البعد التنويري في حركة الإصلاح الجزائري
وموضوعة القابلية للاستعمار في فكر
الإمام محمد البشير الإبراهيمي

الدكتور فؤاد مليت
أستاذ محاضر بقسم الفلسفة
جامعة الجزائر 2

Abstract

Le présent article vise un double objectif. Primo : contribuer modestement à l'élucidation d'une notion des plus obscures, à savoir : la Colonisabilté. Secundo : montrer- textes à l'appui- que si le terme a été forgé pour la première fois par le penseur algérien Malek Bennabi, la notion est fortement présente, et de façon lapidaire, dans les écrits fondateurs du Mouvement Réformateur Algérien, notamment ceux du grand Imam Mohammed El Bachir Al Ibrahimi.

في المقاومة والحرية والأدب

الحرية والمقاومة صنوان لا يفترقان. واجتماعهما إلى صنعة الأدب، والإبداع الفني بعامة، حقيقة أخرى قد ترقى إلى مقام البدائه، فتكاد لا تحتاج إلى مزيد بيان.

فأما أن الحرية لا تنفك عن المقاومة بحال من الأحوال، فلأن التقلبات التي تطرأ على الفرد أو الجماعة قد تُفْقِدهما الحرية- معنوية كانت أم مادية- فلا يزالان يقاومان في سبيل استردادها، حتى يفلحان في الانتقال كرَّة أخرى من وضع المسلوب حريته إلى وضع المتحقق بها. ومن هنا، فإذا كان الأصل في الفرد أو الجماعة هو التمتع بالحرية، فإن زوالها عنهما عرض طارئ لا يُستصلح إلا بمقاومة أسباب هذا الزوال. ومتى علم الفرد- ناهيك عن الجماعة- أن الحرية هي مما تعرض لها أصناف السلب، تسلَّح بأساليب المقاومة صونا لحريته من الانتهاك، أو سعيا لاستجلاب أسباب التمكن منها؛ فتكون الحرية ملازمة لمعنى المقاومة تلازما، بحيث لا يمكن تصور انفكاك أحدهما عن الآخر. فمتى كانت الحرية أمرا مطلوبا، كانت المقاومة سبيلا واجبة إليه، ومتى كانت الحرية واقعا قائما، كانت المقاومة حافظا لها من الزوال.

هذا، وقد يكفينا هاهنا، بيانا لمقام الحرية من الأدب- بما يغنينا عن التطويل في تناول ماهية الأدب والنظر في نسبته إلى الحرية، مما تناوله الكتاب قبلنا فأفاضوا وأجادوا غاية الإفاضة والإجادة- أن لا نلتفت إلى غير معنى الكتابة، كما تفتقت عنه عبقرية اللسان العربي. أليس الأدب، نظما ونثرا، كتابة؟ أليس كل إبداع فني هو مما يمكن ترجمته كتابة وتثبيته بالكتابة؟ فما أمر الكتابة، إذن، في لسان العرب المبين؟

إنه لئن كانت الكتابة، بما هي تثبيتٌ، قيدا لأوابد الأفكار وجمعا لمتفرق المعاني، حتى تنتظم في أسلوب معهود ونمط معلوم، فليست هي من الجهة الأخرى إلا نقيض معنى القيد والتثبيت. وهذه إحدى الخصائص التي يعلم اللسانيون أنها ما توطنت في لغة قوم إلا كانت مزية ترتفع بها على سواها من اللغات، وأن اللغات قد يقع التفاضل بينها في مضمار البلاغة وسرعة التبليغ وإصابة القصد، على قدر ما تزخر به من هذه الخصائص العالية. والذي يأتي على رأس هذه، هو ما يعرف بـ"ألفاظ الأضداد". ومن ذلك، تمثيلا، أن لفظ "البَيْن" في العربية يفيد الوصل إفادته للفصل؛ ولفظ الكتابة من هذا النوع من الألفاظ، فهو وإن أفاد معنى القيد، يفيد في الآن عينه معنى التحرير؛ حتى أن لفظ التحرير، بالنظر إلى معنى الكتابة، قد غطَّى لفظ القيد وغيَّبَه، فصار التحرير مرادفا للكتابة. وعلى ذلك، فأيما امرئ متحقق بفعل الكتابة صدق في حقه وصف المتحرر.

ولقد يطول بنا المقام لو رحنا نستقصي حقيقة هذه النسبة التي بين الأدب- من جهة ما هو كتابة- وبين الحرية، فليس ذلك في موضوعنا هذا من صميم غرضنا، وقد يكفينا دون ذلك ما أسعفتنا به اللغة من التنصيص على معنى التحرير؛ ولكننا نزيد هنا شيئا، هو من الطرافة بحيث لا تخلو منه النكتة إذا أُحسن استثمار ممكناتها الدلالية.

لم يخطئ من قال إن "الكتابة توأم الحرية"، ولم يبعد عن الصواب من قرر أن الكتابة إذا لم ترتبط بالحرية سقطت عنها صفة الإبداعية. فكل من قرر هذا الأمر أو ما هو قريب منه لم يبعد عن الحق؛ على أن الربط بين الكتابة أو الأدب والحرية قد صار مألوفا رائجا بين القراء والكتاب، ولاسيما إذا كان مقام الحديث هو مقام التشكي من سلطة الرقابة وهيمنة الرقيب وفداحة أثرهما في النزول بمستوى الأدب إلى حضيض الثرثرة اللفظية الممجوجة، ثم ما ينبغي للأدب من فضاء للحرية وفسحة للإبداع لا تعترف بقيد من القيود إلا ما فرضه الأدب على صناعته. نعم، هو قول قريب من الحق، بيد أنه ما تزال بينه وبين الحق مسافة يتعين عليه اجتيازها، حتى يصادف الحق عيانا. ذلك لأن من يقول إن الكتابة لا تستغني عن الحرية هو بمثابة من نزل بالكتابة إلى ما دون حقيقتها، أو هو يتناولها بغير ما هي عليه في نفس الأمر؛ ولو أنه انتبه إلى أخص خصائصها لقال: إن **الكتابة هي عين الحرية**، ولكان حينها أصاب الحقيقة بذاتها.

إن هذا التماهي الذي بين الكتابة والحرية هو من شريف المعاني التي لا يتأتى التعبير عنها بغير اللسان العربي، حتى غدا من يطلب الكتابة بحال من يطلب الحرية*. ولما كانت الحرية أغلى ما يتطلبه الكائن ويجتهد في طلبه، كأن الحياة برمتها مختزلة في قيمتها، صحَّ أن يقال إن الحياة حرية أو لا تكون، فما قيمة الحياة، ولو استطالت بمقاييس الزمان، بغير الحرية؟ إنما الحياة الحرية، وإنما الكتابة الحرية، وبجامع القياس الصحيح تكون الكتابة هي الحياة. وهذا واحد من أبلغ فلاسفتنا المعاصرين وأقومهم مقالا ينهض بتأكيد هذا المعنى، بما لا يحتاج إلى تعليق. يقول المفكر المغربي المقتدر طه عبد الرحمن: "[...] وما وجدنا في شيء تمام حريتنا مثلما وجدناها في الكتابة، حتى صرنا إذا توقفنا عنها لعارض من العوارض، شعرنا بذهاب حريتنا، بل بذهاب وجودنا، وكأننا بهاتف من حولنا يقول: "اكتب تكن حرا"، أو قل "اكتب تكن"، وناشدتك الله هل بين الوجود والحرية فرق من الفروق؟"[1].

موضوعة الحرية في مدونة الإمام الإبراهيمي

نحتاج، قبل الشروع في تناول مسألتنا هذه، أن نلفت الانتباه إلى أمرين:

أولا: لا نعني بالمدونة نصا مغلقا بمعنى التمام والاكتمال، أي أن المدونة التي سيقع الحديث عنها والإحالة إليها تمتاز بخاصية الانفتاح، وذلك بمعنيين على الأقل. أما المعنى الأول فتشترك فيه مع غيرها، خصوصا إذا تعلق الأمر بالنصوص التأسيسية أو الفائقة التي يكون من شأنها أن تنفتح مع كل قراءة مستجدة، فيتسع أفق حضورها بما تختزنه من دلالات وبما تنطوي عليه من راهنية هي لها في كل مرة. فمن هنا يسوغ لنا الحديث عن "أثر مفتوح" لدى الإبراهيمي، لعله قد يكتسب "حداثته" الدلالية بفضل ما يمتاز به من خاصية الانفتاح هذه. وأما المعنى الثاني، وهو المراد لنا بالأصالة، فهو أنه يصعب علينا الحديث عن "الأعمال الكاملة" للإمام الإبراهيمي؛ فإن ما بأيدينا من مجموع نصوصه ليس هو كلية ما ألف الإبراهيمي أو نشر، ولاسيما أن أنشطته الأدبية أو السياسية- سواء داخل الوطن أو خارجه- لمّاً يقع بعد ضبطها أو حصرها، ولم يُتَحقَّق مما ضاع من أعماله أو مما يزال مغمورا لم يلتفت إليه النقاد، فضلا عن المراسلات الكثيرة التي كان يحررها إلى جهات عديدة؛ ولسنا ندري مصير بعض رسائله الأدبية وبعض ما حرره من مباحث نقدية في علم اللغة، مما ذكر عناوينه في ترجمته الذاتية؛ فلأجل هذا، قد يتوجب على الباحث في فكر الإبراهيمي أو أدبه أن لا يغفل عن هذه الخصيصة، فيكون تعاطيه مع مدونته

---

* ونحن نستفيد من هذا أن العربي، بطبعه، عاشق للحرية متطلب لها؛ وأن الكاتب المتأدب بقدر علو مقدرته على الكتابة يكون حظه من التشوف إلى الحرية والتحقق بها.

[1] طه عبد الرحمن، **فقه الفلسفة، II- القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل**، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 1999، ص 17-18.

تعاطيا نقديا حذرا، فقد يتغير معطى المسألة في كليتها بظهور نص من نصوصه لم يكن الباحث على علم به. فلأجل هذا قد تكون مراعاة هذا الاعتبار احتياطا منهجيا لا مندوحة عنه.

