

ابن باديس

المجدد الديني والمصلح الاجتماعي

د. بركات محمد مراد سيد

المقدمة

ما أظلمت دنيا المسلمين يوما إلا وارتفع في سمائها نجم يتألق، ليهدي التائهين سواء السبيل، وما اشتدت الخطوب في عالم العرب والمسلمين إلا وظهر رائد يصدق قومه الهداية، ويسير بهم نحو الدرب القويم.

وفي وسط الظلمة الحالكة ظهر ذلك الإنسان المسلم المؤمن، فأشرقت له أرض، والتفت حوله فئة من المجاهدين الصابرين، كأنهم كانوا على موعد مع قدر أمتهم.

ذلك هو: الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي يعتبر أبرز المفكرين الجزائريين الذين عملوا على صياغة الأسس النظرية لحركة الإصلاح الجزائرية في ذلك الوقت المبكر من تاريخ الأمة العربية في عصر النهضة، وقد اتجهت هذه الحركة - مثلما فعلت نظيرتها في المشرق - إلى تنظيم عملية المواجهة التي قصد منها الوقوف أمام التحدي المتعاظم للحضارة الأوروبية وللوجود الاستعماري.

فلقد كانت فترة ما بين الحربين العالميتين فترة البعث الجزائري الكبرى لثورتها المباركة، وكان نجم هذه الفترة الشيخ عبد الحميد بن باديس، الذي قدر له أن يخوض معركة التأكيد على الذات في جميع الميادين، وبمختلف الوسائل.

لقد كان التعليم وسيلته الأولى، فقام بما يشبه «الثورة الثقافية» في مصطلحنا اليوم، فحارب الطريقة وما قدمته من بدع، ودعا إلى تنقية الإسلام من الشوائب، وما لحقه من مظاهر الشرك، متجاوزا المذاهب، وعاملا على تعزيز إسلام سلفي متفتح على معطيات العصر الحديث، جاعلا التربية الخلقية والدينية هي منهجه في هذا السبيل الذي لاغنى عنه في مواجهة أخلاق وأفكار غريبة أراد المستعمر بها اجتياح الشخصية العربية والإسلامية في غرب أفريقيا.

وقد أدرك ابن باديس خطورة المهمة التي أخذ بإنجازها، فإنه قد اختار عصبة من خيار العلماء والمثقفين في الجزائر، ليشكلوا معا «جمعية العلماء المسلمين الجزائريين» مقتدين بدعاة الإصلاح الذين سبقوهم في المشرق العربي ومصر، أمثال: جمال الدين الأفغاني، والإمام محمد عبده، ورشيد رضا.

وإذا كانت حركة الإصلاح الشرقي عملا يستند إلى مبادرة فردية، فإننا سنجد حركة ابن باديس حركة جماعية تستند إلى جمعية منظمة، أتيح لها الاستمرار في رسالتها برئاسة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

ولعل المهمة التي أخذت جمعية العلماء على نفسها إنجازها كانت أشد ماتكون من الصعوبة، فكان على ابن باديس وصحبه أن يواجهوا المخططات الفرنسية في تغريب المجتمع الجزائري، وما اقتضته تلك السياسة من اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية، واعتبار الجزائر جزءاً من فرنسا، والضغط على السكان بمصادرة ممتلكاتهم بغية اقتلاعهم من أرضهم.

ولم تكن المصاعب الداخلية بأقل صعوبة، حيث تمثلت في سيطرة أنماط تقليدية متساهلة هان عليها الارتقاء في أحضان الأجنبي وساهمت في عملية تدمير الكيان الوطني.

ولاشك بأن هذه المصاعب الداخلية والخارجية لهما دورها في تقرير السبيل الذي سوف تسلكه حركة ابن باديس الإصلاحية والتجديدية في اختيار الأهداف والوسائل.

ولاشك أن جهود ابن باديس في الإصلاح والتجديد وعمله الدؤوب لإحياء

المعنى الاجتماعي للدين وبث المشاعر الدينية في نفوس مواطنيه: قد أثمرت في نهاية المطاف، حيث قامت الثورة الجزائرية المسلمة، وأكدت بالدليل القاطع أن الطريق إلى الكفاح المسلح والتحرير من الاستعمار يستند أولا إلى العامل الذاتي، كما أثبتت أن نظرية الثورة لاستورد، وكذلك أدواتها. فقد كان النور الذي هدى هذه الثورة إلى النصر والتحرير ومن ثم إلى الإستقلال: هو نور الإسلام. كما كان الفكر الديني المتجدد أساسها الثقافي وسلاحها النظري، ولم يكن في الميدان غيره عند انطلاقها الأولى.

من هذه الزاوية اكتسب ابن باديس مكانته في نفوس الجزائريين: واعتبره الكثيرون أبا اليقظة الوطنية في الجزائر، فعمله خارج الدائرة الاستعمارية ورفضه لكل المحاولات التي أرادت إغراءه بالرفاهية والطموح عن طريق ربطه بالمؤسسات الوظيفية، كما أن تفانيه لمبادئه وإخلاصه لأصدقائه وزملائه في جمعية العلماء، كل هذه علامات جعلت الشعب الجزائري يرى فيه الإمام الذي ينتمي إلى الرعيل الأول من المسلمين، ويرى فيه قائدا للجماعة، وخليفة - بحق - لقادة الإسلام الروحيين.

وحق لابن باديس أن يحتل هذه المكانة الثقافية والروحية: فقد كان أحد هؤلاء الزعماء المصلحين الذين ناضلوا عن عروبة الجزائر، والتزموا الدعوة بأن يكون تطورها وتقدمها في نطاق حضارتها العربية والإسلامية، ولولا جهوده التي بذلها في سبيل الحفاظ على الشخصية الجزائرية العربية، وجهود أمثاله من العلماء الأجلاء لكان من الممكن أن يكتب تاريخ الجزائر على نحو مختلف.

نشأته وتكوينه العلمي:

في أواخر القرن الماضي - والجزائر تمر بأيام حالكه في ظل الاحتلال الفرنسي - ولد عبد الحميد بن المصطفى بن مكّي بن باديس، في مدينة قسنطينة من شرق الجزائر، يوم ١٨٨٩/١٢/٤ من بيت يتمتع بالشهرة الواسعة والثراء العريض، فأبوه صاحب أراض كثيرة، وقد تقلب في العديد

من المناصب العالية، إذ كان عضواً في المجلس الجزائري الأعلى والمجلس العام كما كان عضواً في المجلس العمالي، وكان يتمتع بشبه الحصانة البرلمانية، وأنعم عليه بنيشان الافتخار الفرنسي^(١).

وقد عرف دائماً بدفاعه عن مطالب السكان المسلمين، وكانت أسرته تنتمي إلى الطريقة القادرية، وهي أسرة عريقة مشهورة في الجزائر والمغرب العربي، منذ قرون عديدة، وقد لعبت دوراً كبيراً في تاريخ المغرب، ونبع منها شخصيات تاريخية لامعة، منها: «بلكين بن زيري، والمعز بن باديس» الذي انفصل بولاية إفريقيا عن الخلافة الفاطمية، وحارب الشيعة وبدعها، ونشر مذهب أهل السنة، مما جعل ابن باديس يفتخر به، ويذكره في مناسبات عديدة، مشيداً به وبأعماله^(٢).

وقد تعلم عبد الحميد القراءة والكتابة في منزل والده، دون أن يذهب إلى الكتاب، أو يلتحق بالمدارس الفرنسية، كغيره من أبناء العائلات البرجوازية، لأن والده فضل أن يربيه تربية إسلامية خالصة، وما إن بلغ الثالثة عشرة من عمره حتى أتم حفظ القرآن الكريم على حافظ خاص، هو الشيخ «محمد المداسي» الذي كان معجباً بتلميذه لذكائه وفطنته، ثم أخذ ابن باديس عن كثير من علماء عصره المشهورين في مدينته، كالشيخ: «أحمد أبو حمدان الونيسي» الذي علمه في جامع سيدي النجار، ثم هاجر من بعد إلى المدينة المنورة^(٣).

وفي عام ١٩٠٨ - وبعد أن حصل ابن باديس قسطاً وافراً من العلم على أساتذة قسنطينة - سافر إلى تونس لمتابعة تعليمه العالي في جامع الزيتونة، حيث قضى فيه أربعة أعوام، أخذ عن جماعة من أكابر علماء الزيتونة أمثال العلامة المفكر: «محمد النخلي القيرواني» المتوفى سنة ١٩٢٤م/ والشيخ

(١) د. عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره ج١ ص ٧٢.

(٢) د. عبد العزيز سالم: العصر الإسلامي، ج١ سنة ١٩٦٦، ص ٦٤١ - ٦٥٠.

(٣) حسن عبد الرحمن: عبد الحميد بن باديس مفسراً، ص ٤٠.

الكبير «محمد الطاهر بن عشور» الذي كان له تأثير كبير في تكوينه العلمي واللغوي وكذلك الشيخ «الخضر بن الحسن» الجزائري الأصل، الذي درس بالزيتونة والشيخ «أبو محمد بلحسن» ابن الشيخ المفتي محمد النجار، والشيخ «محمد الصادق النيفر»، و«البشير صفر المؤرخ»، وغيرهم كثير^(٤).

