابقة التي فسرهما ابن باديس ذلك الاهتمام الشبيه باهتمام أبي حيان في قضية المطلق والمقيد، فتأثر ابن باديس بأساليب المفسرين جلي ، لكن تفسيره لم يكن تقليدا بل كان مصفاة، أخذ فيها بما رضي وترك فيها ما تبرم عنه من أساليب المفسرين وإدخالهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، يقول ابن باديس: «ضيق الصدر من اختلافاتهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجل، حتى في دين الله، فذاكرت يوما الشيخ النخلي، فيما أجد في نفسي من

¹ - سورة هود، الآية 15 - 16.

² - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 68.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 68.

⁴ - المرجع نفسه، ص 68.

التبرم والقلق فقال لي: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الآراء المضطربة يسقط الساقط، ويبقى الصحيح ، فوالله لقد فتح بهذه الكلمة عندهن آفاقا واسعة لا عهد له بها»¹.

اجتهد ابن باديس في تفسيره أن لا يقع في فخ المذهبية والتقليد فأخذ ما يناسب إلى الآراء وترك ما يعتقد منها فيما لا يجوز الاختلاف فيه.

5. رشيد رضا:

أقبل ابن باديس على مفكري أمته الذين عايشوا نفس ظروفه رغم اختلاف الأوطان يقول الدكتور محمد البهي: «إن عبد الحميد بن باديس حلقة في سلسلة ابتدأت بجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده في القرن التاسع عشر وثلث برشيد رضا...»².

عدّ ابن باديس تفسير المنار منارة له حين تأثر بأفكاره وآرائه الإصلاحية والناظر في تفسير المنار يجد يسر عبارة الشيخ وسهولة أسلوبه، إذ كان ذا حظ وافر في فن الكتابة، فظهر على تفسيره طابع الأسلوب الأدبي، وإلى جانب هذه المادة العلمية الغزيرة يظهر من خلالها التحقيق ، من خصائص تفسير عنايته بالتحقيقات اللغوية، وبيانه لحكمة التشريع ورده لبعض المأثور واستشهاده بآراء المتكلمين في آيات العقيدة ومناقشتهم وابتعاده عن الخرافات والإسرائيليات ووقوعه في ما هو أخطر ومنها ، وهو استقلال الشخصية وبيانه لسنن الله في العمران والاجتماع، ودفاعه عن الإسلام، وعنفه على مخالفه الرأي وكثرة التفرعات والاستطرادات.³

ففي الوفاء بالعهد مثلا، يقول رشيد رضا في تفسيره لقوله تعالى: «وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا»⁴.

فكل ما وصّى الله به وشرعه للناس فهو من عهده إليهم، ومن آمن برسول من رسله فقد عاهد الله بالإيمان به أن يمتثل أمره ونهيه وما يلزمه الإنسان من عمل البر بنذر أو يمين، فهو عاهد ربه عليه وكذلك من عاهد الإمام وبايعه على الطاعة في المعروف أو عاهد غيره على القيام بعمل مشروع والسلطان يعاهد الأول، فكل ذلك مما يجب الوفاء به إذا لم

¹ - ينظر: فصل حسن عباس، المفسرون ومدارسهم ومناهجهم، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2008 م، ص 601.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 601.

³ - ينظر: فصل حسن عباس، المفسرون ومدارسهم ومناهجهم، مرجع سابق، ص 162.

⁴ سورة البقرة الآية 188-

يكن معصية، ولكن لم يعد من عهد الله شيئا من ذلك إلا إذا عقد باسمه أو بالحلف به وكذا تنفيذ شرعه.¹

أما عبد الحميد بن باديس في تفسير قوله تعالى: «وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا»² يقول على طريقة رشيد رضا بادئا بشرح المفردات واللغة، فكلمة أوفى بعهده إذا أتى بما التزم تاما وافيا والعهد من عهد إليه بالشيء إذا أعلمه³، «وَلَقَدْ عَهِدْنَا إِلَى آدَمَ مِنْ قَبْلُ فَنَفْسِي وَلَمْ نَجِدْ لَهُ عَزْمًا» أي أعلمناه، في العهد هو الإعلام من الالتزام والإعلام بما يلتزم.⁴

مكن الله للوفاء والعهد في كتابه الجليل، وكذا السنة النبوية الشريفة، فوفاء العباد بعهد الله قيام بأعباء الدين الكريم، وانتظام شؤونهم في الحياة أفرادا وجماعات وأمما وتحصيل لسعادة الدنيا والآخرة.

إن ما عاشه رشيد رضا وعبد الحميد بن باديس واحد، هو هم شعب وأمة ربضت تحت ضيم مستدمر، فكانوا رجالا ألهمهم إصلاح الأنفس والأخلاق، فسعوا إلى تثبيت عهد الله في الأنفس وقبلها في العقول، بزرع قيم الأخلاق كلها، فيتعلمون الوفاء بينهم كعباد في معاملاتهم، فلا يخونون العهود التي وصفها الله بالمسؤولة، وفي ذلك السلامة المادية، المال والسلامة المعنوية، الأخلاق، والوفاء لمواطنهم فالوفاء لأمتهم العربية الإسلامية.

6. محمد عبده:

تأثر عبد الحميد بن باديس برشيد رضا يعني تأثره بمحمد عبده لأن رشيد رضا تلميذ محمد عبده، وهو الذي ألح على أستاذه بالتفسير وقد منح الله الإمام فكرا ثاقبا، ومنّ عليه بعقيد راسخة، وهياً له اكتساب ثقافة متشعبة الأطراف متعددة الألوان وهاته كلها عملت على تكوين منهجه في فهم كتاب الله، وقد اتضحت خصائصه في نظريته لصورة في القرآن على أنها وحدة كاملة، فلم يكن يرضى لتجزئة الصور والآيات الكريمة، وهذه ضرورة في تجلية معاني القرآن، كما كان يميل في التفسير إلى أخذ آيات القرآن الكريم جملة، ويرى أنه

¹ - ينظر: محمد رشيد رضا، تحقيق فؤاد سراج عبد الغفار، الجزء الثامن، دارالتوفيقية للطباعة، د ط، د ت، ص 178.

² - الإسراء الآية 34

³ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 143.

⁴ - المرجع نفسه، ص 143.

إذا كان بحاجة إلى معرفة أسباب النزول في آيات الأحكام، فإن معرفة الوقائع التي نزل فيها الحكم يعين على فهمه.¹

لفت انتباهنا في تفسير سورة الفلق عند محمد عبده، ربط الشرح اللغوي لكلمة النفث في معضلة من المعضلات الاجتماعية فقال: « والنميمة تشبه أن تكون ضربا من السحر لأنها تحول ما بين الصديقين من محبة إلى عداوة بسيطة خفية كاذبة، والنميمة تضلل وجدان الصديقين كما تظلل من يسير فيه بظلمته، ولهذا ذكرها عقب ذكر الغاسق إذا وقب ولا يسهل على أحد أن يحتاط للتحفظ من المنام، فإنه يذكر عنك ما يذكر لصاحبك وأنت لا تعلم ماذا تقول ولا يمكن أن تقول. وإذا جاءك فربما دخل عليك بما يشبه الصدق حتى لا يكاد يمكنك تكذيبه، فلا بد لك من قوة أعظم من قوتك تستعين عليه».²

يهدف محمد عبده إلى ربط تفسيره بما يقع من الآفات في المجتمع، وهذا ما تأسس عليه إصلاحه فيما يوافق العصر وما يعالج الفساد السائد آنذاك لشدة تعلقها بحياة الإنسان وكثرة عروضها له، كما ذكر ابن باديس في تفسيره، وتجيء هاته الأنواع الخطرة حسب تفسيره بكثرة من أخيه الإنسان.

مثلما ربط محمد عبده تفسيره بالمجتمع، نرى أن عبد الحميد بن باديس حينها تعرض لنفث الريق، وما ثبت عن رسول الله في الحديث الشريف من وضع الإصبع على الأرض بعد تبليها بالريق والتداوي بذلك ربطه بالقومية والوطنية، بعدما بين أن العلماء قوامون على كتاب الله وسنة نبيه لا يتلقونها بالفكر الخامد والفهم الجامد إنما يترقبون من سنن الله في الكون وتدييره في الاجتماع ما يكشف لهم عن حقائقها، فعرض لنا حديث التربة والريق على طائفة من الناس من متخلف قاصر والطبيب المستغرب، والكيميائي، ليصل إلى ذو المنازع القومية والوطنية ولو كانوا يدينون بالوثنية.³

يقول عبد الحميد ابن باديس: «أما بأن محمدا رسول الله، فقد علم الناس من قبل 14 قرنا أن تربة الوطن معجونة بريق أبنائه...»

¹ - ينظر: فضل حسن عباس، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، مرجع سابق، ص 32.

² - ينظر: عمار طالبي، "الشيخ محمد عبده" تفسير الفاتحة وجزء عم، مؤسسة زاغياش للطباعة والنشر، الجزائر، د ط، 2021 م، ص 393، 394.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس، المرجع السابق، ص 637-638.

من خلال هذا القول يبين أهمية الوطن وأن هذا الوطن يكون بريق أبنائه، ويواصل قوله: « تشفي من القروح والجروح، ليربط بين تربته وبين قلوبهم عقدا من المحبة والإخلاص له... » هاته دعوة بين السطور إلى محبة الوطن والإخلاص له، ثم يقول: « وليؤكد فيها معنى الحفاظ له والاحتفاظ به، وليقرر لهم من منن الوطن منة كانوا عنها غافلين، فقد كانوا يعلمون من علم الفطرة أن تربة الوطن تغذي وتروي، فجاءهم من علم النبوة أنها تشفي، فليس هذا الحديث إرشادا لمعنى طبي، ولكنه درس في الوطنية عظيم»¹. أما من الناحية اللغوية فكان تفسير محمد عبده للنفت بقوله: النفثة من صيغ المبالغة كالعلامة والفهامة، يستعمل كذلك للذكر والأنثى، والنفثات جمعه، والمراد بهم النمامون المقطعون لروابط الألفة المحرقة لها بما يلقون عليها من ضرام نمائمهم، وإنما جاءت العبارة كما هي في الآية لأن الله جل شأنه أراد أن يشبههم بأولئك السحرة المشعوذين الذين أرادوا أن يحلوا عقدة المحبة بين المرء وزوجه مثلا فيما يوهمون به العامة عقدوا عقدة ثم نفثوا فيها وحلوها ليكون ذلك حلا للعقدة التي بين الزوجين والنميمة تشبه أن تكون ضربا من السحر، لأنها تحول ما بين الصديقين من محبة إلى عداوة بوسيلة خفية كاذبة، والنميمة تظلل وجدان الصديقين كما يظلل الليلة من يسير فيه بظلمته ولهذا ذكر ما عقب ذكر الغاسق إذا وقب.²

يقدم "محمد عبده" المادة للقارئ يسيرة العبارة، سهلة الأسلوب، ولا يتجاوز النص في مهمات القرآن، وذلك بالوقوف عند حدود ما ذكره القرآن، كما عمد إلى تنقية جو التفسير من الإسرائيليات، وحرص على بيان هداية القرآن الكريم، وقسم الهداية عند تفسيره لسورة الفاتحة إلى أربعة أقسام من هداية الوجدان الطبيعي والإلهام الفطري، وتكون للأطفال منذ ولادتهم، ثم هداية الحواس والمشاعر، وهي متممة لهداية الأولى في الحياة الحيوانية، ويشترك الإنسان فيها الحيوان الأعجم، هداية العقل وقد وجدنا هذا عند عبد الحميد ابن باديس مما يدل على التأثير من هداية الدين وهداية العقل التي لا تصل في بيانها إلى هداية العقل وكذا دحض الشبهات.³

وعن النفث من الجانب اللغوي، ذكر ابن باديس أن المشترك بين الشر والغسق والحسد هو الإخفاء تخيلا وإيهاما، فالثلاثة شرما خفي، وكل شيء يخفى يجلب خطبه، فيعسر التوقي

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 638.

² - محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، دار الكتب الجزائر، د ط، 1982، ص 184.

³ - ينظر: فضل حسن عباس، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، مرجع سابق، ص 32 - 40.

منه، لهذا كانت الثلاثة جديرة بالتخصيص. أما نكتة الترتيب، فإن الليلة ليس شرا في نفسه ولا الشر من عمله، وإنما هو طرف للشرور، والعلاقة بين الشيء وظرفه مكينة في النفوس قوية في الاعتبار، مسببة للحكم على أحدهما بحكم الآخر، بخلاف النفاثات والحساد، فإن الشر من عملهما ومن وظفهما، ولانطباعهما عليه صار ذاتيا لهما.¹

ولا شك أن الشر الذاتي أمكن من العرض، كما أن بين الاثنين تفاوتاً في ذاتية الشر وقوته، وعسر التوقي منه، فالنفاثات، وإن كنا يتحريين إخفاء عملهن ولكنهم ما يمكن ظهوره وافتضاحه، بخلاف الحاسد فإنه يخفي شره ويبالغ فيظهر بمظهر الخير، فشره أشد، والتوقي منه أعسر ففي الترتيب بين الثلاثة ترقى من الأخف إلى الأشد، ومن جهة أخرى نجد التناسب ظاهراً بين الثلاثة: الغاسق والنفاثات والحاسد: فإن الجميع ظلام: ظلام الزمن، وظلام السحر وظلام الحسد.²

إن التفسير يبسط السياق ليقع المعاني في سيرة الحياة السنية وظروفها العامة، ويطلق عموم المدلول وخلود وراء ذلك عند متزّله، وهذا ما عمد إليه عبد الحميد بن باديس وقصده في تفسيره، فإذا كانت الحياة الإنسانية تتطور وتتضاعف هموماً، لا بد من أن يفسر القرآن لوحدها، وقد وفق في تحقيق تفسير توحيدي مستوفي الشروط وبكل وجوه المعاني فيجمع خير كل المناهج من حيث اقترنت من بيان القرآن بكل مناهج المعرفة بعد تطور العلوم والحياة، تفسيراً لا يجمد تفسير.³

القرآن بكلمه بيان حاسمة بل يتصوب للوفاء بمقتضى تجدد العلم والبلاء لتلاوة التجلي القرآني عبر الزمان السائر، وبعث دورة أخرى من بسط القرآن والإسلام ضوءاً منتشراً في الأرض لكل بني الإنسان المسلمين هوية وهم جهال بأصول الإسلام، والمهتدين الذين يريدون استزادة من هدي القرآن، والكافرون الذين ارتدوا وصدوا عن كل الدين، أو الذين فيهم بقية من دين أو الذين يعملون على الإسلام يحقرون أهله ويحذرون منهم من خلال ما سبق تحددت شروط التفسير التوحيدي وحاضر الوحدة مع القرآن وقد تبين أن بن باديس حققه، فهو من المفسرين الذين كان كفاحهم واحد، ومنهم من قضى

¹ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 631.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 632.

³ - ينظر: حسن الترابي، التفسير التوحيدي، دار الساق، بيروت، لبنان، ط 1، 2004، ص 25 - 30.

نحبه قبل ذلك والعجيب أن منهم من فسر القرآن في الستينات من عمره، والمعجز أن القرآن لا يفیه أي تفسير ويبقى القرآن من الأصول الدينية لخطاب النهضوي¹.

7. الطاهر بن عاشور:

يعد "محمد الطاهر بن عاشور" * شيخ "عبد الحميد ابن باديس" وقد تأثر به في عدة التفسير علما فالرأي عنده أن العلم إذا أطلق، إما أن يراد به نفس الإدراك نحو قول أهل المنطق: العلم إما تصور وإما تصديق، وإما أن يراد به الملكة المسماة بالعقل وإما أن يراد به التصديق الجازم وهو مقابل الجهل، وهذا غير مراد في عد العلوم. وإما أن يراد بالعلم المسائل المعلومات وهي مطلوبات خيرية، ولما كانت هذه الأخيرة قضايا كلية يبرهن عليها في العلم فهذا ينطبق على التفسير لأن مباحثه ليست بقضايا يبرهن عليها فما هي بكلية بل هي تصورات جزئية غالبا لأنه تفسير ألفاظ أو استنباط معان وأما تفسير الألفاظ فهو من قبيل التعريف اللفظي وأما الاستنباط فمن دلالة الالتزام وليس ذلك من القضية².

جعل المسلمون التفسير علما واصطلحوا على ذلك، فكان في مقدمة العلوم الإسلامية، ونظرا لكونه منبع العلوم الشرعية، فإن ابن عاشور ينظر فيه هذا الاعتبار خاصة وأن لأسباب تأخره أثرا قويا في تأخر كثير من العلوم الإسلامية، وحاول أن يخرج القول بكون التفسير علما على ستة أوجه فصلها في المقدمة الأولى من مقدمات تفسيره ومن هذه الأوجه وجه عملي منهجي وأن حق التفسير يشتمل على بيان أصول التشريع ووكلياته، فكان حقيقا بأن يسمى علما³.

رأينا أن ابن باديس تأثر بالزمخشري في الاهتمام بأسلوب القرآني وعطاءاته الدلالية، ونجد أن الطاهر بن عاشور يمثل الامتداد في الفكرة والأسلوب وطرائق التطبيق لكل من الجرجاني * والزمخشري من خلال تفسير التحرير والتنوير. والسياق القرآني العام هو الذي يحكم في التصرف في الأدوات الجزئية في نظربن عاشور، وقد أنشأ تفسيره على الغاية

¹ - ينظر: حسن الترابي، التفسير التوحيدي، المرجع السابق، ص 30.

* - محمد الطاهر بن عاشور: الأستاذ الأكبر، علم من الأعلام إمام متبحر في العلوم الإسلامية، شيخ من شيوخ جامع الزيتونة، من مواليد 1879 توفي في 1983 م ينظر: محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط 2، 2001 م، ص 13 - 15.

² - ينظر: محمد الطاهر ميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، المرجع السابق، ص 64.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 65.

* - الجرجاني: (400 / 471 هـ) نحوي ومتكلم، نقل عن سيبويه والجاحظ وأبي علي الفارسي وقدامة بن جعفر، والآمدي، والقاضي الجرجاني وأبو هلال العسكري كما يعتبر مؤسس علم البلاغة ويعد كتاباه دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة من أهم الكتب التي ألفت في هذا المجال، وله رسالة في إعجاز القرآن بعنوان الرسالة الشافية في إعجاز القرآن. ينظر: لخذاري سعد، الدرس البلاغي العربي بين سمائيات وتحليل الخطاب، دار الأمان الرباط، ط 1، 2017 م، ص 330.

البلاغية التي جعلها مميزا له عن غيره من التفاسير وذلك أن فن دقائق البلاغة الذي لا تخلو عن دقائقه ونكته آية من آيات القرآن. والأدوات اللغوية والبلاغية التي أمدت بن عاشور بزاد السير في هذا الدرب تتمثل في شخصية علمية مزجت العلوم العربية والمعارف الإسلامية، ومخضتها حتى أصبحت جزء لا يتجزأ من كيانها العلمي. والبلاغة في اهتمامها الأول وله فيها باع واسع فقد شرح كتاب دلالة الإعجاز للجرجاني، كما له كتاب مفرد في البلاغة سماه "موجز البلاغة" وضعه للمبتدئين من طلاب العلم في الزيتونة.¹

إن مفسر القرآن من وجهة نظر ابن عاشور لا يعد تفسيره لمعاني القرآن بالغاً حد الكمال في غرضه ما لم يكن مشتملاً على بيان دقائق من وجود البلاغة في آية المفسرة بمقدار ما تسموا إليه الهمة من تطوير واختصار، فالمفسر بحاجة إلى بيان ما في أي القرآن من طرق الاستعمال العربي وخصائص بلاغته.²

فقد أخذنا كمثال لتأثر ابن باديس بتفسير شيخه ابن عاشور من ما يلي: قوله تعالى: «تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا»³

شرح ابن باديس كلمة تبارك فقال: ومنها البركة بمعنى النماء والزيادة ولا ينمو ويزيد إلا ما كان ثابت الأصل، وشأنه ثابت الأصل أن ينمو ويزيد فلم تخرج عن معنى الثبوت وتبارك من البركة فمعناه تزايد خيره. والله تعالى له الكمال، ومنه الإنعام، فتبارك أي تزايد كماله وإنعامه فلا تحصى إنعاماته ولا تعد كمالاته، وثبوت الكمال ينافي وينفي ضده، فيقتضي التنزه عن النقص والإتصاف بالكمال، والإفاضة للأنعام، فتبارك تقدس وتعظم.⁴ أما "الطاهر بن عاشور" ففسر كلمة تبارك بمعنى تعاضم خيره وتوفره والمراد بخيره كمالاته وتنزهاته.⁵

أما من جانب البلاغي في شرح: «الذي نزل» يقول ابن باديس عرف المسند إليه بالموصلية لزيادة تقرير الغرض الذي إليه سيق الكلام لأن الغرض بيان كمالات الله تعالى وإنعاماته وتنزيل الفرقان منها. فهو من أعظم نعم الله على البشر من آيات الله الدالة على

¹ - ينظر: مشرف بن أحمد الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان، لبنان، ط 1، 2009، ص 713 - 714.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 716.

³ - سورة الفرقان، الآية 01.

⁴ - عبد الحمدي بن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 245 - 246.

⁵ - محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثامن عشر، الدار التونسية للنشر، د ط، 1984، 316.

قدرته وعلمه وحكمته¹. ويقول ابن عاشور: والموصول يومئ إلى علة ما قبله فهو كناية عن تعظيم شأن القرآن وبركته عن الناس، والتعريف بالموصول هنا لكون الصلة من صفات الله في نفس الأمر وعند المؤمنين، وإن كان الكفار ينكرونها². لكنهم يعرفون أن الرسول أعلنها فالله معروف بذلك عندهم معرفة بالوجه لا بالكنه الذي ينكرونها³.

إن مقصد القرآن هو الإصلاح وهذا ما تأسس عليه التفسير عند ابن باديس وابن عاشور، من إصلاح الأحوال الفردية والجماعية والعمرانية وإرادتها لإقحام العلوم الأخرى من تاريخ وفلسفة وعمران وأديان مع التفسير لضمان قوته، وأيضا المعرفة بعلوم اللغة العربية وبأفانين الأقوال وأساليب الخطاب، فهي المدخل الأول لفهم معاني القرآن وتبيين مقاصده واستنباط أحكامه⁴.

ويرى "بن عاشور" على أن التفسير ضعف وتأخر؛ نتيجة الضعف في اللغة والبلاغة وقلة المبرزين فيها من المفسرين وأعطى أهمية كبرى لعلمي المعاني والبيان واستعاد ما قرره أمثال الجاحظ والسكاكي والزمخشري من أنه لا يغوص على شيء من حقائق التنزيل ودقائقه إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن وهما علمي المعاني والبدیع فيؤكد أن من وجوه إصلاح التفسير والنهوض به أن تفسير التراكيب القرآنية جريا على معاني الكلمات القرآنية، وهذا ما وجدناه عند ابن باديس، ثم أخذ المعاني من دلالات الألفاظ والتراكيب وخواص البلاغة، ثم استخلاص المعاني المدلولة منها بدلالات المطابقة والتضمن والالتزام، مما يسمح بالنظم البديع للقرآن ولتعدد الاحتمالات، فلا يكون تفسير مجرد ترجمة كلام من لغة إلى أخرى وإنما اكتشاف المقاصد والمعاني في آيات القرآن الكريم⁵.

يمكن القول ببلاغة البشر؛ والبلاغة الخاصة بالقرآن الكريم تلك البلاغة التي ليس فيها شيء من بلاغة النفس الإنسانية لأنها مما هو فوق طاقة النفس، ومما لم تنهيا له هذه النفس في فطرتها، هذا ما عناه الخطابي وحاول أن يقع على البلاغة القرآنية التي هي كخلق إنساني وبسط الأرض، ورفع السماء من غير عمد ترونها؛ إذ فصل بين بلاغة البشر وبلاغة

¹ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 246

² - ينظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير مرجع سابق، ص 316.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 316.

⁴ - ينظر: محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 67 - 68.

⁵ - ينظر: محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص 68.

القرآن فالأولى سميتها التفاوت في البيان وفي أقدار الكلام، نتاج أحوال نفسية مختلفة، أما الثانية فسميتها الجزالة والعدوبة وهي من الأمور الخارقة التي خص بها القرآن، ويسرها الله ليكون آية.¹

أما "الخولي" فأجمل نظريته التفسيرية في ضرورة الإصلاح الأدبي والبلاغي والتجديد فيهما، وتذوق القرآن تذوقاً أدبياً فنياً، فهو يصنف القرآن تصنيفاً موضوعياً، وهو يرتب آيات الموضوع الواحد ترتيباً تاريخياً، وهو يحدد دلالات مفردات هذا الموضوع تحديداً لغوياً لكي يستكمل بذلك كله الوسيلة إلى تذوق الأسلوب القرآني تذوقاً جمالياً فنياً فالمفسر لم تعد مهمته الحفظ أو الرواية والنقل وإنما تعمق وتأن.²

المبحث الرابع: أهمية البيان عند ابن باديس:

أولاً: تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة عند عبد الحميد بن باديس:

تقوم طرق التفسير على ست خطوات هي: تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسيره بالسنة الصحيحة، ثم تفسيره بما صح من أقوال الصحابة، ثم تفسيره بما ثبت من أقوال التابعين ثم تفسيره وفق قواعد اللغة، وأخيراً الاستنباط الذي يقوم به المفسر، أما أهم خطواته فهي تفسير القرآن بالقرآن، وعن ذلك فإن القرآن له طريقة في عرض موضوعاته وتقدير حقائقه والتعبير عن معانيه، فهو لا يذكر الموضوع الواحد في مكان واحد، ثم ينقل منه إلى غيره والموضوع الواحد يعرضه القرآن في عدة صور، ويفرقه في آياتها تفريقاً حكيماً، يحقق الوحدة الموضوعية للسورة، ويكمل الوحدة الموضوعية للقرآن كله، فقد نرى كلاماً عن موضوع في سورة مكية، وتأكيدها له في سورة مكية أخرى، وعودة إلى التأكيد عليه في سورة مدنية أخرى، وقد نرى طرفاً من الموضوع في سورة مكية ونرى حديثاً عن أحد فروعه في سورة مدنية، ونرى عرض بعض جوانبه في سورة ثالثة، وهذا الأمر لا يتم بطريقة عشوائية، إنه يتم وفق ميزان دقيق مقصوده حكم أراد الله سبحانه.³

انبنى تفسير ابن باديس على منهج السلف وأئمة الخلف الذين درجوا على هديهم،

ففي تفسير قوله تعالى: «وَيُلْقُونَ فِيهَا تِجِيَةً وَسَلَامًا»⁴

يقول: تحت عنوان: "بيان القرآن للقرآن"

¹ - ينظر: محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي دراسة تحليلية لتراث أهل العلم، مكتبة وهبة، د ط، 2006، ص 68.

² - ينظر: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن، مرجع سابق، ص 364 - 366.

³ - ينظر: صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمنهج المفسرين، دار القلم، دمشق، مرجع سابق، ص 147 - 149.

⁴ - الفرقان، الآية 75.

في هذه الآية أنهم يلقون تحية وسلام، وقد بين من يتلقاهم بذلك في قوله تعالى: «وَقَالَ لَهُمْ خَزَنَتُهَا سَلَامٌ عَلَيْكُمْ طِبْتُمْ فَادْخُلُوهَا خَالِدِينَ» الزمر الآية 73.

فالملائكة هم الذين يتلقونها بالسلام والدعاء لهم بالطيب، وهو مما يدخل في التحية لأن من طيبهم طيب حياتهم.

يقول ابن باديس: «وأكثر ما تجد في القرآن بيان القرآن، فاجعله في بالك تهتدي إن شاء الله إليه»¹.

إن السمة المميزة لتفسير ابن باديس تفسير القرآن بالقرآن وقول الإبراهيمي مؤكدا لهذا الاستنتاج العلمي: «فسلك في درس كلام الله أسلوبا سلفي النزعة والمادة عصري الأسلوب والمرمى، مستمدا من آيات القرآن وأسرارها أكثر ما هو مستمد من التفاسير وأسفارها»².

رأي الإمام البشير الإبراهيمي، يؤكد بنية التفسير الباديسي. وعن تحكيم القرآن في كل شيء يقول ابن باديس بحجة تسمية الله بالفرقان، لأنه يفرق بين الحق والباطل، وما تعالجت شبهه إلا وفي هذا الكتاب الحكيم ما يفرق بينهما، ويدعو إلى أن يكون أول فزعنا في الفرق والفصل إليه، وأن تكون الجهود في الاستجلاء من نصوصه ومراميه مستعينين بالسنة القولية والعملية³.

إن السنة ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم من قول أو فعل أو تقرير وهي حجتة في دين الله بالإجماع لقوله تعالى: «وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا»⁴ وتأتي السنة لبيان كتاب الله لقوله تعالى: «وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ»⁵ وقد قال الله في كتابه العزيز أنه إذا وقع التنازع في أمر فيجب رده إلى الله ورسوله⁶.

والسنة هي الخطوة المرحلية الثانية وأحسن طرق التعبير، مبينة للقرآن، تقيّد مطلقه وتبين مجمله، وتخصص عامه، وتوضح مشكله، والقرآن صريح في أن من مهمة الرسول صلى الله عليه وسلم بيان القرآن للناس... وقد أمر الله المؤمنين بطاعة رسول الله

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، " تفسير ابن باديس " المجلد الأول، المرجع السابق، ص 22 - 23.

² - ينظر: محمد الدراجي، عبد الحميد ابن باديس، دار الهدى، الجزء الثاني، د ط، 2021، ص 137 - 138.

³ - ينظر: فضل حسن عباس، المفسرون مدارسهم ومناهجهم، مرجع سابق، ص 630.

⁴ - سورة الحشر، الآية 7

⁵ - سورة النحل الآية 44.

⁶ - ينظر: عمار طالبي، مبادئ الأصول ن إصلاح الإمام عبد الحميد بن باديس، المؤسسة الوطنية، الجزائر، ط 2، 1988، ص 27.

صلي الله عليه وسلم، من طاعته أخذ حديثه، والالتزام بسنته، وتفسير القرآن بها، يقول تعالى: «وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ»¹.

وكان أمر الله المسلمين بأخذ ما أتاهم الرسول صلى الله عليه وسلم، وترك ما نهاهم عنه، فالالتزام بالسنة التزام بالقرآن، وحتى يفهم القرآن لا بد من فهم السنة، ولا بد من تفسير القرآن بالسنة لأنها مبينة مفسرة للقرآن.

وهذا ما نبه إليه ابن باديس في قوله بالعمل بالسنة القولية والعملية ففي تفسيره الآية 62 من سورة الإسراء يقول تعالى: «وَنُنَزِّلُ مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ وَلَا يَزِيدُ الظَّالِمِينَ إِلَّا خَسَارًا».

جاء حسب المناسبة التي ذكر في هذه الآية بذكر القرآن، والإخبار عما جاء فيه من الشفاء والرحمة تنبيها على أنه هو الشافي من أمراض الباطل وعله، وأنه هو مصدر الحق وحجة ناصره، ومحصل الرحمة لأتباعه والمتمسكين به². ثم جعل ابن باديس في شرحه شرحا من السنة للأمراض البدن، من قوله صلى الله عليه وسلم: «ما أنزل الله داءً إلا أنزل له شفاء»³ وقوله صلى الله عليه وسلم: «لِكُلِّ دَاءٍ دَوَاءٌ»⁴، فإذا أصيب الدواء الدائم برأ بإذن الله تعالى⁵.

يقول عبد الحميد بن باديس أن الله شرع لنا عند الأمراض على لسان رسول الله صلى الجمع من الأدوية المادية والتي هي المناسبة للبدن، والآيات القرآنية التي هي مناسبة للروح، ويضيف ومثل الآيات القرآنية في ذلك، كل ما ثبت فيه السنة من الرقي النبوية الماثورة. حصر بن باديس دواء الله للعقول في تناول القرآن، والاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم، وأعطى مثال سنة الرسول إذا أوى إلى فراشه⁶.

¹ - سورة النحل الآية 64.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق ن ص 352، 357.

³ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم 5678.

⁴ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث رقم 2204.

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن بن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 360.

⁶ - ينظر: أبو عبد الرحمن بن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 361.

وفي نفس الحديث عن وجوب الأخذ بالسنة والتمسك بها، وفي تفسير القرآن بالسنة جعل عدم الاهتداء بالسنة النبوية إثما كبيرا. يقول عبد الحميد بن باديس: «وإذا لم يكن خسائرهم كخسارة الكافرين، فهو كخسارة المعرضين الغافلين المتهاونين، وكفى به خسارة يتنزه عنه المؤمنون ويأباه الراشدون».¹

وفي تفسيره للآية 53 من سورة الإسراء، في باب القول الحسن استدل بقول النبي صلى الله عليه وسلم مكانة الكلمة الواحدة من الأثر في قوله: «الكلمة الطيبة صدقة واتفقوا النار ولو بكلمة طيبة».²

ويبين ابن باديس أنّ هذا الأدب الإسلامي، وأشار إلى كثرة الخلافات، وتنافر الشارب، وتباعد المذاهب، والعداوة بين المسلم والمسلم، واستدل بقوله صلى الله عليه وسلم: «المُسْلِمُ أَخُو المُسْلِمِ».³

فسّر ابن باديس القرآن بالقرآن وفسر القرآن بالسنة كما أمر الله سبحانه وتعالى. إن القرآن والسنة صنوان من جهة وجوب الاتباع والتسليم بما جاء به الله تعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم وذلك أمر الله تعالى بطاعة الرسول، وجعل طاعته من طاعة الله تعالى وأمر بالرد إلى الرسول عند النزاع وجعل الرد إليه من موجبات الإيمان ولوازمه.

والسنة باعتبار علاقتها بالقرآن الكريم تنقسم من حيث مراتبها إلى ثلاثة: ففي المرتبة الأولى السنة المقررة لحكم القرآن المؤكدة له؛ وهي الموافقة للقرآن في من جميع الوجوه والحكم المترتب عليها يثبت بدليلين هما القرآن والسنة؛ وهو كثير التطبيق كوجوب الفرائض والنهي عن الشرك وعقوق الوالدين وغيرهما، والمرتبة الثانية هي السنة المبينة لحكم ورد في القرآن الكريم، وفي هذه الرتبة يرد البيان متنوعا من وجوه، فقد يرد البيان على وجه التفسير لما أجمل من حكم القرآن كآليات التي تدعو لإقامة الصلاة والزكاة والصيام والحج؛ فلم يبين القرآن كيفية الصلاة ولا مقدار الزكاة ولا مفهوم الصيام ولا مناسك الحج فأنتت السنة رافعة الإجمالي الحاصل في هذه الأحكام بالبيان والتوضيح والتفصيل.⁴

¹ - المرجع نفسه، ص 361.

² - المرجع نفسه، ص 289.

³ - البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم، حديث رقم 2442.

⁴ - ينظر: أبي عبد المعز محمد علي فركوس، الحلل الذهبية، شرح العقائد الإسلامية ن من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، للأستاذ الإمام عبد الحميد ابن باديس القسنطيني الجزائري، مرجع سابق، ص 810.

وقد يرد البيان على وجه التخصيص الحكم عام في القرآن، كما الوصية بالميراث للأولاد، في الآية تدل على أن جميع الأولاد يرثون من آباءهم، لكن السنة بينت أن هذا العموم مخصوص فلا يستحقه الولد الكافر ولا القاتل لموروثه الإرث، وقد يريد البيان على وجه التقييد لحكم المطلق في القرآن كقوله تعالى في الرضاعة، فبينت السنة العدد المحرم المقيد للرضع، أما المرتبة الأخيرة فهي السنة المستقلة بشرع ابتدائي، وتسمى السنة الزائدة في القرآن فهي تنشئ حكما جديدا سكت القرآن عن إيجابه أو تحريمه كأحكام الشفعة والقضاء شاهد أو يمين...¹

إن عقلانية ابن باديس إيمانية دينية، فيدخل العقل في المجال الفكري والديني والسياسي والاجتماعي ومن ثم فإنه الذي أريد له أن يكون مرجعا وحكما محكوم بمرجعية الحق الذي أمر به الله تعالى، ويحكم ما حدث للعقل من حدود كما وضعت من أدوار، اختزل العقل في مجرد كونه أداة للاستدلال والحجاج دفاعا وهجومًا، في طلب الهدف الاستراتيجي واضح، من ثم تبين الحقيقة المسلم بها مسبقا عن طريق الإيمان، عبر الافتتان في قراءة شتى العلامات والآيات وشتى نصوص، وخاصة منها نص الدين ونص الطبيعة ونص المجتمع الإنساني.²

ويتوضح أن المفاهيم البلاغ من خلال تسيرني باديس مرتبطة بالمقتضيات العقدية إذ أنها لا تتعدى حل المشكلة العقدية ومثال ذلك:

جاء في الصحيح أن رهطا من اليهود دخلوا على النبي صلى الله عليه وسلم فقالوا: السّام عليكم، ففهمتها عائشة رضي الله عنها فقالت: وعليكم السّام واللعنة، فقال لها رسول الله صلى الله عليه وسلم: « السّامُ عليكِ فقالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَيْكُمْ فَقَالَتْ عَائِشَةُ بَلْ عَلَيْكُمُ السّامُ وَاللَّعْنَةُ فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا عَائِشَةُ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ قَالَتْ عَائِشَةُ أَلَمْ تَسْمَعْ مَا قَالُوا ؟ قَالَ : قَدْ قَلْتُ عَلَيْكُمْ ».³

فكان الرد عليهم بمثل قولهم بأسلوب العطف على كلامهم وهو قوله وعليكم أحسن من الرد عليهم باللعنة فقال صلى الله عليه وسلم بالتي هي أحسن، وهذا هو أدب الإسلام للمسلمين مع جميع الناس، وأفاد قوله تعالى: «وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ»⁴.

¹ - المرجع نفسه، ص 810 - 811.

² - ينظر: مصطفى الغرافي، البلاغة والايديولوجيا، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2015، ص 96 - 97.

³ - عبد الله بن عمر، أخرجه البخاري (4442) ومسلم (2580).

⁴ - سورة الاسراء، الآية 53.

وأفاد قوله تعالى أحسن بصيغة اسم التفضيل، أن علينا أن نتخير في العبارات الحسنة فننتقي أحسنها في جميع ما تقدم من أنواع مواقع الكلام، وهذا يستلزم استعمال العقل والروية عند كل كلمة تقال ولو كلمة واحدة، فرب كلمة واحدة أوقدت حرباً وأهلكت شعباً ورب كلمة واحدة أنزلت أمناً وأنقذت أمة وأمماً.¹

اتسمت طريقة عبد الحميد ابن باديس في التفسير بالسنة بالوضوح وقوة الإقناع، فقد اهتم بالمباحث الإسنادية عند تعرضه لشرح الحديث النبوي هادفاً إلى طمأنة القارئ بأن الحديث صحيح هو متوفر على صفحته قبول، وتدریس الطلاب والدارسين على الأسانيد، ومعرفة الرجال وكيفية التصحيح والتضعيف فلم يلتزم طريقة واحدة في إيراد الحديث وسنده.²

ف ذخيرة بناء الشباب أحب وأهم شيء عند ابن باديس، والحق أنه حاول صبغ الأفكار والعواطف بتشديد الأنفس.

ومما يدل على اهتمام ابن باديس بعلم الرواية والدراية ظناً العلامة المحدث المسند "أبي الفيض بن عيسى الفادني المكي"، اعتمد على روايته في كتاب المانع الأربعون حديثاً من أربعين كتاباً عن أربعين شيخاً، وهو من جملة أربعين شيخاً روى عنهم العلامة المسند محمد ياسين الفادني قال رحمه الله الحديث الرابع والعشرين من سنن أبي مسلم الكجي*، «أخبرنا الشيخ عبد الحميد بن باديس شيخ دار الحديث* بتلمسان الجزائر كتابه³، قال قال حدثنا عن رسول الله صلى وسلم: «مَنْ أَحْيَا أَرْضًا مَيْتَةً فَلَهُ فِيهَا أَجْرٌ وَمَا أَكَلَتْ الْعَاقِيَةُ مِنْهَا فَهُوَ لَهُ صَدَقَةٌ»⁴.

ما يهمننا منهجه في الألفاظ والتراكيب، فبعد الدراسة الإسنادية، يشرع في شرح ألفاظ الحديث شرحاً لغوياً بسيطاً، يبرز معانيها في عبارات واضحة، تساعد على تقريب معانيها في الأذهان واستقرارها في الوجدان، وبعد شرحه للألفاظ وتبسيطها كان يتعدى

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 28.

² - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2012، ص 12 و3.

* - هو الإمام الحافظ شيخ العصر أبو مسلم إبراهيم بن عبد الله بن مسلم البصري الكجي نسبة لك ج وهو الجص ولد سنة 92 و100، كان عالماً بالحديث وطرقه علي الإسناد له ال 60 وفيها أحاديث ثلاثيات مات ببغداد سنة 292 هجرية، سير أعلام النبلاء، ج 11، 3/ دار الفكر، بيروت، 1996.

* شيخ دار الحديث هو البشير الإبراهيمي ولعل الشيخ الفادني يقصد المشيخة الشرقية.

³ - ينظر: حسن بن علجية، الدر النفيس في إجازات ومرويات الإمام عبد الحميد بن باديس، دار ابن حزم، ط، 2014، ص 92 - 94.

⁴ - ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، 1993، كتاب الأحكام، باب من أحيا أرضاً ميتة، حديث رقم 3058.

ذلك إلى التراكيب، فيتعرض إلى قواعد اللغة ومباحث الإعراب، ويتوقف على نكات البلاغة، ودقائق البيان، يستعين بهما على توضيح المعاني، وبسط الأفكار، لكن لا يتوسع في ذلك ولا يغرق في تلك المباحث، وإنما بقدر ما يتوضح المعنى وتبرز جماليات النص.¹

ففي شرحه لحديث مسلم واللفظ له وأبي داود والطبراني في الكبير، عن ربيعة بن كعب الأسلمي قال: "كُنْتُ أُبَيِّتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُهُ بِوَضُوئِهِ وَحَاجَّتِهِ فَقَالَ لِي: سَلْ فَقُلْتُ: أَسْأَلُكَ مُرَافَقَتَكَ فِي الْجَنَّةِ. قَالَ: أَوْغَيْرَ ذَلِكَ قُلْتُ: هُوَ ذَاكَ. قَالَ: فَأَعِيتِي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ السُّجُودِ".²

تعرض إلى التراكيب فقال: "حذف مفعول سل للتعميم وهو المناسب لمقام الأفضال في النوال".

غير: معطوف على مرافقتك من عطف لفظ في كلام على لفظ في كلام آخر وعندما يقصد المتكلم ربط كلامه بكلام المتكلم قبله لنحو تلقينه، فيكون مجموع الكلام هكذا: أسألك مرافقتك في الجنة أو غير ذلك.

والكلام وإن كان كاف خبرا فهو في قوة الطلب ولذلك كانت أو للتخيير هذا كله على وجه أو التي للتخيير.

وإما إذا كانت للإضراب فتقدير الكلام، بل اسأل غير ذلك وأما إذا كانت الهمزة للاستفهام، فإن الواو عطفت جملة على جملة وتقدير الكلام تترك ما سألته وتسأل غير ذلك، والاستفهام هذا هو المراد به الطلب، يطلب منه أن يترك سؤال المرافقة ويسأل غيره. هو ذلك تفيد الحصر، أي مسؤولي هو الموافقة لا غير.³

استعان ابن باديس بجملة من القواعد النحوية والبلاغية لفهم النص النبوي وأهمها:

1. قاعدة حذف المعمول للدلالة على العموم.
2. قاعدة عطف اللفظ في الكلام على لفظ في كلام آخر يقصد من خلال ذلك المتكلم ربط كلامه بالكلام المتقدم قبله لغرض صحيح كالتلقين.
3. ورد الكلام على صيغة الخبر لكن المقصود هنا الإنشاء والطلب.

¹ - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، مرجع سابق، ص 131.

² - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب

الصلاة، باب فضل كثرة السجود، حديث رقم 489.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 132.

4. المعاني المختلفة للحرف "أو" فهو يأتي للتغير وللإضراب.

5. ورد الاستفهام بمعنى الطلب.

6. تعريف الطرفين يفيد الحصر.¹

تميز ابن باديس بقدرة عجيبة على استحضر الآيات الكريمة والأحاديث النبوية والاستشهاد بها في موضعها ووقتها لإقامة الدليل، فتفسيره لم يكن تفسيراً لفظياً قائماً على بيان اللغة والدين والأدبيات القرآنية، ولا على ما جاء في الذكر الحكيم من آثار وأخبار ومواعظ، وإنما هو تفسير لهداية المسلمين المعاصرين إلى ما في القرآن الكريم من قيمة للعمل والنهوض، والاستعداد للتطور والتقدم نحو الحياة المثلى والآخرة. فقد كان يبحث من خلال تفسيره على حلول إسلامية للأمة الجزائرية، أمام الهجمة التغريبية للإسلام، ومن بين الحلول التي يريدها لأمتها تتعلق بالأمور السياسية والثقافية والاجتماعية التي تتصارع مع الحياة المعاصرة في الجزائر، وقضايا تتعلق بالمنظومة الفكرية المعاصرة.²

ربت ثقة ابن باديس إلى أن القرآن منهض الأمم، ولا أحد يستطيع إنكار ذلك وربط قيمة العمل به، وما بسط في تفسير بالقرآن والسنة بقيمة الحرية في ذلك العصر وتلك الفترة، وهذا ما نصل إليه دائماً من خلال كل فج عميق له.

وقد تأتي المرحلة التي يحدد فيها المعنى الإجمالي للحديث بكل تبسيط وأسلوب واضح ومثال ذلك في تفسير الحديث: « ما ملأ آدمي وعاء شراً من بطن، بحسب ابن آدم أكلا يقيم صلبه، فإن كان لا محالة : فثلث لطعامه، وثلث لشربه وثلث لنفسه ».³ يقول ابن باديس: « ليس الخبز كل ما نريد نحن المسلمين-ربينا تربية إسلامية على ألفة الجوع...»

ثم يربط تفسيره بما وقع في الجزائر آنذاك قائلاً: «بهذه التربية استطعنا أن نبقى ونعيش في مثل ما عليه حالة معظم الأمة الجزائرية من الفاقة والعوز والجوع والمسغبة بينما هي تنظر إلى ما ينعم فيه غيرها من النعم والرخاء، مما لو أصاب أمة أخرى لاجتاحها وأفناها...».

¹ - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، السلفية والتجديد، مرجع سابق، ص 133.

² - ينظر: عبد العزيز فيلاي، التفسير عند الامام عبد الحميد بن باديس ن واحتفال الأمة بختمه، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2017، ص 86 - 87.

³ - الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، كتاب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم 2380.

ويضيف: « لا يقوم، إننا أحياء، وإننا نريد الحياة وللحياة خلقنا، وإن الحياة لا تكون بالخبز وحده، فهناك ما علمتم من مطالبنا العلمية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية وكلها ضروريات في الحياة».¹

كان الإمام عبد الحميد ابن باديس يغوص في أعماق النص النبوي، ويستنبط منه حقائق وقيم نفسية وأخلاقية واجتماعية وتاريخية وتشريعية وكونية، ويوجه ذلك لخدمة الإنسان والمجتمع من خلال رصد مواطن الخل ومظاهر القصور ووصف الحلول الناجحة لذلك كله من السنة النبوية الشريفة.²

ففي شرحه لحديث رواه عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة ومسلم يحيى عن ابن يحيى عن مالك قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إِذَا قَالَ الرَّجُلُ: هَلَكَ النَّاسُ فَهُوَ أَهْلَكُهُمْ ».³

بين ابن باديس على أن من يريد أن يرشد المسلمين ويعمل لإصلاح حالهم أن ينظر إليهم بعين الشفقة والحنانة لا بعين الزراية والاحتقار...يقول: « على أن الشفوق تشعر نفوس الأمة منه بتلك الشفقة فتقابله بمثلها وبالامتثال لما يأتيها منه، لمعالجتها واثقة منه بنصحه من قادة لإرشاده راجية لنيل الخير على يده والزاري المحتقر، تشعر الأمة منه بتلك الشفقة، فتقابله بمثلها وبالامتثال لما يأتيها منه لمعالجتها واثقة منه بنصحه من قادة لإرشاده راجية نيل الخير على يده...».⁴

هذا الحديث أصل عظيم في التربية المبنية على علم النفس البشرية، فإن النفوس عندما شعربحرمتها وقدرتها على الكمال تبعث بقوة ورغبة، وعزيمة لنيل المطلوب واستجابة الإنسان إذا كان شقيا أو سويا تتأتى من الاحترام؛ وهذا الأصل العظيم الذي ورد في الحديث الشريف يوجه لكل مرب، وللأفراد والأمم، فالتحقير والتقنيط تحطيم وقتل للنفوس، وذلك ضد التربية؛ وما هدف ابن باديس من وراء شرح هذا الحديث إلا وضع القاعدة التربوية للمصلح والمربي.⁵

¹ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، تفسير أحاديث دار الأمة، د ط، 2005، ص 177 - 180.

² - ينظر: محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد، مرجع سابق، ص 135.

³ - مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب البر والصلة، باب النهي عن قول هلك الناس، حديث رقم 2623.

⁴ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 167.

⁵ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، مرجع سابق، ص 168.

ومن أهم القواعد التي كان الشيخ ابن باديس يراعيها في التعامل مع السنة النبوية الشريفة تناول الموضوعي للأحاديث.

رجع الإمام عبد الحميد بن باديس إلى المصادر الأولى والأساسية للتشريع الإسلامي وحث العلماء على استنباط الأدلة والبراهين في مجال العقائد والأفكار من السنة والقرآن، دون تدخل في الاستدلال بالآراء الشخصية، وكان الغرض من تفسيره توجيهي¹. والإسلام وحده هو مصدر العظمة والدين الصالح لكل زمان ومكان، كل ذلك بأسلوب من بلاغته وإعجازه، عارضاً آثاره في إصلاح هذا العالم، والدعوة إلى النظر في الأكوان وسير العمران²، فقد كان تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس تفسيراً علمياً مستعيناً فيه بالجغرافيا الطبيعية التي يعرفها، ووضح بأن الأرض كروية الشكل وهي تدور حول الشمس وحول نفسها، في وقت عاشت فيه الأمة الإسلامية الجمود الفكري³، وقد وضع ابن باديس كيف كان يستنبط المعاني والأحكام في تفسيره للقرآن الكريم، ومما دَوَّن له في الشهاب، وهي أول آية فسرهما ونشرها في مجلته، قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً»⁴.

دقق في بيان الأفراد والتراكيب، فسر الليل والنهار بما فهم من حقائق وعلم بها، كانت مجمع عليها القول حيث قال في هذا الشأن والليل هو الوقت الذي يغشى جانباً من الكرة الأرضية، عندما تكون الشمس منيرة لجانبها والنهار هو الوقت الذي يتجلى على جانب الكرة المقابل للشمس فتضيء بنورها، ولا يزالان هكذا يتعاقبان على جوانب هذه الكرة وأمكنتهما، يكرر الليل على النهار، بأن يحلّ محله في جزء من الكرة الأرضية وجزء الكرة مكور، فيكون النهار حال مكورا بحكم تكور المحلي وهكذا النهار، وبهذه البلاغة والبيان وضح الإمام حركة الأرض والقمر حسب القوانين العلمية التي تدل على أنه ملم بحركة الكواكب والنجوم⁵.

غاية ما نلفت النظر إليه أن هذا التفسير إصلاحي أراد أن يخرق النفوس الموبوءة في ميدان الحرب والسياسة، بطرح علمي دقيق اللفظ والتراكيب ليكشفها من أفكارها ويوجهها

¹ - ينظر: عبد العزيز فيلالي، التفسير عند الامام عبد الحميد بن باديس، واحتفال الأمة بختمه، مرجع سابق، ص 83 - 85.

² - ينظر: عزيز بن عمر، من ذكرياتي عن الإمامين، الرئيسيين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الابراهيمي، منشورات الجبر، ط 2، 2007، ص 39.

³ - ينظر: عبد العزيز فيلالي، التفسير، مرجع سابق، ص 90 - 91.

⁴ - سورة إسماء، الآية 12.

⁵ - ينظر: عبد العزيز فيلالي، التفسير، مرجع سابق، ص 90 - 91.

إلى حقها مسايرة التطور في العالم والخطاب القرآني روعة البيان وهذا ما يميز جل أسلوبه في كتابات ابن باديس، وهو الذي أدخل الجزائر في حركة النهضة الإسلامية العامة.

ثانياً البلاغة والتفسير عند عبد الحميد ابن باديس:

للبيان دور مهم في تفسير القرآن الكريم، وقد بدا ذلك في تفسير عبد الحميد بن باديس، ولا ريب أن القرآن الكريم بديع النظم عجيب التأليف متنه في البلاغة إلى الحد الذي يعلم عجز الخلق عنه. كما قال الباقلاني، فلا يوجد فيه تفاوت أو تباين بل هو حسن النظم لا إسفاف فيه ولا اختلاف، ووجوه التصرف فيه مما يتجاوز حدود الكلام المعتاد.¹ ويذهب عبد القاهر الجرجاني إلى أن البلاغة ليس مرجعها إلى العلم باللغة، بل العلم بمواضع المزايا والخصائص، وبين أن غلط الناس كثير في إرجاع الفضل للعرب في حسن النظم والتأليف، وذلك خطأ عظيم يقضي بقائله إلى رفع الإعجاز من حيث لا يعلم، وذلك أنه لا يثبت إعجاز حتى تثبت مزايا تفوق علوم البشر، وتقصر قوى نظرهم عنها، ومعلومات ليس فيها من أفكارهم وخواطرهم أن تفضي بهم إليها وأن تطلعهم عليها، وذلك محال فيما كان باللغة، لأنه يؤدي إلى أن يحدث في دلائل اللغة ما لم يتواضع عليه أهل اللغة، وذلك ما لا يخفى امتناعه على عاقل.²

إن التفسير البياني للقرآن الكريم يعين المرء على الوقوف على ما جاء به القرآن الكريم من بلاغة وإعجاز، فالرافعي قال أن التفريط في آداب القرآن تفريط في لغته، أما أمين الخولي فاشتغل بتفسير القرآن اشتغالا منهجيا كما كان مرتبطا منهجيا بالبلاغة، مقصده في ذلك هو النظر في القرآن من حيث هو كتاب العربية الأكبر وأثرها الأدبي الأعظم.³ جاء في البيان والتبيين للجاحظ* أن البيان اسم جامع لكل شيء كشف لك قناع المعنى، وهتك الخطاب دون الضمير، حتى يفضي السامع إلى حقيقته ويهجم على محصوله كائنا ما كان ذلك البيان، ومن أي جنس كان الدليل، لأن مدار الأمر والغاية التي يجري إليها

¹ - ينظر: عبد الغفار حامد هلال، الاعجاز اللغوي في القرآن الكريم والسنة النبوية، الصحوة للنشر والتوزيع، مصر، ط 1، 2018 م، ص 15.

² - ينظر: عبد القاهر الجرجاني، دلائل الاعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، 2005 م، ص 168.

³ - ينظر: محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، دار السلام، ط 1، 2008، ص 354 - 356.

* الجاحظ: أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ (159 هـ / 255 هـ) هو العلامة المتبحر ذو الفنون، كان باقعة داهية في قوة الحفظ. له كتاب الحيوان سبع مجلدات، كتاب النساء، كتاب البغال، وأضاف إليه كتاب الجمال، وكتبه كثيرة جدا منها الرد على أصحاب الإلهام الطفيلية، الرد على اليهود، الحجة والنبوة ... ينظر: لخداري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، مرجع سابق، ص 323.

القائل والسامع، إنما هو الفهم والأفهام فبأي بلغت الأفهام وأوضححت عن المعنى، فذلك هو البيان في ذلك الموضع.¹

اهتم بن باديس بعلم البيان فيما يتعلق بتفسير القرآن الكريم، وهذا عمل بالغ الأهمية؛ ويمكن أن نقول عنه المفسر الموضوعي الذي كان يراعي التفسير النفسي وصلته بالبلاغة، فقد كان يسقط التفسير كله على الإنسانية.

إن المفسر الموضوعي يختم خطته بالإشارة إلى ما ينبغي مراعاته من التفسير النفسي، لأن ما استقر من تقدير صلة البلاغة بعلم النفس قد مهد السبيل إلى القول بالإعجاز النفسي للقرآن وعلى قدر ما يتسلح المفسر من خبرة بالنفس الإنسانية يكون تفسيره للنص أدق وأعمق، وهو من هذه الناحية يكشف عن أسى ما جاء به النص من معاني تسمو بها النفس الإنسانية، واللمحة النفسية في المعنى القرآني، كانت أحسم لخلاف بعيد الغور كثير الشعب بين المفسرين.²

وتفهم القرآن عند البشير الإبراهيمي، تفسير لمعانيه وأحكامه وحكمه وآدابه ومواعظه، فمن أحسن فهمه، أحسن تفهمه، وإذ يتوقف فهم القرآن على القريحة الصافية والذهن النير على التعمق في أسرار البيان العربي، والتفقه لروح السنة المحمدية المبينة لمقاصد القرآن الشارحة لأغراضه بالقول والعمل.³

وقد سعى ابن باديس إلى الكشف عن البيان في القرآن الكريم موضحاً دلالاته ومبيناً لأثرها في المعنى.

ومن أمثلة ذلك تفسيره لقوله تعالى: «وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ سَفَقَدَ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا وَقَالُوا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا»⁴ لقد جاءوا بالظلم والزور في قولهم الأول وقولهم الثاني وقوله: قل أمر بما يرد قولهم الأول وقولهم الثاني غير أنه قصد إلى الإيجاز وعدم التكرار فجعل مع قولهم الأول الوصف وهو الظلم واكتفى بذكره هنا عن إعادته، وجعل مع قولهم الثاني الدليل وهو ما يعلم

¹ - ينظر: الحسن السندولي، البيان والتبيين، دار ابن الجوزي، ط 1، 2018، ص 213.

² - ينظر: محمد إبراهيم الشريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، مرجع سابق، ص 367.

³ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المجلد الأول، دار الرشيد، ط 2، 2011، ص 6، 7.

⁴ - الفرقان الآية 04-06.

السر. واكتفى بذكره هنا عن ذكره مع الأول فحذف من ما أثبت مع الآخر، وجعل الوصف مع الأول والدليل مع الثاني ترقيا من الدعوة للدليل.¹

وصيغ الأمر في القرآن كانت موضع عناية الأصوليين، وذلك لاهتمامهم ببيان ما يراد بها في أمور الدين، من ناحية الوجوب والندب والإباحة، أي الحد الفقهي إلا أن الزمخشري كان بحثه أدخل في باب اللغة والبلاغة ولم يمس معناها التشريعي إلا مسّا خفيفا، وهذا ما نجده هنا في تفسير ابن باديس إذا لم يتطرق إلى الحد الفقهي وإنما بين واقع الأمر ومعناه في المعنى البلاغي الإيجاز وعدم التكرار.²

ومن خصائص صيغة الأمر كما يقول الزمخشري أن يقع عقبيها ما يحدث عليها ويدعو إليها ليتلاءم ويأخذ بعضه بحجة بعض.³

ومثال ذلك تفسير ابن باديس لقوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ»⁴ فإن قلت الذي يقتضيه سداد نظم الكلام وجزالته أن يجاء عقيب الأمر بالتقوى بما يوجهها أو يدعو إليها فكيف كان خلقه إياهم من نفس واحدة على التفصيل الذي ذكره موجبا للتقوى وداعيا إليها؟ قلت: لأن ذلك مما يدل على القدرة العظيمة ومن قدر على نحوه كان قادرا على كل شيء، من المقدورات عقاب العصاة فالنظر فيه يؤدي إلى أن يتقي القادر عليه، ويخشى عقابه لأنه يدل على النعمة السابقة عليهم أن يتقوا في كفرانها، والتفريط فيها يلزمهم من القيام بشقيها، أو أراد بالتقوى تقوى خاصة، هي أن يتقوى فيما يتصل بحفظ الحقوق بينهم، فلا يقطع وما يجب عليه وصله، فقل اتقوا ربكم الذي وصل بينكم، حيث جعلكم صنوفا مفرعة من أرومة واحدة فيما يجب على بعضهم البعض فحافظوا عليه ولا تغفلوا عنه وهذا المعنى مطابق لمعنى الصورة.⁵ إذا كان هذا تعليل الزمخشري في دلالة الأمر على الإجازة وعدم التكرار، والذي يجلي تأثر عبد الحميد بن باديس بالزمخشري والبيان التي حرص عليها عبد الحميد بن باديس ومن ضروب البيان التي حرص عليها عبد الحميد بن باديس في نكتة بلاغية الاستعارة والتي كانت مثلها مثل استعارات القرآن الكريم التي ساقها الرماني والتي لم تخرج تعليقه عليها عن الإشارات التي

¹ - ينظر: محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري وأثرها في الدراسات البلاغية، دار التضامن، مصر، ط 2، 1982، ص 368 - 370.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 368.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 370.

⁴ - البقرة الآية 25.

⁵ - ينظر: محمد محمد أبو موسى، البلاغة القرآنية في تفسير الزمخشري، مرجع سابق، ص 375.

تكشف عطاء الاستعارة وما تبعثه في الكلام من صور ومشاهد، ووسيلته العبارة عن المعنى بأسلوب الحقيقة التي تنكف به هذه الصور وتنحصر هذه الفيوضات.¹ واجتهد عبد الحميد بن باديس في استجلائه لاستعارات القرآن، والتفتيش في مضمونها ومضمورها وتوضيح دلالتها بإيجاز إذ عبر عنها بأسلوب حقيقي، ومثال ذلك قوله تعالى: «وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً»². والتي فسرهما كالآتي:

فقد وضعت كذلك من أول خلقها مبصرة، يبصر بها، والإنسان مجازي كما نقول لسان متكلم به، فيسند الشيء إلى ما يكون به من آلة وسبب والمبصرون حقيقة ذوو الأبصار، ولكنهم لا ينتفعون بأبصارهم إلا في ضوءها ولا ينتفعون بها في الظلام.

وتحت عنوان قدوة إلهية يقول: "وإذا كان الضوء يكون من النهار! فأين ضوء النار من ضوء الشمس في القوة والدوام والعموم؟! ثم استنتج بأن الآية افادت زوال نور القمر، بعد أن كان بمقتضى لفظة "فمحونا ومدلولها لغة فإنها تشير إلى أن نوره مكتسب، وتوهم إلى أنه من الشمس، وذلك أننا نرى فيه نورا، مع علمنا أن نوره قد أزيل، فنعلم أن ذلك النور ليس منه وإذا كان مذكورا مع الشمس المبصرة في الاستدلال والامتنان، ومعاقبا مصاحبا لها في الظهور، فنوره جاء منها وهي التي أبصرته".³

يبدو ابن باديس في تفسيره شارحا أكثر من كونه متذوقا، وهذا ما يقف عليه رجال البلاغة من اهتمام بالمعنى، وحصر اللثام عنه وتوخي عمقه أوسعته الأفقية⁴، فيضيف سر الترتيب: «وقدّم الليل وآياته على النهار وآياته في ترتيب النظم، فصل لأنه ظلام وظلام عدم الضوء، والعدم مقدم على الوجود في هذه المخلوقات».⁵

ومعالجة ابن باديس للنصوص هي معالجة علمية أدبية فهو لغوي ينقب عن المعنى وأديب يعتمد الذوق، مدركا أن المعاني ليست في رتبة واحدة فهناك المعنى القريب الذي تصل إليه بدلالات الوضعية المجردة.⁶

وهناك المعنى الذي نغوص عليه من المعنى الأول الذي يقتضيه الوضع اللغوي، كما هو الحال في المجازات والكنائيات، وهذا المعنى هو عمق للمعنى الأول. قال الإمام عبد القاهر

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 135.

² - الإسراء، الآية 13.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 61 - 62.

⁴ - ينظر: مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني، في البلاغة العربية، دار بن كثير، دمشق، سوريا، ط 1، 2017 م، ص 160.

⁵ - عبد الحميد بن باديس، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 62.

⁶ - ينظر: مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني في البلاغة العربية، مرجع سابق، ص 168.

الجرجاني مشيراً إلى المعاني الأولى والثانية" وإذا قد عرفت هذه الجملة فما هنا عبارة مختصرة وهي أن تقول: المعنى ومعنى المعنى، تعني بالمعنى: المفهوم من ظاهر اللفظ والذي تصل إليه بغير واسطة، وبمعنى المعنى أن تعقل من اللفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنى آخر.¹

سار ابن باديس وراء المعنى في تفسير قوله تعالى: «وَيَوْمَ يَعَضُّ الظَّالِمُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَا لَيْتَنِي اتَّخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلًا».²

وشرح ابن باديس مفردة الظلم والويله والخليل والذكر والشيطان، مما يقتضيه الوضع اللغوي ثم عمد إلى التراكيب مبين عمق المعنى في قوله: "شأن من وقع في غيظ وحسرة وندامة أن يعض يديه ويأكل بنانه كأنه لم يجد شيئاً يطفئ فيه غيظه، رجع على نفسه بذلك فعض اليد اللازم لحالة الحسرة والغيظ والندامة، فلذا يكنا به عنها من إطلاق اللازم وإرادة المعنى الملزوم. وذلك لا يمنع من وجود العض منه حقيقة، بل وقوع ذلك هو الشأن الغالب".³

ثم أضاف وجملته "يقول يا ليتني" حالية فهو يعضّ حالة كونه قائلاً: يا ليتني، فبينت هذه الجملة ما يقول، كما بينت التي قبلها وما يعمل فصورته حالة الشنيع الفظيع.

ونلاحظ من خلال تفسير ابن باديس واهتمامه بالمعنى أن المعنى سابق للفظ إلى جانب آخر متعلق بالأسرار اللغوية كالتحو وأثره في المعنى فيقول: ويوم منصوب بأذكر، أو معطوف على يوم يرون الملائكة، كما عطف عليه، ويوم تشقق السماء

إيراد المعنى بطرق مختلفة يزيده دلالة ووضوحاً، ومن هنا كانت صورة بيانية أو الفنية في تصور البلاغيين هي مجموعة الإشاعات والإيماءات الدلالية الخاصة والمتجسدة في صياغتها الفنية بأشكالها التعبيرية الخاصة، فإذا كانت علاقة الصورة النمطية بالغرض المجرد أو أصل المعنى هي علاقة إشارية فحسب يستطاع معها تجريده من تلك الصورة أو تمثله في سواها، فإن علاقة الصورة الفنية بمعانيها الخاصة هي علاقة تواجد وامتزاج، ومن ثم فإن تذوق المعنى في تلك الصورة لا يأتي إلا عن طريق التأمل في بنائها الخاص.⁴

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 168.

² - الفرقان الآية 27.

³ - ينظر: عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 274 - 275.

⁴ - ينظر: مشرف بن أحمد الزهراني، أثر الدلالات اللغوية في التفسير عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان، لبنان، ط 2009، ص

وهذا ما رأيناه في تفسير ابن باديس فإن علاقة الصورة الفنية يوم يعض الظالم على يديه بمعناها الخاص¹، والوجه أن المراد بالبيان ما يشمل ما حول الحقيقة من الأحوال والهواجس، وهي التي يعرى عنها الكلام حيث يرجع بالمعنى إلى صورته التي تعبر عنها الحقيقة.¹

فا بن باديس في المعنى الحقيقي يقول: «يوم يعض الظالم لنفسه بالكفر لربه، أو الشرك على يده ندما وحسرة على تفريطه وعدم اتباعه لسبيل الحق مع الرسول الذي أرسل إليه، وعلى توريطه لنفسه وصحبته لخليله وطاعته له، حتى صرفه عن الإيمان بالقرآن بعدما جاء وسمعه وتمكن من الإيمان به، فأغواه ذلك الخليل وقربنه هو حتى أردوه، ثم خذلوه في ذلك اليوم العظيم في وقت الحسرة والندامة، فلم يجد منهم نصرا ولا معونة، كما هوشأن الشياطين في خذلان من يغووه ويردوه».

رجع ابن باديس في كلامه إلى المعنى الحقيقي للآية مما يدل على الاهتمام باللفظ والمعنى، وأهمية الصورة بالنسبة للمعنى.²

¹ - ينظر: محمد محمد أبو موسى، الإعجاز البلاغي، مرجع سابق، ص 134.

² - عبد الحميد بن باديس، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 276.

الفصل الثالث: البلاغة
والسياسة عند عبد الحميد
بن باديس

المبحث الأول: بين الدين والسياسة في فكر ابن باديس:

إن أولى هداية الله للبشر أنهم ولدوا أحرارا، ولعلّ رضى الإنسان في حياته لا يتحقق إلا بشعوره بالحرية، وشؤون الحياة قد تفقده هاته القيمة، وقد يرضى بفقدائها وقد يسخط، والحق أن الشعور بالظلم يدفع على البقاء منذ الأزل ويعزز على المجد، مما يعني أن المجتمع الجزائري ولد حرا ، حتى حقق حريته ثم استشهد دونها، فكان منهم رجالا مسخرين لتحرير الدين والعقيدة مما سعي لدمارها، وقد رأينا ذلك سابقا، فالمستبد أو السالب أو المستدمر عرف أساسا الدار فأراد أن ينخره لكن هذا الأساس كان يحتاج إلى سلاح قوي يهدم به فلاذ الاعتقاد الديني المتين.

وفي هذا يقول محمد عابد الجابري: «وبالعقيدة لا نقصد مضمونا معيناً، سواء كان على شكل دين الموحى به أو على صورة أيديولوجية يشيد العقل صرحها ، وإنما تقصد، أولا وأخيرا مفعولها على صعيد الاعتقاد والتمذهب، إن موضوعنا هو العقل السياسي، والعقل السياسي، يقوم كما هو معروف منذ أرسطو على الاعتقاد وليس على البرهان، وهوليس عقل فرد بل عقل جماعة... ومعروف أن منطق الجماعة يتأسس على مقاييس معرفية بل على رموز مخيالية تؤسس الاعتقاد والإيمان...»¹

لعل ما قصده الجابري في القول السابق ينطبق على ما سعى إلى حفظ الديني ومحاربة كل الطرق التي تبغي انحلاله وذهابه؛ لعل أن مسعى هؤلاء كان الإصلاح الديني بما تفشى في المجتمع الجزائري من انحرافات أي ما يحب الحياة الاجتماعية، فأرادوا الرخاء بالحياة الاجتماعية والحياة السياسية من خلال الاستدلال العقلي للوصول إلى الأيديولوجية عندما يتعلق الأمر بالحياة الاجتماعية والسياسية، ليس ما تقرر من حقائق معادية بل المهم هو قوتها وقدرتها على التحريك؛ تحريك الأفراد والجماعات وتعطيرهم داخل ما يشبه القبيلة الروحية ومن هنا الارتباط العضوي بين العقيدة والفعل الاجتماعي السياسي.²

فالسياسي تحت ذريعة الأمن الوطني، والديني تحت ذريعة الأمن العقدي والفكري والأخلاقي من التغريب.

إن أحدا لا يستطيع أن ينكر أن الأمن العقدي والفكري تحقيق للأمن الوطني وهنا نجد ذلك التضمن، تضمن الدين للسياسة. لقد بدأ القهر السياسي منذ وقت مبكر، إلا أن

¹ - محمد علي الجابري، العقل السياسي العربي، محدداته وتجلياته، ط 9، بيروت، 2015، ص 50.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 15

أثر التوحيد الذي تأسس في عصر النبوة وعصر الخلافة الراشدة لم يضعف إلا بعد نهاية تلك القرون ، ليبدأ مفعول الاستبداد الأشد وينتهي بالأمة المحمدية إلى عصور الانحطاط والقابلية للاستعمار، فإذا كان التوحيد لا يقوم إلا بنبي معصوم، فتجديد الخطاب السياسي يجب أن يكون في منحنى بناء الأمة المعصومة، فالعصمة تتحقق بالمجموع، ولا يعقل أن تكون أمة التوحيد أكثر أمم الأرض صبرا على الجور والفساد والتجبر في السلطة، ثم تصدق في الدعاء تمسكها بالكتاب والسنة، لا يعقل أن يكون التوحيد ملاحقة للبدع وأمة الإسلام يلاحقها التخلف، ليس عيبا أن نراجع معانيه بضبطه بالقيم السياسية التي تحميه، فهو أجدر من الاشتغال بغيره، فالآثار التي خلفها التوحيد المقيد والجزئي والمحور ظهر في السلطة القهر السياسي على الإنسان.¹

والاعتصام بين الدين والسياسة وحده هو مصدر التوجيه حسبما تبثه وتقومه من أفكار.