ثانيا: لعموم أهل المغرب العربي، ولأهل الجزائر خاصة، ولع عجيب بمسألة الحرية وبكل ما هو دائر في فلكها. وهل ثمة، في أمم الدنيا ممن يشهد لها التاريخ بالعراقة والأصالة، أمة بلغ بها الهيام بالحرية أن أطلقتها تسمية على بناتها؛ حتى لكأنها تتغنى بسماع اللفظة ذاتها، فلا تكاد تسلو عنها طرفة عين؛ كيف وهي لا تفتأ تذكرهم في كل حين بعرائسها الحرائر المصانة، فإن أهل المغرب العربي الأباة وإن وقع منهم التفريط في أشياء كثيرة، تبقى أعراض حرائرهم محرمة مقدسة، وكذلك شأن الحرية فيهم.

جاء في تقديم الأستاذ الدكتور عبد الرزاق قسوم لتحفة **عيون البصائر**، وهو يفتتح الحديث عن أخص مميزات الأسلوب الإبراهيمي الغارف من كنوز التراث العربي وعيون نصوصه، ما يلي: "[...] غير أنها [مدرسته أو قل طريقته الأسلوبية] تزيد على ذلك كله بخصوصيات أخرى، هي أنها جزائرية العزيمة في التصدي للاستعمار، ومغاربية الالتزام في الدفاع عن الحرية، وعربية الانتماء في التأصيل الحضاري، وإسلامية المنهج في علم التصحيح العقدي"[2]. فلئن كان التصدي للاستعمار ومقاومة همجيته يكاد يكون شأنا جزائريا خالصا بحكم اختلاف الوضع في الجزائر عنه لدى أشقائنا على الجانبين- تونس والمغرب الأقصى-، فإن الالتزام بالدفاع عن الحرية واعتبارها من أوكد الواجبات التي لا يُتصور التفريط فيها، هو أمر شمل منطقة الشمال الإفريقي برمتها.

ولعل أشهر من فسح لمسألة الحرية حيزا واسعا في دراساته العلمية أن يكون الإمام العلاَّمة محمد الطاهر ابن عاشور، ألمع المجددين المجتهدين في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، وأبرز من أصَّل لموضوعة الحرية في تعاطيه لمسائل الفكر الإسلامي ومباحثه الأساسية، من أصول وتفسير وفقه، حتى أنه انتهى بالحرية فجعلها في رتبة المقاصد الكبرى، وهو في هذا يكاد يكون فاتحا غير مسبوق؛ وأما تفسيره الجليل للقرآن العظيم فقد سمَّاه تسمية من أُلهم أو أُلقي في روعه: **التحرير والتنوير**. ولسنا نزعم هاهنا أن ابن عاشور- ولو أنه منظِّر هذه المسألة في منطقة الغرب الإسلامي- يكون قد أثَّر تأثيرا إيجابيا مباشرا في الإمام الإبراهيمي، ولكننا نرى أن صنيع ابن عاشور هذا هو اجتهاد أصيل موصول السبب بأزهى فترات التاريخ الإسلامي حضارة وإشعاعا. ولمـا كان الإبراهيمي، فوق كونه شعلة ذكاء نادرة وبصيرة متقدة لامعة، قد علك التراث علكا ومارس نصوصه الكبرى ممارسة ضبط وتحقيق، فضلا عمَّا وعته حافظة القوية المذهلة من خزائن المدونات الإسلامية الكبرى مما لا يأتي عليه الوصف، فلا عجب أن يتوافق الإمامان العالمان* بصدد مسألة هي، لديهما، رأس المسائل وأحقها بالعناية والتمحيص.

ربط ابن عاشور تشوُّفَ الشارع للحرية- وهي قاعدة فقهية مقررة- بكونها أمرا مقارنا للفطرة. ذلك لأن الأصل الذي رتب على أساسه كون الحرية مقصدا أصليا للشريعة، هو أنها ناشئة عن معنى الفطرة. ولمـا كان الإسلام دين الفطرة الإنسانية، لا جرم كان، بهذا الوصف، دين الحرية.

ولا يخرج مفهوم الحرية في نظر ابن عاشور، وعلى نحو ما يسمح به كلام العرب، عن معنيين يرجع أحدهما إلى الآخر:

أما المعنى الأول الأصلي فالمراد به ما يضاد العبودية وسائر أشكال الاسترقاق. وهي "أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة تصرفا غير متوقف على رضا أحد آخر"[3]؛ فاتضح بهذا البيان أن وصف الحرية متقدم على وصف العبودية ممارسة وتحقيقا، وإن كان متوقفا عليه في انضباط دلالته وانجلاء مفهومه. فلعل الأوائل من البشر لم تكن بهم حاجة إلى النظر في معنى حريتهم، ما داموا

---

[2] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج 3، **عيون البصائر**، ط1، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1997، ص 5.

*لو قُدِّر للإمام الإبراهيمي أن ينعم بالأمن والاستقرار، ولو لم تضع من عمره سنوات بين نفي وسجن وملاحقة وتضييق... ولو خلت مسيرته العلمية من أعباء القيام بأمر الجمعية وتسيير شؤونها، وبالجملة لو أمِنَ غوائل الاستعمار وأنواع بطشه، فصرف كل همته للعلم والبحث لا يشغله عنهما شاغل، لكان عجيبة من عجائب الدهر ولأتى في العلوم بالفتوحات الباهرات البَيِّنات؛ ولكنها الأقدار...

[3] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق محمد الحبيب ابن خوجة، ط1، قطر، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2004، ص 371.

متمتعين بها على مقتضى انتفاء ما يحول دون تحققهم بها؛ وهذا هو معنى أن الأصل في وجود الإنسان الحرية، وعليه يحمل قول سيدنا عمر رضي الله عنه: بم استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا؟ ولكن متى حدث التدافع بين البشر ظهر معه التصادم الذي يفضي بمن غلب منهم إلى التسلط على من هم دونه، فكان هذا أول اختلال لوضع الحرية بين بني البشر، وإليه يشير ابن عاشور في عبارة صارمة من مؤلفه **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، في قوله: "الحرية وصف فطري نشأ عليه البشر، وبه تصرفوا في أول وجودهم على الأرض، حتى حدثت بينهم المزاحمة فحدث التحجير"[4].

فهذا المعنى الأول الأصلي للفظ الحرية مرسل بإطلاق، إذ لا واسطة بين الحرية والعبودية، ولا تدرج بينهما. فإما أن تكون حرا طليقا أو تكون عبدا مملوكا؛ فليس بالإمكان أن تجتمع الصفتان في شخص واحد؛ فلذلك كان سبيل الاقتراب من مفهوم الحرية استحضار معنى مقابله، أي مفهوم العبودية.

هذا، وأما المعنى الثاني للحرية اللازم عن الأول، فهو "تمكن الشخص من التصرف في نفسه وشؤونه كما يشاء دون معارض. ويقابل هذا المعنى الضرب على اليد أو اعتقال التصرف"[5]، وهي بهذا الوصف أيضا "حق للبشر على الجملة، لأن الله لما خلق للإنسان العقل والإرادة وأودع فيه القدرة على العمل، فقد أكنَّ فيه حقيقة الحرية وخوَّله استخدامها بالإذن التكويني المستقر في الخلقة"[6].

وهكذا، فالمعنى الثاني للحرية مداره على الإضافة إلى إحدى نواحي الوجود الإنساني، وهي الاعتقاد والفكر والقول والعمل؛ وهذه هي التجليات الكبرى للحرية الإنسانية، بمعنى أن الحرية منظور فيها إلى تحققها في إحدى هذه الجوانب أو كلها على جهة الشمول، وإن كان لشديد ارتباطها بنطاق الفعل والتباسها بنظامه مدخل في توهُّم كثيرين أن الحرية لا يجلوها شيء كالفعل، لِما يتسم به من نشاط وتترتب عليه من آثار يكون من الميسور رصد أحوالها وتعيين مقدار انعتاقها من ربقة القيود والموانع؛ فإن الحرية في غير مجال الفعل وثيقة التعلق بذات صاحبها وقد لا تتعدى حدود نطاقه الخاص إلا فيما ندر من الحالات التي يكون فيها القول أو الاعتقاد ملزوما لفعل يرتبط به بُدِّياً، أو مقدمة لنشاط يفارق به حدود صاحبه، فتلتمس آثاره في واقع الغير.

وأيا ما كان الأمر، فالذي لا خلاف عليه شرعا هو أن "الاعتداء على الحرية نوع من أنواع الظلم"[7]. ولما كانت الفطرة تأبى الظلم وتنفر منه، فإن تعبيد الفرد أو الجماعة إنما هو خروج على نظام الفطرة وعدول عن الطبيعة.

إن المستعبِدَ ظالم آثم معتد على حق الفطرة، وكذلك المستعبَدُ ظالمٌ أيضا من جهة استمرائه الوجود وهو منتقص الآدمية. وإذا كان ظلم الأول راجعا إلى عدوانه على حق تكفله الفطرة الإنسانية وتحرسه شريعة السماء، فإن رضا المستعبَد بذهاب حريته والتفريط في استعادتها لهو خروج منه على نظام الفطرة وانتهاك لمعنى الكرامة الآدمية، فيكون ظلمه في رتبة ظلم مستعبِدِه، أو أشد.

فلننظر، إذن، فيم صنع الإبراهيمي في مواجهة مشروع التغريب الفرنسي المفروض على الأمة الجزائرية بقوة البطش والنار وبأساليب المكر والخداع، مما لم يعرف تاريخ الاستعمار العالمي مثيلا لبشاعته ولبلوغه النهاية في الاستكبار والاستعلاء*. أما التأصيل الشرعي لوجوب مقاومة المحتل والخروج على شرائعه وقوانينه، فلم يكن ليعوز الإبراهيمي وجمعية العلماء، وكل من أعلن الجهاد والثورة على فرنسا من عهد ثورة الأمير عبد القادر الجزائري الماجدة سنة 1832 إلى زمن ثورة المقراني الصامدة سنة 1872؛ وأما التوطين لها في النفوس وترسيخ معنى الحرية في القلوب، وأما

---

[4] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **أصول النظام الاجتماعي في الإسلام**، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، ص 162.

[5] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 372.

[6] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، أصول **النظام الاجتماعي في الإسلام**، ص 169.

[7] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 383.

* وهل أدلَّ على رسوخ نزعة الاستكبار في الأمة الفرنسية من إقرار برلمانها بالأغلبية على قانون العار الصادر في شهر فبراير من سنة 2005، وهو القانون الممجد للاستعمار. أي أن كبراء فرنسا وأهل الرأي فيها ما يزالون على إصرارهم القديم بأنهم ما حلوا بأرض الجزائر إلا للنهوض بها من وطأة التخلف والاستبداد إلى مرتبة التقدم في العمران والتنعم بالحرية، فاعجب واعتبر...