وبعد أربعة أعوام من التحصيل المستمر حصل على شهادة «التطويع» عام ١٩١٢م ثم مكث فيها سنة أخرى معلما على عادة المتخرجين حينئذ، وقد ذكر «أحمد توفيق المدني» أنه كان يلتقي به عند مكتب «محمد أمين» حيث كانا يطالعان كل جديد أخرجته مطابع الشرق، وكذلك يصنف ابن باديس بأنه كان لا يشارك الطلاب عبثهم ولهوهم، بل كان يحب الخلوة في حجرته للمطالعة والتفكير في مستقبل الجزائر، وأنه كان يجادل ويناقش شيوخه مناقشات عميقة واعية^(٥).

ولاشك أن البيئة الثقافية والاجتماعية التي أحتك بها ابن باديس والعلاقات التي كانت له مع بعض العلماء أثرت في تكوينه وشخصيته واتجاهه العقلي لاسيما تأثره بالشيخ الطاهر بن عاشور، والشيخ النخلي اللذين يعتبران زعمي النهضة الفكرية والعلمية والإصلاحية في جامع الزيتونة، وقد كانا من أنصار جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده، وحركتهما الإصلاحية.

وعاد ابن باديس بعد أن أكمل دراسته في جامع الزيتونة إلى قسنطينة في ١٩١٣م وشرع لتوه في العمل التربوي، ولكن طريقته في التدريس لم ترق لبعض خصومه، فأخذوا يكيدون له، كما أن السلطات الاستعمارية بادرت فممنعته من التدريس بتحريض وسعي من مفتي المدينة «محمد بن المهوب» فسافر عشية الحرب العالمية الأولى إلى تونس ثانية، حيث تابع تحصيله العلمي في الزيتونة بعض الوقت^(٦)، ثم انتقل إلى الحجاز بغرض الحج كما

(٤) د. عمار طالب: ابن باديس حياته وآثاره، ج١، ص ٧٥.

(٥) أحمد توفيق المدني: ابن باديس الرجل العظيم، مجلة الأصالة، العدد ٤٤ الجزائر ١٩٧٧، ص ٥٨.

(٦) د. أحمد الخطيب: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، الجزائر ١٩٨٥، ص ١٢١.

يعتقد الباحث الدكتور «عمار طالبي»، ويزيد الباحث «تركي رابح» على ذلك سببا آخر هو الاستزادة من العلم والمعرفة والاطلاع على آخر منجزات الفكر في الشرق^(٧)، فقد التقى هناك بالشيخ البشير الإبراهيمي (من زعماء جمعية العلماء المسلمين) فكانا يقضيان وقتهما ويبحثان ويدرسان أوضاع الجزائر المتردية من جميع النواحي، ويفكران من أجل النهضة بها من الكبوة التي أوقعها بها الاستعمار ورجال الطريقة.

وفي طريقه إلى الأراضي المقدسة مر ابن باديس بمصر، ومكث بها بعض الوقت، ثم مضى منها إلى الحجاز، واستقر في المدينة ثلاثة أشهر، التقى خلالها بشيخه «الونيسي»، والشيخ «حسين الهندي»، وتعرف فيها على زميله في الكفاح والإصلاح بعدد، وهما: الشيخ الطيب العقبي، والشيخ البشير الإبراهيمي. ويصف هذا الأخير اجتماعاته وأسماؤه المتواصلة مع ابن باديس بأنها كانت كلها تدابير للوسائل التي تنهض بها الجزائر، ووضع البرامج المفصلة لتلك النهضة الشاملة التي كانت كلها صورا ذهنية تتراءى في مخيلتنا. وأشهد الله على أن تلك الليالي من سنة ١٩١٣م هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلا في سنة ١٩٣١م^(٨).

وقد طرح أمام ابن باديس أثناء إقامته بالمدينة خياران يتحدد باختيار أحدهما الصورة العامة المستقبلية لحياته.

أولهما: مواجهة الواقع في بلاده والتصدي له بحزم، والعمل بشتى الطرق والوسائل على إصلاحه، وهذا طريق محفوف بالمخاطر، ويتطلب عملا دائما وتضحيات جسيمة.

وثانيهما: الهروب من هذا الواقع البائس، والبقاء في المدينة، وقطع كل صلة له بالوطن. وقد أشار عليه الأول بالهجرة إلى المدينة، ولكنه آثر اختيار الثاني.

(٧) د. تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس، ١٩٦٩، ص ١٦٨.

(٨) البشير الإبراهيمي: مجلة مجمع اللغة العربية.

وقد كان الشيخ الهندي عالما حكيما، بالعودة للوطن وخدمة الإسلام، وحقق الله رأي الشيخ الهندي فعاد ابن باديس إلى الوطن للقيام بالإصلاح والتجديد. ومر أثناء عودته بسوريا ولبنان وفلسطين ومصر، واجتمع أثناء رحلاته هذه برجال الفكر والعلم والأدب، وكان شيخه الونيسي، قد سلمه كتاب توصية للشيخ «محمد بخيت المطيعي» العالم الأزهري، وزميل الشيخ محمد عبده وحامل أفكاره، فزاره ابن باديس بمصر، وقدم له كتاب أستاذه، حيث أجازته بخط يده^(٩).

ويرى «عمار الطالبي» بأن رحلة ابن باديس إلى الشرق أطلعته على الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية، وفيها خبر أحوال الناس، مما وسع أفقه وبصره بطريقة الخلاص والثورة الفكرية التي تعتمد على التربية في تكوين القادة من النخبة والصفوة المبدعة^(١٠).

وحين وصل ابن باديس قسنطينة رابط على الفور في ثلاثة مساجد، حيث كان يقضي سحابة نهاره وشطرا من ليله في التعليم والوعظ متطوعا، وبلغ عدد الدروس التي كان يلقيها في اليوم الواحد عشرة دروس، وظل ابن باديس يناضل وحده في هذا الميدان حتى أنشئت جمعية العلماء، فبدأت تحت قيادته حركة تعليمية وثقافية واسعة، فأنشأت عشرات المدارس والكتاتيب، والاستعمار غافل عما يحدث، وقد قصد ابن باديس إلى هذا قصدا، وما فطن إلا والحركة التعليمية قد أشتد ساعدها، وأنجز منها قدر جعلها جديرة بالثقة والثبات.

صفاته الخلقية والفكرية.

إن كل الشهادات التي قيلت في ابن باديس تؤكد على قوة شخصيته، فالجزائريون والأوربيون أكدوا على أن لديه روحا فوق عادية، واعتبروه

(٩) ابن باديس: مجلة الشهاب المجلد ١٣، سنة ١٩٢٧، ص ٨.

(١٠) د. عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره، ص ٨١.

عبقريا^(١١) وأكدوا على أنه المعين الذي لا ينضب من الذكاء والحماسة والقدرة على الصبر والمثابرة والجلد في مواصلة الدرس والبحث، وقد كانت دروسه في مساجد قسنطينة تتجاوز في اليوم العشر ساعات، عامرة بمختلف علوم الدين.

وقد تسليح عبد الحميد ابن باديس بقوة خاصة، وإيمان راسخ، وضعاه فوق مثقفي الجزائر، ولاشك أن ما أحيط به من احترام جعله يحفل بأمر الحياة الجزائرية الثقافية والسياسية. ويهز النظام الاجتماعي: تأكيده على اتجاه ثقافي جزائري خاص.

إن طريقته في الحياة منذ بداية شبابه، واختياره البساطة كقاعدة لحياته: هو الذي دعم مركزه الديني والاجتماعي، وإن تفانيه أمام تلاميذه، والمصلين في «الجامع الأخضر»، وإخلاصه لأصدقائه، ثم لجمعية العلماء، كل هذه علامات جعلت الشعب الجزائري يرى فيه الإمام الذي ينتمي إلى الرعيل الأول من المسلمين، ويرى فيه قائد الجماعة وخليفة - بحق - لقادة الإسلام الروحيين، ولقد طبق ابن باديس تلك الفضائل الخلقية التي كان يدعو إليها ويجعلها مبادئ إسلامية يجب الاسترشاد بها، فنجده يعامل تلاميذه كأبنائه، بل يودعهم فردا فردا عند سفرهم إلى قراهم وبلادهم في نهاية العام، فقد كان رفيقا بأتباعه ومريديه، يقترب منهم ويعيش مشاكلهم، وكانت روحه تفيض بالثقة والأمل فتجاوبت لها النفوس، واطمأنت لها القلوب.

وقد اتصف ابن باديس بالرحمة الكبيرة والعفو الشديد، وهو ما تبينه حينما هاجمه الطرقيون، وأرسلو إليه من يقتله في الرابع عشر من ديسمبر ١٩٣٦ وقد كان عائدا في نهاية يومه بعد أن ألقى دروسه في الجامع الكبير، فهاجمه أحد مريدي تلك الطرق وأراد قتله بمديّة كانت معه، إلا أن الشيخ الكبير بعد أن فشلت محاولة المعتدي الأثيم أثر أن يعفو عنه^(١٢).