إن ما فرض على النهضويين بمختلف اتجاهاتهم مسالة الصلة بين الإسلام والسياسة وهو المستوى التاريخي، فإن عملية تسييس الدين في الجزائر ارتبط بموقف جمعية القيم التي شكلت أول تعبير صريح للإسلام السياسي في الجزائر، وذلك عندما حصرت موقفها النظر من الإسلام في الجانبين الأخلاقي والسياسي، وحصلت مختلف مظاهر الهوية في الإسلام من حيث حكم أو سياسة أو تدبير لمختلف شؤون الإنسان.²

فإن الحركة أمر عقلي إضافي، وهذا يتحقق في الحركة بين الدين والسياسة، وهي عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل، فقوة المجتمعات المسلمة يكمن في عقيدة التوحيد، أما الفعل فتسخير هذا التوحيد في السياسة، فما به يخرج منها إليه إذ تخضع جميع الكائنات الموجودة لعملية الوصول وتحقيق إمكاناتها، فهذه الرحلة من الإمكانيات إلى التحقق هي أساس الحركة المادية وإن نفاذية الوجود وتوسعته كفاعلية خالصة هي أساس تحقيق الإمكانيات. فالوجود إذن هو مصدر كل الأفعال وكل التأثيرات في الكون والسبب المباشر في كل حركة وكل تحقق، "فالملا صدر"، يضع الحركة والزمن في هذا السياق الأكبر للوجود ، ويقدم صلة بين الفعلية الإلهية والنشاط المادي، فمصدر أفعال الموجودات هو الفعلية الإلهية، وإن المشاركة في الوجود تؤسس فعاليتها السببية من حيث الحركة

¹ - ينظر: محمد العبد الكريم، صحوه التوحيد، دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث، ط 1، بيروت

لبنان، 2012م، ص 175 - 195

² - ينظر: الزواوي بغورة، الإسلام والحكم، دار الروافد الثقافية، ناشرون، ط 1، الحمراء، بيروت، لبنان، 2019م، ص 204، 210.

والنشاط المادي و " الملا صدر" يجد أن أساس الفعالية السببية للكائنات في الوجود كوجود محض وفعل محض.¹

يقول عبد الحميد ابن باديس مفتتحا جريدة المنتقد والجا باب الصحافة والتي كان شعارها: "الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء"، والذي كتب على غلافها. وتظهر الحركة بين الدين والسياسة في العنوان بكلمة الحق هنا هي الخروج من القوة إلى الفعل؛ والفعل هنا هو الحق؛ والحق المقصود حق الوطن. يقول: "بسم الله ثم باسم الحق والوطن". هذا يحقق أيضا حركة الدين والسياسة، ثم يقول: "من الغاية التي نرمي إليها... في خدمة الدين والوطن".² حرص بن باديس دائما على أن يربط بين الدين والوطن، مما يؤكد إتمام الدين بالسياسة وقاعدته السياسية. وربط في فلسفته السياسية بين مفهوم السببية التي أقام الله على ضوئها النظام الكوني وبين السيادة السياسية والتمكين في الأرض وذلك بإبعاد اليأس والقنوط من نفوس المسلمين، وهم يشاهدون حالة التخلف التي يحيون.³ وقد فسرقوله تعالى: «كُلًّا تُمِدُّ هَؤُلَاءِ وَهَؤُلَاءِ مِنْ عَطَاءِ رَبِّكَ وَمَا كَانَ عَطَاءُ رَبِّكَ مَحْظُورًا»⁴

أن من مظاهر الرحمة العامة أن كل موجود قد أعطى من التكوين ما يناسب وجوده وما يتوقف عليه بقاؤه أو ارتقائه، سواء كان من عالم الجماد أو عالمي النباتي أو عالمي الحيوان، ومن عطاء الدنيا فإنهم قد أعطوا من نعم الحياة ومكنوا من أسبابها، فقد تساوا في الخلقة البشرية، وفي العقل المميز المفكر وفي الإرادة الحرة، فاختار كل بعقله، وهو حر في إرادته حرة لا يمكن لأحد أن يكابر فيها ما اختار لنفسه، وحجة الله بما تقدم قائمة عليه.⁵

أفادت الآية الكريمة أن أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء، وأن من تمسك بسبب بلغ، بإذن الله إلى مسببه سواء أكان برا أو فاجرا، مؤمنا أو كافرا، وهذه الآية أنجع دواء لفتنة المسلم المتأخر بغيره المتقدم، لما فيها من بيان أن ذلك المسلم

¹ - ينظر: أزغور كوجا، ترجمة إياس حسن وأحمد م. أحمد، الإسلام والسببية والحرة، منشورات نادي الكتاب، السعودية، ط 1، 2024م، ص 274.

² - ينظر: جريدة المنتقد تصدرها نخبة من الشبيبة الجزائرية صبيحة الخميس من كل أسبوع لسنة 1925 تحت إشراف عبد الحميد بن باديس، دار الهدى، عن ميله، الجزائر، 2005م، ص 5.

³ - ينظر: بن خليف مالك، الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد ابن باديس، دار طليطلة، الجزائر، ط 1، 2010 م، ص 112.

⁴ - سورة الإسراء، الآية 20

⁵ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، دار الرشيد، الجزائر، ط 2، 2011 م، ص 174 - 175.

ما تأخر بسبب إسلامه، وأن غيره ما تقدم بعدم إسلامه، وأن السبب في التقدم والتأخر هو التمسك والترك لأسباب، ولو أن الإسلام تمسك بهما كما يأمر الإسلام لكان مثل سالف أيامه سيد الأنام.¹

المبحث الثاني: بلاغة الخطاب السياسي عند عبد الحميد بن باديس:

قدس ابن باديس الحرية فهي من حقوق الإنسان وساواها بقيمة الحياة، إذ حرية المجتمع تعني عنده أن لا يستبد حاكم برعيته استبدادا تنمحي في ظله شخصية الأفراد، ولا تبقى على المسرح إلا شخصية ذلك المستبد يتصرف في مصائر الناس، وحياتهم كما تملي عليه نزواته وأهوائه، وهو ما حصل في بعض فترات التاريخ الإسلامي ونتجت عنه كوارث كبيرة أصابت الأمة، كما تعني حرية المجتمع لديه كذلك أن لا تعتدي أمة على حرية سيادة أمة أخرى عن طريق الغزو والاحتلال العسكري في أراضيها كما هو واقع في الجزائر.²

عارض عبد الحميد ابن باديس الاستبداد على طريقة الأفغاني الذي أوضح بأن الاستبداد من أهم أسباب ضعف العالم الإسلامي، الذي مهد للاستعمار الأجنبي فقال: «فالشرق الآن قد قسمه الأجنبي بسبب تخلفه ولهذا التخلف سببان، الأول التعصب والثاني الاستبداد، أما التعصب فهو إساءة استعمال الدين والخروج عن سنة الأنبياء. مؤسسي الأديان... أما الاستبداد فهو تقييد الأمة بإرادة رجل واحد، وقد انتهت هذه المحنة منذ أن حقق المصريون الحكم البرلماني الذي لا مناص من تأييده إذا أردنا الاستمرار وتبلغ ثورة الأفغاني مداها على الاستبداد والمستبدين ودعاة الحكم الفردي المطلق».³

يقول عبد الحميد ابن باديس مبدؤنا السياسي:

"ونحن قوم مسلمون جزائريون في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسية"⁴ وكلمة المستعمر دليل الرفض عند عبد الحميد بن باديس؛ والاستعمار في جوهره واحد، فهو نظام سياسي واقتصادي ظهر في حقبة تاريخية معينة، أساسه قيام قوة أجنبية بالسيطرة على بلاد مغلوبة وباستغلال ثرواتها واضطهاد شعبها وفي هذا الصدد تكون العنصرية من أول سمات النظام الاستعماري فهو نظام أقيم على مبدأ التمييز والفوارق بين الأقلية الأوروبية

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 177 - 178.

² - ينظر: جمال زواوي، الدور الإصلاحي للإمامين عبد الحميد بن باديس وحسن البنا، دار رؤى حضارية، الجزائر، ط 1، 2018، ص

³ - ينظر: محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني، الأسس الفكرية، دار غربي، الجزائر، ط 1، 2005 م، ص 179 - 180.

⁴ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الأمة، الجزائر، د ط، 2014، ص 277.

والأكثرية من الجزائريين، في الوضع القانوني العام لفتي السكان وفي علاقاتهم بالمرافق العامة وفرص الاستفادة منها وواجباتهم نحوها، وفي مسألة الحريات العامة، وفي التنظيم الإداري بمختلف مناطق البلاد، وفي التمثيل بالمجالس الإدارية والسياسية.¹

رفض عبد الحميد بن باديس باد في قوله فهو يعي ذلك التمييز الذي يفجر ضد موجود الاستعمار وهو البحث في الحرية.

ثم يقول: "ولأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال إنساني. مما يعني أن الدين هو سبيل تحقيق أهداف الجزائر، فكما له الإنساني في قوة عقله وصلابة خلقه ويقول: "نحرض على الأخوة والسلام بين شعوب البشر".²

فمما قرره في أصول دعوة جمعية العلماء والتي تعتبر المرجعية الفكرية لحركته الإصلاحية والسياسية، وتتعلق بالتسامح الفكري والديني أن الإسلام هو دين البشرية الذي لا تسعد إلا به، وهو الذي يذكر بالأخوة الإنسانية بين البشر كافة ويسوي بينهم في الكرامة والحقوق الإنسانية والأجناس والألوان، ويفرض العدل بين جميع الناس بلا تمييز ويدعو إلى الإحسان العام ويحرم الظلم ويترك لأهل كل دين دينهم يفهمونه ويطبقونه كما يشاءون.³

يقول: «ولأننا نعلم أنه لا يقدر الناس بلا دين وأن الدين له مكانة عظيمة لا يستهان بها».⁴

شق عبد الحميد ابن باديس سبيلا في المد النهضوي مجددا في مجال السياسة، مثله كمثل جمال الدين الأفغاني، مجتهدا في تحقيق مبادئها، فاجتمع على توحيد كلمة الإسلام وجمع شتات المسلمين. فالأفغاني توجه سياسيا من خلال اعتماده الدين منطلق الإصلاح السياسي من حيث الممارسة والنشاط، وربط الدين بالسياسة ورأى أن الأمة هي مصدر السلطة. يقول جمال الدين الأفغاني:

"إن السلطة الزمنية بملكها أو سلطانها إنما استمدت قوتها من الأمة لأجل قمع أهل الشر وصيانة حقوق العامة والخاصة وتوفير الراحة للمجموع بالسهر على الأمن وتوزيع العدالة المطلقة إلى آخر في الوانع والسلطان من المنافع العامة".⁵

¹ - ينظر: صالح بالحاج، الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1910 و1939م، صدر هذا الكتاب بدعم من وزار الثقافة بمناسبة قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، 2015م، ص 69.

² - ينظر: عمار طالي، آثار بن باديس، ج1، 2م، مرجع سابق، ص 277.

³ - ينظر: بن خليف مالك، الفكر السياسي عند عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 231 - 232.

⁴ - ينظر: عمار طالي، آثار بن باديس، ج1، 2م، مرجع سابق، ص 277.

⁵ - ينظر: محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني الأسس الفكرية لمشروعه الحضاري، مرجع سابق، ص 180.

لا يفرق ابن باديس بين رسالة الإسلام الدينية ورسالته الحياتية والشعب الجزائري يقول: "له ثقة بالله فكانت له ثقة في نفسه. لقد أعطانا الله من هذا الدين العقلي الروحي ما يكمل عقولنا، ويؤكد عبد الحميد بن باديس أن الدين أساس الحياة فهو جملة من التدابير الميتافيزيقية والأخلاقية والسياسية، أو مجموعة من القيم المعنوية التي تعين الإنسان في الحياة والعالم"¹ ويضيف أن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلبه عليه وعليها الأضرار. ولا يفرق ابن باديس بين رسالة الإسلام الدينية ورسالته الحياتية والشعب الجزائري يقول: «له ثقة بالله فكانت له ثقة بنفسه، لقد أعطانا الله من هذا الدين العقلي الروحي ما يكمل عقولنا ويهذب أرواحنا، وأعطانا منه ما لم يعطي لغيرنا لنكون قادة وسادة»².

وعى ابن باديس بقضايا الجزائر، جعله يشخص العصري الذي يعيش فيه تشخيصا دقيقا، إذ عاش معاناة شعبه يقول: "اجتمعت في الجزائر كل أنواع الاستعمار، من استعمار اقتصادي وثقافي وسياسي... حتى الدين امتدت إليه يدها فبسطت نفوذها عليه لتستغله عند الحاجة"³.

يتبين مقصد الرجلين السياسي، وهو إنهاء الدولة الإسلامية من ضعفها، فالأفغاني عمد إلا تنكيس دولة بريطانيا في الأقطار الشرقية وتقليص ظلها عن رؤوس الطوائف الإسلامية، وله في عداوة الإنجليز شؤون⁴. كما يشترك الإمامين في النزعة الإنسانية من خلال إدراكهما لقيمة الحرية، فجمال الدين الأفغاني يعتقد أن الأمم الإسلامية لو نفذت عن نفسها كابوس الاستعمار وتحررت من تدخل الدول الأجنبية وتوافق الإسلام مع مقتضيات الحياة العصرية لأصبح المسلمون قادرين على تسيير شؤونهم بكيفية حسنة دون الاعتماد على العالم الغربي،⁵ ولابن باديس نفس الرأي عن تبديل السياسة العتيقة الرثة، كما عبر في قوله: «وما من علاج بعد هذا والله إلا بتبديل السياسة الرثة العتيقة البالية بسياسة جديدة تعترف لهذه الشعوب بكيانها القومي، وتفسح أمامها مجال العمل للتقدم والرقى،

¹ - ينظر: الوزاوي بغورة، الإسلام والحكم، مرجع سابق، ص 204.

² - ينظر: محمد الدراجي، الفكر السياسي عند عبد الحميد ابن باديس، دار الهدى، الجزائر، الجزء الثالث، د ط، 2012م، ص 501.

³ - ينظر: المرجع نفسه، الجزء الأول، ص 360 - 361.

⁴ - ينظر: محمد عبده، الفائر الإسلامي جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، الجزائر، د ط، د ت، ص 28.

⁵ - ينظر: طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، 1984، ص

وتبليها أعظم قسط من التحرير، وتشعرها بأنها تساندها لتبلغ رشدها، فتكون بدورها يوم رشدها التام، -عضدا - وأي عضد لها".¹

لكن الأفغاني يظل الرجل الذي سدد بسهم الدعوة في الصميم، لقد كان له تحديث الدرس التراثي، ووضع الأسس المنهجية والفكرية التي خرجت بالمقاربات العلمية والمعرفية الإسلامية من نهج التكرار السقيم والترداد العقيم والمحدودية الرؤيوية والانقطاع الصارخ عن الواقع إلى صعيد من التأصيل الحي والموضوعية الجادة والتوجيه النافع والتثمين المجدي.²

يمكن القول أن كل من عبد الحميد ابن باديس وجمال الدين الأفغاني قد سطر خطى السياسة الجديدة وفق ما يتماشى والعصر.

وينفي عبد الحميد بن باديس إقحام السياسة في جميع الشؤون، وإنما الدين هو القوام والنظام المحكم المعمول به في الحياة، والقوة المعنوية لتهديب الأخلاق.³ يقول: " وإننا نحب الإنسانية ونعتبر بها كلا ونحب وطننا ونعتبره جزءا ونحب من يحبه ويخدمها ونبغض من يبغضها ويظلمها، وبالأحرى نحب من يحب وطننا ويخدمه، ونبغض من يبغض ويظلمه".⁴

عدّ ابن باديس الإنسانية وليدة حب الوطن، وقد استمدتها من التصور القرآني للحقيقة الإنسانية التي تحترم الكائن البشري وتولييه الدرجة الأولى من الكرامة⁵، يقول تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ».⁶

كما عبر لنا القرآن عن أصل الطبيعة الإنسانية الواحد، وعن أرومتها المتحدة التي استند إليها في دعوته إلى التعاطف والتراحم والمحبة، والأخوة فخاطب بني آدم كافة بهذا النداء العميق الذي يتوجه إلى فطرة كل الكائن من الكائنات الناطقة.⁷

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 380.

² - ينظر: سليمان عشراي، ابن باديس رؤى وقراءات في تفاصيل المسيرة، دار ألف للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2013م، ص 117.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 278.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 275

⁵ - ينظر: محمد بهي الدين سالم، ابن باديس، فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، ط 1، 1999م، ص 125.

⁶ - سورة الاسراء، الآية 80.

⁷ - المرجع نفسه، ص 125.

قال تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً، وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ».¹

إن الخاصية الجوهرية المميزة للسياسي هي التمييز بين الصديق والعدو، وهو تمييز يحدد شكل السياسة ومضمونها، كما أن هذا التمييز يعطي السياسة مكانة كمجال مستقل ونطاق المركزي، يخضع له شيء آخ، يرتعلق بالحياة والموت بعبارة أخرى ينشأ ... على وجه الدقة في اللحظة التي يولد فيها التمييز.²

وقد كان التمييز واضحاً بين الجزائريين والفرنسيين مما جعل ابن باديس يفرق حقا بين الصديق والعدو، في الوقت ذاته دعا إلى بري المستعمر والأقسط إلى قوله: «نسعى لربط أواصر المودة بيننا وبين الأمة الفرنسية»³ لكنه بذلك كان يعبر عن مهارته السياسية، لأن التصادم يؤدي إلى الوخيم الذي يعرقل حركته فحرص على أن تبدو هذه الأخيرة التربوية تهذيبية، ليس فيها ما يؤشر على معاداة فرنسا أو يشير إلى نوايا الثورة والاستقلال.⁴

يقول عبد الحميد ابن باديس: «إن الأمة الجزائرية قامت بواجبها نحو فرنسا في أيام عسرها ويسرها، ومع الأسف لم نرى الجزائريين نالت على ذلك جزاءها، فنحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية، الحرية والمساواة والأخوة من رفع مستوانا العلمي والأدبي بتعميم التعليم...»⁵

غاية ما يلفت إليه ابن باديس النظر هنا هو عدم اكتفائه بالقيم الأخلاقية من تدين وإنسانية ووطنية، وإنما طمح إلى العدل والمساواة، فالفرنسيون لم يحترموا حقوق الجزائري.

إن موقف ابن باديس ثابت في أن الروح الاستعمارية مدمرة لاحترام الإنسان بين الشعوب⁶ فيذكرها بحقوق الشعب ومشاركته في إدارة شؤون الوطن يقول: «عليها أن تعنى بالعباد كما تعنى بالبلاد»، ذلك الالتماس لدينا التمسسه في قوله: «إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين...» ما هو إلا تمويهه لتعبيد طريق الحرية. إذ أن الذات

¹ - سورة النساء، الآية 1.

² - وائل الحلاق، ترجمة عمر وعثمان، الدولة المستحيلة، المركز العربي للأبحاث والدراسات السياسية، ط 7، بيروت، 2023، ص 177.

³ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 278.

⁴ - ينظر: جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، دار أسامة، الجزائر، طبع هذا الكتاب في إطار قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزء الأول، 2018 م، ص 318.

⁵ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 278 - 279.

⁶ - ينظر: جمال زواوي أحمد، الدور الاصلاحى للإمامين عبد الحميد بن باديس وحسن البنا، مرجع سابق، ص 196.

السياسية التي تسعى إلى الشرعية ينبغي لها أيضا أن تبدو موضع ثقة وأن تقنع أكبر عدد من الأفراد الذين ينبغي لهم أن يتقاسموا بعض القيم وبهذا فإن الرجل هدفه الجوهري هو التحفيز على الفعل الذي يقوده إلى التطلع نحو جذب تعاطف الأغلبية من الجمهور، ونتيجة لهذا ينبغي له أن يستعين باستراتيجيات خطابية تخضع في نفس الآن للطريقة التي يدرك بها الرأي العام وبالطريقة التي يعتقد أن الرأي العام يدركه بها، وللفاعلين السياسيين الآخرين سواء كانوا شركاء أم خصوما للأفكار أو الأشخاص الذي يرى ضرورة الدفاع عنهم أو الهجوم عليهم.¹

ذلك الجذب وإخضاع التعاطف والاستعانة بمقومات الصياغة في خطابات عبد الحميد ابن باديس: "إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لتزقيتها في سلم المدنية والعمران، وترى هذا فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد".²

يلجأ عبد الحميد بن باديس كسياسي إلى مقومات السيادة في خطاباتي موجهة نحو أفكار أملا في أن يبعث في المستمع أو القارئ فرنسا اهتماما أو هوى passion تجاه أفكار العدل والمساواة والحظي بنفس الحقوق في الترقية والمدنية، وتارة أخرى يرمي إلى بناء صورته الخاصة التي تجعل القارئ فرنسا تتبنى أفكاره: "فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري" وتارة أخيرة نحو فرنسا سعيًا إلى التأثير في عواطفها: "ونطالبها بصدق وصراحة بحقوقه لديها ولا نرفع مطالبنا إلا إليها، ولا نستعين عليها إلا ب المنصفين من أبنائها وفي جدنا وإخلاصنا وشرف الشعب الفرنسي وحريته ما تقرب وكل أمة بعيد"³. يشير عبد الحميد بن باديس إلى قيم أخلاقية أملا في التأثير في فرنسا الباتوس*، وإلى صورة السياسي المدرك للقمهر الإنساني، العازم على وضع حد له عبر

¹ - البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد البلاغة والخطاب السياسي، عدد 6، 2015 م، المغرب، ص 89.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 89 - 90.

³ - عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 279.

* الباتوس (Pathos): عند أرسطو هو الأثر الانفعالي الذي يسعى الخطيب إلى إحداثه في السامع لحمله على الاقتناع بفكرة أو اعتقاد معتقد. ينظر: نور الدين أجييط، الوظائف التداولية للخطاب السياسي وأبعادها الحجاجية، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2016 م ص 107.

* الإيتوس (Ithos): أحد أهم الحجج الصناعية التي تحقق الاقتناع من خلال اقناع الخطيب الجمهور بأخلاقه. ينظر: الزمالي كمال، الحجاج بالإيتوس في الخطاب السياسي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط1، 2019 م، ص 26.

الدفع الإنساني (أثر الإيتوس*) مما يكسب المؤلف من خلال ذلك شعاراً: "تعنى بالعباد كما تعنى بالبلاد" شرعية معينة، كل ذلك ينصهر في تخیلات عالم أكثر مساواة.¹

يلج ابن باديس على تمسك الإنسانية والعدل والاحترام المتبادل بين الجزائريين والفرنسيين، مشيراً إلى أن فرنسا لا تحترم حقوق الإنسان الجزائري، ويؤكد على حقوق شعبه في المساواة.

لقد ساق عبد حميد ابن باديس عدداً من الخطب التي جاهدت في سبيل الإصلاح الديني والإصلاح السياسي بعدما نشأ الوعي عند الإنسان الجزائري وتوفرت فيه الرغبة في الحرية.

ويمكن إجمال الدوافع كلها في نشأة الوعي بالذات وتوفير مساحة الحرية، مما دفع رغبة الذات العربية في بث الحماس في صفوف الجماهير، وإلى رغبتها في محاربة المستعمر بأحقية التمتع بالحرية الكاملة في الاختيار وهذان المقصدان يستدعيان من خطباء الاستعانة بالوسائل التخيلية والإقناعية، أي الخطابة المثيرة للأهواء والخطابة الموقعة للتصديق، فتفعيل الخطاب على مستوى الواقع كان من البدايات الأولى للشعور القومي الذي نشأ بالاتصال بالغرب.²

فاتخذ ابن باديس من الدين عماد الإصلاح السياسي، لكن لا يعدو ذلك تداخل الموضوعات فقط، ففي تفسيره لقوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ».³

يقول: وأعظم الخيانة بعد الكفر خيانة العامة، لأن الذنب يعظم بعظم أثره وانتشار ضرره، ولهذا جاء من الوعيد الشديد فيمن ولي أمراً من أمور المسلمين فغشهم ولم ينصح لهم فحق على المسلم أن يحذر من الخيانة، دقيقتها وجليلها، وخصوصاً ما اتصل بالناس منها، وينتبه أقل كلمة أو أدنى إشارة توقعه في خطرها.⁴

يجعل بن باديس من القيم المطلقة في ممارسة، فيسعى إلى الإصلاح السياسي، منطلقاً من الدين، يقول: "... فإن ما يصيب المؤمنين من البلاء في أفرادهم وجماعاتهم هو

¹ - ينظر: البلاغة وتحليل الخطاب، عدد 6، 2015، مرجع سابق، ص 90.

² - ينظر: محمد مشبال ومحمد حسن، البلاغة والهضة، دار الرافدين، بيروت، لبنان، ط 1، 2021، ص 81.

³ - الحج، الآية 38.

⁴ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 409.

ابتلاء يكسبهم القوة والجلد، ويقوي فيهم خلق الصبر والثبات، وينبهم إلى مواطن الضعف فيهم أو ناحية التقصير منهم في تدارك أمرهم بالإصلاح والمتاب...¹

هذا التنبيه ينقل السامع أو القارئ من عقيدة الصبر إلى استدراك مواطن الضعف والنهضة، مما يجعلنا نفكر في ذلك التآرجح بين الديني والسياسي وتلك الوثاقة بينهما. يقول عبد الحميد بن باديس: "وإن في صبر الصابر منهم، وقد نزل به البلاء الذي لا يقدر على دفعه والظلم الذي لا يقدر على إزالته لبعثا للقوة في نفس غيره ممن يأتسي به، وضعفا في قلب ظالمه و في كليهما دفع من الله عن المؤمنين".²

قراءة في سؤال وجوابه: فإن قيل: قد نجد من عباد الله المؤمنين من يصيبه البلاء والشدة فيعذب وقد يقتل يقول تعالى: « وَكَأَيِّن مِّن نَّبِيٍّ قَتَلَ ».³ وقد أصاب المؤمنين يوم حنين ما أصابهم .

نلمس في الجواب إثارة عبد الحميد بن باديس لأهواء المتلقين وتأجيج عواطفهم لتحميلها على الصبر لظلم المستبد؛ وما صبرهم إلى دليل مقاومتهم فمن الصبر إلى الانفجار والمجابهة وتخويف العدو. فالعقدي صبر والسياسي هنا جهاد وثورة على المستعمر ولا نغفل نصر الله، يقول عبد الحميد بن باديس: "نعرف في حياتنا مواطن ما نجونا فيها إلا بدفع الله ... فكيف بمن كانت أعمالهم كلها لله".⁴ كان ابن باديس يقول اعملوا لله بيقين لينصركم فكلما قوى إيمانكم حققتم حريتكم.

المبحث الثالث: البلاغة أساس الخطاب السياسي:

إن سؤال الجزائر في هذه الفترة هو سؤال هوية واستمرار، ومن ثم هبت ريح اليقظة الفكرية، بعدما استشعرت الخطر المحدق بها، ولا شك أن لكل أزمة كما هو شائع الرجال، أدركوا ما طمسه المستبد في شعوبهم، فعزموا على إبرام السحيل الجيد للنهوض فاختاروا لأقلامهم نصوصا تفعل الحياة والعقل وتحقق الإقناع، معتمدين البلاغة لتحقيق المقاصد الإقناعية. وإذا كان موضوع البلاغة هو دراسة التقنيات الاستدلالية التي تمكن من إيقاع أو

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 410.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، مرجع سابق، ص 410.

³ - سورة آل عمران، الآية 146.

⁴ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 411.

تقوية تصديق العقول للدعوى المعروضة عليها من أجل تقبلها فإن دورها مركزي في السياسة.¹

ويشكل الخطاب السياسي أساساً من اللغة، فبدونها يصعب الحديث عن خطاب سياسي فاعل ومتجدد ومؤثر فمنذ تحضر الإنسان، كانت اللغة أداة من أدوات السياسة ولم تكن أهميتها تقل عن أهمية المال وأهمية الاحتماء بالعصبية.² نستطيع أن نربط الخطاب السياسي بالتحضر والنهضة فالنهضة والحديث بصورة تتجاوز الحدود الزمنية، منفتحة على مرحلتين، الإحساس بالذات والعربية والانتقال من الإحساس إلى محاولة بلورة تصورات تنازعها قطب التراث والحداثة في حاضر ينتظر عدة إجابات.³

اشتدت في هذه الفترة الحاجة إلى كفاءات خطابية تغير غفوة المتلقين وتوقظ صحوهم، ومن هنا كان يفترض الاستعداد للاستدلال القياسي، والمعرفة النظرية بطبائع البشر ومعرفة الأخلاق والقبائل معرفة الانفعالات والهيئات الراسخة التي يحدث بها كل انفعال عند المستمعين.⁴

يقول ابن قتيبة ببلاغة عملية وإلزامية وأداة الناجحة في الدفاع عن الرأي ونصرة المذهب، مرتبطة بالبيان الذي يقود إلى الإقناع، وهو ما يرد في: "أول العلم الصمت والثاني الاستماع والثالث الحفظ والرابع العمل به والخامس ونشره".⁵

والذي يهمننا النشر أي إذاعة العلم (البيان) بالمحاضرة أو التأليف، وهذا ما وجدناه عند عبد الحميد بن باديس وتقتضي عملية البيان القدرة على إفهام المخاطبين لحملهم على الاقتناع بما يبين لهم، فالبيان فيما ينقلنا بن قتيبة: "أن يكون الاسم يحيط بمعناك ويحكي عن مغزاك" والبليغ من طبقة المفصلة وأغناك عن المفسر" مما يدل على الترابط بين البلاغة والوظيفة الإقناعية.⁶

¹ - ينظر: البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد، البلاغة غير والتبلاغية غير، عدد 7 - 8، 2015، المغرب، ص 209.

² - ينظر: عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2015، ص 118 - 119.

³ - ينظر: محمد مشبال، ومحمد حسنين، البلاغة والنهضة، مرجع سابق، ص 59.

⁴ - ينظر: محمد مشبال، بلاغة الخطاب السياسي، منشورات الضفاف، بيروت، ط 1، 2010م، ص 36.

⁵ - ينظر: مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، دراسة في أنواع الخطاب النثري، عند ابن قتيبة، دار كنوز، المعرفة، ط 1، 2015 م، ص 72.

⁶ - ينظر: المرجع نفسه، ص 72 - 73.

إن الخطاب السياسي يمثل أحسن أنموذج تتجلى فيه العلاقة المعقدة بين الظاهرة اللغوية والظاهرة الأيديولوجية، ولذلك كانت الصلة وثيقة بين الإيديولوجيا¹ والبلاغة، فهي ليست سوى شكل من أشكال البلاغة حسب "بول ريكور" وقد نبه أيضا إلى أن البلاغ تقنية في يد الأيديولوجية توظفها خدمة للمقاصد التأثيرية والاقناعية، إلا أن البلاغة بوصفها فن الإقناع بالرأي هي الأيديولوجية عينها، إنها رؤية للكون وموقف من العالم إذ اعتنقها الفرد تحول من مجال الإقناع برأي من الآراء إلى الحمل على الإذعان على عقيدة تفرض فرضا، فالبلاغة عندما ترتبط بالأيديولوجية تميل إلى تغليب المقصدية الحجاجية على الوظيفة الجمالية وهو ما يفسر ارتباط البلاغة في الأغلب بالخلفية الفكرية والمذهبية التي تصدر عنها.²

يعرف ماكجي الإيديولوجيا في الممارسة بأنها لغة سياسية محفوظة في الوثائق، ولها قدرة على إملاء القرارات، والتحكم في المعتقدات والسلوكيات العمومية وقد وضع مصطلحا خاصا للإشارة إلى مقترحه لدراسة العلاقة بين البلاغة والإيديولوجيا هو مصطلح ideograph الذي يشير إلى العبارات والأيقونات المحورية التي تؤسس إيديولوجية ما، وأن محور اهتمام المصطلح هو الوظائف الاجتماعية لمفردات بعينها، بغض النظر عن وظائفها الأخلاقية أو العقلية.³

بالمقابل يدعو "ماكجي" إلى حياد وموضوعية الباحث للحفاظ على مصداقية علم البلاغة، مما يعني في النهاية الحفاظ على قدرة هذا العلم على التنفيذ المعرفي للإيديولوجيات المهيمنة.⁴

يقول "عماد عبد اللطيف" بأن تحليل الخطاب السياسي حقل معرفي بيئي واسع تشترك فيه علوم السياسة ودراسات التواصل وعلم الاجتماع، وعلم النفس، واللسانيات والبلاغة وغيرها، وإن أهم ما يميزه اهتمامه بعناصر الصياغة والشكل وفنيات القول

¹ - ينظر: محمد الإدريسي، بلاغة الخطاب السياسي، عن حفريات الخطاب، دار الرافدين، ط 1، 2021م، ص 616.

² - ينظر: مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، مرجع سابق، ص 66 - 68.

³ - البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد البلاغة الغربية الجديدة، بلاغة الحجاج الخطابية، عدد عشرة،

2017، المغرب، ص 76.

⁴ - المرجع نفسه، ص 78.

وجمالياته، وقد يتجاوز اهتمامه بالأفكار والأطروحات ويرجع ذلك إلى أن فحوى القول تتجلى أوضح ما يكون في شكل القول وآدائه.¹

لا يوجد اختلاف في اهتمام الخطاب السياسي بفن وجمال القول أكثر من الأفكار، وهذا ما يدل على صلته بالبلاغة، فوظيفته هو خلق فضاء لسانی يستقطب مجموعة ذات تصور مشترك من أجل الفعل في الحياة الجماعية، وما الكيان السياسي إلا لغة وكلام، أي خطاب قبل أن يكون أشخاصا ومقرات ومنابر.²

قد يتسع الخطاب السياسي لعدة أنواع حسب نظر كل دارس، غير أن وظيفته الاقناعية وطبيعته الحجاجية تجعل المدخل الرئيسي إليه هي البلاغة، والذي يثير الاهتمام أكثر فيه باعتباره فضاء للهوية وهو طغيان العناصر الذاتية، الوجدانية والدينيوية والأسطورية العناصر الواقعية على برامج مقترحات، حيث يكون المهم هو تنمية الشحن ضد الآخر، هذا في المنعرجات التاريخية الكبرى حيث تقوم دعوة سياسية على مجموعة من الشعارات غائية من قبيل الثورة والإنقاذ والتصحيح، في مقابل الإفلاس والسقوط وغياب الأيديولوجية والتغريب عن الطريق القويم.³

من المنعرجات التاريخية المقصودة سابقا في الجزائر مثلا من الظاهر الاستثمارية والسعي إلى الحرية وتأجيج الثورة، وهذا هو المقصود بفضاء الهوية تتواطأ البلاغة والسياسة انطلاقا من ذلك التمييز الخطابي المؤثر في المتلقين مما جعل البلاغة الخطابية تعتبر فنا محرر، يقول سيثيرون: "أي شيء أمتع للنفس والأذن من خطاب محلي، فزّين بحكمة الأفكار، ونيل التعابير؟... إن السياسة باعتبارها فن تنظيم المدينة والمجتمع على أساس توزيع علاقات القوة تشكلت كحامل مفتوح على مصراعيه لتداول خطاب، وإقامة ترتيبات تحول دون الوقوع في الفوضى والاستبداد... فلكل فرد الحق في أخذ الكلمة أمام الآخرين، وإذا كان حجة قوية فالمتوقع أن يفرض فكرته على الآخرين بهذه اللعبة والحجاجية تحل النزاعات".⁴

¹ - ينظر: عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السياسي في العالم العربي، التاريخ والمناهج الأفاق، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 06، المغرب، ص 112-113.

² - ينظر: محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، إفريقيا الشرق، د ط، 2013، المغرب، ص 79 و

³ - ينظر: محمد العمري، أسئلة في النظرية والتاريخ والقراءة، مرجع سابق، ص 80 - 81.

⁴ - ينظر: محمد مشبال، بلاغة الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 35.

درجة اللقاء بين البلاغة والسياسة مرتبطة بفعالية التأثير وهاته الفعالية لا تقع إلا بإقحام الحجج المتينة، يقول "ابن رشد" في تلخيصه لجمهورية أفلاطون أو ما سماه كتاب السياسة: "نقول إجمالاً توجد طريقتان لغرس وترسيخ الفضائل في نفوس أهل المدينة الفاضلة، الأولى في غرس الإقناع في نفوسهم من خلال الأقاويل الخطابية والشعرية، وهذا جزء من العلوم النظرية التأملية الخاصة بخطاب الجمهور، غير أن طريقة تعلم العلوم إنما هي الخواص وهو المنهج الصحيح القويم، ولكي يعلم الجمهور الحكمة قرر أفلاطون استعمال الطرق الخطابية والشعرية لهم¹

تكون مخاطبة ابن رشد والفلاسفة عموماً، عبر الأقاويل الشعرية والخطابية، لأنه ليس في مستطاعهم إدراك الأشياء في ذواتها المجردة كما هو شأن الفيلسوف وإنما يدركون بواسطة محاكاتها وخيالاتها، وقد قسم ابن رشد فن السياسة إلى جزئين أوله عند العادات والشيم المكتسبة والأفعال الإرادية بالجملة، وفيما يتعلق بعضها البعض، وكيف يؤثر بعضها البعض، وفي الثاني يتم الفحص عن كيفية غرس العادات في النفوس ومن ثم فلا يتحقق التأثير في أهواء وأفعال المستمعين إلا عبر الخطاب والذي يتميز بأنه خطاب بلاغي بامتياز.²

ما يمكن قوله هنا هو أن ابن رشد ربط السياسة بالجانب التخيلي البلاغي وجعل الشعر والخطابة قوة في التأثير، كما جعل العادات والأخلاق أساس السياسة، مما يوصلنا إلى أن أساس تفاعل الجمهور هو حسن الكلام وخلافاً للخطاب الأدبي التخيلي، فإن الخطاب السياسي، لا يكسب صفات الحسن والجمال، إلا إذا كان حسن القول متبوعاً بحسن العمل، في هذا يقول ابن المقفع: "لا يتم حسن الكلام إلا بحسن العمل، كالمريض الذي قد علم دواء نفسه، فإذا هو لم يتداوى به، لم يغنه علمه".³

المبحث الرابع: البلاغة الجديدة والخطاب السياسي:

اعتنى العرب والغرب بالبلاغة القديمة Rhétorique لكنها لفترة أصيبت بالفتور، لكن سرعان ما تحمست يقول أحمد يوسف: بأن شارل بيرلمان charlpirelaman أعطى دفعا كبيراً للبلاغة الجديدة فأعاد لها الروح من جديد، وذلك بالعودة إلى بلاغة أرسطو، ثم صارت تعرف على يديه بالبلاغة الجديدة la nouvelle rhétorique، وأضحت البلاغة

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 186.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 185.

³ - ينظر: محمد مشبال، بلاغة الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 187.

تقتحم تخصصات جديدة وتتداخل مع سائر فروع العلوم الإنسانية ، في الوقت الذي تتطلع فيه إلى تأسيس مفهوم البلاغة العامة ، لأنها أضحت تفسر الكثير من الظواهر اللغوية.¹ وأسس محمد العمري للبلاغة العامة ، وغاية ما لفت الانتباه إليه أن البلاغة مدخل شامل يستوعب المداخل الأخرى يكيفها وتكيفه ، وإلا ما استحق صفة العمومية ، كما أنها لا تقبل الجوار على نفس الدرجة من السلم إلا مع ما لا يدخل تحت سلطتها ، ولا تقبل أن تجاورها فروعها ، والقول بالبلاغة العامة يعترف بلاغيا ومنطقيا بأن هناك بلاغات خاصة تتفرع عنها وتتداخل مع بعض ، والبلاغات الخاصة على اختلاف أسمائها تلتقي في عنصرين متلازمين هما الاحتمال والتأثير ، إذ يمتد الاحتمال من أقصى درجات التخيل إلى أقصى درجات التصديق ، من شاطئ الجنون إلى تخوم العقل البرهاني الرياضي والمخبري.²

أما " رولان بارت " فقال إن البلاغة الجديدة تضم كل شيء ولا تدخل بعد في تقابل مع أي مفهوم مجاور ، إنها تمتص كل الكلام ولم تعد بعد تقنية خاصة وإنما ثقافة عامة وحتى تربية أممية على مستوى مدارس آسيا الصغرى.³

تؤكد هذه البلاغة أن الحجاج هو درس تقنيات الخطاب التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان إلى التسليم بما يعرض عليها من أطروحات ، أو أن تزيد في درجة تسلم ، موضوعها البحث في تقنيات محددة تؤدي بالأذهان إلى القبول أو التسليم بما يعرض عليها ، هي إذا بلاغة غير منشغلة بموضوعها قدر اشتغالها بمنظومة التقنيات ، التي تؤثر في ترجيح رأي على الآخر⁴ ، ولا يكون ذلك إلا لموضوع خلافي تتنازع حول جوانبه الآراء ، اهتم شايم بيرلمان chaim perleman مع اولبرتخي تيتيكا lucie olbrechts tyteca في كتابه "المختصر في الحجاب" بتاريخ البلاغة في بعدها الحجاج ويعني هذا أن بيرلمان قد أسس بلاغة جديدة في بلاغة الحجاج ، وقد انتشرت نظريته بشكل كبير في السنوات السبعين من القرن العشرين ، ومن ثم فقد بنى البلاغة المعاصرة على أسس حجاجية ومنطقية وفلسفية محضة متأثرا في ذلك بأرسطو ، أي أنه جدد البلاغة الغربية في ضوء آراء أرسطو ، وقد أوجز بيرلمان فكرته حول البلاغة بأنها بمثابة برهنة استدلالية ، أو فلسفة عقلانية للتمييز بين الأفكار القيمة

¹ - ينظر: لخزاري سعد ، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب ، دار الأمان ، الرباط ، طبعة واحد ، 2017م ، ص 46 - 47.

² - ينظر: مجلة البلاغة وتحليل الخطاب ، مجلة فصلية علمية محكمة سؤال المصطلح البلاغي ، عدد 9 ، 2016 ، ص 18.

³ - ينظر: رولان بارت ، قراءة جديدة للبلاغة القديمة ، ترجمة عمرو أوكان دار رؤية للنشر والتوزيع ، مصر ، ط 1 ، 2011 ، ص 46

⁴ - ينظر: محمد عبد الباسط ، في حجاج النص الشعري ، دار أفريقيا ، الشرق ، المغرب ، د ط ، 2013 م ، ص 13 - 14.

وغير القيمة، وفرز الحجج الصائبة من الخاطئة، أضف إلى أن أهمية نظريته الحجاجية تكمن في تبيان طبيعة العلاقة الكائنة بين البلاغة والمخاطب، سواء كان فردا أم جمع، إن تأثيرا أو إقناعا، والغرض من ذلك كله هو كشف الزيف والوهم والمحتمل، والدفاع عن الحقيقة الصادقة.¹

وفرق بيرلمان بين الخطابة والحجاج، وهذا أحد أوجه الاختلاف بين البلاغتين الجديدة والقديمة، قد تمثل الاختلاف من حيث العلاقة بين الخطيب والجمهور، فجمهور الخطابة يتلقى في الساحات، مما يجعل الخطاب أكثر فعالية وأشد تأثيرا من حيث نوعية الخطاب في كل منهما، فالخطابة تركز على الخطاب الشفوي والخطاب الحجاجي أوسع من ذلك فقد يكون منطوقا أو مكتوبا، فالحجج ذات نزوع عقلي وهذه الخاصية الأساسية للخطابة الجديدة؛ إنها منطقية وليست تجريبية، وهذا مرتبط بالهدف الأساسي من نظرية الحجاج في بحث سبل التأثير بشكل فعال في الأشخاص.²

ونظرا لحاجة دراستنا أردنا أن نشير إلى المدرسة المغاربية، وقد رأينا جهود محمد العمري في دراسته للبلاغة العربية أصولها وامتداداتها التي حاول من خلالها التأصيل للبلاغة العربية، وتقصي امتداداتها، وقد انتبه مبكرا لدور الحجاج في قراءة النصوص البلاغية والخطابية، فالقراءة التي يتبناها تمزج بين المعطيات البنيوية وعلم الاجتماع الأدبي ومباحث البلاغة المعاصرة المنجزة كما تهتم بآليات التواصل والتقنيات المتغيرة بسرعة في عصرنا، فمن جهة الحجاج يرى أن الحاجة إليه والاهتمام به في فترة الاهتمامات الكلامية، في البرهنة على الفرضيات الكلامية المتعلقة بكلام الله وقضية خلق القرآن والصفات.³

وإذا كان "محمد مفتاح" من الجيل الأول من النقاد المعاصرين الذين تتبنى مشروعا حضاريا سعى من خلاله للدراسة الثقافية العربية في تفاعلها مع الآخر بدأت أولى لبنات مشروعه سنة 1986م، بكتاب "مجهول البيان"، الذي درس فيه بعض الأوجه البلاغية والبيانية وخاصة وعلاقتها بالدلالة والتأويل، لكن كتاب التلقي والتأويل سنة 1994 يعمق تلك الأفكار ويربطها بالحركة الثقافية قديما وحديثا، ولعل المعنى الحجاجي للتأويل هو الذي جعله يتبناه، إعدادات قراءة التراث العربي وبعثه من جديد، لأن شرط أي نهضة سليمة هو

¹ - ينظر: جميل أحمدواوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار إفريقيا الشرق، د ط، 2014 م، ص 80-81.

² - ينظر: محمد عبد الباسط، في حجاج النص الشعري، مرجع سابق، ص 14 - 15.

³ - ينظر: محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط 1، 2008، ص 259 - 261.

وعمى المعمق بماضيها، ثم اتخاذها منطلقا لكل تخطيط أو حركة مستقبلين، فالتأويل يعد عامل بعث وتجديد وهو في نظرة آلية منهجية حجاجية تداولية.¹

أما المدرسة التونسية فقد اهتم أعضائها منذ وقت مبكر بالدراسات الأسلوبية والبلاغية خاصة ومن أهم أعضائها "عبد السلام المسدي" و"حمادي صمود" فأما "المسدي" فغلب على دراسته المنحى اللساني، وأما "صمود" كانت منتصف التسعينات، مرحلة جديدة في توجهاته وأفكاره وينطلق في هذه المرحلة من اعتبار بلاغة الحجاج أدق مواضيع الدرس البلاغي، ولأن الحجاج علاقة بين طرفين أو عدة أطراف تأسس على اللغة والخطابة، يحاول أحد الطرفين فيها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه به فعله، أو يثبت لديه اعتقاده أو يميله عنه أو يصنعه له صنعا، والوسائل التي تساعد على تحقيق هذه الأهداف متعددة منها ما هو متعلق بالمتكلم ومنها المتعلق بالمخاطب، منها الخاص بالمقام ومنها هو الأغلب الأعم ما يأتي من اللغة ذاتها.²

مرونة البلاغة مكنها من استيعاب العلوم المجاورة لها، وقد وظفت لخدمة قضايا المجتمع، مما جعلها علما واسعا للمجتمع وخطاباته السائدة.³

والخطاب البلاغ خطاب إنشائي رخو قائم، على الاحتمال وهدفه التأثير في المتلقي، ومعنى ذلك أنه يغطي كل المسافات الممتدة بين الهذر وسخف الكلام (غير المبني) وبين الخطاب العلمي الصلب القائم على الضرورة الرياضية والتجريبية المخبرية، فكلما تدخلت أوضاع الإنسان ورغباته وهواجسه في المعادلة، كلما تدخلت البلاغة لتحقيق التواصل وتيسير الفهم والتفاهم.⁴

صراعا مررنا بالبلاغة الجديدة، لنبرز مراصدها المختلفة وما تهدف إليه وتضمهره، لنمر إلى الشق الثاني الخطاب السياسي، ليس الخطاب كل شيء في السياسة، لكن لا سياسة بدون خطاب سياسي، فالسياسة تتعلق بالعمل، فمع فضاء المناقشة الذي يحدد القيم، لتناغم فضاء الإقناع حيث تحاول الهيئة السياسية، باستخدام حجج العقل

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 244 - 245.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 276.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 289.

⁴ - ينظر: محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءات، مرجع سابق، ص 272.

والعاطفة passion إدماج المواطنين في عملها، وقد أجمع السياسيون على أن فن السياسة يتمثل في تدبير أفضل العواطف والمشاعر الجماعية¹.

وقد أشرنا سابقا لبعض المفاهيم التي تطرقت للسياسة، وما رأينا اللحظة إلا نعرج إلى على عناصر تكوين الخطاب السياسي ككل والخطاب السياسي الباديسي خاصة. وقد شغلت السياسة حاضر ومستقبل الشعوب المغاربية في مراحل خطيرة وحساسة لا نستطيع أن نجعلها كلها، منها سياسة الاحتلال الفرنسي التي هدفت إلى اجتثاث الأمة الجزائرية من جذورها ومحو ثقافتها وآدابها وفنونها، وفي هذا الصدد يقول أبو القاسم سعد الله: "الاستعمار... لم يأتي لينشر حضارة وإنما جاء لسلب أفكار الشعب ويزور تاريخه ويحطم كيانه.... ويضيف أبو القاسم سعد الله مركزا على ثلاث مؤثرات من المؤثر العربي الشرقي والمؤثر الوطني والمؤثر الغربي"².

يرجع الدكتور "أبو القاسم سعد الله" أن المفهوم السياسي للتاريخ ظهر أول مرة على يد الأمير وهو الذي استشهد في خطبه وعرائضه بتاريخ جده وبكفاح الجزائريين خلال القرن التاسع عشر ميلادي. ويقول هذا أيضا: "يظهر أن التغير الهام في مفهوم التاريخ وتقنياته قد ظهر مع نهاية الحرب العالمية الأولى، وكان ذلك مرتبطا بظهور الحركة الإصلاحية من جهة، والحركة الوطنية والمطالب السياسية من جهة أخرى، فكانت جهود ابن باديس في الأولى وجهود الأمير خالد في الثانية"³.

يبدو أن الواقع السياسي فرض وجود خطاب سياسي مجابه غير مستسلم يدافع عن الهوية والوطنية، راغبا في تفنيد السياسات التشويهية التي اعتمدها فرنسا من قولي يتأخر الحضارة البربرية وأصولها الأوروبية واعتبار الفتح الإسلامي غزوا. هذا مما أقدمت عليه أضف إلى ذلك منع التعليم وطمس المعالم الدينية. وقد تحدث الدكتور مالك مرتاض عن الخطباء السياسيين الإسلاميين لأنهم أقدر من كل الساسة على تناول الكلام⁴، وذلك لأنهم كانوا مارسوا هذه المهنة في خطب الجمعة، وقبل أن يمارسوها على وجه أوسع ثم أنهم

¹ - ينظر: زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2014، ص 116.

² - ينظر: بن عبد المؤمن إبراهيم، الوحدة المغاربية والعربية الإسلامية في أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية، (1900- 1954)، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، ط 1، 2020 م، ص 236.

³ - ينظر: بن عبد المؤمن إبراهيم، الوحدة المغاربية والعربية الإسلامية في أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية، (1900- 1954)، مرجع سابق، ص 237.

⁴ - ينظر: عبد المالك مرتاض، نظرية البلاغة، دار القدس العربي، وهران، الجزائر، ط 2، 2010، ص 278.

بحكم حفظهم القرآن الكريم وكثيرا من النصوص الحديث النبوي وتشبعهم بالثقافة العربية الأصيلة.¹

إن إدراجنا لقول "عبد الملك مرتاض" ما هو إلا تأكيد على تبيان عوامل نبوغ الساسة الإسلامية سواء في الخطابة القديمة والخطابة والبلاغة الجديدة وأقف على كلمة مهمة هنا، فالمهنة عند السياسي ابن باديس لم تكن فقد سخر نفسه ووقته زاهدا عن كل ما تكسب وقد تأسس مكتبه من شيوخه في إصلاحه من البعد عن المهنة والجهاد في سبيل الله بالروح والوقت في سبيل الوطن.

مما سبق وجدنا أنفسنا أمام دراسات الخطاب السياسي في التراث العربي، والذي شدنا هو الخطاب السياسي بمجيء الإسلام، والذي ازدادت الحاجة إليه لانتشار الدعوة وكانت خطب النبي صلى الله عليه وسلم وقصائد الشاعر حسان بن ثابت تمثل الخط الأمامي في جبهة الدعاية السياسية، ويمكن النظر إلى بعض آيات القرآن الكريم بوصفها خطابا شبه سياسي، مثل الذي تتعلق بمسائل الحكم والعلاقة مع ولي الأمر وأخلاقيات الحرب، ولا يقف الخطاب السياسي عند هذا العصر، بل اهتم العرب به في العصر الأموي والعصر العباسي فكان اهتمامهم يختص بطرق تأسيس الاتصال السياسي المكتوب، وتدوينها عن طريق دواوين الإنشاء ودراسة الاتصال الشفهي بأنواعه المختلفة، مثل ذلك الخطب السياسية التي تلقى في المناسبات.²

فالحلم بالسيطرة على سياق تداول الكلام السياسي عسير راود السياسيين منذ زمن طويل، فلكي تورق بذور الكلام السياسي، لا بد وأن تحرث لها جيذا نفوس الجماهير وعقولها.³

لم يكن لابن باديس السبيل لتحقيق هذا الأمر إلا باعتماد الدين قاعدة الإصلاح السياسي في الجزائر، بعدما هيأ العقول ونظفها من أدران الجهل والطرقية كما ربط نهوض العلم والدين بنصوص السياسة.

صار الأدب الجزائري وهو جزء أصيل من الأدب العربي الحديث في هذا المنهج الواقعي نفسه، مما جعل إعلامه يوظفون نتائجهم في معركة النهضة والتحرير، دفاعا عن

¹ - المرجع نفسه، ص 279.

² - ينظر: عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السياسي في العالم العربي التاريخ والمناهج والآفاق، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية محكمة، لعدد 06، 2015، المغرب، ص 112 - 113.

³ - ينظر: حافظ إسماعيل علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، التداوليات وتحليل الخطاب، كنوز المعرفة، الأردن، ط 1، 2014، ص 320.

كرامة أمّتهم وسيادتهم فكانوا بذلك أصحاب رسالة نضالية هادفة، ينظرون إلى كلمة على أنّها وسيلة من أهم الوسائل الكفاح التي يمكن أن تشهرها الشعوب في وجه المعتدين، فقط رابض عبد الحميد بن باديس في ميدان هذه المعركة وساهم بقلمه بفاعلية في مختلف وقائعها توجيهها للخطى، وتحديا للمعتدين، فصور قضايا المجتمع، ودافع عن قضايا الأمة.¹

يقول عبد الحميد بن باديس: "الأمة الحق والعدل والمؤاخاة، في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات... أن تعطي فرنسا للجزائريين جميع حقوقهم دون تنقيص لهم عن غيرهم، ولا أدنى تمييز لهم عن غيرهم، ولا أدنى تمييز له عنهم، وليس لها أن تطالبهم بالانخلاع عن أقل شيء من مميزاتهم في قوميتهم ودينهم ولغتهم... نعم ثبتنا على تلك المقاومة لأننا نعرف أننا بمبادئنا نعبّر عن عقيدة جمهور الأمة ونعرب عن إحساسها..."²

وقد حقق ابن باديس مبادئ المؤتمر الإسلامي العام على جريدة الشهاب، بعدما أن طلبت منه لجنة قسنطينة أن يضع لها ما يراه من المطالب، فوضع المطالب المنشورة، ومن تلك المطالب: المساواة في الحقوق السياسية مع المحافظة التامة على جميع الذاتية، وبهذا ما أقره المؤتمر بالإجماع ووجهته رئاسة المؤتمر إلى الحكومة، ونشرته الصحف في صدر قرارات المؤتمر وسقطت به جميع البروجيات، فحققت الأمة بهذا من مؤتمرها العام المبدأ الذي دعا إليها الشهاب لأنه يدرك حقا نفسيتها وينطق صدقا بلسانها.³

المبحث الخامس: خصائص الخطاب السياسي الباديسي:

حقق ابن باديس في خطابه خصائص الخطاب السياسي *caractéristique du discours politique* هذه الخصائص والتي سماها "شارودو" بشرط البساطة أو كما ترجمها "محمد الولي" بالتبسيط، والتي يكون فيها الخطيب السياسي واعيا بمستتمعه عارفا بتمثلاته، محيطا بهمومه ومشاكله، ولحصول التأثير المطلوب فيه لا بد من مراعاة القيم المشتركة بعين الجمهور، فيكون الخطاب واضحا مفهوم الكلمات والمغزى.⁴

¹ - ينظر: محمد بن سمينة، أسس مشروع النهضة عند عبد الحميد بن باديس، الجزء الثاني، دار الكتاب العربي، ط1، 2014، ص 251.

² - ينظر: عمر طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، معاملات إجتماعية تربوية أخلاقية سياسية، مرجع سابق، صفحة 329 - 330.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 330.

⁴ - ينظر: عبد الوهاب صديقي، الخطاب السياسي المعاصر من منظور التحليل النقدي للخطاب، حفريات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة، أشرف محمد بكاي، دار الرافدين، لبنان، ط 1، 2021، ص 604 - 605.

ويمكن أن نسوق ما قاله عبد الحميد ابن باديس في مقاله تحت عنوان الوحدة العربية، هل بين العرب وحدة سياسية؟

"فالوحدة السياسية لا تكون إلا بين شعوب تسوس نفسها فتضع خطة واحدة تسير عليها في علاقاتها مع غيرها من الأمم، وتتعاقد على تنفيذها وتكون كلها في تنفيذها والدفاع عنها يدا واحدة فهي مقتدرة على الدفاع عنها كما كانت حرة في وضعها، وأمام الأمم المغلوبة على أمرها فهذه لا تستطيع أن تضع أمرا لنفسها، فكيف تدافع عن ما تقرره مع غيرها.¹"

ويمكن القول أن ابن باديس تحمل هم أمته والتي أشار في بداية مقاله بقوله عنها: "الأمّة تنطلق بالعربية وتفكر بها وتتغدى من تاريخها وأضاف: وتحمل مقدارا عظيما من دمها وقد سهرتها القرون في بوتقة التاريخ حتى أصبحت أمة واحدة".²

وما التغذي إلا إيماننا باللغة القومية وما الحمل هنا إلا دلالة المشقة التي تعيشها الأمة وما الدم إلى رمز التضحية وما الانصهار إلا دلالة المعاناة الواحدة بين هذه الشعوب، وما هذا إلا دليل تتخيّره هذه الخطابات لخدمة الأمة والنهوض بها، وإدراكه التام لهمومها ومشاكلها وقد راعى القيم المشتركة هي اللغة العربية والتاريخ.

أما الخاصية الثانية هي أنماط الاستدلال والمقصود بأنماط الاستدلال كون الخطاب السياسي خطابا طبيعيا قائما على الاحتمال، فيحاول السياسي الإقناع بما يعتقد أنه حقيقة متكنا على الباتوس العاطفي في استمالة الجمهور وجعله يدعن بغية فتنه seduire ومنه فإن الاستدلال الطبيعي أو العفوي استدلال ثري من حيث المادة التي يجري عليها، ولعله أيضا ثري من حيث تقنيات التي لا يمكن اختزالها في ضرب منها قد يكون المنطقة وقفوا عليه وفننوه فجعلوه تقنية صريحة يستغلونها في الحكم على صلاحية الاستدلال من عدمها³، وعموما يتطلب حق الاستدلال الطبيعي الوصول إلى نتائج ليس من الضروري أن تكون صالحة من فيه بقدر ما يطلب منها أن تكون ناجحة ومستجيبة لأهداف التخاطب والتعامل الاجتماعي، سواء كان ذلك بقياسات برهانية أم باستنتاجات لا دليل عليها أم بقياسات ذات طابع ذاتي أم بتعميمات⁴. فعبد الحميد ابن باديس حين قال: "فالوحدة

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 398.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 398.

*شارودو: باتريك شارودو باحث لساني فرنسي، ينظر: محمد مشبال، الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 113.

³ - ينظر: عبد الوهاب صديقي، الخطاب السياسي المعاصر من منظور التحليل النقدي للخطاب، المرجع السابق، ص 605.

⁴ - ينظر: شكري المبخوت، الاستدلال البلاغي، دار الكتاب الجديد المتحدة ليبيا، ط 1، 2006، ص 15 - 16.

السياسية بين هذه الأمم غير ممكنة ولا معقولة ولا مقبولة" استدل على ذلك قائلا: "إذا نظرنا إلى الأمة العربية على ضوء هذه الحقيقة فإننا نجد منها شعوب مستقلة استقلالاً حقيقياً فهذه تكمن بينها الوحدة السياسية وتجب وقد وقدم مثال المملكة العربية السعودية والعراق واليمن في انتظار انضمام مصر والشام في يوم استقلالهما".

ثم نجد شعوب أخرى وهي شعوب الشمال الإفريقي المصابة بالاستعمار فهذه لا وحدة سياسية بينها ولا بين غيرها ولا يتصور أن تكون ¹.

- "من الخير لها أن تعمل كل واحدة منها في دائرة وضعيتها الخاصة على ما يناسبها من الخطط السياسية التي تستطيع تنفيذها بالطرق المعقولة الموصلة، مع الشعور التام بالوحدة القومية والأدبية العامة، والمحافظة عليها والمجاهرة بها".²

- "نحن نعلم أن الواقع اليوم في شمالنا الإفريقي العربي هو هذا بعينه، فنقول بكل صدق وصراحة أن كل شعب من شعوب هذا الشمال مستقل تمام الاستقلال بخططه في سياسته، لا نعرف هيئة منه تتصل بهيئة مع عمل الجميع على تغذية الشعور بالوحدة القومية والأدبية معا".³

أما الخاصية الثالثة من خصائص الخطاب السياسي وعناصر فبركته فهي القيم، أي اختيار القيم المشتركة، إذ يقتضي نجاح العملية التواصلية، وتحقيق الهدف من التخاطب، توفر علاقة بين طرفي الخطاب، المرسل والمرسل إليه، وتعد هذه العلاقة من أبرز العناصر السياقية التي تؤثر في تحديد استراتيجية الخطاب المناسبة. كما تفترض هذه العلاقة توفر معرفة مشتركة وتقاطعا ثقافيا يسهل نجاح واستمرار التخاطب، وتأخذ هذه المعرفة المشتركة بعدين أساسيين: بعد لغوي مرتبط بمعرفة نظام اللغة في جميع مستوياتها، وبعد ثقافي مرتبط بمعرفة بنية المجتمع الاقتصادية والاجتماعية والدينية، كما تشمل هذه المعرفة المشتركة معرفة العالم، أي معرفة كيف يتواصل الناس وكيف يفكرون وكيف ينجزون أفعالهم اللغوية داخل المجتمع، مع إقامة الاعتبار لأطره العامة الدينية، الثقافية، الاقتصادية والاجتماعية. كل ذلك من أجل التمكن من الإفهام والفهم أو الاقتناع أو

الاقتناع.⁴

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول، من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 299.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 299.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 299.

⁴ - ينظر: عبد العالي قادة، الحجاج في الخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 134.

عني ابن باديس في خطابه السياسي بالقيم المشتركة، وفي مقال له بعنوان "فلسطين الشهيذة": قال: "رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكة والمدينة. وقد قال الله تعالى في المسجد الأقصى في سورة الإسراء: "الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ". ليعرفنا بفضل تلك الرحاب، فكل ما هو واقع بها كأنه واقع برحاب المسجد الحرام ومسجد طيبة".¹

تعتبر القضية الفلسطينية قيمة مشتركة في الخطاب السياسي الجزائري، وقد أجرى ابن باديس الكلام إجراء ناجحاً، متمكناً من الافهام دون أن يجعل الخطاب مثقلاً مملاً. يقول: "تزاوج الاستعمار الإنجليزي الغاشم بالصهيونية الشرهة، فأنتج لقسم كبير من اليهود الطمع الأعشى الذي أنساهم كل ذلك الجميل وقذف بهم على فلسطين الأمانة والرحاب المقدسة، فأحالوها جحيماً لا يطاق وجرحوا قلب الإسلام والعرب جرحاً لا يندمل".² من هنا فالملكة اللغوية مشتركة على مستوى الاستعمال والتداول، وكذلك الظرف السياسي معروف عند العامة والخاصة، مما يجعل الخطاب الباديسي يرقى إلى أبرز الخطابات السياسية، وهاته المعينات المباشرة، من تذكير للشعب الجزائري بواجبه نحو فلسطين واضح لكن هناك مضمر يمثّل في الأهواء التي يستخلصها المتلقي، وفي الخطبة كثير من المشاعر والآراء، كقضية الخصومة الصهيونية والاستعمار الإنجليزي، والإسلام والعرب، التذكير بعظم مسؤولية ما يقع في فلسطين، عجز أصوات العالم الإسلامي والعالم العربي في توقيف الانجليز، الصمت العربي، غضب وتحدي ابن باديس الذي يظهر في قوله: "سيكون هذا المؤتمر الأول من نوعه في الشرق العربي وستعرف به الصهيونية والاستعمار البريطاني أنها أمام العالم الإسلامي والعربي لا أمام فلسطين وحدها، فعلى المسلمين كلهم أن يؤيدوا هذا المؤتمر برفع أصواتهم، وعلى اليهود الذين ينكرون ظلم الصهيونية وشرها أن يغتنموا هذه الفرصة الفريدة لإعلان استنكارهم".³ ومن هنا نميز بين ثلاث فئات من المخاطبين:

- 1- الجمهور الجزائري بمختلف شرائحه.
- 2- الجمهور المحتج الذي يمثله اليهود، الذين يعترفون بجميل الإسلام، ويستذكرون الاعتداءات.

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، الجزء الأول من المجلد الثاني، ص 134.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 134.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، الجزء الأول من المجلد الثاني، ص 416.

3- القوى السياسية: وزير مصر، وزير العراق، اللجنة البرلمانية المصرية للدفاع عن فلسطين، حضرة الشيوخ والنواب المصريين، زعماء العرب والمسلمين في الأقطار العربية والإسلامية.

يتجلى الخطاب مباشرا للفئة الأولى، فهو يخاطب الشعب الجزائري، إذ يقول: "كل مسلم مسؤول". ويدعوهم إلى أن يكونوا أعداء الظلم في قوله: "نحن المسلمين أعداء الظلم بطبيعتنا الإسلامية..." وذلك بمساندة الفلسطينيين، ثم ينتقل إلى القوى السياسية فيسعى إلى حثهم على الاستنكار: "نقول العالم الإسلامي والعالم العربي، لأننا لم نر ولم نسمع من غيرهما احتجاجا جديا واستنكارا صارخا...". "إن الدفاع عن القدس من واجب كل مسلم. وقد هب رجالات الإسلام في الشرق للقيام بهذا الواجب".¹

كما رام عبد الحميد ابن باديس تحريك مشاعر المخاطب الجزائري: "نرحم المظلوم ولو كان ظالما لنا".

- يريد الاستعمار الإنجليزي الغاشم أن يستعمل الصهيونية الشرهة لقسم الجسم العربي وحط قدس الإسلام.

- جرحوا قلب الإسلام والعرب جرحا لا يندمل.

- حتى اللذين يقيمون الدنيا ويقعدونها بصراخهم.

- ويبذلون ما يبذلون من مساعداتهم.²

كل هاته الملفوظات تصرح بما يريد الخطيب إثارتة في وجدان مخاطبيه من انفعالات، غضب، ألم، قلق، تحد، أسف، وقصد ابن باديس لإثارة الشعور بالواجب والمسؤولية نحو فلسطين على سبيل التصريح وإلى إثارة الشعور بالغضب، والاستنكار، والتحدي على سبيل الإضمار.

يوظف ابن باديس أحد مكونات السرد، المتمثل في قص تزاوج الاستعمار الإنجليزي بالصهيونية وطمعهم في فلسطين، والسلام الذي كان يعيشه اليهود في كنف العرب، فسرد ما قرأه عليه تاجر مسلم في محله عن الاضطهادات الألمانية الجديدة، ورده عليه بسرد كيف عاش اليهود في كنف العرب، وبالمقابل، سرد كيف طردت ألمانيا اليهود وشردتهم وجردتهم من أملاكهم، ومنعتهم اليونان وإيطاليا وفرنسا من دخول أراضيها، وكيف كان

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 134.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 414-415.

اليهود لا يستأمنون على أموالهم وأزواجهم إلا في بلاد الإسلام. وهدفه من وراء هذا، توصيل غرضه البلاغي، ودعواه في إثبات عدم شرعية اليهود في أرض فلسطين.

يرتبط نجاح الخطيب السياسي في توظيفه لبلاغة الأهواء، بتحكمه في لوحة المفاتيح التي تمكنه من استمالة مستمعيه وتوجيهه، وتحفيزه على الفعل، انطلاقاً من توظيف استراتيجيات خطابية متنوعة، والتي تعتمد حسيه على ثقة الجمهور في الخطيب السياسي، وقوة شخصية الخطيب، لتفضي في النهاية إلى جعل المستمع يذعن للدعوة السياسية ويقتنع بها، بل وتحفزه للفعل السياسي.¹

ومن آليات التحليل البلاغي للخطاب السياسي عند عبد الحميد ابن باديس، كما أتى "محمد العمري":

1- السخرية:

ورد في أساس البلاغة عن معنى السخرية: أنا أقول هذا ولا أسخرأي ولا أقول ما هو إلا حق، فالحق المقصود هنا عكس الضحك، والمسخرة. وقد سعى "الجاحظ" نحو الشرعية الدينية مستثمراً قوله تعالى: "وَأَنَّهُ هُوَ أَضْحَكٌ وَأَبْكَى وَأَنَّهُ هُوَ أَمَاتٌ وَأَحْيَا" سورة النجم الآية 43.²

قال الجاحظ: "وضع الله تعالى الضحك بحذاء الحياة ووضع البكاء بحذاء الموت. وإنه لا يضيف الله إلى نفسه القبيح ولا يمن على خلقه بالنقص، وكيف لا يكون موقعه من النفس عظيماً ومن مصلحة العباد كبيراً، وهو شيء في أصل الطباع وفي أساس التركيب...".³ رمى "الجاحظ" إلى الحجة الشرعية في توضيح الحاجة إلى السخرية وفي الترويح عن النفس، وبين أن الإنسان جبل عليها، وأن الله أوجد الضحك أصيلاً في الطباع، لما به من فائدة لتقوية النفوس.

أما "العمري" فقد حصر موقعها المركزي بين مكونين متباعين ومتكاملين: مكون دلالي مفارق، ومكون انفعالي متحرك، ويتقاطع المكونان عند السخرية البلاغية، وبين هذين

¹ - عبد الوهاب صديقي، الخطاب السياسي المعاصر من منظور التحليل النقدي للخطاب، عن حفريات الخطاب، اشراف محمد بكاي، مرجع سابق، ص 606.

² - ينظر: جار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، أساس البلاغة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996، ص 201.

³ - محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخيل والتداول، دار افريقيا الشرق، المغرب، ط 2، 2012م، ص 111.