التمكين لإرادة القوة في مكامن الشخصية الجزائرية بحيث يقوى الكيان الجزائري على استئصال ما علق به- لأسباب سنأتي على ذكر بعضها بعد حين- من قابلية ذليلة للاستعمار، فذلك ما كان يحتاج إلى واسع اجتهاد ومزيد تفقه بواقع الحال، وفوق ذلك كله، إلى أعمال متعاظمة تنوء بحملها الجماعات، فكيف احتملها الإبراهيمي بصبر وثبات، وكيف استجمع ما ملكت قواه وكلَّف نفسه فوق مستطاعها، في النهوض بهذا المطلب، وأي مطلب: تحرير الأمة الجزائرية؟

لا يعنينا هنا كيف حلَّ الفرنسي بأرض الجزائر، وهل كان عن غفلة وتقصير من أهلها، أم عن سوء تدبير وجهالة من حكامها؛ وإنما الذي يعنينا من مهزلة سقوط المحروسة بتلك الطريقة التي هي أدعى إلى السخرية قبل التعجب، أن نقرر أنَّ فرنسا كانت قد أجمعت أمرها منذ زمن على الاستئثار بهذه القطعة الغالية من الشمال الإفريقي، فأعدَّت للأمر عدته ووفَّرت له أسبابه وسعت في تنفيذه سعيها؛ ذلك لأن مقدَمَها إلى الجزائر لم يكن حملة تأديب- كما كذبت- ولا اقتصاصا لشرفها المهان، بزعمها؛ ولكنه كان مقدِمة استعمار أرادته استيطانا أبديا، تضمُّ به الجزائر إليها لتصبح قطعة تابعة لها ما بقي للأمة الفرنسية وجود على هذه البسيطة، حتى إذا استقر بها المقام وتوطَّدَت أركانه مدَّت أيديها وأرجلها إلى ما سوى الجزائر من قطع- عن اليمين وعن الشمال- لا يردعها رادع ولا يقوم في وجهها قائم.

فقد علمت فرنسا أن سيطرتها العسكرية على أجزاء من القطر الجزائري، وإن ضمنت لها البقاء مدة من الزمن، قد تطول وقد تقصر، فليست بالتي تقوى على كسر همة الإنسان الجزائري ما بقيت فيه حمية دينية تدفعه إلى الجهاد في سبيل الله دفعا؛ فلأجل ذلك عمدت، أول ما عمدت، إلى إعمال التخريب في المؤسسات الدينية القائمة، والاستيلاء على مقدراتها الوقفية، لاستيقانها بأنها شريان نابض في تفعيل حركة المقاومة ضدها؛ ثم هي بعد أن امتصَّت صدمة المقاومة الأولى، وفتكها بمن وقف ضدها، باشرت- وبإشراف من رجال الكنيسة الذين كانوا في طلائع جيشها- أخطر استراتيجية مورست على أمة من الأمم في العهد الحديث، ألا وهي استراتيجية الاجتثاث، اجتثاث أصول الديانة الإسلامية بالجزائر، طمعا في تمسيحها بالكلية. وما أبشع صنيع فرنسا في هذا المضمار، وما أخس وسائلها التي استعملتها في هذا الغرض الدنيء. لقد كان من وسائلها أنها تركت الطرقيين يعيثون في عقيدة الجزائريين خرابا، حتى صار الإسلام معهم وكأنه دين الدراويش والمساطيل والمخدرين لا دين العلماء المجاهدين العاملين. ولقد كان من وسائلها أيضا، بعد التضييق على التعليم الديني- تشريدا لأهله ونفيا لمريديه- أنها "تجتلب رجال الدين من أوساط الأمة وتشترط فيهم شروطها هي لا شروط الدين، وتجريهم على طريقتها لا على طريقة الإسلام، وتقدم أطوعهم عنانا وأسرعهم استجابة على غيره"[8]. ولقد كان من وسائلها كذلك التبشير بالمسيحية، ترهيبا تارة وترغيبا أخرى، فكانت المسيحية معول هدم ضارب في عقيدة الإسلام وأصوله؛ وهاهنا يسجل الإبراهيمي بكل مرارة وأسى كيف يعمي الحقد والكراهية بصائر من لو كانوا على شيء من الرشد والهدى، لحفظوا للإسلام حرمته ولعرفوا قدره وعزته، ولكانوا ردوا لأهله بعض الديْن الذي هو له في رقابهم؛ انظره يقول: "ولكن هناك ديونا من الإحسان والبر للإسلام على المسيحية، سجلها التاريخ وأقام عليها من الواقع شهودا لا ينالها التجريح، فهل كافأته المسيحية وأمها اليهودية إحسانا بإحسان، وجميلا بجميل، وعهدا بعهد، ورعاية برعاية، وحرية بحرية؟ وهل شكرتا له تلك المنن التي طوقها بها في التاريخ الطويل المتعاقب؟ [...] ودالت دولة الإسلام، وزالت قوة المسلمين، ووفدت على أوطانهم وافدة الاستعمار، وفتح المسلمون أعينهم على السلاح، وآذانهم على قعقعته، فإذا باليهودية التي حموها بالأمس والمسيحية التي أحسنوا إليها بالأمس، من عداد الأسلحة المختارة لحرب الإسلام والمسلمين [...] لو أن المسيحية كانت تسير برشد وبصيرة، وتجري على شيء من بقايا هدى المسيح لاتخذت من الإسلام صديقا لا عدوا، وحليفا لا منابذا... ولو فعلت ذلك لخدمت مصلحتها قبل مصلحة الإسلام؛ ولكن روحانية عيسى جفَّت، ولكن موازين الأحلام خفَّت، ولكن مغريات الاستعمار حفَّت؛ فأصبح دين المسيح خادما للاستعمار، وأصبح أصحابه في غفلة يعمهون، لا يدرون أن هذا الاستعمار من عمل الشيطان ومن أعداء المسيح، وأنه يستخدم المسيحية لهدم الأديان، ثم يعود عليها هي فيهدمها"[9].

---

[8] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، ص 120.

[9] المصدر عينه، ص 127.

ولم تكن خطة محو الإسلام من الجزائر بمعزل عمَّا يقوم منها مقام السند والأساس، ونعني بذلك مبادرتها "إلى محاولة محو الشخصية الجزائرية الأصيلة عن طريق فرنسة الألسنة والعقول"[10]. وقد ركبت فرنسا في هذا السبيل كل مركب، بعد أن تبين لها أنهما خطتان لا تستقل الواحدة منهما عن الأخرى، فإن ضرب الإسلام هو ضرب للعربية، وإن إفساد العربية على الجزائريين وتجهيلهم بها إنما هو قطع لأوثق العرى التي تشدُّهم إلى الإسلام شدًّا؛ وبقدر ما أبدى الجزائريون تمسكا بلغتهم وتحصينا لها وتحصنا بها، ازدادت ضراوة المحتل في التنكيل بالعربية[11]، واشتدَّت أساليبه في تجهيل الجزائريين والنزول بهم إلى مستوى السائمة. "إن المستعمرين الفرنسيين كابدوا في ذلك [إحلال الفرنسية محل العربية] كل عناء؛ فلم يكن غرس لغتهم في قلوب الجزائريين بالأمر الهيِّن عليهم، إذ كان الجزائريون أصلب الناس عودا، وأشدهم عنادا وأكثرهم تمسكا بشخصيتهم التاريخية العريقة. ولم ينجح المستعمرون في بعض ذلك إلا في المدن الكبرى، وإلا في العقود الأخيرة من وجودهم، وذلك حين تقدمت الوسائل العلمية التي كانوا يصطنعونها لهذه الغاية اصطناعا"[12].

هذا، وأما الخطة الحربية فسبيلها الإجهاز على الأخضر واليابس وإبادة الجامد والمتحرك؛ ولقد ولغت فرنسا في دماء الجزائريين وأعراضهم، وأعملت فيها التخريب والفساد، ومقصدها من ذلك ترهيب الجزائريين والذهاب في تعنيفهم كل مذهب حتى يستقر في نفوسهم، أولا، أن الأمة الفرنسية لا غالب لها، وأن بطشها بمن يخالف عن أمرها أو يخرج عن طوعها رهيب شديد، فتسهل عليها مقادتهم، ثانيا، بعد أن ألقت في نفوسهم بذور الانهزام والانكسار؛ فما الذي يبقى لمن لا سلاح له من الحديد والنار، إذا كنت بادرت إلى روحه فأزهقتها، إلا بدن العبد الذليل الذي لا يملك من أمره شيئا، إن شئت سيَّرْته أو شئت أقعدته؛ وما فوق هذا الهوان هوان.

ولقد أتى على الجزائر حين من الدهر أوشك فيه كيانها على الانهدام والتضعضع، فإن عمل هذه الخطط جنبا إلى جنب، وبحسب الاستراتيجية الاستئصالية المقدرة كاد أن يؤتي أكله: "[...] وكل هؤلاء لم يبتل بما ابتلينا به: من أمة خدَّرَها الاستعمار حتى صيَّرها آلات استثمار، ورماها بالجهل وكله علل، وراضها على الأمية وهي شَلَل، فنسيت نفسها وماضيها، وجهلت حاضرها ومستقبلها، وعميت عليها الأنباء، وثقلت عليها الأعباء؛ ومن حكومة غلب عليها العناد وغاب عنها الرشاد"[13]. ألم ينته الأمر بأحد رجال الجزائر المثقفين وزعمائها السياسيين أن يقول في إحدى مقالاته: "فرنسا هي أنا"؟ وهل يتصور العاقل المقدر للأمور بمقاديرها أن يتجاوز المستعبَد حدود الولع بتقليد سيده وتشوفه إلى التشبه به، إلى مرحلة الانطماس الكلي لبصيرته، فيمعن في ظلمه لنفسه وتنكره لآدميته، بأن يعلن بضرب من الفخار الزائف، الذي هو في الحقيقة تَيَهَان الروح واستلابها، أنه أضحى عين مستعبِدِه؟ إن هذه الكلمة "الحائرة"، على حيالها، لتمثل حق التمثيل محنة الكيان الجزائري الذي أصيب في العمق من مناعته، فصار قاب قوسين من الهلاك أو أدنى؛ وليس الهلاك المادي نعني، بل الهلاك الذي يأتي على الأرواح والنفوس.