(١١) Murad Ali: Le reformisme musulman en Algérie : 1925-1940 mortier, p. 84.

(١٢) أحمد حماني: الصراع بين السنة والبدعة، الجزائر ١٩٨٤، ص ٩٩.

كما كان ابن باديس متفائلا بشدة، على الرغم من إدراكه أن طبيعة المعركة التي يخوضها في سبيل الإصلاح والتجديد، وما هي عليه من الشمول والاتساع مما يتطلب استنفاد كل القوة المتوافرة، وزجها جميعا في معركة المصير، ويظهر ذلك في مقولته وهو يوجه حديثه إلى الشيخ أحمد توفيق المدني: سواء أطال مقامك بالجزائر أو قصر، وسواء إن هديت إلى كفاح سياسي أو أخفقت، فهو واجب عيني، قد وضعه القدر فوق عاتقك، فابدأ كفاحك بهذا، ريثما ييسر لك أسباب كفاح أخرى. وكفاحنا هذا شاق مرير، متعدد النواحي، مختلف الاتجاه، فأينما ضربت بسهم صائب في أي ميدان، كان نضالك مشرفا، وكان جهادك محمودا.»^(١٣)

وقد كان ابن باديس يخوض معركته الإصلاحية، وهو معتمد على أرضيه صلبة من الإيمان بالله، والثقة بشعبه الجزائري المسلم، وقد أمدّه ذلك الإيمان، وتلك الثقة بالقدرة على مجابهة التحديات مهما عظمت وهو يقول في ذلك: «سجون، واتهامات، ونكبات»، ثلاث لاتبنى الحياة إلا عليها، ولا تشاد الصروح السامقة للعلم والفضيلة والمدنية الحقّة إلا على أساسها، ثم يبين شدة إيمانه بقضية الإصلاح، وجدوى تحمل أعبائها، محذرا تلك القوى الإستعمارية التي كانت له بالمرصاد قائلا: «ومن رام أن يحول بيننا وبين فكرتنا التي نؤمن بها ويؤمن بها المؤمنون الصادقون، فقد حاول عبثا قلب الحقائق. ونحن لذلك لانتزعزع عن تلك الفكرة قيد شعرة، مهما طال سبيل الكوارث على أمة لها ما للشعب الجزائري من الصفات المرغوب فيها»^(١٤).

ومن هنا - وعلى الرغم من رقة ابن باديس النفسية ولينه المتبدّي لرفاقه وتلاميذه - فقد كان صارما في الحق، لا يقبل أنصاف الحلول، وهو ما نتبينه من موقفه الصارم من دعوة الصلح بين جمعية العلماء التي كان يرأسها، وبين الطرق الصوفية التي أعلن عليها حربا شعواء، فقد طلب إليهم أن يعرضوا

(١٣) أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ج ١ ص ١١.

(١٤) بسام العسيلي: عبد الحميد بن باديس، بيروت ١٩٨٥، ص ٩٨.

شروطهم على حكم لايميل مع الهوى، وهو الكتاب والسنة، إذ أنهما المعيار الحق، ثم يتساءل: وفيما هذه الشروط التي تتنافى مع الشرع، وكان من الأولى أن يطلب أهل الوساطة إلى الطرق الصوفية أن يعودوا إلى الكتاب والسنة، فيهجروا البدع، ويعلق الباحث الكبير د. محمود قاسم على أهم شروط الصلح هذه، حيث يطلبون من ابن باديس وأصحابه ألا يشتغلوا بالسياسة، بأن هذا دليل على أن الصلح خدعة، بل مكيدة، إذ ليس هذا الشرط إلا نوعاً من تحريض المستعمرين وإغرائهم بدعاة الإصلاح الديني.^(١٥)

ومن هنا يتهم ابن باديس الحكومة الفرنسية بالجزائر بأنها تحرض الصوفية لوأد الحركة الإصلاحية الدينية: (وقد كانت الحكومة الفرنسية قد نجحت بالفعل في اختراق الحركة الصوفية الجزائرية منذ فترة كبيرة، وأخذت في استخدامها، لتكريس الوجود الاستعماري) ومن هنا اتصف ابن باديس بأنه جريء في قول الحق، جسور في رد الباطل ودفعه.

وكذلك - من منطلق الدفاع عن الإسلام ضد كل من ينال منه أو يتعرض له - وقف الشيخ ابن باديس بشجاعة أدبية وعلمية نادرة ضد المستوطن الفرنسي في الجزائر المعمر «اشيل» الذي هاجم الإسلام. متبعاً بذلك الإمام محمد عبده في مجابهته للمستشرق الفرنسي «هانوتو»^(١٦). وقد نشر ردوده في مقالات شديدة اللهجة - مدعمة بالحجج والبراهين، وموقعة بإمضائه الشخصي - في جريدته التي أنشأها «الشهاب» دون أن يخشى سطوة المستعمر وتربصه به.

وفي الواقع فإن شخصية ابن باديس على المستوى الخلقي والفكري شخصية خصبة ثرية، وهو ما نتبينه عند قراءة مؤلفاته، وتصفح مقالاته، ولاتقتصر خصوصيتها وثراؤها على جانب دون آخر، بل تشمل جوانب متعددة، وقد أصاب الإبراهيمي فيما ذكره عنه إلى حد كبير، فهو شخصية تملئ عظمتها وقوتها على الخصوم والأصدقاء معاً، بما اجتمع لها من صدق اللهجة، وقوة الحجة،

(١٥) د. محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس، دار المعارف ١٩٧٩ ص ٤٠.

(١٦) د. صالح خرفي: صفحات من الجزائر ص ٦٥ - ٧٥.

وفصاحة اللسان، وبلاغة البيان، وشرف النفس، ونبالة الحسب والنسب، واستقامة السلوك، والثبات على المبدأ، والزهد في الألقاب والمناصب»^(١٧).

إن الشهادات بمنجزات ابن باديس لم تصدر فقط من أنصاره المتأثرين به ولكنها صدرت عن مفكر جزائري لا يمكن وصف آرائه بالعاطفية، وهو «مالك بن نبي» الذي قال: «إن معجزة الحياة من الجزائر بدأت بصوت الشيخ عبد الحميد وندائه الذي أيقظ المعنى، وحول مناجاة الفرد إلى حديث الشعب»^(١٨). كما يقول عنه: إنه كان مناظرا مفحما، ومربيا بناء، ومؤمنا متحمسا، وصوفيا والهاً، ومجتهدا يرجع إلى أصول الإيمان المذهبية، ويفكر في التوفيق بين هذه الأوصول توفيقا غرب عن الأنظار إبان العصور الأخيرة للتفكير الإسلامي.

مجالاته الثقافية وإبداعاته الفكرية

إن رهافة حس ابن باديس التي ضاعفت منها الوضعية الخاصة لجزائر ذلك العهد، جعلته مهياً لتلقي التيارات الفكرية - التي كانت تسيطر على المشرق - والتأثر بها، لكن ابن باديس على الرغم من تأثره المؤكد بمدارس الإصلاح الديني في المشرق، استطاع أن يقدم إضافات مهمة إلى الفكر الإسلامي الإصلاحي، وكانت إضافته عملية أكثر منها نظرية، لأن الإسهام الذي قدمه لحركة الإصلاح الديني كان نتيجة تحليله للظرف الخاص الذي كانت تمر به الجزائر فيما بين الحربين، أكثر مما كان نتيجة تفلسف نظري وبحث في التجريد.

ومن هنا نفهم السر في عدم تسجيل ابن باديس لدروسه وكتابه تفسيره ونشره على الناس، كما فعل غيره من المفسرين، أمثال محمد مصطفى المراغي، ورشيد رضا، والألوسي، وغيرهم. ويعطينا ابن باديس نفسه إجابة شافية

(١٧) الشيخ البشير الإبراهيمي: الرجال أعمال: البصائر ١٩٤٨، العدد ٤٤.

(١٨) مالك بن نبي: شروط النهضة، بيروت ١٩٨٦، ص ٢٤.

حين يقول :

«شغلنا بتأليف الرجال عن تأليف الكتب»^(١٩) فقد كان رحمه الله يرى حين تصدى لتفسير القرآن الكريم أن تدوين التفسير بالكتابة مشغلة عن العمل المقدم، وهو حث المسلمين على التوجه مباشرة إلى كتابهم، لربط ماورد فيه من مبادئ وتعاليم بالسلوك العملي والحياة العامة، وتربية الأجيال الناشئة تربية يقوم أساسها ومبناها على القرآن الكريم، وهو رأي استوحاه في كل أعماله التي قام بها في سبيل تحرير الجزائر من الخرافات والشعوذة، وتحريرها من الاحتلال، وإرجاعها إلى الحقيقة القرآنية، منبع الهدايا الأخلاقية، والبعث الحضاري.