القطبين توجد السخرية وتتسع دائرتها أو تضيق بحسب درجة قربها أو بعدها من قطب الوضوح أو الغموض.¹

ويؤكد "محمد العمري" على أهمية توظيف السخرية في تحليل الخطاب السياسي، فلا شيء أنفع حجاجيا في الرد على الخطاب المختل. ومن بعض مظاهرها، سخرية اللعب اللفظي الذي ينتج عنه توجيه المعاني.² وفي هذا نجد عبد الحميد ابن باديس في مقاله: "سياسة وخز الدبابيس"، في رده على "جريدة الطان"، أما الصحف الباريسية الكبرى التي تعتمد التدليس والتلبيس، وكتابتها مقالا عن الجزائر والجزائريين، بمناسبة الاجتماع الذي عقدته بباريس لجنة البحر المتوسط الجديدة، وهي التي تجمع نواب الوزارات، ورجال الحكم في مستعمرات فرنسا، وبلاد الحماية والانتداب، ومهمتها النظر في المشاكل المشتركة التي تهم سياسة فرنسا الاستعمارية، لكي تتوحد تلك السياسة، وتسير في خطة متماثلة بكل الأقطار، التي يخفق على أرضها العالم، الذي يقولون أنه يمثل بأحمره وأبيضه وأزرقه الحرية والأخوة والمساواة. فلتحريش أعضاء هذه اللجنة، ولحملهم على سلوك سياسة الشدة والعنف والجبروت مع الرجال اللذين دانوا بطانة فرنسا ما يزيد عن القرن، وسقطوا في كل ميادين القتال ألوا مؤلفة حول رايتها، ولأجل غايتها، ولتشويه الحقائق، وإلباس الحوادث غير لباسها الطبيعي، كتبت الطان مقالها المأسوفة له والمتحسرة عليه: "...أردنا أن ننقل من خلال هذا الأخير ما قامت به هاته الجريدة، فهي تقول: "أنف الحقيقة راغم: أن المهيجين اللذين هدأ فورانهم إثر زيارة "ميسوريوني". قد عادو فجأة إلى ميدان الإثارة، ومن الممكن أن يقودوا الأمة إلى فاجعة كفاجعة قسنطينة المؤلمة".³ فكان ابن باديس مؤيدا للدكتور "ابن جلول" الذي اتهم في جريدته (الأنطانت) الإدارة الفرنسية بأنها تريد أن تغمر الجزائر في ميدان النار والدمار.⁴

ولأن ابن باديس ينظر في السياسة بمعناها الحقيقي وبصفتها خدمة الأمة بصدق وإخلاص في جميع مناحي حياتها وذودا عن حقوقها.⁵

¹ - ينظر: ادريس جبري، بلاغة السخرية لمحمد العمري، عن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية محكمة، العدد 08-07، 2015، المغرب، ص 19.

² - ينظر: محمد الموساوي، تحليل محمد العمري للخطاب السياسي، عن محمد مشبال، البلاغة والخطاب، دار الأمان، الرباط، طبعة 1، 2014م، ص 304.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 299.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 299.

⁵ - ينظر: محمد بن سميعة، أسس مشروع النهضة عند عبد الحميد ابن باديس، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 407.

ذكر ما بح عليه النواب المتطوعون في المناداة بالتآخي والتضامن مع الفرنسيين لأجل الاحراز على نفس الحقوق الفرنسية، ونفى عنهم أن يكونوا مؤججين للفتنة، وبالمقابل رد على هذه المغالطة التي نشرتها جريدة الطان، ملقبا لهم "ببني ويوي" -عبارة جارية في الجزائر بمعنى الذين يوافقون على كل شيء يصدر من سادتهم بكلمة نعم (OUI)-¹

يعمد عبد الحميد ابن باديس في قوله: "هؤلاء السادة قد ألفوا منذ أمد طويل سياسة البني ويوي، أولئك الذين لم يرتفع لهم صوت ولم تنبس لهم شفة بكلمة في مجال الدفاع عن الحقوق، فإن هم سمعوا كلمة المتذمرون هم شاهدوا حركة المستاء، نادوا بالويل والثبور وقالوا إن هذه حركات ضد فرنسا قد نضجت في القلوب وانفجرت بها الصدور".²

أحسن ابن باديس توظيف عبارة بني ويوي، من باب السخرية بتوظيف الدارجة. كما بين "العمرى" في سياق تحليله من أجل دفع منطق الخطاب إلى مداه ويكشف عن قصيدته المذمرة.³

تعودت فرنسا المولاة دون اعتراض والقائلين نعم، فأراد ابن باديس أن يكشف عن خبثها في التدليس والمغالطة، كلما نطق بالحق، ومثال ذلك ما لفقته "لابن جلول" في ميدان التهيج السياسي وهو بريء منه، واتهام جمعية العلماء المسلمين والقائمين بأمرها أنهم يعمدون للتهيج.⁴

ومن هذا فالسخرية حسب العمرى يمكن أن تعتبر آلية بلاغية لتنبيه الغافلين إن غفلوا أو تقريع المستبدين، أو آلية بلاغية لممارسة الممانعة ضد الاستبداد والاستغناء والاستغفال والادعاء الزائف، ومقاومة كل مظاهر الحط من قيمة إنسانية الإنسان وكرامته، سواء بالاختلاق والإعنات والمغالطة، وإفساد العقول وتلويث الخطاب، والذي قصد إليه ابن باديس هو مجابهة الاستبداد والادعاء الزائف من فرنسا.⁵

توظيفه الأمثال:

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 301.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 301.

³ - ينظر: محمد الموساوي، عن تحليل محمد العمرى للخطاب السياسي، مرجع سابق، ص 306.

⁴ - ينظر: عمار طالبي، آثار عبد الحميد ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 202.

⁵ - ينظر: ادريس جبري، بلاغة السخرية لمحمد العمرى، عن مجلة البلاغة، وتحليل الخطاب، عدد 7-8، مرجع سابق، ص 20.

كان ابن باديس متشرباً لثقافة أمته الشعبية، فأراد أن ينزل بالخطاب السياسي إلى العامة، كي يحقق إقناعية خطابه، ومن أمثلة ذلك: من مقاله الجنسية القومية والجنسية السياسية، وإرادته الإقناع بأن الأمة الجزائرية هي أشد الناس محافظة على الجنسية القومية، وأنه من المستحيل إضعافها. ويقول عبد الحميد ابن باديس: وإننا ما زدنا على الزمان إلا قوة فيها وتشبثاً بأهدابها وأنه من المستحيل إضعافنا فيها فضلاً عن إدماجنا أو محونا.¹

وقضى عبد الحميد ابن باديس بجور قانون 1865م، الذي ينص على اعتبار الجزائريين فرنسيين، فيفرض جميع الواجبات الفرنسية دون حقوقها، فأدرج المثل الدارج: "وقت الدوا هاتوبونافع، ووقت الشفا طيشوا الدرايس". فإذا تأملنا ظاهر المثل وجدناه في شقه الأول يحقق اعتبار الجزائريين فرنسيين²، وفي شقه الثاني، عدم المساواة في الحقوق مع الفرنسيين.

ومن استخدامه للعامة أيضاً في العناوين مثل: عنوان مقال "ليست الزردة وحدها". وفي هاته المقالة استخدم المثل العربي الفصيح: "وافق شن طبقة"، والذي بين فيه أن سياسة فرنسا في القضاء على جمعية العلماء المسلمين، وكيد الدكتور "ابن جلول" وبغيته الكيد لها سيان، فقد تساوى الاثنان في المكر والمكيدة والأطماع والظلم.³ والغرض من المثليين حجاجي، يقصد فضح مخططات فرنسا والذين والوها. ومن أمثلة إرادته للحكايات الشعبية في مقال حول قانون 8 مارس المشؤوم يقول ابن باديس: "... فلم يبق أحد إلا فهم القصد من بعث هذا القرار المشؤوم في هذه الظروف وما سبقها وما لحقها... وهو معاكسة تعليم الدين ولغة الدين، وجاء قبله قرار منع النوادي الإسلامية من بيع المشروبات وهي مشروبات حلالية طبعاً، فانفضح القصد حتى "لدى حمارتوما * وراكبه".⁴

والمقصود هنا حتى الإنسان الجاهل وعمّا تخطط له فرنسا من سعي للقضاء على الدين واللغة.

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج1، م2، مرجع سابق، ص 252.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 353.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 353.

* - توما الحكيم هو طبيب، وقيل فيلسوف، ويضرب به المثل في الجهل والذي يجهل الحقيقة ويدعي العلم، المرجع نفسه ص 262.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 262.

وكذا اعتمد ابن باديس القصص الديني، ففي مقال الراعي الغاش لرعيته أورد ما يلي: "عاد عبيد الله ابن زياد* معقل ابن يسار* المزني في مرضه الذي مات فيه. فقال معقل: إني محدثك حديثا سمعته من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لوعلمت أن لي حياة ما حدثتك به.¹ إني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "ما من عبدٍ يَسْتَرْعِيهِ اللَّهُ رَعِيَّةً، يَمُوتُ يَوْمَ يَمُوتُ وهو غاشٌّ لِرَعِيَّتِهِ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عليه الْجَنَّةَ".²

أراد ابن باديس أن يظهر معنى الرعاية، وما الراعية وما الواجب عن الراعي في رعيته، فينصح لما استرعاه الله من رعيته في القول والعمل وأن لا يدخر شيء من جهده في حفظه وتفقد أحواله وإعطائه ما يحتاج إليه وصرفه عما يؤديه، فإذا وقع التقصير ارتكب كبيرة توعدها عليها بالنار.³

كشف المغالطات التاريخية والمعرفية:

وقف عبد الحميد ابن باديس في تحليله للخطاب السياسي كاشفا عن مغالطات، كرده على خطاب ابن غراب الذي قال بفتنة الجمعية، وزعم أن القلاقل منتشرة في الوطن وأن سببها هو الجمعية وكذب في الاثنين. يقول عبد الحميد ابن باديس: "فأما الزعم الأول: فإن المشاهد في الوطن كله هو السير المعتاد في الأعمال، دون تظاهرولا تجمهرولا مصادمة بين قوتين، ولا توقف عن أداء حكومي، ولا تصد عن أحد بسوء. وإنما الموجود في الوطن حركة هادئة عامة نحو ما وعدت به فرنسا أبناءها الجزائريين من حقوق تعطى لهم في القريب، ولا عمر الحق أن تسميته هذا فتنة ومشاغب... والقلب للحقائق... وإذا كنا نسمي توجه الجزائريين بمطالبهم في هدوء ونظام إلى فرنسا فتنة، فبماذا نسمي ما قام به أصحاب الاعتاب من التظاهر في بلدان عديدة بعنف وشدة وتهديد حتى عطّلوا إحدى الجلسات في النيابة المالية لإظهار استيائهم؟ إن الأشياء يا هذا لا تخرج عن حقائقها بما يخلع عليها من الأسماء حسب الأغراض والأهواء".⁴

* - معقل بن يسار رضي الله عنه: صحابي جليل، أسلم قبل الحديبية، وشهد بيعة الرضوان، سكن البصرة، وبها مات في خلافة معاوية، المرجع نفسه، ص 234.

* - عبيد الله بن زياد: أبو زياد ابن سمية. ألحقه معاوية بأبي سفيان، فنسب إليه، ولأن عبيد الله معاوية البصرة، وأقره عليها يزيد. المرجع نفسه، ص 234.

¹ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، مجلة الشهاب، المجلد 11، الجزائر، 1936م، ص 234.

² - ينظر: البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، حديث رقم 893.

³ - ينظر: عبد الحميد ابن باديس، مجلة الشهاب، مرجع سابق، ص 235.

⁴ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 286-287.

أردا ابن باديس دفع القارئ لمعرفة افتراء النائب واعتدائه، ومحاولة التأليب على الجمعية، ويذكر من وراء ذلك بحقوق الجزائريين المنتظرة في هدوء وسلم ثم ينتقل إلى السؤال عما يقع في بلدان أخرى بعنف وتهديد وتظاهر بشدة، وكأنه بهذه الموازنة يمسك العصا بين الهدوء المصاحب للانتظار، فيربطه بالقرب في التحقيق ويذكر-يعطى لهم في القريب-والعنف والشدة إن طال وقت الاستجابة وهضم الحقوق.

وفي موضع آخر قول بعض النواب المحليين، ومن الأعيان، ومن كبار الموظفين أن الأمة الإسلامية الجزائرية مجمعة على اعتبار نفسها أمة فرنسية بحتة لا وطن لها إلا الوطن الفرنسي، ومنهم من فتش عن القومية الجزائرية في بطون التاريخ فلم يجد لها أثر وفتش عنها في الحالة الحاضرة فلم يعثر لها على خبر.

فكان رد بن باديس ردا رافضا: "لا ياسادتي، نحن نتكلم باسم عظيم من الأمة لا تمثلونها ولا تتكلمون باسمنا... إننا نحن فتشنا في صحف التاريخ، وفتشنا في الحالة الحاضرة فوجدنا الأمة الجزائرية المسلمة متكونة موجودة كما تكونت ووجدت كل أمم الدنيا، ولهذه الأمة تاريخها الحافل بجلال الأعمال ولها وحدتها الدينية واللغوية، ولها ثقافتها الخاصة وعوائدها وأخلاقها بما فيها من حسن وقبيح...ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية ليست فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا ولا تريد أن تصبح فرنسا".¹

كشف ابن باديس عن المغالطات التي قصدها بعض النواب وغيرهم فأثبت أن النسبة للوطن توجب علم التاريخ، فند أن تكون الجزائر فرنسا ولكن من باب المرونة السياسية وتسهيل طريق الجمعية وعدم الوقوع في المواجهة مع فرنسا قال بصدقة الجزائري لفرنسا وإخلاصه. وهذا الإخلاص إخلاص الصديق لصديقه لا إخلاص التابع للمتبوع، وما حالة السلام إلى ارتقاء لتحقيق حقوق وحريات والعدل والمساواة، وذكر بأن الجزائر في حالة الأزمات العالمية وقف إلى جانب فرنسا مدافعا.²

ونجد أن ابن باديس يخوض في الدعاية الهتلرية في إفريقيا الشمالية وفلسطين والدعاية الألمانية في إفريقيا الشمالية وكشف عن الهتلرية التي ترمي بها الأمة المستضعفة بعد البلشفية، فلم يكن ذلك عن جهل وإنما كان عن مكرو سوء قصد.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 414.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 309.

لم يكتف ابن باديس بالكشف عن المغالطات، بل تطرق إلى أمور سياسية في الإسلام كأصول الولاية في الإسلام خطبة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والخلافة في الإسلام وأولي الأمر، داعياً إلى الرجوع لهذه الأصول التي كانت من أمر الحاكم مؤكداً على ضرورة الناحية الأدبية الاجتماعية في معالجة الخلاف، لأنها تتعلق بمسلم من جهة عقيدته وأخلاقه وسلوكه في أي مكان كان ومع أي أمة عاش، وتحت أي سلطة وجدت، مبيناً أن العلماء يصدق عليهم أولو الأمر لأنهم ينفذون بعمل الناس عليه بما جعل الله لهم من سلطان¹.

حاولنا أن نكشف عن آليات التحليل البلاغي للخطاب السياسي معتمدين على ما قدمته الدراسات البلاغية المعاصرة والتي يمثلها هنا "محمد العمري" مطبقين ذلك على الخطاب السياسي البادي، فوجدنا في هاتين الأخيرتين ما اعتمد عليه عبد الحميد ابن باديس في خطابه السياسي.

¹ - ينظر: عمار طالبي، مرجع سابق، ص 412-420.

الفصل الرابع: آليات
الحجاج اللغوي في نماذج
كتابات عبد الحميد بن
باديس

المبحث الأول: نظرية الحجاج اللغوي عند ديكر و أنسكومبر:

1. الحجاج في اللغة:

أردنا في هذا الفصل أن نقدم لنظرية الحجاج اللغوي عند "ديكر و أنسكومبر" بطريقة عرض الحجج وتقديمها للتأثير في السامع هي حجاج. هذا الأخير يكون خطابا ناجحا محققا للسمة الحجاجية.¹

فموضوع الحجاج في اللغة هو بيان ما يتضمنه القول من قوة حجاجية تمثل مكونا أساسيا لا ينفصل عن معناه، يجعل المتكلم في اللحظة التي يتكلم فيها يوجه قوله وجهة حجاجية ما، فالخطاب الحجاجي كما يقول "ديكر و" ترسله ذات متكلمة هي المسؤولة عنه وهو يميز في هذا المقام بين المتكلم والمتلفظ، باعتبار أن هذا الأخير يعبر باسم المتكلم عن الآراء والمواقف المطروحة في الخطاب الحجاجي فالطبيعة المجردة للمتلفظ، تتيح للمبدع الخطاب المتكلمين عامة قدرة أكبر على أن تعضد الآليات الدلالية المقاصد التداولية، لأن أي معنى لا يمكن أن يحدد دون الرجوع إلى مقاصد القول وحججه، حيث أن الحجاج متضمن في البنى اللفظية، فهو يوجه بطريقة أو بأخرى أنماط الاستعمال وأساليبه وهذا ما يطلق عليه ديكر و الحجاج داخل اللغة²، وقد وضع "أزوالد ديكر و" O ducrot أسس نظرية الحجاج في اللغة منذ بداية السبعينات بوصفها نظرية لسانية تهتم بالوسائل اللغوية وبإمكانات اللغة الطبيعية قبل أن ينضم إليه زميله أنسكومبر ansconbre ، فالحجاج في نظريتهما غير مبني على أسس فلسفية أو منطقية أو بلاغية، بل هو مؤسس على بنية الأقوال اللغوية وعلى تسلسلها واشتغالها داخل الخطاب، وأصبح لأبنية اللغة الداخلية معهما وظيفة حجاجية، وحجاج خاصة لغوية دلالية وليست ظاهرة مرتبطة بالاستعمال في المقام.³

¹ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، دار صفحات للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 2008م، ص 21.

² - محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، ط 1، 2005، ص 192-193.

³ - ينظر: عبد العالي قادا، بلاغة الاقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1، 2016 م، ص 177 -

يتمثل الحجاج عند كل من "ديكرو وانسكومبر" في تقديم المتكلم قولاً (ق1). يفضي إلى التسليم بقول آخر (ق2)، وسواء أكان (ق2) صريحاً أو ضمنياً فعملية قبول (ق2) على أنه نتيجة للحجة (ق1) تسمى عمل محاجة.¹

أصبحت الوظيفة الحجاجية، تعنى بالوسائل اللغوية الحجاجية التي تتضمنها اللغات الطبيعية، ومع دراسة الأهداف الحجاجية، ورصد تأثيرها التداولي على المستمع.² ذلك التأثير التداولي الذي يدخل ضمن التداول المدمجة*، وقد استطاع "ديكرو" أن يؤسس لمشروع حول التداولية مندمجة في الدلالة تهتم بالخصائص الحجاجية للملفوظات أكثر مما تبحث في صدقها، كما نفى أن تكون الغاية من كل نشاط تواصلي تنحصر في نقل الخبر من بات إلى متلقي، ونص على أن اللغة عبارة عن صيغة للفعل، وليست مجرد توصيل للمعلومات كما أنها تقوم على علاقات إنسانية تفرض على مستعملها أشكالاً محددة للتواصل، وهي أشكال تؤلف نسيجاً معقداً من المكونات الخطابية من إيشاليات شخصية وزمنية ومكانية ذات وظائف متنوعة، ومنه فإن اللغة عامة إنجاز لأفعال، أكثر منها وصف لحالات، كما أن الفعل الحجاجي عبارة عن نظام متوار في صميم الخطابات اللغوية وقوانينها الداخلية، وليس مجرد بناء منطقي مفروض عليها والسبل إلى كشف هذا النظام يتحقق من خلال تأسيس للتداولية تدمج المكون التداولي في البنية الدلالية، وتُسند إليها دوراً محورياً لفهم الملفوظات.³

¹ - ينظر: أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية، الدار المتوسطي للنشر، ط 1، 2016 م، ص 24.

² - ينظر: جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2014، ص 36.

* - تعرف التداولية المدمجة حسب المعجم الموسوعي للتداولية بكونها نظرية دلالية تدمج مظاهر التلفظ في السنة لسانها بمعنى اللسان عندي سوسير 1968 وليست مظاهر تلفظ تصل في بعض وجوهاً سوى عوامل حجاجية تدرج في الأقوال، فكيف تأويلها وفق غاية المتكلم صابر الحباشة، التداولية والحجاج، صفحات للدراسة والنشر سوريا، ط 1، 2008 م، ص 20. وتعني التداولية دراسة استعمال اللغة في الخطاب ودراسة الإشارات النوعية التي تثبت وظيفتها الخطابية في اللغة وقد ذكر جورج يول أن تداولياً تعني بدراسة المعنى كما يعبر عنه المتكلم أو الكاتب ويؤوله المستمع أو القارئ، وتهتم وتداولية أكثر بتحديد ما يرمي إليه الم تخاطبون من ملحوظاتهم أكثر مما يحتمل أن تعبر عنه الكلمات أو الجمل نفسها وعليه فإن التداولية دراسة لمقاصد المتكلم، ينظر جواد ختام التداولية أصولها واتجاهاتها، ص 17.

³ - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2016 م، ص 15 - 16.

ووفق ما قدمه "ديكرو"، فإن لفظ الحجاج نوعين، معنى عادي ومعنى فني، والمعنى بالتداولية المدمجة هو الثاني، فإذا كان الهدف من الحجاج العادي التأثير في السامع، فذلك ليس كافيا إذ لا يجب أن يهمل طبيعة السامع.

فنجاح الخطاب يكون بمناسبته للسامع، وقدرة التقنيات الحجاجية المستخدمة على إقناعه، وكذا مراعاة الحالة النفسية من أجل تحقيق المطلوب فيه، في حين أن الحجاج بالمعنى الفني، فيدل على صنف مخصوص من العلاقات المودعة في الخطاب والمدرجة في اللسان، ضمن المحتويات الدلالية، والخاصية الأساسية للعلاقة حجاج أن تكون درجته (Scalaire) أوقابلة للقياس بالدرجات أي أن تكون واصله بين سلال¹.

الفاصل هنا المفهوم العلمي المتعلق باللسانيات، والمقصود هنا الانتقال من المعنى العادي إلى المعنى اللساني أو النظرية الحجاجية اللسانية.

يقول ديكرو: "سننطلق من الملاحظة البسيطة الواضحة التي تقول إن كثيرا من أفعال الترفض تميزوا بوظيفة حجاجية وتتمثل هذه الوظيفة في كون هذه الأفعال تسعى إلى جعل المخاطب يصل إلى نتيجة معينة أو ينصرف عنها، وربما كانت أقل بساطة (وضوحا) الملاحظة التي تقول إن هذه الوظيفة تخلف علامات في بنية الجملة ذاتها: إن القيمة الحجاجية للملفوظ ليست فقط ناتجة عن المعلومة التي يسوقها فالجملة يمكنها أن تتضمن تصريفات وعبارات وصياغات مختلفة تؤدي بالإضافة إلى وظيفتها الإخبارية وظيفة منح الملفوظ وجهة حجاجية"².

يرمي ديكرو إلى أن اللبنة الأساسية في الحجاج اللغوي هي إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب والمقصود هنا القواعد الداخلية للخطاب.³

¹ - ينظر: صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق ص 21.

² - رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2014، ص 42.

³ - ينظر: رشيد شجييع تنسيق حسن مسكين، الحجاج اللغوي، قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، ص 2017 م، ص 135.

كما بين تلميذه " أبو بكر العزاوي " تلك الأخيرة هي البانية للخطاب ككل وترتبط بين كل فعل قولي وآخر، كما أن الملفوظات لا تكسب قوتها الحجاجية إلا في إطار ترابطها وتعلقها بما سبقها ولحقها من تلفظا تخضع للترابطات ممكنة، ومنه ينتج أنك لممارسة خطابه حجاجية بالدرجة الأولى.¹ ويتميز الحجاج بتأسسه على بنية الأقوال اللغوية وتسلسلها واشتغالها داخل الخطاب ومثال ذلك أنت مرهق، إذا فأنت في حاجة إلى الراحة فالحجة (أنت مرهق).

والنتيجة (أنت في حاجة إلى الراحة).²

والدليل على الطبيعة الحجاجية بهذه الجملة هو وجود الرابط الحجاجي (إذا) وقد يكون هذا الرابط مضمرا وتكون النتيجة أيضا مضمرة بدورهما: ومثال ذلك أنت مرهق، أنت في حاجة إلى الراحة. ومنه فإن الحجج اللغوية سياقية، تتحدد حجيتها بالسياق اللغوي فقد تكون العبارة الواحدة إما حجة وإما نتيجة. من ناحية أخرى، تكون الحجة اللغوية نسبية ما دامت هناك حجة قوية وحجة ضعيفة، وحججا أوهى وحججا أضعف كما تكون هذه الحجج قابلة للإبطال.³

إذا يتحقق الحجاج اللغة بتوالي الأقوال أي بحجج تؤدي إلى نتائج وتبقى غاية ديكرو وانسكو مبر تطبيق ما جاءت به النظرية الحجاجية في اللغة وذلك بتطبيق مفاهيمها المتجلية في عدد غير محدود مثل الروابط والعوامل الحجاجين والاستراتيجية الحجاج و المبدأ الحجاجي و السلم الحجاجي وعلاقته بالاتجاه الحجاجي.⁴

بلور كل من ديكرو وأنسكومبر المبادئ التي ينهض عليها الحجاج في اللغة بداية بالوظيفة الأساسية للغة وهي الحجاج والمكون الحجاجي أساسي والمكون الإخباري الثانوي، اللذان يؤكدان طاقة القول الحجاجية، فالجملة بما تشتمل عليه من مورفيمات وتعابير أو

¹ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية المركز الثقافي العربي، المرجع السابق، ص 135.

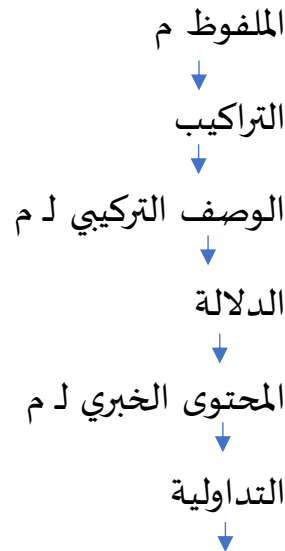
² - ينظر: جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2014 م، ص 36 - 37.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 37.

⁴ - ينظر: رشيد سيد شجيع، تنسيق حسن المسكين، قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، مرجع سابق، ص 135.

صاغ بإمكانها إضافة إلى محتواها الإخباري أن تعطي توجهها حجاجيا للقول غير توجيه المتلقي في هذا الاتجاه أو ذاك ، والمبدأ الثالث المائل في عدم الفصل بين الدلالات والتداوليات، يدخل ضمن تصالح الدلالة والتداولية عبر مفهوم التداولية المدمجة، لكن ديكرو بالمقابل رغم هذا الدمج يميز بين الاستدلال العقلي والخطاب، فالاستدلال العقلي لا يشكل خطابا فكل قضية تحيل منفردة على حالة أو واقعة، ولكنها لا تشكل خطابا.¹

إذا رفض ديكرو القول بأسس نظرية التواصل كما قدمها "شانون" و"ويقر"، بأن تكون الغاية من النشاط التواصلية منحصرة في نقل الخبر من باث إلى متلق، ونص على أن اللغة صيغة للفعل وليست مجرد توصيل لمعلومات تقوم على علاقات إنسانية، والفعل الحجاجي عبارة عامة عن إنجاز لأفعال أكثر من وصف حالات ونظام متواري في صميم الخطابات اللغوية وقوانينها الداخلية، وليس مجرد بناء منطقي مفروض عليها، ويتحقق هذا النظام من خلال التأسيس لتداولية تدمج المكون التداولي في البنية الدلالية وتستند إليه دورا محوريا لفهم الملفوظات واقترح ديكرو مراجعة للمنظور الخطي الذي طبع التحليلات السابقة.²



¹ - ينظر: محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2013م، ص 22 - 23.

² - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع سابق، ص 131 -

القيمة الإنجازية للملفوظ^{1.2}

فصلت الدراسات السابقة بين مكون تركيبي يركز على قواعد تركيب الجمل ومكون دلالي يسهر على ضبط علاقة العلامة بمرجعها، ومكون تداولي يهتم بقضايا الاستعمال اللغوي على اعتبار أن دلالتها لا تتحقق إلا بسياق الكلام، ويؤكد ديكره أن الروابط الحجاجية في الاستعمال اللغوي تستنبط سمات تداولية متعددة لا سبيل إلى تجاهلها، بالاختصار فقط على المحتوى القضوي للملفوظات أو بنيتها الاستدلالية، وأثبتت تعالق المكونين اللساني والتداولي.²

إن موضوع الدراسة التداولية عند ديكره هو بيان الدلالة التداولية للخبرة الوصفية في أبنية اللغة وتوضيح شروط استعمالها، أي دراسة تلك القواعد الداخلية للخطاب والتي تتحكم في ترابطه وتسلسله، وهذا يعني أن الحجاج عند ديكره لم يعد عنصرا خارجا عن اللغة أو يضاف إليها بل هو كامن من حيث بنيته في اللغة ذاتها، لا فيما يشتمل عليه الخطاب من بنى شبه منطقية أو شكلية أو رياضية كما هو عند "بيرلمان وتولين"، فقيمة القول ليست في ما يتضمنه من عناصر إخبارية، بل بقيمته الحجاجية كذلك.

يتجسد الفرق بين خطاب ديكره والخطابات الأخرى بنائه على جملة من الحجج ولا تلزم عن ذلك نتيجة حتمية، كما هو الحال في البرهان، بل إن ما تقوم به هو زيادة درجة الاعتقاد في حصولها، وكلما كانت هذه الحجج أقوى وأكثر كلما كانت هذه الدرجة أكبر.³

وأشار أنسكومبر إلى أن المشتغل في الدلالات التداولية، لا يدرس الخطابات والتمثيلات مباشرة، وإنما يفترض فيه أن يتصدى للبنية السطحية، وإنما عليه أن يستحضر هذه الظواهر انطلاقا من دراسته لكيانات نظرية يتم وضعها باعتبار تمثيلات لهذه الظواهر،

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 132

² - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع سابق، ص 132

³ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، أربد، ط 1، 2016، ص 99.

وهذه الكيانات النظرية التي هي التي ترد على سبيل المثال في صورة جمل وخطاطات جملية. بحيث يكون في هذه الحالة أمام البنية العميقة.¹

كما أشرنا إلى النموذج السابق لنبين أن ديكر و انسكومبر نقدا نموذج الوصف الدلالي الكلاسيكي، لكنهما لا يتجاوزان النظرية الدلالية التقليدية كلا وإنما هو تعديل لهذا النموذج يقوم على إدراج بعض الوقائع الجديدة في صميم هذه الدراسة، وتعديل في جهاز الوصف النظري الذي يقارب هذه الظواهر، فساهم في بناء الفرضيات الداخلية والخارجية لهذا النموذج التقليدي وفق الرهانات العلمية الجديدة للتداولية المدمجة فعن الفرضيات الخارجية والداخلية للتداولية المدمجة:² أثار ديكر و انسكومبر الانتباه إلى ظاهرة تتمثل في كون المتكلمين بلغة معينة لهم القدرة على منح معنى للملفوظات التي يتم إنجازها بواسطة هذه اللغة، وهكذا سيتم التساؤل وفق هذه الفرضية عن الكيفية التي يتم بها تأويل الملفوظات في أوضاع استعمالية مختلفة.

ومثال ذلك: نسييت. كما العادة. أين وضعت مفاتيح السيارة، ينجز فعل الاستخبار

زيد ذكي (2) ينجز حجاجا في صالح زيد.

زيد ذكي لكنه مهمل (3) ينجز حجاجا في غير صالح زيد.

والسؤال هو موضوع التداولية المدمجة، كيف يتم إسناد معنى الاستخبار إلى (1) ومعنى الحجاج الموجب إلى (2) ومعنى الحجاج السالب إلى (3) أي ما الذي يجعل تأويل هذه الملفوظات يتم على هذا النحو بهذا الوجه. أما بالسبب للفرضيات الداخلية ولد بنيات مماثلة لها، وأسند دلالة للجمل، فالجملة ليست هي الملفوظ لأنها ذات طبيعة نظرية مجردة، وأنها تنتمي إلى اللغة الواصفة، أما الملفوظ له وجود واقعي محقق في حياة الناس اليومية، ومنه تعتبر الفرضيات الداخلية ملائمة، لذا تمكن من تفسير أن الجملة (2) دلالتها هي إسناد توجه حجاجي موجب للعملية ككل في صالح زيد عكس (3) التي تستند إلى الجملة

¹ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية المركز الثقافي العربي، المرجع السابق، ص 99.

² - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع سابق، ص 132.

توجه الحجاج يا سلبا غير صالح زيد، ويتم تحديدها من منظور الرابط الحجاجي لكن والذي ينتج دائما توجهها سالبا.¹

ركزت الفرضيات الداخلية والخارجية للتداولية المدمجة على الصلة بين الملفوظ والمعنى، مركزة على تحقيقها كما قال ديكرود بموضوع نظري اسمه الدلالة، أي دلالة الجمل من بنيتها النحوية المعجمية ومن جهة أخرى معاني الملفوظات.²

2. السلالم الحجاجية:

السلم الحجاجي عبارة عن مجموعة غير فارغة من الأقوال مزودة بعلاقة ترتيبية يستلزم شرطين؛ أولها يكون كل قول يقع في مرتبة ما من السلم يلزم عنه ما يقع تحته، بحيث تلزم عن القول الموجود من الطرف الأعلى جميع الأقوال التي دونه، وثانيها، كل قول كان في السلم دليلا على مدلول معين، كان ما يعلوه دليلا أقوى عليه، وله ثلاث قوانين ماثلة في قانون الخفض، قانون بتدبير السلم، قانون القلب. ويصدق هذا في الإثبات مثل: ناصر من أكفا الضباط، فقد نال ميدالية التقدير من الدرجة الأولى ونال وسام الملك فيصل من الدرجة الأولى، ونال مؤخرا، وسام عبد العزيز من الدرجة الثانية، فنيله ميدالية التقدير هي حجة أولى على كفاءته والوسام الثاني هو حجة أقوى من الحجة الأولى، أما الوسام الثالث فهو أقوى الحجج أو الأدلة على كفاءته، ونيل ناصر لإحدى الجوائز مبني على نيله لما دونه حسب ما تفتضيه الأنظمة³، كما يصدق كذلك في النفي، كأن يسوق المخاطب الخطاب الذي يتضمن أكثر من دليل على فلان بخيل: لا يقرض أحدا، ولا يتصدق ولو طلبته ذنبا من ذنوبه، فلن يعطيك إياه، فقد أنزل المخاطب عدم الاقراض في المرتبة السفلى من سلم الأدلة لأن القرض بعوض مادي فعوضها هو الأجر من الله في الآخرة مع ما يلقيه المتصدق في الدنيا، ولذلك فإذا بخل بصدقة، فإنما يبخل عن نفسه أما الذنب، فإن الذنب لا يستطيع أحد أن يطلبه منه، وقد افترض المخاطب حصول المستحيل، أي طلب للذنب، ليدل على

¹ - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 59.

² - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 59 - 60.

³ - ينظر: عبد الهادي بنظافر الشهري، آليات الحجاج وأدواته، عن الحجاج مفهومه ومجالاته، دراسات نظرية وتطبيقية في البلاغة الجديد إشراف حافظ اسماعيل علوي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 95.

شدة بخل المتحدث عنه، ولذلك فهو أقوى الأدلة على مدلول الخطاب أو على دعوى البخل التي يريد المخاطب أن يدعمها بحججه.¹

نخلص إلى ترتيب حجج تنازلي من خلال القوة، فيقع التنازل من الحجة الأقل قوة إلى الأعلى فالأعلى قوة؛ وهذا في حالة الإثبات أما في حالة النفي فيكون أيضا بذكر حجة النفي متدرجا تنازليا من أضعف حجة إلى أعلاها، كل هذا ليصل المخاطب إلى إقناع المخاطب.

وهذا ما قيل في قول ديكره بأن السلم الحجاجي، هو كل علاقة ترتيبية لحجج معينة، فأهمية السلم الحجاجي في معرفة البناء والترتيب بغية إقناع المخاطب والتأثير فيه، فهذه المعرفة تتم إخراج قيمة القول الحجاج من حيز المحتوى الخبري إلى إبراز بعض مكوناته الحجاجية وضعف بعضها الآخر.²

إن العلاقة بين الأقوال / الحجج والأقوال / النتائج تسمى علاقة الحجاجية وهي علاقة خطابية، لا يحكمها الاستلزام المنطقي بل تسيرها وتؤطرها المواضع الحجاجية، فكل علاقة حجاجية تتطلب وجود مواضيع بين الجملة والنتيجة، أي مسار يعتمد في الانتقال الحجاجي إذ أن المواضع قواعد عامة تجعل من الممكن إنجاز حججات خاصة وهي تنتهي إلى المعاني المشتركة أي أنها تحظى بقبول جماعي في مجتمع وحقة معينين وهذه المواضيع ذات الطابع التدريجي، لها أشكال تنحدر بأكثر أو أقل ضمن منطقة حجاجية محددة فتجعل الموضوع قابلا للنقض والتبكيث، ومن ثم قوته التي تجعله مخالفا لمبادئ الاستدلال المنطقي³، إن كل كلام هو إشهاري في جوهره، وليس الكلام إشهاريا فقط لكونه يحمل بعض المعلومات التي تجدها تفرض بعض النتائج، بل لأن قيمتها الداخلية تطابق المتتاليات التي يعلن عنها ذلك الكلام، إنما يريد قوله هو ما يريد أن يجعل الآخر يقوله. هكذا تقدم

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 95.

² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطاب السياسية، مرجع سابق، ص 100.

³ - ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الاقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص 98 - 99.

ملفوظاتنا ذاتها بمعزل حتى عن كفاءتها في تأسيس برهنة، بوصفها أصل الخطاب حجازي أو استمرار له.¹

المقصود بالمواضع علاقات بين ملفوظات وهي علاقات يعتبرها الحس المشترك في عصر ما قابلة للحدوث، إذ يمكن التأثير في قضاة أو في ناخبين بقول هذا لنذل على ذلك، ومن جهة كون هذه العلاقات لا تتأسس على معقولية خارجية يمكن اعتبار تلك العلاقات مكونة للملفوظات التي بينها، إذ تتسم بعض الملفوظات في مجتمع معين بتأثيرها العميق في التوجيه نحو بعض الملفوظات الأخرى². والمفهوم هنا أن قوة الحجج مرتبط بالتقاليد والقناعات يتصل اختيار المواضيع باختيار اتجاه حجاجي orientation، هذا الأخير يعني إسناد argumentatif اتجاه معين لقول ما بغاية بلوغ نتائج محددة، وهذا التوجيه الذي يوسع أو يضيق الاحتمالات الحجاجية ليقودها في اتجاه معين، تحدده البنية اللغوية للخطاب، هذا الأخير يحوي قوانين حجاجية marqueurs argumentatifs وهي وسائل لغوية مختلفة يوظفها المتكلم لتوجيه خطابه وتنظيم العلاقات في حجاجه، وهي العوامل الحجاجية من عناصر لغوية إسنادية نحوية أو معجمية تربط بين مكونات القول الواحد m الحصر والنفي والشرط.³ أما الروابط الحجاجية فيعتبر ديكرو أن الانتقال بين الحجج بعضها مع بعض أو بين الحجج والنتائج يتطلب وجود مجموعة من العناصر اللغوية المنغرس في الأقوال، والتي تحدد طرق الربط بينها وتوجيهها في هذا الاتجاه أو ذاك وهي تنقسم إلى عدة تقسيمات: روابط مدرجة للحج (حتى، بل، لكن، مع ذلك، لأن ...) وروابط مدرجة للنتائج (إذن، لهذا، وبالتالي، ...) وروابط تدرج حججا قوية (حتى، بل، لكن، لا سيما...) وروابط تدرج حججا ضعيفة.

¹ - صابر الجباشة، تدوين الخطاب، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط 1، 2007م، ص 206.

² - صابر الجباشة، تلوين الخطاب، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، مرجع سابق، ص 205.

³ - ينظر: عبد اللطيف عادل، بلاغة الاقناع في المناظرة، مرجع سابق، ص 99 - 100.

من روابط التعارض الحجاجي (بل، لكن، مع ذلك..) وروابط التساوق الحجاجي (حتى، لا سيما...) ¹

إن النظر إلى الروابط الحجاجية في اللغة العربية ، يجعلنا نفهم بأن أهميتها بارزة في التسلسل اللغوي (إيصال معنى الأفعال إلى الأسماء) ثم إن لها دور في استنتاج المعنى (الحرف + المعنى) فابن فارس بين أهمية التسلسل والاستنتاج المتضمن في حروف المعاني فهو يرى بأن الخطاب أو الكلام عبارة عن تآلف حروف وأصوات تؤدي إلى مستوى ثاني هو مستوى المعنى ووظيفته الإفهام، واعتبرهاته المعاني الاستدلالية عند أهل العلم خبر و استخبار وأمر ونهي ودعاء وطلب وعرض وتحضيض وتمن وتعجب، كما أن جميع حروف المعاني التي تصل بين طرفي الأفعال والأسماء، جاءت عوضا عن جمل، كما لها دور في الاستنتاج من خلال تغيير فائدة الكلام الذي يتصل بمواقع المعنى في سياق الكلام. ²

عوضت حروف المعاني، مفيدة جملا بأوجز لفظ، فحروف العطف عوضا عن أعطف وحروف الاستفهام استفهم، والنفي أجد و أنفي ، وكذلك حروف الاستثناء جيء بها عوضا عن أستثني، وحروف الجر جاءت لتتوب عن الأفعال التي بمعناها ³. يقول عبد القاهر الجرجاني: " فإذا وجب لمعنى أن يكون أولا في النفس، وجب للفظ الدال عليه أن يكون مثله أولا في النطق"، ويقول أيضا: "لو كان القصد بالنظم إلى اللفظ نفسه دون أن يكون الغرض ترتيب المعاني في النفس، ثم النطق بالألفاظ على حذوها، لكان ينبغي أن لا يختلف حال اثنين في العلم بحسن النظم أو غير الحسن فيه لأنهما ويحسان بتوالي الألفاظ في النطق إحساسا واحدا، ولا يعرف أحدهما في ذلك شيئا بجهله الآخر". ⁴

¹ - الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية، مرجع سابق، ص 101.

² - ينظر: أحمد كروم، الرابط الحجاجية والطاقت الاستدلالية، قراءة في كتاب اللغة والحجاج للدكتور أبو بكر العزاوي، عن الحجاج اللغوي قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي تنسيق حسن مسكين، دار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2017م، ص 55 - 56.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 56

⁴ - عمر بوقمرة، الأفق الحجاجي في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2017م، ص 69

ويؤكد الجرجاني على أهمية المعنى، وماله مع اللفظ من تكامل، فحسن النظم يكون بتوافق القصد فيه إلى اللفظ والمعنى معا. ويؤكد الجرجاني قائلا: "أعلم أن ها هنا أصلا ترى الناس فيه صورة من يعرف جانب، وينكر من آخر، وهو أن الألفاظ المفردة هي أوضاع اللغة لم توضع لتعرف بها معانيها في أنفسنا، ولكن بأن تضم بعضها إلى بعض فيعرف فيما بينها فوائد..." كل ذلك يعني أن من شأن المعاني أن تختلف بها الصور أي أن لكل صورة استنتاجا تركيبيا أي معنى خاصا وكل تغيير في تسلسل الترتيب يؤدي إلى تغيير في المعنى.¹

يتحقق النظم الحقيقي عند الجانب نظم المعاني في النفس أولا.

فالنظم عنده ليس نظاما للألفاظ والحروف بل نظم معاني النفس أولا، وإذا تم فليس للألفاظ إلا أن تطيع سيدها المعاني.²

تبقى وظيفة الروابط الحجاجية بين الحجج والنتائج، لكن العوامل الحجاجية لا تربط بين عناصر الخطاب، ولكنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجية التي تكون لقول ما، فهي عبارة عن مورفيمات إذا وجدت في ملفوظ فإنها تحول وتوجه إمكانياته الحجاجية، باستثمار مجموعة من الأدوات اللغوية لتحقيق هذا الهدف من قبيل: ربما، تقريبا، كاد، قليلا، كثيرا، أدوات القصر³، ومثال ذلك: الساعة تشير إلى الثامنة -أسرع، أمر غير سائغ، إدخال أداة القصر لا، وإلا، وهي عامل حجاج فإن القيمة الإخبارية للقول لم تتغير، إذا بقيت هي نفسها في كلتا الجملتين، لكن الذي تغير هو قيمة الحجاجية فدخل لا،...، إلا، أداة القصر على الجملة قلص إمكانياتها الحجاجية وأبعد باقي الاحتمالات الأخرى: ك: لا داعي للإسراع، استيقظ من النوم..

ووجهها للوجهة التي تدعم النتيجة (لا تسرع). دون سواها وهو يعني اختلاف الجملتين (1) و(2)، حجاجيا، وإذا انتفت في المعنى الخبري.

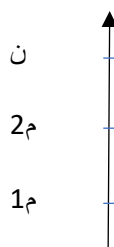
¹ - ينظر: أحمد كروم، الروابط الحجاجية والطاقت الاستدلالية عن الحجاج اللغوي تنسيق حسن مسكين، مرجع سابق، ص 67.

² - ينظر: كروم، الروابط الحجاجية والطاقت الاستدلالية عن الحجاج اللغوي تنسيق حسن مسكين، مرجع سابق، ص 68.

³ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية، مرجع سابق، ص 102.

ومنه نخلص إلى أن العوامل الحجاجية والروابط الحجاجية، لها أهمية بالغة في التوجه الحجاجي.¹

ميز "ديكرو" بين الحجج والأدلة ذات الأساس البرهاني، فبين الغاية التي تقوم بها الحجج هو المرافعة لصالح النتيجة، وهذه المرافعة واحدة إلى جانب مرافعات أخرى ممكنة، وقد تكون جميع الحجج الواردة في الملفوظ أي جميع المرافعات لصالح نفس النتيجة أي التساند الحجاجي²، وقد صاغ هذه الخاصية صياغة عامة على النحو التالي: فإذا افترضنا أن متكلما يضع الملفوظ ين (م1 وم2)، ضمن فئة حجاجية واحدة، فتشترك عناصرها في مساندة نفس النتيجة ن، فإننا سنقرر أنه أي المتكلم يعتبر م1 أقوى من م2 في علاقتهما بالنتيجة ن، إذا كان هذا المتكلم يرى أن القبول باستنتاج ن من م1 يستلزم القبول باستنتاج ن من م2 دون أن العكس صحيحا. وهو ما مثله سلميا في:



إن العلاقة السلمية التفاضلية التي تنشأ بين الملفوظات، هي التي تفسر عمل بعض الروابط الحجاجية، فهذا الرابط يمكن من تأليف بنيات على الشكل التالي: م1، وحتى م2 بحيث تكون جميع الحجج متساندة ويكون في هذه البيانات الملفوظ م2 أقوى في إسناد النتيجة من م1 ومثال ذلك:³

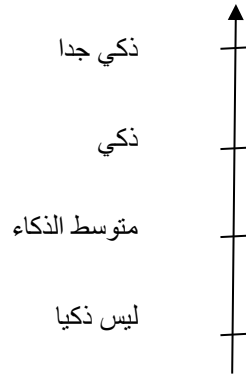
زيد لله دره من عالم، درس الفلسفة والطب وحتى العلوم الشرعية.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 103.

² - ينظر: رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية النبوية، عن الحجج مفهومه ومجالاته، إشراف حافظ إسماعيل علوي، الجزء الأول، مرجع سابق، ص 441.

³ - ينظر: رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية النبوية، عن الحجج مفهومه ومجالاته، مرجع سابق، ص 442.

فدراسة الفلسفة والطب وعلوم الشريعة في المثال الأول حجج مساندة للنتيجة المكانة العلمية، غير أن الحجة الثالثة، أي دراسة علوم الشريعة، وسبب ورودها بعد حتى تأخذ وضع الحجة الأقوى، مقارنة بالحجتين الأولى والثانية. ومن هنا فإن العلاقات السلمية يتم بناؤها بناء ذاتيا من طرف المتكلم أي أن القوة بامتياز في قوة الحجة درس علوم الشريعة مقارنة بالحجتين درس الفلسفة ودرس الطب في إسنادها للنتيجة. المكان العلمية المميزة فوضع هذه الحجج ضمن فئات حجاجية مخصصة، هو من الأمور النسبية التي تتدخل في طبيعة النتيجة المقصودة أولا، ومختلف المعطيات المتعلقة بالمتكلم والمخاطب والأوضاع والمعارف والقيم فقد يكون هناك معارض للعلاقة السلمية فليس تحصيل علوم الشريعة أفضل من تحصيل علوم الطب¹، والخاصية السلمية التفاضلية لا تقتصر على العلاقة بين الملفوظات بل تجد تطبيقها وبصورة أكثر انتظاما في بعض الخصائص والصفات، وورودها في الخطاب يكون مصحوبا عادة بقصد حجاجي بمقتضى أنها تقيم علاقة تفاضلية مع طبقات أخرى من القيم التي توجد في رتب أخرى أبناء وإعلام نفس السلم.² ومثال ذلك: زيد ذكي جدا.



مبدأ القوة الحجاجية المرتبطة بالطبيعة السلمية لصفة الذكاء ممثلة تمثيلا رباعيا

¹ - ينظر: رشيد الراضي، الحجاجيات اللسانية والمنهجية النبوية، عن الحجاج مفهومه ومجالاته، إشراف حافظ إسماعيل علوي،

الجزء الأول، مرجع سابق، ص 444

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 445.

فالملفوظ السابق الذي يوظف العبارة ذكي جدا حجة أقوى في صالح النتيجة الإيجابية الموافقة له، مقارنة بالملفوظات التي توظف العبارات الواردة في مراتب أدنى من السلم، فكأن المتكلم يقول أنا لا أقول إن زيدا ليس ذكيا أو أنه متوسط الذكاء ولا حتى أكتفي بالقول إنه ذكي بل أقول إنه ذكي جدا، وبالتالي فهو... النتيجة ولو اكتفى المتكلم بالقول زيد ذكي سوف يقول حجاجيا بصورة أقرب إلى: أنا لا أقول زيد ذكيا ولا حتى متوسط الذكاء بل إنه ذكي لكن لا أبالغ وأقول إنه شديد الذكاء لذلك وهكذا بالنسبة إلى المراتب الأخرى من سلم. الذكاء¹.

إن الانتظام السلمي دافع قوي في المقصد الحجاجي، وقد أطلق ديكور عليه صفة السلم الحجاجي المطلق، ويذهب "المبخوت" إلى أن أسس تناسق الخطاب بيان الترابط بين الأعمال اللغوية، وتفاعلها لتحديد وجهته ومقاصده وبهذا الفهم، فإن الحاجة مقام من المقامات الممكنة عند التخاطب وليس خاص بنيوية في اللغة، ومن ثم رأى مبالغة ديكور، ويأخذ صولة عن النظرية حصرها دلالة الملفوظ في التوجيه، ويرى أن التوجيه دلالة الكلام وقد يكون للكلام دلالات تتجاوز الحجاج والتوجيه بحسب المواقف التأويلية التي يقفها المتلقي كما يرى "عبد الرزاق بالنور" أن نظرية ديكور تقوم على المبدأ النفعي الغائي، ولا تعترف بمجانية القول ولا بعفويته، ويحاول أن يبني الحجاج في اللغة أي الهياكل الدلالية الموسعة لجزء من التداولية في نظام اللغة².

كشف السلم الحجاجي عند ديكور عن علاقات سلمية تنشأ الحجاجية داخل الخطاب، فمنها ما رأيناه سابقا ما يبنى على التفاضلية أساسه مساندة النتيجة تفاضلا وتقابلا.

وقد تعرضنا إلى العلاقة السلمية التفاضلية المنبعثة عن مبدأ القوة الحجاجية، فنعرض إلى نوع آخر هو العلاقة السلمية التقابلية والتي تنبعث عن مبدأ التعارض الحجاجي، وتكون عكس العلاقة الأولى فقد تكون الحجج الواردة في الملفوظ لا تتجه لإسناد

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 445

² - ينظر: أمال يوسف المغامسي، الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية، الدار المتوسطي للنشر، ط 1، 2016 م، ص 101.

نفس النتيجة، وإنما تساند كل حجة نتيجة معارضة للنتيجة التي تساندها الحجة الأخرى، التعاند الحجاجي ومثال ذلك: زيد طويل القامة، غير أنه يفتقد للياقة البدنية فقد يرد هذا الملفوظ في سياق التداول حول مناسبة زيد للعب ضمن فريق كرة السلة فتكون الحجة الأولى: "زيد طويل القامة"، حجة مساندة للنتيجة يصلح للعب ضمن الفريق وتكون الحجة الثانية معاندة لهذه النتيجة، وبالتالي مساندة لنتيجة مقابلة، "لا يصلح للعب ضمن الفريق"

وبهذا المعنى، فإن الحجاج ليس جملتين، الواحدة منهما معلومة والأخرى نتيجة، وإنما كل واحدة منهما تكون الأخرى، فإذا كان الملفوظ حجاجيا فليس فقط لأنه يقول شيئا ما عن في العالم وليس مجرد أداة موضوعية تحمل محتوى تربط بين الذات والعالم بل الملفوظ ذاته يسهم في إنشاء العالم وتغييره، وتتصل النظرية الحجاجية كما بين ذلك "أغز" e.eggs المواضيع الأرسطية أو الطوبيقا كما ترجمها الفلاسفة العرب القدامى (topique)، وهي تقوم على حسن توظيف الأساليب المتعلقة بأهداف المتكلم وبما يراه مناسباً للمقام من تخير الحجج الفعالة والملائمة والتي تضمن تأثيره في الجمهور المستهدف، وليس تلك الحجج من قبيل البرهنة المنطقية، بل تقوم على أدلة ظنية وترتكز بالأساس على ما سيستسيغه الحس المشترك.¹

هكذا فإن الترابط الحجاجي يقع بفضل أعمال العوامل والروابط الحجاجية والمواضع، هاته الأخيرة هي قواعد تشكل قبولاً بين جميع الأفراد.²

نجد نفسنا أمام شرطين لبنية السلم الحجاجي أولها مرتبطة بالفئة الحجاجية، فلا يمكن الحديث عن وجوده إلا عندما تكون الحجج المقصودة منتمية إلى فئة حجاجية واحدة وتخدم نتيجة واحدة، ولا يتواجد في كل النصوص والخطابات، حتى لو كانت هناك

¹ - ينظر: صابر الحباشة، التداولية والحجاج، دار صفحات للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 2008، ص 28 - 29.

² - ينظر: ميشيل مايير، البلاغة ترجمة محمد الوافي، دار الكتاب المتحدة، بنغازي ليبيا، ط 1، 2021 م، ص 19.

حججا تؤدي إلى نتيجة واحدة، بسبب غياب الفئة الحجاجية فالعلاقات الحجاجية كثيرة، ونجدها في كل النصوص، أما السلميات الحجاجية هي فهي قليلة.¹

وثانيها هو مفهوم الاتجاه الحجاجي، أو مفهوم الوجه الحجاجية للقول أو الخطاب، ويعني أنه إن كان قول ما يمكن أن ينشأ فعل حجاجي، فإن القيمة الحجاجية لهذا القول يتم تحديدها بواسطة الوجهة الحجاجية لهذا القول. وقد تكون ظاهرة أو مضمرة وإذا اشتمل القول على الروابط والعوامل الحجاجية، أي إذا كان موسوما ومعلما، فإن هذه الأدوات تتضمن بعض التعليمات والإشارات التي تحدد الطريقة التي يتم بها توجيه القول والفعل.²

3. الحجاج في القرآن الكريم:

أشرت فيما مضى إلى طريقة ابن باديس في تفسيره للقرآن الكريم، وهو من أئمة التفسير التي كانت صياغته فريدة، فقد عرض لذلك بإيجاز واختصار فكانا سمة لصياغة كتابته، فاختار العبارات وأدق الأساليب.

هدف تفسير ابن باديس إلى كشف ظل المستدمر والطرقية، مبينا قيمة الإسلام وداعيا إلى كتاب الله وسنة نبيه كما حوى تفسيره في نواحي عديدة دعوة القرآن إلى إصلاح المجتمع المسلم على أساس الفضيلة والخلق الصحيح، وقد تعرضنا سابقا إلى منهجه في التفسير ذلك التفسير الموجز دون تكلف ولا تطويل الكاشف عن الكلمات الغريبة وبالرجوع إلى أصلها المستدل بالآيات والأحاديث وأقوال الصحابة وأقوال أهل اللغة، ومن معالم تفسيره البارزة اهتمامه بالربط بين الآيات المختلفة والكشف عن مظاهر الحكمة في ترتيب القرآن.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 25

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 25.

وقد ناقش بن باديس من خلال تفسيره قضايا الأمتين الصغرى والكبرى ، فقد علم بعقيدة السلف الصالح ، فسعى من خلال تفسيره إلى الإصلاح وما كان تفسيره لكل القرآن لأن أجله سبق تفسيره رحمه الله.

إن التفسير عند "غادامير" نمط من أنماط عملية الفهم والتأويل من جهة أخرى بما هو فردي ذاتي يخترق اللغة ويخترق النص كما قال "ريكور" لامتلاك فهم متجدد للنص وللذات المؤولة نفسها ، وقد ميز الباحثان بين منهجين؛ المنهج الغائي الذي يتذرع بالنص لبلوغ نتائج يعرفها الشارح مسبقا ، ومنهج إنشائي يتكون فيه مباشرة النص مباشرة لغوية.¹

ويتوافر في القرآن من المعطيات ما جعله خطابا حجاجيا ، وما جعل الحجاج يصيب كثيرا من العناصر اللغوية فيه مثل الكلمات والتراكيب والصور وهي تتكرر فيه تكرارا جعل منها خصائص أسلوبه المميزة. إنه خطاب يقتضي التأثير والإقناع كما أنه يقدم نفسه على أنه تغيير لوضع وحل لمعضلة ، وعلى هذا فإن كتاب إصلاح ، فمستويات المعجم والتركيب والصورة هذه ليست وحدها المستويات الحاملة للحجاج في القرآن فالدلالة بصفة عامة والحجاجية منها بصفة خاصة يمكن أن تحصل في مستويات أصغر من المستويات المذكورة مثل حروف المعاني والحروف المقطعة ومستويات أكبر مثل القصة ، والصورة بأكملها والمتشابهات بين الصور المختلفة وما يعيد ما بينها من تناسق.²

إن الحجاج في القرآن الكريم ، ليس حجاج خاصا وإنما حجاج ينسخ جميع أنواع الحجاج يقوم على شبكة التمثيلات والصور التي يبنمها ويحملها المفسر حول ذاته وذوات الآخرين والموضوع ويود نقلها إلى المتلقي ، والتي يعبر عنها في نظرية الحجاج اللغوي بالحجج والنتائج.³ وقد حاز القرآن مهارات فكرية ومنهجية متقدمة فيما يتصل بتركيب المواقف ثم

¹ - ينظر: صابر الحباشة، من قضايا الفكر اللساني، في النحو والدلالة واللسانيات، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط 1، 2009، ص 85.

² - ينظر: عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، دار الفرائي للنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2001م، ص 41 - 52.

³ - ينظر: زكريا السرتي، بلاغة الإقناع في الخطاب التفسيري عن الحجاج وتحليل الخطاب، دراسات مهداة إلى الدكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق رشيد شجيع، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط 1، 2017 م، ص 87.

رصد آلية ذهنية محددة لعرضها ومناقشة الأفكار والآراء الواردة خلالها، كذلك مقارنة المواقف، بالإضافة إلى الربط المنطقي والاستنتاج والتدعيم والاستدراك... إلخ.

كما أنه ينتقي أنسب الإجراءات المنهجية وأكثرها تحاماً مع الطرح المقدم، وقد يلتبس الذكر الحكيم خطاباً واعياً، وتنسيقاً فاعلاً للعمليات الفكرية، وفق ظروف الطرح ومتطلباته، هادفاً إلى بناء حجاج رصين وإعطاء الفرص الكافية لكل متلقي واعٍ لتقسيم المواقف والأفكار.¹

ويعتبر الخطاب القرآني أرقى نماذج الحجاج التي حققت التغلب على الخصوم وأعجزتهم أمام حجة الله العظيمة.

ساهمت اللغة في قيام منهج التفسير، وقد تكلف المفسرون بالدفاع عن القرآن الكريم، وقد كان الأمر في النظرية اللسانية المعاصرة راجعاً إلى عاملين رئيسيين أحدهما ذاتي أيديولوجي بالدرجة الأولى، ينبع من سلوك فلسفي سياسي متعلق بمبدأ التعددية والحرية الفردية تمارس الحياة السياسية والاجتماعية في القراءة الأدبية، فطالب القارئ الفرد أن يفهم النص فهماً مختلفاً ويوجه دلالته للوجهة التي يرتئي وربما استند في ذلك إلى دليل يشرع لقراءته وربما لم يستند وإلا إلى حقه في الاختلاف والتميز، أما العامل الرئيسي فموضوعي لغوي انطلق لبيان حتمية تعدد القراءة مما في الجهاز اللغوي والنظام السميائي الرمزي من تعقيد وعدم استقرار وثبات ومما في مسالك التقبل وأجهزته الفكرية والنفسانية والسياقية من الغموض والاختلاف من شخص إلى شخص، ومن مكان إلى مكان ومن زمان إلى زمان.²

ومن هنا فإن الحجاج يجمع بين ما هو دلالي وما هو تأويلي، ويسمي الأستاذ "الجتلاوي" نظرية الدلالة في مجمل الآثار التفسيرية القديمة نظرية الدلالة الائتلافية.³

¹ - ينظر: محمد عدیل عبد العزیز علی، الفكر اللساني التداولي، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط 1، 2016، ص 193.

² - ينظر: صابر حباشة، من قضايا الفكر اللساني، مرجع سابق، ص 89.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 90.

يبقى الحجاج خلقا لعلاقة بين خطابين لغويين، مما يستلزم وجود تلازم بين القول والحجة، ذلك التلازم قد يكون مصرحا به أو مضمرا لكي يكون اكتشاف المتلقي له مصدر متعة واندماج ثم دعما لمقولات النص.¹

ويقتضي الحجاج من هذا المنظور نظرية تستند إلى المعطيات اللغوية، وهي كل الصيغ التي تظهر في البنية اللغوية وينظر إليها لا فيما تقدمه من محتويات خبرية، ولكن فيما تنشئه من أفعال كلامية، فهذه البنى ليست لوصف الواقع وتمثيله فقط، إنها علاقة بين طرفين، يحاول كل طرف منها أن يؤثر في الطرف المقابل جنسا من التأثير يوجه فعله أو ينبت لديه اعتقاد أو يميله عنه أو يصنعه صنعا، وقد اعتمد ديكرو و انسكومبر ما سمي بالتداوليات المدمجة التي تعالج الملفوظ في خطيته، بل تنظر إلى ترابط المحتوى الإخباري اللساني المنتهي للمكون اللساني والمحتوى الإخباري الخارج لساني المنتهي إلى المكون البلاغي.²

إن ما يهمننا هو تطبيق نظرية الحجاج في اللغة على الخطاب الإصلاحي عند ابن باديس بأسس قيامها على مجموعة من المفاهيم التي تفسر بشكل عملي طريقة بنائها واشتغالها في كشف العلاقات التي تربط عناصر الخطاب من جهة، وتوجه المتلقي إلى الاتجاه الذي يريده المحاج من جهة ثانية، ومن بين هذه المفاهيم نذكر السلم الحجاجي، الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية وتعد هذه المفاهيم أساس التصور التداولي للحجاج اللسان، بل إن النظرية الحجاجية في جوهرها تقوم على دراسة هذه العوامل والروابط الحجاجية في ارتباطها بالمواضع.³

المبحث الثاني: آليات الحجاج اللغوي في النص التفسيري عند ابن باديس:

1. الروابط اللغوية في الخطاب التفسيري عند ابن باديس:

¹ - ينظر: محمد سالم محمد الأمين طلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط1، 2008م، ص 194.

² - ينظر: نور الدين أحيط، الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعادها، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط 1، 2016م، ص 127.

³ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الامام علي، مرجع سابق، ص 99-100.

أ. النموذج الأول في تفسير آية 36-37 من سورة الإسراء:

تسعى نظرية الحجاج اللغوي عند "ديكرو وانسكومبر إلى الكشف عن الانتقال بين الحجج أو بينها وبين النتائج إلى وجود عناصر لغوية عالقة في الأقوال، وتسمى هذه العناصر اللغوية بالروابط الحجاجية سنسعى من خلال الآية السادسة والثلاثين والسابعة والثلاثين (36- 37) من سورة الإسراء تبيانها.

تعرض ابن باديس في بداية تفسيره إلى المناسبة، وقد خص المفسرون هذا الأمر بالأهمية يقول الزركشي: «واعلم أن المناسبة علم شريف تحرز به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول...، وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها أخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويسير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء»، والمناسبة علم في القرآن تعرف به علل الترتيب، وثمرة الاطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ماله بما ورائه وما أمامه من الارتباط والتعلق الذي هو كلحمة النسب وقد كان من أكثر منه الإمام فخر الدين الرازي فقال في تفسيره: أكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط.¹

وقد رأينا سابقا أن ابن باديس تأثر بالمنهج التفسيري للرازي، يقول ابن باديس: «العلم الصحيح والخلق المتين هما الأصلان اللذان ينبني عليهما كمال الإنسان، وبهما يضطلع بأعباء ما تضمنته الآيات المتقدمة من أصول التكليف، فهما أعظم ما تقدمه ما من حيث توقفه عليهما فجاء بهما بعده يكون الأسلوب من باب الترقى من الأدنى إلى الأعلى ولما كان العلم أساس الأخلاق قدمت آيته على آياتها تقدم الأصل على الفرع». ² هذه المناسبة تمثل مناسبة ترتيب الآيات واعتلاق بعضها ببعض، وارتباطها وتلاحمها، وممن اهتم بها أبو حيان الأندلسي في تفسيره (البحر المحيط) الذي تأثر به ابن باديس، فلم يترك موضعا إلا أظهر فيه مناسبة الآية لما قبلها.

¹ - ينظر: محمد عدیل عبد العزیز علی، الفكر اللساني التداولي، قراءات في التراث والحداثة، عالم الكتب الحديث، اردب، ط 1، 2016 م، ص 175.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، دار الرشيد للكتاب والقرآن، الجزائر، ط 2، 2011 م، ص 261.

وفي المناسبة التي قدم عبد الحميد بن باديس نتلمس ذلك التوجه الحجاجي، وهو أن الحجة تكتسي بالنسبة إلى النتيجة قيمة معينة، إذ أنها تساندها.¹

فقوله: «فما أعظم ما تقدمه ما من حيث توقفه عليهما، فجيء بهما بعده ليكون الأسلوب من باب الترقى من الأدنى إلى الأعلى، ولما كان العلم أساس الأخلاق قدم آيات على آياتها تقدم الأصل على الفرع» فالتوجه الحجاجي هنا يسوق قيمة العلم التي هي أساس الأخلاق.²

بحجة الترقى من الأدنى إلى الأعلى والتي سبقت كون العلم أساس الأخلاق. يتبين أن هذه الحجج تتسق فيما بينها اتساقا حجاجيا وتتحد في توجهها مساندة، وهذا ما يسميه ديكر و انسكومبر وحجج متساندة، ويقال عن حجتين متساندين، إذا تم سوقهما المساندة النتيجة نفسها.³

إن المتكلم حين يوجه الملفوظة توجيه احجاجيا، فإنه يفعل ذلك عبر وسم هذه الملفوظ واسم الحجاج ينفصل ويكون هذا الوسم الحجاجي بتضمين الملفوظ بمجموعة من العلامات والإشارات التي تحدد كيف ينبغي تأويله وأي معنى يجب إسناده إليه، وتعتبر العوامل أو الروابط من ضمن أهم المواضيع التي ينعكس فيها هذا التوجه الحجاجي، بل إن سائر المظاهر الحجاجية الأخرى ترد في الغالب متفاعلة مع الروابط والعوامل.⁴

لقد سبق وأن تعرضت إلى العوامل والروابط بصورة عامة، أما الآن فأتوقف عندها بقدر من التفصيل، راجية إلى الكشف عن مواطن الحجاجية في الخطاب التفسيري عند ابن باديس الآية (36-37) من سورة الإسراء محاولين تطبيق الحجاجي بإنجازات الدراسات الحجاجية اللغوية التي ظهرت مع ديكر.

فالبرنامج الحجاجي في الخطاب التفسيري انطلاق من النتيجة للوصول أخيرا إلى الحجج المبينة لتلك النتيجة.

¹ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاياات اللسانية، مرجع سابق، ص 90

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 261

³ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاياات اللسانية، مرجع سابق، ص 91.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 98.

الروابط الحجاجية والعوامل الحجاجية في تفسير الآية 36. 37 من سورة الإسراء يكمن التركيز هنا عن بعد التداولي والحجاجي للروابط، وهو تركيز يأتي متسابق ويقل مع المراجعة التي أقدم عليها ثلة من اللسانيين، ومنهم ديكرود الذي أعاد النظر في العلاقة بين المكونين اللساني والبلاغي، مسلماً بأن دراسة الحجاج ينبغي أن تأخذ بعين الاعتبار البنية الداخلية للغة، والروابط عبارة عن وحدات صرفية تؤدي وظيفة الربط، داخل الخطاب نفسه بين مرفوضين مختلفين بناء على علاقة معينة كعلاقة الإضافة أو علاقة التعارض أو علاقة الشرح والتفسير.¹

وإذا عدنا إلى دراسة "صولة" للحجاج في القرآن نجدها مقسمة إلى ثلاثة أقسام أولها الحجاج على مستوى الكلمة²، وذلك ما نجده عند ابن باديس أيضاً فنجد المناسبة نجده يمر مباشرة إلى ما عنونه بآية العالم والذي يمثل النتيجة التي تتوالى بعدها الحجج، فبدأ بشرح كلمة القفو والانطلاق هنا من مبدأ التداول أجراه ديكرود يتمثل في اعتبار البعد الحجاجي سابقاً للبعد الإخباري في القول، فتعليم اختيار لفظ القفو مكان لفظ تتبع ينبغي أن يتجه وجهة أخرى، هو أن القفو هو أخص من مطلق الإتيان، لذلك اختيرت مادته هنا، ولكونه اتباعاً بغير علم جاء في كلام العرب بمعنى قول الباطل قال جرير:

وطال حذاري خيفة البين طيب والنوى وأحدوثة من كاشح متقوف.³

في البيت الأخير شاهد نسه إلى صاحبه والآية الأولى نتيجة ذلك يأتي إيراد الحجج بعدها، تبعاً للوظيفة الحجاجية للغة بالأساس ثم بعد قول ابن باديس: "اتباع بغير علم." ذهب إلى شرح كلمة العلم.

يقول ابن باديس: «فالعلم: إدراك جازم مطابق للواقع ببينه، ويطلق أيضاً على ما يكاد يقارب الجزم ويضعف فيه احتمال النقيض جداً».⁴

¹ - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع سابق، ص 151.

² - ينظر: صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص 52.

³ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 261 - 262.

⁴ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 262.

إن حجازية المفردة القرآنية نواة دالة على إسهام هذا العنصر اللغوي المحدود في توليد طاقة حجاجية فعالة ذات مدى بعيد في تبليغ مقاصد القول.¹

مقصد القول وحجاجيته قول ابن باديس: «فسمى القرآن إدراكهم لما تشاهد علما لأنه إدراك كاد يبلغ الجزم من بنائه على ظاهر الحال وإن كان ثمة احتمال خلافه في الباطن، لأنه احتمال ضعيف بالنسبة لما شاهدوه».²

ثم ينتقل ابن باديس إلى رصد جملة من الحجج التي تؤيد ما قبلها والنتيجة خصيصا، فيما بينها لإبراز كل عنصر بالنسبة للآخر وإظهار التعالق بينهما والتناسب بين الكلمة وجارتها، وهذا ما ذهب إليه عبد القاهر الجرجاني في الإعجاز بالنظم: «هل تشك إذا فكرت في قوله تعالى: «وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ أَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءُ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ سَوْفِيلٌ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ» هود 44 . فتجلى لك من الإعجاز وهرك الذي ترى وتسمع، إنك لم تجد ما وجدت من المزية الظاهرة والفضيلة القاهرة إلا لأمر يرجع إلى ارتباط هذه الكلمة ببعضها البعض، وإن لم يعرض لها الحسن والشرف إلا من حيث لاقت الأولى بالثانية والثالثة بالرابعة وهكذا إلى أن تستقر بها إلى آخرها، وأن الفضل نتائج ما بينها وحصل من مجموعها».

في هذا التآلف والنشء المعجز يمثل الانسجام في القرآن الكريم وما تفسير ابن باديس للنتيجة إلا لغرض حجاجه، وإقناع المخاطب واستجابته للدعوة.