ولقد كادت فرنسا أن تحقق بعض ما قصدت إليه، لولا أن قيَّضَ الله لهذه الأمة، من أصلابها، رجالا هم الرجال، أفسدوا على فرنسا مخططاتها، وقاوموها مقاومة المتمكن الواثق بأنه غالب على أمره ولو بعد حين.

ولم يكن الإمام الإبراهيمي واحدا من هؤلاء الرجال، ولكنه كان في طلائع الأفذاذ منهم... شرع يناضل بكل ألمعية واقتدار عن حقوق الأمة الجزائرية وشرفها، ويقاوم باستماتة نادرة مخلصة خطة

---

[10] عبد المالك مرتاض، **نهضة الأدب العربي المعاصر في الجزائر 1925-1954**، الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، ط1، دت، ص 15.

[11] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، "وتُقبل [فرنسا] على التعليم العربي فتخرج كل ما في جرابها من قوانين التضييق والإرهاق، فتسلح بها أعوانها ورجالها ليتسلطوا على معلمي العربية، حتى يذيقوهم العذاب الأليم، ويلقوا بهم في غياهب الجحيم"، ص 344.

[12] عبد المالك مرتاض، مصدر سابق، ص 15.

[13] آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، **عيون البصائر**، ص 248.

الإماتة بوضع خطة الإحياء الشامل. فلننظر في عميق وعيه برهان المسألة الاستعمارية، من خلال النظر في مفهوم "القابلية للاستعمار"، وكيف استبصر بفادح خطره وبعيد مفعوله في هدم الكيان.

في مفهوم القابلية للاستعمار.. الواقع والشبهات

لا ينفك مفهوم "القابلية للاستعمار" عن إثارة المشاعر وتهييج الخواطر، ولاسيما إذا انتزع من سياقه التداولي وزُجَّ به في غير أفقه الأصلي، وحُمِّل من أصناف الدلالات ما قِبَل له باحتماله. وليس يعنينا هنا أن ننظر في ردود الفعل التي صاحبت نشوء المفهوم لدى صاحبه، وأي نحو من التلقي حظي به في أوساط الفكر والثقافة إبانئذ، بل الذي يعنينا منه أصلا، أمران:

أما الأول فضبط معناه بما لا يخرج عن مجاله الحقيقي، فيكون ذلك مانعا من الانزلاق إلى تأويلات بعيدة، قد تفضي به إلى شتى أصناف الشذوذ المفهومي، وما يترتب عليه، بعدها، من الدخول في مطارحات هي إلى السفسطة أقرب منها إلى شيء آخر.

وأما الثاني فبيان أن نصوص مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، من رواد الفكر الإصلاحي بالقطر الجزائري، قد انطوت على ما يمكن اعتباره استبصارا عميقا بما يترجم عنه المفهوم من وضع إشكالي، فضلا عما تزخر به مدونة الإمام محمد البشير الإبراهيمي من وعي حاد بسبل التحرر من هذه الآفة الوخيمة.

أول ما يدل عليه المفهوم بالنظر إلى صيغة المركب العباري حالتان وجوديتان أساسيتان، قد يتقلب الكيان الواحد في طوريهما على جهة التعاقب، وقد يستقران فيه معا، على سبيل التساوق أو التلازم. فالظاهر من منطوق المفهوم أن القابلية للاستعمار سابقة على تحقق الاستعمار أو حصوله، بناء على أن القابلية للشيء هي ضرب من التهيؤ له، بحيث تكون العلاقة بينهما أشبه شيء بعلاقة القوة بالفعل. على أن الفحص عن المفهوم بشيء من التمعن في دلالته قد يكشف عن بعد آخر منه، فيما يتجاوز ناحيتي التعاقب أو التلازم. وسبيلنا إلى هذا الفحص أن ننظر فيما ينشأ من العلاقة بين القابلية للاستعمار والاستعمار.

فعلى المستوى النظري، الذي يعضده استقراء وقائع التاريخ، يجوز أن تكون القابلية للاستعمار وأن يكون معها الاستعمار على جهة الاجتماع؛ ويجوز أيضا أن تكون القابلية للاستعمار، ولا يكون الاستعمار حاصلا بالضرورة؛ ومن الممكن كذلك أن لا تكون القابلية للاستعمار، ويكون الاستعمار قائما.

فهذه، إذن، ثلاث علاقات ممكنة بين الحدين- أهملنا الإشارة إلى ممكن رابع هو خلو الكيان منهما معا- لعل أول ما يلفت الانتباه فيها هو عدم اطراد الحدين في جميع أحوالهما، فقد توجد القابلية للاستعمار ولا استعمار معها، وقد يحصل الاستعمار مع خلو القابلية للاستعمار. فعلام يدل هذا الأمر؟

يدل ذلك على أن بين الحدين نمطا من الجدلية، يتعين على الباحث أن يجتهد في بيان خصائصها، كيما يتمكن من السلوك بإزائها: هل يعمل على رفعها وتجاوزها، أم هو يبقي على جذوة توترها، أملا في بقاء الفكر على درجة عالية من اليقظة والفعالية؟

يقول أحد الباحثين: إن مالك بن نبي- الذي اشتهر بكونه صاحب المفهوم- إنما ابتدع هذا المركب العباري ليترجم من خلاله عن تلك العلاقة التي تربط الانحطاط بالاستعمار[14]. فيكون الغرض من المفهوم، في نظره، الدلالة على أن القابلية للاستعمار ليست أثرا من آثار الاستعمار، بل الأحرى أن تكون هي علة الاستعمار والممهدة له[15]. وهذا التفسير، وإن يكن على شيء من الوجاهة- من حيث هو لا يخرج عن مدار المفهوم في فكر صاحبه-، فهو لا يتطلع إلى النظر في أفقه الأصلي.

هذا، وأما نحن فسنقترب من المفهوم بانتهاج سبيل المماثلة.

معلوم لدى فقهاء اللغة أن لفظة "العقل" في أصل وضعها اللغوي تعني الربط، فعقلَ الشيء يعقله عقلاً، ربطه ربطا وأحكم وثاقه؛ وإنما استعير اللفظ لأداء معنى فلسفي، هو التعبير عن ملكة الاستدلال والتفكير، لتوفر قرينة الربط بين المقدمات والنتائج، فليس الاستدلال في كافة أشكاله وأنماطه وصوره غير ربط للمقدمات بالنتائج.

---

[14]N. Boukrouh, *L'islam sans l'islamisme*, Alger, Samar, 2006, p. 305.
[15] Ibid.

ومن المعلوم من المنطق بالضرورة أنه متى سلَّمَ المرء بالمقدمات لم يسعه، بعدها، أن يتملص من قبول النتائج، إذا جرى الاستدلال بحسب شروطه المقررة؛ فإذا رفض النتيجة مع سابق تسليمه بالمقدمات، وقع فيما يدعوه المناطقة بالتناقض. ولكثرة دوران لفظ "التناقض" على الألسن وفشوه في أحاديث الناس الجارية، فقد أصابه الابتذال حتى خرج به عن معناه الحقيقي، فصار يستعمل في أحسن الأحوال ليراد به الدلالة على معنى التضاد أو العناد، وأما في غيرها فلك أن تطلب معنى الاختلاف أو مجرد التعارض، وما هو جار هذا المجرى...

على أن التناقض في معناه الصارم إنما هو أن تثبت الشيء للشيء وأن تنفيه عنه في الآن نفسه ومن الجهة نفسها؛ فكل ما خرج عن هذا الحد لم يصح أن يوصف بالتناقض؛ ذلك لأن القولين المتناقضين لا يصدقان معا ولا يكذبان معا، بل إنه متى صدق أحدهما كذب الآخر بالضرورة؛ في حين أن القولين المتضادين لا يصدقان معا وقد يكذبان معا، فضلا عن أن الداخلين تحت التضاد قد يصدقان معا، وإن امتنع أن يكذبا معا. فهذا إذن حكم القولين المتناقضين، أي أنهما لا يسعهما عالم مقالي واحد.

فإذا تقرر هذا، اتضح معه أن وصف أحدهم بالتناقض هو أشنع وأقبح ما يمكن أن يوصف به، لأنه أدنى إلى جعله في مرتبة من هو منتقص الآدمية، أو من هو في أحط مراتبها. ذلك لأن المتناقض في أقواله أو في أفعاله إنما هو بمنزلة من كفَّ عقله عن أداء وظيفته، فصار- بموجب فقدانه لهذه الملكة فيه- يأتي أقوالا وأفعالا على غير هدى من رابط يصل بينها وصل المقدمة بالنتيجة أو السبب بالمسبب، فلأجل ذلك هو معدود أحد اثنين: إما مجنون خارج عن طور الآدمية في معناها التكريمي لا التكويني، وإما قاصر لم يرق بعد إلى طور الرشاد المعرفي. وقد عاتب ابن سبعين الشارحَ الأكبرَ عتابا قاسيا، من فرط انتصاره لأرسطو وولعه به واعتقاده فيه أن الحق مبثوث في تضاعيف أقواله، فبلغ من تقليده له- بحسب عبارة ابن سبعين- أنه لو "سمع الحكيم يقول إن القائم قاعد في زمان واحد لقال به واعتقده"[16]، لا يمنعه عقله من الانجرار إلى هذه الشناعة الفظيعة؛ فانظر كيف لم يمنعه مقام الشارح الأكبر- مع علوه في ذاته ورسوخ قدمه في فنون العلم الشرعي- عن تسفيهه والنزول به إلى مستوى من استقال عقله، ورضي بتقليد غيره، يظاهره في ذلك غلو الإصرار منه على أن الحق لا يخرج عن مداره.