وبالرغم من ذلك فقد حرر لنا هذا الإمام العظيم بقلمه البليغ تفسيرا لمجموعة متفرقة من الآيات، كان ينشرها «افتتاحيات» في مجلة «الشهاب» التي كانت تصدر في قسنطينة تحت عنوان «مجالس التذكير» وقد جمعت هذه الافتتاحيات في كتاب «تفسير ابن باديس في (مجالس تذكير من كلام الحكيم الخبير» ابن باديس، التفسير: تحقيق وجمع محمد صالح رمضان، وتوفيق محمد شاهين. الجزائر ١٩٦٤م).

وإذا أردنا أن نتعرف على المجالات الثقافية التي خاضها ابن باديس، فإننا سنجد له نشاطا صحفيا رائعا، تمثل في إنشاءه كثيرا من الجرائد والمجلات الثقافية، خاصة «المنتقد» و«الشهاب». وكذلك ساهم في إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، فضلا عن الدروس والمحاضرات التي كان يلقيها طوال أكثر من ثلاثين عاما، في مساجد ومعاهد قسنطينة العلمية، والتي كانت تشبه الجامعات في عصرنا الراهن.

واستقراء كتابات ابن باديس، يجعلنا نعر على مواطن الشبه والتأثر بالمدارس الإصلاحية الشرقية، واستفادته من تجربتها استفادة كبيرة، إلا أنه يتأكد لنا - في الوقت نفسه - المنهج الخاص الذي انتهجه ابن باديس في دعوته الإصلاحية، والبعد السياسي الواضح الذي أعطاه لحركته.

(١٩) ابن باديس: التفسير، ص ٧١٦.

وهذا ما دفع المستشرق الإنجليزي جيب إلى تسجيل هذه الحقيقة عندما كتب يقول: «نظمت في الجزائر جمعية علماء جزائريين، لنشر مذهب المنار، كانت الجمعية تعارض بصفة خاصة «المرابطين»، والطرق الصوفية، وذهب الجزائريون إلى أبعد مما ذهب إليه حزب المنار. فزيادة عن دعايتهم المطبوعة والشفوية، شرعوا في إحياء المدارس القرآنية الابتدائية، وإنشائها في جميع أنحاء البلاد، للتأثير على الجيل الصاعد، وقد تكلفت جهودهم بالنجاح، إذا أخذنا في الاعتبار العراقيل التي اصطدموا بها»^(٢٠).

وعلى الرغم من أن المثقف بالجزائر - في هذه الفترة - لم يكن بمعزل عن التيارات الثقافية والسياسية التي كانت تهز شمال إفريقيا والعالم العربي، إلا أن ميزة ابن باديس أنه كان عنصرا بارزا وفعالا بين النخبة المثقفة بالعربية، واستطاع أن يتجاوز حدود محيطه، ليبادل الحوار والتأثير مع النخبة المثقفة بالفرنسية، فلم يكن من ذلك النموذج السلفي المنغلق، الذي يجمد على النصوص، والذي يفقد إمكانية الحوار والتواصل مع الآخرين.

ولم يلبث ابن باديس، أن شعر بعد تفرغه إلى التدريس وتربية النشء، أن هذا لا يكفي لمواصلة حركة الإصلاح والتجديد، بل لابد لهذه الدروس أن تتواصل مع بقية الأمة خارج دور العلم وأروقة الدروس، لذلك أسس منذ عام ١٩٢٥ صحيفة «المنتقد» الذي كان عنوانها وحده عبارة عن برنامج كامل، فقد أرادها تحطيمًا لعالم قديم، عالم كانت تهيمن عليه الزوايا والطرق الصوفية بعد أن دب إليها الوهن، وصارت تمنع رياح التجديد، وتقاوم تيارات الاستنارة - تحت شعار «اعتقد ولا تنتقد»، لذلك تأتي هذه الجريدة دعوة نقدية حيث تعصف بالقديم البالي، ولا تبقي منه إلا الصحيح، وتزيل الأنقاض، استعدادا لمرحلة من البناء والتشييد. ونفس البرنامج يشعر به اختياره لعنوان «الشهاب» الذي خلف «المنتقد» فهو يوحي بمعاني النار والضوء، الذي يريد أن يبعث به فجر العلم والثقافة الجديدة.

ثم راح ابن باديس يمحّص عمله ويصعد نشاطه من الدروس المسجدية إلى منبر الجريدة، إلى مدارس اللغة العربية التي أخذ ينشئها، إلى التبشير بالإصلاح الديني والاجتماعي على نطاق واسع، بعد تأسيس جمعية العلماء، إلى الاحتكاك بالأحزاب، والأوساط السياسية المختلفة، من أجل تحقيق برنامجه الإصلاحية الطموح. وقد أراد تحقيق النجاح لتلك الصحف التي يصدرها، فأمن لها مطبعة، تكون ملكاً له، حتى لا تكون طباعتها عبئاً عليه، فكان سعيه ونجاحه في إنشاء «المطبعة الجزائرية الإسلامية» بقسنطينة عام ١٩٢٥م^(٢١).

وهكذا فإن ابن باديس كان يجمع بين النهضة الثقافية والاجتماعية، وبين النهضة السياسية، بين التربية الإسلامية، وبين الصحافة. ومما يؤكد لنا هذه الحقيقة: أنه يصرح في محاضرة ألقاها في تونس في ذكرى التبشير صفر فيقول: «لابد لنا من الجمع بين السياسة والعلم، ولا ينهض العلم والدين حق النهوض إلا إذا نهضت السياسة بحق»^(٢٢).

ويعتبر الحديث النبوي الشريف، وتفسير القرآن الكريم أهم مجالين ثقافيين برع فيهما ابن باديس، بالإضافة إلى كتابته الصحفية ومحاضراته ودروسه التعليمية، وقد كان بتفسيره العظيم مجدداً دينياً، ومصلحاً اجتماعياً من الطراز الأول، ذلك لأن دعوته استقت مبادئها من منبعين رئيسيين: القرآن، والسنة، أو ماسمي «بالعودة إلى الينابيع» أي الأصول.

وهذا أيضاً ما توخاه المصلحون الذين خلفوا ابن باديس، كالشيخ الإبراهيمي الذي أكد في مؤتمر جمعية العلماء استناد الإصلاح الديني إلى تعاليم القرآن الكريم، والسنة الشريفة^(٢٣).

وفي سلسلة من الدروس المخصصة لتفسير ثماني عشرة آية من سورة الإسراء يتحدث ابن باديس عن الأصول الصحيحة لحياة إسلامية فيقول: «هذه ثماني

(٢١) ابن باديس وعروبة الجزائر، محمد الميلي، الجزائر ١٩٨٠، ص ١٢ - ١٣.

(٢٢) البصائر، العدد ٧١، ص ٤.

(٢٣) د. عمار طالبي: ابن باديس ج١، ٢١٥.

عشرة آية من سورة الإسراء، قد أتت في إيجاز ووضوح على أصول الهداية الإسلامية كلها، وأحاطت بأسباب السعادة في الدارين من جميع وجوها.»، ولدى تقصي ما طلبه ابن باديس من هذه الآيات نلاحظ أنها تعطيه الموجبات التالية: التوحيد، بر الوالدين، صلاح النفوس وإصلاحها، إيتاء الحقوق لأربابها، العدل في الإنفاق، حفظ النفوس، الوفاء بالعهد، إيفاء الحقوق عند التعامل، والعلم والأخلاق. ويقول ابن باديس: إن هذه الآيات قد تضمنت «الأصول التي تتوقف عليها حياة النوع البشري وسعادته: من حفظ النفوس، والعقول، والأنساب، والأموال، والحقوق، والدين الذي هو عمدة ذلك كله»^(٢٤).

ويحاول ابن باديس من خلال تفسيره أن يوضح دائما أن الأوامر الربانية تتلاءم والمعطيات العقلانية، وقد كان في ذلك متأثرا بالإمام ابن تيمية، وبرسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، والتي كانت تدرس من قبل رجال الإصلاح. كذلك كان للإرشاد النبوي قيمة الإرشاد القرآني ومن أجل ذلك تابع ابن باديس تفسيره بانتظام، فتناول شرح وتفسير الحديث النبوي بعد أن فسر القرآن، وكثر استشهاده بالحديث في الشرح والتحليل لمعاني القرآن، وفي التدليل على الأحكام التي يقف عليها في النص القرآني، كما كان يعتمد على السنة النبوية في بيان المجملات، والأمور الإخبارية، وفي تفصيلات الأمور الغيبية.

وقد كان ابن باديس في شروحه للأحاديث النبوية يستخدم نفس الطريقة التي استخدمها في تفسير القرآن، إذ كان يستنبط ما يمكنه من فوائد وعظات وإرشاد وأحكام. ففي الحديث الوارد مثلاً في «أم حرام» التي أخبرها الرسول - ﷺ - بأنها ستكون أول من يغزو في البحر - وغزت فعلاً، واستشهدت حال خروجها منه - يستنتج ابن باديس مجموعة من الأحكام والفوائد والعبر^(٢٥). فمن

(٢٤) المرجع السابق ص ٣٨١.

(٢٥) حسن عبد الرحمن: عبد الحميد بن باديس مفسراً ص ١٧٤ - ١٧٥.