وما تفصيله للحجج الواردة في الآية 36-37 من سورة الإسراء إلا دليل على ذلك يقول ابن باديس: "والسمع: القوة التي تدرك بها الأصوات بآلة الأذن"

والبصر: القوة التي تدرك بها الأشخاص والألوان بآلة العين

وقدم السمع على البصر لأن به إدراك العلوم وتعلم النطق فلا يقرأ ولا يكتب إلا من كان ذا سمع وقتا من حياته.

¹ - ينظر: صابر حباشة، التداولية والحجاج، مرجع سابق، ص 61.

² - محمد عدیل عبد العزيز علي، الفهرساني التداولي، مرجع سابق، ص 179.

والفؤاد: القلب والمراد به العقل من حيث اعتقاده لشيء ما وإطلاق الفؤاد والقلب على العقل مجاز مشهور».¹

إننا لا نجد متعة في هذا الدعم الذي يدفع إلى نتيجة معينة هي كما قدر ابن باديس قائلا: «كل واحد من هذه الثلاثة: السمع والبصر والفؤاد كان مسؤولا عما ليس لك به علم».²

تعرض ابن باديس إلى تفسير المعجمي، ليسهل للدارس طريقه، ومن انشغال المسلمين بنصهم يفسرونه ويؤولون، سوى انشغال بالحقيقة التي تتجاوز الحقل الديني إلى حقول معرفية أخرى، فميلاد علم التفسير صار بإجماع من اشتغل بقضايا الفكر الإسلامي تأريخا ومساءلة، نص للخطاب القرآني يطلبه طلب النصير والمكمل، لا بل طلب الضرورة والحاجة يفسر مقاصده اللفظية ويؤول مقتضياته المقامية، كما يبقى خطاب المفسرين خطاب فاعل في بلورة النسق العقدي لدى الفرد المسلم الذي ينظر إلى القرآن نظرا يستدعي النص المفسر استدعاء الاقتضاء الواجب، إن برهنتا وإن تثبتنا وإن احتجاجا فيكون البحث في الحجاج بحثا في الذهنية الإسلامية والكيفيات التي من جهتها طالبت حقائق النص القرآني، ومنه عدل مفسر مؤثرا فاعلا في حد المفاهيم وصياغة التصورات وتوجيه عملية الفهم إيجابا وسلبا.³

إن الخطاب التفسيري عند ابن باديس خطاب إصلاحي قصد إلى تأويل معاني النص القرآني وتخريج آيه والكشف عن مقاصده المخفية والظاهرة لتوجيه النسق الفكري والعقلي والعقدي عند الشعب الجزائري ولما كان اهتمامنا بالتفسير والحجاج، فليس هذا الأخير مقصورا على رصد تقنيات الخطاب ووسائله التي يعمد إليها المحاج لدحض رأي أو ترشيح معتقد، يقتنع به المخاطب أو يحمله على تجنبه وإطراحه. كان البحث فيها للأثر والسلف من أفعال في توجيه خطابات المؤولين الناتجة عن تفاعل يحدث بين النص المؤول

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 262 - 263.

² - المرجع نفسه، ص 263.

³ - ينظر: علي الشعبان، الحجاج وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بنغازي ليبيا، 2010 م، ص 55-60.

وآياته المفسرة الواثقة من جهة كونها جمعا من النصوص يستحضرها المؤول ليجلوا بها غيم النص ويبحر بها ضباب معناه ومعيق مجلاه ممكنا ، ضروريا شرعا فهذا النوع التفسيري المهتدي بالأثر جهة وبالسلف قاعدة وهذان اجتماعا في تفسير ابن باديس وقد رأينا ذلك سابقا، ومستندا في تخريج أي القرآن أو القول فيه برأي المؤكد أن الأثر والسلف سلطتين فاعلتين في الجمهور فعل رمز في الذاكرة يعتقد فيه الناس تجريدا وتصورا دون تبصر دون تبصر وإدراك له.¹

المقطع الأول من التفسير كان: آية العلم والتي هي نتيجة تحكمها علاقة حجاجية قائمة بينها وبين ثلاثة حجج، وكلها تخدم هذه النتيجة.

1. لا تقف ما ليس لك به علم لأن الله تعالى سائل هذه الأعضاء يوم القيامة. مما قال صاحبها أو عمل فتشهد عليه بما قال أو عمل.
2. السمع والبصر والفؤاد كان مسؤولا فاتبع ما لك به علم.
3. السمع والبصر والفؤاد كان مسؤولا إذا اتبع مالك به علم.
4. لا تقف ما ليس لك به علم إذا السمع والبصر والفؤاد كان مسؤولا.
5. إذا كان السمع والبصر والفؤاد مسؤولا فاتبع ما لك به علم.
6. بما أن السمع والبصر والفؤاد كان مسؤولا فلا تتبع ما ليس لك به علم.

إن هدفنا من إيراد هذه الصياغات هو إظهار العلاقة الحجاجية التي تربط بين النتيجة والحجج التي تليها، باعتبارها حججا لصالحها مما يدل إلا أن العلاقة الحجاجية قد تربط بين حجة واحدة ونتيجة أو مجموعة من الحجج، ويمكن أن تربط بين عناصر صريحة وأخرى مضمرة ويمكننا الإشارة للاستعمالات الحجاجية ككل أولئك فنقول أنهما رابطان حجاجيان مدرجان للحجج فهما اللذان ربطا ودون

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 86 - 87.

أن تكون هناك أي أداة من أدوات العطف. بين النتيجة المقصودة والحجة المؤدية إليها.¹

ننتقل إلى المقطع الثاني، الذي يوضح ويفصل قضايا أخرى مرتبطة بالنتيجة إذا عدنا إلى التفسير المعجمي لكلمة الفؤاد في الآية الكريمة عند ابن باديس والمراد بها العقل من حيث اعتقاده لشيء ما، وإطلاق لفظ الفؤاد والقلب على العقل المجاز مشهور²، فكان المقطع الثاني جواب للمقطع الأول من التفسير يقول ابن باديس: «العقل ميزة الإنسان وأداة علمه».

نحاول من خلال هذا المقطع إظهار الروابط الحجاجية، محاولين التركيز على وظيفة هذه الروابط، فهي لا تتوقف عند حدود التأليف بين ملفوظين وإنما تتعدى ذلك إلى تأدية دور مهم في فهم الخطاب وتأويله³، أولنقل وضع خاصة ما في النص من معلومات في خدمة مقصده الحجاجي الشامل.⁴

بدأ عبد الحميد بن باديس الحجة الأولى بربط الواو، وهو من الروابط المدرجة للحجج الضعيفة قائلاً: يمتاز الحيوان عن الجماد بالإدراك، ويمتاز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل، ثم ربط بين هاتيه الحجة والتي تليها بالواو: «وتفكيره ونظره في معلوماته التي أدرك حقائقها وأدرك نسب بعضها البعض إيجاباً وسلباً، وارتباط بعضها لبعض نفياً وثبوتاً، وترتيب تلك المعلومات بمقتضى ذلك الارتباط على صورة مخصوصة ليتوصل بها إلى إدراك أمر مجهول..» وأدرج حجة لتقوية هذه الحجة مستعملاً الرابط الفاء قائلاً: «فالتفكير في اكتشاف المجهولات من طريق المعلومات، والمفكر مكتشف ما دام مفكراً...»⁵.

ثم واصل تفسيره مبيناً امتياز الإنسان عن سائر الحيوان بالعقل، ومن ثم امتياز عنه بالتنقل والتحول في أطوار حياته بـ مكتشفاته وقد ربط كثرة معلومات الإنسان وصحة

¹ - ينظر: أبو بكر الغزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديث للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط 1، 2010، ص 22.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 262، 263.

³ - ينظر: جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، مرجع سابق، ص 154.

⁴ - ينظر: كريستيان بلاتان، ترجمة عبد القادر المهيري، الحجاج، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة، تونس، ط 2، 2010 م، ص 120.

⁵ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 263.

إدراكه لحقائقها وتنظيمه لها بكثرة اكتشافه واستنباطاته في عالمي المحسوس والمعقول، وقدم مثال ما أقدم عليه من العرب من نهل واستفادة من العلوم الأخرى بتعريب الكتب، فأحيوا عصور علم ما قبلهم، وأناروا بالعلم عصرهم ووضعوا الأسس لما جاءوا بعدهم ليربط هاته الأخيرة بحجته رابطها الفاء قائلا: "فأدوا النوع الإنسان بالعلم والمدنية أعظم خدمة تؤديها له أمة في حالها وماضيها ومستقبلها".¹

ثم ذهب إلى مدينة الغرب التي ترجمت كتب المسلمين فعرف علوم الأمم الخالية التي حفظتها العربية، وعرف علوم المسلمين ومكتشفاتهم، فجاء بمكتشفاته العجيبة التي هي ثمرة علوم الإنسان من أيامه الأولى إلى عهده، وثمره تفكيره ونظره فيها وقد كانت مكتشفاته أكثر من مكتشفات جميع من تقدمه، ما كانت مكتشفات صدر هذا القرن أكثر من مكتشفات عجز القرن الماضي لتكاثر المعلومات.²

وربط قوله: «...كما كانت مكتشفات جميع من تقدمه صدر هذا القرن أكثر من مكتشفات عجز القرن الماضي لتكاثر المعلومات». برابط الفاء قائلا: «فإن المكتشفات تضم إلى المعلومات، فتكثر المعلومات فيكثر ما يعقبها من المكتشفات على نسبة كثرتها...»، ثم يزيد الضغط بحجتين أخريتين الأولى برابط الواو: «...وهكذا يكون كل قرن ما دام التفكير أكثر معلومات ومكتشفات من الذي قبله» والثانية برابط الفاء: «فإذا قلت اكتشافاته قلت اكتشافاته وهذا كما كان النوع الإنساني في أطواره الأولى...»³، لقد أورد عبد الحميد بن باديس هاته الحجج ليبين الهدف الحجاجي المقصود هو أن الإدراك الجيد للعلوم سبب التطور ويبقى مبدأ الربط اللغوي مكون هام في النظرية الحجاجية.

ولا يتحقق ذلك الربط إلا داخل البنية اللغوية من خلال مجموعة من الكلمات والصيغ والحروف التي وضعت من قبل مستعملي اللغة ومنحت قوة التأثير في سياقها

¹ - المرجع نفسه، ص 264.

² - المرجع نفسه، ص 264.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 264 - 65.

التداولي الخاص¹. هذه الروابط التي كشفنا عنها من خلال تفسير ابن باديس هي من الروابط المدرجة للحجج.

إن العلاقة الحجاجية قد تكون تفسيرية كما في قوله: «المفكر مكتشف ما دام مفكرا، قد تكون علاقة استنتاج كما قوله:» وبقدرا تكثر معلومات الإنسان ويصح إدراكه لحقائقها ولنسبها ويستقيم تنظيمه لها تكثرا اكتشافاته واستنباطاته في عالم المحسوس والمعقول وقسمي العلوم والآداب. وعلاقة شرط كما في قوله فإذا قلت معلوماته قلت اكتشافاته²، وعلاقة تبرير واستدلال: «فإن المكتشفات تضم إلى المعلومات فتكثر المعلومات فيكثر ما يعقبها من اكتشافات على نسبة كثرتها...» ويمكن أن تكون سببية أو استلزامية كما قوله: «إذا كثرت معلوماته وأهمل النظر فيها بقي حيث هو جامدا ثم لا يلبث أن تتلاشى من ذهنه تلك المعلومات حتى تقل أو تضمحل لأن المعلومات إذا لم تتعهد بالنظر زالت من الحفاظ شيئا فشيئا...»³

نقف عند الرابط الحجاجي حتى وهو من الروابط المدرجة للحجج القوية فقد ربطت بين الحجة ونتيجة سعي إلى ضبط المعنى وتحديد الفكرة فورود حتى في مثل هذه البنيات ليست وظيفة إخبارية خالصة، أي أنها لا تكتفي بإضافة معلومات جديدة إلى الملفوظ وإلا لما أمكن الاستغناء عنها دون أن يؤثر ذلك في مقدار المعلومات التي يتضمنها الملفوظ كما في قولنا: «أن تتلاشى من ذهنه تلك المعلومات المهمة تقل أو تضمحل وقد انتهى أنسكومبر إلى أن ورود حتى في مثل هذه الملفوظات ليست عبثا، بل تؤدي إلى وظيفة محددة، وهذه الوظيفة لا يمكن فهمها دون ربط الملفوظ ب السياق التداولي . ففهم في هذا المثال يكسب الملفوظ معناه إذا استحضرنا أن القصد من ورائه هو جمود الأمم أو العكس تقدمها ، أن كثرة المعلومات إهمال النظر فيها يجعلها تقل وتضمحل وهذا في قول ابن باديس هو ضرورة

¹ - ينظر: المدني بورجيش، نظرية الحجاج من اللغة إلى الخطاب، قراءة في مشروع الدكتور أبي بكر العزاوي، عن الحجاج اللغوي قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق حسن مسكين عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، اربد، الأردن، ط 1، 2017 م، ص 169.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 264 - 265.

³ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 107.

الجمود الذي يصيب الأمم المتعلمة في أيامها الأخيرة عندما تتوافر الأسباب العمرانية القاضية بسنة الله بسقوطها".¹

يمكن التحدث هنا عن دلالة خطاب مثالي، يربط مفهوم الحجة المصادرة القصدية بالتوجيه الذي يطبع الخطأ حسب طريقة الموالية² ففي قول ابن باديس « وإذا لم يصح إدراكه للحقائق أول نسبها أولم يستقم تنظيمه لها كان ما يتوصل به بنظرة خطأ وفساد في فساد لا ينشأ عن هذين إلا الضرر في المحسوس والضلال في المعقول، وفي هذين هلاك الفرد والنوع جزئيا وكليا من قريب أو من بعيد، هنا يمكن للمخاطب أن يتوقع كيفية مواصلته للخطاب وأن يتوقع نتائجه فهلاك الفرد هو طور انحطاط الأمم، الانحطاط التام بارتفاع العلم وفشو الجهل وانتشار الفوضى بأنواعها".³

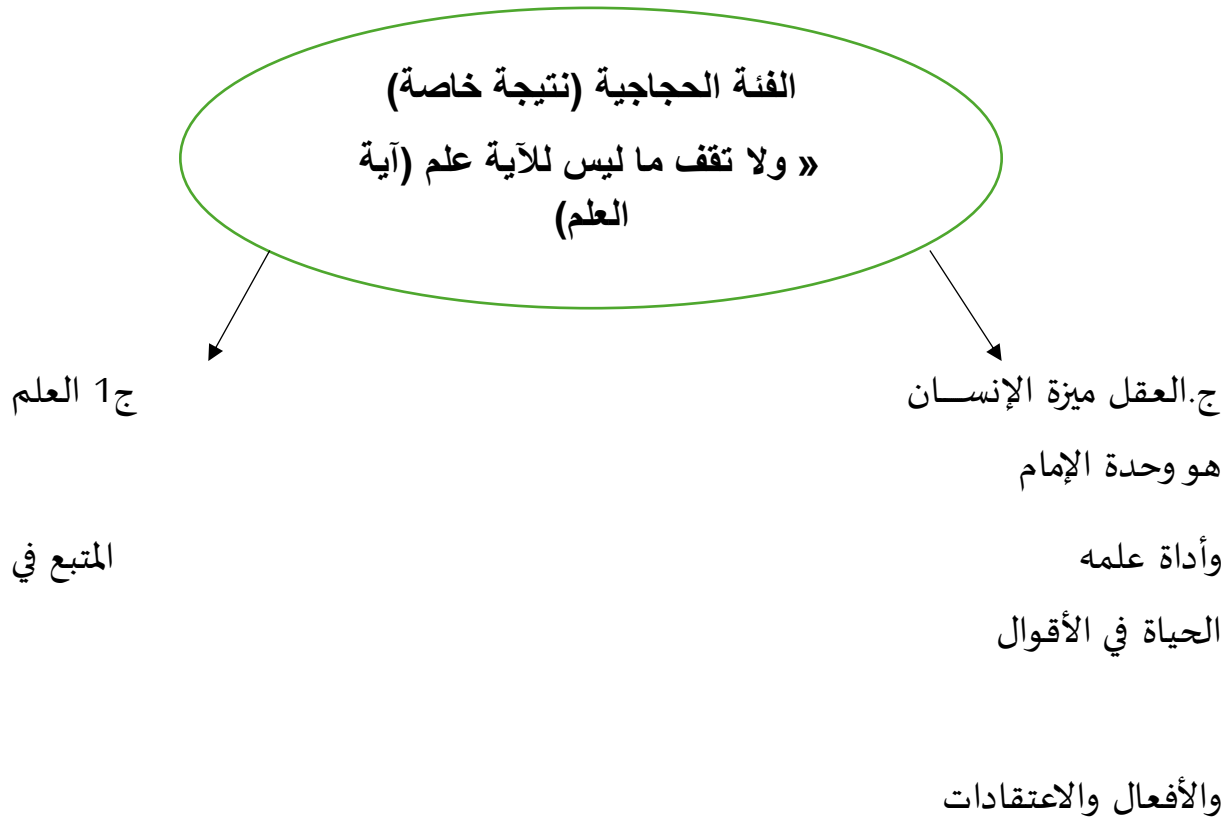
ننتقل إلى المقطع الثالث من تفسير لي باديس للآية 36 – 67. من سورة الإسراء الذي يمثل نتيجة متبعة بحجج وهي العلم هو وحدة الإمام المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات ويمكن القول بالفئة الحجاجية (ف - ح) والمتمثل في وضع مقولين (ج) و (ج1) حجتين لخدمة (م) فالعناوين التي وضعها ابن باديس في مقاطع تفسيره بداية بآية العلم والعمل ميزه الإنسان وأداه علمه، والعلم هو وحدة المتبع في الحياة في الأقوال والأفعال والاعتقادات تمثل فئة حجاجية.⁴

¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 265.

² - ينظر: محمد عدیل عبد العزيز علي، الفكر اللساني التداولي، قراءات في التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 239.

³ - ينظر: كريستيان بلاتان، الحجاج، ترجمة عبد القادر المهيبي، مرجع سابق، ص 125.

⁴ - ينظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، مرجع سابق، ص 95.



فكل من الحجتين ارتبطتا بنتيجة خاصة ، هكذا يتصور ديكور نظاما للحجج قائما على معيار التفاوت في درجات القوة والضعف يعتبر (ج1) حجة أعلى وأقوى من (ج) بالنسبة إلى (م)، إذا قبل استنتاج (م).¹

يتضمن قبول استنتاج (م) من (ج1) والعكس غير صحيح.

فبالعقل يدرك العلم ومن دون العقل لا نقدر إدراكه.

يستهل ابن باديس المقطع الثالث من تفسيره بقوله أن سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا يستقيم باستقامته ويعجب باعوجاجه ويثمر بثماره ويعقم بعمقه² وأردف بحجة مستخدما الرابط لأن هذا الأخير مما ميز محلل والخطاب من نوع أول تمثله عناصر لسانية بطبيعتها³ قائلا: "لأن أفعاله ناشئة عن اعتقاداته ، وأقواله إعراب عن

¹ - ينظر: محمد طروس، النظرية الحجاجية من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، مرجع سابق، ص 96.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 266.

³ - ينظر: محمد عدیل عبد العزيز علي، الفكر اللساني التداولي، قراءات في التراث والحداثة، مرجع سابق، ص 239.

تلك الاعتقادات واعتقاداته ثمرة إدراكه الحاصل عن تفكيره ونظره»¹ وهنا أيضا يمكن الإشارة إلى ما رآه ديكر من أن وجود الروابط والعوامل الحجاجية لا يكفي لضمان سلامة عملية الحجاجية أولئك في أيضا لقيام العلاقة الحجاجية.

وهو مختلف في عما نجده عند أرسطو وهو كون كل خطاب يكون دائما محكوما بمجموعة من المبادئ العامة والتي يصطلح عليها بـ المواضع والأمكنة المشتركة، وتؤدي هذا المواضع دورا مهما في الحجاج بل هي عماد الحجاج والخلفية التي ينبنى عليها النشاط الحجاجي فهي عبارة عن قواعد عامة مقبولة جماعيا يتم الاستناد إليها في الحركة الحجاجية التي تتم بين المقدمات والنتائج.²

سلوك الإنسان في الحياة مرتبط بتفكيره ارتباطا وثيقا ← أفعاله ناشئة عن اعتقاده

موضع: سلوك الإنسان ناشئ عن

اعتقاده

ففي هذه العلاقة تحقق الحركة الحجاجية ويحصل الإقناع، يقول أنسكومبر: "لقد طرحنا المواضيع عموما باعتبارها ضمانات للتأليف الخطابية، فإذا كان بإمكان (م) 1 إلى الملفوظ (م) 2 فإن ذلك يتم بفضل تدخل أحد ثالث هو الموضع الذي سيسمح بإقامة ارتباط بين هذين الملفوظين".³

قال باديس: "بأن الاعتقادات ثمرة إدراك الإنسان الحاصل على تفكيري ونظرته فهذه الإدراكات الحاصلة عن التفكير والنظر ليست على درجة واحدة من القوة والضعف، فمنها ما هو قوي ومعتبر ومنها ما هو ضعيف ساقط عن اعتبار".⁴

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 266.

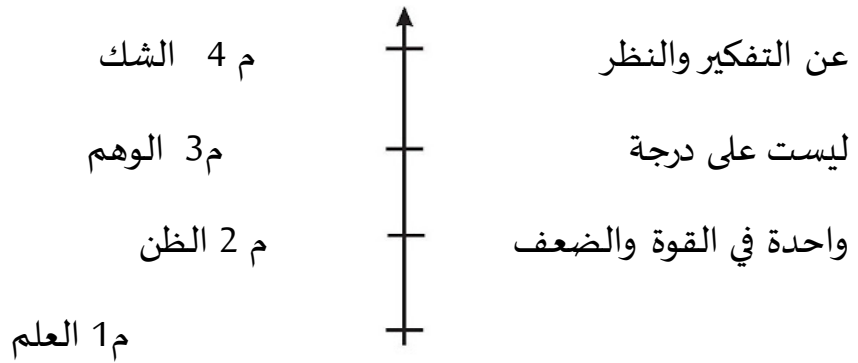
² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، مرجع سابق، ص 104.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 105.

⁴ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 266.

ثم شرع بعدد هذه الإدراكات متبعا السلم الحجاجي، وقد رأينا أن أهمية السلم الحجاج تكمن في معرفة البناء والترتيب الذي أخضعه المحاج لحجة بغية إقناعي مخاطبه والتأثير فيه، وتركيز ديكرو من خلال مفهوم السلم الحجاجي، على الطابع المتدرج والموجه للأقوال يبين أن المحاجة ليست مطلقة إذن لا تتحدد في المحتوى الخبري للقول ومدى مطابقته لحالة الأشياء في الكون وإنما هي رهينة اختيار هذه الحجة أوتلك بالنسبة إلى نتيجة محددة ونريد السلم الحجاجي لهذه الإدراكات والتي رتبها ابن باديس كالآتي:

ن. الإدراكات الحاصلة



إن جميع الحجج الواردة في الملفوظ لمصلحة النتيجة نفسها وهو ما رأيناه سابقا وما يعرف بالتساند الحجاج الفاصلة أي أنها تشترك في الفئة الحجاج هي نفسها وهي الإدراك وبناء الأقوال والأفعال والاعتقادات.

وإذا كانت تتوحد في الانتماء إلى فئة الحجاج هي نفسها ودعم نتيجة واحدة مشتركة فإنها تتمايز في مظهر آخر وهو قوة كل حجة في إسناد هذه النتيجة الموحدة.

فالأول: العلم هو إدراك أمر على وجه لا يحتمل أن يكون ذلك الأمر على وجه من الوجوه سواء، وهو عام الاعتبار.

ويليه الظن، وهو إدراك لأمر وجه هو رجح الوجوه المحتملة وهو معتبر عندما تتبين قوة رجحانه فيما لا يمكن فيه إلا ذاك، وهذه هي الحالة التي أطلق عليها فيها لفظا العلم مجازا.

والثاني: الوهم وهو إدراك لأمر على الوجه المرجوح.

والشك وهو إدراك الأمر على وجهين أو وجوه متساوية في الاحتمال وكلا هذين لا يعول عليه.¹

ويمكن بناء العلاقات التفاضلية وذلك وارد في قول ابن باديس: «ولما كان الإنسان بما فطر عليه من الضعف والاستعجال كثيرا ما يبني أقواله وأفعاله واعتقاداته على شكوكة وأوهامه وعلى ظنونه حيث لا يكتفي بالظن وفي هذا البناء الضرر والظلال بين الله تعالى لعباده في محكم كتابه أنه لا يجوز لهم ولا يصح منهم البناء لأقوالهم وأفعالهم واعتقاداتهم إلا على إدراك واحد وهو العلم».²

إذ أن هاته الحجج تعود لنتيجة واحدة ألا وهي: «لا تتبع ما ليس لك علم به فلا يكن منك اتباع بالقول أو بالفعل أو بالقلب لما لا تعلم».³

فقوة العلم أقوى من الظن والوهم والشك، ويبقى بناء هذه العلاقات السلمية بناء ذاتيا من المتكلم، وهذا من الأمور النسبية التي تتدخل فيها طبيعة النتيجة المقصودة أولا ثم كذلك مختلف المعطيات المتعلقة بالمتكلم والمخاطب والأوضاع والمعارف والثقافة والقيم.⁴

إن الخاصية السلمية التفاضلية في الخطاب لا يقتصر حضورها على العلاقة بين الملفوظات كما أوردنا سابقا والذي اعتمد واقتصر على الفحص الدقيق للخطاب فهو يكشف لنا عن معالم أخرى لهذه الخاصية السلمية التفاضلية التي تجد تحقيقها وبصورة أكثر انتظاما في بعض الخصائص والصفات التي تنطبق على موضوعاتها وتحمل عليها بصورة تدرجية سلمية⁵ ومثال ذلك:

السمع

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 266.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 268.

³ - ينظر: المرجع نفسه، ص 268.

⁴ - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الجاقيات اللسانية، مرجع سابق، ص 111.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 113.

البصر

الفؤاد

يتميز هذا السلم الذي قدمناه بخاصية الانتظام وهذه الخاصية تشمل سائر الصفات من هذا النمط إلى درجة جعلت ديكرو يسميه بالسلم المطلق، ويعتبر شاهداً على إمكان ترقية مبدأ السلمية إلى مستوى الجمل وليس فقط الملفوظات¹، وقد قدم ابن باديس السمع على البصر لأن به إدراك العلوم وتعلم النطق، فلا يقرأ ولا يكتب إلا من كان ذا سمع وقتاً من حياته².

يقول ابن باديس: «... ولا كل فعل ظهر لنا نفعه، بل حتى نعلم حكم الله تعالى فيه لنكون على بينة من خيره وشره، ونفعه وضره...»³.

نلاحظ في المثال أن الرابط "بل" أدرج حجتين متعارضتين.

إنه الرابط الذي يقيم العلاقة الحجاجية "بين"، وهذه الأخيرة مكونة بدورها من علاقيتين حجاجيتين فرعيتين علاقة بين النتيجة ولا كل فعل ظهر لنا نفعه، والحجج حتى نعلم حكم الله تعالى ونكون على بينة من خيره وشره، ونفعه وضره، المؤدية إلى النتيجة.

وعلاقة حجاجية ثانية تسير في اتجاه النتيجة الـ المطاردة للنتيجة السابقة. كل فعل ظهر لنا نفعه أي بين الحجة القوية التي تأتي بعد "بل"، وهي حتى نعلم حكم الله تعالى والنتيجة المضادة للنتيجة السابقة كل فعل ظهر لنا نفعه، وهي نتيجة مضمرة غير صريحة.

ونعتمد على رسم وافق هذا البرنامج الحجاجي لأبي بكر العزاوي في تفسيره لسورة

الأعلى وهو:



¹ - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 115.

² - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 263.

³ - المرجع نفسه، ص 268.

حيث (ح) يشير إلى الحجة التي تخدم نتيجة معينة و (ن) يشير إلى هذه النتيجة نفسها و (لا-ن) يشير إلى النتيجة المضادة أما الرمز-فيرمز للعلاقة الحجاجية.¹

يقول ابن باديس بأن المقلد في العقائد لا دليل عنده أصلاً، وإنما يقول: سمعت الناس يقولون هذا آثم لاتباعه ما ليس له علم، فأما إذا كان عنده دليل إجمالي استدلاله بوجود المخلوق على وجود الخالق فقد خرج من الإثم لتحصيل هذا الاستدلال له العلم؛ والمقلد في الفروع دون علم بأدلتها متبعة لمفتيه فيها، يصدق عليه باعتبار الأدلة التي يجهلها أنهم متبع ما ليس له به علم.²

ولكنه له علم من ناحية أخرى وهي علمه بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله من العوام بما أمر الله تعالى من سؤال أهل العلم وما رفع عن الحاجز من الإصر، وهو من العامة العاجزين عن درك أدلة الأحكام.

لكن من الروابط التي تدرج الحجج القوية في هذا المثال نجد العلاقة السلمية التقابلية، والتي تتولد عن مبدأ التعارض الحجاجي، وقد تكون الحجج الواردة في المرفوض لا تتجه لإسناد النتيجة نفسها، وإنما تساند كل حجة نتيجة معارضة للنتيجة التي تساندها الحجة الأخرى.

المقلد في الفروع دون علم بأدلتها متبع لمفتيه فيها.

يصدق عليه باعتبار الأدلة التي يجهلها أنه متبع ما ليس به علم.

¹ - ينظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب واللغة، مرجع سابق، ص 24.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير عبد الحميد ابن باديس، مرجع سابق، ص 270.

ولكنه له علم الناحية الأخرى وهي عملية بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله مثل العوام بما أمر الله تعالى من سؤال أهل العلم، وما رفع عن الحاجز من الإصر، وهو من العامة العاجزين عن درك أدلة الأحكام.

متبع ما ليس له به علم.

له علم من ناحية أخرى.

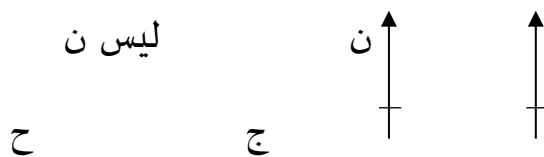
فهاتين الحجتين يؤلفا زوجا عناد يا.

فالحجة الأولى مساندة لنتيجة المقلد في الفروع التي تتبع ما ليس به علم.

والحجة الثانية مساندة علمه بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله من العوام بما رفع عن سؤال أهل العلم، وما رفع عن العاجز من الإصر.

إذا قامت بينما ملفوظين علاقة عنادية صرح أن نطبق عليهما مبدأ التعارض الحجاجي، ومقتضى هذا المبدأ إنه: إذا كانت لدينا حجة (ح) تصلح لمساندة نتيجة "ن" فمن الضروري أن توجد "ح" لمساندة النتيجة المعارضة (لا- ن) بحيث ح ليست بالضرورة هي (لا ح)

إن هذه العلاقة تقبل تمثيل السلي الآتي:



قانون التقابل الحجاجي¹



تنعكس العلاقة السلمية العنادية في بنية اللغة، من خلال بعض الروابط التي تمكن من خلق وضعيات حجاجية، فتشكل بذلك مظهرا لسانيا بنيوي للفاعلية الحجاجية، وفي المثال السابق الرابط لكن¹، الرابط الحجاج التداولي القادر على توجيه الخطاب إلى الجهة التي يقصد إليها الكلام فتكون الحجة التي ترد بعدها أقوى من الحجة قبلها، وبمقدور المرسل ترتيب حجاجه وفق سلمية محددة، واستثمار خاصية الانعكاس الكاملة فيها لتوجيه الخطاب كاملا.

فهي حرف استدراك، ومعنى الاستدراك أن تنسب حكما لاسمها يخالف المحكوم عليه قبلها، ولا تقع ولكن إلا بين متناسيين بوجه ما.²

نص عبد الحميد ابن باديس على أن أدلة العقائد مبسوبة كلها في القرآن العظيم بغاية البيان ونهاية التيسير، وأدلة الأحكام أصولها مذكورة كلها فيه، وبيانها وتفصيلها في سنة النبي صلى الله عليه وسلم، ودعا أهل العلم أن يقوم بتعليم العامة لعقائدهم الدينية قائلا: "فإلى القرآن والسنة أيها العلماء إن كنتم للغير تريدون". وأكد على أهل العلم أيضا إذا أفتوا وأرشدوا أن يذكروا أدلة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم ويزيدواهم حلاوتهم ويعرفوهم منزلتهم ويجعل منهم دائما على ذكر، وينيلوهم العلم والحكمة ويكونوا لفتاويهم ومواعظهم رسوخ في القلب وأثر في النفوس.³

يمكن أن نقول بسلمية تفاضلية هنا في تحقيق النتيجة الآتية:

أصل الفتوى لتقريب المسلمين إلى أصل دينهم.

¹ - المرجع نفسه، ص 117.

² - ينظر: محمد عبد العزيز علي، الفكر اللساني التداولي، مرجع سابق، ص 199.

³ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير بن باديس، مرجع سابق، ص 270 - 271.



فهذا الملفوظ يتألف من نتيجة تقريب المسلمين لأصل دينهم، وحجج تدعمها هي ذكر أدلة القرآن والسنة، وهذا ما وضحه ديكر من خصائص المواضع الحجاجية أنها معتقدات شائعة في العشيرة الاجتماعية التي ينتمي اليها المتكلم والمخاطب، ويفترض أن يشتركا فيها حتى قبل الانخراط في سيرورة الخطاب.¹

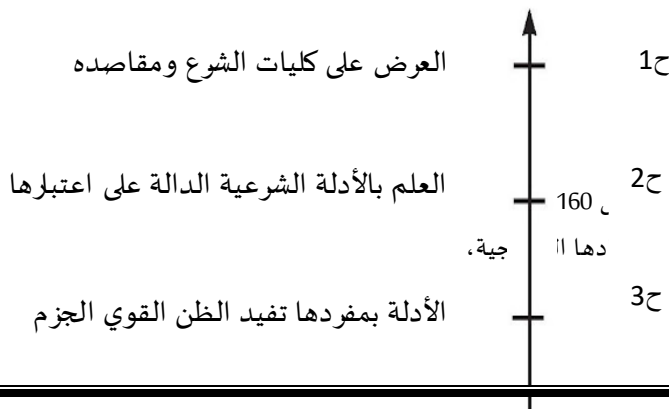
يقول ابن باديس أن المجتهد إذ أفق مستند إلى ما يفيد الظن من النطق من أخبار الأحاد أو الأقيسة أو النصوص الأخرى الظنية الدالة، هل هو متبع لغير العلم؟
والجواب: لا بل هو متبع للعلم.

بدأ ابن باديس هذا الفرع من التفصيل بفعل كلام إنجازي وهو الاستفهام وقوته الإنجازية في التقرير.

والتقرير هو حمل المخاطب على الإقرار والاعتراف بأمر قد استقر عنده ، وغاية الاستفهام التقريري ، حفظ الوضع إذ لا يرون التساؤل منه جوابا بقدر ما يحاول دفع المعارض إلى التخلي عن شكوكه لما يقصد تقريره.²

ثم استعمل ابن باديس سلم الحجاجين يحوي مجموعة من الأوجه في خدمة نتيجة

واحدة



¹ - ينظر: جواد ختام ، التداولية أصولها

² - ينظر: نور الدين أجييط، الوظائف التد

ن. ما اتبع المجتهد إلا العلم

يقول ابن باديس: إن كل دليل يكون ظنيا بمفرده يصير يقينيا إذا عرض على كليات الشرع ومقاصده وشهدت له بالصواب. وهذا شأن المجتهد في الأدلة الفردية، وأن المجتهد يعتمد في الأخذ بالأدلة الظنية لما له من العلم بالأدلة الشرعية الدالة على اعتبارها. وأن تلك الأدلة بمفردها تفيد الظن القوي الذي يكون جزما ويسمى كما تقدم علما، فما اتبع المجتهد إلا العلم".¹

الاستفهام يدفع المتلقي إلى الغوص في الحوار وهو ذا تأثير فيه. إن من شأن التقرير إلزام الخصم بما رشح عن الأجوبة، إذا لماذا اقتضى السؤال جوابا بنعم أولا، فاستفهام التقرير الغاية من ورائه فعل حجاجي.²

ن-
م-

ن
م

متبع

متبع لغير علم

إن كل دليل يكون ظنيا
بمفرده يصير يقينيا إذا
عرض على هيئات الشرع

مرجع سايز ومقاصده

المجتهد إذا أفتى

مستندا إلى ما يفيد

الظن من أخبار الأحاد

أو الأقيسة أو النصوص الأخ

الظنية الدلالة

ن محمود
بن أجيظ

* قانون المعاكسة مطبقا بين ملفوظين

وبيان ذلك : إذا كان المتكلم يعتبر أن الملفوظ / الحجة / المجتهد إذا أفتى مستندا إلى ما يفيد الظن من أخبار الأحاد أو الأقيسة أو النصوص الأخرى الظنية الدلالة يساند النتيجة متبع لغير علم فإنه يعتبر نفي هذا الملفوظ أي متبع للعلم يعارض هذه النتيجة ذاتها أي يساند النتيجة المعاكسة متبع للعلم.¹

وفي الفرع الرابع من تفسير ابن باديس: " لا نعتمد في إثبات العقائد والأحكام على ما يناسب للنبي صلى الله عليه وسلم من الحديث الضعيف لأنه ليس لنا به علم..."

ن - ما يناسب للنبي من الحديث الضعيف	ن - إذا كان الحكم ثابتا بالحديث
ليس لنا به علم	جز عند الذكر أن نذكر
ما لم يثبت بالدليل	مع التنبيه على ضعفه.
الصحيح في نفسه لا يثبت	لو لم يكن الحكم قد ثبت
بما جاء من الحديث	لما جز الالتفات إليه أي
الضعيف في ذكر فضائله	في ذكر فضائلها المرغبة لا
باتفاق أهل العلم	في أصل ثبوتها.

¹ - رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 117.

* إن التفاعل بين النفي والعلاقة السليمية يمد بجملة من القوانين منها قانون معاكسة رشدي رااضي المظاهر اللغوية للحجاج، ص 118.

قانون المعاكسة مطبقا بين ملفوظين

وبيان ذلك: إذا كان ابن باديس يعتبر أن الملفوظ/الحجة "ليس لنا به علم" يساند النتيجة ما ينسب للنبي من الحديث الضعيف، فإنه يعتبر نفي هذا الملفوظ: "جازع عند الأكثر أن نذكره مع التنبيه على ضعفه".¹

يعارض هذه النتيجة ذاتها أي يساند النتيجة المعاكسة، إذا كان الحكم ثابتا بالحديث الصحيح".

وفي تفسير ابن باديس الفرع الخامس: أحوال ما بعد الموت

ن أحوال ما بعد الموت كلها من الغيب
ن الأخبار من الروايات

لا يجوز الالتفات إلى شيء من ذلك	↑	لا نقول إلا بما كان لنا به علم	↑
كل ما كان من عالم الغيب	↑	بما جاء في القرآن العظيم	↑
ما لم يصل إليه علم بشر	↑	ثبت في الحديث الصحيح	↑

قانون المعاكسة

وبيان ذلك إذا كان ابن باديس يعتبر أن الملفوظ الحجة " لا نقول إلا بما كان لنا به علم" يساند النتيجة، أحوال ما بعد الموت كلها من الغيب فإنه يعتبر نفي هذا الملفوظ، أي

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 272.

" لا يجوز الالتفات إلى شيء من ذلك" يساند النتيجة" الأخبار من الروايات" ويساند النتيجة المعاكسة" أحوال ما بعد الموت كلها من الغيب"

ونواصل مع تفسير ابن باديس سؤال الجوارح يوم الهول الأكبر

سؤال السمع لما سمع ما لا يحل ولم يسمع ما يجب؟	ن اتبع ما ليس له به علم
سؤال البصر لما رأى ما لا يحل؟ وعن جميع أعمال البصر من نظر البغض والاحتقار ونحو ذلك.	
سؤال الفؤاد عما اعتمد وعما قصد جميع أعمال القلوب	

الخاصية السلمية التفاضلية

يقول ابن باديس: " من قال ما لم يسمع سئل يوم القيامة سمعه فشهد عليه ومن قال رأيت ولم يرسل بصره فشهد عليه، ومن قال عرفت ولم يعرف أو اعتقد ما لم يعلم سئل فؤاده فشهد عليه، لأنه في هذه الأحوال ثلاثة قد اتبع ما ليس له به علم"¹ وهذه الشهادة كما قال تعالى: «يَوْمَ تَشْهَدُ عَلَيْهِمْ أَلْسِنَتُهُمْ وَأَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ» جاءت الخصائص السلمية التفاضلية منطبقة على موضوعاتها وفق تدرجية سلمية.

ويختتم ابن باديس وتفسيره بفؤادي ختام الآية قائلا: "فختام هذه الآية تأكيد للنهي السابق وتفصيل لطرق العلم وتنبيه عن لزوم حفظها واحدة واحدة."

وترهيب الإنسان من اتباع ما لم يعلم بما يؤول إليه أمره، من فضيحة يوم القيامة"².

¹ - أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 273

² - المرجع نفسه، ص 273 - 274.

إن إعطاء أهمية كبيرة للتفسير من عبد الحميد بن باديس له دافع حجاجي، هدفه مواجهة المخاطين في فترة استدمرت فيه العقيدة وضعفت الاستدمار الفرنسي وظهرت فيه الطرقية لإقناعهم وإخراجهم من الفتن ساعيا إلى إصلاح ديني، أساسه كتاب الله وسنة نبيه. وقد حاولنا أن نطبق النظرية اللغوية الحجاجية التي أسس لها ديكرو وأكسومبر منتقلين بين الحجج التي قدمها في تفسيره، موضحين الروابط الحجاجية المعتمدة، ساعين إلى معرفة البناء والترتيب الذي أخضعه ابن باديس لحجته عن طريق السلم الحجاجي في الآية المكية 36-37 من سورة الإسراء.

ب. النموذج الثاني في تفسير الآية 68 من سورة الفرقان

من المظاهر اللغوية للحجاج في الآية المدنية الثامنة والستون 68 من سورة الفرقان والتي تمثل الصفة السادسة والسابعة والثامنة من وصف القرآن لعباد الرحمن، فلما تجاهل المشركون الرحمن، واستكبروا عن السجود له، عرفهم القرآن بالرحمن، بخلقه وتديره وإنعامه وعرفهم بعباده الذين عرفوه بذلك، فأمنوا به وخضعوا له بما اشتملت عليه هذه الآيات من صفاتهم وفي تعريف القرآن لعباد الرحمن بعد تعريفه بالرحمن تشريف كبير لهم وتبكيث لأولئك المتجاهلين المتكبرين، فكانت الصفة الأولى المتذكرين الشاكرين أهل الرفق والسهولة والمؤمنين بقولهم الأولى والثانية السلام والصفة الثالثة أنهم يحيون الليل، في يبيتون يصلون لربهم يراوون بين السجود والقيام، والصفة الرابعة أنهم يدعون الله تعالى أن يصرف عنهم عذاب جهنم، لأن عذابها عذاب شديد فادح ملح ملازم، ولأنها بنست المستقر والذي يستقرون ويثبت فيه، وبنست المقام الذي يقام ويمكن فيه، والصفة الخامسة إذا أنفقوا أموالهم لم يتجاوزوا الحد المشروع ولم يضيقوا فيقصروا في القدر المطلوب، وكان إنفاقهم بين التجاوز والتطبيق عدلا مستويا لا إفراط فيه ولا تفريط، فوصفهم بالقصد الذي هو وسط بين الغلو والتقصير، وهو الحالة بين الحالتين والحسنة بين السيئتين.¹

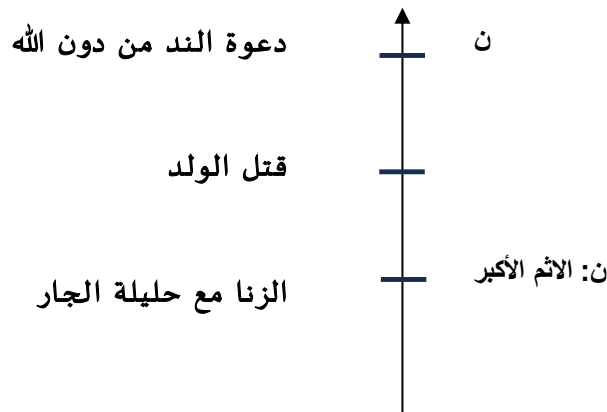
¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 81 - 126.

والصفة السادسة والسابعة والثامنة في تفسير ابن باديس لقوله تعالى: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ»¹

اعتمد عبد الحميد ابن باديس بشكل كبير في تفسيره على القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، فهي من جهة أفضل أداة للتعبير عن مقاصد عبد الحميد بن باديس ومن جهة ثانية تخلق لدى المتلقي حالة إذعان تؤدي إلى الاقتناع بهذه المقاصد والتسليم بها.²

ففي سبب النزول قوله ابن باديس مستشهدا بالحديث الشريف: ثبت في الصحيحين واللفظ لمسلم أن عبد الله بن مسعود قال قال رجل: "يا رسول الله أي ذنب أكبر؟ قال: أن تدعو لله ندا وهو خلقك، قال ثم أي؟ قال أن تقتل ولدك مخافة أن يطعم معك" قال قلت ثم أي؟ قال أن تزاني خلية جارك صحيح تقدم برقم 77 فأنزل الله تصديقها: «وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ» الفرقان آ 28 إلى: «أثامًا» الفرقان آ 26.³

لقد رتب عبد الحميد بن باديس حججه بغية إقناع مخاطبيه في سلم تفاضلي.



¹ - الفرقان آية 68.

² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 263 - 264.

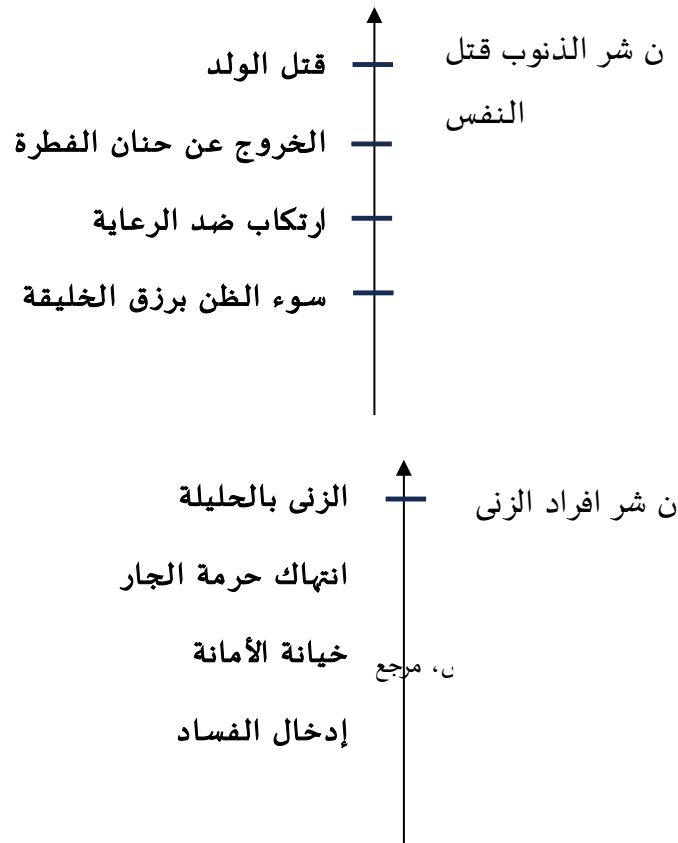
³ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 131.

إن القيمة الحجاجية لهذا الملفوظ مستمدة من كونه يوظف عبارة الذنب الأكبر، التي تعين درجة من درجات الذنوب، ومن ثم تدخل في علاقة ترتيبية تفاضلية، ففي عنوان من تفسير ابن باديس المطابقة بين الآية وسبب النزول يقول: تواردت الآية والحديث في الإثم الأول على شيء واحد، وتوارد أيضا في الثاني والثالث.¹

إلا أن الحديث ذكر فرد من العام، وهو شرأفراده وأكبر إثمها وفي الآية ذكر للعام ولا شك أن شرقتل النفس هو قتل الولد لما في ذلك زيادة على قتل النفس من الخروج عن حنان الفطرة وارتكاب ما توجبه الرعاية والكفالة، وسوء الظن المتكفل برزق الخليفة.

أن الزنا بحليلة الجار هو شرأفراد الزنا لما فيه زيادة عن الزنا من انتهاك حرمة الجار وخيانة الأمانة، فإنهم ماتجاوزوا حتى أمن بعضهم بعضا، وإدخال الفساد على أساس التكوين الاجتماعي في الناس، وهو التجاور والتقارب.

فالملفوظات المتضمنة لهذه العبارات مثلا كلمة شر، تنتظم انتظاما سلميا، يجعلها تستثمر حجاجيا، فشر حجة أقوى تسند النتيجة الإيجابية، وكأن عبد الحميد يقول شر الذنوب.²



¹ - ينظر: أبو عبد الله

² - المرجع نفسه، ص



إن سلّم الذنوب الذي بيّنا منتظم وهذا ما عرف عند ديكره بالسلم الحجاجي المطلق وقد استخدم ابن باديس الرّوابط المدرجة للنتيجة وهي ما في ذلك، زيادة على، وروابط مدرجة للحجج وهي: "كما أن"، "حتى"، وفي عنوان من تفسيره وسمه بالمناسبة يقول ابن باديس: "أنه لما أثبت لهم أصول الطاعات في الآيات المتقدمة نفى عنهم أمهات المعاصي في هذه الآية تنبها على أن الإيمان الكامل هو ما تثبت معه الطاعات وتنفي المعاصي وذلك هو غاية الامتثال للأوامر والنواهي،¹ مستخدما لروابط مدرجة للحجج مثل: على أن، ذلك هو. وقد أضاف: « وفيه تعريض بما كان عليه المشركون من اتصاف بهذه المعاصي من دعائهم آلهتهم مع الله، وقتلهم النفس، وارتكابهم فاحشة الزنا، وقدم إثبات الطاعات على انتفاء المعاصي تنبها على أن من راض نفسه على الطاعة ودانت نفسه بالإخبات والانقياد للأوامر الشرعية، ضعفت منه أوزالت دواعي الشر والفساد، فانكف عن المعصية»² وقد استخدم "على أن" كرابط مدرج للنتيجة وكأن ابن باديس يقول في قصد حجاجي، بمقتضى علاقة تفاضلية مع طبقات أخرى من القيم توجد في رتب أعلى من السلم نفسه في علاقة ترابطية التفاضلية وذلك على النحو التالي:



¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 132.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 132.

سلم حجاجي مطلق

واصل عبد الحميد بن باديس تفسيره بنكتة استطرادية، وهاته الأخيرة في اصطلاح العلماء تعني المعنى الدقيق المؤثر في النفس، والمستنبطة بإمعان فكر وتأمل والنكت التفسيرية تظهر للمتأمل بإدامة الفكر والنظر بعد أن لم تكن قد ظهرت قبله أو بلغتة عن سابقه، فتظهر للمتأمل بعد أن لم تكن ويفتح الله لناظرها ما لم يفتح لغيره، وهي ليست من أصل العلم وصلبه. إذ لو كانت كذلك لأدّى هذا القول إلى خلو بعض الأزمات من بيان القرآن وتعلق فهمه عن الأذهان، وخلي الزمان عن قائم الله بحجة وهنا لا يقول به أحد، فهي من ملح العلم التي يحسن بها ولا يتوقف فهمه عليها.¹

استهل ابن باديس نكته برابط حجاجي مدرج للحجج من هنا قائلاً أن على المسلم الذي يعمل لتزكية نفسه أن يواظب على الطاعات بأنواعها وأن يجتهد في الحصول الإنس بها والخشوع فيها ن إثبات أصول اجيا^أ ق1: تزكية النفس بالمواظبة على تساق الحجاجي زيادة على قائلاً: " الخ والإقلاع عن ما ي الطاعات. أصول الشر ويميت بواعثه " أصول الشر. ترتيب ق2 الاجتهاد بأمس وخشوع. وجه للأقوال مما يعني أن التوجه الحجاجي هنا من غرس م نتيجة في إثبات أصول الخير والإقلاع عن

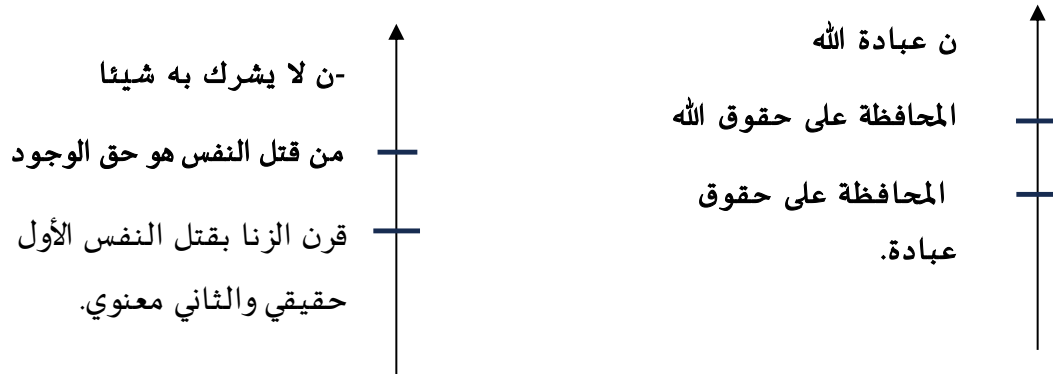
سلم حجاجي مطلق

¹ - ينظر: يزيد عبد اللطيف الخليف، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 36، مجلس النشر العلمي، جامعة الكويت، مارس، 2024م، ص 12 - 17.

² - ينظر: أبوعبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 132.

وسمه ديكرو في السلم الحجاجي المطلق واعتبره شاهدا على إمكان ترقية مبدأ السلمية إلى مستوى الجمل، وليس فقط الملفوظات.¹

وقف ابن باديس على وجه ترتيب هذه الصفات المنفية في النفي والعلاقة السلمية.



قانون المعاكسة مطبقا بين ملفوظين

فالحجة المحافظة على حقوق الله، تساند النتيجة عبادة الله، وقرن الحجة وقتل النفس وهو حق الوجود بالنتيجة دعاء غير الله، أي يساند النتيجة المعاكسة. وكذلك حجة قرن الزنا بقتل النفس لمساندة النتيجة دعاء غير الله والذي يساند النتيجة المعاكسة.

ثم يشرع ابن باديس في شرح المفردات بادئا بكلمة الدعاء هو النداء لطلب أمر وتنبيه عليه ثم كلمة الإله وهو المعبود ثم حرم الله النفس أي جعل لها حرمة ومنعة فلا يجوز التعدي عليها، ومادة حرم تفيد المنع في جميع تصاريفها، ثم كلمة الحق وهو الثابت من مقتضيات القتل في الشرع.

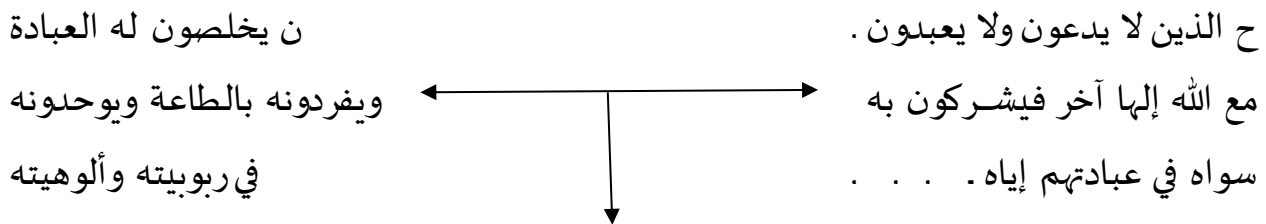
انتهج ابن باديس في شرح المفردات الترتيب متتبعا ما جاء في الآية الكريمة إذ كان شرحه بشكل بالغ، فالصورة نابغة الإفادة، إذ أن الدعاء الله المعبود الذي خلق وحرم القتل كأن ابن باديس يمسك زمام هذا التناسق في الشرح.

¹ - رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحاجيات اللسان، مرجع سابق، ص 115.

لمقصد ملائم لكل فئات المخاطبين، فيكون مفيدا والإفادة مبدأ تداولي أصيل، يقصد به وقوف المخاطب على غرض محدثه بشكل موثوق فيه دون لبس أو سوء فهم، وهذا من صميم العمل التداولي، الذي يهدف إلى الوصول بالعملية التبليغية إلى أبلغ درجات التمام.¹ ثم ينتقل ابن باديس إلى التراكيب قائلا أن وصف النفس بالاسم الموصول المعروف الصلة لأن تحريم الله لها مركوز في النفس، معروف للبشر بما جاءهم من جميع الشرائع، وكان النفي للفعل بصيغة المضارعة للإشارة إلى استمرار ذلك النفي، وقد استخدم الرابط الحجاج لأن المدرج للنتيجة تحريم الله لها مركوز في النفس، ويواصل موضحا المعنى قاصدا الذين لا يدعون ولا يعبدون مع الله إلها آخر— فيشركون به سواء في عبادتهم إياه، ولكنهم يخلصون له العبادة... وكأن ابن باديس أراد أن يقول في المعنى الضمني أن لا يشرك به سواه في عبادتهم إياه ويخلصون له العبادة.

فابن باديس ينشأ الفعل اللغوي غير المباشر لدفع المخاطب إلى اكتشاف المعاني الخفية للجملة، أو الوقوف على حقيقة مقصدها، وهو الشيء الذي أفاق الاستنتاج يقتحمها فتتداعى هو ينخرط في منطق الجملة الضمني ليصبر بنفسه أغوارها المفهومية، ويتقرى بعقله حدودها الحجاجية.²

في الملفوظ الأول والذي لا يدعون ولا يعبدون مع الله إلها آخر فيشكون به سواء في عبادتهم إياه عبارة عن حجة، قدمها ابن باديس لحملة المخاطبة على قبول النتيجة يخلصون له العبادة ويفردون بالطاعة ويوحدون في ربوبيته وألوهيته والرابط بين الجملتين رابط التعارض الحجاجي لكن.



الرابط الحجاجي لكن

¹ - يند
² - يند

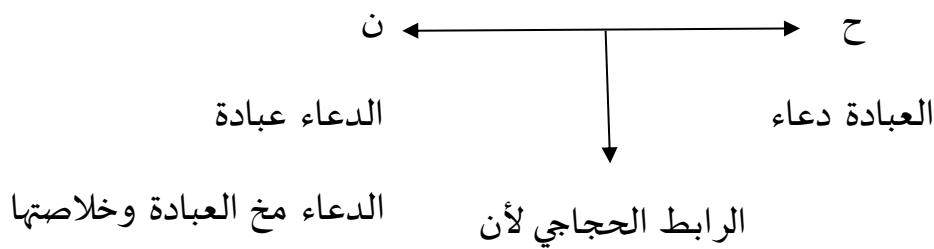
فهناك تعاند بين الحجتين، ولكن من فئة الروابط التي تكون حججها متعاندة.¹

وفي تفسير ان باديس لمزيد بيان توحيد الرحمن يقول:

من دعا غير الله فقد عبده

فهذا الملفوظ يتألف من نتيجة فقد عبده وحجة تدعمها من دعاء غير الله وهي حجة أضحت عقيدة شائعة، وجرت على الألسن، لأنها تعكس عقيدة مشتركة بين العرب يرجع إليها الأفراد كلما توخوا التعبير عن فكرة الشرك بالله، ويوضح أنسكومبر أن للمواضع الحجاجية ثلاث خصائص هي أنها معتقدات شائعة في العشيرة الاجتماعية التي تنتمي إليها المتكلم والمخاطب ويفترض أن يشترك فيها حتى قبل الانخراط في صيرورة الخطاب.²

يقول ابن باديس: "ما يزال الذكر الحكيم سمي العبادة دعاء ويعبر به عنها ذلك لأنه عبادة"



ولأن من الروابط المدرجة للحجج.

ن الدعاء مخ العبادة و خلاصتها	
العبادة دعاء	1م
الدعاء عبادة	2م
العابد يظهر ذله أمام عز المعبود	3م
يعرب عن ذلك بلسان بدعائه وندائه وطلبه منه	4م
جوائده	5م

¹ - ينظر: رشيد الرا

² - ينظر: جوا ختاه

دخل إلى الحجاجيا
جمع سابق، ص 50



يضع ابن باديس الملفوظات م1، م2، م3، م4، م5. ضمن فئة حجاجية واحدة تشترك عناصرها في مساندة النتيجة ن.

إن هذه العلاقة السلمية التفاضلية تفسر عمل بعض الروابط الحجاجية مثل الرابط لأن من الروابط المدرجة للحجج ولهذا من الروابط المدرجة للنتيجة.

ثم ذهب ابن باديس إلى الاستشهاد من السنة المطهرة والقرآن الكريم.

القرآن: "وقال ربكم ادعوني أستجب لكم"

ن من دعا غير الله
فقد عبده

السنة «الدعاء هو العبادة».

«الدعاء مخ العبادة».

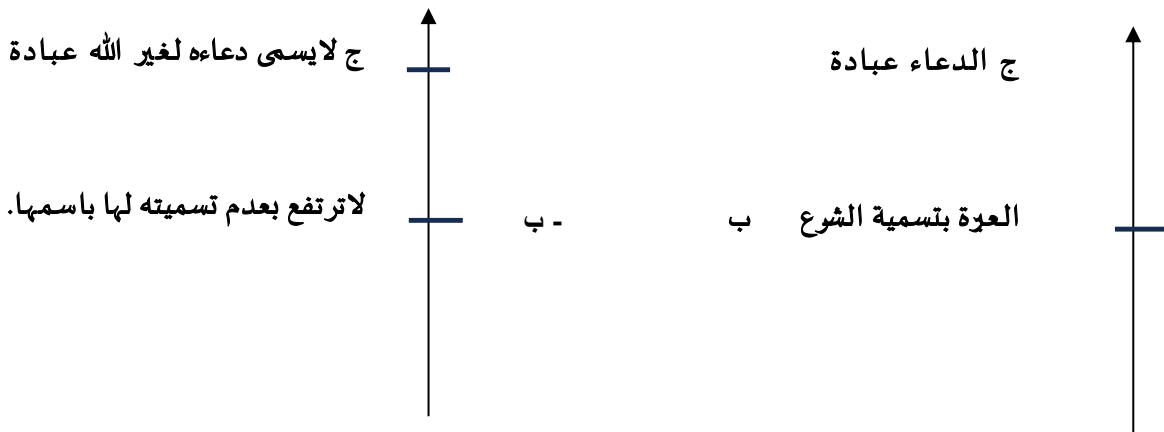
علاقة سلمية تفاضلية

يقول ابن باديس: «فتطابق الأثر والنظر على أن الدعاء عبادة فمن دعا غير الله فقد عبده، وإذا كان هو لا يسمي دعاءه لغير الله عبادة، فالحقيقة لا ترتفع بعدم تسميته لها باسمها وتسميته لها بغير اسمها، والعبرة بتسمية الشرع الذي عرفناها من الحديثين المتقدمين لا بتسميته».

أعلن ديكر أن التأويل الاستلزامي أو الشرطي للأداة إذا (si) في اللغة الفرنسية، يتم فقط ضمن المكون الخطابى أي هذه الأداة تأخذ معناها الشرطي بمقتضى الشروط المقامية والسياقية وليس بناء على صيغتها اللسانية المجردة، إذ يمكن أن مشتق من الصيغة الشرطية ب إذا ج الصيغة المكافئة لها ج إذا ليس ب بمقتضى قانون العكس الحجاجي الذي يقضى بأن يكون بطلان "ب" مساندة للنتيجة المتمثلة في بطلان ج¹ ومثال ذلك.¹

إذا كان هو لا يسمي دعائه لغير الله عباده، فالحقيقة لا ترتفع بعدم تسميته لها باسمها وتسميته لها بغير اسمها.²

ما يمكن تمثيله سلميا كالآتي:



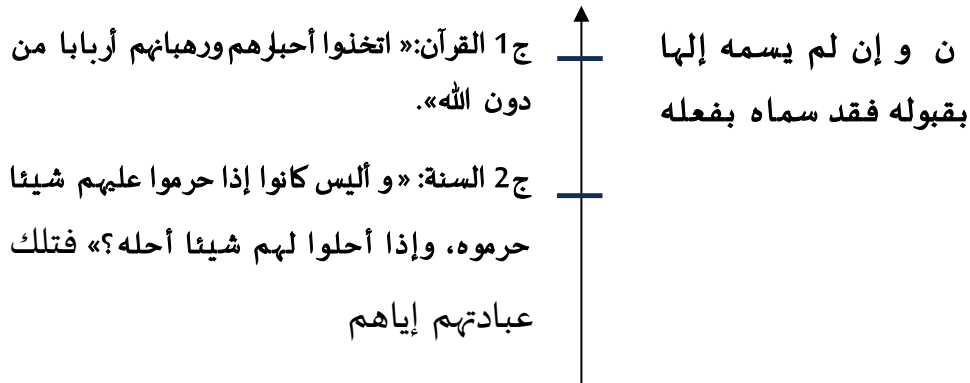
¹ - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 135.

² - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 127.

اعتبر ديكرو أنا الاستلزام الخطابي يتضمن صوراً يمكن إرجاعها إلى الصورة السلمية التفاضلية التي تراعي العلاقة بين الملفوظات من حيث قوتها الحجاجية في مساندة النتيجة.¹ وفي المقطع الأخير من تفسير ابن باديس للآية 68 من سورة الفرقان يقول: من دعا شيئاً فقد اتخذه إلهاً.

من دعا شيئاً فقد اتخذه إلهاً ← فعل له ما لا يفعل إلا للإله

لأن رابط حجاجي مدرج للحجاج



وردت الحجج مرتبة في سلم حجاج تفاضلي.

ويختم ابن باديس تفسيره لهاته الآية بتحذير وإرشاد: ما أكثر ما تسمع في دعاء الناس يا رب والشيخ يا رب والناس ربي، يا رب والناس الملاح¹ وهذا من دعاء غير الله مع الله، فإياك أيها المسلم وإياه وادع الله ربك خالقك وحده، وانف الشرك راغم.² منطلقاً في تفسيره من منهجية فكرية واعية، مما جعل خطابه ذو تأثير واعي وفق الظرف السائد، هادفاً إلى بناء حجاج قوي لكسب متلقن ناهض صالح للأفكار والمعتقد.

ارتكزنا في تحليل الخطاب التفسيري عند ابن باديس على استخراج الجانب الحجاج فيه، وقد لمسنا في ذلك الارتقاء فيه والوصول إلى إدعان متلقي من خلال فحص نموذجين

¹ - ينظر: رشيد الرازي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 125.

² - ينظر: أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، مرجع سابق، ص 137.

لآيتين أولهما مكي وثانيهما مدنية، وقد حاولنا الاستفادة من نظرية ديكر وأكسومبر في التنقيب عن مواطن الحجاج اللغوي داخل الخطاب التفسيري، فكان خطابا حجاجيا بامتياز له دور كبير في تدبر وشرح الذكر الحكيم، ظهرت فيه السلاسل الحجاجية والروابط والعوامل الحجاجية، ومما أسهم في تراتبية الحجج والنتائج والتتابع وضمان توجيه الحجاجي، من خلال اختبار الحجة للوصول إلى نتيجة معينة.

المبحث الثالث: آليات الحجاج اللغوي في الخطبة الدينية والسياسية عند عبد الحميد ابن باديس

1. الخطبة الدينية

أ. مواضع الخطبة:

تنتمي هذه الخطبة إلى خطب الوعظ والنصح للمسلمين وتحميسهم على خدمة دينهم وأوطانهم، والتعاون على ذلك لتحقيق الإنسانية والسعادة، ألقاها عبد الحميد على أعضاء جمعية التربية والتعليم الإسلامية وقد تضمنت المواضيع التالية:

- التوصية لمن يجمعهم عمل واحد بالتعاون.
- احترام الإنسانية في جميع شعوبها وخدمتها.
- التمسك بالدين الإسلامي.
- المساواة والأخوة بين جميع الأجناس.
- الإحسان التضامن الإنساني.
- احترام الأديان الأخرى.
- العدل العام مع العدو والصديق.
- نشر الإسلام.
- العمل للوطن الخاص الجزائر لخدمة الوطن العام.

ب. التحليل الحجاجي اللغوي للخطبة:

يعد ديكر والحجاج فعلا لغويا خاصا ويتمثل الحجاج بالنسبة إلى هذه النظرية في إنجاز تسلسلات استنتاجية داخل الخطاب أي متواليات من أقوال والجمل بعضها بمنزلة الحجج والبعض والآخر بمنزلة النتائج التي نستنتج منها¹. أما الآليات التداولية الحجاجية في خطبته لمن أعيش؟ تبدأ من العنوان الذي هو عبارة عن استفهام جوابه في الخطبة والتي يقول في بدايتها: "أيها الإخوة: ينبغي لكل قوم جمعهم أن يفهم بعضهم بعضا كما ينبغي أن يفهموا العمل الذي هم متعاونون عليه ليكونوا في سيرهم على بصيرة من أنفسهم وعملهم"². فقد يجتمع قوم على عمل مختلف منازعهم فيأخذوا كل واحد ليجذب إلى ناحية فتقع على الخصومة ما بينهم وينقطع حبل عملهم وربما انتهى بهم الأمر إلى افتراق وعدوان، ولو أنهم في أول الأمر تفاهموا ولما تفاصموا به.

ويريد عبد الحميد بن باديس أن يصل إلى نتيجة حجاجية رئيسية من وراء خطبته تمثل في دعوة إلى الإسلام، فهو الوسيلة الموصلة إلى تحقيق خدمة الإنسانية ونفعها والعمل للوطن.

وهكذا فإن العلاقة الحجاجية الرئيسية لهذه تتكون من الحجج الآتية:

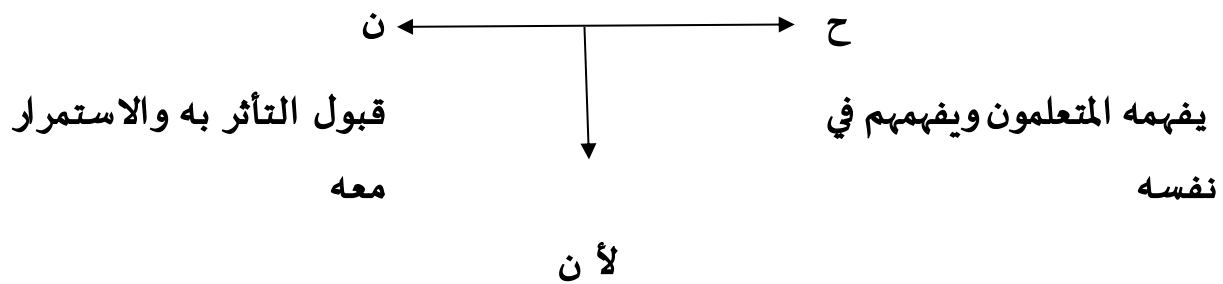
- فهم المعلم للمتعلم وفهم المتعلم للمعلم.
- الإسلام الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها.
- الإسلام دين الإنسانية الذي لا نجا لها ولا سعادة إلا به.
- خدمة الجزائر نفع لها وللأوطان القريبة منها.
- ومن نتيجة رئيسية هي: الفوز في الآخرة والحرية للوطن.

¹ - ينظر: باسم خيري خضير، الحجاج وتوجيه مفهومه ومجالاته وتطبيقات في خطب ابن نباته، مرجع سابق، ص 153.

² - عارطالي، آثار ابن باديس، شركة دار الأمة، الجزائر، الجزء الأول، المجلد الثاني، دط، 2014، ص 233.

وقد جاءت النتيجة الرئيسية ضمنية غير مصرح بها، لكنها تستنتج من سياق الخطبة فالنتيجة المنطقية للنظر في الإسلام والتحلي بالأعمال الصالحة من مساواة وتعاطف وتراحم وإحسان واحترام للأديان الأخرى وعدل وسعادة في الدنيا وسعادة في الآخرة وخدمة الوطن ونفعه ضمان لاستقراره وحرية.