فإذا عجبت من خطورة التهمة وظننت أنها على غير وزان الشبهة، فلا تبرح لفظ "التقليد" حتى تحقق معناه. إن من يقلد غيره هو في حكم من وضع نفسه، ابتداء، دون مرتبة مقلِّدِه، فدخل طواعية منه في حيز مقلِّدِه، يراه هو فسيحا واسعا وإن ضاق به، لأنه لا يشعر بضيقه ومحدوديته من حيث هو ضيَّقَ على نفسه أفق النظر، فما عاد يستبصر بغير بصر مقلِّدِه؛ فيكون من يستهدي بعقل غيره وينزل- في غير تحرج منه- على حكمه، بمنزلة من غيَّبَ عقله وفرَّطَ في حرية تفكره ونظره؛ ومن فَقَدَ العقل والحرية نزل عن رتبة الراشد المتبصر، وانزوى في فئة القُصَّر الذين لا يملكون من أمرهم شيئا. ولأجل ذلك لم يكن ابن رشد، في نظر ابن سبعين، غير أحد هؤلاء القُصَّر الداخلين تحت وصاية أسيادهم. فلا عجب بعد هذا أن ينجرَّ، بموجب كونه مأخوذا مفتونا، فينتصر لكلام مقلِّدِه ولو كان مخطئا، بل ولو كان متناقضا. فلو كان مالكا لعقله ومستشعرا تمام حريته، لوقف منه على مسافة تعصمه من الأخذ بما يوجب العقل تهافته وبطلانه.

إن ارتباط مفهوم القصور الفكري- في معنى غياب العقل وانسلاب الحرية- بمعنى الانسياق في متاهات فكرية قد تكون وصمة التناقض، على فداحتها، أخفها وقعا وضررا، هو ما يترجم عنه معنى القابلية، في المركب العباري الذي نحن بسبيل النظر فيه. فهل لمن استقال عقله، بفقدانه لفاعلية الربط، وهي بعد خاصته التي هو بها ما هو، إلا أن يقبل أي شيء، ما دام لا يملك من أمره شيئا، ولاسيما إذا قارنه افتتان بما لدى الغير من أفكار أو أقوال أو أشياء أو نظم؟

إن علينا أن نسأل الآن بغير إبطاء: هل واقع الأمة العربية الإسلامية- على تفاوت حظوظ أقطارها من المنعة والقوة، واختلافٍ بينها في الأخذ بأسباب التمكن من مقومات الاستقلال الذاتي- هو اليوم مما يخلو من هذه الآفة البغيضة: القابلية للاستعمار؟ وليس مدار الأمر في التماس الجواب عن هذا السؤال

---

[16] راجع إشارة طه عبد الرحمن إلى هذه المسألة، وكذا تخريجاته الجامعة بين الطرافة والصرامة، في **فقه الفلسفة**، مصدر سابق ذكره، ص 11-12.

غير ملاحظة أحوال الدول العربية ودراسة ما تتخبط فيه من مشكلات أمنية عويصة تهدد كيانها بالانهدام والوقوع فريسة للمتربصين؛ فإن الصراع الحالي، تمثيلا لا حصرا، على مصادر المياه والطاقة والمعابر الاستراتيجية يظل رهانا صعبا وميدان تحديات رهيبة، للدول الغربية فيه صولات مرعبة تنذر بما سينال الأمة العربية من مصير مشؤوم، من جراء تقصيرها في تحصين أمنها القومي؛ وليس مبعث هذا التقصير لديها غير قصور ذاتي مستحكم فيها.

ما الذي نعنيه بأن أمتنا هي أمة قابلة للاستعمار؟ نعني بذلك أنها أمة تعيش حالة عامة متناقضة، أو حالة تناقض عام شامل، بمعنى أنها لا تحسن الربط بين المقدمات والنتائج، وبين الأسباب والمسببات. ذلك بأن واقعها يشهد بأنها لا تملك من أمرها شيئا، وبأنها قد استقالت في مضمار التدافع الحضاري؛ لا هي متحققة بأدنى شروط الفعل الذي يمكنها من القيام، ولا بما يحفظ قيامها من أن تنال منه أوهى أسباب السقوط؛ ولا هي مدركة لعلل انحطاطها وتقهقرها فتجتهد في طلب أسباب الخروج مما هي فيه إلى حال تكون فيها القائمة بأمرها؛ فينتج عن ذلك أنها ترى التشبه بغيرها ممن يفوقها قوة وعلما وحضارة سبيلا إلى الاستقواء والنهوض، وتعتقد أنها بتقليدها لهذا الغير وقبولها التمظهر بمظاهر هذا الغير، هي تنتقل من مستوى العاطل عن الفعل إلى مستوى المشارك الفعال في مسيرة الحضارة العالمية. أليس هذا عين ما كان يردده طه حسين، بدون رياء أو مداراة أو تقية؟ ألم يجاهر- ببلاغته المعهودة- بأنه لا مخرج لأمة الشرق من كهفها الكئيب، ولا سبيل إلى تحريك سواكنها غير ركوبها مركب أوربا وخوضها في عين ما خاضت فيه حضارة أوربا، بل السير في أثرها شبرا بشبر وذراعا بذراع؟ "[...] إننا في هذا **العصر الحديث** نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة يوما بعد يوم، **حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى وحقيقة وشكلا**"؛ "[...] فالتزمنا أمام أوربا أن نذهب مذهبها في الحكم، ونسير سيرتها في الإدارة، ونسلك طريقها في التشريع، التزمنا هذا كله أمام أوربا"؛ "[...] **لكن السبيل إلى ذلك** [تحقيق النهضة المأمولة للأمة المصرية] ليست في الكلام يرسل إرسالا، ولا في المظاهر الكاذبة والأوضاع الملفقة، وإنما هي **واضحة بينة مستقيمة ليس فيها عوج ولا التواء، وهي واحدة فذَّة ليس لها تعدد، وهي: أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة، خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يُحَبُّ منها وما يُكره، وما يُحمَد منها وما يُعاب**"[17]. ألسنا هاهنا أمام جهد فكري يبدو، أول الأمر، محمودا من حيث هو يكشف عن وعي حاد بمشكل حضاري متجذر، ولكنه لا يلبث أن تنجلي حقيقته، بما هو هذيان صبياني بائس، هو في أحسن أحواله هروب من احتمال المسؤولية والنهوض بأعبائها ومطالبها...

فهذه الأمة التي يرى كبراؤها وقادة الفكر فيها أن سبيل النهضة إنما يكون باتباع غيرها، هي أمة مسكونة بقابلية الاستعمار. ورب سائل يستفهم، مستغربا، هذا التوصيف فيقول: إننا لا نجد أمة من أمم الدنيا قاومت الاستعمار واكتوت بسعيره كالأمة العربية الإسلامية، فكيف يصح أن تصف هذه الأمة بما هو مناف لأخص خصائصها ومسمياتها، ألا وهو الأمة المجاهدة المقاومة؟ ونحن نقول لهذا المستفهم: إن من يستقري وقائع الأمة العربية والإسلامية في أزمنتها الحديثة ليلاحظ في يسر يسير، ودون أدنى عناء، أنها لم تزل أمة تغالب الاستعمار، بمختلف أشكاله، ويغالبها، بل وتقارعه مقارعة من يرى البقاء تحت سلطانه أمرَّ من الموت نفسه؛ فيحق للسائل- وقد أسعفته وقائع التاريخ القريب- أن ينسف دعوانا بما يأتي عليها من القواعد.

وليس علينا في جواب المعترض سوى أن نتمثل بصورة ما كنا ابتدأنا به مقاربتنا هذه؛ ونعني بذلك صورة ذلك الذي يرفض النتيجة ويعاند في لزومها، بعد أن سلَّمَ بالمقدمات. فلئن كان الرافض للنتيجة متناقضا مع نفسه، من حيث هو رفض ما يلزم بالضرورة عن مقدمات سابقة تسلمها دون أن ينكر منها شيئا، فليس أقل تناقضا منه من يهُبُّ لمقاومة الاستعمار إذا حلَّ بأرضه، ذاهلا عن أن هذا الاستعمار ليس إلا نتيجة منطقية لمقدمات، أفضت بذاتها لا بالعرض إلى هذا الوضع بالذات؛ فيكون هذا السلوك من المستعمَر دالا لا على أنفة فيه من الرضوخ لمستعمِره- وإن بدا كذلك في ظاهر الأمر- بل على قصور مستفحل فيه؛ وإلا فكيف هو يباشر رفض النتائج بانتهاج سبل المقاومة، دون أن يبادر من تلقاء ذاته إلى

---

[17] طه حسين، **مستقبل الثقافة في مصر**، ط3، القاهرة، دار المعارف، 1996، ص 33، 34، 39 على التوالي، والتشديد منا.

علاج المقدمات؛ فإن سلوكه هذا أشبه بسلوك الصبيان ممن لم يبلغوا درجة التمييز بعد؛ أي أن صنيع الأمة العربية إنما يدل على تخبط من لا عقل يمسكه عن إيتان ما يتبرأ منه الذين هم يعقلون.

إن القابلية للاستعمار هي حالة وجودية للكيان العربي الإسلامي يميزها تراخي العقل وانكماشه، أو قل دخوله في حالة غيبوبة أو غفوة شاملة عميقة، فَقَدَ- بموجبها- كل فاعلية، وأضحى كيانا لا يقدر على الحركة؛ وبكلمة واحدة: إن القابلية للاستعمار هي حالة الشلل التام الذي يصيب كيانا ما بحيث يجعله يخر صريعا مع أول عارض يعرض له، لتآكل مناعته وهشاشة بنيته على الجملة. فمثل هذا الكيان يكون الاستعمار بالنسبة إليه قدرا محتوما، ولو بعد حين؛ فإن النتيجة لازمة- في حكم العقل- عن تهيؤ مقدماتها، ولو عاند في لزومها المعاندون. وعلى هذا، فمن يحسن قراءة هذه المعطيات، وهي الداخلة في باب السنن الكونية الجارية، لم يكن ليجد أدنى غرابة في أن المستسلم لهذا النمط من القابلية هو بمثابة الظالم لنفسه الواضع لها موضع المذلة والمهانة، مع شديد ذهوله عمَّا أوقع فيه نفسه، فلأجل ذلك لا يكون نهوضه لمقاومة الاستعمار إذا حلَّ بساحته وفرض عليه الاستعباد القسري إلا تخبطا صبيانيا لا يخلو من عشوائية لا يحكمها حسن التدبير وبعد التخطيط؛ وما صدق على الفرد الواحد كان حريا بالصدق على المجموعة البشرية. فإنه يسوغ أن توصف الأمة في مجموع كيانها بالتناقض، من حيث هي تنكر ما يلزم عن مقدمات هي لديها بمنزلة المستقر لدى أهله. ولعله من باب "رب ضارة نافعة"، يكون حلول الاستعمار البغيض بأرض القابل للاستعمار بمثابة المنبه القوي الذي يعمل، من فرط إثارته، على إيقاظ الهمم الخاملة وتحريك السواكن العاطلة، فتهتز روح الأمة وتنتفض بعد طول سبات؛ فإذا زالت حواجب الإدراك عنها، بدأت تُعمِل النظر من جديد؛ هنالك تبصر ذاتها على حقيقتها: أنها ما دخلت في طور الاستعباد القهري إلا لاستسلامها لعبودية طوعية، رضيت فيها بظلم نفسها وبجهل حقيقة ذاتها.

