الحركة الإصلاحية الجزائرية والمسألة العلمانية

أ/ نورالدين ثنيو
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية/ قسنطينة

ننطلق في هذا البحث، من أنَّ كافة الحركات الإصلاحية التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي، في سياق ما عرف بعصر النهضة العربية الحديثة ذات منزع وتوجه واحد: العقيدة الإسلامية كإطار مرجعي وإصلاح الفساد الذي ران على عقيدة وحياة الإنسان المسلم ذاته كوسيلة وتدبير.فقد ظهرت الحركات الإصلاحية الحديثة في البلدان التي استفحلت فيها النظم الطرقية والتخلف الديني والدنيوي إلى حد استدعت الحاجة إلى الإصلاح[1]. وعليه، فالإصلاح بناء على هذا المنطلق، جاء من صلب التاريخ العربي والإسلامي وليس شاذا عنه. لكن، التجربة التاريخية للحركات الإصلاحية العربية بيَّنَت، على مستوى البحث التاريخي، أن هذه الحركات تباينت وتنوعت لتنتهي إلى ملامح وخصائص محلية خاصة بكل بلد من البلدان العربية التي ظهرت بعد تفكك الإمبراطورية العثمانية وانحسار الاستعمار.

1- "في نقد الحاجة إلى الإصلاح" هو عنوان كتاب المفكر العربي الراحل، محمد عابد الجابري، الذي صدر عن مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2005.

واقع حال التجربة الإصلاحية خلال الحقبة الحديثة يؤكد الحقيقة التالية، أن المنطلق الواحد، خلّف أيضا اختلاف المسار التاريخي اللاحق، بوعي أو بدون وعي، لأن الحدث التاريخي يصنع على المستويين، كما يصنع عبر الفعل ورد الفعل، أي الفعل "الخارجي"، العثماني والأوروبي وعبر رد الفعل الداخلي، أي المقاومة السياسية والاجتماعية للحركات الإصلاحية والوطنية السلمية منها والمسلحة، وفي السياقات المختلفة لمرحلة بناء الدولة الوطنية أيضا.و عليه، دائما على صعيد مقاربة البحث التاريخي، فإننا لا نأخذ الحقيقة الإصلاحية فقط على ما ورد في بياناتها التأسيسية وقوانينها الأساسية، بقدر ما ندرج أيضا التجربة التاريخية اللاحقة لكافة الحركات الإصلاحية وحياة رجال الإصلاح الذين صنعوا حركة التغيير والإصلاح في دورتها الحديثة[1].

البحث التاريخي هو دائما البحث في الخصائص المشتركة وفي الملامح المختلفة أيضا. والوقوف على الفروقات والتمايزات هو الذي يضفي على التجربة غنىً وثراءً، ويعطي من ثم، معالماً وصوىً تهدي أكثر إلى الفهم والمعقولية، خاصة في موضوع

1- المقصود بالدورة الحديثة لحركة التغيير والإصلاح المتأتية من صلب التاريخ العربي هو تداول الحديث النبوي الذي يقول: إن الله يرسل على رأس كل مئة سنة من يجدد (يصلح) للأمة دينها". فالتجديد والإصلاح يقع إذن وفق دورة تاريخية وحضارية، كان آخرها، الدعوة/ الحركة الوهابية ورائدها الشيخ محمد بن عبد الوهاب، التي ظهرت في شبه الجزيرة العربية، مطلع القرن التاسع عشر، وما تلاها في كل ربوع العالم العربي والإسلامي إلى غاية جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ورائدها الشيخ عبد الحميد بن باديس، التي ظهرت في الجزائر، مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين.

الحركات الإصلاحية العربية الحديثة[1]. وللتوضيح أكثر، نقول أن المبدأ لا يلغي التجربة التاريخية اللاحقة، بل المبدأ يُكَثِّف الماضي من أجل الخروج عنه أو الانفصال منه، كما أن المبدأ يوحي أيضا بالأهداف والمرامي التي يطمح إليها المصلح أو الحركة الإصلاحية من أجل التواصل معها والحياة بها. ولعل الملمح البارز في الحركات الإصلاحية الحديثة هو بعدها الاجتماعي والجماهيري أيضا.فلم تعد حركة التغيير أو الإصلاح قاصرة فقط على العقيدة أو الكلام أو الفقه، بقدر ما طالت المقَوّم الاجتماعي لحياة الجماهير، أي مظاهر وتجليات العقيدة الإسلامية على صعيد الواقع اليومي والوعي السياسي.

إذا كانت الحركة الإصلاحية في جوهرها دعوة وإرشاد، فهي بنفس القدر أيضا حركة تبليغ وتوعية لجماهير المسلمين الذين صاروا يقطنون المدن والحواضر والمراكز السكانية، أشَّرَت على انتقال الإصلاح من حيز النخبة إلى الحيز العام بالمعنى الذي يشير إلى عموم الأفراد (العامة من الناس) وإلى المجال العمومي الذي يندرج في نطاق

1- في موضوع التنوع والاختلاف بين الحركات الإصلاحية التي ظهرت في العالم العربي والإسلامي قرابة من القرنين إلى الآن، عادة ما تطرح الإشكالية التالية: التواصل والانقطاع بين الحركات الإصلاحية والإسلامية والوطنية... إلى أي مدى يمكن اعتبار حركة الإخوان المسلمين في مصر 1928 استمرارا أمينا لفكر محمد عبده(1849-1905)، أو إلى أي مدى تواصلت حركة جمعية العلماء المسلمين(1931-1956) في الحياة السياسية والاجتماعية والدينية لما بعد استقلال الجزائر، مدى التواصل مابين جمعية العلماء لما قبل الاستقلال مع جمعية العلماء الحالية. أنظر في هذا الصدد دراسة الأستاذ ماهر الشريف: الإصلاح الإسلامي والإسلام السياسي، تواصل أم قطيعة؛ Maher Cherif, réformisme musulman et Islam politique: continuité ou rupture ; in le choc colonial et l'Islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terre d'Islam, s.d. Pierre-Jean Luizard, La Découverte, 2004, Paris, p.518-552.

الدولة. ففي عصر الصحف السيارة، صار بالإمكان تحرير الجماهير من سطوة التخلف الطُّرقي ونظم الزوايا وشيوخها، والقادة المرابْطِيِّين ومراقد الولاة وأضرحتهم. فالخطاب كما تشكل في سياق النهضة العربية الحديثة خطاب يلتفت أكثر إلى السكان في عمومهم ويسعى إلى تحريرهم من ربقة العادات والأعراف الطُّرقية المتكلسة في بُنَى ونُظُمٍ تعيد إنتاج التخلف وتجتره في مواسم ومراسيم وطقوس تحافظ على رتابة الحياة التقليدية. وعلى خلاف ذلك، وضده أيضا جاءت الحركات الإصلاحية بنزعة تنزيه التوحيد عن الشرك والبدعة والوساطة، كما أنها بلورت خطابا توجهت به إلى العامة من الناس كأفضل سبيل لتخطي النظم الطرقية،العشائرية، القبلية والجهوية التي لم تعد تتماشى مع "البنية الجديدة المنتظرة"[1]، أي الدولة الحديثة كأفضل إطار لتصحيح العقيدة وإصلاح الفساد والعمل الصالح.

البحث عن "مؤسسة الدولة"، كما صاغه الفكر السياسي الحديث هو الوجه الآخر للخطاب الإصلاحي.فقد تلازم التوجه نحو إصلاح العقيدة مع الدعوة إلى إرساء نظام حكم سياسي يؤمن وصول الخطاب إلى كافة أفراد المجتمع، يتعالى على

1- "**البنية المنتظرة**" structure en attente فكرة قال بها المؤرخ الفرنسي المعروف جاك لوغوف Jacques le Goff، عندما كان يدرس العصر الأخير من العصور الوسطى ووقف على حقيقة أن ذلك العصر ينتظر حالة جديدة ،و أن النهضة التي جاءت على أعقابه جعلت رجال النهضة الأوروبية يترقبون ويتطلعون إلى حالة جديدة قادمة، لا مراء في ذلك. وكان ذلك العصر الجديد هو العصر الأوروبي الحديث الذي تغيرت فيه جميع مظاهر الحياة الدينية(تعاليم مارتن لوثر ومذهبه البروتستانتي)، الاقتصادية (نشأة البنوك والاكتشافات الجغرافية)، السياسية (ميلاد الدول القومية)، العلمية (غاليلي، المنهج التجريبي وكروية الأرض ودورانها على الشمس)، الإجتماعية ثورة الفلاحين والحروب الدينية وبداية الخروج من أسر النظام الإقطاعي).

منطق الزاوية، والطريقة والناحية والعائلة. ..عقيدة التوحيد تجمع أمر الدين والدنيا في وحدة لا تنفصم عراها، أساسها ومعيارها مرضاة الله.