الأحكام التي إستنبطها قوله:

في الحديث: دخول الرجل على محرمه دون حضور الزوج. وفيه: إطعام الزائر، وفيه: تصرف المرأة فيما تحت يدها من أموال زوجها، وفيه: سنة القيلولة. وفيه: جواز سؤال من بدر منه ما لا يعرف سببه. وفيه: الاهتمام بكل ما يصدر منه - ﷺ -، وفيه: جواز ركوب البحر، وفيه: جواز التوسع بالحلال. وفيه: فضل الغزو في البحر. وفيه: سؤال الشهادة. وفيه: سنة طلب الدعاء ممن ترجى إجابته. وفيه: الدعاء ممن طلب منه. وفيه: غزو النساء مع الرجال^(٢٦).

هذا المثال البسيط يبرهن كيف أن ابن باديس استخرج عدة تطبيقات قانونية وعملية من حديث واحد، وهذه الطريقة - في نظره - هي السبيل الذي يجب أن يسلكه الفقيه للانتفاع بالحديث، أي استنباط الحقائق العميقة، والفوائد العملية من دراسة الحديث.

من هنا يبدو فقه الحديث مبدأ سلوكيا ضروريا للمسلمين، وهو أجدى من الفقه التقليدي، ولعل هذا ما يفسر لنا مساهمة ابن باديس في إنشاء أكبر مدرسة إصلاحية في ما بين الحربين العالميتين، والتي سميت باسم «دار الحديث» التي افتتحت في تلمسان سنة ١٩٣٧م، وبذلك أكد ابن باديس دور الحديث النبوي في الإصلاح، ومواجهة عناصر الجمود والتخلف في المجتمع. وقد أكمل ابن باديس درس كتاب الموطأ في الحديث للإمام مالك ابن أنس (وهذا لب الفقه السائد في المغرب العربي، وهو مذهب الإمام مالك) وختم شرحه وتفسيره في بضع عشرة سنة على الطريقة التي ختم بها تفسيره للقرآن، واحتفلت قسنطينة بهذا الختم والتفسير في احتفال كبير في صيف ١٩٣٩م.

أما التفسير الذي هو - على ما نقل عن علماء السلف - : الإبانة لكلام الله تعالى، والعلم بأصول يعرف بها كيفية النطق بألفاظ القرآن، وبيان في

(٢٦) عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره ج ٢، ص ٢١٤.

مدلولاتها، وأحكامها، ومعانيها، والأسباب النازلة فيها، دون أن تحدد نمطا معيناً أو شكلاً محدداً، يلتزمه المفسر في تفسيره، فقد كان نشاطاً بارزاً من أنشطة ابن باديس العلمية، كما أشرنا من قبل، فقد ختم تفسير القرآن درساً وشرحاً وتحليلاً - على الطريقة السلفية - في خمس وعشرين سنة^(٢٧)

فإذا أردنا تبين المنهج الذي التزمه ابن باديس في تفسيره، نجد أنه قد التزم كل الشروط التي لا بد منها لكل من يتصدى لبيان كلام الله، وإن كل العلوم التي ينبغي أن يتسلح بها مفسر قد ألم بها، وهي تبدو واضحة من خلال عمله، يلمسها كل دارس له.

وقد لخص ابن باديس بنفسه بعض هذه الشروط في تعليقه على تفسير الإمام القشيري للآية: «مالي لا أرى الهدهد» (سورة النمل آية ٢٠) فقال: «مثل هذه المعاني الجليلة النفيسة من أجل علوم القرآن، إذ هي معان صحيحة في نفسها، ومأخوذة من التركيب القرآني أخذاً عربياً صحيحاً، ولها ما شهد لها من أدلة الشرع، وكل ما استجمع هذه الشروط الثلاثة فهو صحيح مقبول»^(٢٨).

ويضيف إلى هذه الشروط الثلاثة شرطاً رابعاً في موضوع آخر من التفسير: وهو وجوب تفهم كتاب الله واستشارة علومه من منطقته ومفهومه على ما دلت عليه لغة العرب في منظومها ومنثورها، وما جاء في التفاسير، وما نقل عن مفهوم الأئمة الموثوق بعلمهم وأمانتهم^(٢٩).

من هنا أخذ في تفسير القرآن الكريم طبقاً للشروط السابقة، أخذاً في الاعتبار أن منطلق عملية الإصلاح التي يسعى إليها، ومبدأ انطلاقة النهضة بالأمة الإسلامية: هي وضع تفسير جديد، يعيد صياغة الحضارة الإسلامية من داخل الكتاب المقدس، ويرجع المسلمين إلى ماضيهم المجيد، دون إهمال لواقعهم أو نسيان لقيم التمدن الجديدة.

(٢٧) المرجع السابق ج٢ ص ١٠٥.

(٢٨) ابن باديس: التفسير ص ٤٤٤.

(٢٩) المرجع السابق ص ٤٧٤.

ويبدو أن هذه المهمة الشاقة كانت شاغله وهاجسه منذ وقت مبكر. فنراه يحدثنا عن تلك الحيرة التي انتابته في بداية عهده بالدراسة، حين درس أساليب المفسرين السابقين، وهاله ما فيها من تباين في الأساليب والمناهج، وتشعب في الطرائق، واختلاف في الرؤية، فيقول: «كنت متبرما بأساليب المفسرين، وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية، واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله، وأشعر بضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن، وكانت على ذهني غشاوة من التقليد، واحترام آراء الرجال في دين الله وكتاب الله، فذاكرت يوما الشيخ «النخلي» فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال: اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة، وهذه الأقوال المختلفة، وهذه الآراء. يسقط الساقط، ويبقى الصحيح، وتستريح. فوالله لقد فتح بهذه الكلمات القليلة عن ذهني آفاقا واسعة لاعهد لي بها.»^(٣٠)

ولقد كانت هذه الكلمة: «اجعل ذهنك مصفاة» هي مفتاح المنهج التفسيري لابن باديس، وهي تعني أن يكون لديه منهجا نقديا، يستطيع بفضل الوصول إلى حقائق معاني الكتاب الكريم، مسقطا لكل ما علق به من خرافات وإسرائيليات، واهتمام بالقشور دون اللباب، وتفرع واختلاف في المذاهب والآراء، يحول دون مباشرة المعاني الصحيحة، ويدفع بالعقل المسلم إلى المتاهات المتشعبة، مقطوع الصلة بحياة الناس: الاجتماعية والثقافية.

ولذلك نجد ابن باديس يتخذ مبدأ يسير عليه في تفسير القرآن، يخالف فيه كثيرا من المفسرين المتقدمين، وهو فهم كتاب الله من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم دنيا وآخره، وبذل الجهد الكافي لتحقيق تقارب بين الشريعة والواقع الاجتماعي، وذلك بإثارة الدوافع الكافية لتحريك هذا الواقع، ورفع به باتجاه البناء الفكري للإسلام، بغية الوصول إلى المجتمع الأمثل، الذي تتحقق فيه المطابقة التامة بين النظام الفكري المتمثل في التعاليم الإسلامية، وبين الواقع.

(٣٠) د. عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره ج٢ ص ٩١.

لم يكن ابن باديس - إذن - معنيا بكتابة تفسير عام ومتكامل للقرآن، لأنه لم يكن يرى كبير فائدة في إعادة شرح الكتاب وتفسيره، فقد سبق للكثيرين أن فعلوا ذلك، كما أنه لم يكن يطمح إلى إنتاج علم قرآني، أو استحداث إضافات جديدة، ولكن ما كان يهمه في الحقيقة هو أن جملة المشاكل المعاصرة التي يعاني منها مجتمعه تستدعي رأيا دينيا، وتحتاج إلى سند قرآني، ولذلك فإن الآيات التي اختارها للتدليل على ما هو بصده تحمل تفسيرها في ذاتها، وقد اتخذها - علاوة على ذلك - كسبيل إلى نقد عقائدي، ووعظ إصلاحي.

ومن هذه الزاوية، كان منهاجه في تفسيره مخالفا لكثير من المناهج التي سار عليها سابقوه، إذ لما كان لا يعبه إلا فهم روح القرآن، والوقوف على معانيه العامة، دون التمسك بحرفية الكتاب، فقد رأيناه حريصا منذ البداية على التوسع في أمور أغفلها الآخرون، فالمواضيع التي تطرق إليها في تفسيره مختارة بصورة توافق جوانب الحياة المختلفة، وتناسب مع متطلبات الواقع.

وهكذا اتخذ ابن باديس أهم وسيلة لإصلاح العقيدة وهداية الناس تفسير القرآن، يدرسه في المساجد، ويلقيه في الساحات والأماكن العامة، وغرضه من ذلك تبسيط المبادئ القرآنية، وتقريب معانيه ومفاهيمه إلى الإنسان المسلم، ولذلك كان تفسيره يتجه إلى القلب والوجدان أكثر ما يتجه إلى العقل، ومنه كانت دعوته من خلال تفسيره دعوة عمل وتطبيق، فهي تنأى عن التفلسف والتظير، وتقوم في أساسها على الفكر والعمل الذي يمثل خلاصة تجاربه ومشاهده وثقافته.