أثمة مخرج من هذه الزاوية الضيقة؟ أثمة سبيل للانعتاق من ربقة القابلية للاستعمار؟

إذا كانت مأساة الأمة العربية المسلمة هي عدوانها على ذاتها وظلمها لنفسها، فسبيل القضاء على هذه الآفة المنكرة هو أن تعود هذه الأمة فتنصف ذاتها، بأن تغير من شروط أحوال وجودها في خاصية ذاتها، مصداقا لقول الحق تقدس اسمه في محكم التنزيل: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؛ وتلك هي على وجه التحديد فلسفة الإصلاح الجزائري.

لم يعد عسيرا علينا الآن، بعد الذي قدَّمناه، أنْ نرى أنَّ الإمام الإبراهيمي قد كان مدركا غاية الإدراك لمعاني مفهوم "القابلية للاستعمار"، ومتحققا أتم تحقق من خطورة مفاعيله الهدَّامة في كيان الأمة؛ ولو ذهبنا نستقصي اشتغاله على المفهوم في مدونته، لكان حريا بنا أن نعيد قراءتها بالكلية، وهذا مرام يضيق عنه مقامنا. فحسبنا أن نشير إلى بعض المواضع الدالة على أن الشيخ الإمام لم تكن لتغيب عنه هذه المسألة؛ وكما أنه وقف على خطورة مفعولها، فقد رسم سبيل القضاء عليها.

يقول الإمام: "ومن الأمثلة الصريحة التي لا تحتاج إلى ترتيب الأقيسة في الاستدلال عليها- نقيصة الأمية- فإنها لا تفشو في أمة وتشيع بين أفرادها إلا فتكت بها وألحقتها بأخس أنواع الحيوانات، ومكنت فيها للجهل والسقوط والذلة والمهانة والاستعباد [... هي] مرض فتاك ونقيصة مجتاحة ورذيلة فاضحة، وشلل وزمانة في جسم الأمة التي تبتلى بها. فإذا كنا نعرف من شؤون الأفراد أن من يصاب منهم بشلل تتعطل منه وظيفة العضو المصاب، كذلك يجب أن نعرف من شؤون الأمم هذه الآثار السيئة التي تنشأ عن الأمية، وهي تعطيل المواهب والقوى، مع الفرق العظيم بين تعطيل وظائف أجزاء الجسم وبين تعطيل أجزاء الأمة. لا تفشو الأمية في أمة إلا أفقدتها معظم خصائص الحياة. وأكبر جناية تجنيها الأمية على الأمم هي القضاء على التفكير. والتفكير هو المعيار الذي توزن به القيم العقلية في الأمة سموا وإسفافا. ومحال أن يسمو تفكير الأمي لأن فكره في قفص من أميته"[18].

وقد يكون من الصعب على الباحث أن يعلق على كلام هو أنموذج وحده في باب البلاغة والبيان والتفنن في أداء المعاني وتشقيق بعضها من بعض؛ فلأجل ذلك قد لا يكون كلامنا على كلام الإمام من باب الشرح والتعليق، بل من باب الترتيب والتنسيق. ولقد كان من حقنا أن نقدم نصوصه التي تتناول المسألة الطرقية، ولاسيما أنه يعدها أصل كل بلاء ومنبع كل شر ابتليت به الأمة في مجموعها؛ ولكننا

---

[18] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 202-203.

آثرنا البدء- وهذا عمل أدخل في نطاق الترتيب والتنسيق- بهذه الآفة أولا، لأنها مقدمة بالاعتبار على ما سواها، لسبب رئيس ستنجلي حقيقته في حينها.

حقا، لم تكن الأمية متفشية بالقطر الجزائري في العهد الذي سبق ابتلاء الجزائريين بغائلة الاستعمار، بل لعل الأدنى إلى الحق هو أن نقول إن الأمة الجزائرية كانت، إبانئذ، أمة متعلمة ندر فيها من كان جاهلا بأصول القراءة والكتابة والحساب؛ وعلى الجملة كان الإنسان الجزائري متعلما. على أن الإشكال كله كان في نمط هذا التعليم وفاعليته بالقياس إلى زمنه؛ إذ "لم يكن في حقيقته إلا تقليديا بسيطا، ولم يكن يتجاوز دراسة الفقه والتوحيد والنحو في معظم الأطوار والمراحل، وفي عامة الزوايا والمساجد؛ وهي التي كان التعليم بمستوياته المختلفة موكلا إليها؛ والآية على ما نزعم أننا لا نظفر، أو لا نكاد نظفر، في هذه الفترة المضطربة القلقة، بمفكر كبير ولا بشاعر خنذيذ ولا بكاتب شهير"[19]. وأما العلوم العصرية وتطبيقاتها الصناعية، وهي مناط التقدم في الأزمنة الحديثة ومقياس المشاركة في سيرورة الحضارة العالمية، فقد كانت الغائب الأكبر في مجتمع شبه بدائي حبسه التخلف، الذي نال منه آمادا متطاولة، في أسفل درجات التمدن والرقي التقني والصناعي. ولأجل ذلك لم يكن في مكنة الجزائريين حين دهمتهم آلة الاحتلال- إذا غضضنا الطرف عن اضطراب قادتهم- صدَّ العدوان الفرنسي، الذي كان متفوقا عليهم عدة وعددا، بمراحل عديدة. فلما استقر بالاحتلال المقام بأرضنا، غلابا وقهرا، عمد إلى خطة التجهيل فأقامها استراتيجية شاملة عميقة الأثر بعيدة المفعول. ولم تكد تمر أعوام قليلة حتى أضحى الشعب الجزائري أجهل الشعوب؛ فإذا اجتمعت عليه آفة التخلف ومصيبة الجهل والأمية، نزل إلى درك الانحطاط والتسفل، وما يترتب عليه من انهيار اجتماعي وأخلاقي، يكون معها أشبه شيء بالميت وما هو بالميت، ولكنه "فقَدَ معظم خصائص الحياة".

وما الإنسان إذا تعطل عقله وشُلَّ فكره سوى شيء من الأشياء أو بهيمة من الأنعام؟

سئل الفيلسوف الألماني الشهير كانط عن الأنوار[20]، فأوجز العبارة عنها بقوله: هي أن تتجرأ فتستعمل عقلك، أو أن تكون حرا فتفكر لذاتك! فانظر كيف انطلقت مسيرة الأنوار في ربوع أوربا ناهضة على العقل والحرية؛ ثم انظر كيف سلكت رائدة الأنوار، فرنسا،- في الفترة عينها- حتى رجعت بالأمة الجزائرية إلى عهود الجهالة الأولى، وحتى صيرت الجزائريين قطيعا من السائمة لا يقدرون على شيء، إلا أن يقولوا لسيدهم: نعم، نعم...

فإذا علمت ما يصنعه الجهل والأمية بالإنسان، أدركت معه كيف يستسلم بسهولة مفرطة للخرافة والشعوذة؛ وهاهنا تأتي بلية الطرق الصوفية التي وإن اختلفت مظاهرها ورسومها من قطر إسلامي إلى آخر، فإنها "تجتمع كلها في نقطة واحدة وهي التخدير والإلهاء عن الدين والدنيا"[21]. والحق أن الذي يتتبع نصوص الشيخ الإمام التي أفردها لمسألة الطرقية لينال منه العجب وتستبد به الحيرة من أمر مؤسسة الطرقية، وكيف أنها كانت ظهيرا للاستعمار الفرنسي اتخذها ذلولا للتسلط على رقاب الجزائريين وقتل أرواحهم. وهل كانت فرنسا لتتمكن منا تمكنها، لولا نجاحها في تسخير مشائخ الطرقية المزيفين الذين أجهزوا، بمكرهم ودهائهم وخبث أساليبهم، على ما تبقى من نقاء العقيدة وصفاء التدين في النفوس، حتى استحال الإسلام طقوسا غريبة وعادات منكرة؟ ثم أكان عبثا أن تجتمع كلمة الطرقيين على تأسيس هيئة سموها "جامعة اتحاد الطرق الصوفية"، وأن تعمد "عن طوع واختيار إلى إسناد رئاسة الشرف عن جمعيتهم، المنسوبة إلى الدين، إلى الحكام الإداريين"[22]، وهم المستعمرون الفرنسيون الأشد كرها للإسلام وأهله؟

---

[19] عبد المالك مرتاض، **أدب المقاومة الوطنية في الجزائر 1830-1962**، ج1، **رصد لصور المقاومة في النثر الفني**، الجزائر، دار هومة، ص 40.

[20] راجع النص الكانطي الشهير: **جواب عن سؤال ما الأنوار؟**

[21]**آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، 190.

[22] المصدر نفسه، ص 299.

والحق أن الإبراهيمي لم يُر أعنف مقالا ولا أصعب مراسا وأهجى لسانا إلا وهو يحمل حملاته الهوجاء على أهل الطرقية وشيعتها، حتى إن القارئ لما كتبه بشأنهم ليكاد يلتبس عليه الأمر التباسا، بل يستبد به الذهول استبدادا؛ كيف وهو يحمِّلهم من الأوزار والآثام ما يوشك أن يضع الفرنسيين دونهم في الفتك بالإسلام والشعب على عقيدته. فما أمر هذه الطرقية، وما تهمتها؟

أما الطرقية، عامة، فالمراد بها في بلاد الغرب الإسلامي من الشمال الإفريقي، مؤسسات الزوايا الصوفية المنتشرة في ربوع القطر الجزائري، ومن مسمياتها المعروفة الذائعة الصيت: القادرية والتيجانية والرحمانية والعليوية؛ وهي تسميات تنسب الطرق إلى مشايخها المؤسسين. ولكل واحدة أتباع ومريدون، ولكل شيخ من شيوخها وجاهة وسلطان على قلوب أتباعه، ونفوذ يمتد فيشمل منطقة أو مناطق بأسرها.