يقول ابن باديس: « فنحن أيها الإخوة الذين اجتمعنا على التربية والتعليم من معلم ومتعلم يجب علينا أن نفهم بعضنا بعضا والمعلم هو الذي يجب أن يفهمه المتعلمون ويفهمهم هو في نفسه لأنه هو الذي انتصب ليثبت فيهم أفكارا وأخلاقا وآدابا وهو مؤثر عليهم أثرا لا محالة فمن الواجب نصحه لهم أن يفهمه في نفسه لينظروا في قبول التأثير به ، فيستمرون معه فصل وعدم قبوله فيفارقونه، وليكون من قبل واستمروا مستمعين على شيء قد فهموه واتفقوا على البقاء فيه والتعاون عليه. »¹.

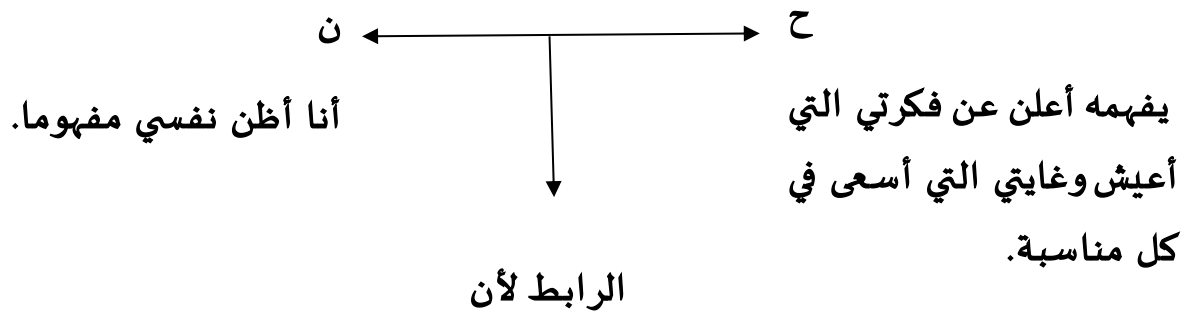


المعلم هو الذي يجب أن يفهمه المتعلمون، ويفهمهم وهو في نفسه لأنه هو الذي انتصب ليثبت فيهم أفكارا وأخلاقا وآدابا، وهو مؤثر عليهم أثرا لا محالة.

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 233.

لأن من الروابط المدرجة للحجج، وكذا يمكن التمثيل للعلاقة الحجاجية ويضيف ابن باديس في خطبته قائلاً: «وأنا أظن نفسي مفهوما عند من يتصلون بي مثلكم، ولو كان ذلك في زمن قليل لأنني ما فتئت أعلن عن فكرتي التي أعيش لها وغايتي التي أسعى إليها في كل مناسبة.

ونمثل للعلاقة الحجاجية هناك كالاتي:



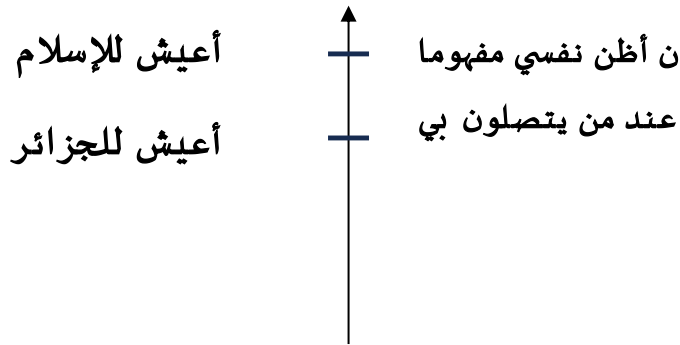
ويواصل مفصلاً في استفهام تقريره لمن أعيش أنا؟ أعيش للإسلام والجزائر.

هذا الاستفهام بعيد الإثبات مع الافتخار، وكان في عنوان النص كأنه إفادة تنبيه على ضلال المخاطب ودعوته إلى التمسك بإسلامه ووطنه، وهاته النتيجة مضمرة يتم استنتاجها من السياق، دون جواب عليه، أما في المرة الثانية، كان الجواب بعده: أعيش للإسلام والجزائر، لإثبات الأمر المقرر وإثباته وجعله حقيقة لا جدال فيها ينتقل المتكلم إلى حمل المخاطب على الإقرار بهذه الحقيقة ليكون ذلك أدعى لتقريره وإقامة الحجة عليه.¹

فتوظيف الاستفهام عامة هو كما يقول ديكرود يهدف إلى إلزام المخاطب على الذهاب في الاتجاه الذي يحدده له المتكلم، والسير في المنحى الحجاجي الذي يرسمه له، وإقراره له بصحة دعوة، ذلك أن هذا الأسلوب باعتباره طلباً يستدعي مطلوباً غير حاصل وقت الطلب لذا الطالب، ففي هذه الفترة كان الوازع الديني ضعيفاً والخرافة منتشرة، والأباطيل متفشية والحرية مكبلة، ويفترض حصوله لدى المطلوب منه، يستلزم من ذلك لذا بالإقرار

¹ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية، مرجع سابق، ص 339.

أي الجواب وذلك يصبح المخاطب ملزما بالإقرار أي بالجواب فحسب بل ملزما بالإقرار بما يعلمه المستفهم ويعمل على تثبيته وتحقيقه، ومنه فإن الحمل على الإقرار يبدوا وكأنه شبه بمحاصرة المخاطبة من أجل إلزامه بعد اعترافه بالإقرار، وكأنه يقول هذا المعلوم قطعاً فلا تطلع في إنكاره¹. وكأن ابن باديس أمام علاقة ترتيبية للحجج أمام سلم حجاجي.



فالعيش للإسلام هو أقوى دليل على فهم ابن باديس من العيش للجزائر، والعلاقة السلمية التفاضلية.

يقول ابن باديس: «قد يقول قائل: أن هذا ضيق في النظر، وتعصب للنفس وقصور في العمل، وتقصير في النفع، فليس الإسلام وحدة ديناً للبشرية ولا الجزائر وحدها وطن الإنسان والأوطان الإنساني كلها حق على كل واحد من أبناء الإنسانية، ولكل دين من أديانها حقه من الاحترام»².

ويواصل مقدماً حجزاً على ما سبق رابطاً بحرف الفاء: «فأقول: نعم إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها، والحدب عليها في جميع أوطانها واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزاعاتها هو ما نقصده، هو نرمي إليه ونعمل على تربيته من إلينا عليه، ولكل هذه الدائرة الإنسانية الواسعة ليس من السهل التوصل إلى خدمتها مباشرة ونفعها

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 360.

² - عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 234.

دون واسطة فوجب التفكير في الوسائل الموصلة إلى تحقيق هذه الخدمة وإيصال هذا
النفع".¹

ونجد هنا علاقة حجاجية تمثل لها كالاتي:

ن أعيش للإسلام ← ليس
وحده ديناً للبشرية.

نعم إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها ← هذه الدائرة الانسانية
ليس

من السهل التوصل إلى خدمتها مباشرة.

ضمن هذه المجموعة يشكل كل زوج، ما يمكن القول عليه "زوج عنادياً" إن معيار وجود
العلاقة العنادية بين حجتين هو أن تقبل معا الورود في ملفوظ من الملفوظات الحجاجية
بحيث يؤدي ذلك إلى بروز تعاند حجاجي. ومثال ذلك:

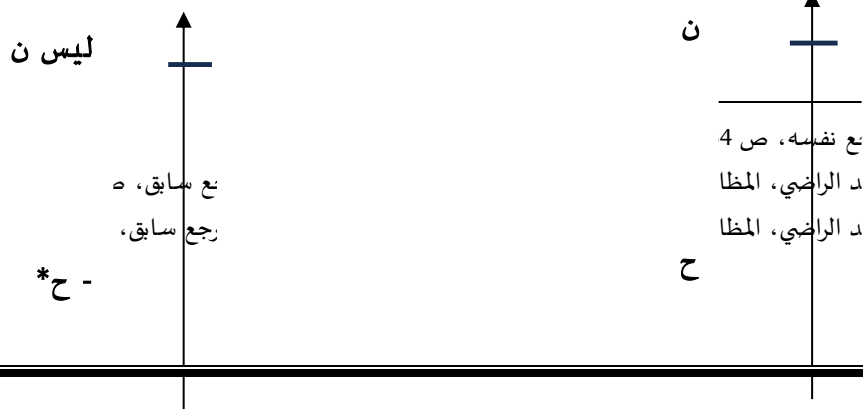
أعيش للإسلام، لكن ليس وحدة ديناً للبشرية.

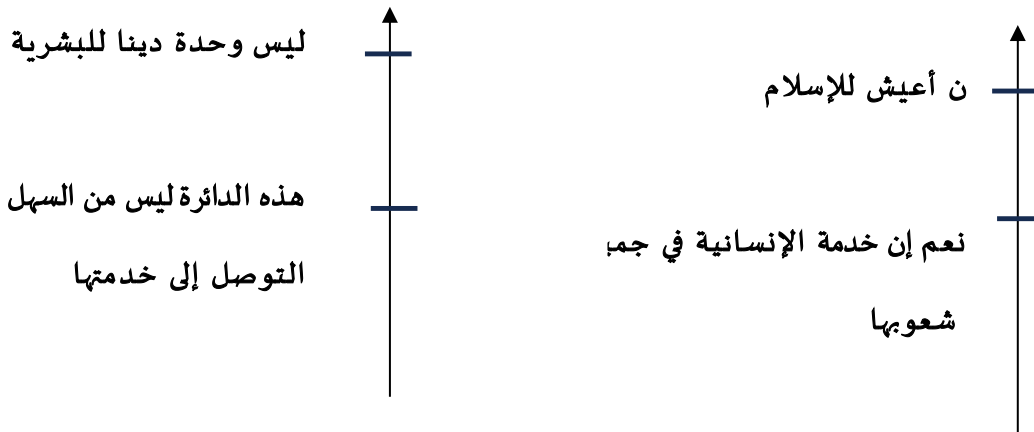
نعم إن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها، لكن هذه الدائرة الإنسانية ليس من السهل
التوصل إلى خدمتها.

إذا قامت بين الملفوظين علاقة عنادية صح أن نطبق عليهما مبدأ التعارض الحجاجي.²

ومقتضى هذا المبدأ إنه إذا كانت لدينا حجة ح تصلح لمساندة نتيجة ن ، فمن الضروري أن
توجد حجة ح لمساندة النتيجة المعارضة لا (ن) بحيث ح ليست بالضرورة هي لا ح

إن هذه العلاقة تقبل بدورها التمثيل السلمي، وذلك كالاتي:³





تتبعكس هذه العلاقة العنادية في بناء اللغة من خلال الرابط لكن، من روابط التعارض الحجاجي.

يواصل ابن باديس خطبته قائلا: "ونحن لقد نظرنا في الإسلام ووجدناه الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها، ويستدل بالآية 70 من سورة الإسراء، وحجة الاستشهاد بالآية القرآنية تكررت في الخطاب الديني الباديسي لتأويل بوجه معناها نحو مقصد عبد الحميد ابن باديس".

الحجج	الشاهد الديني الذي أخذت منه
نظرنا في الإسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية. ¹	قوله تعالى: «وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ». ³

¹ - عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 234

³ - سورة الإسراء، الآية 70

قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِّن ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا» إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ⁵. قوله تعالى: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ، وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ»⁶. قوله تعالى: «مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا»⁷. لقوله تعالى: «لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينٌ»⁸.	يقرر التساوي الأخوة بين جميع تلك الأجناس ، وبين أنهم كانوا أجناسا للتمييز لا للتفضل وإن التفاضل بالأعمال الصالحة¹. يدعو تلك الأجناس كلها إلى التعاطف والتراحم بما يجمعها من وحدة الأصل هو وشائج القرابة القريبة والبعيدة². يقرر التضامن الإنساني العام بأن الإحسان إلى واحد إحسان إلى الجميع، والإساءة إلى واحد إساءة إلى الجميع³. يعترف بالأديان الأخرى ويحترمها ويسلم أمر التصرف فيها لأهلها⁴.
--	--

الشاهد الديني الذي أخذت منه	الحجج
------------------------------------	--------------

¹ - المرجع نفسه، ص 234

² - المرجع نفسه، ص 234 – 235.

³ - المرجع نفسه، ص 235

⁴ - المرجع نفسه، ص 5234

⁵ - سورة الحجرات، الآية 13

⁶ - سورة النساء، الآية 1.

⁷ - سورة المائدة، الآية 32.

⁸ - سورة الكافرون الآية 6.

قوله تعالى: «لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ»⁶	يقرر شرائع الأمم ويهون عليها شأن الاختلاف ويدعوها كلها إلى التسابق في الخيرات.¹
قوله تعالى: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ عَلَى أَلَّا تَعْدِلُوا»⁷	يأمر بالعدل العام مع العدو والصديق.²
قوله تعالى: «وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَا نُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ تَعْتَدُوا»⁸ قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ»⁹	يحرم الاعتداء تحريما عاما على البغيض والحبیب.³ يأمر بالإحسان العام.⁴ يأمر بحسن التخاطب العام.⁵
في قوله تعالى: «وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا»¹⁰	

إن هذه الحجج تعمل على تقديم المعاني إلى المتلقين، وتقريبها إليهم، فهي تفعل ذلك بالاستناد إلى ما هو معروف عندهم، وذلك حتى يكون نفاذه إلى قلوبهم وعقولهم في سهولة ويسر ويحصل إقناعهم بما أريد إقناعهم بدون صعوبة أو غسر، فالتناص مع مثيلاتها في الشواهد الدينية، فإن ذلك كاف أن يبلغ أعلى درجات الحجاج، فهي تجعل المخاطب غير قادر على إبطالها ونفي مضمونها وذلك يجعله ليس فقط لكلام بن باديس، وإنما يسمع لصوت القرآن الكريم بأمر وينهى ويبشر ويرغب ويرهب ويجعله يتصور نفسه وكأنه خارج عن ملة الإسلام إذا هو تجافى فهي أفضل أداة للتعبير عند ابن باديس عن مقاصده ومن

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 234

² - المرجع نفسه، ص 235.

³ - المرجع نفسه، ص 235.

⁴ - المرجع نفسه، ص 235.

⁵ - المرجع نفسه، ص 235.

⁶ - سورة المائدة الآية 48.

⁷ - سورة المائدة الآية 08.

⁸ - سورة المائدة الآية 02.

⁹ - سورة النحل الآية 90.

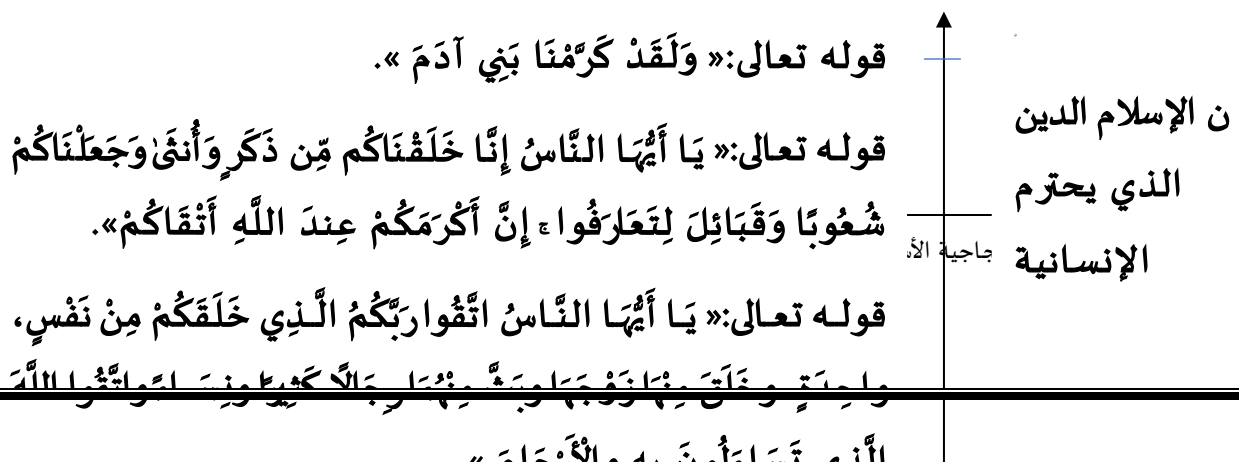
¹⁰ - سورة البقرة، الآية 83.

جهة ثانية تخلق لدى المتلقي حالة إذعان تؤدي إلى الاقتناع بهذه المقاصد والتسليم بها. ويمكن تمثيلها بالسلم الحجاج الآتي التراتبي:¹



سلم الملفوظات العلاقة السلمية التفاضلية

أما الرابط الحجاجي فهو الواو حرف عطف، لأنه يربط أكثر من وحدة دلالية في إطار استراتيجية حجاجية واحدة.



—

—

—

—

—

—

—

—

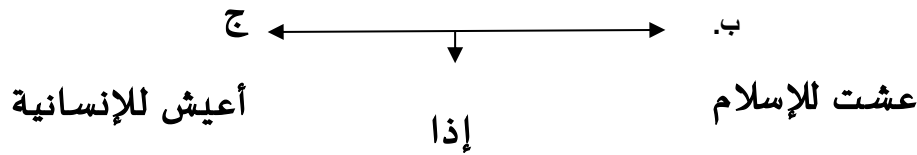
—

يقول ابن باديس في خطبته: «فلما عرفنا هذا وأكثر من هذا في الإسلام وهو الدين الذي فطرنا عليه الله بفضلله علما أنه دين الإنسانية الذي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به، وإن خدمتها لا تكون إلا على أصوله، وإن إيصال النفع إليها لا يكون إلا من طريقه».¹ فعندما أدخل ابن باديس أداة القصر لا إلا، وهي عامل حجاجي في قوله دين الإنسانية الذي لا نجاة لها ولا سعادة إلا به.

فقصرت صفات النجاة والسعادة والنفع على الإنسانية، وهو قصر صفة على موصوف، وهو ضرب من ضروب التوكيد. استخدمها بن باديس لتأكيد كلامه وتيقنه منه وقد ساهم هذا العامل الحجاجي في إبراز حضور ذات ابن باديس.²

ثم يضيف: «فإذا عشت له فإني أعيش للإنسانية لخيرها وسعادتها في جميع أجناسها وأوطانها، وفي جميع مظاهر عاطفتها وتفكيرها، وما كنا لنكون هكذا إلا بالإسلام الذي ندين به ونعيش له ونعمل من أجله».³

إذا الشرطية هنا تفيد التأويل الاستلزام وهو الأصل في الصيغ التقريرية ويقول ديكر على تأويل عبارات ذات الصورة (ب إذا ج) تأويل استلزام يا يعتبر القضية ج تردد دائما باعتبارها تفسح المجال وتيسره لحصول القضية ب وتسير في اتجاهها.⁴ فقد جعل ابن باديس الشرطة العيش للإنسانية العيش للإسلام.



¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 236.

² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 221 – 222.

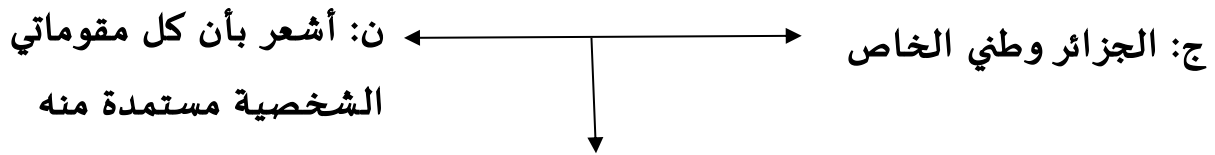
³ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 236.

⁴ - ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 125..

نعتبر العيش للإسلام الوحدة الحجاجية الأولى لهذه الخطبة أما الوحدة الحجاجية الثانية فهي العيش للوطن.

يقول ابن باديس: «أما الجزائر فهي وطني الخاص الذي تربطني بأهله روابط من الماضي والحاضر والمستقبل بوجه خاص، وتفرض على تلك الروابط لأجله كجزء منه فروضا خاصة وأنا أشعر بأن كل مقوماتي الشخصية مستمدة منه».¹

العامل الحجاجي هنا أمّا. فقول ابن باديس هنا موجه نحو خدمة نتيجة واحدة هي أن لمقوماته الشخصية مستمدة من الجزائر.



موضع: مقومات الشخصية مستمدة من الجزائر

يقول أنسكومبر: "لقد طرحنا المواضيع عموما باعتبارها ضمانات للتأليفات الخطابية، فإذا كان بالإمكان الانتقال من الملفوظ م1 إلى الملفوظ م2 فإن ذلك يتم بفضل تدخل حادث ثالث هو الموضع الذي يسمح بإقامة ارتباط بين هذين الملفوظين".²

ويقول بن باديس أيضا في خطبته: «فأرى من الواجب أن تكون خدماتي أول ما تتصل شيء به مباشرة، وكما أنني كلما أردت أن أعمل عملا وجدتي في حاجة إليه: إلا رجاله وإلى ماله وإلى حاله وإلى آلامه وإلى آماله كذلك أجدني إذا عملت قد خدمت بعلمي ناحيته أو أكثر مما كنت في حاجة إليه. هكذا هذا الاتصال المباشر أجده بيني وبين وطني

¹ - عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 236.

² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 105

الخاص في كل حالة وفي جميع الأعمال وأحسب أن كل وطني عمل لوطنه، لا بد أن يجد نفسه مع وطنه الخاص في مثل هذه المباشرة وهذا الاتصال».

الملاحظ في هذا الجزء من الخطبة توظيف ابن باديس لحجية أفعال اليقين مثل: وجدوا ورأى، وهي تفيد الاعتقاد الجازم في الخبر وذلك لإظهار مدى تيقنه من كلامه والفعل حسب، والذي يدل على الرجحان، وكل ذلك من أجل توجيه كلامه وتوجيه إثبات، ودفع المتلقي إلى الاعتقاد بصحة كلامه والعمل بمحتواه، فهو إذ يوظف هذه الأفعال ويعمل على تنويعها وتكرارها لكي يبعد كلامه عن حدود الكذب، وينقله في السلم الحجاج إلى أعلى مراتب الصدق والحقيقة، وذلك بفضل الطاقة الحجاجية التي تمنحها للأفعال الكلام، وفي هذا يقول ديكرو إن العلامة اللسانية "ش" يعلم ب "ق" فإنها توظف عامة للتأكيد على حقيقة "ق". لأن ش يعلم ب ق هي مماثلة ل "ق" حقيقة¹

- | | | |
|--|--|------|
| - من الواجب أن تكون خدماتي أو ما تتصل بشيء تتصل مباشرة | <div style="font-size: 3em; vertical-align: middle;">}</div> | أرى |
| - إذا عملت قد خدمت بعمل ناحية أو أكثر مما كنت في حاجة إليه | | أجد |
| - أن كل ابن وطن يعمل لوطنه | | أحسب |

← ق حقيقية ← نفي الإنكار ← حمل على الإذعان

كما أنها تقع في سلم حجاج على رأس الأقوال جميعها في دعم النتائج

¹ - الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 224 – 226.

أرى من الواجب أن تكون خدماتي أول ما تتصل بشيء تتصل به مباشرة.	ح	ن : يجد نفسه مع وطنه الخاص
أردت أن أعمل عملا وجدتي في حاجة إليه إلى رجاله وإلى ماله وإلى حاله وإلى آلامه وإلى آماله		
أجدني إذا عملت قد خدمت بعلمي ناحية أو أكثر مما كنت في حاجة إليه.		
أحسب أن كل ابن وطن يعمل لوطنه.		

وظف ابن باديس هذه الموجهات لإفادة اليقين لدفع المواطن الاعتراف بهذه الحقيقة، ودفع كل إنكار خلال تلقيها، وما هاته القضايا إلا حجج يريد من ورائها بن باديس إلى التأكيد على خدمة الوطن ونفعه وتحقيق وضمان حريته.

يقول ابن باديس: «نعم إننا وراء هذا الوطن الخاص أوطان أخرى عزيزة علينا هي دائما منا على بال، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد أنه لا بد أن نكون قد خدمناها، وأوصلنا إليها النفع والخير عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص».¹

ووظف عبد الحميد ابن باديس لفظة لابد التي تفيد الضرورة وتفسر بيجب وينبغي؛ فبخدمة الوطن الخاص نخدم الأوطان المقربة وأقرب هذا الوطن لنا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى، اللذان هما المغرب الأوسط إلا وطن واحد لغة وعقيدة، وآدابا وأخلاقا، وتاريخا ومصلحة.

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 238.

فالقصر في قوله: "اللذان ما هما والمغرب الأوسط إلا وطن واحد".

فأداة القصر ما ... إلا عامل حجاجي، والذي تأثر هنا هو القيمة الحجاجية للقول، وهي دعوة إلى التوحد وقصد إلى الوحدة التي تجمع الجزائر بالمغرب الأوسط.

ثم يواصل بحرف العطف ثم: «ثم الوطن العربي ثم الوطن الإنسانية العام».¹

والذي يفيد هنا التحقيق فقط لأنه يربط بين قولين لا أكثر ويوظف عبد الحميد بن باديس القصر بالنفي في قوله: "ولن نستطيع أن نؤدي خدمة مثمرة لشيء من هذه كلها إلا إذا خدمنا الجزائر".²

وهو عامل حجاجي، والقيمة الحجاجية هي لا تتحقق خدمة الأوطان الأخرى إلا بالعمل المثمر للوطن الخاص.

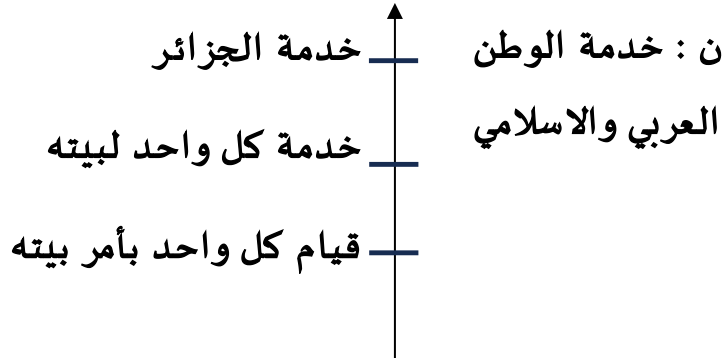
ثم يمثل ذلك بقوله: «وما يمثلون في وطننا الخاص وكل ذي وطن خاص إلا كمثل جماعة ذوي بيوت من قرية واحدة».³

اختار ابن باديس هذا المثال التعبير عن مقصوده. هو صلاح الفرد وصلاح الجماعة والمجتمع إذ يقول: "فبخدمة كل واحد لبيته تتكون من مجموعة البيوت قرية سعيدة راقية، ومن ضيع بيته فهو لما سواه أضيع وبقدريام كل واحد بأمر بيته تترقى القرية وتسعد، وبقدر إهمال كل واحد لبيته تشقى القرية وتنحط" فيجعل بقوله المتلقي يتصور تلك السعادة في نجاح خدمة البيوت وذلك الشقاء انحطاط في حال الإهمال وإذا رتبنا هذه الأقوال فإننا نحصل على السلم الحجاجي التالي:

¹ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 239.

² - المرجع نفسه، ص 239.

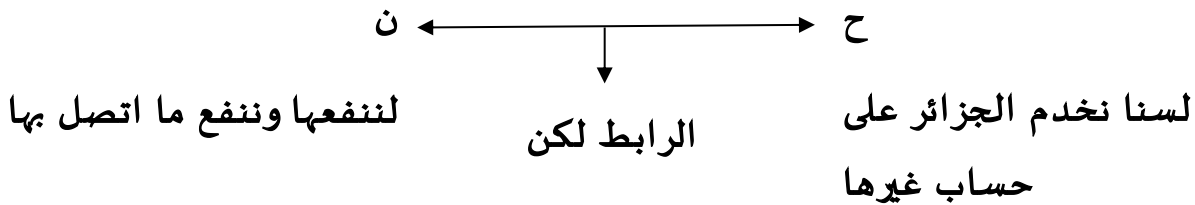
³ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 106.



استغل بن باديس أسماء التفضيل: أقرب أضيع، لتقويم الأوطان العربية، وجعلها في مرتبة واحدة هادفا لإثارة العواطف بالترغيب أقرب والتقبيح أضيع وذلك أساس الحجاج.

قوله: « فنحن إذا كنا نخدم الجزائر فلسنا نخدمها على حساب غيرها والإضرار سواها معاذ الله ولكن نفعها ونفع ما اتصل بها من أوطان الأقرب فالأقرب ».

يبين عبد الحميد بن باديس ل مخاطبيه أن خدمة الجزائر نفع للأوطان القريبة وليس ضررا مستخدما الرابط الحجاجي لكن الذي يفيد الرابط المدرج للنتيجة.



ويختم خطبته بقوله: « هذا الرابط الحجاجي المدرج للنتيجة ».

« هذا أيها الإخوان هو مرادي بقولي إنني أعيش للجزائر ».

والآن أيها الإخوان وقد فهمتموني وعرفتكم سمو فكرة العيش للإسلام والجزائر، موظفا نداء خارجا بالنداء عن معناه الأصلي هادفا إلى الالتماس، دافعا من الجانب الحجاج المخاطب

إلى الاعتراف وجعل كلامه حقيقة ثابتة¹ ويواصل قائلاً: فهل تعيشون مثلي الإسلام والجزائر؟ موظفا الاستفهام هادفا لطلب الإقرار والزامهم المخاطب على الذهاب في الاتجاه الذي يحدد المتكلم، هاته الخاصية خاصة الحمل على الإقرار بصحة دعواه، تحقق لديهم من المعاني النصح والإرشاد التي ترفع همهم وتنور عقولهم ونفوسهم لاتخاذ الإسلام سبيلا والوطن مقصدا وقوله: نعم نعم بصوت واحد. إقرار والجواب في الاستفهام إقرار.²

ينهي خطبته بقوله: «فلنقل كلنا ليحيى الإسلام، لتحيا الجزائر».³

موظفا الأمر محققا الوظيفتين الإقناعيتين، دفع المخاطب إلى الاعتراف والتثبيت وحمل المخاطب على الإقرار.

سعى ابن باديس من خلال خطبته الدينية إلى بناء أساس أخلاقي لدى مخاطبيه لبّه، العمل بما جاءت به تعاليم الإسلام وخدمة الوطن الجزائري.

وقد حاولنا أن نطبق نظرية الحجاج اللغوي عند ديكر و أنكسومبر كاشفين عن البنية الحجاجية اللغوية للخطبة الدينية عند عبد الحميد بن باديس وقد لمسنا تقسيم ابن باديس خطبته لوحدين حجاجيتين، الأولى العيش للإسلام والثانية العيش للوطن وكلها تخدم النتيجة الرئيسية للخطبة؛ حياة الإسلام وحياة الجزائر.

2 - في الخطبة السياسية:

لما كان موضوعنا هو نظرية الحجاج اللغوي، فإننا سنحاول الوقوف عند استراتيجيات التحليل الحجاجي في الخطبة السياسية لعبد الحميد بن باديس. "فلسطين الشهيدة". وتبقى الخطبة السياسية ذات أهمية في الوعي التعليمي والثقافي، وفي مراكز القرار السياسي، وفي منتديات الخاصة، ومجامع النخبة.⁴

¹ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 237.

² - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، مرجع سابق، ص 358 - 360.

³ - نظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 237.

⁴ ينظر: عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقية، مرجع سابق، ص 25.

إن أول ما يستحق النظر والبحث في الخطابات السياسية المتنافسة مكوّن العنوان. فالعنوان متصل بالمعنى، وهو متسم بالتعريض والتلميح بدل التصريح، وهو أيضا ضارب في أرض الاستدلال والحجاج، فهي المدخل الخطابي الأول للتواصل مع المستمعين سواء في اللغة المكتوبة أو اللغة الشفوية.¹ فعنونة ابن باديس لمقاله السياسي بفلسطين الشهيدة، له دلالة مقصودة للمتكلم، يتميز بالاختصار والإيجاز في مستوى التركيب ومستوى الدلالة، ويبدو أنه اختير بدقة وعناية وحضور قصد، إذ يتمتع بفعالية حجاجية فقوله الشهيدة يجعله يتمتع بهاته الفعالية في مضمار التواصل بشكل عام، والتواصل السياسي بشكل خاص.

إذا أمعنا النظر، وجدنا أن العنوان جملة اسمية خبرية، مبتدأها فلسطين وخبرها الشهيدة، إذ يمكن اعتبار لفظ الشهيدة، حسب ما قال "طه عبد الرحمن" بالاسم الخاص، وهو التبليغ. هذا الأخير عبارة عن نقل فائدة القول الطبيعي نقلا يزدوج فيه الاظهار والإضمار، فيتبين أن المتكلم ليس ذاتا ناقله وإنما هو ذات مبلغة، فلا تقصد ما تظهره من الكلام فقط، بل تتجاوزه إلى قصد ما تبطل فيه، معتمدة على ما أوردت في متنه من قرائن وما ورد منها خارجه.²

ويمكن الإشارة هنا إلى حجاجية المفهوم، فالمفهوم عند ديكرى ما يسمح بقول شيء ما من غير أن يصرح به، لكن هذا المفهوم لا يتوصل إليه المتلقي إلا بقيامه بتأويل المنطوق اعتمادا على خصوصيات المقام. فالمقام وحده هو الكفيل باستخلاص المفهوم المقصود من بين مفاهيم أخرى كثيرة، قد يثيرها المنطوق. إن أهمية المقام في تحديد المسكوت عنه، هي ما جعلت ديكرى يعتبر المفهوم حدثا بلاغيا يرتبط ارتباطا وثيقا بطرف التلفظ.³

¹ ينظر: زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط1، 2014م، ص 179-178.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 180.

³ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 340-341.

سياق الموقف في الخطبة:

لا يتم التحليل الحجاجي لأي خطاب بدون الإحاطة بالسياق الذي يؤطره، ويوضح مقصدياته ويكشف بعده الإقناعي بحيث يشمل الظروف والملابسات الحافة بالحدث الخطابي.¹

وقد أورد عبد الحميد بن باديس في نهاية هاته الخطبة المكان الذي يؤشرزمان الخطبة على عام 12 شعبان 1358هـ و17 أكتوبر 1938م، الذي هب فيه رجالات الإسلام في الشرق بواجب الدفاع عن القدس، مما قام به وزير مصر ووزير العراق باسم ملوك العرب في لندن، واللجنة البرلمانية المصرية للدفاع عن فلسطين، والتي ضمت فريقا كبيرا من حضرات الشيوخ والنواب المصريين، وقد اعتزموا على عقد مؤتمر برلماني عام للبحث في قضية فلسطين، على أن يشترك في المؤتمر أيضا زعماء العرب والمسلمين في الأقطار العربية والإسلامية التي لا توجد فيها برلمانات، وصح عزم اللجنة أن يعقد المؤتمر في مدينة القاهرة.²

حدد الدارسون مقومات التناغم الضروري في كل خطاب حجاجي، فكانت ثلاثة:

أولها: القبول: La Recevabilité :

فلكي يتم انخراط المتلقي في العالم الذي يرسمه بالخطاب، وفي الخطاب على الباث أن يضمن أولا عملية التلقي، ولا يتم ذلك إلا متى وجد المتلقي في الكلام شكلا معقولا مقبولا ففهمه وقبله.³

وقد استهل عبد الحميد بن باديس خطبته السياسية بقوله: "رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكة والمدينة"⁴. وهذا أمر معلوم عند الجمهور الجزائري والعربي المسلم، وهذا

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقية، مرجع سابق، ص 28.

² ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد 2، مرجع سابق، ص 415-416.

³ سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص 37.

⁴ عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 413.

كلام مقبول يفهمه ويتقبله ثم يستشهد بقوله تعالى: "الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ"¹. موظفا الشاهد الديني، القرآن الكريم. وذلك راجع إلى معرفته بالثقافة الدينية كما استشهد أيضا في نهاية الخطبة في قوله تعالى: "وَأَتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمْتُمْ مِنْكُمْ خَاصَّةً ۖ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ"².

ويواصل قوله: "فكل ما هو واقع بها كأنه واقع برحاب المسجد الحرام ومسجد طيبة"، وذلك يحقق مقوم مشابهة الحقيقة (La vraisemblance)، فالعالم المعروض في الخطاب ينبغي أن يكون متصوِّرا، وأن تكون أشيائه قابلة للتحديد وعلاقته محتملة تطابق ما يحمله المتلقّي من تصورات حول الواقع على مستوى الممكن والمستحيل.³

ثم يقول عبد الحميد بن باديس: "حى الإسلام تلك الرحاب من أيامه الأولى، وحى جميع مقدسات جميع الملل وكفّ عادية بعضهم عن بعض وعاش اليهود تلك القرون الطويلة ينعمون برخاء العيش وحرية المعتقد واحترام المعاهد"⁴. وهذا الاقرار Acceptabilité مقوم يحققه أيضا هذا الطّور الافتتاحي، فالغايات التي يرسمها الخطاب والمواضع والقيم التي يعتمدها يمكن لتلقّي تحديدها في مقام أول، ثم إقرارها والاقتداء بها في مقام ثان.⁵

ثم يبين ابن باديس بوضوح في طور تنازعي، عن سبب حالة فلسطين، موضّحا موجزا، فقال: "تزاوج الاستعمار الإنجليزي الغاشم بالصهيونية الشرهة أنتجا لقسم كبير من اليهود الطّمع الأعى الذي أنسأهم كلّ ذلك الجميل وقذف بهم على فلسطين الأمانة والرحاب المقدسة، فأحالوها جحيم لا يطاق، وجرحوا قلب الإسلام والعرب، جرحا، لا يندمل"⁶، فلفظة الشراهة، والجرح، والطمع، والأمن، دلالة دفاع ابن باديس عن القضية الفلسطينية، وهو بهذا يمكن للحجاج في خطبته، مستشهدا بالنص التاريخي، الذي يبيّن أنّ قسما كبيرا

¹ سورة الاسراء، آ 01.

² سورة الانفال، آ 25.

³ عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الاول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 413.

⁴ المرجع نفسه، ص 413.

⁵ ينظر: ساميه الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص 37.

⁶ عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، مرجع سابق، ص 413.

من اليهود استنكر هذا المأتى الجنوني الظلوم، فقد قدّم رئيس الطائفة السّامريّة إلى حاكم نابلس عريضة احتج فيها باسم الطائفة على الاعتداءات الأثيمة التي وقعت على العرب في القدس وحيفا ويافا وهذا نصّها: "نحن أفراد الطائفة السّامريّة رجالا ونساء نستنكر بشدّة أعمال الاعتداءات الفظيعة التي يقوم بها أشخاص من اليهود ضد قوم أبرياء في حيفا ويافا والقدس، ونطلب بشدّة الحيلولة دون تكرار هذه المروعة... نعيش منذ ألوف السنين مع مواطنينا العرب في سلام، ولم يحدث أن اعتدى منهم أحد علينا أو حاول اضطهادنا"¹.

ممّا يظهر أنّ ابن باديس لم يكتف بالشّاهد الدّينيّ، وإنما يوظف أيضا الشّاهد التّاريخي، وذلك لتقوية إقناعه وحجته.

عمد ابن باديس إلى اعتماد لغة جذابة وإلى توظيف أساليب قوية للتأثير، وهذا ما يحرص عليه كلّ السّياسيّين، من استعمال أساليب حجاجية، حتّى لا يخطئ أهدافه السّياسيّة.

سنحاول رصد أهمّ الاساليب الحجاجية الموظّفة في هذه الخطوة بداية باستخدام الإمام عبد الحميد بن باديس لـ :

أ- الاستعمال الكثير لضمير الجمع المتصل (النون) وضمير المتكلم منفصل (نحن):

تجسّد الضمائر أصواتا حجاجية تؤمن التفاعل والانسجام بين المواقف في الخطاب الحجاجي. والضمير الغالب الذي وظّفه الكاتب هو ضمير الجمع المتّصل (التّون)، وهذا الصّوت المتكلم الذي ينتصر للقضيّة الفلسطينيّة، ويمثّل الضمير الجمعيّ العربيّ والإسلامي، واشتراكه في واجب الدّفاع عن قضيّة إسلامية، فيقول عبد الحميد بن باديس: "نقول العالم الإسلاميّ والعالم العربيّ، لأنّنا لم نرولم نسمع من غيرهما احتجاجا جدّيّا واستنكارا صارخا..."². والمتفق بين نحاة العرب عن ضمير المتكلم هو ضمير حضور والضمير الجمع المتكلم للمتّصل (النون)، يبرز تلك المسؤولية الجمعيّة التي يقصدها عبد الحميد بن باديس، بداية من ذاته التي تنتهي

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطابات مقاربات تطبيقية، مرجع سابق، ص 33.

² عمار طالي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 414-415.

إلى العالم العربي والإسلامي، فهو يحمل للعالم العربي والعالم الإسلامي، مسؤولية الصمت عن الاستنكار الصارخ. هذا الضمير المتصل للمتكلم (النون) يمثل الموقف الحجاجي الذي يتخذه عبد الحميد بن باديس في عملية إقناعه.

فإعلان المسؤولية في الحجاج، يحدّد الموقف الحجاجي الذي يتبنّاه كل طرف في عمليّات الإقناع، وعلى أساس هذا الموقف يتمّ التفاعل بالادّعاء أو الاعتراض، بالإثبات أو النفي، فضمير المتكلم ليس ضميرا بارداً أو محايداً، بل هو محمّل دائماً بشحنة انفعالية، ففي استعماله تبرز الأفكار والعواطف والمعتقدات الذاتيّة.¹

وما اعتماد ابن باديس لضمير المتكلم (النون)، إلاّ دلالة على حالته الفكرية والعاطفيّة وما يعبرّ فيه عن مشاعره، وما يريد من أن يرسله للصهيونية والاستعمار البريطاني في موقفه الحجاجي، إذ يقول:

"سيكون هذا المؤتمر الأول من نوعه في الشرق العربي، وستعرف به الصهيونية والاستعمار البريطاني أنّها أمام العالم الإسلامي والعربي لا أمام فلسطين وحدها..."²

يبقى ضمير المتكلم، ضميرا يثبت فيه الخطيب حضوره، وانفعاله وما هو إلاّ الغاية الحجاجيّة التي صابا لها عبد الحميد بن باديس، وما كان يقصد من خلال قوله: "لَمْ نَرَهُمْ إِزَاءَ فِلَسْطِينَ الشَّهِيدَةِ إِلَّا سَكُوتًا أَوْ شَبَهَ سَكُوتٍ وَشَتَانٍ مَا بَيْنَ مَا يَرِيدُ الْمَقَاوِمَةَ وَمَنْ يَرِيدُ رَفْعَ الْمَلَامَةِ..."³

وقوله موظفا ضمير الجَمْع المتكلم منفصل (نحن) إلاّ إظهار لثورته وحماسه القويّ في نصر القضية الفلسطينية، وسخطه على الصمت العربي فيقول عبد الحميد بن باديس: "نحن المسلمين أعداء الظلم بطبيعتنا الإسلامية ونرحم المظلوم ولو كان ظالماً لنا."

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطابات مقاربات تطبيقية، مرجع سابق، ص 35.

² عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، ص 416.

³ ينظر: المرجع نفسه، ص 415.

أراد ابن باديس من توظيف ضمير الجماعة المتكلم، أن يبرز أن قوة العرب تكمن في تعاونهم، وما نُصِرُهُ فَلَسْطِين إلّا باجتماع العرب، وما الدّفاع عن القدس إلّا واجب على كلّ مسلم وقد أكّد ديكر أن المتكلم هو الشخص الذي يرد في الخطاب باعتباره المسؤول عن الملفوظ، أي باعتباره شخصا ينبغي أن تنسب إليه مسؤولية هذا الملفوظ، فإليه يحيل الضمير "أنا" وسائر العلامات الأخرى المرتبطة به.¹

ب- الصيغ الدالة على الوصف وترددها في الخطبة السياسيّة لدى الإمام عبد الحميد بن باديس:

1- صيغ المبالغة:

وظّف الإمام عبد الحميد بن باديس، صيغ المبالغة للمبالغة في وصف مجموعة من الدّوات. ومن هاته الصّيغ نذكر: شرهة، كثيرا، ظلوم، الأمين، الأثيمة، الفظيع، البريئة، الشهيدة، السّكوت، دقيقة.

وقد تكرّرت كلمة الشّرهة مرّتين في الخطبة، على وزن فعلٍ لكي تفيد من الكثرة والمبالغة الصريحة في معنى فعلها الثلاثي الأصلي. فابن باديس رغب في الدلالة على غضبه واتّجاه الصّهيونية وأراد أيضا أن يبيّن لهفها على فلسطين وغيثها فسادا فيها.²

2- اسم الفاعل:

أيضا فإنّ الإمام اعتمد أيضا في خطبته السياسيّة على توظيف اسم الفاعل، إذ وصل - الوارف، واقعا، الظّالمة، صارخا، ظلّما، مسلم، متمسّك، متألّم، قائله، ناهي، ناصح، واجب. تكررت كلمه الظّالّم أربع مرّات، وقد استغلّ الإمام عبد الحميد بن باديس في خطبته السياسيّة اسم الفاعل، لإظهار الصفات الحادّة، وإصدار أحكام قيمة على مخاطبيه أو على أعدائه.

¹ ينظر: رشيد الراضي، المظاهر اللغويّة للحجاج مدخل إلى الحجّاجيّات اللّسانية، مرجع سابق، ص 158.

² ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 247.

3- اسم المفعول:

الذات في هاته الحالة لا تكون هي الفاعلة، وإنّما تكون مفعولا بها ومعنى ذلك، أنّه إذا كانت الذات في اسم الفاعل هي التي يصدر عنها الفعل، فإنّها تكون حينئذ هي المسؤولة عن فعلها وهي المحاسبة عليه، وفي هذه الحالة تقوّم هذه الذات تقويما إيجابيا أو سلبيا تبعا لطبيعة الفعل الذي قامت به (ظالم، متآلم...)، أمّا في حالة اسم المفعول، فإنّ الذات هي التي يقع عليها الفعل، وهذا ما يجعلها أقلّ عرضة للمحاسبة.¹

وفي الأمثلة التي وظّف الإمام عبد الحميد بن باديس لاسم المفعول: الصّهيونية (المشؤوم، المسؤول، المنبوزين). لدلالة على أنّ الشعب منبوز ومشؤوم، والتعبير عن شعوره النّاقم والمحتقر والغضب عنها، والرّافض لها، والمقاوم أيضا.

4- اسم التفضيل:

أمّا اسم التّفضيل: فالعربية تستعمل للتّفضيل اسما يصاغ على وزن أفعل، للدلالة على أنّ شيئين اشتركا في صفة معيّنة، وزاد أحدهما على الآخر.²

وقد استغلّ الإمام اسم التّفضيل مرّة واحدة في قوله: " كلّ مسلم مسؤول أعظم المسؤولية عند الله تعالى على كلّ ما يجري هناك، أرواح تزهق وصغار تيتّم ونساء ترمّل، وأموال تهلك وديار تخرّب، وحرّمات تنتهك، كما لو كان ذلك كلّه واقعا بمكّة أو بالمدينة، إنّ لم يعمل لرفع الظلم الفظيع بما استطاع."³

وقد وظّفه الإمام عبد الحميد بن باديس، لتقويم فعل السّكوت عند المسلمين، ولتبيان أنّ الدّفاع عن القدس من واجب كلّ مسلم.

واسمُ التّفضيل "أعظم"، يدلّ عظم المسؤولية عند الله تعالى على كلّ ما يجري في فلسطين.

¹ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 246.

² ينظر: عبده الرّاجعي، التّطبيق الصّرفي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008م، ص 86.

³ عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ج1، م2، ص 414.

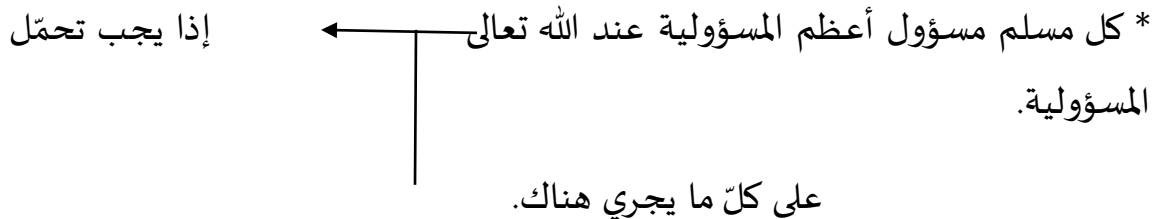
نجد في هاته الخطبة السياسيّة أنّ الإمام عبد الحميد بن باديس، وظّف هاته الصّيغ على محورين، محور الاستحسان، ومحور الاستقباح، ومن الاستحسان قوله: (مسلم، البريئة، الأمين، الوارف...)، ومن الاستقباح قوله (الفضيحة، المشؤوم، الشرهة...) ففي الدّراسات الحجاجية الحديثة ترى أنّ هذا الاستحسان والاستقباح في عملية تعبير المتكلّم، لا تخلو من حجاج، بل هي أساسه، وإنما تكون لغرض حجاجي ينبع من العلاقة الموجودة بين القيمة الدّلالية لهذه الصّفات ووظيفتها التّداوليّة.¹

يتجلى هذا الغرض بشكل أخصّ في تحديد نوع الموقف الذي ينبغي أن يحكم به عليه وطريقة معالجته، سواء بمعاقبته في حال كون الصّفة من محور الاستقباح، أم بمجازاته في حال كونها من محور الاستحسان، ومنه فإنّ ورود الموجّهات التّقويميّة الخلقية، في خطبة ابن باديس السياسيّة، تحقّق ثلاث وظائف حجاجية مجتمعة وهي:

الوظيفة الأولى: حثّ العرب والمسلمين على استحسان الموصوفات واستقباحها، بإبداء انفعالهم من استنكار وصراخ وإقامة للدّنيا واقعاها في سبيل نصرة فلسطين والبذل في مساعدتها، والمقاومة من أجل رفع الظّلم.

الوظيفة الثانية: دفع المخاطبين إلى فعل ما استحسنوه والالتزام به، وترك ما استبعدوه والكف عن فعله، وذلك مروراً بمجموعة من المسارات الحجاجيّة.²

ويمكن أن نمثّل لها كالآتي:



نظر إلى الموضع:

¹ ينظر: الزماني كمال، حجاجيّة الأسلوب في الخطابة السياسيّة لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 253.

² المرجع نفسه، ص 256.

كل عمل حسن أهل لأن يفعل.

* يريد الاستعمار الإنجليزي الغاشم أن يستعمل الصهيونية الشرهة لقسم الجسم العربي
 إذن: يجب أن تمنعوا قسم الجسم العربي
 وحط قدس الإسلام
 وحماية القدس.

نظر إلى الموضع:

كل عمل حسن أهل لأن يفعل.

فقول العالم الاسلامي والعالم العربي لأننا لم نسمع من غيرهما احتجاجا جديدا واستنكارا
 صارخا. إذن يجب أن تصرخوا وتستنكروا.

نظر إلى الموضع:

كل عمل حسن أهل لأن يفعل.

نحن المسلمين أعداء الظلم بطبيعتنا الإسلامية ونرحم المظلوم ولو كان هو ظالما لنا.
 إذن يجب رحمة المظلوم.

نظرا إلى الموضع:

كل عمل حسن أهل لأن يفعل.

وايطاليا أخذت في اضطهادهم بأساليب علمية دقيقة وسياسية قاتلة، وفرنسا هبت عليها هبات من هذه السموم ستصيب اليهود ← إذن: يجب الكفّ عن حالة الضّعف التي تميّزكم.

نظرا إلى الموضوع:

كل قبيح أهل لأن يترك.¹

ها هم مع ذلك يستمرّون على ظلم الإسلام في قدس الإسلام ولا ناهي لهم ولا ناصح ممّن يسمعون لهيه ونصحه. ← إذا يجب الكفّ عن ظلم فلسطين.

نظر إلى الموضوع:

كلّ ما هو قبيح يترك.

الوظيفة الثالثة: تحدّد هذه الموجّهات التقويمية* الخلقية نوع الحكم الذي ينبغي أن يحكم به الموصوف، فهي تعمل على أسر المخاطب بحمولتها الدلالية إيجابًا وسلبًا، وتدفعه إلى الفعل، وهذا ما يعطيها الطّواعية والمرونة التي هي من صلب خصائص الخطاب الطّبيعيّ في

¹ ينظر: الزماني كمال، حجاجيّة الأسلوب في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 256، 257.

الممارسة الحجاجية، ليمارس المخاطب أكثر من فعل واحد، بالتصنيف، وتوجيه انتباه المخاطب إلى ما يريد أن يقنعه به من حجاجية.¹

ومن ثم فإنّ للموجهات التقويمية الخلقية أهمية بالغة في الخطاب اللغوي الحجاجي، فاستعمال الصفات يبرز كلّ الحجج التي يريدها الخطيب لنجاح عملية الحجاجية، وذلك اعتمادا على المواضيع الحجاجية، والتي هي بمثابة دعوة ضمنية للمخاطب للفعل أو الكفّ.

- أسلوب القصر:

استغلّ الإمام عبد الحميد بن باديس القصر لتوكيد كلامه، ولتأكيد حضور ذاته، والقصر هو تخصيص أمر بآخر بطريق مخصوص.²

وإذا تأملنا ما قاله عبد الحميد بن باديس: "فلا تزيد آذانها إلا صمما، ولا قلبها إلا تحجّرا".

وقوله: "لا نرهم إزاء فلسطين الشهيدة إلا سكوتًا أو شبه سكوت".

وقوله أيضا: "لا يطمئنون على أزواجهم وأموالهم وثقاتهم إلا في بلاد الإسلام".³

إذا أمعنا النظر فسنجد أنّ حجاجيتها تعود إلى ما وظّفه الإمام عبد الحميد بن باديس من العامل الحجاجي (إلا). فوجودها يعني التخصيص والتّفي، كما أنها توجه الخطاب نحو نتيجة معينة غيرها، وتلغي كافة الإمكانيات الأخرى التي يمكن أن تصحب عملية تأويله. وهذا

¹ المرجع نفسه، ص 258.

* التقويم في اصطلاح الفلاسفة، هو تحديد قيمة الشيء بإطلاق حكم قيمي (jugement de valeur) عليه برفعه أو يحطه بالنسبة إلى معايير أو مبادئ كونية، قوامها العقل أو التّواضع الاجتماعي أو ذاتية عاطفية خاصة، فهو يرتبط بذلك القسم من الكلمات التي تلبس بشحنة تقويمية تكشف عنها الذات المتكلمة، وهي قسمين موجّهات تقويمية غير خلقية، وموجّهات تقويمية خلقية. الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 236.

² ينظر: علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار لقاء الحديث، القاهرة، د.ط، 2011م، ص 359.

³ ينظر: عمار طالبي، آثار بن باديس، مرجع سابق، ج1، م2، ص 414-415.

الأمر هو ما يجعل أسلوب القصري يبقى الأقوى حجاجيًا من الأقوال العادية، ويضمن انخراط المخاطب في مضمونه.¹

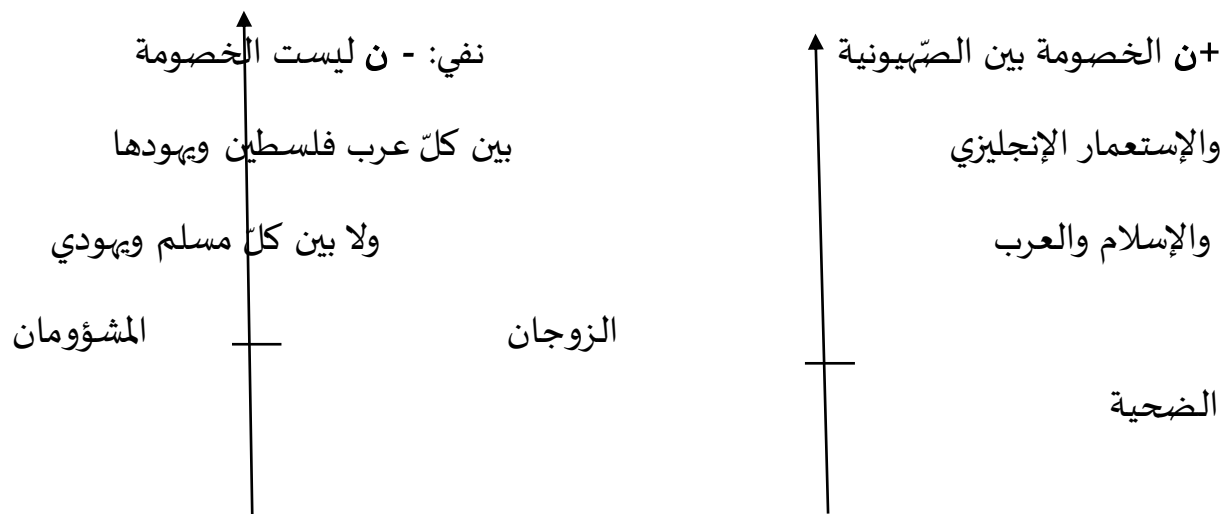
ومن العوامل والروابط الحجاجية التي استغل عبد الحميد بن باديس في قوله: "نقول العالم الاسلامي والعالم العربي، لأننا لم نر ولم نسمع من غيرهما احتجاجا جديًا واستنكارًا صارخا حتى الذين يقيمون الدنيا ويقعدونها بصراخهم ويبدلون من مساعدتهم في أوطان أخرى لم نرهم إزاء فلسطين الشهيدة إلا سكوتا أو شبه سكوت..."

وقوله: "... فليست الخصومة على وجه الأرض، بل الخصومة بين الصهيونية والإستعمار الإنجليزي من جهة والإسلام والعرب من جهة، والضحية فلسطين والشهداء حماة القدس الشريف..."

فلأن وحتى في المثال الأول رابط مدرج لحجة قوية ففي عدم مساندة الذي يقدمون مساعدات في أوطان أخرى ويصرخون من أجلها وصمتهم إزاء فلسطين الشهيدة.

أما المثال الثاني: "بل" رابط حجاجي مدرج لنتيجة أقوى أيضا وهي سبب الخصومة على وجه الأرض.

يمكن أن نقول بالعلاقة السلمية التقابلية والتّمثيل لها بالسلم الحجاجي الآتي:



¹ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 222-224.

والاستعمارية.

الصهيونية

فلسطين

والشهداء

حماة القدس

الشريف.

وقد أشرنا فيما تقدّم إلى الرّابط "بل"، وكما نلاحظ ليس من الضّروري أن يكون الملفوظ المعاند هو ذاته نفي الملفوظ المساند.

أمّا العوامل الحجاجية غير القصرالتي استغلّ عبد الحميد بن باديس في هاته الخطبة هي: ما في قوله: " فكلّ ما هو واقع بها كأنّه واقع برحاب المسجد الحرام وطيبة"، فلما أدخلنا "ما" لم تتغير القيمة الإخبارية وإنّما الذي تأثر هو القيمة الحجاجيّة، فهو يتطلّب مسارا تأويليا رحاب القدس مثل رحاب مكّة والمدينة، مما يوجب حمايتها.

ويمكن أن نضيف العامل الحجاجي، لأجل، مع ذلك، كادوا، لأنها تقوم بحصر وتقييد الإمكانيات الحجاجيّة. وذلك لأنّ ابن باديس يوجه ملفوظه توجيها حجاجيا، بتضمينه عوامل حجاجية تحدّد كيف ينبغي تأويله.

المبحث الرابع: آليات الحجاج اللغوي في المقال والقصيدة الشعرية عند عبد الحميد ابن باديس:

1. في المقال:

كتب ابن باديس في أكثر من فن نثري، ومن بين الفنون النثرية التي كتب فيها المقال، هذه الأخيرة التي كانت تستلزم الموضوعية وما يجري في الجزائر ووسط شعبها، وقد كتب في

المقالة العلمية الدينية ، والمقالة الإصلاحية ، والمقالة الاجتماعية والمقالة السياسية ، سنأخذ أنموذجا منها لنطبق عليه موضوع دراستنا من الحجاج اللغوي ستكون المقالة الإصلاحية. كل ما كان يكتبه ابن باديس تمكينا للعقيدة ومنافحة عنها ، هو مقالة إصلاحية ومن ذلك أيضا ما كتبه بإنصاف تصحيحا لانحرافات المبتدعين في الدين وجمع لشمّل الأخوة الإسلامية على الحق ، بروح علمية ، ورؤية موضوعية آخذا بالمنهج القرآني ، فدعا بالحكمة والموعظة وجادل عن الإسلام.¹

والأساس الذي يمكن القول به في المقال الحجاجي هو ما يقصده كاتب المقالة للتأثير في نفوس القراء ذلك التأثير البليغ ، فيجعل كلماته وعباراته كلها لإبراز الفكرة الأساسية وإيضاحها.²

مما فضلنا مقال لابن باديس هو بعنوان الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم ، بدأها ابن باديس بتمهيد قال فيه: « الصلاة على النبي صلى الله عليه وآ من أصول الأفكار في الإسلام من أعظمها ، فإن الله تعالى أمر بها المؤمنين على أبلغ أسلوب في التأكيد ، وأكمل وجه في الترغيب وجعلها من الأذكار اليومية المتكررة في الصلوات ، وهي ذكر لساني بتلاوة لفظها وقلبي بتدبر معانيها ، ومثمرة لرسوخ الإيمان وشدة المحبة وتمام التعظيم له صلى الله عليه وسلم المثنين لأتباعه ، المحصل لمحبة الله عبده ، وتلك غاية سعادة المخلوق ونهايته كماله قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ويغفر لكم ذنوبكم والله غفور رحيم».³

إذا تأملنا تمهيد ابن باديس في هذه المقالة ، نجد الرابط الحجاج المتكرر وهو الواو والفاء الذي يربط بين وحدات دلالية في إطار استراتيجية واحدة هي الصلاة على النبي ، وهو ما يمكن تمثيله سلميا على النحو التالي:

¹ - ينظر: محمد بن سميعة ، أسس مشروع النهضة عند الامام عبد الحميد بن باديس ، الجزء الثاني ، مرجع سابق ، ص 113 - 114 .

² - ينظر: عباس حشاني ، خطاب الحجاج والتداولية ، دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي ، عالم الكتب الحديث ، إربد ، الأردن ، ط 1 ، 2014 م ، ص 159 .

³ - عمار طالبي ، آثار ابن باديس ، مرجع سابق ، ص 375 .

ن : الصلاة على النبي
من أصول الأذكار في
الإسلام

قوله تعالى: «قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي
يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ» وَاللَّهُ غَفُورٌ
رَحِيمٌ» سورة آل عمران الآية 31.

إن الله أمر بها المؤمنين على أبلغ أسلوب في
التأكيد وأكمل وجه في الترغيب.

جعلها من الأذكار اليومية المتكررة في
الصلوات.

ذكر لساني بتلاوة لفظها وقلبي بتدبر معانيها.

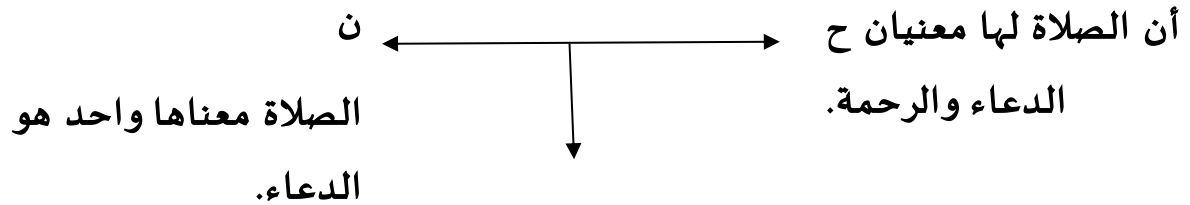
ثمرة لرسوخ الإيمان وشدة المحبة وتمام
التعظيم له صلى الله عليه وسلم المثمرين
لأتباعه.

المحصل لمحبة الله عبده.

غاية سعادة المخلوق.

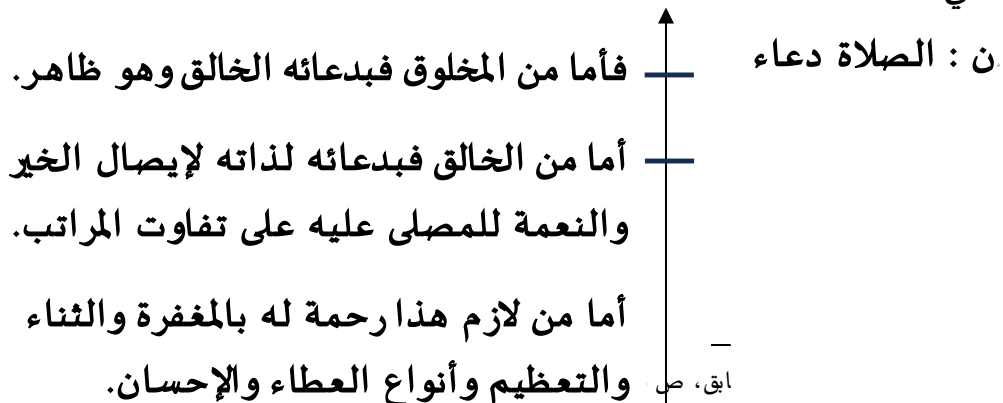
هذه العلاقة السلمية التفاضلية، منتظمة انتظاما سلميا، يجعلها تستثمر استثمار حجاجيا، وهي تشترك في الفئة الحجاجية نفسها، وهي حجة تتجه لنتيجة واحدة الصلاة على النبي من أصول الأذكار في الإسلام وقد كان على رأس هذه الحجج والتي تميز خطابه الديني حجة الاستشهاد بالآيات القرآنية والتي جاءت وفق تأويل وجه معناه نحو غرض ابن باديس.

ويقول ابن باديس: «لوقلنا أن الصلاة لها معنيان الدعاء والرحمة لكنت من باب المشترك والاشتراك خلاف الأصل، لذا يقول كما قال جماعة من المحققين أن الصلاة معناها واحد وهو الدعاء»¹.



لذا رابط مدرج للنتيجة.

وقد رتب ابن باديس حججا على ذلك، بادئا لها بالعامل الحجاجي لما ويمكن إدراجها في السلم الآتي:



1

كل هذه الحجج تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة هي الصلاة دعاء، والعلاقة السلمية تراتبية تفاضلية، ويضيف في هذا ابن باديس قائلا: «فالذين فسروا الصلاة من الله بالرحمة فسروها باللازم، والذين فسروا بغير الرحمة فسروا بمقتضيات ذلك اللازم، فلها معنى واحد وهو الدعاء ولكنه يحمل كل الجانبين ما يليق به»².

وقد وظف ابن باديس الرابط الحجاجي إذن رابط مدرج للنتيجة الصلاة دعاء. والرابط الحجاج لكن المدرج للنتيجة المتعارضة يحمل في كل واحد من الجانبين ما يليق به.³ قسم ابن باديس مجموعة مقالاته عن الصلاة على النبي إلى قسم علمي وقسم عملي كان أولها كما رأينا نحو معناها لغة وشرعا، الشرعية لفظها، من تكون منه، من تكون عليه، نفي الاشتراك عنها، تفسيرها باللازم.

أما المقالة الثانية في تاريخ مشروعيتها وآية مشروعيتها وشيء من تفسير الآية.

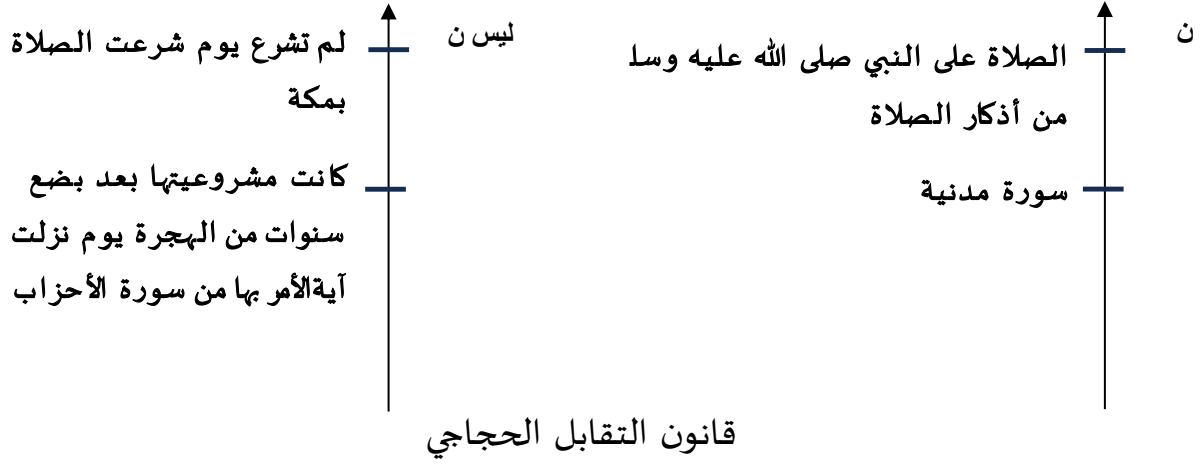
يقول ابن باديس: "الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من أذكار الصلاة". يوظف ويستخدم الرابط الحجاجي "لكن"، من روابط التعارض الحجاجي فيقول: «ولكنها لم تشرع يوم شرعت الصلاة بمكة، ويضيف موظفا الرابط الحجاجي "بل" الذي يفيد أيضا التعارض الحجاجي وهو أيضا من الروابط التي ذكرنا سابقا أنها تدرج حججا قوية، إضافة إلى "لكن". فيقول: «بل كانت مشروعيتها بعد بضع سنوات من الهجرة، وذلك يوم نزلت آية الأمر بها من سورة الأحزاب وهي سورة مدنية».

¹ - المرجع نفسه ص 378.

² - المرجع نفسه، ص 379.

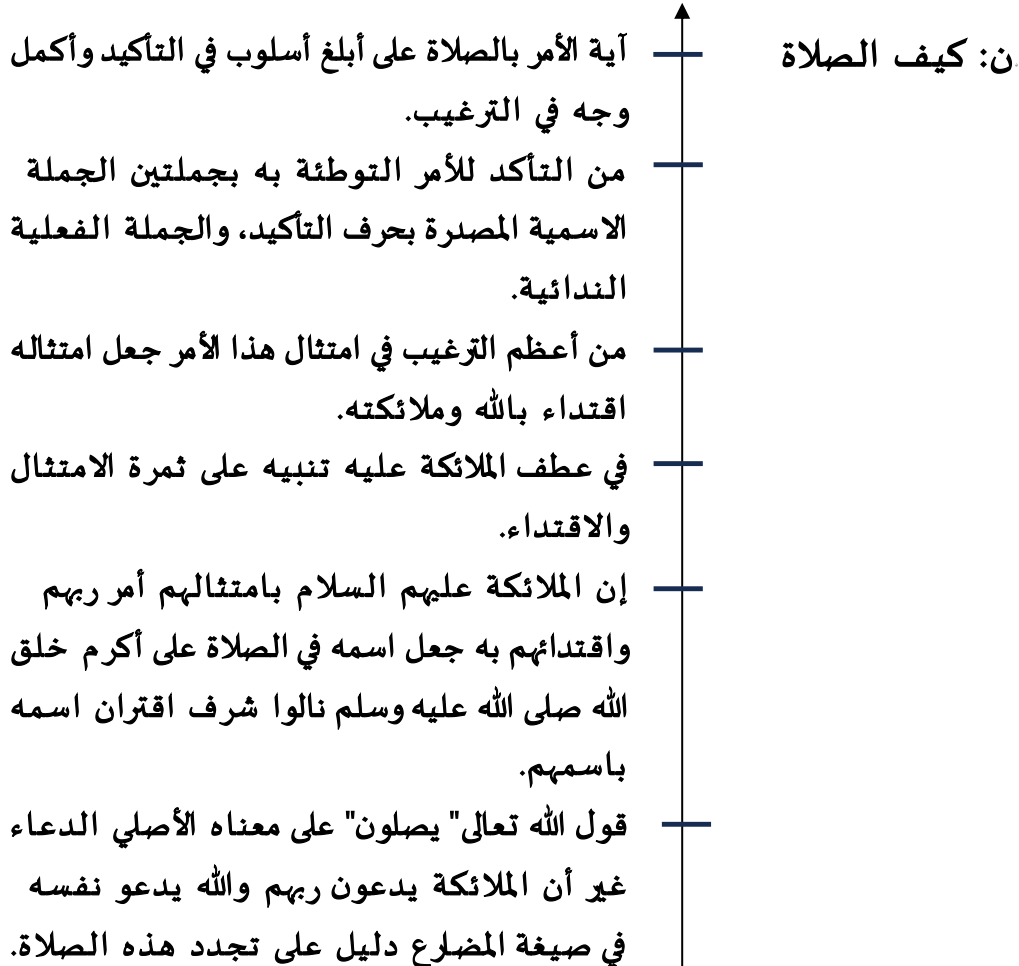
³ - عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 378-379.