وانسجاما مع هذا الأسلوب العملي في التفكير والفهم وجدنا ابن باديس لا يعلق أهمية كبرى على بحث متشابهات القرآن ومبهمات، لأنه يدرك بأن الاهتمام الزائد بمثل هذه الأمور، يؤدي إلى الإشكالات والتناقضات وتشويه الأذهان، وتعرض القرآن للنقاش، وإخراجه عن نطاق هديه وغايته، وهي الدعوة والموعظة والهداية، وقلبه - كما يقول أحد الباحثين - إلى كتاب تاريخ، وفن، ونظريات، يحتمل الأخذ والرد، والنقض والمعارضة، على غير طائل ولا ضرورة^(٣١).

(٣١) محمد عزت دروزه: التفسير الحديث، المقدمة، القاهرة عام ١٩٦٢م.

فما يهم ابن باديس - إذن حين يبحث مثل هذه المسائل - ليس تحقيق المسائل الخلافية، أو ترجيح قول على قول، ولكنه يهتم بإبراز العظة التي يمكن استخلاصها منها، فالتفسير عنده جهد يبذل من أجل إبراز المعاني الأولى للآيات، وليس تحليلًا يعكس آراء شخصية محضة.

ويبدو أن ابن باديس في التزامه بهذا أو ابتعاده عن الخوض في بحث مبهمات القرآن ومشكلاته قد تأثر بالمنهج الذي اختطه محمد عبده لنفسه في تناول مثل هذه المسائل.

ويمكن أن نحدد الملامح العامة لطريقته في التفسير من حيث المصادر التي تأثر بها ورجع إليها، والمنهج العام الذي اتبعه في تفسير الآيات.

أما من حيث المصادر، فيقرر في الخطبة التي ألقاها بمناسبة افتتاح دروس التفسير المصادر التي اعتمد عليها، حيث يقول: «وعمدنا في مانرجع إليه من كتب الأئمة: تفسير بن جرير الطبري، الذي يمتاز بالتفسير النحوية السلفية، وبأسلوبه البليغ في بيان معنى الآية القرآنية، وبترجيحاته لأولى الأقوال عنده بالصواب. وتفسير الكشاف الذي يمتاز بذوقه البياني في الأسلوب القرآني، وتطبيقه فنون البلاغة على آيات الكتاب، والتنظير لها بكلام العرب، واستعمالها أفانين الكلام، وتفسير ابن حيان الأندلسي الذي يمتاز بتحقيقاته النحوية واللغوية وتوجيهه للقراءات. وتفسير الرازي الذي يمتاز ببحوثه في العلوم الكونية، مما يتعلق بالجماد والنبات والحيوان والإنسان، وفي العلوم الكلامية، ومقالات الفرق، والمناظرة الحجاج في ذلك»^(٣٢).

ويقرر في مواضع أخرى من تفسيره: أنه يستند قبل كل شيء إلى كتاب الله تعالى، وإلى ما صح من بيان رسول الله - ﷺ - وبيان السلف الصالح من الصحابة والتابعين. ومن العبارات التي يرددها كثيرا في هذا المجال قوله: «وما أكثر ما نجد في القرآن بيان القرآن» وقوله: «وما أحسن التفسير عندما

(٣٢) ابن باديس: التفسير ص ٥١.

تعضده الأحاديث الصحاح» (٣٣).

ومن تصفح تفسيره يبدو أيضا تأثره بأبي بكر بن العربي الإشبيلي الأندلسي في كتابه «العواصم من القواصم». الذي شغف به واستنسخه بنفسه عن مخطوط استعاره من جامع الزيتونة، حيث قام بعد ذلك بتحقيقه ونشره، ويبدو هذا التأثير واضحا، وخاصة فيما يتعلق بمنهج ابن العربي في دراسة العقائد الإسلامية، والاستدلال عليها بالقرآن الكريم، والحديث النبوي الشريف.

وعلى الرغم من تأثره بخطى كل هذه التفسير السابقة، واصطبغ منهجه بالاتجاه السلفي الواضح، إلا أنه لم يبلغ عقله في هذا كله، بل كان يضع هذه المصادر أمام نظره. ويعرض ما فيها على قلبه وعقله، فما أعجبه أثبتته وأقره، وما لم يطمئن إليه أعرض عنه، عملا بوصية أستاذه التي أشرنا إليها «فلا يخرج منها إلا ما صح ونفع، ولأهم العصر، وصدق الخبر؛ حسب تعبير الأستاذ توفيق محمد شاهين.

أما طريقة ابن باديس العامة التي سار عليها والتزمها في تفسير الآيات القرآنية فتقسم إلى قسمين:

أحدهما: يتناول أوجه الارتباط بين الآية وما سبقها، وحل الألفاظ، وتوضيح التراكيب النحوية، وبيان ما ترمي إليه العبارات والإشارات من النكت الفنية والبلاغية بإيجاز مقتضب، غير مخل بالمعنى، أو مفسد له.

وثانيها: ذهابه إلى فهم المراد من القول، وتجلية ما تحتويه الجملة من أحكام ومبادئ وأهداف وتوجيهات، معتمدا في ذلك على النظر، وملاحظة مقتضيات تطور الحياة والمفاهيم البشرية، فالإسلام في نظره دين هداية لجميع البشر، وهو يزخر بما لا يحصى عددا من القيم الروحية والاجتماعية والإنسانية وحسب من يعنى بتفسيره أن يهتم ببيان ما فيه من قيم وأصول وتعاليم تكفل للإنسان سعادته في الدنيا والآخرة.

(٣٣) المرجع السابق ص ٢٠٥.

ومن قراءة تفسير ابن باديس ومتابعة تحليلاته الرائعة، نكتشف قدرته العجيبة على استحضار الآيات الكريمة، والأحاديث النبوية الشريفة، للتدليل بها على صحة ما يذهب إليه في شرح مسألة من المسائل، أو معنى من المعاني، ولذلك لا تخلو صفحة من صفحات مجالس التذكير من آية كريمة، أو حديث نبوي، أو قول مأثور، يدعم بها تفسيره.

ومما يجب الانتباه إليه أن ابن باديس في رجوعه إلى المصادر الأولى للشريعة، واستدلاله بالقرآن الكريم والسنة النبوية، وإلحاحه على العلماء والباحثين حتى يستنبطوا الأدلة والبراهين وخاصة في مجال العقائد والأحكام من تلك المصادر، قد أعاد إلى الأذهان الحاجة الملحة، بل الضرورة لعرض الإسلام عرضاً شاملاً، مأخوذاً من مصادره الأساسية، دون تدخل الآراء الشخصية، حتى تتمكن من مواجهة ما طرأ على حياتنا، وأسلوب تفكيرنا من زيف أضافته ظروف التخلف الاجتماعي والسياسي على مر الزمن، ولذلك فإنه ما إن ينتهي من شرحه للمناسبة والمفردات والتراكيب النحوية واللغوية، والمعنى الإجمالي للجملة القرآنية، حتى نجده يطوف بنا في أجواء الآية مستخلصاً العبرة والعظة والحكمة، وهدفه من ذلك التأكيد على أن مخالفة القرآن الكريم والسنة النبوية هي سبب كل بلاء لحق بالمسلمين حتى اليوم.

اتجاه ابن باديس العقائدي ومباذير إصلاحه الاجتماعي

لم ينشئ الإمام ابن باديس مذهباً فلسفياً، «والحق أن فكرة المذهب الفلسفي كانت أبعد شيء عن خاطره. فهو لم يرد قط أن يشيد بناءاً فكرياً يرتكز على عدد - قل أو كثر - من الفروض الفلسفية التي قد تتجانس أو تتناثر فيما بينها إلى حد كبير أو قليل، بل زاوج بين النظرية والتطبيق، على نحو لم نشهده لدى كبار الفلاسفة في العصر القديم أو الحديث.»^(٣٤)

وربما كانت تلك غاية لم يدركها كثير من أصحاب المذاهب الفلسفية لدى

(٣٤) د. محمود قاسم: الإمام عبد الحميد بن باديس ص ٨٢.

اليونان والمسلمين المحدثين . وهذا قد وجدنا شاهده في استعراضنا لتفسيره للقرآن الكريم ، والذي لم يجعله مبحثا نظريا يدور حول مشكلات لغوية أو فقهية أو تاريخية، بل حاول أن ينشئ علاقات قوية بين المعاني والحقائق التي وصل إليها في هذا التفسير برؤيته النقدية والمشكلات التي يعيشها المجتمع، سواء فيما يتعلق بالمستعمر وضرورة مقاومته حتى تحقيق الاستقلال، أو مشكلات التخلف العلمي والثقافي والاجتماعي التي يعيش في ظلها المجتمع الإسلامي في شرقه وغربه .

وعلى الرغم من كل ذلك يعتبر ابن باديس فيلسوفا، إذا قصدنا بالفلسفة معنى الحكمة التي يروض بها الحكيم نفسه على المسلك الذي ينبغي له كما يراه، والغاية التي يسعى إليها، أو حينما تكون الفلسفة بحثا عن سر الوجود ورأيا في كليات الحقائق يحيط بأجزائها ويُستعان بها على تفسير تلك الأجزاء .