فما الذي ينقمه الإمام من الطرقية؟ أينقم منها مسلكها الصوفي العرفاني، الذي هو في حقيقته ارتياض روحي لقطع النفس عن علائق المادة وشواغلها، للارتقاء بها إلى سمو الحقائق الربانية التي لا يملك أن يدنو من مقاماتها أو يسبح في فيوضاتها العرفانية العالية إلا من أخذ نفسه بالمجاهدة والمصابرة، حتى تشف نفسه شفوفا محضا خالصا، فتكون أدنى إلى معاينة لطائف أسرار الملكوت وعجائبه؟ أيكون الإبراهيمي- وهو العالم المتفقه والأديب المتذوق والحكيم المتمرس- خصيما للفكرة الصوفية، وهي بعدُ مرتبة من مراتب كمال التدين؟

ثم ما بال أصحاب هذه الطرق، ناهيك عن مشايخهم- والأصل أنهم ذوو نفوس عالية وأخلاق تنشد التطهر والتعفف- لا يتحرجون عن التسَفُّل في حضيض منكر القول وفاحشه في ردهم على رواد الحركة الإصلاحية من علماء الجمعية، ولاسيما على رئيسها الأول الإمام عبد الحميد ابن باديس؟

وما نرى لهذه الحيرة من زوال إلا بنزولنا على حكم أحد الباحثين المقتدرين من أهل الإنصاف، فلنستمع إليه يقول، بعد أن أورد كلاما لابن بشير العلوي هذا نصه: "لم ندر، ولم يدر غيرنا، ما هي البلية التي أصابت رئيس جماعة المتوهبين [يريد بهذا الوصف رئيس جمعية العلماء، الإمام ابن باديس، ولا يخفى ما في هذه التسمية من الاحتقار] وما هو الذنب الذي ارتكبه، حتى أوقعه في بعض الذاكرين الله كثيرا والذاكرات، الذين أعدَّ لهم مغفرة وأجرا عظيما"، نجده يعقِّب عليه بهذا المقطع: "[...] إن ذلك ضرب من المغالطة المحضة؛ إذ لا ابن باديس ولا سواه من العلماء المصلحين، كانوا ينكرون على الصوفية ذكرهم الله من حيث هو له أهل من الذكر والتقديس، وإنما ينكرون عليهم هذه المعتقدات الفاسدة والبدع الباطلة"[23].

الأمر، إذن، يتعلق بمعتقدات فاسدة وبدع باطلة، ونزيد فوق كلام الأستاذ مرتاض- مما نرتبه على ما ورد في تعليقه- قولنا: وأخلاق دنيئة ماكرة. فإن قولة مرتاض "ضرب من المغالطة المحضة" تعني أن صاحب المغالطة متعمد إيهام قارئه بصدق دعواه، مع أنه عالم- في خاصية نفسه- بكذبها. وكل من زاول شيئا من المنطق علم أن المغالطة عبارة عن قياس وهمي غير منتج، يراد به التغليط وإسكات الخصم وإظهار الانتصار عليه بتضليله عن الحقيقة. وقد جعل المناطقة الغلط في الاستدلال إما بسبب الكذب في مادته أو الفساد في صورته. ومهما يكن، فإن إرادة التغليط مردها في نهاية الأمر إلى انقطاع الحجة في مقام المناظرة، مع إباء التسليم بالعجز أمام من ظهرت حجته وقام برهانه؛ وأما سببها في مبدأ الأمر فنفسٌ مرذولة قبيحة تعلم أن الأمر كذب لا حقيقة فيه، ثم هي لا تتورع عن اجتراحه؛ فيكون المغالط بهذا الاعتبار من أحط الناس منزلة، فهب أن شيطان التعصب والمكابرة حجب عنه أخلاق العلماء القاضية بالنزاهة والتجرد، فما منعه أن يلوذ بأخلاق الإسلام، والكذب فيها من منكر الكبائر؟

لهذا السبب بالذات، نعني اجتماع المعتقدات الفاسدة والبدع الباطلة والأخلاق الدنيئة في الطرقية المنتسبة إلى الصوفية، نجد الإبراهيمي يعلن بصرامة لا تخلو من الحدة الشديدة: أنْ "لا صوفية في الإسلام"[24]؛ وأنَّ الطرق "هي علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور، وأن كل ما هو متفش في الأمة من

---

[23] عبد المالك مرتاض، **فنون النثر**، ص 43.

[24] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 175.

ابتداع في الدين، وضلال في العقيدة وجهل بكل شيء، وغفلة عن الحياة وإلحاد في الناشئة، فمنشؤه من الطرقية، ومرجعه إليها"[25].

أما قوله: "لا صوفية في الإسلام"، فلا ينبغي أخذه على إطلاقه، ولاسيما أن الشيخ كان في معرض الحديث عن أدواء الأمة وعللها التي نخرت كيانها بسموم قاتلة حسبتها من الدين، والدين منها بعين النقيض. أليس يدعو الإسلام أتباعه إلى العلم ويحضهم على العمل، بل ويغريهم بالنفاذ من أقطار السموات والأرض، إن رأوا إلى ذلك سبيلا؟ فما بالهم يستسلمون إلى كسل مقيت استحال مع طول الغفلة إلى عجز كئيب، ثم هم لا يجدون حرجا مما آلت إليه أوضاعهم، ذلا ومسكنة، فيعتبرون انقطاعهم عن الدنيا تقربا إلى الله. ألا إن الإسلام دين العمل والجهد والاجتهاد وليس دين الخمول والكسل والجمود، وما كان الله ليرضى أن يُتَقرَّب إليه بغير ما شرعه، وبغير ما ارتضاه لعباده المؤمنين من صالح الأعمال. وإذن فالتقرب إلى الله إنما يكون بالعمل، لا بالتبطل وترك العمل. ومن ثمة فالصوفية، أو قل التصوف، إذا اعتبرته رياضة روحية، فالأصل فيه أن يكون طاقة نشاط وعمل وبذل لا ينفك عن التكثر والنماء، لأنه عمل تحرسه أخلاق مطهرة مؤيدة، فلا ترى من صاحبها إلا مزيد كمال وترفع. فهذا التصوف لا مطعن للشيخ فيه أصلا؛ ألا ترى أنه يميز في موضع آخر بين التصوف الأصيل، وبين ذلك التصوف المختل المريض الذي صار "حيلة كل محتال وحيلة دجَّال"؟ فمتى أراد صلة الطرقية بالتصوف، لم يكن يريد في الحقيقة إلا هذا التصوف المرضي الدجال، ولم يكن مبنى الطرقية المنتسبة إليه والقائمة على توجيهه إلا على "حيوانية شرهة، لا تقف عند حد في التمتع بالشهوات والانهماك في اللذائذ واحتجان الأموال من طريق الحرام والحلال، واصطياد الجاه وحب الظهور والاختلاط بأهل الجاه وإيثارهم والتزلف لهم"[26].

وأما قوله إن الطرق هي علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور، فالحق ما ذكره الشيخ الإمام؛ وإلا فنحن نود أن نعرف أي دين هذا يزعم صاحب الطريقة التيجانية اتباعه، وهو يزعم أن تلاوة "صلاة الفاتح" مرة واحدة تعدل ستة آلاف ختمة من القرآن؛ وأي دين هذا يرضى من ابن عليوة أن يتطاول على الحضرة الإلهية فيجعل مدة الانقطاع المخصصة لمعرفة الله ثلاثة أيام لا غير؛ والسر في ذلك أن يحظى المريد بلحظة مباركة من شيخه، ولا عليه بعدها أن ينقطع الأعوام الطوال في خدمة شيخه الذي أوصله إلى عتبات سدرة المنتهى، فيعتني بشجره وزرعه وحصاده وجميع أمور معاشه.

أليس من يبث في أتباعه أن قراءة ورده مرة واحدة تفضل ستة آلاف ختمة من القرآن هو بحال من يزهد في القرآن ويرغِّبُ عنه؟ فإذا علمنا أن طاعة الشيخ واجبة على الأتباع والمريدين، علمنا معها أن طوائف من الأتباع قد استقالت عقولهم وخارت قواهم وانفصم ما يربطهم بالقرآن، بعد أن صار أشياخهم وشعوذات أشياخهم أقدس عندهم من كلام ذي الجلالة والإكرام.

ولو توقف الأمر عند هذا النحو من البدع التي داخلت العقيدة فشوهت بنيانها، لقلنا إن دين الله محروس، وإن الله يتولى فضح الكاذبين الكائدين، وإنه ليبعث لأمته من يجدد لها أمر دينها، فيزيل باطل المبطلين ويصلح ما أفسد المفسدون. ولكن الطرقيين بالغوا في جرمهم وأمعنوا في فسادهم حتى باتوا ثلمة في كيان الأمة، وحتى خشي العلماء المصلحون من انهياره وتمزقه شر ممزق.

هذا، ونحن نعتذر عن إيراد هذا النص للإبراهيمي، على طوله، بكوننا لم نقرأ لغيره مثله في صرامة عبارته وقوله الحقيقة ببلاغة عزَّ نظيرها؛ يقول الإمام: "ومتى كانت الطرقية سببا من أسباب الاجتماع على الخير العام؟ ومتى كان من طبيعتها الأصلية أن توحد الناس بالمعنى الاصطلاحي للاتحاد؟ نعم: إنها توحد معتنقيها في شيء واحد، وفي غايتها التي هي شرُّ شرورها وهو هذا الاستسلام المطلق الذي تبتليهم به، وهذا البله المستحكم الذي أنساهم خالقهم وحقائق دينهم وتاريخهم وأذهلهم عن أنفسهم، وانتزع منهم أخلاق الرجال وعزائم الرجال، وصيَّرهم آلة مسخَّرة في يد الشيخ وأبناء الشيخ والمقربين من الشيخ، ثم صيَّرَهم آلة في يد كل ظالم للأمة ومعتد على صفوفها، ثم مطية لكل راكبة، ثم حجة على انحطاط المسلمين، ثم حجة على الإسلام نفسه [...] إنهم مطايا الاستعمار الذلل وأيديه الباطشة، بل القنطرة التي هوَّنت عليه العبور [...] أعوان على هذه الأمة للدهر، وحلفاء عليها للفقر، وإلب على دينها

---

[25] المصدر نفسه، ص 189-190.

[26] المصدر نفسه، ص 168-169.