يمكن أن نقول هنا أن هذه العلاقة تقبل بدورها التمثيل السلمي وذلك على النحو الآتي:



وقد انعكست هذه العلاقة السلمية العنادية، في بنية اللغة من خلال الرابطين، لكن وبإل، اللذان يختصان بالإرشاد الحجاجي.

ويمكن القول هنا بسلم حجاجي آخر:



قيل من اجل النبي صلى الله عليه وسلم على الرسول محمد صلى الله عليه وسلم

الله عليه وسلم



ن : كيف الصلاة

التنبية على أنه قام بأعباء الرسالة وبلغ الأمانة ونصح الخلق ونفعهم فجزاه الله على هذا العمل العظيم.

أعلن الله فضله ومكانته بصلاته عليه أمام جميع خلقه.

تنبيه للمؤمنين على عدم الجزاء عند عظم العمل، وعلى وإعلائه تعالى شأن العاملين على إعلاء كلمته على قدر جهادهم في سبيله وإخلاصهم في ابتغاء مرضاته.

بذلك التبليغ جلب للمؤمنين أعظم النفع وأكمل الخير وهو سعادة الإيمان في العاجل والآجل.

سلموا تسليما أمر ثان معطوف على الأمر الأول فيفيد النسق طلب الجمع بين مدلولها في الامتثال ولذا كره العلماء إفراد الصلاة عن السلام.

وسلم يأتي بمعنى الانقياد ويتعدى باللام.

يأتي بمعنى قال السلام ويتعدى بعلی.

حيوه بتحية الإسلام.

تسليما مصدر مؤكد والتأكيد بالمصدر يكون لرفع احتمال المجاز.

فإن المسلم على النبي صلى الله عليه وسلم لا يكمل سلامه إلا إذا طابق قلبه ولسانه وجرى على مقتضاه ما عمله فلم تكن منه للنبي صلى الله عليه وسلم إلا السلامة في دينه وكتابه وأمته.

يكون منهم الانقياد التام لحكمه في الظاهر والباطن بلا أدنى شبهة في العقل ولا أدنى حزازة في القلب ولا أدنى توقف في العمل.

أمرنا بالتسليم الكامل بمعنييه ليكون هو الغاية التي نرضى إليها.

إذا أخطنا مرة أصبنا مرات.

سلم الملفوظات.

ن : كيف الصلاة — قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». سورة الأحزاب الآية 56

قوله تعالى: «يصلون»

قوله تعالى: «وَلَا خِرَّةَ خَيْرٌ لَكَ مِنَ الْأُولَى». سورة الضحى الآية 4

قوله تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِنُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا». سورة النساء الآية 65

قوله تعالى: «فَإِذَا دَخَلْتُمْ بُيُوتًا فَسَلِّمُوا عَلَى أَنْفُسِكُمْ تَحِيَّةٌ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ مُبَلَّرَكَةً طَيِّبَةً». سورة النور الآية 61.

قوله تعالى: «وَالَّذِينَ جَاهَلُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ سِوَرَةِ الْعَنَكِبُوتِ الْآيَةِ 69

قوله تعالى: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ» سورة البقرة الآية 222.

وفي الترمذي وغيره عن كعب بن عجرة لما تزلت: "إن الله وملائكته... الآية". قلنا يا رسول الله قد علمنا السلام فكيف الصلاة. فعلمهم حينئذ كيفيتها كما يأتي بيانه.

عن الصحابة رضي الله عنهم أنهم لما سألوه عن كيفية الصلاة قالوا له السلام قد علمنا فبين لهم كيفيتها وقال لهم والسلام قد علمتم وقد كان علمهم كيفية السلام في التشهد وهي السلام: «السلام عليك أيها النبي ورحمة الله وبركاته».

وقوله صلى الله عليه وسلم: «استقيموا ولن تحصوا»

وقوله: «سددوا وقاربوا».



سلم الشواهد.¹

إن سلم الملفوظات الذي مثلنا، يتميز بخاصية الانتظام، وفاء لما جاء في الشواهد القرآنية، وكل الحجج تنتمي إلى فئة حجاجية واحدة في كيفية الصلاة، والسلمية التفاضلية، ومن الروابط الحجاجية التي وظفها ابن باديس حروف العطف الواو والفاء حتى الذي يشير إلى القوة الملفوظ كما رأينا سابقا في إسناد النتيجة.

ومثال ذلك قول ابن باديس: "فقد أمرنا بالآيتين بالتسليم الكامل".

ح ← ↓ إذا أخطأنا مرة أصبنا مرات

الرابط الحجاجي حتى

ح ← ↓ انحرفنا رجعنا إلى الجادة من قريب.²

إذا

إذا شرطية من خلال السياق، وهي أداة استلزامه الأساسية في اللغة، كما قال ديكرول لأنها تشكل قاعدة ينبنى عليها ما سوف يتم تقريره لاحقا.

¹ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 2، م 1، ص 380 384.

² - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 2، م 1، ص 383.

كما نجد أيضا من العوامل الحجاجية القصر في قوله: «فإن المسلم على النبي صلى الله عليه وسلم وآله لا يكمل سلامة إلا إذا طبق قلبه ولسانه وجرى على مقتضاه ما عمله، فلم تكن منه للنبي صلى الله عليه وسلم إلا السلامة في دينه وكتابه وأمته، وهذا هو الذي يقال فيه أنه سلم تسليم»¹.

فعندما أدخل ابن باديس لا ... إلا وهي عامل حجاجي، قصر التسليم على مطابقة القلب اللسان وقد استغل ابن باديس القصر لتوكيد كلامه ولتأكيد حضور ذاته فيه.

كما وظف ابن باديس اسم التفضيل في قوله: «فاسم النبي بهذين الوجهين أنسب بالمقام، وأدخل في التأكيد والترغيب ولهذا اختيار»².

وقد أراد ابن باديس من خلال اسم التفضيل ما يوظف لأجله بغية تقويم الأشياء وإصدار أحكام قيمة عليها، ووضعها في درجات متفاوتة كقوله: «... قد جلب للمؤمنين أعظم النفع وأكمل الخير وهو سعادة الإيمان في العاجل والآجل»³.

وقد وظف أيضا الرابط الحجاجي لأن في قوله: «وقيل هنا» على النبي " ولم يقل الرسول لأن الرسول هو المبعوث لأداء الرسالة من الخالق إلى الخلق». فلأن رابط حجاجي مدرج للحجج التي أدرجها ابن باديس من وراء "لأن" أدرجت حجتين أخريتين كانت الأولى تنبيهها على أنه قام بأعباء الرسالة وبلغ الأمانة ونصح الخلق ونفعهم، والثانية أنه بذلك التبليغ قد جلب للمؤمنين أعظم النفع وأكمل الخير وهو سعادة الإيمان في العاجل والآجل.

4

ويقول ابن باديس: «ويا الله من الجري وراء الاحتمالات، والغفلة عن التفسير النبوي الصحيح المأثور». نداء؛ نلمس من ورائه حجاجية التقرير، ويهدف من ورائها بن باديس إلى دفع المخاطب إلى الاعتراف والتثبيت، فإنه إنه يهدف على المستوى الحجاجي إلى أبعاد كلامه

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 383

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 382.

³ - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، ج 2، م 2، مرجع سابق، ص 382.

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 382.

عن كل الشبهات وجعله حقيقة ثابتة، وذلك قصد دفع مخاطبه إلى التشبث بسنة نبي الله بعد كتابه.

ويقول أيضا: «والتأكيد بالمصدر يكون لرفع احتمال المجاز، كما في "قتلته قتلا" دفعا لتوهم المجاز عن الضرب الشديد، ويكون لتثبيت معنى الفعل من جهة الحدث ببيان أنه فرد كامل من نوعه لا نقص فيه كما في أكرمت زيدا إكراما.

بمعنى أن الذي كان منك له هو إكرام لا شبهة فيه والتأكيد هنا من هذا النوع». فالمفعول المطلق من الأصناف التراكيبية التي وظف ابن باديس ومن التراكيب النحوية.

يقول ديكر: «إن حضور بعض العناصر اللسانية في الجمل يعطيها توجهها حجاجيا يجعلها تخدم بعض النتائج بدل الأخرى، ففي كتابه كلمات لخطاب تحدث عن مجموعات من هذه العناصر، وذكر من بينها الأفعال الدالة على الرأي وهي الأفعال إذا ما قدمت في وضع معين فإنها تكون حاملة لمقتضى يعبر عن تقدير معين لهذه الوضعية على أن ما يهمنا في تلك الأفعال هو فعل التأكيد être sur، الذي يظهر من خلاله المتكلم متيقنا من الرأي المعبر عنه»¹.

عمد ابن باديس إلى تركيب التوكيد بالمفعول المطلق لغاية التوكيد: يقول: «ونظير هذا ما في الآية الأخرى "ويسلم تسليما". فيكون منهم الانقياد التام لحكمه في الظاهر والباطن بلا أدنى شبهة في العقل ولا أدنى حزازة في القلب ولا أدنى توقف في العمل، فقد أمرنا في الآيتين بالتسليم الكامل بمعنييه ليكون هو الغاية التي ترمى إليها وتسعى في تحصيلها»².

ومن هذا، فإن الإمام عبد الحميد ابن باديس كان يؤكد دائما تأكيد أهمية التسليم، وبيان فضله، وكذا أثر ترسيخه في الأذهان والعقول.

¹ - ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطاب السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 315.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 383.

وفي مقال آخر من الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم تطرق ابن باديس إلى توقف الصحابة رضي الله عنهم وجوه توقفهم، سؤالهم، أول من سأل منهم، ما استفاد من هديهم في هذا المقام، لزوم الاقتداء بهم، رواته، ألفاظه، الجمع بينها، الاقتصار على الصحيح من الروايات، كلام الحافظ ابن عربي، كان ذلك لما سمع الصحابة رضي الله عنهم الأمر بالصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم من الآية المتقدمة فهموا أنهم أمروا بالدعاء له لأن الدعاء هو معنى الصلاة لغة وإنما الذي أشكل عليهم هو كيفية الدعاء.¹

قول ابن باديس: «... فهموا أنهم أمروا بالدعاء له لأن الدعاء هو معنى الصلاة لغة» وظف فيه الرابط الحجاجي "لأن" وهي من الروابط المدرجة للحجج وقد أدرج فيها ابن باديس حجة الأمر بالدعاء. ثم وظف العامل الحجاجي إنما لحصر الإشكال في كيفية هذا الدعاء ووجه هذا الإشكال، سعيا للتأكيد عن هذا الأخير.²

ثم يقول ابن باديس أنه: «فلما أشكل عليهم الأمر طلبوا منه صلى الله عليه وسلم البيان وكان السؤال من جميعهم ولو كان السائل والمتكلم واحد فإنه يتكلم بلسان الجميع لأنهم له موافقون».³

وينبه ابن باديس إلى ما قام به الصحابة فيقول وهنا نكت من هدي الصحابة رضوان الله عليهم في هذا المقام ينبغي التنبيه لها والتدبر فيها مستخدما العامل الحجاج منها مما يدل على أن ما استفاد من هديهم كثير؛ ذكر منه أهمه ، وقد ذكروا العام لحجاج منها ، بمعنى أنه قد تم حصر تلك الإمكانيات الحجاجية، وكلها تخدم نتيجة واحدة هي ينبغي التنبيه بهدي الصحابة والتدبر فيها.

-منها شدة تعظيمهم للنبي صلى الله عليه وسلم وتمايم في إجلال ذكر واحترام كل ما يتصل بجنابه.

¹ - ينظر: المرجع نفسه، ص 285.

² - المرجع نفسه، ص 385.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 383.

-منها حرصهم على إتيان بعين ما يختاره الله لهم ويرضاه منهم من اللفظ الأكمل والأفضل الذي يتقربون به إليه في تعظيم حبيبه ومصطفاه صلي الله عليه وسلم منها شدة تحريمهم لدينهم بتوقفهم فيما كان عندهم محتملا ولم يقطعوا فيه شيء، منها شدة عنايتهم بالعلم، فبادروا إلى طلب البيان.

هنا نجد أيضا الرابط الحجاجي "الفاء"، والذي يربط بين الوحدة الدلالية الأولى العناية بالعلم وطلب البيان.

منها وقوفهم في باب العبادة عند حد التوقيف لأنه لا مجال فيها للرأي ولا مدخل فيها للقياس وقد وظف ابن باديس الرابط الحجاجي لأن الذي أدرج الحجة لا مجال فيها للرأي ولا مدخل فيها للقياس لتأكيد القول وإثباته، أي أن العبادة لا تحتل الرأي والقياس.¹

يقول ابن باديس: «فلا وربك لا يكون الخير إلا في موافقتهم ولا غيره إلا في مخالفتهم. وكل امرئ بعد هذا بصير».²

نلاحظ أنه أدخل أداة القصر (لا... إلا) وهي عامل حجاجي وتبقى القيمة الإخبارية للقول كما هي، لكن الذي تغير هو القيمة الحجاجية بمعنى أنه تم حصر الإمكانات الحجاجية من موافقة الصحابة والذي أسبق بقسم "وربك" في خدمة الخير فهو يخدم النتيجة. وقد وظف ابن باديس النفي والقسم والقصر مجتمعين قاصدا إلى لفت الانتباه والتأكد، وإذا أمعنا النظر فإضافة إلى ما يتحقق من إقناع منها فإن حجاجيتها تعود إلى قوة حضور عبد الحميد بن باديس في كلامه، وشدة تأكده منه، وذلك بفضل المقسم به فهذا العامل الحجاجي إذا يظهر فإنه يعمل على توجيه الملفوظ وإثباته وجعله مما يحمل أنه واقع لا محالة، ويعود ذلك إلى قوته في تحقيق قيمة الكلام التأثرية فالله هو خالق الإنسان ورازقه وهو علم الغيب والشهادة وهو مريد وفعال لما يريد، وهو كذلك غاية ما يتصوره

¹ - المرجع نفسه، ص 386.

² - ينظر: عمار طالي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، ص 387.

العقل البشري في أشرف الصفات وهو ما يجعل المقسم به يؤدي دورا حجاجيا مهما باعتباراه قاسما مشتركا لا يمكن إلا أن يقبل¹.

ويمكن إدراج السلم الحجاجي الذي عاد فيه ابن باديس إلى تبين كيفية الصلاة وما اقصرت من متونه على صحيح ثابت المتفق عليه، مما في الموطأ الصحيحين ومما جاء فيها عن أربعة من الصحابة رضوان الله عليهم.

ن : كيف الصلاة،
تقتصر من متونه على
الصحيح الثابت المتفق
عليه في الموطأ
والصحيحين

أبو حميد الساعدي عند الثلاثة والشيخان أخرجه عنه من طريق مالك قال رضي الله عنه: «أنهم قالوا يا رسول الله كيف نصلي عليك فقال قولوا اللهم صل على محمد وأزواجه ونزيتيه كما صليت على آل إبراهيم وبارك على محمد وأزواجه ونزيتيه كما باركت على آل إبراهيم إنك حميد مجيد» وفي رواية مسلم وعلى أزواجه بزيادة "على" في الموضعين.

أبو مسعود الأنصاري في الموطأ وصحيح مسلم ومن طريق مالك رواه مسلم قال: «أتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم في مجلس سعد بن عبادة فقال له بشير بن سعد بن ثعلبة أمرنا الله أن نصلي عليك يا رسول الله فكيف نصلي عليك قال فسكت رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى تمنينا أنه لم يسأله» لأنهم كانوا يكرهون كل ما يرونه أنه يكره أو يشق عليه» ثم قال «قولوا اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وبارك على محمد وآل محمد كما باركت على إبراهيم في العالمين إنك حميد مجيد والسلام كما قد علمتم» وفي بعض روايات الموطأ كما صليت على إبراهيم و كما باركت على إبراهيم بدون آل في الموضعين وفي بعضها بدونها في الأول.

كعب بن عجرة في الصحيحين قال رضي الله عنه سألنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله وسلم فقلنا يا رسول الله كيف الصلاة عليكم أهل البيت فإن الله قد علمنا كيف نسلم قال قول اللهم صل على محمد وعلى آل محمد كما صليت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد اللهم بارك على محمد وعلى آل محمد كما باركت على إبراهيم وعلى آل إبراهيم إنك حميد مجيد» هكذا أخرجه

- ن : كيف الصلاة
تقتصر من متونه على
صحيح الثابت المتفق
عليه في الموطأ
والصحيحين
- هذه المتون الصحيحة كلها قد اتفقت واختلفت، اتفقت في عموم الكلام وصلب المعنى ومعظم الكلمات واختلفت في كلمات قليلة
- لفظة على كما في حديث أبو حميد وهي كلمة ذكرها كحذفها من جهة المعنى لأن حرف العطف مغنى عنها فقد تكون في الأصل وأسقطها الراوي نسيانا واختصلا.
- لفظة آل قد لا تكون وزادها من زادها نسيانا أو بيانا في حديث أبي مسعود، فهي ثابتة في الرواية من أثبتها وتحتمل السقوط على وجه النسيان في رواية من أسقطها
- يحتمل أنه كذلك السمع بدونها وأن النبي صلى الله عليه وسلم مرة ذكرها ومرة حذفها ومنها زيادة عبدك ورسولك في حديث أبي سعيد وزائدة في العالمين في حديث ابن مسعود وذكر الأزواج والنرية بدون الآل في حديث أبي حميد.
- الظاهر في هذه أن النبي صلى الله عليه وسلم تنوع حياته في المقامات فاختلفت الروايات وهي مختلفة غير المتضاربة وهي بهذا النظم اختلاف القراءات في صحيح الروايات.

سلم الشواهد:¹

والعلاقة الحجاجية السلمية تفاضلية في سلم الملفوظات وسلم الشواهد ومن الروابط التي ساهمت في تحقيق النتيجة المشتركة "لأن" والعامل الحجاجي "وهي".

وقد اختتم ابن باديس رؤيته بقوله موظف العامل للحجاجي هذا: الذي ذكرناه من الروايات هو الصحيح المتفق على صحته وثبوته وورائه روايات ليست في درجتها، رأينا الاكتفاء بالصحيح عنها، مستشهدا بما قاله الحافظ ابن عربي في تفسير سورة الأحزاب من أحكامه بعدما ذكر ثمان روايات، من هذه الروايات صحيح ومنها سقيم، وهنا نلتمس من خلال الصفتين صحيح وسقيم، صيغة المبالغة، وقد وظفها لوصف هاته الرواية وأصحها اسم التفضيل ما روى مالك: «حديث أبي حميد وحديث أبي مسعود فاعتمدوه». وقد وظف اسم التفضيل أصح لتقويم الأحاديث وجعلها في مراتب مختلفة، وإصدار أحكام قيمة عليها. ويضيف: «ورواية من روى غير مالك من زيادة الرحمة مع الصلاة وغير ما غير الرحمة لا يقوى».²

ثم يوظف العامل الحجاجي وإنما في قوله: «على الناس أن ينظروا في أديانهم نظرهم في أموالهم، وهم لا يأخذون في البيع دينارا معينا وإنما يختارون السالم الطيب» وقد تكرر العامل الحجاجي بهدف التأكيد.³

ثم وظف العامل الحجاجي لا ... إلا الذي يفيد القصر في قوله: «لا يؤخذ من الروايات عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا ما صح سنده لأن لا يدخل في خبر الكذب على النبي صلى الله عليه وسلم».⁴ ويواصل موظفا العامل الحجاجي بينما في قوله: «فبينما هو يطلب الفضل إذ به قد أصاب النقص، ويزيد موظفا الرابط الحجاج بل الرابط القوي المدرج للنتيجة بل ربما أصاب الخسران المبين».⁵

¹ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، 387 - 388.

² - ينظر: المرجع نفسه، 389.

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، مرجع سابق، 389.

⁴ - المرجع نفسه، ص 389.

⁵ - المرجع نفسه، ص 389.

سعى ابن باديس إلى توظيف الروابط والعوامل الحجاجية لضمان العملية الحجاجية وتوجيهها، ويمكن الحديث عن أمر آخر هو المواضع، وحجاجية المواضع تعود إلى كونها تسمح بإنجاز النشاط الحجاجي وذلك من خلال العلاقة التي تنسجها مع العامل والرباط الحجاجين والحجاجي والنتائج من جهة وبين الأفكار والمعتقدات المشتركة بين الأفراد داخل مجموعة بشرية معينة من جهة ثانية وبهذا العلاقة تتحقق الحركية، ويحصل الإقناع ومثال ذلك

ج يطلب الفضل ←
↓
أصاب النقص

موضع: ما صح سنده يطلب الفضل ولا يستحق النقص.

وهذا ما نص عليه ديكر وأنسكومبر وصف الأول بتحقيق أعمال المواضع الحجاجية والثاني اعتبرها ضمانات للتأليفات الخطابية.¹

ويواصل أما الآل: « في جميعها فهو لغة أهل الرجل وعياله وهو أيضا الاتباع ولا خلاف أن المراد ب الآل هنا ذوي القرابة من بني هاشم أو من بني هاشم فقط أو من بني قصي أو قريش، كلها على اختلاف بين الفقهاء في تحديد القرابة المرادة، ومن هذا يمكن أن ندرج السلم الحجاجي للشواهد كالآتي:²

ن الآل ذو القرابة	قوله تعالى: «أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» سورة غافر الآية 46
	قوله صلى الله عليه وسلم «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِآلِ مُحَمَّدٍ، إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ» رواه مسلم
	قول الأعشى:
	فكذبوها بما قالت فصبحهم
	ذو آل حسان يزجي السم والسلما

¹ - ينظر: الزماني كمال، محاجة الأسلوب في الخطاب السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 214 - 215.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 2، م 1، مرجع سابق، ص 392.

سلم الشواهد (العلاقات الحجاجية التفاضلية)

يقول ابن باديس: "وفسر بأهل بيته صلى الله عليه وسلم أزواجه وذريته وتحقيق هذه المسألة أن لفظة «آل أصله أول من مادة – أ – و-ل- وقد ثبت تصغيره على أويل فرد التصغير ألفه إلى الواو أصلها. فعرفت بذلك مادته المذكورة وزعم بعضهم أن أصله أهل وادعوا أنه صغر على أهيل ولا حجة لهم في ذلك".¹

إن البعد الحجاجي لهذه المقتضيات المعجمية، قابع في بنية اللفظ نفسه، وهو ما يجعله يقدم باعتباره شيئاً مشتركاً بين المتكلم والمخاطب إن هذه الخاصية هي سرقة المقتضى، وهي التي تجعله يمثل مستوى حجاجيا أقوى.²

إن المقتضى بالنسبة لديكرو شيء واضح في الكلام يستمد وضوحه من الاتفاق الذي يحظى بين طرفي المحادثة، وهذا ما يجعله يقدم باعتباره إطاراً غير قابل للإنكار ويجعل المحادثة بدون ضرورة باعتبارها تنتهي إلى عالم الخطاب.³

والذي يفهم من هذا أن هاته التفسيرات، تعتبر مستوى حجاجيا قويا يجعل المتلقي في وضع ذهني واضح، غير عاجز عن الفهم.

يوصل ابن باديس موظفا الرابط الحجاجي لأن أدرج المدرج للحجة نسلم مجيء أهيل عن العرب، وتمنع أن يكون تصغيراً لآل بل هو تصغير لأهل، ونلمس هناك ذلك التعارض بين نمنع أن يكون وهو تصغير لأهل، والرابط الحجاجي "بل" الذي يدرج من خلاله الحجة القوية تصغير لأهل. ويقولوا وكونه تصغير لأهل ظاهر ملفوظ، وكونه تصغير لآل دعوى لا دليل عليها وما كان في نفسه دعوى بلا دليل، لا يصلح أن يكون دليلاً للدعوى أخرى فلم يقدّم حينئذ دليل على أن آل أصله أهل يعارض الدليل الذي قام أن أصله أول.

¹ - المرجع السابق، ص 392

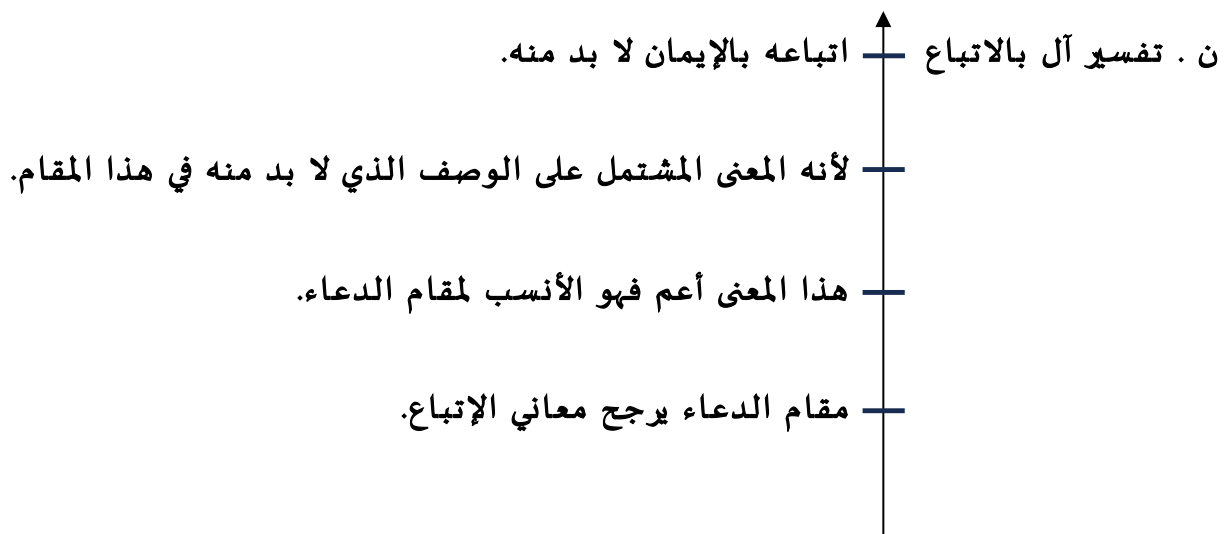
² - ينظر: الزماني كمال، محاجة الأسلوب في الخطاب السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 214 – 215..

³ - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 2، م 1، مرجع سابق، ص 392.

نجد هنا العامل الحجاجي ما، والذي أتى لإثبات فكرة إنكار الدعوة بلا دليل.

نحاول تتبع الروابط العوامل الحجاجية في المقال، فنجد أيضا في قول ابن باديس: «وإنما الخلاف في ترجيح المعنى الذي ينبغي حمل اللفظ عليه في أحاديث الصلاة فمن فسرهم بالأزواج والذرية، قال لأنهم هم المصريح بهم في الرواية الأولى فحمل إحدى الروايتين على الأخرى». العامل الحجاجي إنما هو الذي يفيد إثبات أشكلت الخلاف في ترجيح المعنى وفك هذا الاختلاف وإعطاء الحجة على ذلك بالرابطة المدرجة للحجج لأن ثم يضيف: «ومن فسرهم بالأقارب حمل حديث الصلاة عن حديث تحريم صدقة والآل هنالك بمعنى الأقارب فلا خلاف فرجع بمختلف فيه إلى المتفق»¹

والتفسير بالاتباع رأى أن أتباعه بالإيمان به أمر لا بد منه في هذا الدخول تحت لفظ الآل هنا "ولا بد" هنا عامل حجاجي يفيد التأكيد: «فإن كان من أقاربه غير متبع له كأبي لهب، غير داخل في لفظ الآل هنا قطعاً» مما يؤكد على أن لفظ الآل مرتبط بالاتباع بإيمان فحملوا اللفظ على الاتباع لأنه المعنى المشتمل على الوصف الذي لا بد منه في هذا المقام، ونجد هنا أيضا الرابط الحجاجي لأن المدرج للنتيجة القاضية بحمل اللفظ على الاتباع ويمكن أن نقول بالسلم الحجاج الآتي:²



¹ - المرجع نفسه، ص 393.

² - ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 2، م 1، مرجع سابق، ص 394

سلم الملفوظات

يصدق لفظ الآل على أزواجه ونزريته.	المصرح بهم في الرواية الأولى
	حمل حديث الصلاة على حديث تحريم الصدقة.
	خصصت بالذكر نوعا من ذلك العام لمزية فيه
	فأزواجه ونزريته رضوان الله عليهم مصلى عليهم في اللفظ العام على وجه العموم، وباللفظ الخاص على وجه الخصوص لما لهم من مزيد الاختصاص لما لهم من مزيد الاختصاص.

وقد وظف ابن باديس العامل الحجاجي لهذه الإدراج النتيجة: «نرى هذا التفسير أرجحها».¹ فكل هذه الحجج يمكن إدراجها في فئة حجائية مساندة ونتيجة واحدة هي تفسير "آل" الإتياع، ومن الروابط الحجائية التي ساعدت عليها هذه العلاقة الحجائية التفاضلية لأن العامل الحجاجي في هذا.

ن الآل بالاتباع آل إبراهيم	آل إبراهيم قوم هم من نزريته
	قال ابن عباس رضي الله عنه: هم أتباعه على ملته
	تفسير ابن عباس لآل هو سلف مالك في تفسيره له بذلك.
	ابن جرير في ترجيحه لقوله هو سلفنا في الترجيح.
	قال الإمام ابن عبد البر: "آل إبراهيم يدخل فيه إبراهيم وآل محمد يدخل فيه محمد"
	جاءت الإثارة مرة بإبراهيم مرة بآل إبراهيم وربما جاء ذلك في حديث واحد.
	ما ثبت للتابع بعلة التابع فالمتبوع أخرى به أولى.
	فإذا كان آل إبراهيم مصطفين ومصلى عليهم لأنهم آل أي أتباعه، فهو مصطفى ومصطفى عليه بطريقة أخرى للوجه الذي ذكرناه.



سلم الملفوظات

ن آل الاتباع آل ابراهيم — قوله تعالى: «إِنَّ أَوَّلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ» آل عمران الآية 68
 — قوله تعالى: «أَدْخِلُوا آلَ فِرْعَوْنَ أَشَدَّ الْعَذَابِ» سورة غافر الآية 46.

سلم الشواهد

وقد انعكست هذه العلاقة السلمية التفاضلية بفضل الرابط الحجاجي "لأن" و"إذا" والعوامل الحجاجية أما، لهذا، ما. تصب في فئة حجاجية واحدة هي الال بالاتباع هم آل إبراهيم.

تطرقنا في دراسة المقال الديني لعبد الحميد بن باديس لأربع مقالات عنوان الصلابة على النبي في القسم النظري، ونصل إلى القسم العملي الذي بين فيه حكمها، والقصد بها، أفضلها، استعمال صيغها المحافظة على الوارد منها، التحذير من الغفلة، من اللحن، من تركها عند ذكره، من ذكرها للغضبان، من ذكرها للزغرة، من هجر الوارد من كتاب التنبيه.

يقول عبد الحميد بن باديس: " الصلاة عليه - صلى الله عليه وآله وسلم- واجبة مرة في العمر، وذهب الشافعي إلى وجوبها في التشهد الثاني من الصلاة، وقيل بوجودها عند ذكره، وثبت الترغيب فيها أثر حكاية الأذان ويوم الجمعة وليلتها، وعند الدعاء ثم ما شاء حسب الطاقة.¹

نلمس هنا تكرّر الرابطة الحجاجي الواو (حرف عطف)، وورود الظرفين الزمنيين عند ويوم، للربط بين الوحدات الدلالية في إطار استراتيجية حجاجية واحدة، ثم يردف: "ويقصد المصلّي بصلاته امتثال أمر الله ورجاء ثوابه والتّقرب إليه بذكر نبيّه على وفق أمره وقضاء بعض حقه والمكافأة بقدر جهدها لبعض إحسانه وإظهار تمام المحبة والاحترام له وصحّة العقيدة في دينه..."²

ويستغلّ عبد الحميد بن باديس العامل الحجاجي بعض في قوله: " المكافأة بقدر جهدها لبعض إحسانه وإظهار تمام المحبة".³

فبإدخال العامل الحجاجي "بعض"، تأثرت القيمة الحجاجية للقول فإذا أخذنا القول: "امتثال أمر الله.... بذكر نبيّه على وفق أمره وقضاء بعض حقه... والمكافأة بقدر جهدها لبعض إحسانه..."

ويمكن أن نوّله وفق المساق الآتي: اذكروا النبيّ صلى الله عليه وسلم، ففي ذكره قضاء لبعض حقّ الله وإحسانه.

ثم يمر عبد الحميد بن باديس إلى تبيان استعمال صيغ الصلاة على النبيّ والمحافظة على الوارد منها فيقول: "وصيغ الصلاة كثيرة فيها وأرفعها قدرا وأعظمها نفعا هي الصيغة التي قالها النبيّ صلى الله عليه وآله وسلم -لأصحابه- وقد سأله في معرض البيان وبيانه لهم بيان لجميع الأمة بعدهم وهو أعلم الناس بما ينفع وأحرص الناس على جلبه لأمتّه، فلا أنفع ولا أرفع مما جاء به من عند ربّه واختاره لأمتّه. والأكمل أن يحفظ الصيغة النبوية بروايتها

¹ عمار طالبي، آثار بن باديس، ج2، م2، مرجع سابق، ص 405.

² المرجع نفسه، ص 405.

³ عمار طالبي، آثار بن باديس، ج2، م2، مرجع سابق، ص 405، 406.

ويستعملها مرة برواية ومرة بغيرها حتى يكون قد استعملها كلّها ولو اقتصر على بعضها لكان كافيا.

استغل الإمام عبد الحميد بن باديس أسماء التفضيل أرفع، أعظم، أعلم، أحرص، أنفع، أكمل لتقويم صيغ الصلّاة على النّبي صلّى الله عليه وسلّم في مراتب مختلفة.

ونجد هنا أيضا الرّابط الحجّاجيّ "حتى" المدرج للنتيجة القويّة في قوله: "حتى يكون قد استعملها كلّها"، ولو اقتصر على بعضها لكان كافيا...¹

رابط الحجج السابقة بالنتيجة.

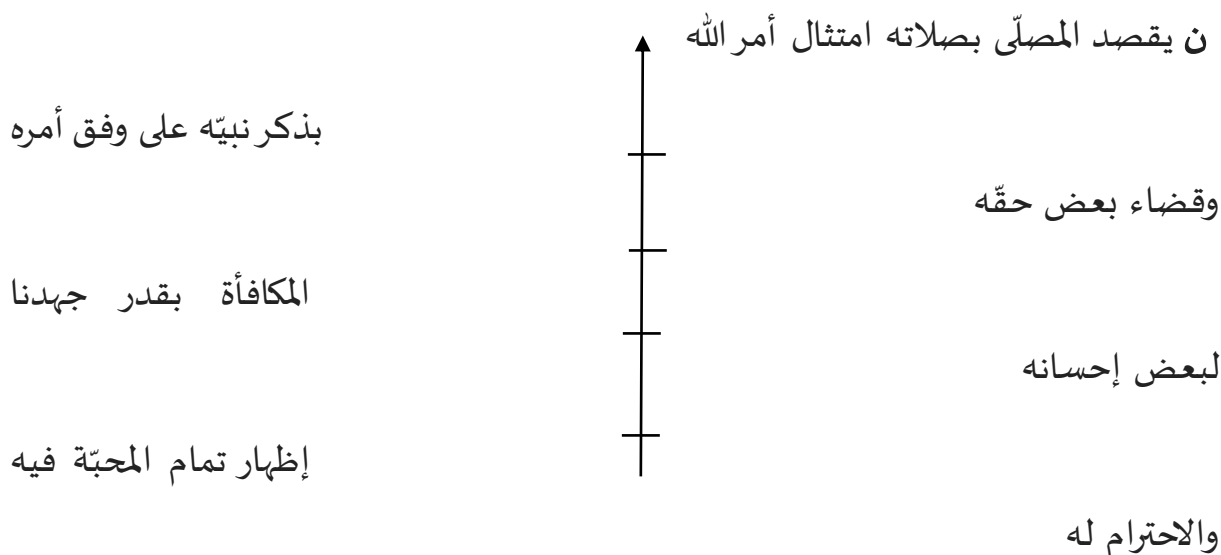
الحجج هي: الصّيغة الّتي قالها النّبي لأصحابه.

لا أنفع وأرفع مما جاء به عند ربّه واختار لأمتّه.

الأكمل أن يحفظ الصّيغة النّبويّة بروايتها ويستعملها مرة برواية ومرة بغيرها.

النتيجة: يكون قد استعملها كلّها، ولو اقتصر على بعضها لكان كافيا.

يمكن أن نقول سلّم حجّاجيّ بخاصيّة سلميّة تفاضليّة في القصد بالصلّاة على النّبي كالآتي:



¹ المرجع نفسه، ص 405.

صحّة العقيدة في دينه

وفي المحافظة على الوارد منها، استغل الإمام عبد الحميد بن باديس الرّابط الحجّاجيّ لأنّ المدرج للنتيجة، يقول: "وعندما يأتي بالصّلاة على التّبويّة بإحدى رواياتها يحافظ على لفظها بدون زيادة شيء من عنده عليها ولا ينقص شيئاً منها. "لأنّ" الصّيغة الواردة توقيفيّة متعبّد بها والتوقّفي في العبادات يؤتي بنصّ لفظه بلا زيادة ولا تنقيص ولا تبديل".¹

الحجج: يحافظ على لفظها بدون زيادة شيء من عنده عليها.

لا ينقص شيئاً منها.

النتيجة: الصّيغة الواردة توقيفية متعبّد بها والتوقّفي في العبادات يؤتي بنصّ لفظه بلا زيادة ولا تنقيص ولا تبديل ثم يعمد إلى الشّاهد الدّينيّ حديث البراء بن عازب -رضي الله عنه- في الصّحيح لما قال: "وبرسولك الذي أرسلت"، قال له النّبيّ -صلى الله عليه وآله وسلم-: "لا، ونبيّك الذي أرسلت"² للتأكيد على النتيجة المتقدّمة. ثم يقول -عبد الحميد بن باديس- فلم يقرّه على تبديل لفظ النّبيّ بلفظ الرّسول على تقاربهما لأنّ الصّيغة المتعبّد بها. وقد استغلّ هنا الرّابط الحجّاجيّ "لأنّ" أيضاً المدرجة للنتيجة.

النتيجة: الصّيغة متعبّد بها والحديث في باب "إذا بات طاهر" من صحيح البخاري.³

وفي الأخير، حدّر الإمام عبد الحميد من الغفلة واللّحن، مستغلاً فعل الأمر "فليحدّر" لإفادة النّصح والإرشاد، فخرج فعل الأمر عن معناه الأصليّ، حاول فيها الإمام تقرير معنى الإثبات والنّصح والإرشاد لدى مخاطبيه، هذا هو الذي يهّمنا الجانب الحجّاجيّ، من حمل المخاطب على الإقرار، ليكون ذلك أدعى لتقريره وإقامة الحجّة عليه.⁴

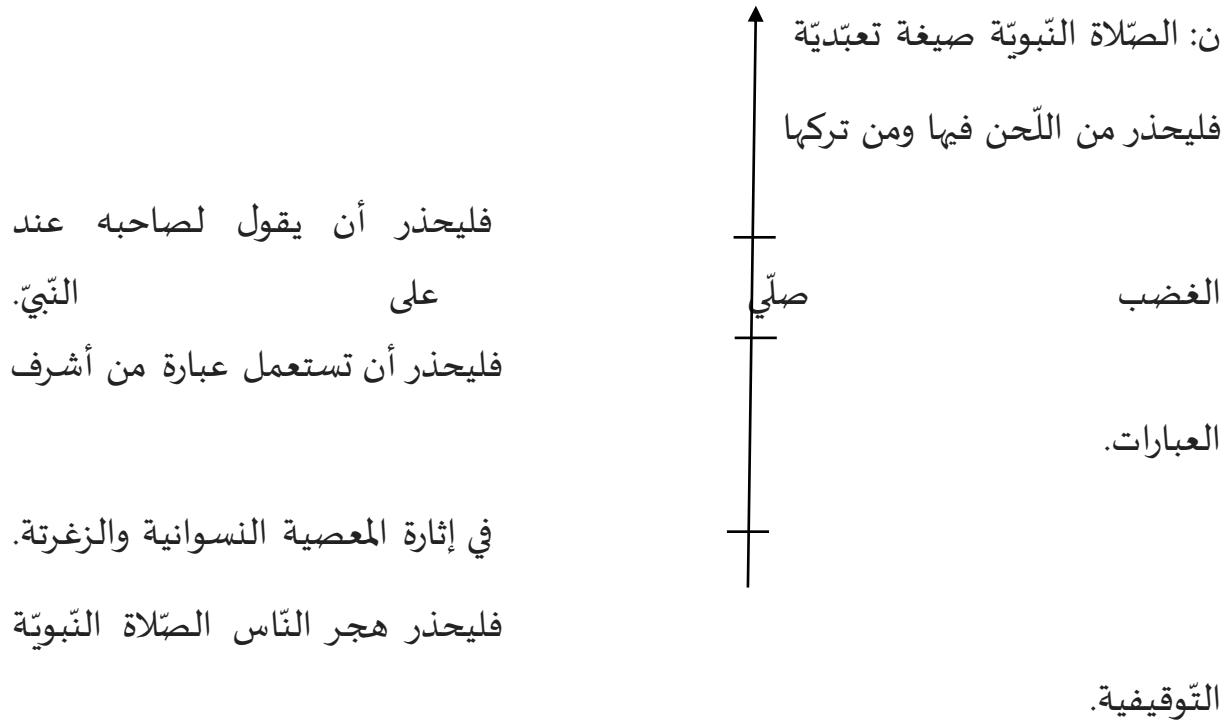
¹ عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج2، م2، مرجع سابق، ص 406.

² عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج2، م2، مرجع سابق، ص 406.

³ المرجع نفسه، ص 406.

⁴ ينظر: الزّماني كمال، حجّاجيّة الأسلوب في الخطابة السّياسيّة لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 358، 359.

ويمكن أن نقول بالسلم الحجاجي، وفق العلاقة السلمية التفاضلية كالاتي:



ثمّ يختم الإمام عبد الحميد بن باديس مقاله الديني في الصلاة على النبي صلى الله عليه وسلم بالتحذير، من كتاب تنبيه الأنام فيقول: "وفيه موضوعات كثيرة لا أصل لها، فينما قارئه في عبادة الصلاة إذا هو في معصية الكذب."

والدعاء قائلا: "والله يفتح علينا في العلم ويوفقنا في العمل له الحمد في الأولى والآخرة رب العالمين".¹

ففي قوله: "... فينما قارئه في عبادة الصلاة إذا هو في معصية الكذب..."

ففي الملفوظين تحضر القضيتان الواردتان بعد "إذا" في صورة ظروف تهيأ المجال لحصول قضيتين لحصول القضيتين قبلهما، (معصية الكذب بالنسبة إلى موضوعات كثيرة لا أصل لها).

¹ عمار طالي، آثار بن باديس، ج2، م2، مرجع سابق، ص 407.

تعتبر إذا أداة استلزام أساسية في اللغة، لأنها تشكّل قاعدة يبني عليها ما سوف يتمّ تقريره لإخفاء والتأويل الإستلزامي "لإذا" هو الأصل في الصيغ التقريرية، كما يقول ديكر و على تأويل العبارات ذات الصّورة "ب" إذا "ج"، تأويلا استلزاميًا يعتبر القضية "ج" تردّد دائماً باعتبارها تفسح المجال وتيسّره لحصول القضية "ب" أو على الأقل لا تعيق حصولها.¹

2. الحجاج اللغوي في الشعر عند ابن باديس:

إن من الشعر لحكمة، هذا ما أقره نبينا الكريم، وقد كان فيه حكمة قبل الإسلام وبعده، مما يعني أن الشعر إذا أدى معنى الحكمة، فقد بلغ العقل وأثرفيه، وداعب النفس وتملكها، لفعل الشيء الذي ينبغي على الوجه الذي ينبغي وفي الوقت الذي ينبغي، وهذا ما تقتضيه الحكمة، ولكي يصل العقل حد التأثير لا بد له من حجج. هاته الحجج التي بثها الشعر، والتي انقسمت بين العقل والخيال وما نعينه هنا أن مثل النص الشعري مثل غيره من النصوص لا يخلو من حجاج، ما دام يريد أن يوصل فكرة.

وفي هذا سنرى المقومات في النص الشعري الباديسي والتي ترقى به للمقاربة الحجاجية اللغوية التي أسس لها كل من ديكر و أنسكومبر.

يمكننا أن نشير إلى أن ما بين أيدينا من شعر لابن باديس، يدخل ضمن الأناشيد، والتي كان لها إثر ذلك دور مهم في إشعال حماسة الجزائريين.

فقد كانت المهرجانات الوطنية والمناسبات القومية خير فرصة لتردد الحناجر الأناشيد الحماسية المعبرة، عما يختلج في الجوانح من نقمة على المحتلين، واعتزاز بالماضي التليد، والتطلع إلى الغد السعيد.²

إن الشعر قد ينهض بوظيفة الحجاج والجدل خلافا لما يعتقده البعض وهو جنس من أجناس الكلام، وما القصيدة أيا كان غرضها لا تعدو أن تكون خطابا، ولا وجود لخطاب

¹ ينظر: المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 125.

² ينظر: محمد الدراجي، عبد الحميد بن باديس بعيون العلماء والأدباء والشعراء، تقديم وتنسيق الدكتور عبد العزيز فيلاي، دار الهدى للنشر، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2014م، ص 125.

بريء، فسلطة الخطاب وقدرته على العقل قد سلم بها كل المحدثين وربطها بعضهم بالإيديولوجيا، فأصبحوا يتحدثون عن إيديولوجيا الشعر حديثهم عن بلاغته، مؤكدين أنه من الثابت أن قصيدة ما يمكن أن تفضح الطاغية وتتغنى بالثورة، كما يحدث أن تقود إلى سلوك ما أو تدعّمه.¹

بنى ابن باديس عمله التربوي على المحبة، والتي أراد أن يثبت في أعماقها حب الإنسانية بجميع أجناسها وأديانها، وأن يعلمها الأخوة الإنسانية وقد ألحّ على التحفظ في هذه النزعة، وعلى تقييدها بقيود العدل والإنصاف والاحترام المتبادل، وهذا يعود إلى ظروفه الاجتماعية والسياسية، إذ أن المستعمرين لا يحترمون إنسانية الإنسان الجزائري²، وقد أبان ابن باديس ذلك في قصيدته المشهورة:

من كان يبغي ودنا	فعلى الكرامة والرحب
أو كان يبغي ذلنا	فله المهانة والحرب
هذا نظام حياتنا	بالنور خط وباللهب

وأنشأ قصيدة أخرى عنوانها: القومية الإنسانية جاء فيها قوله:

قومي هم وبنو الانسان كلهم عشيرتي وهدى الإسلام مطلبي³

فالشعر هنا شاهد، يبني معرفة القاعدة، والتي هي أن الشعب الجزائري شعب يعيش بكرامة، فمن ابتغى دوسها فله الحرب، وهذا نظام حياة الجزائريين، مطلبهم كرامتهم وهداهم إسلامهم، كما أنه شعب يحترم الإنسانية جمعا.

إن الشاهد الشعري سلطة تسعى إلى اثبات الدعوى، أو تسوية الخلاف في شأنها وتقوّم المحتوى المعرفي للشعر في أساسه على تسوية هذا الخلاف، وتقريب المسافة المعرفية بين المتكلم والمتلقي، فالشعر أحد الأوعية التي تدفع المعرفة من منبعها الأصلي نحو المرمى الذي

¹ ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط2، 2011م، ص 56، 69.

² ينظر: محمد بهي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م، ص 128.

³ ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 751.

يبتغيه الخطيب منها، مروراً بمجموعة من الأوعية الدقيقة الخفية الضمنية، والغليظة البينة الظاهرة التي تروم بناء المعرفة المستهدفة من الشعر، إذ الشعر في علاقته بالنص كعلاقته الدورة الدموية بالجسم، فهو يتغذى من معارف مستقدمة من سياقها الأصلي لتخدم معرفة في سياق مغاير ومختلف، ويحقق الفائدة للمستمع عندما ينظر إلى تلك الحمولة المعرفية التي يتضمنها ويتغذى عليها، ويقدم له في نفس الوقت المتعة حين يشعر المتلقي بنوع من السكينة تسري في دواخله.¹

سعى ابن باديس إلى بناء معرفة تقربه من متلقيه من خلال نصوصه الأدبية، وإذا تأملنا ما جاء به "رومان جاكيسون"، فقد عالج الخصائص الأدبية أو الشعرية ضمن نظرية الاتصال التي انتهت إلى أن الأدبية تنشأ نتيجة التركيز على لغة الخطاب، الرسالة في ذاتها، والنص الأدبي الحجاجي هو النص الذي تلتقي فيه الوظيفتان الشعرية والحجاجية.²

إن طبيعة الحجاج وقوته تختلف من نص شعري لآخر، وكلما كان الشاعر صادقاً في معاناته، ساعياً إلى تبليغ خطاب ما رامياً إلى التخاطب والتواصل مع الآخرين، له غاية واضحة وهدف محدد يرمي إليه كلما كان شعره أكثر حجاجية، ثم أن نسبة الحجاج، وارتباطه بمقصديه المتكلمين وسياقاتهم التداولية والاجتماعية، هو من المبادئ التي تقوم عليها نظرية الحجاج في اللغة.³

ومنه فنجاعة النص الشعري ترتبط بنسبه حجاجيته، وتأتي إقناعيته من أغراضه أي موضوعاته وأفكاره، فالقضايا النفسية والاجتماعية والوجودية التي عبر عنها الشعر الإنساني، كلها محكومة بمقاصديات تداوليه حجاجية، يراد بها التأثير والإقناع، كما تأتي أيضاً من أدواره في المجتمعات من توجيه واستمالة وتحيز لموقف معين، ومن جمالية لغته فمجازات

¹ ينظر: عمر القاضي، البلاغة وانتاج المعرفة في النثر العربي القديم تقديم محمد مشبال، دار الناغبة للنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط1، 2023م، ص 81، 82.

² ينظر: محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، دار إفريقيا، الشرق، المغرب، د.ط، 2013م، ص 42، 43.

³ ينظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م، ص 38.

التعبير الشعري، وحرصه على التحسين الأسلوبي، وتعاطيه المرفف والفني مع بناء التركيب وتنظيم المعجم، كلها تجعل لغة الشعر جاذبة للمتلقي ومختربة لكيانه.¹

يمكننا الحديث عن أهم قانون يحكم الخطاب الحجاجي، وهو قانون الانتقاء فالمتكلم ينتقي مقدماته وحججه، وينتقي ترتيبا من جملة تراتيب مختلفة، وينتقي صوره بل تراكيبه وألفاظه انتقاء يشي بحرصه الشديد على النفاذ إلى مناطق المتلقي والفعل فيها.²

يبقى النص الحجاجي رائما لهدف معين مؤثر في متلقيه، فمن المنطقي أن يكون موضوعا خلافيا، ليس على مستوى الموضوع فحسب، ولكن على مستوى البناء الذي لا ينفصل عن موضوعه، فالخلاف هو من يوجه الموضوع، ويحدد الاختيارات اللغوية والمستويات الأسلوبية والبناء الكلي للنص، ويجب أن يتكئ هذا النص على مبدأ الحوار، ما بين طرفي التخاطب، وهو ما يضمن الخصم أو حججه في النص، سواء كان ذلك الحضور امكانا قائما بالفعل أو استنباطا مفترضا تدل عليه المعطيات المطروحة، ويتأكد أن النص الحجاجي ينهض على دعوى واحدة، وهي مركز حجاجه وعلة وجوده، إليها تؤوب التفاصيل على اختلافها والحجج على تنوعها وهي سبب تماكسه النصي.³

نظر الفلاسفة المسلمون إلى الشعر كفعل تأثيري، فابن سينا ذهب إلى أن الخيالات* في الشعر تفعل فعل التصديق، بل ذهب إلى أبعد من ذلك عندما رأى أن القياس الشعري، وإن كان غير مصدق به، فإنه لابد أن يجري مجرى قياس المصدق به، بسبب التأثير الذي يحدثه في النص من قبض وبسط.⁴ ويلتقي الشعر والحجاج في أمر هو من صميم الشعر وأهم خصائصه وهو الغموض، فالحجاج يجد في الغموض أرضية خصبة، لأن الحقيقة عندما لا تكون واحدة، فيلجأ إلى التأثير والاقناع، وتبرير المواقف، بديلا عن برهنة شكلية، صارمة تميز بين الحق والباطل، انطلاقا من مقدمات صادقة، كما يتخذ الشعر الغموض مذهبا في غالبه،

¹ ينظر: عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقية، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، المغرب، ط1، 2017م، ص 50.

² ينظر: سامية اليربدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، مرجع سابق، ص 442.

³ ينظر: محمد عبد الباسط عبيد، في حجاج النص الشعري، مرجع السابق، ص 43، 45.

⁴ ينظر: محمد عبد الباسط عبيد، في حجاج النص الشعري، مرجع السابق، ص 33.

وهذا الأخير انعكاس لغموض الوجود، ووجهها من وجوه معاناة الشاعر إزاء غموض عالمه، ويقع الاختلاف بين الشعر والنثر، في كيفية الدلالة، أي في مستوى العلاقة القائمة بين الدال والمدلول، ففي النثر، تقتصر العلاقة على المعنى أما في الشعر، فتجعل المعنى بنية.¹

نحاول دائما الكشف عن تلك العلاقة بين الحجاج والشعر، لنجد لحجائية الشعر منفذا، أي نثبت حجائية النص الشعري، رغم أنه ليست كل النصوص الشعرية تستوفي الآليات الحجاجية.

تحليل القصيدة الشعرية وفق نظرية الحجاج اللغوي لديكرو وأنسكومبر:

1- دلالة العنوان:

يمنح العنوان تسهيلا كبيرا، لفهم النص، فحسب تنظيرات لسانيات النص، فهو يضيف الانسجام على النص وفهم ما غمض منه، وهو الذي يحدد هوية القصيدة، ف"ليوهوك Leoh.Hoek" يعرف العنوان بأنه مجموعة من العلامات اللسانية التي يمكن أن تظهر على رأس نص من أجل تعيينه، وتحديد هويته والاشارة إلى محتواه الشامل من أجل جذب الجمهور المقصود.² والعنوان كما يقول "محمد مفتاح" إذ هو المحور الذي يتوالد ويتنامى ويعيد إنتاج نفسه، وهو الذي يحدد هوية القصيدة، فهو إن صحة المشابهة، بمثابة الرأس للجسد والأساس الذي تبنى عليه.³

أما "كوهن" يرى أن العنوان هو الكل الذي تكون هذه الأفكار أجزائه يمثل المسند إليه أو الموضوع، وتكون كل الأفكار في الخطابات مسندات له، إنه الكل الذي تكون هذه الأفكار

¹ ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، مرجع سابق، ص 63.

* التخيل: مفهوم يوناني الاصل ظهر في شرح الفلاسفة لكتاب الشعر لأرسطوطاليس، وتبناه من جاءوا بعدهم وفصلوا فيه القول، معتبرينه من أهم قوانين الشعرية، ومن أبرز ثوابت الإنشائية والواقع أن الفارابي (ت 339هـ) هو من صاغ مصطلح التخيل، دون أن يتدع متعلقه، إذ نجد عند سلفه إشارات واضحة إلى قيام الشعر على الإيهام. يذهب الجرجاني (ت 741هـ)، إلى أن الشاعر يقول قولاً يخدع فيه نفسه ويربها ما لا تراه وهو إذ يعتمد التخيل، إنما يعدل بخطابه عن الكلام العادي، وينيه على التصوير والتمثيل، أي تمثيل الفكرة وتصويرها للحس، فيقلب السمع بصرا. ينظر: سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي، ص 64، 65.

² ينظر: مصطفى رجوان، الحجاج والشعرية والتأويل في الشعر العربي القديم، دار النابعة للنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط1، 2021م، ص 105.

³ ينظر: أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مرجع سابق، ص 39.

أجزائه، لكن بالإمكان للشعر أن يستغني عنه، وهذا ينطبق على الشعر العربي القديم، كما يدرج العنوان حسب "براون" و"بول" تحت مبدأ التغريض، فمفهوم هذا الأخير، يتعلق بالارتباط الوثيق بين ما يدور في الخطاب وأجزائه وبين عنوان الخطاب أو نقطة بدايته.¹

يتفرد الشعر بخصوصيته، وقد لا يكون العنوان مفتاح القصيدة، فلا يمكن أن نحمل الخطاب على ظاهره، فنقرأ اسم سعاد على أنه اسم امرأة، فيمكن لسعاد أن تكون رمزا للسعادة أو رمزا للحياة.²

وعنوان قصيدة ابن باديس التي نعالج، والتي ألفت ليلة حفلة جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة، "تحية المولد الكريم"، ويمكن أن نقرأ النص وفق قراءتين اثنتين:

تحية المولد الكريم = إحياء مولد سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم.

تحية المولد الكريم = الإسلام مقوم الشخصية الجزائرية.

فالعنوان يضم معنى صريح، يرتبط ومحتوى النص، ومعنى ضمني يرغب الشاعر من قومه القيام به.

ويقوم هذا النص على دعوى رئيسية هي دفاع الشاعر عن حبه للإسلام ضد المستدمر، وتأكيد على أن الإسلام هو الذي يعيد للجزائر حقها المستلب، وليس هذا النص الوحيد الذي أشهر فيه ابن باديس قلمه مفتخرا ومحمسا.

فالعنوان، حسب القراءة الأولى يشير إلى وجود علاقة حجاجيه بين أجزاء النص الشعري كله، إنها علاقة سبب بمسبب، وذلك وارد في الأبيات الشعرية الآتية:

حييت يا جمع الأدب

ورقيت سامية الرتب

ووقيت شر الكائدين

ذوي الدسائس والشغب

¹ ينظر: مصطفى رجوان، الحجاج والشعرية والتأويل في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص 105، 107.

² ينظر: المرجع نفسه، ص 108.

ومنحت في العلياء، ما	تسمو إليه من أدب
أحييت مولد من به	حيي الأنام على الحقب
أحييت مولده بما	يبري النفوس من الوصب
بالعلم والآداب والأ	خلاق في نشء عجب. ¹

وكلمة تحية هنا ليس المقصود بها السلام، وليس المقصود منها إحياء ذكرى ولكن التحية هنا، من الفعل حيّا، أي أبقي وأغاث، فبدين الاسلام الذي أتى به سيد الخلق محمد صلى الله عليه وسلم حيي الأنام في كل الأزمنة، وتشافت النفوس من الجهل، وتمكنت من الأخلاق، ومن هنا نجد أن العنوانين الأول العادي، والثاني المؤول، متكاملان، فإحياء مولد سيد الخلق، يعني إحياء دين الإسلام والتشبه به.

2- البنية الهيكلية للنص:

ويمكننا تقسيم النص إلى أربع نقاط، تتشكل بها منطقاته الحجاجية والبنائية وهي:

- النقطة الأولى: من البيت 1 إلى 6.
- النقطة الثانية: من البيت 7 الى 14.
- النقطة الثالثة: من البيت 15 الى 27.
- النقطة الرابعة: من البيت 28 الى 40.

النقطة الأولى: عدول الاستهلال وحججه (1-6):

إن الإشارة الأولى بين النص ومتلقيه في الاستهلال، وهو يقصد لاجتذاب المتلقين إلى فضاء الشاعر، ولذلك يولي الشعراء اهتماما بالغاً باستهلالهم.² فقد جعلنا ابن باديس هنا بعد أن تجاوز فكرة التمهيد ليضعنا في قالب الإشكال النصي. حين قال في البيت الثاني:

¹ عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد 2، مرجع سابق، ص 570.

² ينظر: محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، مرجع سابق، ص 59.

ووقيت شر الكائدين ذوي الدسائس والشغب¹

وأشكلة الخبر أو صوغه على نحو إشكالي منزل حجاجي أولي ينبي عليه الحجاج ويتأسس، وفي هذا الإشكال، تتكشف قضية الذات أو أزمته التي قد تبدى في أمرين يجددان المحاجج في النص:²

الأمر الأول: المخاطب المسكوت عنه هو الاستدمار الفرنسي الكائن ذوي الدسائس والشغب. الأمر الثاني: المخاطب الثاني: الطَّرِيقَة، والتي ذكرها في البيت الخامس: والشرط الثاني (عجز البيت)، يبري النفوس من الوصب والأمراض والأوجاع المقصودة هنا هي البدع والخرافات وما يؤدي إلى الشرك، فالشاعر أمام نوعين من الخصوم، والحجج تتجه إليهما معا، وما أراد ابن باديس إلا دفع المخاطب إلى الانصات فوظف مجموعة من الحجج، في مبتدأ الخطاب، وهذا ما يظهر في أسلوب النداء:

حييت يا جمع الأدب ورقيت سامية الرتب³

في هذا البيت خرج ابن باديس بالنداء عن معناه الأصلي لتشكّل أفعالا لغوية غير مباشرة، فهو يهدف على المستوى الحجاجي بذلك إلى جعل كلامه حقيقة يعترف بها المتكلم والمخاطب ويتحمل مسؤولية محتواها، فكان يغتنم الفرصة لكي يثبت لهم ما في خاطره من معان ترقى لاتقاء شر الكائدين، فكان هذا الإثبات مقصودا في الأبيات الستة الأولى، للنصح والارشاد، هادفا إلى استنهاض مخاطبيه، وتعتبر هاته الخاصية، خاصية الاعتراف بالتثبيت.⁴ وقد تكرر النداء في المقطع الثاني حين قال ابن باديس:

يا نشئ يا ذخر الجزا ثر في الشدائد والكرب⁵

¹ عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد 2، مرجع سابق، ص 570.

² ينظر: محمد عبد الباسط عيد، في حجاج النص الشعري، مرجع سابق، ص 59.

³ عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد 2، مرجع سابق، ص 570.

⁴ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الامام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 318، 359.

⁵ ينظر: عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، م 2، ص 570.

مواصل الإمام عبد الحميد بن باديس خاصية الحمل على الإقرار، ناصحا مرشدا، بما يحرك معنويات الشباب الجزائري، ويدفعهم إلى تحمل مسؤولية الجزائر في شدتها وكرها. داعيا بما يدفع إلى مجّد الشعب الجزائري، ويكفل سؤدده، إلى التمسك بالإسلام والعروبة في قوله:

شعب الجزائر مسلم وإلى العروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله أوقال مات فقد كذب¹

مؤكدًا، مثبتًا، أن شباب الجزائر، هورجاء وأمل حريتها في قوله:

يا نشء أنت رجاؤنا وبك الصباح قد اقترب

ثم موظفا أسلوب الأمر لإفادة النصح والإرشاد، وإشعال وتحمس نفوس الشبيبة الجزائرية ودفعه إلى اقتلاع حريته قائلا:

خذ للحياة سلاحها وخض الخطوب ولا تهب

وارفع منار العدل والإحسان واصدم من غصب

وأذق نفوس الظالمين السم يفرح بالرهب

واقلع جذور الخائنين فمهم كل العطب

واهزز نفوس الجامدين فربما عيّ الخشب²

قاصد إلى استفاقة واستنهاض الشباب الجزائري. ثم يعود إلى أسلوب النداء، بعدما أثبت الحقيقة التي تجب على الشباب الجزائري، وينتقل إلى حمل المخاطب إلى الإقرار بهذه الحقيقة في قوله:

يا قوم هذا نشؤكم وإلى المعالي قد وثب

¹ المرجع نفسه، ص 570.

² عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج 1، 2، مرجع سابق، ص 570.

كونوا له يكن لكم

وإلى الأمام ابنا وأب¹

مواصلًا في النصّ والإرشاد برعاية النشء، فهو من يصبو بالوطن إلى علاه.

وفي حجاجية الإنكار، باعتباره فعلاً لغوياً غير مباشر، فقد وظف الإمام ابن باديس، سمة أسلوبية واحدة لإفادة معنى الإنكار في قوله:

من قال حاد عن أصل

له أوقال مات فقط كذب²

ألا وهي سمة الاستفهام، الذي كان يخرج في الغالب عن أصل معناه ليبدل على هذا المعنى بمختلف تجلياته، سواء كان إنكاراً، توبيخاً أم إنكاراً وتكذيباً.³

وما التعبير عن هذا النفي بصيغة الاستفهام الإنكاري، فإن هذا الأمر يحقق وظيفتين حجاجيتين، ما كان يمكن أن يتحقق مع النفي المباشر وهما:

فحين تلقي كلامك بصيغته الاستفهام الإنكاري كما في قول ابن باديس: من قال حاد عن أصله؟ فكأنك تنتظر من صاحبك جواباً، فهو سيراجع نفسه، وسيجد نفسه في ضيق بعد هذا التفكير، لا يحير معهما جواب.

وتعود أسباب هذه الحيرة إلى أن المخاطب عندما يطرح عليه الاستفهام يجد نفسه كما يقول ديكر في وضع الملزم بالإجابة، ومجبوراً، من خلال إجابته على هذا الاستفهام في الاتجاه الذي يحدده له المتكلم، ومجبوراً كذلك على الانخراط في المسار الحجاجي الذي أريد له، وهذا هولب الحجاج ومناطه، ذلك لأن أبلغ الحجج وأشدّها إلزاماً للخصم أكثرها إفحاماً له، ولهذا فإن الاستفهام يعد أبلغ حجاجاً من مجرد النفي، أما الوظيفة الحجاجية الثانية لتوظيف الاستفهام الإنكاري، فهو أن المتكلم إذ يلقي كلامه بصيغته هذا الاستفهام فإن ذلك

¹ المرجع نفسه، ص 570.

² المرجع نفسه، ص 571.

³ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 361.

يدل على الثقة التي تملأ نفسه، فيستمر في محاصرته لمخاطبه بدفعه إلى تنفيذ دعواه بنفسه¹. وبهذا يعد الاستفهام الانكاري وسيلة حجاجية.

ومن ثم أعدت هذه القصيدة لغرض اقناع الشعب الجزائري بقوته وتحميسه للسعي إلى حريته في قول الشاعر:

نحن الأولى عرف الزمان	قديمنا الجمّ الحسب
ومعين ذلك المجد في	نسل العروبة ما نضب
وقد انتبهنا للحياة	آخذين لها الأهب
لنحل مركزنا الذي	بين الأنام لنا وجب
فنزيد في هذا الورى	عضوا شريفا منتخب ²

يعتمد الشاعر، وصفه الأجداد، والعروبة، والفخر، ممثلاً لبيئته التي سادت فيها القيم في الماضي، وتسود فيها حاضراً، وابن باديس في حد ذاته شاعر أساس إصلاحه القيم والأخلاق، وهاته القصيدة تحتوي مجموعة من القيم: أولها في القصيدة: قيمة الأدب، الحق، التضحية، الشجاعة، العز، الفصاحة، العروبة، الاسلام، العدل، الاحسان، الإقدام، الطموح، المجد.

ومنه فاللقيم حجة بالغة، ويعرف "طه عبد الرحمن" القيمة بأنها معنى خفي يجده الإنسان في قلبه ولا يدركه بحسه، ولكن مع وجود هذا الخفاء، يبقى هذا المعنى هو الذي يهديه في حياته ويرقى بإنسانيته، فالقيم من مقدمات الحجاج التي تضمن نجاح الخطاب الحجاجي، لأنها معاني عالمية مقبولة عند كافة المستمعين دون اعتراض، وهي بذلك منبع من منابع الحجاج³.

¹ ينظر: الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الامام علي رضي الله عنه، مرجع سابق، ص 363، 364.

² عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج1، 2، مرجع سابق، ص 571.

³ ينظر: مصطفى رجوان، الحجاج والشعرية والتأويل في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص 154، 155.

وفي أبيات هاته القصيدة الأخيرة، نجد ذلك الصريح والمضمّر في قول ابن باديس:

ندعو الى الحسنى ونو	لي أهلها من الرغب
من كان يبغى ودنا	فعلى الكرامة والرحب
أو كان يبغى ذلنا	فله المهانة والحرب
هذا نظام حياتنا	بالنور خط وباللهب
هذا لكم عهدي به	حتى أوسد في التُّرب
فإذا هلكت فصيحتي	تحيا الجزائر والعرب ¹

فأما الوجه الصريح، هو ما يدعو إليه من حسن ويعرفه المتلقي العام، أما الوجه المضمّر النّفعي الآني، فالمقصود به فرنسا.

فجمهور الناس: التصريح.

والاستدمار الفرنسي: المضمّر.

وتتعدد أسباب المضمّر في الخطاب، كالكلام المحظور، وأخرى تتعلق باللياقة، ومنها العامل الاجتماعي، والعامل النفسي، كالخوف والحياء. ومنها أسباب متعلقة باللغة ذاتها، وأسباب متعلقة بالذات المتكلمة مثل الثقافة والقصد إلى المغالطة، وفي هاته الحالة هناك إكراه متعلق بمخاطبين الواحد خاص والآخر عام، فابن باديس مع شعبه وأبناء جلدته، لكنهما وسط غرباء من مستدمر وخونة، فيستعمل المؤول بناء على معرفة مشتركة بينهما.²

موضوع القضية: إن الهدف الخطابي في نظرية الحجاج هو المركز والبؤرة التي تشد بقية عناصر القصيدة، ويحوم حولها كل ما في القصيدة، فتتم وفق هذه الاستراتيجية الجديدة في قراءة القصيدة، عدم النظر إلى موضوع المقطع، وإنما النظر إلى وظيفته الحجاجية، أي

¹ عمار طالبي، آثار ابن باديس، ج1، 2، مرجع سابق، ص 572.

² ينظر: مصطفى رجوان، الحجاج والشعرية والتأويل في الشعر العربي القديم، مرجع سابق، ص 130، 131.

توجيهه حجاجيا من أجل ضبط انسجام الخطاب، فيكون الحجاج عاملا أساسا في الانسجام الخطابي¹. ومن هنا يجب أن يصب كل ما في القصيدة في مصب واحد: هو استنهاض الشعب الجزائري للمطالبة بحريته وانتزاعها. وقد رأينا كيف ساهم كل مقطع في عملية الإقناع من زاوية لغوية حجاجية: كيف أسهم المقطع الفخري بالإسلام وأدبه وأخلاقه في عملية الإقناع؟ كيف أسهم المقطع الوصفي لنشء الجزائر في عملية الإقناع؟

وكيف أسهمت الأبيات الحكمية في عملية الإقناع؟

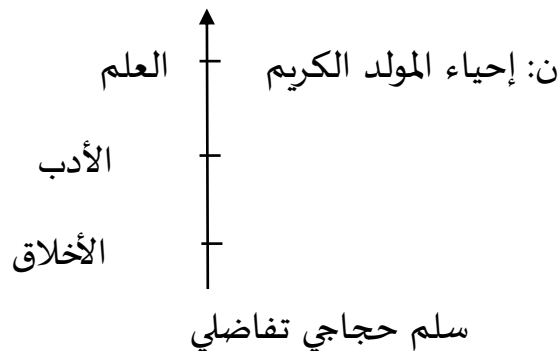
الاستراتيجية الحجاجية اللغوية وفق نظرية الحجاج اللغوي عند ديكر و أنسكومبر:

نحاول تكييفها مع القصيدة الشعرية عند عبد الحميد بن باديس، ففي المقطع الأول من البيت 01 إلى 06، نجد أن عبد الحميد بن باديس، وظّف العامل الحجاجي، ما، والذي تكرر مرتين لحصر الإمكانيات الحجاجية، فإذا أخذنا البيت الشعري:

ومنحت في العليا ما تسموا إليه من أدب ← اسمُ إلى الأدب

أما الرابط الحجاجي حرف العطف الواو، فقد ربط بين البيت الأول والثاني والثالث، أي بين ثلاث وحدات دلالية، وفي البيت السادس أيضا، ربطت الواو بين ثلاث حجج: العلم والآداب والأخلاق.

ويمكن أن نقول هنا أن هذه العلاقة تقبل بدورها التمثيل السلمي وذلك كالآتي:



¹ المرجع نفسه، ص 130.