عقيدة التوحيد في سياق النهضة العربية الحديثة

استندت الحركات الإصلاحية الحديثة في العالم العربي والإسلامي على عقيدة الدين الإسلامي من أجل النهوض بمجتمعاتها، في سياق الوجود العثماني والتحدي الاستعماري الأوروبي. فقد كان أساس الإصلاح هو إصلاح العقيدة بما تعني أإعادة النظر في مفهوم التوحيد لتخطي "تدين العوام"، والدروشة، الطرق الصوفية المرابطة في الزوايا والمراقد وكافة مظاهر الشرك والطقوس والشعائر التي تأبد التخلف ورتابة الحياة التقليدية. كما أن الحركات الإصلاحية آلت على نفسها أيضا السعي إلى تجاوز "الإسلام" الذي أراده الباب العالي للإيالات والأقاليم العربية، و"الإسلام" الذي أرادته القوى الأوروبية المحتلة في الأوطان العربية.

كانت الحاجة إلى الإصلاح تعني الحاجة إلى العقيدة الإسلامية التي عادة ما تأتي على رأس مئة سنة، كما ورد في الحديث، وفي التجربة التاريخية الإسلامية والإنسانية: بداية قرن ونهاية قرن آخر، علامة فارقة لعصرين مختلفين ومؤشر على تخطي أزمة كبرى يتوارى فيها عصر ويتلكأ عصر آخر عن الظهور.و عليه، فقد بدأ التاريخ العربي الحديث مع بداية ظهور الحركات الإصلاحية التي التمست العقيدة الإسلامية من أجل إعادة الفهم السليم إلى التوحيد في دلالته القرآنية الأولى على ما جاء في "فهوم السلف الصالح"، على رأي الشيخ ابن باديس.وبداية من الحركة الوهابية إلى حركة ابن باديس في إطار جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، انطوى الإصلاح الديني على رؤية ومنهج لإعادة تجديد النظر إلى الدين والدنيا والدولة معاً.

عقيدة التوحيد، في سياق النهضة العربية الحديثة، رؤية جديدة إلى حياة المسلمين بعد ما تأكد صعوبة تواصلهم مع الحياة الحديثة والمعاصرة في كافة أبعادها المدنية، الدينية، السياسية والاقتصادية. فقد تطور العالم من حول العرب والمسلمين وفرض على قادتهم ومثقفيهم وعلمائهم ضرورة البحث عن الخروج من أسر التخلف المروّع الذي كانت ترسف فيها، ليس فقط بسبب الاستعمار، بل أيضا بسبب التخلف المتأتي من عمق التاريخ الحضاري والديني للعرب والمسلمين، أي التراجع الحضاري والعلمي بداية من القرن الثالث عشر الميلادي.فقد لازمهم التخلف والجمود ردحا طويلا من الزمن غُطُّوا في سبات عميق، لم يستيقظوا إلا على وقع التحرش الأوروبي وخاصة حملة نابليون بونابرت على مصر 1798-1802.

حملت اليقظة العربية الحديثة تحديات ورهانات حضارية وتاريخية جسيمة دعت المصلحين إلى صياغة جديدة لإشكالية التقدم[1] والتطور : كيف السبيل إلى التوفيق بين الإسلام والحداثة[2]؟ التي اقتضت من جملة ما اقتضت التعامل مع طرفي المعادلة، أي الإسلام والمدنية الغربية، أو التراث والحداثة كما بتنا نطرحها اليوم.كان مقتضي الإشكالية يرمي من ناحية، إلى البحث في الحالة الإسلامية للخروج من سطوة الغلو الديني والشطط العقدي وتكلس وجدان المسلمين إزاء القرآن الكريم ككتاب مفتوح

1- أنظر، فهمي جدعان، أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، 1988.

2- أنظر، محمد عابد الجابري، التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.وأنظر أيضا، التراث وتحديات العصر في الوطن العربي (مؤتمر)، تحت إشراف السيد يس، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،1985

على سنن الله في الكون والحياة والإنسان، ومن ناحية أخرى، البحث في الحياة الغربية الأوروبية من أجل إدراك حقيقة التقدم والتنمية والتطور التي حصل فيها، التي لم تكن بعيدة عن نواميس وسنن الله في خلقه، حتى ولو كانت خارج "دار الإسلام".و هكذا، كان سؤال النهضة، كما يقال، ينطوي منذ البداية على ضرورة البحث عن إجابات عديدة تشمل مظاهر وجوانب عدة.

الحاجة إلى الإصلاح، حالة أملتها حالة الفساد التي استشرت في حياة المسلمين الدينية، الاجتماعية واستحكمت في بناهم الذهنية والعقدية وتكلست في مؤسسات صارت عائقا أمام التطور وعصية عن التغيير والتحوّل. فالفساد هو الوجه الآخر إلى الإصلاح الذي صار مع الوقت مفهوما مستقلا بذاته، مثله مثل مفهوم العقل، الحرية، العدالة. ..أي أن الإصلاح الإسلامي يندرج في سمت تاريخي إنساني على ما عرفته شعوب العالم وأممه، خاصة تجربة الإصلاح الديني في عصر النهضة الأوروبية بداية من القرن السادس عشر.

إن الإصلاح في مراد الحركات التجديدية الحديثة هي البحث عن معناه المستقل عن الإسقاطات الإيديولوجية والمذهبية والقبلية للعقيدة الإسلامية. فالحرية، مثلا في العصر الحديث لم تعد الإنسان الحر أي غير العبد أو القن أو المجبر أو المحبوس... بل الحرية مفهوم قائم بذاته وترنو إليه جميع الشعوب لأنها(الحرية)، باتت لازمة من لوازم الوعي الإنساني، ومطلبا لكافة المجتمعات حتى لدى تلك التي لم تعرف الاحتلال والاستعمار.فقد ارتقت الحرية إلى مرتبة المفهوم الذي لا يمكن أن يحجر عليه إطلاقا. والأمر نفسه بالنسبة إلى "الإصلاح" في سياق النهضة العربية الحديثة، فقد استقل بذاته وأضحى ينطوي على إصلاح الفاسد من الأوضاع في كل

جوانبها الدينية، الإجتماعية، الأخلاقية والسياسية والعلاقات بين الدول والأمم. وهكذا، فإذا كانت بداية الحركات الإصلاحية في العالم العربي قد تمثلت إصلاح العقيدة ضدا على الأنظمة الطرقية، فان السياق وما بعده امتد فيه الإصلاح إلى عموم حياة الإنسان، المجتمع، العالم على ما عرفنا ذلك طوال القرن العشرين إلى الآن.

كانت لحظة النهضة العربية، لحظة مؤسسة بكل ما تحمل كلمة التأسيس من معاني. كافة المصطلحات التي ظهرت فيها أخذت الحيز الدلالي لترتب لما بعدها، واستمرت في التطور إلى أن يستنفد المصطلح كامل أغراضه ومعانيه أو يأخذ معاني جديدة كشرط تاريخي للتواصل مع الحياة الحديثة. وعليه، فان إصلاح العقيدة أو الإصلاح الديني وإصلاح الفساد كلها كلمات وجدت لتبقى ولو نوعا من البقاء مثل الوعي، الضمير، الرأي، المنظور...، كلها صارت ملازمة لحركة التاريخ وتتجاوب معه كأفضل سبيل لكتابة التاريخ الخاص بالعرب. كما أن الإصلاح ذاته انطوى على معاني التقويم، التقييم، إعادة الهيكلة، والتصحيح...فضلا على المجالات التي امتد إليها : الإقتصاد، السياسة، الدين، الأخلاق، العلاقات الدولية.و هكذا، فقد ظهرت الحركات الإصلاحية برسم تجديد الدين الإسلامي وإعادة التفكير فيه بشكل متواصل كحيز من الفضاء الكبير الذي صارت عليها الحياة البشرية الحديثة.

العقيدة الإسلامية عند المصلحين الجزائريين

أخذت العقيدة الإسلامية لدى العاملين في الحركة الإصلاحية الجزائرية حجم النظرية الاجتماعية التي تشمل حياة الفرد في صلته بالمجتمع الجزائري وفي صلته بالوجود/الحكم السياسي الفرنسي. فالسياق التاريخي والمرحلة التي ظهر فيها

المصلحون الجزائريون هي مرحلة استعمارية، كانت الغلبة السياسية فيها للمحتل الفرنسي، وبسبب ذلك أخذ العقيدة الإصلاحية في تجربة المصلحين الجزائريين حجم النظرة الاجتماعية الشاملة التي لا تقتصر فقط على ما هو ديني بل تمتد إلى كافة مقومات الحياة الجزائرية وما تنطوي عليها من أبعاد. فالعقيدة الإصلاحية كما تمثلها "العلماء" واجترحوا بها نشاطهم الإصلاحي طالت الإنسان الجزائري والأمة الجزائرية والوجود الفرنسي.فقد سعوا منذ البداية إلى توضيح ملامح الأمة الجزائرية تمييزا لها عن الوجود الفرنسي، كما أنهم من ناحية أخرى عمدوا إلى إصلاح العقيدة الإسلامية ضدا على الوضع الطُّرقي، بإعادة الإسلام إلى الفهم الأول له وإلى لحظة السلف الصالح.