مع التبشير بالكفر، وأنهم هم الذين أماتوا رهبة الإسلام ونخوة الإسلام بخضوعهم واستسلامهم، كما أماتوا حقائقه بأساطيرهم وأوهامهم، وأنهم مردوا على الملق والمداهنة المزرية بشرف الإسلام في المواقف التي تسمو عن المجاملة وتقتضي نهاية الصدق في المعاملة"[27].

ولكن أليس من الإمعان في الغلو وصف الطرق الصوفية بهذه النعوت المخزية، ووصمها بكل نقيصة ممكنة وجعلها السبب الذي ابتلينا من ورائه بكل فاجعة؟ ألم يشهد القطر الجزائري طرقا صوفية حملت لواء الجهاد ولقَّنت العدو، في حين مقدمه، دروسا في الاستبسال والثبات والمقاومة؟ أليس في تجاهل هذا الأمر تزييف للواقع وغمط للحقوق؟

ولدفع هذه الشبهة، لا بد هاهنا من وقفة تحقيقية.

أما القول بأن الطرق الصوفية هبَّتْ تقاوم الاستعمار- مع بداية الاحتلال- معلنة الجهاد على المستعمر الغازي، فحق لا مرية فيه؛ ولكنه جهاد معلن لا باسم الطرقية وفي سبيلها، بل عن حمية وطنية وفي سبيل الله، تساوى في ذلك الصوفي مع غير المنتسب إلى الصوفية. فحركة المقاومة الأولى، إذا كان رفع بعض ألويتها مشائخ الصوفية، فقد كان ذلك بطريق العَرَض لا غير، ومن حيث هم معنيون كغيرهم بمأساة عدو غاشم جعل هدفه الأول من احتلال الجزائر محو الإسلام وتحطيم الهلال؛ فلأجل ذلك لم يُسَمِّ أحدهم يوما هذه المقاومة باسم الطرقية أو الصوفية، وإنما هي شعبية وكفى. ولأن الطرقيين الأوائل دخلوا في مقارعة الاستعمار بهذا الوصف، فقد ترتب على ذلك أمران: أما الأول فهو لزوم وصف التناقض في حقهم، من حيث هم أنكروا من واقع الاستعمار نتيجته وذهلوا عن تحقق مقدماته في عامة أحوالهم؛ وأما الثاني فغفلتهم، من جراء انصرافهم عن الدنيا وانقطاعهم إلى ضرب من الزهد في طلبها، ظنا منهم أن التدين الصحيح هو مطلق التسليم؛ فما كان من هذا التسليم الذي كان مبدؤه الروحيات، إلا أن امتد وفشا في سائر مناحي حياة الأمة، حتى استفحل أمره فصار استسلاما شاملا. وتلك هي نواة القابلية للاستعمار. ولهذا السبب بالذات عدَّ الإبراهيمي أهلَ الطرقية- من المتصوفين القُصَّرِ عن إدراك مقاصد التدين في ناصع حقيقتها- سببَ تمكن هذه الآفة من صميم كيان الأمة.

هذا، ونحن نرجح أن يكون المفكر الجزائري المقتدر مالك بن نبي قد استلهم، في بناء المفهوم وضبط صيغته، نصوص الإمامين المؤسسين، ويعضد هذا الترجيح قرينتان أساسيتان.

أما الأولى، فلأنه شديد التأثر بالمبادئ التي قامت عليها فلسفة الإصلاح الجزائري، على يد رائدها الإمام ابن باديس، ويشهد لذلك ما كتبه في **شروط النهضة**، حين يقول: "فمأساة الجزائر مثلا حتى سنة 1918 لم تكن إلا رواية صامتة، أو أثرا من الآثار التاريخية وضع في متحف [...] حتى إذا ظهرت الفكرة الإصلاحية حوالي سنة 1925 تحركت المشكلة الجزائرية، وقد أوتيت لسانا ينطق، وفكرة تنير لها الطريق"؛ "لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس، فكانت تلك ساعة اليقظة، وبدأ الشعب الجزائري المخدر يتحرك، ويا لها من يقظة جميلة مباركة"[28]. "ولقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم"؛ فأصبحت هذه الآية شعار كل من ينطرح في سلك الإصلاح في مدرسة ابن باديس وكانت أساسا لكل تفكير. فظهرت آثارها في كل خطوة وفي كل مقال، حتى أُشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير"[29]. بل إننا نلتمس في كثير من كتاباته أنه يعد نفسه أحد تلاميذها وأكثرهم تجسيدا لمشروعها؛ وما صدر عنه من نقد لما اعتبره انحرافا من قِبلها، إنما يُحمل على نجاح الحركة الإصلاحية في تكوين جيل مستنير بقوة العلم وبعد النظر وملكة الاستدلال، وليس جيلا قصاراه التعظيم والتبجيل ولو من غير دليل.

وأما الثانية، فلاقتران مفهوم القابلية للاستعمار في نصوص مالك بن نبي بمسألة الطرقية. يقول: "ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم، والعكس صحيح أحيانا. وهكذا كان شأن الجزائر، فإنها كانت حتى سنة 1925- على الرغم من إسلامها- تدين بالوثنية، التي قامت نصبها في

---

[27] المصدر نفسه، ص 172.

[28] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، 1986، ص 24.

[29] المصدر نفسه، ص 25.

الزوايا؛ هنالك كانت تذهب الأرواح الكاسدة لالتماس البركات ولاقتناء الحروز ذات الخوارق والمعجزات، غير أنه ما سطع نور الفكرة الإصلاحية حتى تحطم ذلك المعبد، فخرَّت الأوثان، مع أسف عماتنا وخالاتنا اللاتي أدهشهن ما رأين"[30].

ما السبيل إلى تخليص النفوس من سطوة الأوثان وإطلاق العقول مما أسرها من أصناف العجز والتسليم والخرافة، وبالجملة: كيف الخروج من ظلمات الجهل وكهف "القابلية للاستعمار"؟ إنه إشاعة الأنوار في روح الأمة، والارتفاع بها من حضيض التقليد والتبعية إلى يفاع النظر والتفكير والاستقلالية؛ فلا تحرير بغير تنوير!

وما التنوير؟ هو إعمال العقل وممارسة النظر وسلوك سبيل الاستدلال في كل ما يتصل بحياة الإنسان. فإذا استقامت أمور الأمة على ميزان العقل أمنت على نفسها مزالق الفتن واستتب فيها الأمن وصلحت أحوال معيشتها وارتقت فيها الفنون والصنائع. وليس في حديثنا عن العقل بهذه الكيفية مبالغة أو فرط تقديس له، فإننا لو طلبنا حقيقة الدين نفسه لوجدناه "وضعا إلهيا سائقا **لذوي العقول**..."[31]؛ ولو التمسنا حقيقة الشريعة لألفينا التكليف فيها **منوطا بالعقل**؛ ولو أمعنا النظر في مقاصدها لظفرنا بالتنصيص على **حفظ العقل** باعتباره أحد كلياتها الخمس، فإن "معنى حفظ العقل: حفظ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل، لأن دخول الخلل على العقل مؤدٍّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف. فدخول الخلل على عقل الفرد مفضٍ إلى فساد عظيم، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم"[32].

حقا، إن دخول الخلل على عقول الجماعات وعموم الأمة هو من أعظم الفساد وأنكره؛ ولا معالجة لهذا الخلل إلا بصيانة العقل من الجمود على مقررات يتسلمها من غير فحص وتمحيص، وبترويضه على ممارسة الاستدلال والتحقق به في كافة اشتغالاته، فإن الارتياض على تطلّب الدليل من شأنه أن يبقي العقل يقظا منتبها تسري فيه روح النقد والمساءلة. يقول الشيخ الإمام، بعد توصيف دقيق للحالة العلمية بالقطر الجزائري قبل انتصاب الحركة الإصلاحية فيها، وجهود علمائها في رفع غشاوة الجهل عن الأمة التي خدَّرها تعليم الطرقيين القائم على مبدأ "سلِّم للرجال في كل حال": "فالغرة اللامعة في جبين هذه النهضة العلمية هي اقتران العلم بدليله؛ فأصبح علماؤنا يعملون بالدليل، ويدعون إلى الدليل ويطالبون بالدليل، ويحكِّمون الدليل ولو في أنفسهم [...] ومن غرائب تأثير الحق في نفوس المستعدين له أن هذه النزعة الاستدلالية قد تجاوزت آفاق الطلبة المزاولين للعلم إلى الطبقات التي تليهم، فأصبحت نفوسهم نزَّاعة إلى طلب الدليل في أمور دنياهم، وأصبحت أبصارهم تخشع وأعناقهم تخضع إذا أقيم لهم دليل من آية قرآنية أو حديث نبوي ممن يعتقدون أمانته وصدقه، وإذا كان قصور أفهامهم قد قعد بهم عن فهم ما بين الدليل والحكم من صلة، فقد كان من ثمرات هذه النزعة الجديدة فيهم أنهم صاروا عارفين بقيمة الدليل، ولا يقبلون الباطل حين يلقى إليهم بالسهولة التي كانوا يقبلونه بها، بل يترددون ويتوقفون، وقد يفتق ذلك التردد والتوقف عن المخرج إلى الحق. وكم ألقموا المبطلين حجرا وأغصوهم بريقهم حينما يلقون إليهم بباطلهم، فيقولون لهم: وأين الدليل؟ وما أثقلها كلمة على نفوس ألفت التسليم وقادت الأمة بزمامه"[33].

إن أخص ناحية تفوقت فيها الحركة الإصلاحية بالجزائر تفوقا ظاهرا، إنما هي تحطيمها لأصنام الجهل والعجز والتبعية الخرساء، وإن مساهمتها الجليلة في تنشئة جيل متنور متحرر من عقابيل القابلية للاستعمار وثائر على كافة أشكال الاستعمار لهو مفخرتها الكبرى، التي تستأهل بها أن تكون في طليعة الحركات الفكرية التي على أبنائها اليوم أن يجتهدوا، ما وسعهم الاجتهاد، في تمثل مبادئها واستثمار جهودها الجليلة في مواجهة تحدياتهم الراهنة.

---

[30] المصدر نفسه، ص 28.

[31] راجع، على سبيل المثال: **الكليات** لأبي البقاء الكفوي، **وكشاف اصطلاحات الفنون** للتهانوي.

[32] الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، **مقاصد الشريعة الإسلامية**، ص 238.

[33] **آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي**، ج1، ص 148-149.