وبهذا المعنى كانت لابن باديس فلسفة خاصة في فهم الدين الإسلامي وفي وظيفته في نهضة الجزائر خاصة، ونهضة المسلمين بصفة عامة، نهضة شاملة من الكبوة التي سقطوا فيها بسبب الجمود الفكري من ناحية، ولسيطرة المستعمر على بلادهم ومقدراتهم من ناحية ثانية، كانت له فلسفة خاصة في الإصلاح الديني والاجتماعي والتربوي، سنحاول أن نتبينها ونحلل مبادئها وأسسها .

وقد عبر ابن باديس عن هذه الفلسفة بكل ملامحها وأبعادها في دروس العقائد الإسلامية التي كان يملئها على تلامذته في الجامع الأخضر بقسنطينة ما يقرب من سبعة وعشرين عاما . فضلا عن المقالات والأبحاث الدينية التي ينشرها في مجلة «المنتقد» ثم «الشهاب» أو في غيرهما .

١ - القرآن والمنهج :

اهتم ابن باديس بتوضيح المنهج الذي ينبغي اتباعه في فهم العقائد الدينية وفي الاستدلال عليها، وطبق هذا في تفسيره، وفي دروسه، وهذا المنهج يمكن اعتباره «منهجاً قرآنياً»، لأنه يحث على العودة إلى النبع الأول للإسلام، وهو القرآن الكريم، الذي بدوره يحث على العلم وطلبه، ويدعو إلى نبذ التقليد .

فالحقيقة تحمل في نفسها آية صدقها، والعقل المتأمل المتدبر جدير بالاهتداء إليها، والقرآن الكريم نفسه يؤكد هذه الحقيقة في عشرات من الآيات التي إنما أنزلت لإيقاظ العقول، وحثها على طلب العلم والمعرفة، ولهداية الإنسان، ودعوته إلى التأمل في الخلق، فكم من آية ختمها الله تعالى بقوله: «أفلا تسمعون» أو قوله: «أفلا تبصرون» أو قوله: «لقوم يعقلون».

وقد سلك الإمام ابن باديس سبيل غيره من أئمة الإصلاح والتجديد في هذا العصر، فحث على طلب العلم، ونوه به، ولم يترك فرصة تلوح له في تفسيره دون أن يتعقبها بهدف إعلاء شأن العلم والتأكيد على أهميته ومكانته في الإسلام^(٣٥).

ثم نراه يقرر في مواضع أخرى: أن العلم ليس مجرد قيمة من قيم الحياة بل هو -بالإضافة إلى ذلك - فريضة وعبادة، ووسيلة أساسية من وسائل الدعوة إلى الله: «فمن الدعوة إلى الله: درس العلوم كلها، مما يفقه في دين الله، ويعرف بعظمة الله، وآثاره وقدرته، ويدل على رحمة الله وأنواع نعمته، فالفقيه الذي يعين حكم الله وحكمته داع إلى الله، والطبيب المشرح الذي يبين دقائق العضو ومنفعته داع إلى الله، ومثلهما كل مبين في كل علم وعمل»^(٣٦).

هكذا يتصور ابن باديس العلم، وينبع تصوره هذا من النظرة الإسلامية الشمولية للعلم، التي تجمع بين المادة والروح، أو بين علم الدنيا وعلم الدين، فالإسلام حينما أعطى العلم هذه المكانة ومنحه تلك العناية البالغة لم يحدد له مجالاً يقيد به، بل أعطاه حرية البحث والتأمل في كافة الظواهر، بدون استثناء، سواء ما تعلق فيها بعالم المادة أو الظواهر، أو ما كان مرتبطاً بالنفس الإنسانية والشعور الإنساني، أو حتى ما تعلق منها بأمور العقيدة الدينية ذاتها، ومن خلال هذا المفهوم الإسلامي الشامل للعلم يقسم ابن باديس عالم المخلوقات إلى قسمين:

(٣٥) د. عمار طالبي: ابن باديس: حياته وآثاره ج١ ص ٣٨٧.

(٣٦) ابن باديس: التفسير ص ٤٢.

قسم مشاهد: وهو عالم الجماد، وعالم النبات، وعالم الحيوان. وهذا القسم كله قد فضل عليه الإنسان بميزة عقله التي ساد بها الجميع.

وقسم غيبي غير مشاهد: وهو ما علمناه بالعرض الصادق من الكتاب الكريم والسنة النبوية. وهو يجعل من البحث والنظر والتأمل في القسم الأول ضرورة لازمة مؤدية للاقتناع بحقائق القسم الثاني.

فيقول عند تفسيره للآية الكريمة ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ مِنَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا أَنْهُمْ لِيَاْكُلُوا أَطْعَامَ وَيَمْشُوا فِي الْأَسْوَاقِ﴾ (الفرقان: الآية ٢٠): «وعلمنا ألا ننظر إلى ظواهر الأمور دون بواطنها، وإلى الجسمانيات الحية دون ما وراءها من معان عقلية، بل نعبر من الظواهر إلى البواطن، وننظر من المحسوس إلى المعقول، ونجعل حواسنا خارقة لعقولنا، ونجعل عقولنا هي المتصرفة الحاكمة بالنظر والتفكير»^(٣٧).

ويقول أيضا مؤكدا المعنى نفسه: «إن الله أعطانا العقل الذي به ندرك الآيات التي نصبها لنا، لنستدل بها على وجوده ووحدانيته، وقدرته وعلمه وحكمته ولطفه»^(٣٨).

فالإيمان الذي يتطلبه الإسلام وابتغاه: هو إيمان المستنير المتيقن، الذي ينظر في الكون بعقله، ويعرف كنهه، ليهديه إلى وجود خالقه ووحدانيته، ومن هنا يكمن السر في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾ تلك الآية التي جعلت عالما انجليزيا مشهورا يقول حينما سمعها: «هل هذه الآية موجودة في القرآن حقيقة؟ لو كان الأمر كذلك: فأكتب شهادة في أن القرآن كتاب موحى من عند الله.»^(٣٩)

ومن هنا أيضا تبرز قيمة العلم كمنهج، باعتباره وسيلة هامة للتعرف على وجود الخالق، أي أن العالم بهذا الاعتبار ليس محايدا على الإطلاق،

(٣٧) المرجع السابق ص ٢٦٤.

(٣٨) المرجع السابق ص ٤٦٩.

(٣٩) حسن عبد الرحمن: عبد الحميد بن باديس مفسرا ص ١١٧.

ولا ينبغي له الوقوف عند حدود الانتفاع بشمار ما قد يتوصل إليه من نتائج في العالم المادي المحسوس، بل عليه أن يواصل السير والبحث - بموضوعية وتجرد - ليبين النهاية التي ستسلمه إليها أبحاثه وتجاربه، فإذا فعل ذلك فإنه سيجد نفسه متجها نحو نفس الأمور التي يسلم الضمير الديني بها، وله الإيمان اليقيني المطلق بوجود الله الحق الكامل، القادر على كل شيء.

هذه الحقيقة تفسر لنا المغزى الكبير من وراء اهتمام القرآن الكريم بالكون وجعله موضعا للتفكير، ومسرحا للتأمل، ودعوته للإنسان الذي هيأه الله بما منحه من عقل وإدراك وعلم، ليكون خليفة على الأرض، يعمل فكره ونظره في مشاهدة عجائبه، وفهم أسرارها، فالإنسان إذا ما تهيأ له أن يكشف الأسرار المودعة في الكون فإنه سيتوصل بالقطع إلى يقين ثابت لا يتزعزع بأن تلك النواميس المحكمة المطردة التي يسير عليها الكون، وأن تلك الحركة الهائلة التي تمضي فيه باتساق وتلاق معجزة بين مظاهره المتنوعة، لا يمكن أن تكون من آثار المصادفة، بل إن هذه الظواهر تشير إلى الوحدة الكبرى للكون ومصيره، وتدين بالعبودية للخالق الذي خلقها وسيرها وأنشأها في مثل هذا النظام البديع.

وإذا كان الإسلام قد سخر كل ما في الكون للإنسان وجعله محرابا للفكر والنظر، وميدانا فسيحا للتأمل والتفكير، فإنه قد كفل للعلماء خاصة الحرية المطلقة في البحث والتنقيب واستخلاص العبر والنتائج، فلا يسوغ لأحد في الإسلام أن يحرم إنسانا من حرية البحث والاطلاع، أو يحول بينه وبين اتخاذ السبل المؤدية إليها من البحث والدرس والتجربة، وفي ذلك يقول ابن باديس: «وللإنسان التفكير في أفق العلم الواسع الرحيب، فمن حرم إنسانا - فردا أو جماعة - من العلم فقد حرمه من خصوصياته الإنسانية، وحوله إلى عيشة العجماءات، وذلك نوع من المسخ، فهو عذاب شديد، وأي عذاب شديد^(٤٠)!

(٤٠) ابن باديس: التفسير ص ٤٤٦.