عبرت العقيدة الإسلامية في التجربة الجزائرية عن إيديولوجية إصلاحية شاملة لم تقتصر على البحث الكلامي، الفقهي، أو التصوف، لا بل نظرة شاملة لمناحي ومناشط الحياة في أبعادها الشعبية (populaire) والعالمية (savante)، في أفق استعادة واستكمال ملامح وقسمات المجتمع الجزائري: الشعب، الأمة، الدين، السياسة، علاوة على إشكالية الوجود الفرنسي في أرض الإسلام.كل هذا تعاطت معه النخبة الإصلاحية الأولى التي اعتمدت منبر جريدة "المنتقد"،عام 1925، من أجل إصلاح ما أفسده الاستعمار والنظم الطرقية. وفي هذا الصدد، كتب الشيخ عبد الحميد بن باديس، في بيانه الإيديولوجي الفكري العقدي:" نحن قوم مسلمون، نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال إنساني ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر وفي المحافظة على هذه التقاليد، المحافظة على أهم مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لا يَقْدِر الناسُ أن يعيشوا بلا

دين، وأن الدين له مكانة عظيمة لا يستهان بها، وأن الحكومة التي تتجاهل دين الشعب تسيء في سياسته وتجلب عليه وعليها الأضرار والأتعاب، بل ربما حصلت بها هزائز وفتن"[1].

غني عن البيان، أن هذه الفقرة للشيخ ابن باديس، تنطوي على فكرة إصلاحية شاملة وتعبر عن برنامج طموح لا حدود له، لا يتحقق إلا بتضافر قوى اجتماعية وسياسية وتنشأ له مؤسسات ومرافق تكون بحجم الدولة نفسها. فما يعانيه المجتمع الجزائري هو التخلف التاريخي المروّع، فضلا على الكبت الاستعماري الذي حال دون إفصاح الجزائريين المسلمين عن تطلعاتهم وعن هويتهم العربية والإسلامية وقيم العصر الحديث. ولعل الفقرة الموالية من كلام الشيخ ابن باديس توضح أكثر أن فكرة "تخلف المسلمين الجزائريين" يجب أن تتلمس المبدأ السياسي والمبدأ الديني أيضا، بمعنى العقيدة لم تعد فقط تعبر عن الدين بقدر ما تحتاج إلى السياسة أيضا، عبر الوعي باستقلالية المجالات الحديثة:". . لا نعني بهذا، أننا نخلط بين الدين والسياسة في جميع شؤوننا، ولا أن يتدخل رجال الدين في سياستنا وإنما نعني اعتبار الدين قواما لنا ومهيعاً شريفا لسلوكنا ونظاما محكما نعمل عليه في حياتنا وقوة معنوية نلتجئ إليها في تهذيب أخلاقنا وقتل روح الدّعارة والفساد منّا وإماتة الجرائم من بيننا. فلهذا، لا نَأْلُوا جهدا في خدمته بنشر مباديه (مبادئه) الحقَّة العالية وتطهيره من كل ما أحدثه فيه المحدثون، والدفاع عنه من أن يمس بسوء من أهله"[2].

1- عبد الحميد بن باديس، خطتنا، مبادينا، غايتنا وشعارنا، جريدة المنتقد، ع/1، 2 جويلية 1925.

2- المرجع نفسه

ينخرط ابن باديس في هذه الفقرة الأخيرة في الإشكالية الحديثة التي تقضي بضرورة الفصل بين ما هو ديني وما هو سياسي مع وجود المنطلق العقائدي الذي تصدر عنه التصورات والحلول والمقترحات الإصلاحية. فمبدأ الفصل، كما يوضحه ابن باديس يحكمه الوعي بحقيقة الدين والوعي أيضا بحقيقة السياسة، وما يفرضه العقل السياسي الحديث من ضرورة احترام الاختصاص واستقلال المجالات.فقد كان ابن باديس يدرك جيدا أن للدين رجاله وأن للسياسة رجالها، وكان يدرك ذلك عن كثب بسبب وجود السلطة الفرنسية التي بإمكانها أن تساعد الأهالي المسلمين في دينهم ودنياهم إن هي تخلصت من بطانتها الاستعمارية، أي إذا احتكمت، كما يرى رجال الإصلاح الإسلامي والسياسي، إلى القوانين والمبادئ الإنسانية التي صاغتها في المتروبول:" نحن قوم مسلمون جزائريون في نطاق مستعمرات الجمهورية الفرنسية"[1].

وعليه، مهما حاولنا، كما نقرأ في فقرات ابن باديس، أن نختزل حياة الجزائريين، ومهما حاولنا أن نعيدها إلى المبادئ والأصول، فان المبدأ السياسي لا يلغي المظاهر والتجليات والحقائق الإجتماعية والسياسية والاقتصادية. فإذا كان الدين الإسلامي مقوما جوهريا للأمة الجزائرية فيجب أن تلازمه السياسة من أجل الارتقاء به وتجديده[2]، فقد صارت مؤسسة الدولة هي الإطار الأنسب لإصلاح الدين في

1- المرجع نفسه.

2- ما يجدر ذكره في هذا المقام، أن تجديد الدين وإصلاحه، كما جاء في منهج المصلحين الذين اعتمدوا جريدة المنتقد، يتم بالنقد والتهذيب، كما ورد ذلك صراحة في شعار الجريدة:"**جريدة سياسية تهذيبية، انتقادية**"، وكل هذه الكلمات لها دلالتها من وحي السياق التاريخي الذي جاءت فيه أي العقد الثالث

العصر الحديث. وللتوضيح نضيف أن الحركة الإصلاحية الجزائرية لم تتوقف على ما هو ديني فقط، فتراثها يزخر بما هو سياسي واجتماعي أكثر بكثير مما هو ديني.فقد صارت للسياسة مدلولها الايجابي الذي يتواءم مع إمكانية ترقية الدين والأخلاق والآداب العامة. لم تعد العقيدة الإسلامية تكتفي بذاتها، بل صارت تستدعي السياسة ونظام الحكم، أي الدولة في معناها الحديث. يقول ابن باديس في هذا المضمار:" نحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادؤها الثلاثة التاريخية"الحرية، المساواة، الأخوة" من رفع مستوانا العلمي والأدبي بتعميم التعليم، كما عممت الجندية وتشريكنا تشريكا صحيحا سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون وطننا الجزائري"[1]. واضح من هذه الفقرة، أن ابن باديس يبحث عن المواطن الجزائري في الوطن الجزائري الذي يستفيد من العلم والاقتصاد والسياسة الشرط اللازم لإمكانية إدارة الشأن العام. إن الإطار الدولاني يضفي على الدين بعده العام أو العمومي، عندما يبلور خطابه الموجه إلى كافة الجزائريين المسلمين، ويصوغ البرامج الإصلاحية من النقاش العام الذي يدور في المجالس والهيئات التمثيلية المختصة.

من القرن العشرين. كون جريدة المنتقد سياسية فهي تعني إصلاح الحالة العامة للجزائريين في صلتهم بالحكم الفرنسي، وكونها أيضا تهذيبية، أي بالمعنى العام الذي يشير إلى الإصلاح الاجتماعي الأخلاقي والديني، أما كونها انتقادية، فأفضل وسائل التجديد والتقويم والتقييم والتصحيح هو النقد الحضاري السياسي والاجتماعي.كما أن جريدة المنتقد حملت شعارا كبيرا هو" **الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء**"، مما يؤكد أن الوطن(الدولة) يحتاج إلى الحق السياسي والاجتماعي والاقتصادي،بنفس القدر الذي يتطلب الحريات العامة في كافة أبعادها.

1- المرجع نفسه.