أما المقطع الثاني من البيت: 7 إلى 14:

فتكرر أيضا الرابط الحجاجي ما في قول الشاعر:

وما يغري النفوس من النشب

من عزهم ما قد ذهب.

وكذا نجد الروابط الحجاجية: حروف العطف: الواو، أو، للربط بين الوحدات الدلالية.

والرابط الحجاجي حتى، وهو من الروابط التي تدرس الحجج القوية في قوله:

حتى يعود لقومه من عزهم.

ويمكن هنا أيضا أن نقول بسلم حجاجي هو:

نشء على الإسلام أسس بنائه السامي

ن: يرى النشء الجزائر

انتضب.

نشء بحب محمد غداً.

رجعت حق الحياة المستلب

فيه اقتدى في سيره.

بالروح يفديها.

بخلقه يحمي حماها.

ببارقة الغضب.

سلم حجاجي تفاضلي

أما في البيتين الأخيرين من القصيدة، فقد وظف عبد الحميد بن باديس، الرابط الحجاجي حتى، المدرج للنتيجة القوية، حتى أوسد في الترب، والتي تفصح عن تحدي الشاعر وعهده الموثوق إلى وفاته.

ونجد أيضا إذا، أداة الاستلزام الأساسية في اللغة، لأنها تشكل قاعده ينبي عليها ما سوف يتم تقريره لاحقا.¹

والذي قرره هنا عبد الحميد بن باديس بعد إذا هو العيش للجزائر والعروبة حتى بعد الممّة.

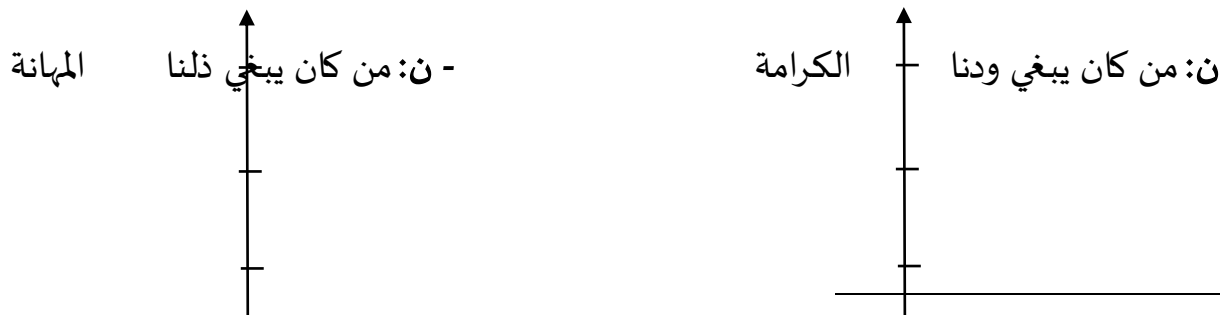
فإذا هلكت فصيحتي تحيا الجزائر والعرب

يقول عبد الحميد بن باديس:

من كان يبغي ودنا فعلى الكرامة والرحب

أو كان يبغي ذلنا فله المهانة والحرب²

يمكن القول بعلاقة سلمية تقابلية كالآتي:



¹ ينظر: رشيد الرازي المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى حجاجيات اللسانية، مرجع سابق، ص 123.

² عمار طالبي، آثار بن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، مرجع سابق، ص 572.

الرحب

الحرب

النور

اللهب

يمكن تأليف زوج عنادي من خلال هذا السلم الحجاجي الذي يتولد عن مبدأ التعارض الحجاجي، وفق علاقة سلمية تقابلية، فحجج الكرامة والرحب والنور، تتجه لإسناد نتيجة الود، وحجج المهانة والحرب واللهب، متجهة لإسناد نتيجة الذل، فكل حجة تساند نتيجة معارضة للنتيجة التي تساندها الأخرى، مما يؤدي إلى تعاند حجاجي.

لم نجد لابن باديس ديوانا من الشعر، ومن ثم فهو لم يخض فيه كثيرا، وإنما كانت كتاباته يسيرة، وقد اخترنا أشهرها، محاولين أن نطبق نظرية الحجاج اللغوي عند ديكور وأنسكومبر على قصيدته الشعرية، فوجدنا أن تطبيق هاته النظرية على النثر أثرى من الشعر، بما تستوعبه من روابط وعوامل حجاجية.

الخلاصة

الخاتمة:

كشفت لنا هاته الدراسة عن حجاجية الخطاب الإصلاحى لدى ابن باديس، وفق نظرية الحجاج اللغوي لديكرو أنسكومبر، وقد حاولنا استقصاء أهم آليات هاته النظرية، فدرسناها في نماذج من نتاج ابن باديس موضحين ماهيتها، وقوتها الإقناعية، وقد قادنا البحث إلى مجموعة من النتائج نوجزها فيما يلي:

إن الروابط الحجاجية التي غلبت في نصوص عبد الحميد بن باديس، تؤدي وظيفة حجاجية أسندت لكل قول دورا محددا في الاستراتيجية الحجاجية، وهاته الأخيرة تتحقق في كل الفنون النثرية التي كتب فيها وكذا تفسير القرآن الكريم. كما تساهم في توجيه العمليات التأويلية ولا يمكن ذلك دونها.

وأما العوامل الحجاجية، لا تقل أهمية عن الروابط فقد ساهمت في توجيه العمليات التأويلية ولا يمكن ذلك دونها، وقد ساهمت في حصر وتقييد الإمكانات الحجاجية في النصوص الأدبية لابن باديس وأثرت في القيمة الحجاجية فيها.

- يرتبط الحجاج بالخطاب الإصلاحى، والاتساق الداخلى للملفوظات مبني على الملفوظات نفسها.
- يمثل الحجاج اللغوي مسلسلا حجاجيا يفضي إلى نتيجة ما.
- للمواضع الحجاجية دور في مراعاة ترتيبية الحجاج وهرميتها.
- يتأسس انسجام الملفوظ على ما يتضمن من مواضع حجاجية وهي حجج تضمن الانتقال من الحجة إلى النتيجة.
- الروابط والعوامل الحجاجية، توجه التسلسل الحجاجي وجهة معينة بغض النظر عن المحتوى الإخباري للملفوظ في حين تساعد المواضع الحجاجية على استنباط النتيجة الملائمة للملفوظ.
- جاء السلم الحجاجي، وفق نظرية الحجاج في اللغة مع ديكرو واسكومبر ليبين العلاقة بين الحجاج المنتمية لطبقة حجاجية واحدة من حيث قوتها وضعفها.
- كل ملفوظ يرد في مرتبة من السلم يكون الملفوظ الذي في الأعلى أقوى منه وكل ملفوظ منهما يؤدي إلى النتيجة نفسها.
- بنى ابن باديس خطابه الإصلاحى على العقل، لإدراكه حاجة العقل الجزائري إلا فكر يرتب نهضته.
- بدايات الإصلاح والحرية، انتقال لحرية الإسلام من الوراثة إلى الذاتية، فيما ما يعرف بعلم تجديد الصلة بالله.
- التحول الذي قصده ابن باديس في إصلاحه هو الانتقال إلا صناعة الأفكار.

- ركز ابن باديس على الجانب التوحيدي في الإصلاح، وفكرة السببية في تلقين الشباب الجزائري، الأسباب التي أدت إلا تدهور الأمة والإقرار بقيمة الأخلاق.
- سعى ابن باديس إلى التنظير إلا أفق معرفي جديد، يتماشى ومتطلبات الحياة العصرية، والمتمثل في احياء غربة الإسلام عند الجزائريين وربط العمل بالإيمان.
- ربط ابن باديس نهضة الأمة الجزائرية بإيقاظ الدافع الداخلي وتجديد القيم، فتجديدها يعني تجديد الفعل.
- قضى ابن باديس بتفعيل العلم، فالعلم أساس الأخلاق وشيوع العلم في المجتمع، يوقظ إرادته، ويحرر عقله، ويدفعه للعمل.
- إن الإصلاح عند ابن باديس من المشاريع الفاعلة في الفكر الإسلامي حتى اليوم، بسعيه إلا العصف الذهني ومعالجة الأفكار وصناعتها، للقضاء على ذلك الضلال الاجتماعي والديني والتاريخي الذي عاشه الجزائريون في تلك الفترة.
- تكوين الإيمان الروحي أساس المشروع الإصلاحي عند ابن باديس وقد انتهج الانتقال من مستوى الارتقاء الفردي الا الامتداد.
- إن جوانب الإضافة والابداع التي نجدها عند ابن باديس هو منهج السلف في تلقي الإسلام، والإحياء الذي يعتبر نظاما متكاملا، لما ينبغي أن يكون عليه الفرد المسلم في سيرته وسريته.
- الإسلام المعياري أساس الإصلاح عند ابن باديس وفلسفة الفعل التي أوقدت التفكير في ثنائية التقدم والتأخر.
- أهم الأسس التي بنى الامام ابن باديس عليها دعوته هي فتح باب الاجتهاد ونبذ التقليد والجمود.
- إصلاح الاجتهاد ليس فعلا معرفيا خالصا بل هو فعل التغير الذي يصيب المجتمع، ويدفعه إلا تبني رهانات جديدة.
- الانقلاب الإنساني الذي حدث في التربية الحديثة هو التوحيد بين التعليم النظري والعمل اليدوي.
- الإصلاح المنشود عند ابن باديس قصد إلى تأليف الرجال من أجل التحصيل الدراسي والتحصيل النفسي كما قصد إلى تعليم المرأة لأنها صانعة الأجيال.
- الخطاب الإصلاحي هو خطاب عملي يتعلق بشؤون الحياة، والخطابة ممارسة اجتماعية وإحدى آليات تفعيل البلاغة،
- يكمن الانبعاث الخطابي في الوعي بالذات ورغبتها في محاجة الآخر، بأحقية التمتع بالحرية الكاملة.

- يمكن القول إن ابن باديس وظف البلاغة في أفق صياغة الهويات بدفاعه عن الهوية الجزائرية، وسعيه إلى فك فتنة الهوية العربية والأمازيغية كما وظف بلاغة الخطاب الديني، من خلال الإيتوس الخطابى الذي تجلى في كل أعماله وأثر في النفس الجزائرية.
- منهج ابن باديس تفسيري يفسر الألفاظ بأرجح معانيها وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية.
- ارتكزت صياغة التفسير عند ابن باديس على بيان المعنى اللغوي وبيان المعنى السياقي، ومن خلال تتبع تفسيره تبين أنه يمتاز بالإيجاز.
- أكد ابن باديس على أهمية اللفظ والمعنى في بناء الخطاب في حديثه عن الموعظة الحسنة.
- هدف ابن باديس تبليغي والقيمة التبليغية هي حسن مراعاة أحوال المتلقين فصاغ تجاربه على قدر استعداداتهم، وذلك لأن البلاغة هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال.
- للبيان دور مهم في تفسير القرآن الكريم وقد بدا ذلك في تفسير عبد الحميد بن باديس، فالتفسير البياني للقرآن الكريم يعين المرء على ما جاء به القرآن الكريم من بلاغة وإعجاز.
- عبد الحميد بن باديس مفسر موضوعي، راعى التفسير النفسي وصلته بالبلاغة فقد كان يسقط التفسير كله على الإنسانية.
- تفقه ابن باديس في مضمون استعارات القرآن، ووضح دلالتها بإيجاز إذ عبر عنها بأسلوب حقيقي فيبدو شارحا أكثر من كونه متذوقا.
- يشكل الخطاب السياسي أساسا من اللغة، فبدونها لا يمكن الحديث عن خطاب سياسي فاعل ومؤثر
- إن الصلة وثيقة بين الإيديولوجيا والبلاغة، فهي ليست سوى فصلا منها فالبلاغة عندما ترتبط بالأيديولوجية تميل إلى تغليب المقصدية الحجاجية، وما وظيفة الخطاب السياسي الإقناعية وطبيعته الحجاجية إلا مدخل رئيسي للبلاغة
- لقاء البلاغة والسياسة مرتبط بفعالية التأثير ولا تقع هذه الأخيرة، إلا بإقحام الحجج المتينة.
- في السلم الحجاجي النتيجة هي من تحدد الحجج وترتبها وتوجهها حسب قوتها الحجاجية.
- الإمام عبد الحميد بن باديس عارف بالقوة الحجاج إلى الألفاظ من سعادة وشقاء، وانحطاط، الوطن الخاص، الإسلام، الأفكار، الأخلاق، وكذا العدل والإنسانية، الصلاة، وذلك لخدمة أهدافه الحجاجية، من استنهاض الشعب الجزائري
- ينبني حجاج ابن باديس على مجموعة ملفوظات من أجل قبول ملفوظ واحد هو النتيجة، وترتبط هذه المرتبة الحجاجية بالنتيجة المخصوصة، وبالمتكلم والمحدد أيديولوجيا واجتماعيا، كما أنها ترتبط بالوجه الحجاجية التي يتوخى عبد الحميد بن باديس توجيه خطابه نحوها.

- حكمت الحجج التي قدمها ابن باديس علاقة ترابطية دقيقة من حيث القوة والضعف وقد اتسم السلم الحجاج وفق تطبيق نظرية الحجاج اللغوي على نصوص ابن باديس بغلبة السلمية التفاضلية، والسلم الحجاجي المطلق وقليلًا العلاقة السلمية العنادية، وقانون التقابل الحجاجي.

وفي ضوء النتائج السابقة وصلنا إلى التوصيات الآتية:

- نوصي بإدراج نصوص الخطاب الإصلاحى لابن باديس فى المقررات المدرسية لتثبيت القيم العقائدية والأخلاقية والثورية فى شتى الأطوار التعليمية، لا سيما المتوسط والثانوى.
- ندعو الباحثين الى ضرورة الالتفات إلى الخطاب الإصلاحى الباديسى من نظريات مختلفة كالحجاج البلاغى والحجاج المنطقى.
- إعادة الاعتبار للخطاب الإصلاحى الجزائرى وربطه بالمشروع الإصلاحى النهضوى العربى.
- ندعو الباحثين إلى الاشتغال على الفكر الباديسى فى مختبرات البحث ومشاريعها.
- ضرورة تبني الخطابات الإصلاحية الحجاجية إعلاميا وجعل الخطاب الحجاجى محور الاتصال الإعلامى.

الملاحق

العلامة الحميد بن باديس بطاقة حياة:

ولد العلامة الشيخ عبد الحميد بن باديس، بقسنطينة في 04 ديسمبر 1940 الموافق لـ 11 من ربيع الثاني سنة 1307 هـ، ببنت عربي بحي السوقية.¹

كانت مدينة قسنطينة تلتف في عباءة من السحب الداكنة المنذرة بليل ماطر وجو بارد... في هذا الجو المتقلب كان مصطفى بن باديس يلف ويدور من شارع إلى آخر متعمدا أن يطيل رجوعه إلى البيت في انتظار أن تضع له زوجته زهيرة بنت محمد بن عبد الجليل مولوده البكر.²

نشأته: عن نشأة عبد الحميد بن باديس العلمية والتربوية والدينية يقول عبد الحميد بن باديس: «كانت نشأتي الإسلامية، بفضل انتماء بيتنا إلى بيوتات أخرى في المدينة، المعروفة بتمسكها بالدين الإسلامي، والمحافظة على القيام بشعائره والحرص على تنشئة أبنائها على أسس تربوية إسلامية وتقاليد أصيلة وكان الفضل في تكوين الأول لهذه التربية فقد كونت في استعداد خاصة لطلب العلم». ومما ذكر عن والده محمد مصطفى بن باديس (م1951)، إنه أوصى ولده عبد الحميد منذ صغره بقوله: «يا عبد الحميد أنا أكفيك أمر الدنيا، أنفق عليك، وأقوم بكل أمورك ما طلبت شيئا إلا لبيت طلبك كلمح البصر، فاكفني أمر الآخرة، كن الولد الصالح العالم الذي ألقى به وجه الله».³

في سنة 1894م اختار له أحد قراء قسنطينة المشهورين، وهو الشيخ محمد المداسي، ليحفظ على يده القرآن الكريم وعمره خمس سنوات، وفي سنة 1903 م وجهه والده بعد إتمامه لحفظ القرآن الكريم إلى التعلم على يد أحد أهم علماء قسنطينة، الشيخ حمدان لونيبي الذي تلقى على يديه العلوم الإسلامية والأدب واللغة العربية ومكارم الأخلاق، وقد أثر فيه شيخه تأثيرا كبيرا من ناحية التربية والتعليم وفي سنة 1908 م. ⁴قرر والده إرساله إلى جامع الزيتونة ليكمل تعليمه ويوسع معارفه، وسنه إذ ذاك 17 سنة، وبعد ثلاث سنوات

¹ - ينظر: جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، دار أسامة للطباعة والنشر والتوزيع الجزائر، الجزء الأول، طبع هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة في إطار تظاهرة قسنطينة عاصمة الثقافة العربية، 2015 م، ص 35.

² - أحمد منور، من أجلها عشت، لواية تحكي سيرة حياة بن باديس كاملة، دار التنوير الجزائر، ط 1، 2020، ص 09.

³ - عبد العزيز فيلاي، عبد الحميد بن باديس، دار الهدى للطباعة والنشر الجزائر، د ط، 2021 م، ص 42 - 43. وبين وفركك

⁴ - ينظر: جمال زواري أحمد، الدور الإصلاحي عند عبد الحميد ابن باديس، وحسن البناء، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، دار رؤى حضارية للنشر والتوزيع، ط 1، 2018 م، ص 110 - 112.

من الاجتهاد تحصل على شهادة التطويع عام 1911 م، والسنة الرابعة قضاها مدرسا كما هي عادة المتخرجين من جامع الزيتونة، كان من ضمن 12 طالبا الأول من الطلبة الناجحين في امتحان التطويع، وكان الطالب الوحيد الناجح في هذه الدفعة كما نشرت جريدة المشير التونسية في 06 أوت 1911 م، ولم يكتفي ببرنامج الدراسة الرسمية في الزيتونة، بل حضر مجالس العلماء ودروسهم والندوات والمحاضرات التي تنظمها جمعية الصادقية والخلدونية، وطالع الصحف والمجلات، وتابع ما يدور في الساحة السياسية، مما جعله يتأثر بالإصلاح في تونس ويتفاعل معه، وانفتح ذهنه إلى خوض الإصلاح في الجزائر.¹

بعد انقضاء آخر سنة دراسية عام 1331 هـ / 1913 م، رجع الشيخ بن باديس إلى مسقط رأسه، فاستقبله والديه بكثير من الاعتزاز، فاختر وهو يحمل شهادة التطويع من الزيتونة ميدان التعليم، فابتدأ القراءة بدراسة الشفاء للقاضي عياض بالجامع الكبير، حتى بدا لحكومة الاستعمار الفرنسي أن تمنعه بسعي مفتي قسنطينة في ذلك العهد الشيخ "محمد المولود بن الموهوب" فمنعه، وفي شهر شوال سبتمبر من نفس السنة توفيت أمه، ولم تمض إلا فترة وجيزة عزم على أداء فريضة الحج.²

المرحلة الحجازية: توجه ابن باديس إلى الحجاج لأداء فريضة الحج عام 1913 م وقد كانت هاته الفترة مبعث فكرة إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فقد التقى بن باديس شيخه "حمدان الوئيس"، وألقى درسا في حضرته، فكانت هذه المرحلة بمثابة درس تمكن خلالها من مجالسة رجال الفكر والسياسة والدين والثقافة، وتوجت زيارته بإجازة من "الشيخ بخيت المطيعي"، وما التقاؤه "بالبشير الإبراهيمي"، طيلة إقامته بالمدينة إلا بناء الأسس الأولى لجمعية المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلا في 1931 م.³

وبمجرد رجوع بن باديس من البقاع المقدسة، شرع في تنفيذ الخطة المتفق عليها، والتي يتلخص مضمونها في تلقين النشء تعليما قليلا وفكرة صحيحة، فطلب من أبيه استصدار رخصة رسمية له من عامل العمالة في قسنطينة، تسمح له بأن يدرس مجانا في الجامع

¹ - ينظر: جمال زواري أحمد، الدور الإصلاحي عند عبد الحميد ابن باديس، وحسن البناء، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، مرجع سابق، ص 112 - 113.

² - ينظر: عمار طالبي، ابن باديس من خلال الاجازات والوثائق وتقرير المخابرات الفرنسية، شركة الاصاله للنشر، الجزائر، د ط، 2017 م، ص 15.

³ - ينظر: عبد الله حمادي، ابن باديس سيرة ومسيرة، منشورات الوطن، ط1، 2017 م، ص 64 - 65.

الأخضر، فبدء التدريس بالمسجد الأخضر ومسجد سيدي قموش وكان من دروسه تفسير القرآن الكريم وشرح حديث نبوي وشرح موطأ الإمام مالك¹.

أما الدروس الموجهة للطلبة، فتختلف باختلاف مستوياتهم، والتي كان يركز فيها على العلوم الدينية وقواعد اللغة العربية والتاريخ والتوحيد والمنطق وغيرها من العلوم التي تدخل في تكوين وصقل الفرد الجزائري².

لم يمت ابن باديس بل هوي يرزق بعلمه وفي ذلك يقول توفيق المدني: «...قلت له يوما ما في مكتبي، وقد رأيت علامات الفاقة والإعياء يا أخي: أما آمنت بأن لنفسك عليك حق؟ أما قرأت تفسير قوله تعالى: «وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنَ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ» فأجاب في هدوء غريب: كلا يا أحمد ما عملت طوال حياتي إلا بهذه الآية الكريمة، إن نصيبي هو بث العلم، وحفر الأسس العميقة التي يقيم عليها الشعب في جدار حياته الحرة المقبلة وبذلك في نفس الوقت أحسن كما أحسن الله إلي»³.

وفي مساء يوم الثلاثاء 08 ربيع الأول 1359 هجري الموافق لـ 16 أبريل 1940 على الساعة الثانية ونصف ظهرا، أسلم العلامة عبد الحميد بن باديس روحه الطاهرة⁴.

¹ - ينظر: أحمد بطاط، المناهج التعليمية في المدارس الباديسية، دار النشر، جيطلي، دط، 2014 م، ص 36.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 37.

³ - ينظر: حسن الحسني، أيام ابن باديس، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط 1، 2024 م، ص 254.

⁴ - المرجع نفسه، ص 256.

مسرد الأعلام:

1. شايم بيرلمان (Chaïm Perelman)

شايم بيرلمان (1912-1984) هو فيلسوف بلجيكي من أصل بولندي، يُعتبر أحد أبرز الأسماء في الفكر البلاغي الحديث. هاجر إلى بلجيكا في سن مبكرة، ودرّس المنطق والأخلاق والفلسفة القانونية في جامعة بروكسل الحرة. أعاد إحياء البلاغة الكلاسيكية من منظور فلسفي، مؤكداً أن الإقناع والحجاج ليسا بديلين عن العقل، بل أدوات فعالة في بناء المواقف الأخلاقية والقانونية. أسّس مع الباحثة لوسي تيتكا نظرية "البلاغة الجديدة"، التي أصبحت حجر الأساس لتحليل الخطاب غير الصوري والمنطقي.¹

2. لوسي أولبريشت تيتكا (Lucie Olbrechts-Tyteca)

لوسي تيتكا (1899-1987) باحثة بلجيكية في الفلسفة والعلوم الاجتماعية، عُرفت بتعاونها الوثيق مع شايم بيرلمان في تطوير نظرية الحجاج. أسهمت في بلورة مفهوم "البلاغة الجديدة" عبر دمج منهجيات التحليل الخطابي مع الرؤية الاجتماعية للغة. تناولت في أعمالها العلاقة بين الإقناع والسياقات الثقافية، مؤكدة على الطابع الديناميكي للخطاب اليومي. تركّز أبحاثها على الحجاج غير الصوري في الحياة العامة، مما يجعلها من الرائدات في فهم الحجاج خارج المجال الأكاديمي الصرف.²

3. حازم القرطاجني (608هـ/1211م – 684هـ/1285م)

حازم القرطاجني هو أديب وناقد من أعلام الفكر الأندلسي، وُلد في قرطاجنة وتوفي في مدينة مرسية. تلقى تعليمه في تونس، وتدرّج في سلك القضاء والعلم. يُعد من أبرز منظري البلاغة العربية في الغرب الإسلامي، حيث جمع بين الثقافة الأدبية والمنطقية. من أبرز أعماله كتاب منهاج البلغاء وسراج الأدباء، الذي قدّم فيه رؤية بلاغية دقيقة تهدف إلى تقعيد القول الأدبي وفق مبادئ عقلية وجمالية، مؤسساً لما يُعرف بالشعرية العربية في الفكر النقدي الوسيط.³

4. عبد القاهر الجرجاني (400هـ/1009م – 471هـ/1078م)

عبد القاهر الجرجاني هو نحوي وبلاغي فارسي الأصل، عاش في مدينة جرجان وتعلّم على يد كبار علماء النحو والفقه واللغة. يُعد من المؤسسين البارزين لعلم البلاغة العربية، حيث أسس نظرية "النظم" التي تربط المعنى بالتركيب النحوي، ما جعل أسلوب الخطاب هو المفتاح لفهم البلاغة. من أشهر مؤلفاته

¹ بيرلمان شايم، المصنّف في الحجاج: الخطابية الجديدة، ترجمة محمد الولي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023، ص 7.

² تيتكا، لوسي، أ، المصنّف في الحجاج: الخطابية الجديدة، ترجمة محمد الولي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023، ص 7-8.

³ لخزاري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، الطبعة الأولى، تونس: كليلة، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، 2017، ص 327.

دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة، وقد اعتُبر مرجعًا أساسيًا في التفسير البياني للقرآن الكريم، وفي التأسيس لمنهج بلاغي علمي دقيق.¹

5. محمد الولي (مواليد 1949م)

محمد الولي هو أستاذ جامعي مغربي، وُلد في مدينة طنجة عام 1949، وتخرّج من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس. نال شهادة الدكتوراه سنة 1986، ويُعد من الباحثين المتميزين في مجال البلاغة وتحليل الخطاب. عمل أستاذًا بكلية الآداب بمكناس وشارك في تأطير عدة مشاريع أكاديمية، وله أعمال بحثية تجمع بين الترجمة، والأسلوبية، وتحليل الخطاب الشعري العربي المعاصر، مع تركيز على الصورة الشعرية والأساليب البلاغية.²

6. محمد مفتاح (مواليد 1942م)

محمد مفتاح هو ناقد وباحث مغربي من مواليد الدار البيضاء سنة 1942. حصل على البكالوريا سنة 1963، ثم على الإجازة في الأدب سنة 1966، وتابع دراسته إلى أن نال دكتوراه الدولة سنة 1981. اشتغل أستاذًا جامعيًا في كلية الآداب بالرباط، وألّف عدة مؤلفات رائدة في تحليل الخطاب والشعرية العربية. يُعد كتابه تحليل الخطاب الشعري من أبرز ما كتب في المزج بين المناهج اللسانية والسيميائية والبلاغة العربية، وقد حصل على جوائز علمية وثقافية مرموقة تقديرًا لإسهاماته الفكرية.³

7. ميشيل فوكو (Michel Foucault، 1926–1984)

ميشيل فوكو هو فيلسوف ومؤرخ أفكار فرنسي، يُعد من أبرز مفكري ما بعد البنيوية. أسس مفاهيم مؤثرة مثل "أركيولوجيا المعرفة" و"السلطة/المعرفة"، واهتم بتحليل الخطاب وتاريخ الجنون والمراقبة. ركّز في أعماله على العلاقة بين السلطة والمعرفة، وكيف تنتج الخطابات المؤسساتية أشكال السيطرة المجتمعية. من أشهر مؤلفاته نظام الخطاب وتاريخ الجنون والمراقبة والمعاينة.⁴

8. أبو حامد الغزالي (450هـ/1058م – 505هـ/1111م)

أبو حامد الغزالي هو أحد أعظم فلاسفة ومتكلمي الإسلام في العصر الوسيط. تتلمذ على يد إمام الحرمين الجويني ودرّس في بغداد، قبل أن ينسحب من الحياة العامة ويتفرغ للتأمل والكتابة. من أشهر مؤلفاته إحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة. جمع بين علوم الشريعة والفلسفة والتصوف، وسعى إلى توحيد المعرفة العقلية والوحي. أثره العلمي تجاوز العالم الإسلامي ليصل إلى أوروبا القرون الوسطى.

9. جون غراي (John Gray، مواليد 1948)

¹ لخزاري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، الطبعة الأولى، تونس: كليلة، منشورات منشورات ضفاف، 2017، ص 330.

² المرجع نفسه، ص 332.

³ المرجع نفسه، ص 332-333.

⁴ حلاق وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحداثة الأخلاق، ترجمة عمرو عثمان، ط.7، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021، ص. 297.

جون غراي هو فيلسوف سياسي بريطاني وناقد بارز للفكر الليبرالي والحدثة الغربية. ركزت أعماله على نقد الفرضيات الأخلاقية والاقتصادية للنيلولبرالية، وبين محدودية النماذج الغربية في التعامل مع التعقيدات المجتمعية والقيمية. من أبرز أفكاره أن الحدثة لا تقدم حلاً أخلاقياً شاملاً، بل تخلق تناقضات أخلاقية يصعب تجاوزها داخل بنية الدولة الحديثة.¹

10. مالك بن نبي (1905-1973)

مالك بن نبي هو مفكر جزائري، وُلد في قسنطينة سنة 1905، وتلقى تعليمه في الجزائر وفرنسا حيث تخرج مهندساً في باريس عام 1935. يُعد من أبرز المفكرين المسلمين في القرن العشرين الذين ركزوا على إشكالية النهضة والفكر الحضاري الإسلامي. تناول في مؤلفاته أزمة الإنسان المسلم المعاصر، وعالجها من خلال مفاهيم أصيلة مثل "القابلية للاستعمار"، و"شروط النهضة"، و"مشكلة الأفكار"، و"مشكلة الثقافة". ترك تأثيراً بالغاً في الفكر الإصلاحي العربي والإسلامي، واهتم بتحليل العلاقة بين الفكرة، والحضارة، والقيم الأخلاقية. تُوفي في الجزائر سنة 1973.²

11. عبد اللطيف الهرماسي

عبد اللطيف الهرماسي هو باحث تونسي وأستاذ علم الاجتماع في جامعة تونس. نال الدكتوراه في علم الاجتماع الديني، ويشغل منصب أستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية. يُعد من أبرز الباحثين في تحليل الحركات الإسلامية والتغيرات الاجتماعية في المغرب العربي، وركزت أبحاثه على العلاقة بين الإسلام والنخب، والدين والمجتمع، والحدثة الإسلامية. من أبرز اهتماماته تحليل الإصلاح الديني من منظور سوسيولوجي تاريخي، وقد أثرى المكتبة العربية بأعمال رصينة في هذا المجال.³

12. نور الدين ثنيو

الدكتور نور الدين ثنيو هو باحث وأستاذ جامعي جزائري متخصص في الفلسفة والفكر السياسي والاجتماعي. تولى رئاسة قسم الفلسفة بجامعة الجزائر، وله نشاط واسع في مجال الكتابة والبحث التاريخي والفكري. اشتغل على موضوعات تتعلق بالإصلاح الديني، والهوية الوطنية، والتأريخ للحركات الإصلاحية في الجزائر. من أبرز كتبه رايح زناتي.. نقد الحركة الإصلاحية الجزائرية، الذي يقدم فيه قراءة تحليلية نقدية للخطاب الإصلاحي الجزائري، مركزاً على التوتر بين الأبعاد الفكرية والسياسية في سياق الاستعمار والنهضة.⁴

13. القاضي عياض (476هـ/1083م – 544هـ/1149م)

¹ حلاق وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومآزق الحدثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، ط.7، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021، ص. 296.

² مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، الطبعة التاسعة، دمشق: دار الفكر، 2009، ص 5.

³ الهرماسي عبد اللطيف، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر: دراسة مقارنة من منظور علم الاجتماع التاريخي، الطبعة الأولى، بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2018، ص 6.

⁴ ثنيو نورالدين، رايح زناتي. نقد الحركة الإصلاحية الجزائرية، ط.2، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، 2020، ص 5.

القاضي عياض بن موسى اليحصبي السبتي، أحد أعلام المذهب المالكي والقضاء والعلم في المغرب الإسلامي، وُلد بمدينة سبتة وتوفي بمراكش. اشتهر بعلمه الغزير في الحديث والسير والتفسير واللغة، وكان فقيهاً ومحدثاً وقاضياً مرموقاً. من أبرز مؤلفاته كتاب الشفا بتعريف حقوق المصطفى، الذي جمع فيه جوانب السيرة النبوية وحقوق النبي محمد صلى الله عليه وسلم من منظور عقائدي ولغوي وبلاغي، وهو من أهم المراجع في التعريف بمكانة الرسول في التراث الإسلامي. امتاز أسلوبه بالجمع بين التحقيق العلمي والغيرة الدينية، مما جعله مرجعاً في علوم الحديث والدفاع عن السنة.¹

14. ابن القيم الجوزية (691هـ/1292م – 751هـ/1350م)

ابن القيم الجوزية، واسمه الكامل محمد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي، هو أحد أبرز علماء الإسلام في القرن الثامن الهجري. وُلد في دمشق وتعلم على يد شيخ الإسلام ابن تيمية، وكان من أقرب تلامذته وأشدهم تأثراً به. تميز بموسوعيته في الفقه والتفسير والعقيدة والتربية والسلوك، وكتب بأسلوب يجمع بين التأصيل العلمي والروحانية. من أهم كتبه مدارج السالكين، وزاد المعاد، وإعلام الموقعين، حيث سعى فيها إلى تجديد الفكر الفقهي والتربوي والروحي من منطلق مقاصدي. وقد ترك أثراً عميقاً في المدرسة السلفية الفكرية والتربوية.²

15. أمين الخولي

أمين الخولي هو أمين إبراهيم عبد الباقي عامر إسماعيل يوسف الخولي، ولد في سنة 1895 في قرية "شوشاي"، مركز أشمون، محافظة المنوفية. حفظ القرآن الكريم بكتاب القرية. كان والده مزارع حصل من التعليم الأزهري على ما يعادل الابتدائية؛ فكان له أثر كبير في هيكلة شخصيته وبلورة فكره في نشأته الأولى، ومن مؤلفاته نذكر: المجددون في الإسلام، من هدي القرآن: القادة والرسول، التفسير: نشأته – تدرجه – تطوره – كتب دائرة المعارف الإسلامية، صلة الإسلام بإصلاح المسيحية، من هدي القرآن: في رمضان، تاريخ الملل والنحل، تاريخ الحضارة المصرية: المجلد الثاني – العصر اليوناني والروماني والعصر الإسلامي، مناهج تجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب، من هدي القرآن: في أموالهم، في الأدب المصري، توفي الشيخ أمين الخولي في 9 مارس 1966.³

16. علي حسين الجابري

علي حسين الجابري هو باحث وأكاديمي عراقي معاصر، متخصص في البلاغة وتحليل الخطاب والنقد الثقافي. يُعرف بإسهاماته في إعادة قراءة البلاغة العربية من منظور حديثي، حيث يعمل على الربط بين

¹ القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي محمد الجاوي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، 1986، ص 12.

² ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر، 1980، ص 15.

³ حكاية شارع "Street Story"، أمين الخولي (1895م-1966م)، اطلع عليه يوم: 03 سبتمبر 2024، على الساعة: 19:20، على الموقع:

<https://streetstory.gov.eg/%D8%A7%D8%B3%D9%85%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%88%D8%A7%D8%B1%D8%B9/%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D9%88%D9%84%D9%8A>

البلاغة والسيمياء والتداوليات. في كتابه بلاغة الخطاب وحجاج التأويل، يُعيد الجابري تأطير البلاغة في ضوء الإشكالات المعرفية واللغوية المعاصرة، مركزاً على العلاقة بين البلاغة والتأويل، ومستنداً إلى مقولات الحجاج والإقناع والتأويل النصي، مما يجعله من الأصوات العلمية البارزة في تحديث الدرس البلاغي العربي.¹

17. جيلالي ضيف

جيلالي ضيف هو باحث وأكاديمي جزائري معاصر، متخصص في البلاغة وتحليل الخطاب، يُدرّس بجامعة الجزائر. يهتم بقراءة البلاغة العربية من زاوية معرفية وسيمائية، وينتهي إلى الجيل الذي يسعى إلى إعادة الاعتبار للدرس البلاغي في ضوء مناهج التحليل الحديثة. في كتابه بلاغة الخطاب، قدّم تصوراً يجمع بين مفاهيم البلاغة الكلاسيكية ونظريات التواصل والتداول، حيث ركّز على التفاعل بين النص والمتلقي، ويبيّن كيف أن البلاغة المعاصرة لم تعد مقتصرة على الزخرف اللفظي، بل أصبحت أداة لقراءة الأنساق الثقافية والخطابية.²

18. عبد القادر بن بلقاسم

عبد القادر بن بلقاسم هو باحث جزائري معاصر، متخصص في البلاغة العربية واللسانيات التداولية. يهتم بإعادة قراءة المفاهيم البلاغية الكلاسيكية في ضوء النظريات اللسانية الحديثة، خاصة التداولية منها، حيث يسعى إلى تجديد آليات تحليل الخطاب العربي. من أبرز أعماله كتاب البلاغة العربية وتحليل الخطاب: نحو بلاغة تداولية، الذي يعرض فيه تصوراً متقدماً للبلاغة باعتبارها مكوناً تواصلياً معرفياً، يتجاوز البعد الجمالي إلى الوظيفة الإقناعية التداولية للنص.³

19. الإمام الشاطبي (538هـ/1144م – 790هـ/1388م)

الإمام أبو إسحاق الشاطبي، واسمه الكامل إبراهيم بن موسى بن محمد اللخمي الغرناطي، هو فقيه وأصولي أندلسي، وُلد في غرناطة وعُرف بعلمه الغزير في الفقه المالكي وأصول الفقه، وبإسهاماته المؤثرة في مقاصد الشريعة الإسلامية. تتلمذ على كبار العلماء في الأندلس، واشتهر بقدرته على الربط بين النصوص الشرعية والمقاصد العقلية، مما جعله مؤسساً فعلياً لنظرية "المقاصد الشرعية". من أشهر كتبه الموافقات في أصول الشريعة، الذي مثّل نقلة نوعية في الفكر الأصولي من خلال تركيزه على الغايات والقيم الكلية للتشريع الإسلامي، وقد جعله ذلك مرجعاً معتمداً في الفكر الإسلامي المعاصر.⁴

20. الأجوي

¹ الجابري علي حسين، بلاغة الخطاب وحجاج التأويل، الطبعة الأولى، عمان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014، ص 5.

² ضيف جيلالي، بلاغة الخطاب، الطبعة الأولى، الجزائر: دار الخلدونية، 2011، ص 10.

³ بن بلقاسم عبد القادر، البلاغة العربية وتحليل الخطاب: نحو بلاغة تداولية، الطبعة الأولى، الجزائر: دار القصة، 2013، ص 7.

⁴ الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة، 2004، ج 1، ص 10.

الأجوي هو باحث مغربي معاصر في مجال البلاغة وتحليل الخطاب، له إسهامات علمية في تطوير مقاربة جديدة للبلاغة العربية من منظور تداولي تواصلي. من أبرز أعماله كتاب البلاغة الجديدة: من بلاغة الإقناع إلى بلاغة التواصل، حيث يسعى فيه إلى تجاوز البلاغة التقليدية باتجاه بلاغة تُعنى بالفعل التواصلي والوظيفة التداولية للنص، منفتحاً على المناهج الغربية الحديثة كالحجاج والتداوليات واللسانيات النصية. يُعد من الأصوات التي تواكب تحديث البلاغة العربية وربطها بسياقاتها التواصلية والثقافية المعاصرة.¹

21. بول ريكور (Paul Ricœur، 1913–2005)

بول ريكور هو فيلسوف فرنسي معاصر، يُعد من أبرز مفكري التأويل (الهرمنيوطيقا) في القرن العشرين. جمع في مسيرته الفكرية بين الفينومينولوجيا والتحليل التأويلي للنصوص، واهتم بقضايا الذاكرة، الهوية، والسرد، حيث طوّر فلسفة تعتمد على فهم الإنسان من خلال لغته وخطابه وزمنه. من أشهر أعماله الزمان والحكي والذات عينها كآخر، ونظرية التأويل. كان يرى أن التأويل هو مسار نحو الفهم، وأن الخطاب يحمل دائماً إمكانات متعددة للمعنى، مما جعله مرجعاً رئيساً في فلسفة اللغة والدين والتاريخ.²

22. أبو بكر الغزاوي

أبو بكر الغزاوي هو باحث مغربي معاصر، وأستاذ التعليم العالي بكلية الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة عبد المالك السعدي. يُعد من أبرز الباحثين في البلاغة التداولية وتحليل الخطاب في السياق العربي المعاصر. في مؤلفه بلاغة الخطاب التداولي، يدعو إلى تصور بلاغي جديد يتجاوز البلاغة التقليدية القائمة على الزخرف، نحو بلاغة تُركّز على المقصدية والفعل التواصلي، مستفيداً من مناهج التداوليات والحجاج والمنطق الحوارية.³

23. هانس-غيورغ غادامير (Hans-Georg Gadamer، 1900–2002)

غادامير هو فيلسوف ألماني بارز، يُعد أحد مؤسسي التأويلية (الهرمنيوطيقا) الفلسفية الحديثة. تلميذ للفيلسوف هايدغر، وقد طوّر في كتابه الأشهر الحقيقة والمنهج تصوراً تأويلياً يُبرز أن الفهم عملية تاريخية ولغوية مشروطة بالأفق الثقافي للقارئ. يرى غادامير أن كل تأويل هو حوار بين النص والقارئ في سياق زمني متجدد، مؤكداً أن الفهم لا يكون إلا من داخل اللغة والتقاليد. كان لفكره تأثير عميق في فلسفة اللغة، وتفسير النصوص الدينية، والعلوم الإنسانية عموماً.⁴

24. شارودو (Perelman & Olbrechts-Tyteca)

¹ الأجوي عبد الهادي، البلاغة الجديدة: من بلاغة الإقناع إلى بلاغة التواصل، الطبعة الأولى، الرباط: منشورات ضفاف، 2013، ص 5.

² ريكور بول، نظرية التأويل: الخطاب وفائض المعنى، ترجمة سعيد الغاني، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2006، ص 9.

³ الغزاوي أبو بكر، بلاغة الخطاب التداولي: نحو تصور تواصلي حوارية للبلاغة، الطبعة الأولى، فاس: دار الأمان، 2015، ص 7.

⁴ غادامير هانس-غيورغ، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن أمين، الطبعة الأولى، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993، ص 12.

يشير مصطلح "شارودو" في الأدبيات العربية إلى الاتجاه الحجاجي الذي أسسه الفيلسوف البلجيكي شاييم بيرلمان بالتعاون مع الباحثة لوسي أولبريشت تيتكا، وهو اختصار يُرَكَّب من الحروف الأولى لأسمائهما. يُعد هذا التيار من أبرز التجديدات في البلاغة المعاصرة، وقد مهّد لنظرية "البلاغة الجديدة" التي أعادت الاعتبار للحجاج غير الصوري كوسيلة للإقناع في القانون، والفلسفة، والعلوم الإنسانية. في كتابهما المرجعي *Traité de l'argumentation*، يقدمان تصوّرًا شاملاً للفعل الحجاجي، مؤسسين لما يُعرف بـ"العقلانية العملية" التي تُبنى على الإقناع لا على البرهان الصوري فقط.¹

25. كلاود شانون (Claude Shannon، 1916–2001)

كلاود شانون هو عالم رياضيات ومهندس أمريكي، يُعد الأب المؤسس لنظرية المعلومات. في ورقته الشهيرة نظرية رياضية في الاتصال (1948)، وضع الأسس الرياضية لقياس وتشفير ونقل المعلومات، واضعًا مفاهيم محورية مثل "المعلومة"، و"الإنتروبيا"، و"قناة الاتصال". ساهمت أفكاره في إحداث ثورة في مجالات الاتصالات، والمعلوماتية، والذكاء الاصطناعي، واللسانيات الحاسوبية. وتُعد نظريته مرجعًا أساسيًا في الدراسات التي تربط بين البلاغة، ونماذج التواصل، ونقل المعنى.²

26. جون ويلز ويكز (John W. Wiccz / Wichez)

جون ويكز هو عالم لغوي أمريكي معاصر، يُعرف بإسهاماته في تحليل الخطاب ونظرية التواصل، وخصوصًا في تطوير نموذج التحليل البلاغي التداولي، الذي يدمج بين وظائف اللغة ومقاصد المتكلم. ركّز في أعماله على العلاقة بين بنية الخطاب وسياقه التداولي، وساهم في إدخال مفاهيم مثل "الوضعية التواصلية" و"الرسالة ضمن شبكة المقاصد". يستند إليه عدد من الباحثين العرب في البلاغة الحديثة وتحليل الخطاب، خصوصًا في ما يتعلق بوظائف اللغة التداولية والحجاجية.³

27. ستيفن تولمين (Stephen Toulmin، 1922–2009)

ستيفن تولمين هو فيلسوف وعالم منطق بريطاني، يُعد من أبرز منظري الحجاج في القرن العشرين. طوّر نموذجًا عمليًا للحجاج عُرف بـ"نموذج تولمين" (Toulmin Model)، يهدف إلى تحليل بنية الحجاج كما تُستخدم فعليًا في الخطاب الطبيعي، لا كما تظهر في المنطق الصوري. يتكوّن نموذج من ستة عناصر: الدعوى، البيانات، الضمان، الدعامة، النافي، والاستثناء. في كتابه المؤسس *Uses of Argument* (1958)، بيّن أن الحجاج ليس مجرد بناء منطقي، بل هو نشاط عملي اجتماعي يُوجّه نحو الإقناع والفهم. أثّرت أعماله في البلاغة، والمنطق، وتحليل الخطاب، والتعليم النقدي.⁴

28. مارك أنجلو أنجنو (Marc Angenot، مواليد 1941)

¹ بيرلمان شاييم، وتيتكا لوسي أولبريشت، المُصنّف في الحجاج: الخطابية الجديدة، ترجمة محمد الولي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023، ص. 7.

² شانون كلاود، نظرية رياضية في الاتصال. ضمن: *Bell System Technical Journal*، العدد 27، 1948، ص. 379–423، 623–656.

³ ويكز جون، التواصل وتحليل الخطاب. ترجمة سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: منشورات الاختلاف، 2000، ص 9.

⁴ تولمين ستيفن، استخدامات الحجّة، ترجمة محمد طه، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008، ص 11.

مارك أنجنو هو باحث بلجيكي-كندي يُعد من أبرز منظري الحجاج والخطاب الاجتماعي. درّس بجامعة ماكغيل في كندا، وكتب باللغتين الفرنسية والإنجليزية في موضوعات الحجاج، والبلاغة، والخطاب الأيديولوجي. من أشهر إسهاماته تطوير نظرية الخطاب الاجتماعي، التي ترى أن كل خطاب يُنتج داخل شروط اجتماعية وتاريخية وثقافية معيّنة، ولا يمكن فصله عن وظيفته في الإقناع والتوجيه. ركّز في كتاباته على جدلية اللغة والأيديولوجيا، وساهم في بلورة ما يُعرف بـ"البلاغة الجديدة الاجتماعية".¹

29. عبد الرزاق بگوز

عبد الرزاق بگوز هو باحث مغربي معاصر، يُدرّس البلاغة وتحليل الخطاب في مؤسسات التعليم العالي بالمغرب، ويُعرف بإسهاماته في تجديد النظر في البلاغة العربية من منظور تداولي وحجاجي معاصر. يهتم بگوز بإعادة تأصيل المفاهيم البلاغية الكلاسيكية في ضوء النظريات الغربية الحديثة، خاصة التداوليات واللسانيات النصية والحجاج. من أبرز مؤلفاته كتاب البلاغة وتحليل الخطاب: نحو بلاغة نصية، الذي يسعى من خلاله إلى تجاوز المقاربة الزخرفية للبلاغة، نحو بلاغة تركز على الوظيفة التواصلية والفعل التفاعلي للغة داخل النص.²

30. محمد شكري (1935-2003)

محمد شكري هو كاتب وأديب مغربي، وُلد في بني شيكر قرب الناظور، وعاش طفولة صعبة في مدن الشمال المغربي، خصوصًا طنجة. تميز بأسلوبه الواقعي الجريء، وقد كتب عن الهامش والمهمشين، ناقلاً تجاربه الشخصية في الفقر، العنف، والتهميش الاجتماعي. من أشهر أعماله سيرته الذاتية الخبز الحافي، التي تُعد من أبرز نصوص الأدب العربي الحديث، لما تضمنته من صدق سردي وتكثيف سردي حاد للواقع المغربي في منتصف القرن العشرين. تُرجم كتابه إلى عدة لغات، ولاقى اهتمامًا واسعًا داخل وخارج العالم العربي.³

31. مولود قاسم نايت قاسم (1927-1992)

مولود قاسم نايت قاسم هو مفكر ووزير جزائري سابق، يُعد من أبرز رموز الفكر الوطني والثقافي في الجزائر بعد الاستقلال. وُلد ببلدة أقبو بولاية بجاية، وتخرّج من جامعتي القاهرة وبون، حيث تخصص في الفلسفة والتاريخ. شغل منصب وزير الشؤون الدينية، وكان من الداعين بقوة إلى التعريب والتأصيل الثقافي والهوياتي. تميز خطابه بعمق فلسفي وهوية أمازيغية إسلامية، وساهم في بناء مشروع ثقافي جزائري مستقل. من أبرز أعماله: شخصيات جزائرية ومشاكل الدعوة الإسلامية في العصر الحديث، والدين واللغة والثقافة.⁴

32. محمد عبده (1849-1905)

¹ أنجنو مارك، الحجاج والخطاب الأيديولوجي، ترجمة سعيد بركراد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: دار توبقال، 1997، ص 6.

² بگوز، عبد الرزاق، البلاغة وتحليل الخطاب: نحو بلاغة نصية، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: دار الرشد الحديثة، 2015، ص 8.

³ شكري محمد، الخبز الحافي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء: دار الآداب، 1982، ص 5.

⁴ مولود قاسم، الدين واللغة والثقافة، الطبعة الأولى، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1985، ص 10.

الإمام محمد عبده هو فقيه ومفكر ومصلح مصري، يُعد من أبرز رواد النهضة والإصلاح الديني في العالم الإسلامي في العصر الحديث. وُلد في محافظة البحيرة بمصر، وتتلّمذ على يد جمال الدين الأفغاني، وتأثر بفكره الثوري والإصلاحي. عُيّن مفتيًا للديار المصرية وساهم في تجديد الخطاب الديني، حيث دعا إلى التوفيق بين العقل والنقل، وبين الإسلام والحداثة، وركز على إصلاح التعليم والقضاء والاجتماع الإسلامي. من أشهر مؤلفاته رسالة التوحيد، التي تُعد بيانًا شاملاً لفكره العقلاني والإصلاحي.¹

33. أبو حيان التوحيدي (310هـ/922م – نحو 414هـ/1023م)

أبو حيان التوحيدي هو أديب وفيلسوف ومتصوف عربي، يُعد من أعلام القرن الرابع الهجري ومن أبرز مفكري الحضارة الإسلامية في العصر العباسي. وُلد في بغداد أو نيسابور، وعاش حياة فكرية قلقة ومضطربة، امتنن الكتابة والنسخ ولم يحظَ برعاية السلطان، مما انعكس على نقده اللاذع للمجتمع والسياسة. جمع بين الثقافة الأدبية والفلسفية، واهتم بتحليل النفس واللغة والعقل. من أشهر كتبه الإمتاع والمؤانسة والهوامل والشوامل والصدّاقة والصدّيق، حيث يكشف عن نزعة إنسانية عقلانية تتجاوز عصره.

34. أبو خُدام أبو أحمد الونيسي (1837-1920)

أبو خدام أبو أحمد الونيسي هو أحد كبار العلماء والمصلحين في الجزائر خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين. وُلد في مدينة قسنطينة ودرس في جامع الزيتونة بتونس، ثم عاد إلى الجزائر ليمارس التعليم والدعوة والإرشاد، خصوصًا في العاصمة. كان من أوائل من تصدوا للانحرافات العقدية والسلوكية في المجتمع الجزائري آنذاك، ممهّدًا بذلك الأرضية الفكرية لجيل الإصلاحيين مثل عبد الحميد بن باديس، الذي تتلمذ عليه. دعا الونيسي إلى العودة للقرآن والسنة، والتمسك بالعقل، ومحاربة الجمود الديني والبدع، مع المحافظة على الهوية الإسلامية في وجه الاستعمار الفرنسي.²

35. الشيخ محمد الدخيلي

الشيخ محمد الدخيلي هو فقيه ومربّ جزائري من رموز التعليم الديني التقليدي في الجزائر، برز خلال النصف الأول من القرن العشرين. وُلد في منطقة وادي سوف وتلقى علومه في الزوايا والمدارس القرآنية، واشتهر بعلمه في الفقه المالكي واللغة العربية. لعب دورًا مهمًا في الحفاظ على الهوية الدينية والثقافية الجزائرية في ظل الاستعمار الفرنسي، وساهم في تعليم أجيال من الطلبة بالجنوب الجزائري. ترك أثرًا في التكوين الديني والاجتماعي، رغم قلة التوثيق المكتوب عن سيرته مقارنة بكبار علماء الإصلاح.³

36. الطاهر بن عاشور (1879-1973)

¹ عبده محمد، رسالة التوحيد، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الشروق، 1993، ص 5.

² بن باديس عبد الحميد، آثار الإمام عبد الحميد بن باديس، جمع وتعليق عمار طالبي، الجزء الأول، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1985، ص 67.

³ بوعبد الله محمد، علماء الجنوب الجزائري ودورهم في الحفاظ على الهوية الدينية خلال الاستعمار، الطبعة الأولى، ورقة: دار الهدى، 2012، ص 113.

الشيخ محمد الطاهر بن عاشور هو أحد أبرز علماء الزيتونة في تونس ومجدد الفكر الإسلامي في القرن العشرين. وُلد في العاصمة تونس سنة 1879، وتلقى تعليمه في جامع الزيتونة حيث أصبح لاحقاً من أبرز أساتذته. تولى رئاسة جامعة الزيتونة، وشارك في إصلاح التعليم الشرعي، وكان داعية إلى التجديد في الفقه وأصوله من داخل المرجعية الإسلامية. من أشهر مؤلفاته التحرير والتنوير، وهو تفسير شامل للقرآن الكريم يتميز بالتحليل البلاغي والاجتماعي، ومقاصد الشريعة الإسلامية، الذي أرسى فيه الأسس العلمية الحديثة لنظرية المقاصد، مع تأكيده على ضرورة مراعاة مصالح الناس وروح التشريع.¹

37. أبو بكر بن العربي (468هـ/1076م – 543هـ/1148م)

أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي هو فقيه ومحدث وأصولي أندلسي بارز، وُلد في إشبيلية بالأندلس، وتلقى العلم في المشرق عن كبار العلماء، أبرزهم الإمام الغزالي. يُعد من أبرز علماء المالكية في القرن السادس الهجري، وله إسهامات واسعة في الفقه، والأصول، والتفسير، والحديث. من أهم مؤلفاته العواصم من القواصم في العقيدة والسياسة، وأحكام القرآن الذي يُعد مرجعاً فقهياً وتفسيرياً كبيراً. جمع في علمه بين الفقه المالكي والتحقيق الأصولي، وكانت له مواقف نقدية إصلاحية في قضايا السلطة والعقيدة.²

38. أبو الحسن الرماني (296هـ/909م – 384هـ/994م)

أبو الحسن علي بن عيسى الرماني هو متكلم ومفسر وبلاغي بغدادى من علماء العصر العباسي، ينتمي إلى المدرسة المعتزلية في علم الكلام، ويُعد من أوائل من كتبوا في إعجاز القرآن من منظور لغوي وبلاغي. تتلمذ على يد الجبائي، واشتغل بالتفسير والنحو، وترك بصمة واضحة في الدراسات البلاغية، حيث ركز على فكرة التناسب بين اللفظ والمعنى، وعلى وجوه الإعجاز البياني في القرآن الكريم. من أشهر مؤلفاته النكت في إعجاز القرآن، وهو من أقدم الكتب التي تناولت إعجاز النص القرآني تحليلاً وبلاغة.³

39. مصطفى الجطلاوي

مصطفى الجطلاوي هو باحث مغربي معاصر وأستاذ جامعي متخصص في البلاغة وتحليل الخطاب. عُرف بأعماله التي تسعى إلى تجديد البلاغة العربية من منظور تداولي وحجاجي حديث، حيث يعمل على مواءمة التراث البلاغي مع مناهج التحليل الغربية المعاصرة. في كتابه بلاغة الإقناع في الخطاب السياسي، يقدم مقارنة بلاغية تداولية لتحليل الخطاب السياسي العربي، مركّزاً على آليات التأثير والإقناع، ومفاهيم السلطة اللغوية، والبنية الحجاجية للنصوص. يُعد من أبرز الوجوه المغربية التي تربط البلاغة بالممارسة الاجتماعية والتواصلية.⁴

¹ ابن عاشور محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، تونس: دار سحنون، 1996، ص. 15.

² ابن العربي، أبو بكر، العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الجيل، 1997، ص. 12.

³ الرماني علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله وحسين نصار، الطبعة الأولى، القاهرة: دار المعارف، 1956، ص. 7.

⁴ الجطلاوي مصطفى، بلاغة الإقناع في الخطاب السياسي: دراسة في الأساليب والحجج، الطبعة الأولى، فاس: دار الأمان، 2009، ص. 6.

40. القاضي الباقلاني (338هـ/950م – 403هـ/1013م)

أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني هو فقيه مالكي ومتكلم من كبار أعلام المدرسة الأشعرية في علم الكلام. وُلد في البصرة وعاش في بغداد، واشتهر بدفاعه العقلاني عن العقيدة الإسلامية، كما عُرف ببلاغته ومناظرته للمخالفين. من أبرز اهتماماته نظرية إعجاز القرآن، حيث وضع أسسًا تحليلية جديدة لتمييز إعجاز القرآن من حيث النظم والتأليف لا مجرد المحتوى. كتابه إعجاز القرآن من أمهات كتب البلاغة القرآنية، وقد كان له تأثير كبير على من تبعه من البلاغيين والمفسرين.¹

41. حسن الترابي (1932-2016)

الدكتور حسن عبد الله الترابي هو مفكر وسياسي سوداني بارز، يُعد من أبرز منظري الحركة الإسلامية المعاصرة. وُلد في كسلا، وتلقى تعليمه في السودان، ثم في باريس حيث نال درجة الدكتوراه في القانون الدستوري. تولى عدة مناصب سياسية وعلمية، وكان الأمين العام لجمعية الميثاق الإسلامي، ثم الجبهة الإسلامية القومية. عُرف بدعوته إلى تجديد الفكر الإسلامي وربطه بمفاهيم الدولة الحديثة، ورُكِّز على قضايا الشورى، والحرية، وتفسير النصوص وفق مقتضيات العصر. من أبرز مؤلفاته الإيمان وأثره في الحياة، وتجديد أصول الفقه الإسلامي، حيث سعى إلى مراجعة أصول التشريع من منظور عقلاني مقاصدي.²

42. عبد الله صولة (مواليد 1951م)

عبد الله صولة هو أستاذ جامعي وباحث تونسي في البلاغة وتحليل الخطاب، يُعد من أبرز الوجوه الأكاديمية العربية التي ساهمت في تجديد البلاغة من منظور تداولي حجاجي. درّس بجامعة صفاقس وكتب في البلاغة العربية القديمة والبلاغة المقارنة والمناهج الحجاجية الحديثة. في كتابه البلاغة العربية الجديدة: في بلاغة الخطاب والإقناع، يدعو إلى بلاغة تُعنى بالوظيفة التواصلية والحجاجية للنص، ويستثمر مفاهيم مستمدة من بيرلمان، تولمين، وريكور في قراءة التراث البلاغي العربي قراءة وظيفية ونقدية. يُعرف بصرامته الأكاديمية وتحليله الدقيق للتقاطع بين اللغة والتفكير والإقناع.³

¹ الباقلاني محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، 1981، ص 15.

² الترابي حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الساق، 2004، ص 9.

³ صولة عبد الله، البلاغة العربية الجديدة: في بلاغة الخطاب والإقناع، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008، ص 5.



تأسيس جمعية العلماء المسلمين:

ثار غضب الفضيلة في عبد الحميد بن باديس، وفي عام 1930م ندد بالحفلات الصاخبة التي قامت بها السلطات الفرنسية، وجدد النداء للعلماء والأئمة الجزائريين لتأسيس جمعية قوية لمقاومة الاستعمار والرد على أعوانه من الطرقيين والعلماء الرسميين، فتأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في 05 مايو 1931 م.¹

من الذين كتبوا عن جمعية العلماء المسلمين، قالوا أن ما سلكته في أولها كان منبع مناورة ومجاملة ولكنهم لا يتنازلون عن مبادئهم، وقد لجأت الجمعية إلى بعض الحيل بإشراف خليط من المؤسسين مع الاحتفاظ بالغلبة لتيار الإصلاح، وتغيب الشيخ ابن باديس عمدا عن الاجتماع التأسيسي في نادي الترقى، وانتخب غيايبا ولم يظهر إلا في ختام الأشغال، ووضعت الجمعية قانونا أساسيا تمنع نفسها من الاشتغال بالسياسة والالتزام بالقوانين الجارية... وبالرغم من أن معظم الكتاب متفقون على أن العلماء كانوا بعيدين عن السياسة فإنهم متفقون أيضا على أن هدف العلماء البعيد كان سياسيا أرادوا ذلك طرحه أو لم يريدوا، ولم يطل انتظار ابن باديس حتى صرح قائلًا ولا ينهض العلم والدين كل النهوض إلا إذا نهضت السياسة بجد.²

2- نشاطات وأهداف جمعية العلماء المسلمين:

تحدث الكثيرون عن أهداف الجمعية، والإمام عبد الحميد بن باديس تحدث عنها أيضا في مواقف عديدة، ومنها خطابه في اليوم الثالث من الاجتماع التأسيسي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين حين ذكر أن: "من مقاصدها جمع شمل هذه الطائفة المتفرقة للتعاون على ما هي مهيأة له من نصيح الأمة وإرشادها لما ينفعها في دينها ودنياها... وتوطيد عرى

¹ ينظر: مولود عويمر، عبد الحميد بن باديس مسار وأفكار، مرجع سابق، ص 19.

² جاك كلري، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تعريب عبد الرازق، دار عالم الأفكار، الجزائر، 2013، بدعم من وزارة الثقافة في إطار قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، 2013م، ص 11، 12.

الإخاء بين أبناء هذه الطائفة وحملها على نبذ أسباب الشقاق وطرح دواعي التوتربينهم"، وفي خطاب آخر قال: "إن غاية الجمعية هي إصلاح الفاسد وتقويم المعوج وإرشاد الضال وإصلاح شؤون أهل العلم"، وقال أيضا إن غايتها: "هي محاربة الخرافات والشعوذة التي عمت البلاد نتيجة أعمال الطريقين"¹.

كان دينيا ، داعيا لتوحيد الصفوف للقدرة على المواجهة ، فالمعنى القريب كان تقوية الدّاخل وتسخيّننا للمهمم ، والمعنى البعيد أدركه العدو والذي كان ساهرا على اغتصابه فكان الإدراك الأول قريب المدى ، يتمثل في تصفية الإسلام مما علق به من الشوائب ومحاربة جهود الزوايا وإحياء اللغة العربية وهذا بنشر المدارس والمساجد في فصل الدين الإسلامي عن الدولة والوقوف ضد مسح الشخصية الجزائرية بكل أنواعها، أمّا الإدراك البعيد المدى فيتمثل في محاولة استرجاع استقلال الجزائر وتكوين دولة عربية إسلامية ، فقد أعلن ابن باديس سنة 1936 م وهو مازال عضو في المؤتمر الإسلامي أنّ الهدف من وجود الجمعية هو ضمان الشخصية الجزائرية وفي هذا الصدد يقول: "لابد من الجمع بين السياسة والعلم ولا ينهض العلم والدين حق النهوض إلّا إذا نهضت السياسة بجد" وهو تأكيد على أن العلماء كانوا يدركون أن تقدم الجزائر في مختلف الميادين ككلّ لا يمكن أن يفصل عن السياسة.²

وفي موقف آخر قيل: "لم تسلك الجمعية في نشاطها السياسي التصدي بشكل مباشر للقوى الاستعمارية فهذا أمر رفضته الجمعية لأنها كانت أبعد نظرا وقد كانت الجزائر خاضعة لأحكام القانون فكيف تطالب بالاستقلال وهي لم تحقق شخصيتها العربية الإسلامية بعد؟ ... رغم عدم دخولها ميدان السياسة حسب المفهوم الغربي إلا أنها كانت أكثر خطورة، وقد حاول رجال الجمعية تأكيد حقهم في مزاولّة النشاط السياسي"، ففي مقال للشيخ عبد الحميد بن باديس يتعجب فيه من الذين ينكرون على علماء الدين مشاركتهم في السياسة ويوجه الأنظار إلى أن الأمم الأخرى ومنها الفرنسية التي لم تضع العلماء من هذه المشاركة قائلا: "وهل خلت الأكاديمية الفرنسية من آثار القسيس ريشلو."

¹ ينظر: اسعد لهاللي، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحررية الجزائرية 1954م، 1962م، دار بيت الحكمة الجزائرية، ط 1، 2015 م، ص 57.

² ينظر: مرجع نفسه، ص 57.

وتوضح البصائر أيضا موقف الإسلام من مشاركة العلماء في السياسة في أحد مقالاتها حيث تقول: "وبعد هل كان العلماء في كل أمة وعصر إلا قادة الفكر والسياسة؟"¹

وجدنا أنفسنا ملزمين على تسلق معارج الإصلاح تاريخيا وأولها جمعية العلماء المسلمين، فحاولنا المشي خفافا بما يتناسب مع موضوعها الأدبي وما يخدم خطابنا الإصلاحية الباديي.

ونعود لنؤكد أن قاعدة الحق الإصلاحية البادييية كانت منبثقة من الجمعية التي كان قوامها دينيا، فاشتدت واستغلضت لتتصدى سياسيا.

من الباحثين التاريخيين وثقوا على أنّ الجمعية استراتيجية وطنية بعيدة المدى ، تعتمد في الأساس على بناء الشخصية الجزائرية في إطار العروبة والإسلام ، فهي حركة سياسية إصلاحية اجتماعية بدأت بنادي الترقى الذي تأسس عام 1927 م ، ثم تطور وأصبح يسمى عام 1931م جمعية العلماء المسلمين الجزائريين .كان اختيار تاريخ تأسيسها بمثابة ردّ فعل على مرور قرن على احتلال الجزائر... وقد استطاعت جمعية العلماء أن تبني قاعدة شعبية لها بفضل الكتابات الصحفية لأعضائها وأنصارها في جرائد تتبنى الخط العربي الإسلامي وهي ، المنتقد 1925 ، الشهاب 1926 ، صدى الصحراء 1926 ، الإصلاح 1927 والبصائر 1935.²

تكاثفت الآراء في الكتابات التاريخية، من بينهم من استبان عليه طابع الدعوة والإصلاح الدينيين على الحركة الإصلاحية باعتباره مناط الخروج من الأزمة في نظرها ، حيث اجتهد الإصلاحيون في مماهاة دعوتهم وعملهم بمنهج السلف، في تحرير الإنسان من العبودية لغير الله ، تأكيداً لاستمداد مصادر الإسلام الأولى ، وفي إيضاح حقيقته ، وما يهم المسلم معرفته من أصول دعوته ... فكانت رسالتهم ومهمتهم أشبه برسالة النبي صلى الله عليه وسلم ومهمة أصحابه في تطهير المجتمع من الشرك ... أو بعبارة أدق تحقيق الإصلاح الفكري والتربوي

¹ ينظر: مازن صلاح حامد مطبقاني، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1349/ 1358 هـ، 1931/1939 م، دار عالم الأفكار الجزائر، طبعة 2011، ص 84.

² عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية في الاحتلال إلى الاستقلال، دار طلبطة الجزائرية، ط 1، 1429 هـ، 2009 م، ص 137، 138.

والاجتماعي بغرض شحذ الفعاليات الفكرية والروحية والسلوكية للمجتمع الجزائري ... وقد برّر ابن باديس هذا البرنامج بقوله: "إنّ الإسلام عقد اجتماعي عام فيه كل ما يحتاج إليه الإنسان في جميع نواحي حياته لسعادته ورفقيه". وقصارى القول أن ظهور الحركة الإصلاحية الإسلامية التي استهدفت تحرير الضمائر كمقدمة لإصلاح النظم السياسية والاجتماعية على حد تعبير مالك بن نبي ، قلب الأوضاع الدينية والثقافية والاجتماعية وحتى السياسية في الجزائر رأساً على عقب حيث غيرت أفكار وسلوك ملايين الجزائريين.¹

حققت الحركة الإصلاحية ثورة جذرية، فحركت رضى الجزائريين بقدر طاغية واتخذت منشار سباتهم لأعوام، فوقع ماء الإصلاح على ضمائرهم ليستفيقوا.

إنّ الغاية الوطنية السياسية التي يستهدفها الإصلاحيون استناداً لقول ابن باديس قبل تأسيس الجمعية، تظهر في قوله في قوله: "ولأننا جزائريون نعمل للمّ شعب الأمة الجزائرية وإحياء روح القومية في أبنائهم وترغيبهم في العلم النافع والعمل المفيد حتى ينهضوا كافة لها حق الحياة والانتفاع في العالم، وعلمها جلب الخدمة والنفع للإنسانية".² ومنه نستطيع أن نلخص الغاية الوطنية السياسية في العلم النافع والعمل المفيد.

¹ ينظر: بشير بلّاح، مواقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من الثقافة الفرنسية 1345، 1359 هـ / 1925، 1940 م، دار عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط 1، 1434 هـ، 2013 م، ص 28، 29، 30.

² أحمد خطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د ت، ص

الصلاة على النبي

صلى الله عليه وآله وسلم

- ١ -

تمهيد ، مكانتها ، ثمرتها . القسم العلمي ، معناها لغة ، معناها شرعا ، مزية لفظها ، من تكون منه ، من تكون عليه ، نفي الاشتراك عنها ، تفسيرها باللائم .

تمهيد :

الصلاة على النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - من أصول الازكار في الاسلام ومن أعظمها ، فان الله - تعالى - أمر بها المؤمنين على أبلغ أسلوب في التأكيد ، وأكمل وجه في الترغيب ، وجعلها من الازكار اليومية المتكررة في الصلوات ، وهي ذكر لساني بتلاوة لفظها ، وقلبي بتدبر معانيها ، ومثمرة لرسوخ الايمان وشدة المحبة وتسام التعظيم له - صلى الله عليه وآله وسلم - المثمرين لاتباعه ، المحصل لمحبة الله عبده ، وتلك غاية سعادة المخلوق ونهاية كماله « قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ » .

فما يتأكد على كل مسلم أن يكون على شيء من العلم بهذا الكنز العظيم ، وسنأتي من ذلك بما يفتح الله تعالى به في هذا المقال

القسم العلمي :

الصلاة في لسان العرب قبل الاسلام وردت بمعنى الدعاء ، قال الأعشى :

الصلاة على النبي

وَصَهْبَاءَ طَافَ يَهُودِيَّتَهَا وَأَبْرَزَهَا وَعَلَيْنَهَا خُتْمٌ
وَقَابَلَهَا الرِّيحُ فِي دَنْتَهَا وَصَلَّى عَلَى دَنْتَهَا وَارْتَسَمَ

قال صاحب اللسان : دعا لها أن لا تحمض ولا تفسد .

وقال الأعشى أيضاً :

عَلَيْكَ مِثْلُ التَّذِي صَلَّيْتَ فَاغْتَمِضِي

يَوْمًا فَإِنْ لَجَنِبِ الْمَرْءِ مُضْطَجَعًا

أي دعوت ، فالدعاء هو معناها اللغوي الأصلي وعليه جاءت كلمات كثيرة في الكتاب والسنة فمنها « وصلوات الرسول » أي دعواته « وصل عليهم » أي ادع لهم وحديث « إذا دعي أحدكم لطعام فليجب فإن كان مفطراً فليطعم وإن كان صائماً فليصل » ^{الحريري} فليدع لأرباب الطعام و « الصلوات لله » أي الأدعية التي يراد بها تعظيم الله هو مستحقها لا تليق بأحد سواه كما في « اللسان » .