الحقيقة التي يجب أن تقال، وهذا ما صرّح به ابن باديس نفسه، هو أن الحركة الإصلاحية الجزائرية، في السياق الاستعماري تفتقر إلى السياسة وتعاني من تخلف المجتمع، وأن هناك تلازم بين الوضعين، غياب الشأن السياسي في حياة المسلم الجزائري ساعد إلى حد كبير على حالة التخلف الاجتماعي والمدني. والحال، أنه بإمكان السياسة الفرنسية، إذا ما هي تخلصت من نزعتها الاستعمارية أن تساهم في تنمية وتطور حياة المسلمين الجزائريين عبر قوانين ومؤسسات الدولة. والإقرار بهذه الحقيقة، لا يهز من قناعة ابن باديس من إن الإنسان الجزائري[1] يستطيع الانخراط في تدبير الشأن العام ويقدم ما ينفع الناس جميعا في الوطن وفي العالم. يقول ابن باديس:" إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة، فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لترقيتها على سلّم المدنية والعمران وترى هذا فرنسا،

1- يؤمن ابن باديس فعلا بقدرة الإنسان الجزائري على إدارة الشأن العام، كما أن لابن باديس فكرة واضحة عن مفهوم "العام" و"العمومي" الذي يتعلق بالدولة، وفكرة الفرد والشخص التي تتعلق بدائرة الخاص، يقول ابن باديس في هذا الصدد:" في الهيئة الاجتماعية أشخاص تقدموا للأمة وتولوا أو يريدون أن يتولوا قيادتها وتدبير شؤونها الاجتماعية سياسية أو اقتصادية أو علمية أو أدبية ولهم صفات خاصة بأشخاصهم وشؤونهم في أنفسهم وأعمال في دائرتهم وحدهم، وصفات بها يباشرون وأعمال تتعلق بأحوال العموم (...) أما صفاتهم الشخصية وأعمالهم الخاصّة فلا يجوز لنا أن نعرض لها بشيء وأما صفاتهم وأعمالهم العمومية فهي التي نعرض لها وننقدها، فننتقد الحكام والمدبرين والنواب والقضاة والعلماء والمقاديم وكل من يتولى شأنا عاما من أكبر كبير إلى أصغر صغير من الفرنسيين والوطنيين ونناهض المفسدين والمستبدين من الناس أجمعين وننصر الضعيف والمظلوم بنشر شكواه والتنديد بظالمه كائنا من كان لأننا ننظر من الناس إلى أعمالهم لا إلى أقدارهم فإذا قمنا بالواجب فلأشخاصهم منّا كل احترام ". المرجع نفسه.

التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد.فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين ونشرح للحكومة رغائب الشعب الجزائري ونطالبها بصدق وصراحة بحقوق لديها ولا نرفع مطالبا أبدا إلا إليها نستعين عليها دائما إلا بالمنصفين من أبنائها. وفي جدّنا وإخلاصنا وشرف الشعب الفرنسي وحريته ما يقرب كل أمل بعيد"[1].

إن الضعف والتخلف الذي يشير إليهما ابن باديس ليستا متأتيين من الوضع الاستعماري بالضرورة، وإن كان له نصيب من المسؤولية، بل التخلف متأتي مما ران على عقل المسلمين من حجر على العقيدة والدين، ومن ثم تحجر فكري قاتل للمواهب ووالجدان وشل لإرادة الفعل والانجاز، علاوة على غياب شبه كامل للوعي بحقائق الكون، الاجتماع، والسياسة للعالم الحديث. والحركة الإصلاحية من هذه الناحية هي التي تنبهت إلى الفجوة الحضارية بين المجتمع الجزائري المسلم وبين المدنية الفرنسية في الجزائر والتقدم الغربي بشكل عام. وفي هذه الاستفاقة واليقظة المحفز الأساسي للمشروع الإصلاحي الكبير، الذي رسمت ملامحه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين.أما تراثها الذي خلفته إلى غاية الحرب التحريرية عام 1954، فيؤكد أنها أرادت أن تشق لنفسها السّمت السليم والطريق الصحيح في التعامل مع مناحي الدين والدنيا، وتحوّلت على اثر ذلك إلى مؤسسة عامة يتقاطع عندها مصير المسلمين ومستقبل الوجود الفرنسي في الجزائر[2].

1- المرجع نفسه.

2- حول الدور الخطير الذي لعبته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في حياة النظام الاستعماري في الجزائر، فضلا على دورها العظيم في حياة الأهالي الجزائريين، يمكن العودة إلى كتاب رابح زناتي"نهاية الجزائر الفرنسة"، الذي يعطي صورة واضحة على أن ما تقوم به الحركة الإصلاحية الجزائرية يقف على

وممّا له دلالة في هذا المقام، مقام أسباب تخلف المسلمين، ما كتبه الشيخ ابن باديس في رثاء مصطفى كمال، عام 1938:" لقد ثار مصطفى كمال حقيقة ثورة جامحة جارفة، ولكنه لم يكن على الإسلام، وإنما ثار على هؤلاء الذين يسمّون بالمسلمين. فألغى الخلافة الزائفة وقطع يد أولائك العلماء عن الحكم، فرفض مجلة الأحكام وأقتلع شجرة زقوم الطرقية من جذورها، وقال للأمم الإسلامية عليكم أنفسكم وعليّ نفسي. لا خير لي في الاتصال بكم ما دمتم عليه، فكوّنوا أنفسكم ثم تعالوا نتعاهد ونتعاون كما تتعاهد وتتعاون الأمم ذوات السيادة والسلطان"[1].

في المسألة العلمانية

بداية، يجب التوضيح بأن مسألة العلمانية، كما تعاطى معها المصلحون الجزائريون لم تكن تلزمهم كعلمانيين، بل كل ما في الأمر أنهم وجدوا في سياق استعماري يحيل كل شيء يتعلق بالأهالي المسلمين إلى الاستثناء وليس إلى الأمر العادي أو الحق العام. فالجزائريون المسلمون، كما هو معروف يخضعون إلى نظام الأحوال الشخصية الإسلامي وإلى جملة من الإجراءات واللوائح حددتها الإدارة الفرنسية في مدونة الأهالي، أي ترسانة من "القوانين"، الزجرية، القمعية والاضطهادية، فضلا على سياسة التمييز التي تمارسها السلطة الاستعمارية على مستوى المبدأ والتطبيق. فالقوانين الجمهورية لا تطبق إلا على المواطنين الفرنسيين من فرنسيي فرنسا

خط مناقض تماما لمستقبل فرنسا في الجزائر، وأن جمعية العلماء المسلمين والجزائر الفرنسية خطّان لا يلبثان أن يفترقا مع الوقت إلى حد وضع النهاية المطلقة للوجود الفرنسي في الجزائر. أنظر Rabah Zénati, comment périra l'Algérie française,

1- عبد الحميد بن باديس، مصطفى كمال رحمه الله، الشهاب، نوفمبر 1938.

والأجانب الذين حصلوا على الجنسية الفرنسية ثم تدرجوا بعد ذلك في سلم المواطنة إلى أن استحقوها كوضعية تسمح لهم بالاستفادة من الحقوق والحريات العامة والاضطلاع بالواجبات والأعباء التي تفرضها مؤسسات الدولة، وتحددهم من ثم، كطرف من أطراف الدولة المدنية الحديثة.

وهكذا، إن غياب أحد أطراف معادلة العلمانية أي دولة الجزائريين المسلمين يبطل شرعية تبنيها على مستوى التصور وعلى مستوى الممارسة أيضا. ففي حالة الحركة الإصلاحية الجزائرية لم تكن العلمانية، أو اللائكية بتعبير أصح، تعني إلا الدولة الفرنسية في المتروبول، بينما يفقد مبدأ الفصل في الجزائر شرعية وجوده لسبب بسيط أنها لا تطبق المبدأ على الدين الإسلامي، وبقيت تحتكره كجزء من سيادتها وسلطتها على الأهالي المسلمين. في ظل هذه المعضلة/ الأزمة خاض المصلحون، خاصة بعد تأسيسهم لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، غمار المسألة العلمانية على قدر ما يتوفر خطابهم الإصلاحي من تصورات وأفكار ولغتهم الدينية والأدبية والسياسية. والغالب أن خطابهم في هذه المسألة اقتصر على فضح تناقضات السياسة الفرنسية ومفارقاتها، دون أن يمتد الأمر إلى التنظير إلى المسألة ولا الاعتقاد فيها أو تبني المبدأ بمعناه المطلق.

إن موضوع " المصلحون الجزائريون والمسألة العلمانية"، كما نطرحه في هذا البحث هو موضوع ينتمي إلى التاريخ الذي استقل بقضاياه التي بررته وأعطته معناه. أما اليوم، أي لحظة كتابة البحوث والدراسات التاريخية، فالقضايا تطرح في سياق مختلف يعبر عنه بسياق "ما بعد الكولونيالية" التي توسع مجال البحث إلى كل ما يرتبط به من صلة وفق مقاربة "الاعتماد المتبادل" بين العلوم والتخصصات، فضلا

على محاولة الوقوف على معقولية الأشياء، أي التوضيح والشرح المستمر حتى تستقر الأمور على حقائقها ومدلولاتها.

تتعلق المسألة العلمانية، بالدين وبالدولة، وهي بالتالي تندرج في ما كانت تهتم به جمعية العلماء والتيار الإصلاحي بصورة عامة.فقد كان المطلب الأساسي للمصلحين هو إصلاح الدين في ظل الدولة الفرنسية؛ كما تفطّنوا إلى أهمية النظام السياسي في ترقية مقوّمات الأمة ومنه الدين الإسلامي.فالإصلاح الديني لم يكن مطلوبا فقط في مواجهة الإدارة الاستعمارية: حرية التعليم[1]، وإلقاء الدروس في المساجد[2]، واستقلال القضاء الشرعي بتطبيق نظام الأحوال الشخصية الإسلامي[1]،

---

1 – والمقصود بحرية التعليم، أي التعليم العام الذي تديره الحكومة العامة في الجزائر لسائر أبناء الفرنسيين. يقول الشيخ ابن باديس في هذا الصدد:" نحب لأبنائنا أن يتعلموا اللغة الفرنسية، فهي لغة علمية، عالمية ولغة الأمة التي تربطنا بها روابط اجتماعية وبالحكومة التي تتصل شؤوننا ومصالحنا بها. نحب لأبنائنا هذا، دون أن نرضى بأن يمس شيء ولو قليلا من أمر عقيدتهم وصفتهم الدينية، لأن العقيدة والصفة الدينية عندنا هي فوق كل شيء وقبل كل شيء وأعز من كل عزيز وأعظم من كل عظيم (...) وإذا كانت(المدارس) علمانية قدّمنا لها أبناءنا ونحن مطمئنون على عقيدتهم، وإن كانت دينية تركناها لأبناء دينها الذي تنتمي إليه (...) إن مدارس الحكومة العلمانية المحضة موجودة، فليؤموها المسلمون بأبنائهم دون غيرها من كل مدرسة لها صبغة دينية غير إسلامية، وذلك يكونوا قد أوصلوا أبناءهم إلى اللغة الفرنسوية وما يعلم بها دون أن يصيبوهم بشيء في دينهم وعقيدتهم."عبد الحميد بن باديس، الصراط، 25 أكتوبر 1933.

2- الدروس التي كانت تعطى في المساجد من قبل العلماء، تشمل: التفسير للكتاب الحكيم وتجويده وعلى الحديث الشريف وعلى الفقه في المختصر وغيره، وعلى العقائد الدينية، وعلى الآداب والأخلاق الإسلامية وعلى العربية بفنونها، من نحو وصرف وبيان ولغة وأدب وعلى الفنون العقلية كالمنطق والحساب وغيرهما " من بيان الشيخ ابن باديس الذي دعا فيه إلى بداية الدروس العلمية التي يلقيها السادة العلماء

على طلبتهم، بداية من يوم السبت 21 أكتوبر 1933، الصراط، 9 أكتوبر 1933.و يمكن العودة إلى مطالب العلماء في مسألة التعليم وحقهم فيه حيال الإدارة العامة، إلى مقررات المجلس الإداري للجمعية إلى الوالي العام، الصراط، 27 نوفمبر 1933. وإلى اقتراح الشيخ ابن بادبس في موضوع إنشاء كلية دينية، سجل مؤتمر جمعية العلماء، ص.106-107. الاستماتة في المطالبة بهذا الحق هو الذي أشّر في نهاية المطاف على عمومية وقانونية التعليم الحر والعام الذي طالبت به جمعية العلماء.

1- كان العلماء دائما يلحون على استقلال القضاء الإسلامي عن الإدارة الفرنسية.أما أهم ما وصلت إليه هذه الدعوة واكتست المدلول العمومي، الذي يروم الانتقاص من السيادة الفرنسية، فقد ورد في المذكرة / التقرير الذي قدمه مجلس إدارة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلى الحكومة الجزائرية(الحكومة العامة)، بعد اجتماعه المنعقد في 5 أوت 1944، في المسائل الدينية الثلاث: المساجد، التعليم، القضاء. وفي الشأن الأخير جاء ما يلي:"القضاء بين المسلمين في أحوالهم الشخصية والمالية والجنائية، جزء لا يتجزأ من دينهم، لأن الحكم بينهم فيها حكم من الله، ولأن أصول تلك الأحكام منصوصة في الكتاب والسُّنة، وكل ما فيهما فهو دين ولأنهم ما خضعوا لتلك الأحكام إلا بصفة كونهم مسلمين. والدولة الفرنسية نفسها تعترف بهذه الحقيقة اعترافا صريحا. فقد كانت إلى العهد القريب تعارض مطالبة الجزائريين بحقوقهم السياسية لتمسكهم بالقانون الإسلامي في الأحوال الشخصية." ولاستعادة القضاء الإسلامي مكانته ودوره في حياة المسلمين الجزائريين، تقترح جمعية العلماء أصول الإصلاح التالية:" 1/ التعليم القضائي، أي دراسة أحكام التشريع الإسلامي في مصادره وأبوابه وفق نمط التعليم الحديث (جامع الزيتونة).2/إسناد وظائف قضائية للمتخرجين المسلمين.3/تشكيل مجلس قضائي أعلى من القضاة المسلمين يتولى اختيار القضاة وتسميتهم ومراقبتهم والنظر في سلوكهم وتحديد عقوبتهم، وتكون سلطة هذا المجلس مستقلة عن القضاء الفرنسي.4/محاكم للإستئناف، تستأنف إليها الأحكام الأولية وتكون سلطتها إسلامية محضة، لأن حكم القاضي المسلم لا ينقضه إلا قاضي مسلم."أثار الإبراهيمي، ج1، ص.339-330.أنظر أيضا إلى نفس الوثيقة، كما أعدتها مصالح الإدارة الحكومية، عمالة مدينة الجزائر، تحت عنوان المشكلة الثقافية في الجزائر، حيث تضمنت المذكرة التي بعثت بها الجمعية إلى الحكومة العامة، مبادئ جمعية العلماء وأصولها، مع تمهيد خاص يوضح المستوى الذي وصلت إليه جمعية العلماء، والحقائق الجديدة التي فرضتها. فقد زادت الهوة، بسبب نشاط العلماء بين السكان المسلمين وبين

بل الإصلاح الديني كان مطلوبا أيضا في مواجهة النظم الطّرقية[1] التي "كلّست" الحياة الإسلامية في جملة من التقاليد البالية والشعائر المتواترة عن عصور الانحطاط والتخلف، اختصرتها التجربة الاستعمارية في ما عرف ب"الإسلام الجزائري".فقد كرست التجربة الطّرقية مع النظام الاستعماري ذهنية أهلية أعاقت المجتمع المسلم عن التطور والترقية نحو الأفضل وفق ما توفره الحياة الحديثة، تبين بعد سنوات من الإسلام الطّرقي أنه النفي التاريخي والوجودي للحداثة كما ينشدها التيار الإصلاحي في تعبيراته الدينية أو السياسية.

وهكذا، فمسألة فصل الدين عن الدولة، عبّرت عن صلب الإشكالية التي انبرت لها الحركة الإصلاحية في البداية وفي سياق أحداث الثلاثينيات والأربعينيات إلى آخر مراحل العهد الفرنسي في الجزائر، ولعّل تداعياتها لازالت تلازم الحياة السياسية إلى الآن[2]. فمع بداية النصف الثاني من عشرينيات القرن العشرين، لاذ المصلحون

الأوروبيين، وأن حزب العلماء طرف أساسي لا يمكن التغاضي عنه إذا أرادت السلطة أن تسعف الأوضاع بإصلاحات جادة وفعّالة. Association des Oulémas d'Algérie, le problème culturel en Algérie: les Mosquées, la langue arabe, la justice musulmane, CAOM, 4I/14. ولمعرفة أكثر موقف المصلحين من مسألة القضاء الإسلامي، يمكن العودة إلى: كتاب مفتوح إلى قضاة الشرع الإسلامي بالعمالات الجزائرية الثلاث، عبد الحميد بن باديس ،البصائر ،22 أفريل 1938 ؛القضاء الإسلامي بالجزائر، حمزة بوكوشة، البصائر ،1أوت 1947؛القضاء وحالته في الجزائر، أبو يعلى الزواوي، البصائر، 1948.

1 أنظر موقف جمعية العلماء من الطرقية، البشير الإبراهيمي، السجل، ص.29-40، ثم 61-63

2 - في دراسته عن الإسلام في الجزائر الحديثة، انتهى الباحث الفرنسي الأب هنري سانسون إلى وصف الوضع العام، بأنه نوع من اللائيكية الإسلامية.أنظر، Henri Sanson, Laïcité islamique en

الجزائريون بالدين ومتطلباته، ثم لم يلبثوا أن أسسوا جمعية رسمت أهدافها على أساس من الدين والأخلاق. وبعدما توفرت لهم تجربة الثلاثينيات، عمدوا أثناء الحرب العالمية الثانية وبعدها إلى بحث المسألة العلمانية في كل تعبيراتها واحتمالاتها على أساس أنها مسألة تختزل الوجود الحقيقي لفرنسا في الجزائر، أي أنها عَبَّرت عن المأزق التاريخي للإستعمار عندما أخفق في حل هذه الإشكالية في بلد غير فرنسا[1].