جاءت هذه الكلمات وأمثالها على المعنى اللغوي الأصلي ، وجاء مثل قوله تعالى « إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا » وقوله — صلى الله عليه وسلم — « لا صلاة لجار المسجد ^{بدر} في غير المسجد » مراداً به عبادة مخصوصة ذات أقوال وأفعال وتروك على هيئة خاصة من جملة أجزائها الدعاء ، ولا شك أن إطلاقها على هذا المعنى إنما هو إطلاق شرعي ولكنه غير خارج عن أساليب كلام العرب فإنه من باب تسمية الشيء باسم جزئه فإطلاق هذا اللفظ على هذه العبادة المخصوصة حقيقة شرعية مجاز لغوي وليس هذا هو مرادنا هنا . وقد كان الظاهر لما كانت بمعنى الدعاء أن تتعدى بالكلام ولكنها تعدت بعلى لما فيها من معنى العطف فصلى عليه يؤدي معنى قولنا : دعا له عاطفاً عليه وهذا هو السر في اختيار لفظها على لفظه لتؤدي

آثار ابن باديس

المعنيين : الدعاء والعطف ، وان كان لفظ الدعاء يقتضي عطفاً فذلك بطريق الاستلزام ، وهو دون دلالة التضمن .

تكون هذه الصلاة من المخلوق على المخلوق ومن الخالق على المخلوق . فمن الاول صلاة النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - على المؤمنين كما في آيتي سورة التوبة المتقدمتين ومنها قوله - صلى الله عليه وآله وسلم - « اللهم صل على آل ابي اوفى » فقد دعا لهم وسأل الله تعالى أن يصلي عليهم . وصلاته على نفسه في تشهده في الصلاة ، ومنه صلاة الملائكة على النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كما في آية الصلاة من سورة الأحزاب ، وصلاتهم على المؤمنين كما في قوله تعالى : « هُوَ الَّذِي يُصَلِّي عَلَيْكُمْ وَمَلَائِكَتُهُ » ويفسر هذه الآية قوله تعالى « وَالْمَلَائِكَةُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ » وهذا منهم دعاء عام . وقوله تعالى « الَّذِينَ يَخْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا » .

وهذا دعاء خاص . وكما في حديث « من صلى علي صلاة صلت عليه الملائكة عشراً » وحديث « اذا صلى احدكم ثم جلس في مصلاه لم تزل الملائكة تصلي عليه اللهم اغفر له اللهم ارحمه » . ومنه صلاة المؤمنين على النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - وعلى الأنبياء وعلى الملائكة وعلى عامة المؤمنين بطريق التبعية في سؤالهم من الله تعالى ودعائهم اياه أن يصلي على نبيه ومن ذكر قبل معه فهذه كلها من القسم الاول وهو صلاة المخلوق على المخلوق وكلها لم تخرج عن معنى الدعاء .

وأما القسم الثاني وهو صلاة الخالق على المخلوق فمنها صلاته

حديقة الأدب

من المنشور والمنظوم ، اليوم وقبل اليوم

تحية المولد الكريم

القيت ليلة حفلة جمعية التربية والتعليم الإسلامية بقسنطينة

ورقيت سامية الرتب	حييت يا جامع الأدب
ذوي الدسائس والشغب	ووقيت شر الكائدين
تسمو اليه من أدب	ومنحت في العلياء ما

حيي الأمام على الحقب	أحييت مولد من به
يبري النفوس من الوصب	أحييت مولده بما
خلاق في نشء عجب	بالمعلم والآداب والأ

من بنائه السامي اتضب	نشء على الاسلام اس
لذاه أشياخ نجب	نشء بحب محمد غ
ره وإليه - بالحق - اتسب	فيه اقتدى في سي
ت اليه رايته نصب	وعلى القلوب الخافقا
يفري النفوس من النشب	بالروح يفديها وما
ها أو بيارقة الغضب	وبخلقه يحمي حما
من عزهم ما قد ذهب	حتى يعود لقومه
حق الحياة المستلب	ويرى الجزائر رجعت

محمي

آثار ابن باديس

يا نشء يا ذخىر الجزا
صدحت بلابلك الفصا
وأذقتنا طعماً من الـ
وأريت للأبصار ما
شعب الجزائر مسلم
من قال حال^(١) عن أصل
أو رام إذ ما جاله
يا نشء انت (رجاؤنا)^(٢)
خذ للحياة سلاح
وارفع منار العدل والا
وأذق نفوس الظالمين
واقلع جذور الخائنين
واهزز نفوس الجامدين

يا قوم هذا نشؤكم
كونوا له يكن لكم

نحن الاولى عرف الزمان
ومعين ذاك المجد في
وقد اتبهننا للحياة
لنحل مركبنا الذي
فنزيد في هذا الورى ،

(١) ويروى : حاد .

(٢) و (٣) يقصد : فرقنا الكشافة بقسنطينة .

حديثه الأدب



جمعية الكشافة الإسلامية

ندعو الى الحسنى ونو
من كان ينبغي ودنا
أو كان ينبغي ذلنا
هذا نظام حياتنا
هذا لكم عهدى به
فاذا هلكت فصيحتي
لي أهلها منا الرغب
فعلى الكرامة والرحب
فله المهانة والحرب
بالنور خط وباللهب
حتى أوسد في الترب
تحيا (الجزائر) و(العرب) (١)

عبد الحميد بن باديس

(١) ش: ج ٤، م ١٣، ص ٢٠٠ - ٢٠٢
قسنطينة يوم الاثنين ١٣ ربيع الاول ١٣٥٦ هـ ١١ جوان ١٩٣٧ م

٥٧٢

الصلاة على النبي

صلى الله عليه وآله وسلم

— V —

القسم العملي : حكمها ، القصد بها ، افضلها ، استعمال صيغها
المحافظة على الوارد منها ، التحذير من الفظة ، من اللحن ، من تركها
عند ذكره ، من ذكرها للفضببان ، من ذكرها للزغرتة ، من هجر الوارد ،
من كتاب التنبيه .

القسم العملي :

الصلاة عليه — صلى الله عليه وآله وسلم — واجبة مرة في العمر، وذهب
الشافعي الى وجوبها في التشهد الثاني من الصلاة وقيل بوجودها عند
ذكره ، وثبت الترغيب فيها أثر حكاية الأذان ويوم الجمعة وليلتها ، وعند
الدعاء ثم ما شاء حسب الطاقة .

ويقصد المصلي بصلاته امتثال أمر الله ورجاء ثوابه والتقرب اليه
بذكر نبيه على وفق أمره وقضاء بعض حقه والمكافأة بقدر جهدها لبعض
احسانه واظهار تمام المحبة فيه والاحترام له وصحة العقيدة في دينه .

وصيغ الصلاة كثيرة والامر فيها واسع وأرفعها قدراً وأعظمها نفعا
هي الصيغة التي قالها النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — لأصحابه
— وقد سألوه — في معرض البيان وبيانه لهم بيان لجميع الامة بعدهم
وهو أعلم الناس بما ينفع وأحرص الناس على جلبه لأمته ، فلا أنفع
ولا أرفع مما جاء به من عند ربه واختاره لأمته .

الصلاة على النبي

والاكمل أن يحفظ الصيغة النبوية بروايتها ويستعملها مرة برواية
ومرة بغيرها حتى يكون قد استعملها كلها ولو اقتصر على بعضها
لكان كافياً •

وعندما يأتي بالصلاة النبوية بأحدى رواياتها يحافظ على لفظها
بدون زيادة شيء من عنده عليها ولا أن ينقص شيئاً منها لأن الصيغة
الواردة توقيفية متعبد بها والتوقيفي في العبادات يؤتي بنص لفظه
بلا زيادة ولا تنقيص ولا تبديل •

وأصل هذا حديث البراء بن عازب - رضي الله عنه - في
الصحيح لما قال : « وبرسولك الذي أرسلت » قال له النبي - صلى
الله عليه وآله وسلم - : « لا ، وبنبيك الذي أرسلت » فلم يقره
على تبديل لفظ النبي بلفظ الرسول على تقاربهما لأن الصيغة متعبد
بها والحديث في باب « إذا بات طاهراً » من كتاب الدعوات من
صحيح البخاري •

التحذير :

مظهر الصلاة على النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - كسائر
الاذكار وهو اللسان وثمرتها في الاعمال ومنبتها هو القلب فليحذر
المصلي من الغفلة عند جريان الصلاة على لسانه •

والصلاة النبوية صيغة تعبدية فليحذر من اللحن فيها •

وجاء وعيد فيمن تركها عند ذكر النبي - صلى الله عليه وآله وسلم -
فليحذر من تركها عنده وخصوصاً من اعتياد تركها •

وقد اعتاد بعضهم أن يقول لصاحبه عند الغضب « صل على النبي »
وهذا وضع لها في غير محلها وتعريض للاسم الشريف الى ما لا يليق
من قد يكون عند جنون الغضب من تقصير أو سوء أدب فليحذر من
هذا ومثله •

آثار ابن باديس

وقد جرت عادة بعض الناس في ليالي زرداتهم أن يرفعوا أصواتهم مرة على مرة « الصلاة على النبي » فتجيبهم النساء من وراء الحجاب برفع أصواتهن بالزغرة حتى يرتج المكان ، ومن أبشع المنكر أن تستعمل عبادة من أشرف العبادات في إثارة هذه المعصية النسوانية فليحذر من ذلك وليغيره بما قدر عليه .

وقد هجر الناس الصلاة النبوية التوقيفية واقتصروا على غيرها ، وزاد بعضهم فقال ان غيرها أنفع منها ، فليحذر من هذا الهجر ومن هذا القول ، فمحمد — صلى الله عليه وآله وسلم — أنفع الخلق وأرفعهم ، وفعله أرفع الأفعال وأنفعها ، وقولها أرفع الأقوال وأنفعها ، فليجعل أصل صلاته الصلاة النبوية المروية وليجعل بعدها ما شاء .

ومن الكتب المشهورة بين الناس في الصلاة على النبي — صلى الله عليه وآله وسلم — كتاب تنبيه الأنام وفيه موضوعات كثيرة لا أصل لها فبينما قارئه في عبادة الصلاة اذا هو في معصية الكذب فليكن منه على حذر .

والله يفتح علينا في العلم ويوفقنا في العمل له الحمد في الاولى والآخرة رب العالمين^(١) .

(١) ش : ج ١١ ، م ٥٠ ، ص ٧ - ٩
غرة رجب ١٣٤٨ هـ - ديسمبر ١٩٢٩ م .

فلسطين الشهيدة

رحاب القدس الشريف مثل رحاب مكة والمدينة ، وقد قال الله في المسجد الاقصى في سورة الاسراء : « الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ »
ليعرفنا بفضل تلك الرحاب . فكل ما هو واقع بها كأنه واقع برحاب
المسجد الحرام ومسجد طيبة .

حمى الاسلام تلك الرحاب من أيامه الأولى ، وحمى جميع مقدسات
جميع الملل وكف عادية بعضهم عن بعض وعاش اليهود تلك القرون
الطويلة ينعمون برخاء العيش وحرية المعتقد واحترام المعاهد .

تزاوج الاستعمار الانكليزي الفاشم بالصهيونية الشرهة فاتتجا
لقسم كبير من اليهود الطمع الأعمى الذي أنساهم كل ذلك الجميل
وقذف بهم على فلسطين الآمنة والرحاب المقدسة فاحالوها جحيما لا يطاق
وجرحوا قلب الاسلام والعرب جرحا لا يندمل .

نقول ، لقسم كبير من اليهود ، لأن هنالك من اليهود عددا كثيرا
يستنكر هذا المآتي الجنوني الظلوم ، ويعترف بجميل الاسلام والسعادة
التي نعم بها اليهود ويهود القدس في ظله الوارف الامين . فقد قدم
رئيس الطائفة السامرية الى حاكم نابلس عريضة احتج فيها باسم الطائفة
على الاعتداءات الاثيمة التي وقعت على العرب في القدس وحيفا ويافا
هذا نصها :

« نحن أفراد الطائفة السامرية رجالا ونساء نستنكر بشدة أعمال
الاعتداءات الفظيعة التي يقوم بها اشخاص من اليهود ضد قوم
أبرياء في حيفا ويافا والقدس ، ونطلب بشدة الحيلولة دون تكرار هذه

فلسطين الشهيدة

الحوادث المروعة ونصرح باننا - على اقليتنا - نعيش منذ الوف السنين مع مواطنينا العرب في سلام ، ولم يحدث ان اعتدى منهم احد علينا او حاول اضطهادنا » .

هذه هي الحالة العامة التي كانت عليها فلسطين ألوف السنين حتى جاء الزوجان المشؤمان الصهيونية والاستعمارية فكان البلاء على فلسطين كلها عربها ويهودها . فليست الخصومة بين كل عرب فلسطين ويهودها ، ولا بين كل مسلم ويهودي على وجه الأرض ، بل الخصومة بين الصهيونية والاستعمار الانكليزي من جهة والاسلام والعرب من جهة ، والضحية فلسطين والشهداء حماة القدس الشريف . والميدان رحاب المسجد الأقصى ، وكل مسلم مسؤول أعظم المسؤولية عند الله تعالى على كل ما يجري هنالك ، من أرواح تزهق وصغار تيتم ونساء ترمل وأموال تهلك وديار تخرّب وحرّماّت تنتهك ، كما لو كان ذلك كله واقعا بمكة أو بالمدينة ، ان لم يعمل لرفع ذلك الظلم الفظيع بما استطاع .

يريد الاستعمار الانكليزي الفاشم أن يستعمل الصهيونية الشرهة لقسم الجسم العربي وحطّ قدس الاسلام فيملا فلسطين بالصهيونيين المنبوذين من أمم العالم . ولأجل هذه الغاية الظالمة تجند جنود الانكليز وتجمع أموال الصهيون وتسفك الدماء البريئة وتلطّخ بها الرحاب المقدسة .

يجري كل هذا وترتفع له أصوات العالم الاسلامي والعالم العربي بالاحتجاج والاستنكار ويخاطب ملوك العرب والاسلام حكومة الانكليز فلا تزيد آذانها الا صمّا ولا قلبها الا تحجرا .

نقول العالم الاسلامي والعالم العربي ، لاننا لم نر ولم نسمع من غيرهما احتجاجا جديا واستنكارا صارخا حتى الذين يقيمون الدنيا

آثار ابن باديس

ويقعدونها بصراخهم ويبدلون ما يبدلون من مساعداتهم في أوطان أخرى
لم نرهم ازاء فلسطين الشهيدة الا سكوتا او شبه سكوت وشتان ما بين
من يريد المقاومة ومن يريد رفع الملام .

نحن - المسلمين - أعداء الظلم بطبيعتنا الاسلامية ونرحم المظلوم
ولو كان هو ظالما لنا . منذ أيام كنت في حانوت تاجر مسلم وقد قرأ
علي أخبارا عن اضطهادات المانيا الجديدة على اليهود فلما فرغ من القراءة
قال لي : « هذا يا شيخ حرام عندنا في الاسلام احنا نخليو الناس كلهم
يعيشوا بأموالهم » فقلت له : نعم ، وأخذت أبين له كيف عاش اليهود
في ظل الاسلام . هذا عامي من أوساط الناس متمسك بدينه ومتألم
من حالة القدس الشريف ويعرف ان بلاءها من مهاجرة يهود المانيا وغيرهم
ومع ذلك يستنكر ما يلحقهم من الظلم . وها هم اليهود اليوم قد
شردتهم المانيا ومن قوانينها الجديدة عليهم بيع أملاكهم ببرلين بالزاد
العام ومنعهم في المستقبل من الامتلاك ، ومنعهم من صناعة الطب بتاتا ،
والحكومة اليونانية تمنعهم من دخول أرضها ولو على سبيل السياحة ،
وايطاليا أخذت في اضطهادهم بأساليب علمية دقيقة وسياسية قاتلة ،
وفرانسا أيضا قد هبت عليها هبات من هذه السموم ستصيب اليهود أو
قد أصابهم شيء من لفحها . هذا حالهم بين الامم المسيحية وقد عادوا
- أو كادوا - كما كانوا في القرون الوسطى لا يطمنون على ازواجهم
وأموالهم وثقافتهم الا في بلاد الاسلام ، وهاهم مع ذلك يستمرون على
ظلم الاسلام في قدس الاسلام ولا ناهي لهم ولا ناصح ممن يسمعون
لنهي ونصحهم . وما يدريهم ان هذا البلاء الذي ابتدء بصبه عليهم هو
جزاء ظلمهم لفلسطين ظلم الفعل وظلم الرضا وظلم السكوت عن
الاستنكار . وان الله لينتقم من الظالم بالظالم ، ثم ينتقم من الجميع .

ان الدفاع عن القدس من واجب كل مسلم . وقد هب رجالات
الاسلام في الشرق للقيام بهذا الواجب . فهناك من ناحية الحكومات

فلسطين الشهيدة

ما يقوم به وزير مصر ووزير العراق باسم ملوك العرب في لندن ،
وهناك اللجنة البرلمانية المصرية للدفاع عن فلسطين تضم فريقا كبيرا من
حضرات الشيوخ والنواب المصريين وقد اعتزموا على عقد مؤتمر برلماني
عام للبحث في قضية فلسطين على أن يشترك في المؤتمر أيضا زعماء
العرب والمسلمين في الاقطار العربية والاسلامية التي لا توجد فيها
برلمانات وصح عزم اللجنة على ان يعقد المؤتمر في مدينة القاهرة ان
شاء الله يوم الجمعة الموافق لـ ١٢ شعبان ١٣٥٧ هـ و ١٧ اكتوبر
سنة ١٩٣٨ م .

سيكون هذا المؤتمر الاول من نوعه في الشرق العربي وستعرف به
الصهيونية والاستعمار البريطاني انها امام العالم الاسلامي والعربي لا امام
فلسطين وحدها فعلى المسلمين كلهم أن يؤيدوا هذا المؤتمر برفع
أصواتهم اليه ، وعلى اليهود الذين ينكرون ظلم الصهيونية وشرها أن
يفتنموا هذه الفرصة الفريدة لاعلان استنكارهم .

وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبُنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً
وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ (١) .

عبد الحميد بن باديس

(١) ش : ج ٦ ، م ١٤ ، ص ١ - ٤

غرة جمادى الثانية ١٣٥٧ هـ - اوت ١٩٣٨ م .

لمن أعيش

ملخص محاضرة القاها عبد الحميد على أعضاء

جمعية التربية والتعليم الإسلامية

أيها الأخوة :

ينبغي لكل قوم جمعهم عمل أن يفهم بعضهم بعضا كما ينبغي أن يفهموا العمل الذي هم متعاونون عليه ليكونوا في سيرهم على بصيرة من أنفسهم وعملهم . فقد يجتمع قوم على عمل مع اختلاف منازلهم فيأخذ كل واحد ليجذب الى ناحية فتقع الخصومة ما بينهم وينقطع جيل عملهم وربما انتهى بهم الامر الى افتراق وعدوان . ولو انهم في أول الامر تفاهموا ، لما تخاصموا .

فنحن - أيها الأخوة - الذين اجتمعنا على التربية والتعليم من معلم ومتعلم يجب علينا أن يفهم بعضنا بعضا . والمعلم هو الذي يجب أن يفهمه المتعلمون ويفهمهم هو في نفسه لانه هو الذي انتصب ليثبت فيهم افكارا وأخلاقا وآدابا وهو مؤثر عليهم أثرا ما لا محالة ، فمن واجب نصحه لهم أن يفهمه في نفسه لينظروا في قبول التأثير به فيسترون معه ، وعدم قبوله فيفارقونه ، ويكون من قبلوا واستنبروا مجتمعين على شيء قد فهموه وانفقوا على البقاء فيه والتعاون عليه .

وأنا أظن نفسي مفهوما عند من يتصلون بي مثلكم ولو كان ذلك في زمن قليل لآتني ما فتئت أعلن عن فكري التي أعيش لها وغايتي التي أسعى اليها في كل مناسبة . واليوم - وقد كان تباين ما في بعض

لمن أعيش

من يتصلون بي - رأيت من الواجب أن ألقى عليكم هذا البيان مختصراً في سؤال وجواب ثم أقمي عليه بشيء من الشرح والتفصيل :

س : لمن أعيش أنا ؟

ج : أعيش للإسلام والجزائر .

قد يقول قائل : ان هذا ضيق في النظر ، وتعصب للنفس ، وقصور في العمل ، وتقصير في النفع . فليس الإسلام وحده ديناً للبشرية ، ولا الجزائر وحدها وطن الانسان ولأوطان الانسانية كلها حق على كل واحد من أبناء الانسانية ، ولكل دين من أديانها حقه من الاحترام .

فأقول : نعم ان خدمة الانسانية في جميع شعوبها ، والحدب عليها في جميع اوطانها ، واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها ، هو ما تقصده ونرمي اليه ، ونعمل على تربيتها من الينا عليه ، ولكن هذه الدائرة الانسانية الواسعة ليس من السهل التوصل الى خدمتها مباشرة ونفعها دون واسطة فوجب التفكير في الوسائل الموصلة الى تحقيق هذه الخدمة وايصال هذا النفع .

ونحن لما نظرنا في الاسلام وجدناه الدين الذي يحترم الإنسانية في جميع أجناسها فيقول : (٧٠/١٧) « وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ » ويقرر التساوي والاخوة بين جميع تلك الأجناس ويبين انهم كانوا أجناساً للتمييز لا للتفضيل وان التفاضل بالاعمال الصالحة فقط فيقول : (١٣/٤٩) « يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ » ويدعو تلك الأجناس كلها الى التعاطف والتراحم بما يجمعها من وحدة الأصل ووشائج القرابة القريبة والبعيدة فيقول : (١/٤) « يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ

آثار ابن باديس

الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا
وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي
تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ • وَيَقْرُرُ التَّضَامُنَ الْإِنْسَانِي الْعَامَ
بِأَنَّ (الإحسان) إِلَى وَاحِدٍ إِحْسَانٌ إِلَى الْجَمِيعِ ، وَالْإِسَاءَةُ إِلَى وَاحِدٍ
إِسَاءَةٌ (١) إِلَى الْجَمِيعِ فَيَقُولُ : (٣٥/٥) « مَنْ قَتَلَ نَفْسًا يَغْتَبِرُ
نَفْسَهُ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا
وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا » • وَيُعْتَرَفُ
بِالْأُذْيَانِ الْآخَرَى وَيَحْتَرِمُهَا وَيُسَلِّمُ أَمْرَ التَّصَرُّفِ فِيهَا لِأَهْلِهَا فَيَقُولُ :
(٦/١٠٩) « لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ » • وَيَقْرُرُ شَرَائِعَ الْأَمَمِ
وَيَهْوَنُ عَلَيْهَا شَأْنُ الْإِخْتِلَافِ وَيَدْعُوهَا كُلُّهَا إِلَى التَّسَابِقِ فِي الْخَيْرَاتِ
فَيَقُولُ : (١٥/٥) « لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا
وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ
فِي مَا آتَاكُمْ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ
جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ » • وَيَأْمُرُ
بِالْعَدْلِ الْعَامِ مَعَ الْعَدُوِّ وَالصَّدِيقِ فَيَقُولُ (٩/٥) « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَتَانُ قَوْمٍ عَلَى آلَاءٍ تَعْدِلُونَ » • وَيُحَرِّمُ الْإِعْتِدَاءَ تَحْرِيمًا
عَامًّا عَلَى الْبَغِيضِ وَالْحَبِيبِ فَيَقُولُ : (٣/٥) « وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ
شَتَانُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ عَنِ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ أَنْ
تَعْتَدُوا » • وَيَأْمُرُ بِالْإِحْسَانِ الْعَامِ فَيَقُولُ : (٩٠/١٦) « إِنَّ اللَّهَ
يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ » • وَيَأْمُرُ بِحَسَنِ التَّخَاطُبِ الْعَامِ
فَيَقُولُ : (٨٣/٢) « وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا » •

(١) كَذَا فِي الْأَصْلِ الصَّوَابُ : إِسَاءَةٌ .

لن أعيش

سام حجلي

فلما عرفنا هذا وأكثر من هذا في الاسلام - وهو الدين الذي
فطرنا عليه الله بفضله - علمنا أنه دين الإنسانية الذي لا نجاه لها ولا
سعادة إلا به ، وإن خدمتها لا تكون إلا على أصوله ، وإن إيصال النفع
إليها لا يكون إلا من طريقه ، فعاهدنا الله على أن نقف حياتنا على
خدمته ونشر هدايته ، وخدمة كل ما هو بسبيله ومن ناحيته . فإذا
عشت له فاني أعيش للإنسانية لخيرها وسعادتها ، في جميع أجناسها
وأوطانها ، وفي جميع مظاهر عاطفتها وتفكيرها ، وما كنا لنكون هكذا
إلا بالاسلام الذين ندين به ونعيش له ونعمل من أجله .

فهذا - أيها الاخوان - معنى قولي : « انني أعيش للاسلام » .

أما الجزائر فهي وطني الخاص الذي تربطني بأهله روابط من
الماضي والحاضر والمستقبل بوجه خاص ، وتفرض عليّ تلك الروابط
لأجله - كجزء منه - فروضا خاصة ، وأنا أشعر بأن كل مقوماتي
الشخصية مستمدة منه مباشرة . فأرى من الواجب أن تكون خدماتي
أول ما تتصل بشيء تتصل به مباشرة . وكما انني كلما أردت أن أعمل
عملا وجدته في حاجة إليه : إلى رجاله وإلى ماله وإلى حاله وإلى
آلامه وإلى آماله ، كذلك أجده إذا عملت قد خدمت بعلمي ناحية أو
أكثر مما كنت في حاجة إليه . هكذا هذا الاتصال المباشر أجده بيني
وبين وطني الخاص في كل حال وفي جميع الأعمال . واحسب أن كل
ابن وطن يعمل لوطنه لا بد أن يجد نفسه مع وطنه الخاص في مثل
هذه المباشرة وهذا الاتصال .

نعم ان لنا وراء هذا الوطن الخاص أوطانا أخرى عزيزة علينا هي
دائما منا على بال ، ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص نعتقد انه لا بد أن
نكون قد خدمناها ، وأوصلنا إليها النفع والخير من طريق خدمتنا
لوطننا الخاص .

آثار ابن باديس

وأقرب هذا^(١) الأوطان اليينا هو المغرب الأدنى والمغرب الأقصى اللذان هما المغرب الأوسط الا وطن واحد لغة وعقيدة وآدابا وأخلاقا وتاريخا ومصلحة ثم الوطن العربي والاسلامي ثم وطن الانسانية العام . ولن نستطيع أن تؤدي خدمة مشرفة لشئ من هذه كلها الا اذا خدمنا الجزائر . وما مثلنا في وطننا الخاص - وكل ذي وطن خاص - الا كمثل جماعة ذوي بيوت من قرية واحدة . فخدمة كل واحد لبيته تتكون من مجموع البيوت قرية سعيدة راقية . ومن ضيع بيته فهو لما سواها أضيع . وبقدر قيام كل واحد بأمر بيته تترقى القرية وتسعد ، وبقدر اهمال كل واحد لبيته تشقى القرية وتنحط .

فنحن اذا كنا نخدم الجزائر فلسنا نخدمها على حساب غيرها ولا للاضرار بسواها - معاذ الله - ولكن لننفعها وننفع ما اتصل بها من أوطان الاقرب فالاقرب .

هذا - أيها الاخوان - هو مرادي ، بقولي «انني أعيش للجزائر» .
والآن (أيها) الاخوان - وقد فهمتموني وعرفتكم سمو فكرة العيش للاسلام والجزائر فهل تعيشون مثلي للاسلام والجزائر ؟
نعم ! نعم ! بصوت واحد .

فلنقل كلنا : ليحيى الاسلام ! لتحيا الجزائر (٢) .

الهام

(١) كذا في الاصل .

(٢) ش : ج ١ ، م ١٢ ، ص ٤٢٤ - ٤٢٨

غرة شوال ١٣٥٥ هـ - جانفي ١٩٣٧ م



المصادر والمراجع

المصادر والمراجع باللغة العربية

- القرآن الكريم:

المصحف: رواية ورش عن نافع.

- الأحاديث النبوية:

1. ابن ماجه، محمد بن يزيد، سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، 1993، كتاب الأحكام، باب من أحيا أرضاً ميتةً، حديث رقم 3058.
2. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محب الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية، 2000، كتاب البيوع، باب في النهي عن العينة، حديث رقم 3462.
3. أبو داود، سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تحقيق محمد محب الدين عبد الحميد، الطبعة الأولى، بيروت: المكتبة العصرية، 2000، كتاب الصلاة، باب في كراهية نسيان القرآن، حديث رقم 1474.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الزكاة، باب أخذ الصدقة من الأغنياء وترد في الفقراء، حديث رقم 1395.
5. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الإيمان، باب إذا التقى المسلمان بسيفيهما، حديث رقم 31.
6. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 52.
7. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الأدب، باب عقوق الوالدين، حديث رقم 5976.
8. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الطب، باب ما أنزل الله داء إلا أنزل له شفاء، حديث رقم 5678.
9. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب المظالم، باب لا يظلم المسلم، حديث رقم 2442.
10. البخاري، محمد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق مصطفى ديب البغا، الطبعة الثالثة، بيروت: دار ابن كثير، 2002، كتاب الأحكام، باب من استرعى رعية فلم ينصح، حديث رقم 893.

11. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، كتاب الفتن، باب ما جاء في إصلاح ذات البين، حديث رقم 2509.
12. الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1995، كتاب الزهد، باب ما جاء في كراهية كثرة الأكل، حديث رقم 2380.
13. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، حديث رقم 35.
14. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب الإيمان، باب بيان كون النبي عن المنكر من الإيمان، حديث رقم 49.
15. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب السلام، باب لكل داء دواء، حديث رقم 2204.
16. مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، الطبعة الأولى، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1991، كتاب الصلاة، باب فضل كثرة السجود، حديث رقم 489.

- المعاجم:

1. محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري، دار صادر، بيروت، ط3، 1414هـ، ج1.

- المصادر:

1. أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الأول، دار الرشيد، الجزائر، ط 2، 2011م.
2. أبو عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس، المجلد الثاني، دار الرشيد، الجزائر، ط 2، 2011م.
3. أبو محمد عبد الرحمن محمود، تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، المجلد الأول، دار الرشيد، الجزائر، ط 2، 2011 م.
4. أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، الكشاف، دار إحياء التراث العربي، الجزء الثاني ط2، 2001 م.
5. أبي القاسم محمود بن عمرو الزمخشري الخوارزمي، الكشاف، دار إحياء التراث العربي، لبنان الجزء الثالث، ط 2، 2001م.
6. بوشعيب محمادي، أبو حيان ومنهجه في تفسير القرآن الكريم القسم الثاني، منشورات كلية الآداب والعلوم السياسية، تطوان، المغرب، د ط، 2008م.
7. عبد الرزاق المهدي، الكشاف، الجزء الأول، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، ط2، 2001م.

8. عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الأول من المجلد الثاني، دار الأمة للطباعة والنشر، برج الكيفان الجزائر، د ط، 2014م.
9. عمار طالبي، آثار ابن باديس، الجزء الثاني من المجلد الأول، تفسير أحاديث دار الأمة، د ط، 2005م.
10. غسان الياكدي، قضايا اللغة في التفسير الكبير للرازي 606 هـ من مسارات التوجيه إلى أنساق التفكير، مركز الكتاب الأكاديمي، الأردن، ط1، 2025، ص 21-25.

2-المراجع:

1. إبراهيم التهامي، الجوانب العقدية في جهود الإمام بن باديس الاصلاحية، دار قرطبة للنشر والتوزيع الجزائر، ط 1، 2021م.
2. إبراهيم مهديد، الدور الاصلاحى والنشاط السياسى للشيخ محمد البشير الابراهيمي، دار قرطبة الجزائر، ط 1، 2011 م.
3. ابن العربي أبو بكر، العواصم من القواصم، تحقيق محب الدين الخطيب، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الجيل، 1997.
4. ابن القيم الجوزية، مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين، تحقيق محمد حامد الفقي، الطبعة الثالثة، بيروت: دار الفكر، 1980.
5. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء الثالث، 1830، 1954، دار الغرب الإسلامي لبنان ط 1، 1998م.
6. أبو بكر العزاوي، الخطاب والحجاج، مؤسسة الرحاب الحديثة للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2010م.
7. أبو حيان التوحيدى، الإمتاع والمؤانسة، تحقيق أحمد أمين وأحمد الزين، الطبعة الثانية، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1939.
8. أبي عبد المعزم محمد علي فركوس، الحلل الذهبية شرح العقائد الاسلامية، دار العواصم، الجزائر ط2، 2022 م.
9. الأجوي عبد الهادي، البلاغة الجديدة: من بلاغة الإقناع إلى بلاغة التواصل، الطبعة الأولى، الرباط: منشورات ضفاف، 2013.
10. أحمد بطاط، المناهج التعليمية في المدارس الباديسية، دار النشر، جيطلي، د ط، 2014 م.
11. أحمد خطيب، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، د ط، د ت.

12. أحمد كروم، الرابط الحجاجية والطاقات الاستدلالية، قراءة في كتاب اللغة والحجاج للدكتور أبو بكر العزاوي، عن الحجاج اللغوي قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي تنسيق حسن مسكين، دار عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 1، 2017.
13. أحمد منور، من أجلها عشت، رواية تحكي سيرة حياة بن باديس كاملة، دار التنوير الجزائرية، ط 1 2020م.
14. إدريس جبري، البلاغة وحدود التأويل في الخطاب القرآني عند محمد عابد الجابري، عن البلاغة والخطاب الديني، محمد مشبال، منشورات الاختلاف، ط 1، 2015م.
15. أسعد لهلال، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والثورة التحريرية الجزائرية 1954، 1962، دار بيت الحكمة الجزائرية، ط 1، 2015 م.
16. أمال يوسف المغماسي، الحجاج في الحديث النبوي الشريف، دراسة تداولية، الدار المتوسطي للنشر ط 1، 2016 م.
17. أنجنو مارك، الحجاج والخطاب الإيديولوجي، ترجمة سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: دار توبقال، 1997.
18. الباقلاوي محمد بن الطيب، إعجاز القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، الطبعة الثالثة، القاهرة: دار المعارف، 1981.
19. بشير بلّاح، مواقف الحركة الإصلاحية الجزائرية من الثقافة الفرنسية 1345، 1359 هـ/1925-1940م، دار عالم المعرفة للنشر والتوزيع، ط 1، 1434 هـ، 2013 م.
20. البلاغة وإنتاج المعرفة في النثر العربي القديم، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا مصر، ط 1، 2023م.
21. بن بلقاسم عبد القادر، البلاغة العربية وتحليل الخطاب: نحو بلاغة تداولية، الطبعة الأولى، الجزائر: دار القصبة، 2013.
22. بن خليف مالك، الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد ابن باديس، دار طليطلة، الجزائر ط 1 2010.
23. بن عبد المؤمن إبراهيم، الوحدة المغاربية والعربية الإسلامية في أدبيات الحركة الوطنية الجزائرية (1900-1954)، النشر الجامعي الجديد، تلمسان، الجزائر، ط 1، 2020 م.
24. بيرلمان شاييم، وتيتكا لوسي أولبريشت، المصنّف في الحجاج: الخطابية الجديدة، ترجمة محمد الولي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023.

25. الترابي حسن، تجديد أصول الفقه الإسلامي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الساقى، 2004.
26. تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد باعث النهضة الإسلامية المعاصرة، موفم للنشر والتوزيع، ط 2 2003 م.
27. التوحيدي أبو حيان، الصداقة والصدق، تحقيق علي أبو زيد، بيروت: دار آفاق عربية، دون تاريخ.
28. تولين ستيفن، استخدامات الحجة، ترجمة محمد طه، الطبعة الأولى، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، 2008.
29. الجابري علي حسين، بلاغة الخطاب وحجاج التأويل، الطبعة الأولى، عمان: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2014.
30. جار الله أبي القاسم محمود الزمخشري، أساس البلاغة، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط 1، 1996.
31. جاك كاري، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، تعريب عبد الرازق، دار عالم الأفكار، الجزائر 2013 بدعم من وزارة الثقافة في إطار قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، 2013 م.
32. الجرجاني عبد القاهر، دلائل الإعجاز، تحقيق محمود شاكر، القاهرة: دار المدني، دون تاريخ.
33. الجطلاوي مصطفى، بلاغة الإقناع في الخطاب السياسي: دراسة في الأساليب والحجج، الطبعة الأولى، فاس: دار الأمان، 2009.
34. جلالى ضيف، ابن باديس المحرر، الجزء الأول، طبع من وزارة الثقافة، الجزائر، 2015 م.
35. جمال زواري أحمد، الدور الإصلاحي عند عبد الحميد ابن باديس، وحسن البناء، دراسة تاريخية وفكرية مقارنة، دار رؤى حضارية للنشر والتوزيع، ط 1، 2018 م.
36. جميل حمداوي، من الحجاج إلى البلاغة الجديدة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د ط، 2014 م.
37. جواد ختام، التداولية أصولها واتجاهاتها، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2016 م.
38. جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، الجزء الثاني، دار أسامة للنشر الجزائري، الجزائر، د ط، 2015 م.
39. جيلالي ضيف، ابن باديس المحرر، دار أسامة، الجزائر، طبع هذا الكتاب في إطار قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، الجزء الأول، 2018 م.
40. حافظ إسماعيل علوي ومنتصر أمين عبد الرحيم، التداوليات وتحليل الخطاب، كنوز المعرفة الأردن ط 1، 2014 م.
41. حسن الترابي، التفسير التوحيدي، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط 1، 2004 م.

42. حسن الحسيني، أيام ابن باديس، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط 1، 2024 م.
43. الحسن السندولي، البنان والتبيين، دار ابن الجوزي، ط 1، 2018 م.
44. حسن بن علجية، الدر النفيس في إجازات ومرويات الإمام عبد الحميد بن باديس، دار ابن حزم ط 2014 م.
45. حسن عبد الرحمن سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر د ط 1984 م.
46. حسن محمد المعلي، مفهوم الإصلاح في القرآن الكريم وآليات تطبيقه من خلال السنة النبوية، دار غيداء للنشر والتوزيع، ط 1، 2012 م، 1433.
47. الحلاق وائل، الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي، ترجمة عمرو عثمان، الطبعة السابعة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2021.
48. حميدي أبو بكر الصديق، دراسات واعلام في الحركة الاصلاحية، الجزائرية، دار المتعلم الجزائر، د ط 2015 م.
49. رشيد الراضي، المظاهر اللغوية للحجاج، مدخل إلى الحجاجيات اللسانية المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء المغرب، ط 1، 2014 م.
50. رشيد شجيع تنسيق حسن مسكين، الحجاج اللغوي، قراءات في أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، الأردن، ط 1، ص 2017 م.
51. رضوان جامع رضوان، تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، دار ابن الجوزي، القاهرة ج 17، ط 1، 2009 م.
52. الرماني علي بن عيسى، النكت في إعجاز القرآن، تحقيق محمد خلف الله وحسين نصار، القاهرة: دار المعارف، 1956.
53. زكريا السرتي، بلاغة الاقناع في الخطاب التفسيري عن الحجاج وتحليل الخطاب، دراسات مهداة إلى الدكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق رشيد شجيع، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ط 1، 2017 م.
54. زكرياء السرتي، الحجاج في الخطاب السياسي المعاصر، عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد الأردن، ط 1، 2014 م.
55. الزماني كمال، حجاجية الأسلوب في الخطابة السياسية لدى الإمام علي، عالم الكتاب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط 1، 2016 م.

56. الزواوي بغورة، الإسلام والحكم ن دار الروافد الثقافية، ناشرون، ط 1، الحمراء، بيروت، لبنان 2019م.
57. سامية الدريدي، الحجاج في الشعر العربي بنيته وأساليبه، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، ط 2 2011م.
58. سفيان لوصيفي، الإصلاح والاجتهاد عند علماء الإسلام بين الماضي والحاضر، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، الجزء الرابع، الجزء الثاني، د ط، 2014م.
59. سلطان بن عبد الرحمان العميري، إشكالية الإعذار بالجهل في البحث العقدي، تكوين الدراسات والأبحاث، السعودية، ط 4، 2020م.
60. سليمان بشتون، الإصلاح والصالح، دار هومة، الجزائر، د ط، 2009 م.
61. سليمان عشراي، ابن باديس رؤى وقراءات في تفاصيل المسيرة، دار ألف للنشر والتوزيع، الجزائر د ط 2013 م.
62. الشاطبي إبراهيم بن موسى، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، الطبعة الأولى، بيروت: دار المعرفة، 2004.
63. شكري محمد، الخبز الحافي، الطبعة الرابعة، الدار البيضاء: دار الآداب، 1982.
64. صابر الحباشة، التداولية والحجاج، دار صفحات للنشر والتوزيع، سورية، ط 1، 2008م.
65. صابر الحباشة، تدوين الخطاب، فصول مختارة من اللسانيات والعلوم الدلالية والمعرفية والتداولية والحجاج، الدار المتوسطة للنشر، تونس، ط 1، 2007م.
66. صابر الحباشة، من قضايا الفكر اللساني، في النحو والدلالة واللسانيات، دار صفحات للدراسات والنشر، سورية، ط 1، 2009م.
67. صالح بالحاج، الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1910م و1939م، صدر هذا الكتاب بدعم من وزار الثقافة بمناسبة قسنطينة عاصمة الثقافة الإسلامية، 2015م.
68. صالح بالحاج، الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1916م، 1939م، صدر هذا الكتاب بدعم من وزارة الثقافة بمناسبة قسنطينة عاصمة الثقافة العربية، 2015م.
69. صلاح عبد الفتاح الخالدي، تعريف الدارسين بمناهج المفسرين، دار القلم دمشق، ط 4، 2010 م.
70. صولة عبد الله، البلاغة العربية الجديدة: في بلاغة الخطاب والإقناع، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2008.

71. الطاهر بن عاشور محمد، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الثانية، تونس: دار سحنون، 1996.
72. طهاري محمد، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر، د ط، 1984 م.
73. عباس حشاني، خطاب الحجاج والتداولية، دراسة في نتاج ابن باديس الأدبي، عالم الكتب الحديث اربد الأردن، ط 1، 2014 م.
74. عبد الإله بلقزيز، الخطاب الإصلاحي في المغرب التكوين والمصادر، دار المنتخب العربي، لبنان، ط 1 1997 م.
75. عبد الإله بلقزيز، في اصلاح المجال الديني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط 1 2018 م.
76. عبد الباسط الناشي، آليات الاقناع في الخطاب الديني، الدار التونسية للكتاب، تونس، الطبعة الأولى 2016 م.
77. عبد الجليل أبوالمجد وعبد العالي حارث، تجديد الخطاب الاسلامي وتحديات الحداثة، دار أفريقيا الشرق، المغرب، د.ط، 2011 م.
78. عبد الحميد ابن باديس، رواية محمد الصالح رمضان، العقائد الاسلامية، دار الفتح الشارقة الإمارات، ط 1، 1995 م.
79. عبد العالي قادا، الحجاج في الخطاب السياسي، دار كنوز المعرفة، عمان، ط 1، 2015 م.
80. عبد العالي قادا، بلاغة الاقناع دراسة نظرية وتطبيقية، دار كنوز المعرفة للنشر والتوزيع، عمان، ط 1 2016 م.
81. عبد العزيز الفيلاي، الشيخ عبد الحميد بن باديس، وعيه بالاستعمار وبالثقافة الغربية من خلال أرشيف الاستخبارات، دار الهدى، الجزائر، د ط، 2016 م.
82. عبد العزيز فيلاي، التفسير عند الامام عبد الحميد ابن باديس واحتفال الأمة بختمه، دار الهدى الجزائر، د ط، 2017 م.
83. عبد العزيز فيلاي، عبد الحميد بن باديس، دار الهدى للطباعة والنشر الجزائر، د ط، 2021 م.
84. عبد الغفار حامد هلال، الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم والسنة النبوية، الصحوة للنشر والتوزيع مصر، ط 1، 2018 م.
85. عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، المكتبة التوفيقية، مصر، د ط، د ت.

86. عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، دار الكتاب العربي، بيروت، د ط، 2005 م.
87. عبد الكريم بو الصفصاف، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، عالم المعرفة، الجزائر، د ط 2009 م.
88. عبد اللطيف الهرماسي، المجتمع والإسلام والنخب الإصلاحية في تونس والجزائر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط1، بيروت، 2018 م.
89. عبد اللطيف عادل، الحجاج في الخطاب، مقاربات تطبيقية، مؤسسة آفاق للدراسات والنشر والاتصال، مراكش، المغرب، ط1، 2017 م.
90. عبد الله حمادي، ابن باديس سيرة ومسيرة، منشورات الوطن، ط1، 2017 م.
91. عبد الله صولة، عبد الله صولة، الحجاج في القرآن الكريم، دار الفرابي للنشر، بيروت، لبنان، ط1، 2001 م.
92. عبد المالك مرتاض، نظرية البلاغة، دارالقدس العربي، وهران، الجزائر، ط2، 2010 م.
93. عبد المجيد الصغير، الخطاب الإصلاحي العربي بين منطق السياسة وقيم المفكر، رؤية للنشر والتوزيع القاهرة، ط1، 2011 م.
94. عبد المجيد بوناب، صناعة المجد مفاتيح النهضة في البلاد الإسلامية، دار جسور، الجزائر، ط1 2022 م.
95. عبد المعطى فاروق، أوجست كونت، مؤسس علم الاجتماع الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 1993 م.
96. عبد المنعم الشقيري، العقلنة عند ماكس فيبر، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت لبنان، ط1، 2021 م.
97. عبد الوهاب بن خليف، تاريخ الحركة الوطنية من الاحتلال إلى الاستقلال دار طليطلة، الجزائر، ط1 1429 هـ، 2009 م.
98. عبد الوهاب صديقي، الخطاب السياسي المعاصر من منظور التحليل النقدي للخطاب، حفريات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة، اشراف محمد بكاي، دار الرافدين، لبنان، ط1 2021 م.
99. عبده الرَّاجي، التَّطْبِيق الصَّرْفِي، دار المسيرة للنشر والتوزيع، عمان، ط1، 2008 م.
100. عبده محمد، رسالة التوحيد، الطبعة الرابعة، القاهرة: دار الشروق، 1993.

101. عثمان عبد الحفيظ القاضي، الإصلاح العقدي عند البشيرالابراهيمي، مؤسسة دراسات تكوين للنشر والتوزيع، السعودية، ط 1، 2021 م.
102. عزيز بن عمر، من ذكرياتي عن الإمامين، الرئيسيين عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الابراهيمي منشورات الحبر، ط 2، 2007م.
103. عشراتي سليمان ابن باديس، التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل، ملامسة لفقه سياسة الإصلاح وإصلاح السياسة، الجزء الثاني، دار الغرب للنشر والتوزيع، الجزائر، د ط، 2010م.
104. عشراتي سليمان، ابن باديس، التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل. دار الغرب للنشر، الجزائر الجزء 2، 2010م.
105. علي الجارم ومصطفى أمين، البلاغة الواضحة، دار قباء الحديثة، القاهرة، د.ط، 2011م.
106. علي الشعبان، الحجاج وآفاق التأويل، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، بنغازي ليبيا، 2010 م.
107. علي أومليل، أفكار مهاجرة، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 1، بيروت، 2013م.
108. علي حرب، أزمنة الحداثة الفائقة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط 1، 2005م.
109. علي حسين الجابري، العقل العربي بين التنوير المنتظر والمعادلة الناقصة، دار الفرقد للطباعة والنشر، سورية، ط 1، 2010م.
110. عمارطالبي، ابن باديس من خلال الاجازات والوثائق وتقرير المخابرات الفرنسية، شركة الاصاله للنشر، الجزائر، د ط، 2017م.
111. عمارطالبي، الجزء الثاني من المجلد الثاني، معاملات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية، دار الأمة، د ط، 2014م.
112. عمارطالبي، الشيخ محمد عبده " تفسير الفاتحة وجزء عم، مؤسسة زاغياش للطباعة والنشر الجزائر، د ط، 2021 م.
113. عمار طالبي، مبادئ الأصول ن إصلاح الإمام عبد الحميد بن باديس، المؤسسة الوطنية، الجزائر، ط 2، 1988م.
114. عمارين مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، دار الأمل، تيزي وزو، الجزائر، ط 2، 2015م.
115. عمر القاضي، البلاغة وانتاج المعرفة في النثر العربي القديم تقديم محمد مشبال، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط1، 2023م.

116. عمر بوقمرة، الأفق الحجاجي في نظرية النظم عند عبد القاهر الجرجاني، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط 1، 2017 م.
117. غادامير هانس-غيورغ، الحقيقة والمنهج، ترجمة حسن أمين، الطبعة الأولى، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1993.
118. الغزاوي أبو بكر، بلاغة الخطاب التداولي: نحو تصور تواصلية حوارية للبلاغة، الطبعة الأولى، فاس: دار الأمان، 2015.
119. فصل حسن عباس، المفسرون ومدارسهم ومناهجهم، دار النفائس، الأردن، ط 1، 2008 م.
120. الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، دار الهدى، الجزائر، د.ط، 2005 م.
121. القاضي عياض، الشفا بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق علي محمد البجاوي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الفكر، 1986.
122. لخداري سعد، الدرس البلاغي العربي بين السيميائيات وتحليل الخطاب، الطبعة الأولى، تونس: كليلة، منشورات الاختلاف، منشورات ضفاف، 2017.
123. لخداري سعد، الدرس البلاغي العربي بين سيميائيات وتحليل الخطاب، دار الأمان الرباط، ط 1 2017 م.
124. لطيفة عميرة، سؤال النهضة عند الشيخ عبد الحميد بن باديس الجزائري، 1889-1940 م، دار الأيام للنشر والتوزيع، الجزائر، ط 1، 2016 م.
125. مازن صلاح حامد المطبقاتي، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية، مؤسسة عالم للأفكار، الجزائر، د ط، 2015 م.
126. مازن صلاح حامد مطبقاتي، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية 1349 / 1358 هـ، 1931 / 1939 م، دار عالم الأفكار الجزائر، طبعة 2011 م.
127. مالك بن نبي، مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي، دار الفكر، دمشق، ط 9، 2009 م.
128. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، الطبعة التاسعة، دمشق: دار الفكر، 2009.
129. مايير ميشال، بلاغة الحجاج: البلاغة والتفكير والفلسفة، ترجمة محمد الولي، الطبعة الأولى، بيروت: دار الكتاب الجديد المتحدة، 2023.
130. مجموعة مؤلفين تحت إشراف محمد بكاي، حفريات الخطاب، مقالات في منطق المعنى وحدث القراءة، دار الرافيدين، بيروت، لبنان، ط 1، 2024 م.
131. محمد إبراهيم شريف، اتجاهات التجديد في تفسير القرآن الكريم، دار السلام، ط 1، 2008 م.

132. محمد أبو رمان، الإصلاح السياسي في الفكر الاسلامي، الشبكة العربية للأبحاث، لبنان، ط1 2015م.
133. محمد الادريسي، بلاغة الخطاب السياسي، عن حفريات الخطاب، دار الرافدين، ط 1، 2021م.
134. محمد الدراجي وعبد العزيز الفيلاي، عبد الحميد ابن باديس وجهوده في تحديد العقيدة الجزء 2 دار الهدى الجزائر، د ط، 2021 م.
135. محمد الدراجي، الشيخ عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد، دار الهدى، الجزائر، د ط 2012م.
136. محمد الدراجي، عبد الحميد بن باديس بعيون العلماء والأدباء والشعراء، تقديم وتنسيق الدكتور عبد العزيز فيلاي، دار الهدى للنشر، عين مليلة، الجزائر، د.ط، 2014م.
137. محمد الطاهر الميساوي، مقاصد الشريعة الإسلامية، دار النفائس، الأردن، ط 2، 2001 م.
138. محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، الجزء الثامن عشر، الدار التونسية للنشر، د ط.
139. محمد العبد الكريم، صحوة التوحيد، دراسة في أزمة الخطاب السياسي الإسلامي، الشبكة العربية للأبحاث، الطبعة الأولى، بيروت لبنان، 2013م.
140. محمد العمري، أسئلة البلاغة في النظرية والتاريخ والقراءة، إفريقيا الشرق، د ط، المغرب 2013م.
141. محمد العمري، البلاغة الجديدة بين التخييل والتداول، دار إفريقيا الشرق، المغرب، ط 2 2012م.
142. محمد الغزالي، جدد حياتك، دار المجدد، الجزائر، د ط، د ت.
143. محمد الغزالي، عقيدة المسلم، دار الهناء للنشر، الجزائر، د ط، د ت.
144. محمد الموساوي، تحليل محمد العمري للخطاب السياسي، عن محمد مشبال، البلاغة والخطاب، دار الأمان، الرباط، طبعة 1، 2014م.
145. محمد بن سميثة، أسس مشروع النهضة عند الامام عبد الحميد بن باديس، دار الكتاب العربي الجزائر، الجزء الأول، ط 1، 2014م.
146. محمد بي الدين سالم، ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير، دار الشروق، مصر، ط1، 1999م.
147. محمد جميل أحمد، قناع جانوس، الاسلام السياسي وجدلية التأويل، المركز الثقافي في الكتاب المغرب، ط 1، 2020 م.

148. محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، الجزء الأول، دار الحديث، القاهرة، د ط، 2005 م
149. محمد دراجي، الحركة الاصلاحية في الجزائر، دار قرطبة للنشر، الجزائر، 2021 م.
150. محمد دراجي، الفكر السياسي عند عبد الحميد ابن باديس، دار الهدى، الجزائر، د ط، الجزء الثالث، 2012 م.
151. محمد دراجي، جمال الدين الأفغاني، الأساس الفكرية، دار غبريني، الجزائر، ط 1، 2005 م.
152. محمد رشيد رضا، تحقيق فؤاد سراج عبد الغفار، الجزء الثامن، دار التوفيقية للطباعة، د ط د ت.
153. محمد سالم محمد الأمين الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط 1، 2021 م.
154. محمد سالم محمد الأمين طلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط 1، 2008 م.
155. محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد، ليبيا، ط 1، 2008 م.
156. محمد سالم محمد الأمين، الطلبة، الحجاج في البلاغة المعاصرة، بحث في بلاغة النقد المعاصر، دار الكتاب الجديد المتحدة، بنغازي ليبيا، ط 1، 2005 م.
157. محمد سلام شكري، السلفية الإصلاحية، المجتمع وقيمة الحرية، دار أفريقيا الشرق، المغرب د.ط، 2015 م.
158. محمد صادق الرافعي، وحي القلم، الجزء الثاني، دار ابن الجوزي، مصر، د ط، 2005 م.
159. محمد عابد الجابري، العقل السياسي العربي محدداته وتجلياته، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ط 9، 2015 م.
160. محمد عابد الجابري، في نقد الحاجة إلى الاصلاح مركز دراسات الوحدة العربية، لبنان، ط 1 2005 م.
161. محمد عبد الباسط، في حجاج النص الشعري، دار أفريقيا، الشرق، المغرب، د ط، 2013 م.
162. محمد عبده، الثائر الإسلامي، جمال الدين الأفغاني ورسالة الرد على الدهريين، دار الشهاب للطباعة والنشر، الجزائر، د ط، د ت.
163. محمد عبده، تفسير القرآن الكريم، جزء عم، دار الكتب الجزائر، د ط، 1982 م.

164. محمد عدیل عبد العزیز علی، الفكر اللسانی التداولی، قراءات فی التراث والحداثة، عالم الكتب الحديث، إربد، ط 1، 2016 م.
165. محمد علی الجابری، العقل السیاسی العربی، محدداته وتجلياته، الطبعة 9 بیروت، 2015 م.
166. محمد قاسم، الإمام عبد الحمید بن بادیس، الزعیم الروحي لحرب التحریر الوطني، دار المعارف ط 2، د ت، ص 50.
167. محمد محمد أبو موسی، الإعجاز البلاغي، مكتبة وهبة، د ط، 2006 م.
168. محمد محمد أبو موسی، البلاغة القرآنية فی تفسیر الزمخشري وأثرها فی الدراسات البلاغیة، دار التضامن، مصر، ط 2، 1982 م.
169. محمد مشبال ومحمد حسن، البلاغة والنهضة، دار الرافدين، بیروت، لبنان، ط 1، 2021 م.
170. محمد مشبال، بلاغة الخطاب السیاسی، منشورات الضفاف، بیروت، ط 1، 2010 م.
171. محمد مشبال، خطاب الأخلاق والهوية فی رسائل الجاحظ مقارنة بلاغیة حجاجیة، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2023 م.
172. محمد مشبال، فی بلاغة الحجاج نحو مقارنة بلاغیة حجاجیة لتحلیل الخطابات، دار رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، ط 1، 2023 م.
173. محمد مشبال ومحمد حسانین، " البلاغة والنهضة مشاريع بناء بلاغة جدیدة، دار الرافدين، ط 1 لبنان، بیروت، 2021 م.
174. المدنی بورجیش، نظریة الحجاج من اللغة إلى الخطاب، قراءة فی مشروع الدكتور أبي بكر العزاوي عن الحجاج اللغوي قراءات فی أعمال الدكتور أبو بكر العزاوي، تنسيق حسن مسکین عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، إربد، الأردن، ط 1، 2017 م.
175. مشرف بن أحمد الزهراني، أثر الدلالات اللغوية فی التفسیر عند الطاهر بن عاشور، مؤسسة الريان، لبنان، ط 2009 م.
176. مصطفى الغرافي، البلاغة والإيديولوجيا، دراسة فی أنواع الخطاب النثري، عند ابن قتيبة، دار كنوز، المعرفة، ط 1، 2015 م.
177. مصطفى رجوان، الحجاج والشعرية والتأويل فی الشعر العربي القديم، دار النابغة للنشر والتوزيع، طنطا، مصر، ط 1، 2021 م.
178. مصطفى صادر الرافعي، وحي القلم، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، د ط، 2010 م.

179. مهدي صالح السامرائي، تأثير الفكر الديني، في البلاغة العربية، دار بن كثير، دمشق، سوريا ط 1 2017 م.
180. مولود قاسم، الدين واللغة والثقافة، الطبعة الأولى، الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1985.
181. نايف بن سعيد الزهراني، صناعة التفكير في علم التفسير، دار تكوين، السعودية، ط 2، 2020 م.
182. نصر حامد أبو زيد، التفكير في زمن التكفير ضد الجهل والزيغ والخرافة، المركز الثقافي العربي المغرب، ط 1، 2014 م.
183. نور الدين أجمعيت، الوظائف التداولية للتخاطب السياسي وأبعادها، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط 1، 2016 م.
184. نور الدين ثنيو، نقد الحركة الإصلاحية الجزائرية، شبكة الأصالة للنشر، الجزائر، د ط، 2019 م.
185. نور الدين ثنيو، نقد الحركة الإصلاحية الجزائرية، شبكة الأصالة للنشر، الجزائر، د ط، 2010 م.
186. هاني الحاج، التفسير الكبير، المكتبة التوفيقية، مصر، الجزء الأول، د ط، 2003 م.
187. وجيه قانصو، إصلاح المجال الديني، مركز الدراسات العربية، بيروت، لبنان، ط 1، 2017 م.
188. ويكز جون، التواصل وتحليل الخطاب، ترجمة سعيد بنكراد، الطبعة الأولى، الدار البيضاء: منشورات الاختلاف، 2000.
189. يوسف بن صالة، منهج الإمام عبد الحميد بن باديس في الفقه والأصول، دار الإمام مالك البلدية الجزائر، د ط، 2023 م.

3-المراجع الأجنبية المترجمة:

1. أزغور كوجا، ترجمة إيناس حسن وأحمد م أحمد، الإسلام السببية والحرية، منشورات نادي الكتاب السعودية، ط 1، 2024 م.
2. رولان بارت، قراءة جديدة للبلاغة القديمة، ترجمة عمرو أو كان دار رؤية للنشر والتوزيع، مصر، ط 1 2011 م.
3. علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر ترجمة محمد يحياتن، دار الحكمة، ط 2، 1999 م.

4. فليب بریتون، الحجاج في التواصل، ترجمة محمد مشبال وعبد الواحد التهامي العلمي، دار رؤية للنشر، مصر، ط 1، 2022م.
5. كريستيان بلانتان، ترجمة عبد القادر المهيري، الحجاج، دار سيناترا، المركز الوطني للترجمة تونس، ط 2، 2010م.
6. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عمر كامل سقاوي، وعبد الصبور شاهين، دار الوعي الجزائر، ط 11، 2012م.
7. محمد أركون، حين يستيقظ الاسلام، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط 1، 2019م.
8. ميشيل مايبر، البلاغة ترجمة محمد الوافي، دار الكتاب المتحدة، بنغازي ليبيا، ط 1، 2021 م.
9. وائل الحلاق، ترجمة عمرو عثمان، الدولة المستحيلة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات ط 7، بيروت، 2023م.
10. وائل حلاق، الدولة المستحيلة، ترجمة عمرو عثمان، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات بيروت، ط 1، 2014م.

3- المجلات:

1. ابراهيم عبد النور، الأدب الاصلاحى في الجزائر، عبد الحميد ابن باديس رائدا، مجلة مخبر الحركة النقدية في الجزائر، عدد خاص بأعمال ملتقى الأدب، رسالة الاصلاح، مكتبة الرشاد للطباعة والنشر الجزائر، عدد خاص 2014م.
2. ادريس جبري، بلاغة السخرية لمحمد العمري، عن مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية محكمة، العدد 08-07، 2015، المغرب.
3. الإصلاح مجلة جامعة تصدر عن دار الفضيلة للنشر والتوزيع، السنة الأولى من العدد 1 إلى العدد 6 1428، دار الفضيلة، الجزائر، ط 1، 2010 م.
4. البلاغة وتحليل الخطاب ن مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد البلاغة والخطاب السياسي، عدد 6، 2015م، المغرب.
5. البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة علمية محكمة، ملف العدد، البلاغة الغربية الجديدة، بلاغة الحجاج الخطابية، العدد 10، 2017.
6. البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد البلاغة الغربية الجديدة، بلاغة الحجاج الخطابية، عدد عشرة، المغرب، 2017م.

7. البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة، ملف العدد، البلاغة غير والتبلاغية غير، عدد 7-8، المغرب، 2015م.
8. جريدة المنتقد تصدرها نخبة من الشبيبة الجزائرية صبيحة الخميس من كل أسبوع لسنة 1925 تحت إشراف عبد الحميد بن باديس، دارالهدى، عن ميله، الجزائر، 2005م.
9. دريس محمد الأمين، صورة الآخر وحضور الايتوس والباتوس واللوغوس في الخطاب، فيلم المحارب الثالث عشر نموذجاً، مجلة الترجمة واللغات، م 17، العدد 02، 2018م.
10. الشهاب، أفريل 1939م.
11. عبد الحميد بن باديس، العقل ميزة الإنسان وأداء، مجلة الشهاب، ج 9، م 6، غرة جمادى الأولى 1349هـ، أكتوبر 1930م.
12. عز الدين رمضاني، الاصلاح في القرآن الكريم، مجلة الاصلاح، العدد الأول، 1428 - 2007م.
13. عشراتي سليمان، فتح الله كولن، الارتحال بالأمة من الفتوى والنوازل إلى فقه النهضة والتعمير، عن الاصلاح والاجتهاد عند علماء الاسلام بين الماضي والحاضر، الجزء الأول، ملتقى دولي، الجزائر 3، 4، 5 جمادى الأولى 1433هـ، 26، 27، 28 مارس 2012م، منشورات المجلس الاصلاحى الأعلى، الجزائر 2014م.
14. عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السياسي في العالم العربي التاريخ والمناهج والآفاق، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية محكمة، العدد 06، 2015، المغرب.
15. عماد عبد اللطيف، تحليل الخطاب السياسي في العالم العربي، التاريخ والمناهج والآفاق، مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، العدد 06، المغرب.
16. مجلة البلاغة وتحليل الخطاب، مجلة فصلية علمية محكمة سؤال المصطلح البلاغي، عدد 9، 2016.
17. مجلة الشهاب، ج 1، م 12، الجزائر، عدد أفريل 1936م.
18. مجلة المنتقد، دارالهدى، الجزائر، 2006م.
19. مركز البحوث والدراسات في مجلة البيان، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، الرياض 1435 هـ، د ط.
20. يزيد عبد اللطيف الخليف، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد 36، مجلس النشر العلمي جامعة الكويت، مارس، 2024م.

الفهرس

الفهرس:

إهداء.....	3
شكر وتقدير.....	4
مقدمة:.....	أ
المدخل: الحجاج أفقا للإصلاح.....	11
الفصل الأول: سؤال الإصلاح في الخطاب الباديبي.....	30
المبحث الأول: فكرة الإصلاح عند ابن باديس بين الموقف الإسلامي والعقلنة:.....	31
أ. الإسلام الوراثي والإسلام الذاتي:.....	31
1. الإسلام الوراثي:.....	31
2. الإسلام الذاتي:.....	32
ب. العقل والعقيدة:.....	33
ج. المخيال الاجتماعي:.....	35
د. فكرة السببية:.....	36
هـ. أركان الدعوة عند عبد الحميد بن باديس:.....	37
1. الحكمة:.....	37
2. الموعظة الحسنة:.....	39
3. الجدل بالتي هي أحسن:.....	40
المبحث الثاني: الفكر الديني والتجديد عند عبد الحميد بن باديس:.....	41
المبحث الثالث: قضايا التوحيد والإصلاح العقدي ومواجهة الطرقية « المظاهر والأساليب»:.....	45
1. القرآن الكريم والسنة النبوية حافزين للإصلاح عند عبد الحميد بن باديس:.....	45
2. غربة الإسلام وجهود الأحياء عند الإصلاحيين الجزائريين:.....	49
أ. توحيد الربوبية والالوهية:.....	54
ب. توحيده في ربوبيته:.....	55
2. الاجتهاد فهم للنص الديني عند ابن باديس:.....	57
المبحث الثالث: هاجس الإصلاح التربوي بين التنظير والممارسة:.....	75
1. الثورة التوحيدية عند عبد الحميد بن باديس:.....	75
2. من مظاهر الشرك محاربة الطرقية:.....	87
3. مدنية الإسلام والمدنية الغربية:.....	96
المبحث الرابع: الإصلاح التعليمي:.....	113
أولاً: وضع التعليم في الجزائر إبان الاستعمار الفرنسي:.....	113
1. نضال ابن باديس التعليمي:.....	123

125	2.التعليم المسجدي:
132	3.الصلة بين المعلم والمتعلم:
135	4.قيمة المرأة في التربية:
139	الفصل الثاني: البلاغة والنهضة عند عبد الحميد بن باديس
140	المبحث الأول: بلاغة الخطاب الديني عند عبد الحميد ابن باديس:
152	المبحث الثاني: الصياغة التفسيرية في مجالس التذكير:
152	1-صلاح النفوس وإصلاحها:
154	2. بيان المعنى اللغوي:
158	المبحث الثالث: من مناهج التفسير التي أخذ عنها عبد الحميد بن باديس:
158	1.ابن جرير الطبري:
159	2.الزمخشري:
161	3.الرازي:
163	4. أبي حيان التوحيدي:
165	5. رشيد رضا:
166	6.محمد عبده:
170	7.الطاهر بن عاشور:
173	المبحث الرابع: أهمية البيان عند ابن باديس:
173	أولاً: تفسير القرآن بالقرآن وتفسير القرآن بالسنة عند عبد الحميد بن باديس:
183	ثانياً البلاغة والتفسير عند عبد الحميد ابن باديس:
189	الفصل الثالث: البلاغة والسياسة عند عبد الحميد بن باديس
190	المبحث الأول: بين الدين والسياسة في فكر ابن باديس:
193	المبحث الثاني: بلاغة الخطاب السياسي عند عبد الحميد بن باديس:
200	المبحث الثالث: البلاغة أساس الخطاب السياسي:
204	المبحث الرابع: البلاغة الجديدة والخطاب السياسي:
210	المبحث الخامس: خصائص الخطاب السياسي الباديسي:
222	الفصل الرابع: آليات الحجاج اللغوي في نماذج كتابات عبد الحميد بن باديس
223	المبحث الأول: نظرية الحجاج اللغوي عند ديكر وأنسكومر:
223	1.الحجاج في اللغة:
230	2.السلالم الحجاجية:
239	3.الحجاج في القرآن الكريم:
242	المبحث الثاني: آليات الحجاج اللغوي في النص التفسيري عند ابن باديس:

1. الروابط اللغوية في الخطاب التفسيري عند ابن باديس:	242
أ. النموذج الأول في تفسير آية 36-37 من سورة الإسراء:	243
ب. النموذج الثاني في تفسير الآية 68 من سورة الفرقان:	266
المبحث الثالث: آليات الحجاج اللغوي في الخطبة الدينية والسياسية عند عبد الحميد ابن باديس	277
1. الخطبة الدينية:	277
أ. مواضع الخطبة:	277
ب. التحليل الحجاجي اللغوي للخطبة:	278
2 - في الخطبة السياسية:	294
المبحث الرابع: آليات الحجاج اللغوي في المقال والقصيدة الشعرية عند عبد الحميد ابن باديس:	307
1. في المقال:	307
2. الحجاج اللغوي في الشعر عند ابن باديس:	332
الخاتمة:	349
الملاحق:	353
المصادر والمراجع:	392
الفهرس	410
الملخص:	414

الملخص:

يؤسس بحثنا لنظرية الحجاج اللغوي وتطبيقها على الخطاب الإصلاحى عند ابن باديس، وليس مقصدنا وصفيا بحثا، وإن مانروم إليه هو توسيع معالم هذا الفكر وتطبيقه، واتخاذ منهجا في حياتنا التربوية والعملية والعادية، من ذكاء في تشخيص ضعفنا، ومنابت الفساد فينا، وجعل الفكر يتماشى والعمل، لإنتاج معارف جديدة، تنبني على مبدأ التوحيد وإحيائه، تلك التي تحقق بكتاب الله وسنة نبيه حدود الإنسانية، وتقيم أخلاقها، وذلك أساس التربية وقوام السلوك الحضاري. ولا يكون الخطاب الإصلاحى فاعلا إلا إذا كان حاملا المتلقي للاعتقاد به، ولا يتم ذلك إلا برسم الحجج في فئة حجاجية واحدة تحقق النتيجة.

هذا البحث يحاول النظر في أحد أعمدة الفكر الإسلامى العربى، وفق الدراسات البلاغية المعاصرة.

فالحاجة ماسة إلى الحجاج، باعتبار ما وضعه له ديكر وأنكسومبر فاعلا كلاميا منبثا في صميم البنية اللغوية للملفوظ. هذا الأخير يدل على معان يمكن ترتيبها فيما يعرف بالسلالم الحجاجية، والتي تتكفل بكشف العلاقة بين الحجج المنتمية لطبقة حجاجية واحدة، وما هاته النظرية إلا جسرين البلاغة واللسانيات.

الكلمات المفتاحية: الإصلاح، الحجاج، العقلنة، العقيدة، السياسة، اللغة، الفكر، التوحيدية، النهضة.

Abstract:

Summary. This research aims at shedding Light on the theory of linguistic argumentation in the reformist discourse by Ibn badis our purpose is not only descriptive but to try to expand and apply this thinking to be a trend in our educational and scientific life it would help us detecting our weaknesses and corruption. This would lead us to renew our cognitive production that should be realized by refrence to the holy Quran and the prophet's hadith. The reformist discourse would not be effective only if the reciever believe in it This could be possible through those arguments that end in concrete results besides , this research handals a great Muslim scientist in the Arab world within the contemporary rhetorics the need to argumentation as justified by crout and anksamber as a speech act within the foreign linguistic utterance and this through those argumentive layers so as to discover the relationship between different argumentation nuits this would be considered as a bridge between rhetorics and linguistics.

Key words: The reformist discourse. Argumentation. Poetics. Thinking. Monothesisism. Renaissance.