تواضعت الكتابات الفرنسية حول المسألة الدينية في الجزائر، على أن الإسلام دين يجمع أمور الدنيا والآخرة، ولا يفصل ما بين الشأن العادي(الدنيوي) والشأن

Algérie,collection « recherches sur les sociétés méditerraniennes »,Paris ,éditions du centre national de la recherche scientifique,1983

1 – بمناسبة مرور مائة سنة على قانون الفصل والتجربة العلمانية في فرنسا، ظهرت مجموعة من الكتب، تعيد التفكير في المسألة وترصد أهم الإنجازات الفكرية والسياسية التي لازمت الحياة الفرنسية المعاصرة، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر الكتب التالية: Maurice Larkin,l'Eglise et l'Etat en France,1905:la crise de la séparation, Privat,Toulouse,2004; Jean Baubérot, Laïcité 1905-2005, entre passion et raison, le Seuil, Paris, 2004 ; Emile Poulat, notre laïcité publique, Berg international Editions, Paris, 2003.

وفي جميع الأحوال، فقد انتهت هذه القراءات الجديدة إلى أن التجربة العلمانية في فرنسا تجربة راديكالية، تعاملت مع اللائكية على أنها تيار أصولي، وعلى أن مبدأ الفصل مبدأ قاطع لا يريم، على خلاف بعض التجارب الأوروبية الأخرى التي إتّسمت بالمرونة واللين، استطاعت الأجيال الجديدة والقوميات المختلفة أن تقطن وتستوطن في المدن وأقاليم الدول المستعمرة سابقا، وأن تتكيف مع الوضع، وتحصل على جملة من الامتيازات زادت من قيمة وضع المواطن statut du citoyen. ولعل أهم مظهر الذي يفصح عن مأزق الملائكية في فرنسا حاليا هو تلكؤها في التعامل الإيجابي مع الديانة الإسلامية التي صارت تمثل ثاني ديانة يعد الكاثوليكية، وانتهت في المطاف الأخير إلى أزمة مستعصية لا تني تتفاقم مع الوقت لتعبر عن نفسها بالأخطاء السياسية، والعنف الاجتماعي.

الروحي(العبادات والواجبات نحو الله). ويرتبون على هذا، عدم إمكانية تطبيق مبدأ الفصل بين الدين والدولة، وكأن هذا المبدأ هو معطى أزلي إقتصر على تاريخ فرنسا فقط.و في هذا المعنى، كتب الأستاذ جيرارد بيسو دي جانسانس(Gérard Busson de Janssens)"إن المسلم لا يمكنه أن يفصل بين الروحي والزمني، ولا الواجبات نحو الله عن الواجبات نحو بني البشر.فالشريعة الإسلامية تحكم المعاملات المدنية والواجبات الدينية(شؤون العبادات).فهذا الوضع هو بلا ريب، واحد من الأسباب التي حالت دون إمكانية تطبيق قانون فصل بين الكنائس والدولة الذي جرى المصادقة عليه في فرنسا عام 1905، ثم مدد مجال تطبيقه في الجزائر بواسطة مرسوم 27 سبتمبر1907، وبقي حبرا على ورق في ما يتعلق بالدين الإسلامي"[1].فالتصور الذي يقدمه الكاتب هو تصور ما قبل الدولة الحديثة الذي كانت تهيمن عليه الرؤية الدينية للأشياء والإنسان والمجتمع. بينما الرؤية الحديثة تستوعب كل المجالات والفضاءات وتعمل على إبداعها وخلقها بما في ذلك المؤسسات الدينية نفسها التي تندرج مع غيرها في مشروع وخطط التنمية والتطور، وهو المسار الذي يعبّر عنه بعلمنة العالم، أي تجريد العالم من الأساطير والخرافات والمدهش والمقدس، وإتاحة المكان لما هو موجود فعلا، عقلاني وواقعي وقابل الشرح والتفسير بصورة علمية وموضوعية، فضلا على تحرير المجالات وظهور التخصصات.[2]و الحقيقة، أن المسئول

1 – Gérard Busson de Janssen, la séparation du culte musulman et de l'Etat en Algérie, revue des études islamiques, éd. Librairie Paul Genthier, 1948, p.13

2 – أنظر في معنى العلمنة أنها سيرورة تاريخية نحو التخلص من المدهش والمقدس، كتاب المفكر الفرنسي مارسيل غوشي. Marcel Gauchet, le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion, éd.Gallimard, Paris, 1985

عن إخفاق مسيرة العلمانية في المجتمع الجزائري هي الرؤية السلبية التي تمسكت بها الإدارة الاستعمارية والمتخصصون في شؤون الأهالي، والتي اختزلتم إلى كتلة بشرية تحكمهم أعراف وتقاليد دينية قارة أطلقت عليها الديانة المحمدية، تفتقر إلى الحيوية والفعالية السياسية ولا تقوى على تسيير مرافق ومؤسسات المجتمع والدولة[1]، أي أنها تعاملت مع الإسلام كديانة توارثها الأهالي منذ العهود الأولى للإسلام في أنماط من السلوكات والعبادات لا تتغيّر[2].فقد كان بالإمكان أن يرتقي الدين في خضم حياة الدولة الحديثة، لو ترك الأمر إلى أهله الذين يتفاعلون مع القوانين والنظم والمؤسسات المدنية والسياسية على ما كانت تطالب بها التشكيلات السياسية الوطنية والإصلاحية ومنها جمعية العلماء[3].

---

1 – يضيف السيد جيرارد بيسو، في هذا المعنى" لقد سعا الحكام العامُّون، في حدود ما تسمح به القوانين الفرنسية، إلى احترام التراث الإسلامي الذي يجهل تماما مبدأ فصل السلطات.فلم يكن النبي محمد مؤسسا لديانة جديدة فحسب، بل منشئا لدولة ثيوقراطية، وجاء الخلفاء من بعده على رأس الجماعة الإسلامية ماسكين بزمام السلطة الروحية والسلطة الزمنية". المرجع السابق ص.14

2– في دراسته لمشكلة استقلال الدين الإسلامي في الجزائر، يؤكد السيد جاك كاري، ضابط وخبير في قضايا الأهالي، العلاقة الوطيدة بين الديني والدنيوي في الإسلام على هذا النحو:"انه من المفارقة الحديث عن استقلال الدين عن الدولة في الإسلام، لأن الزمني والروحي متلازمان بشكل متين.فالقرآن، عبارة عن مدوّنة من القواعد التي تنظم حياة الأمة، إن على صعيد الديني، الأخلاقي، وخاصة السياسي. إن الدولة الثيوثراطية هي الصفة التي تناسب حاليا الإسلام، لأن الحاكم له اليد العليا على شؤون العبادات."
Jacques Carret, le problème de l'indépendance du culte musulman en Algérie, Afrique et Asie,1er tri. 1957 والنص مأخوذ عن مجلة .p.43, CAOM, 4I/174

3– قدّم العمودي سلسلة من المقالات في جريدته " الدفاع " تحت عنوان المسألة الدينية، شرح فيها أن الدين الإسلامي كما يريده الاصلاحيون يندرج في صلب إشكالية الدولة المدنية الحديثة من حيث فكرة

لم يَكفّ العلماء عن مطالبة السلطات الفرنسية برفع يدها عن الدين الإسلامي، واعتبروا أن أمور وشؤون العبادات والمعاملات الإسلامية شأنا يعود حصرا للمسلمين وخاصة العلماء منهم:الإفتاء، الاجتهاد، القضاء الشرعي، إدارة المساجد[1]..و لهم في ذلك سندهم الشرعي، فضلا على السند الذي يوفره قانون الفصل1905.فقد شكل هذا المطلب مع غيره من المطالب برنامجا إصلاحيا ساهمت به جمعية العلماء في محاولة إصلاح الوضع القائم على التناقض والمفارقة وزيادة الهوة بين الأهالي المسلمين والمواطنين الفرنسيين، لأن مطالبة رفع يد الدولة الفرنسية عن شؤون العبادات الإسلامية، في رأي العلماء، يوفر إمكانية معالجة الإشكالية العامة التي كانت تطرح ليس في الجزائر فحسب بل في العالم العربي والإسلامي:الإسلام والحداثة، الدخيل والأصيل، الإصلاح والطّرقية..لأن المسألة العلمانية في الجزائر، لا يجري تطبيقها وفق وجهها القانوني والسياسي والاجتماعي.ففي الشق المتعلق بالديانة المسيحية يترك للأفراد حرية الاعتقاد وللمؤسسة الكنسية أمر تنظيم مراسيم وإحياء الشعائر والصلوات وتسخير المساعدات الاجتماعية، فضلا على تسيير النظام التراتبي الكهنوتي، على عكس ما تفعل مع الدين الإسلامي، حيث لا تتوانى الإدارة

استقلال المسلمين بها ومن حيث ترسيم مؤسساته في الواقع الاجتماعي.أنظر، L.Lamoudi, la question religieuse, la Défense, 14 mai ,28 mai, 18 juin 1937.

1- حول مسألة الفصل وأن الإسلام شأن يعني المسلمين، يمكن العودة إلى سلسلة من المقالات للشيخ الإبراهيمي، التي مثلت خطا ثابتا تمسكت به جمعية العلماء إلى غاية عام 1954، فصل الدين عن الحكومة، محمد البشير الإبراهيمي، البصائر ،22 نوفمبر 1948؛11 أفريل 1949 ؛18 و25 جويلية، 8 أوت 1949 ؛ 16 و23 و30جانفي 1950 ؛6 و13 و20 و27 فيفري 1950؛15 و22 و29 جانفي 1951 ؛12 فيفري؛ 9 أفريل ؛7 و21 و28 ماي ؛4 و11 جوان 1951.

الاستعمارية عن التَّدَخل والتضييق على المجموعة الإسلامية والدعوة إلى «الإسلام الجزائري"[1]، الذي يشجع على وجه الخصوص النزعة الطّرقية المرابطية من قادة الزوايا والأعيان المحافظين، إسلام يحرص على الوضع القائم، ولا يدخل إطلاقا في صراع مع الحكومة العامة ولا الإدارة المحلية.

إن احترام قانون الفصل، كما دعت إليه الحركة الإصلاحية، يحفّز على الاجتهاد من أجل تجاوز محنة التخلف الديني، ويمكّن من إرساء نهضة شاملة، بعيدا عن الاحتكار السياسي للدين.و اعتبر العلماء أن فصل الدين (الإسلامي) عن الدولة الفرنسية هو الأنسب لإسلام حديث يتخطى الفهم الوراثي (الإسلام الوراثي على حد تعبير الشيخ ابن باديس) إلى الإسلام الذاتي[2].و هكذا، فان الطّرقية، تعد النفي

1- مع مطلع الخمسينيات، صار" الإسلام الجزائري "، منظومة متناقضة تماما مع الإسلام الذي كانت تدعو إليه جمعية العلماء والذي عبّر عنه الشيخ العربي التبسي ب"الإسلام الصحيح"، والظاهرتان لا تجتمعان إطلاقا في شخص واحد ولا أمة واحدة. فالإسلام الصحيح، عنده هو لله وللمؤمنين المخلصين، بينما " الإسلام الجزائري" هو للمستعمرين وزبانيته ويلخّص العربي التبسي المعادلة هكذا: الإسلام الصحيح لله و" الإسلام الجزائري " للقيصر.، فصل الحكومة الجزائرية عن المساجد، البصائر ،أنظر أيضا الترجمة الفرنسية لنفس المقال في الشاب المسلم Grave ingérence de l'Administration dans les affaires du culte musulman, le jeune musulman, 25 juil.1952.

2- في معرض حديثه عن أيهما ينهض بالأمة، كتب ابن باديس مقالا لافتا حول الإسلام الوراثي والإسلام الذاتي، وعلق نهضة المسلمين والعرب بالإسلام الذاتي، " الإسلام الذاتي 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 من الإسلام بحسنه وبرهانه، وما ليس منه بقبحه وبطلانه، فحياته حياة فكر وإيمان وعمل، ومحبته للإسلام

التاريخي للإصلاحية، لأنها مدعمة سياسيا من جانب سلطة علمانية لا تحترم مبدأ الفصل. ولعل الشاهد على ذلك هو التقرير الذي تقدم به الشيخ ابن الموهوب، مفتي قسنطينة، عن حال الديانة الإسلامية، إلى لجنة الإصلاحات، جويلية1934، وقد نشرته مجلة الشهاب، في معرض الرد على" الإسلام الرسمي".جاء في المادة الأولى بعد عرض الحال:" لا يسوّغ للجمعية[1] **أن** تتعدّى إلى حقوق غير التي تمنحها إياها الحكومة، ولعلّ هذا النهي يجعلها بعيدة عن نقد كل شانئ ويزداد أعضاؤها مكانة واحتراما."ما يحتاج إلى التذكير، هو أن القانون الأساسي للجمعية الدينية النموذجي، جاء في سياق الصراع الفكري والإداري بين الإصلاحية ورجال الدين الرسميين والطّرقيين، على خلفية السؤال: من يتولى شؤون المسلمين؟ وفي المادة الأولى السالفة الذكر، أن وظائف وأعمال الإمام في المسجد هي عبارة عن حقوق وواجبات تنشؤها الحكومة، ولا يجوز تحت أي طائل أن تتعدى الجمعية إلى غيرها، وأن الغرض من ذلك هو حفظ النظام وسد الطريق على المناوئين (من العلماء) من تمرير خطابهم الإصلاحي في الأماكن العامة التي يتردد عليها المسلمون الجزائريون.

فإجراء المصادرة في ظل نظام المؤسسات العامة التي تتمتع بالقوة والنفوذ وسلطة الاكراه، يحول كل مطالب الأهالي المسلمين، من خلال نشاط جمعية العلماء،

محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان كما هي بمقتضى الشعور والوجدان". عبد الحميد بن باديس، الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي أيهما ينهض بالأمم ؟ الشهاب، فيفري 1938.

1 – يتحدّث التقرير هنا، عن الجمعية/ النموذج الذي يناط بها تولّي شؤون العبادات للمسلمين في المساجد، وأن يفضل وجود جمعية واحدة على الأقل في كل مدينة جزائرية، وتدار بطبيعة الحال من قبل السلطات الإدارية الموجودة في دائرتها.

إلى قلب المسألة المتعلقة بمبدإ فصل الدين عن الدولة، التي صارت تعني في الحالة الجزائرية: استعادة الأوقاف بمعناها السياسي والقانوني الذي يعبر أيضا على التنازل عن جزء كبير من السيادة. فمطلب استعادة الأموال التي كانت محبوسة على المسلمين، يتطلب تحريرها من مجال الدولة مع ما تنطوي عليها (الأوقاف) من خاصية السيادة. وهكذا، بوعي أو بدون وعي، فان جمعية العلماء، وهي تطالب استرداد الأوقاف، عبر تطبيق مبدإ الفصل، تطالب في التحليل الأخير بنوع من السلطة والاستقلال.

إن عملية استرداد المال العام المفقود (المسلوب والمصادر) عبر القوة العمومية زمن الدولة الحديثة، يتطلب استصدار قوانين ومراسم ولوائح تنفيذية أي إلى إجراءات وتقنيات المؤسسة العامة الحديثة. فالأوقاف، كمؤسسات ذات النفع العام، قبل الاحتلال تختلف اختلاف كبير عنه بعد الاحتلال، لأنه في الحالة الأخيرة، قد استوعبته السلطة العامة، وصار يعبّر أكثر عن السيادة ذات الصلة بالقوانين والتشريعات الوضعية[1].

1- من الآثار التي ترتبت على نشاط جمعية العلماء، زيادة الاعتمادات المالية التي خصصتها الحكومة إلى الشؤون الإسلامية. ويرصد الخبير في شؤون الأهالي الأرقام التالية:

السنة	الدين الإسلامي	ديانات أخرى
1921	431.357	734.666 فرنكا فرنسيا
1949	59391.000	51030.000
1953/1954	181408.000	157216.000
1954/1955	194518.000	158856.000
1955/1956	339627.000	160939.000

زمن اليقين الحاسم

حرصت جمعية العلماء أن تتقدم إلى السلطات بمطالب دينية صرفة مثل " حرية الدين الإسلامي بمعاهده وأوقافه، وحرية التعليم العربي الذي هو جزء منه، حرية القضاء الإسلامي الذي هو من صميم الدين"[1] وقد وردت هذه المذكرة التي رفعتها جمعية العلماء عام 1950 إلى المجلس الجزائري، في سياق السجال الحاد الذي دار بين رجال جمعية العلماء والجمعية الودادية لرجال الديانة الإسلامية المحسوبة على الإسلام الجزائري أو الرسمي، التي رفعت هي أيضا مذكرة عام 1948 حول ذات الموضوع، أي مسألة فصل الديانة الإسلامية عن الحكومة[2].فقد صار المجلس الجزائري

1956/1957	323118.000	176508.000

هذه بعض الأرقام التي توضح زيادة مطّردة لإعتمادت الديانة الإسلامية، بعد ما كانت سنة 1921 أقل من بقية الديانات الأخرى في الجزائر، صارت في مطلع الخمسينيات أكثر من سائر الديانات، والزّيادات استمرت في الزيادة. وكفكرة يمكن أن نذكر كيف وزّعت اعتمادات سنة 1957/1956 على مقتضيات الشؤون الإسلامية: أجور الموظيقين200.593.000ف.ف، إصلاحات وصيانة المباني76.525.000ف.ف الحج إلى البقاع المقدسة46.000.000ف.ف. J.Carret, op.cit.

1- مذكرة في قضية فصل الدين عن الحكومة، قدّمها مجلس إدارة الجمعية باسم الأمة الجزائرية المسلمة إلى المجلس الجزائري. الجزائر، ماي، 1950. توقيع: محمد البشير الإبراهيمي(رئيس الجمعية)، العربي بالقاسم التبسي(نائب رئيس الجمعية)، أبو بكر الأغواطي(الكاتب العام)، محمد خير الدين(أمين المال)، سعيد صالحي(المراقب العام).ص.4

2- حول مسألة فصل الدين عن الدولة في سياق صدور النظام السياسي للجزائر، أنظر ملخص البرامج الأطراف الدينية في الجزائر: - الجمعية الودادية لرجال الدين الإسلامي للقطر الجزائري. - جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.- جمعية (جامع) الزوايا والطرق الصوفية رئيسها العشعاشي حاج محمد.- الحركة

المنتخب حديثا الجهة التي أوكلت إليها السلطة البث في مسألة الفصل، بناء على النظام الأساسي الجديد لوضع الجزائر الصادر في 30 سبتمبر 1947.فالنظام الأساسي الذي يحدد وضع/statut من الناحية الدستورية، السياسية والإدارية، هو في رأي جمعية العلماء فرصة تاريخية قل نظيرها من أجل إعادة تصحيح علاقة الجزائريين المسلمين بسلطة الحكم في موضوع تطبيق حقيقي لمبدإ الفصل الذي طالما سوّفت وماطلت فيه السلطة العليا في باريس.فقد مرّ أكثر من أربعين سنة على صدور قانون 1905، الذي يفصل بين الكنائس والدولة، والجزائر تترقب، كما ترى الجمعية، موعد تنفيذ هذا المبدإ المهم في حياة المسلمين والذي سيمكنهم أخيرا من حرية التصرف والتحدّث باسم الأمة الإسلامية.و لعّل الحرص يظهر أكثر في صياغة المذكرة نفسها[1]، حيث لاذت الجمعية بعدم التدخل في الشأن السياسي، وألزمت

الإصلاحية للطيب العقبي، الذي قدم عريضته باسم المجلس التأسيسي لتحقيق فصل الدين عن الدولة، ووقع على التقرير كل من الطيب العقبي، ابن حورة، الشيخ العاصمي، ابن جدو، توفيق المدني، العمودي، عيسى بن بسكر. في: عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر ،ج3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986،ص.

1- كما حرصت الجمعية على الجانب العملي، حيث دعت جميع الشُّعَب التابعة لها، أن تبادر إلى إرسال برقيات إلى المصالح الحكومية تبين موقف العلماء من تطبيق مبدأ فصل الديانة الإسلامية عن الدولة. والنموذج الذي صاغته الجمعية ووزِّع على الجميع، تضمن النص التالي:" إن المسلمين المجتمعين يوم(...)، يطالبون بضرورة التطبيق الفوري لمبدإ فصل الديانة الإسلامية عن الدولة تطبيقا للمادة 56 من النظام الأساسي الجزائري.فالوضع المعنوي الراهن يأباه الإسلام، كما تأباه الديموقراطية.فما يطالب به الشعب صار أكثر إلحاحا، وأن التدابير والإجراءات التي استهدفت الدين الإسلامي، خلافا للديانات الأخرى لا يمكنها أن تدوم، ولا يوجد ما يبرر تدخل الإدارة من الناحية القانونية، ولا ما يؤخر تحقيق هذا الفصل."

نفسها بالمجال الديني فحسب.و تواصل المذكرة:" عندما نتكلّم باسم الأمة في دائرة اختصاصنا الديني، بدافع الواجب الديني، وأما أنتم، فلأنكم نواب الأمة فواجب النيابة يقتضي أن تراعوا مصلحة الأمة قبل كل شيء"[1].و هكذا، ففي الوقت التي تعترف فيه جمعية العلماء أنها الجهة التي يجب أن يعهد لها أمر البث في المسألة الدينية، تعترف بأن نواب المجلس هم من يوكل إليهم أمر البث في قضايا السياسة، مما يعد خطوة متقدمة على مستوي الوعي بالعلمانية باعتبارها قائمة على نظرية فصل السلطات والمجالات والاختصاصات.

فقد صار المفهوم واضحا لدى جمعية العلماء وتتمسك به حيال الجهات الرسمية، وتستطيع أن تتحدث به أمام خصومها وتوضع النقاط على الحروف. ومن ذلك هذا النقد الذي وجّهته إلى الحكومة الجزائرية(الحكومة العامة):"إن الحكومة تعد الإسلام مصلحة حكومية، وتعد الموظفين الدينيين كرجال البوليس، تسميهم وتحاسبهم وتعاقبهم، كما تفعل برجال البوليس، وهذا هو الشيء الذي لم يقع في قطر من أقطار العالم. وهذا هو الذي يغضب الأمة ويثير قلقها، وخصوصا حين ترى اليهودي مستقلا بديانته حرا فيها، وترى المسيحي كذلك، وترى نفسها معزولة عن دينها، ولا رأي لها فيه. ودينها هو أعز شيء عندها"[2].أما المظهر الأخر الذي ينم عن فهم متقدم للمسألة العلمانية، وقيمته الإجرائية على مستقبل الجزائر، هذه الفقرة الموالية:" إن العالم، اليوم، أصبح مرتبط الأجزاء، متشابه الأوضاع، والواقع يشهد أن الدول والأمم لا تُسَيِّرها العوامل الدينية وحدها، وإنما هي تسير على قواعد الاجتماع

1- المرجع نفسه، ص.5

2- المرجع نفسه، ص.6

والاقتصاد والمصالح الزمنية. ولو تساوت العناصر المتساكنة في الجزائر في حرية الدين لزالت مشكلة نفسية من أعقد مشاكل الجزائر، وما سببها إلا إنصاف دينين (الدين اليهودي والدين المسيحي)[1]، وظلم دين، ولو أنصفت الحكومة المسلمين في دينهم، لما ضَيَّع مجلسكم وقته في هذه المشكلة، ولقويت معاني الخير في نفوس الجميع، وتقاربت قلوبهم، وتجاوروا مطمئنين على ما ينفعهم من شؤونهم الدنيوية"[2].

وفي التحليل الأخير، نجد أن موقف ورأي "العلماء" من مسألة الفصل، يتماشى ويتجاوب مع منطق الحداثة الساعي إلى بناء الدولة الحديثة.فقد واصلت منذ نشأتها إلى نقد نوعية المعاملة التي تعامل بها الإدارة الاستعمارية الأهالي في مسألة الدين الإسلامي وفي غيره أيضا، أي أن الدين جزء من كل شامل. كما أن عملية إدراج الأحداث السياسية، كما ترى الباحثة أنا بوزو، في السجل الديني، كما فعل العلماء، عززت في نهاية المطاف الهوية الإسلامية.[3] و لعل الخلاصة التي يمكن أن ننتهي إليها في مسألة الإسلام بين الدين والدولة في تجربة العلماء مع الدولة الفرنسية، أن المسلمين حرموا من التواجد السياسي في المجال العام، الأمر الذي دفعهم، بوعي أو بدون وعي إلى التماس الإسلام ذاته للتعبير عن السياسة، وهي حالة لم تدركها

1- في موضوع المعاملة المتفاوتة للسلطة الاستعمارية مع الديانات المسيحية، اليهودية والإسلامية، أنظر الدراسة الممتازة للباحثة أنا بوزو، Anna Bozzo,op.cit

2- مذكرة في فصل الدين عن الحكومة، المرجع السابق، ص.7

3 Anna Bozzo, Islam et citoyenneté en Algérie sous la III république (l'exemple des lois de 1901 et 1905, in: le choc colonial et l'Islam, les politiques religieuses des puissances coloniales en terres d'Islam, s/dir.Jean-pierre Luizard,. la Découverte, Paris, p.200

السلطات الإدارية جيدا. فقد طلبت جمعية العلماء، الإسلام من السلطة الفرنسية، من أجل ملء الهوية الوطنية، واعتماد الخطاب الديني كأرضية أيديولوجية من أجل المقاومة السياسية والثقافية. ففي الوقت الذي أوصدت أبواب العمل السياسي على المسلمين الجزائريين، لم يبق على الإسلام في الجزائر إلا استثمار هذا الحرمان وتعبئة الخطاب الإسلامي بمضامين سياسية وثقافية واجتماعية، أي الإسلام المقاوم.

وهكذا، فقد عبّرت الحركة الإصلاحية الجزائرية عن تجربة خاصة متميزة بسبب الوجود الاستعماري الاستيطاني. فقد حالت ظاهرة الاستعمار دون أن تترك الإسلام كدين أن يتحّول إلى مؤسسة عامة تعبّر عن مجموعة من القيم والأنماط والسلوكيات والأفكار الحديثة، التي تساعد على التحرر من الدين التقليدي والنمطي الصّرف إلى دين منفتح على الحياة، وقادر على استقبال ضمن سيرورة التاريخ الحديث والمعاصر مصادر جديدة من الوعي والتفكير ومن تجارب الحياة. بكلام وجيز، إن الاستعمار هو الذي فصم العلاقة بين الدين والسياسة، عندما كانت السياسة تعني المجال العام. وعلى اثر ذلك تحول الإسلام إلى منظومة كلية شاملة تنطوي على التصور الديني، الاجتماعي، السياسي والثقافي، وفات على النظام الاستعماري إمكانية فك وتحليل ظاهرة الدين الإسلامي والدولة الفرنسية.