وما دامت حرية البحث هذه مكفولة للعلماء، فإن من أكبر الأخطاء التي يقع فيها الإنسان اتباعه ما لا علم له به، فمثل هذا المسلك الخطير من شأنه أن يكبت حريته، ويحد من نشاطه وحيويته، ويجعله متبعاً للأوهام، مقلداً لمن لا يتبعون إلا الظن وما تهوي الأنفس، ولهذا ذم الإسلام التقليد الأعمى، وحرّم اعتباره مادة خالصة للإيمان، فالإسلام ينبع من العقل، ويقع كله تحت الإدراك، وقد ألح ابن باديس على هذه الحقيقة في أكثر من مناسبة، ففي تفسيره للآية: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ (الإسراء آية ٣٧) يبين لنا أن كلمة «ما» في الآية أداة عموم، فهي تشمل كل شيء حتى المسائل الاعتقادية فيقول: «فلا يكن منك اتباع بالقول أو بالفعل أو بالقلب لما لا تعلم، فهنا عن أن نعتقد إلا عن علم، أو نفعل إلا عن علم، أو نقول إلا عن علم»^(٤١).

كما أن الأمر في الآية موجه إلى الناس جميعاً بأن لا يتعرفوا على شيء مما يريدون أن يتيقنوا منه إلا بميزان واحد، هو ميزان «العلم». فما كل مانسمعه وما كل مانراه انطوى عليه عقد قلوبنا، بل علينا أن ننظر فيها ونفكر فإذا عرفناه عن بيئة اعتقدناه، وإلا تركناه - حيث هو - في دائرة الشكوك والأوهام، أو الظنون التي لا تعتبر.^(٤٢)

إذا حصن الإنسان المسلم نفسه بالعقل الفاحص والناقد والمستبصر، فلا بأس أن يأخذ العلم والمعرفة من أي طريقة كانت، وبأي وسيلة، فالحكمة ضالة المؤمن، يأخذها أنى وجدها، كما أمرنا النبي - ﷺ -، لذلك ينصح ابن باديس شباب الإسلام بقوله: «فأرجوكم أيها الشباب الحازمون، أن تأخذوا العلم بأي لسان كان، وعن أي شخص وجدتموه، وأن تطبعوه بطابعنا، لننتفع به الانتفاع المطلوب، كما أخذهُ الأوربيون عن أجدادنا، وطبعوه بطابعهم النصراني».^(٤٣)

(٤١) السابق ص ١٥٥.

(٤٢) السابق ص ١٥٥.

(٤٣) د. عمار طالبي: ابن باديس ج٤ ص ٢٤٠.

ثم نجد ابن باديس يدعو إلى الأخذ عن القرآن الكريم، وخاصة للرد على من انحرفت فطرتهم، أو تاهت بهم السبل عن اتباع طريق الحق والهدى والرشاد، لأن فيه من الأدلة المقنعة والشواهد المؤيدة ما يرضى العقل، ويطمئن النفس، ويقود الضمير إلى الإيمان والإذعان، فالقرآن الكريم قادر بواقعيته ووضوح أدلته على التأثير في العقول، وذلك راجع إلى ماله من جاذبية خاصة، منشؤها ذلك التوافق الكامل مع أسلوب الناس الفطري في التفكير والشعور والاستجابة الحقيقية لما تتطلع إليه نفوسهم في شؤون العقيدة والسلوك.

ولهذا كله يرى ابن باديس أن الحاجة قد اشتدت إلى دراسة القرآن في موضوع العقائد دراسة حرة مجردة عن التأثيرات الخارجية، والثقافات الأجنبية وهو يحث الباحثين والعلماء على أن يتجهوا إلى القرآن ليستطلعوا معالم العقيدة وأسسها، ويستنبطوا أدلتها الماثلة في كل سورة من سوره، وكل آية من آياته، يقول:

«أدلة العقائد مبسطة في القرآن الكريم بغاية البيان، ونهاية التيسير، وأدلة الأحكام وأصولها مذكورة كلها فيه، وبيانها وتفصيلها في سنة النبي - ﷺ - الذي أرسل ليبين للناس ما أنزل إليهم، فحق على أهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدها الدينية، وأدلة تلك العقائد من القرآن الكريم، إذ يجب على كل مكلف أن يكون في كل عقيدة من عقائده الدينية على علم»^(٤٤)، خاصة وأن القرآن في عنايته البالغة بأمور العقيدة وتصحيحها واستفاضته في تحديد معالم التوحيد - من حيث وصف الله تعالى بما ينبغي له، وتنزيهه عما لا يليق - قد أرسى لنا منهجا متكاملا في العقيدة.

وبطبيعة الحال فإن هذا المنهج القرآني لا يلغي مهمة العقل، بل يعطيه دوراً فعالاً في البحث والتأمل، فالقرآن الذي أنزله الله لهداية الخلق وإصلاح البشر وعمارة الأرض، يدعو قبل كل شيء إلى التوحيد والاعتقاد في ألوهية الخالق وتفردّه. ويصلح ما فسد من عقائد الدين، ينفي كل تحريف وقع في شرائع الأنبياء السابقين، مقيماً على ذلك من الحجج العقلية والبراهين الكونية ما

(٤٤) ابن باديس: التفسير ص ١٧٨ .

يفتح باب الفكر والنظر، وما يزيل عن بصيرة الإنسان كل غواية وضلال، ويعلم الإنسان عدم قبول أي ادعاء ما لم يقم عليه دليل. «(٤٥)

ومن هنا لم يرتض ابن باديس طرائق المتكلمين والجدليين في دراسة العقائد، ورأى أنها تحول بين المسلم وإدراك حقائق الدين الأساسية، حيث تسقطه في كثير من المتاهات المنطقية، وتغرقه في تفرعات شكلية ولفظية ولذلك يقول: «بسط القرآن عقائد الإيمان بأدلتها العقلية القريبة القاطعة فهجرناها، وقلنا: تلك أدلة سمعية، لا تحصل اليقين، وأخذنا في الطرائق الكلامية المعقدة، وإشكالاتها المتعددة، واصطلاحاتها الصعبة، مما يصعب أمره على الطلبة فضلا عن العامة.» ويقول في موضوع آخر: «أما الإعراض عن أدلة القرآن والذهاب مع أدلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية، فإنه من الهجر لكتاب الله، وتصعيب طريقة العلم على عباده وهم في أشد الحاجة إليه.» (٤٦)

ويأتي رفض ابن باديس لمنهج المتكلمين المستخدم في إدراك حقائق الدين وقضاياه الأساسية إلى ابتعاد هذا العلم خاصة في عصوره المتأخرة عن هدفه الأساسي وانشغاله بقضايا فرعية وشكلية حالت دون تحقيقه لغايته الأصلية، مما حدا بكثير من الأئمة السابقين إلى التحذير من تعاطيه، مثل: الإمام أحمد بن حنبل الذي يروى عنه أنه قال: «لا يفلح صاحب كلام أبدا، علماء الكلام زنادقة.» والإمام الشافعي في قوله: «لأن يبتلى العبد بكل ما نهى الله عنه - ماعدا الشرك - خير له من أن ينظر في علم الكلام.» (٤٧)

ولكن ابن باديس لم يصل في اتهامه للمشتغلين بعلم الكلام إلى حد رميهم بالكفر والزندقة، بل كان حريصا على أن ينبه الناس إلى المزالق التي يجرحهم إليها هذا العلم، والأخطار التي تهددهم من جراء اتخاذه طريقا للمعرفة

(٤٥) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ص ٨٤ الدار البيضاء.

(٤٦) ابن باديس: التفسير ص ١٥٨.

(٤٧) د. محمود يوسف موسى: الإسلام وحاجة الإنسان ص ٦٧ القاهرة عام ١٩٦١م.

الصحيحة لحقائق الدين، وذاكرا لهم - عن طريق المقارنة - فضل طريقة القرآن في إثبات العقائد والتدليل عليها على غيره من الطرق، مثلما فعل الإمام الغزالي من قبل، حينما ألف كتاباً يحذر فيه من هذا العلم، وهو «إلجام العوام عن علم الكلام».

وقد طبق ابن باديس منهجه القرآني في إدراك كثير من حقائق الدين ومعتقداته، وخاصة في تلك الدروس التي كان يلقيها على طلبته ونشرت بعد وفاته في كتاب «العقائد الإسلامية» كما اقتفى أثر هذا المنهج في تفسيره، وفي فتاويه ومحاضراته.

أ - الإلهيات :

وقد طبق هذا المنهج فيما يتصل بعلم التوحيد: حيث كان يدلل على وجوب تطور علم التوحيد بوجه عام، بأن يجدد في أساليبه وأدلته ومشاكله، وبالا اعتماد - أساسا - على المصادر الأساسية له، وتجنب استخدام أساليب علم الكلام القديمة التي أصبحت لاتواكب العصر، ولايستسيغها عامة المسلمين، بما احتوت من اشتقاقات وتفرعات، ربما أضرت بالعقل المسلم أكثر من إفادتها له، والعقل المسلم في العصر الحديث يحتاج إلى الصدق المباشر، والبداهة الضرورية التي لايمكن توافرها إلا في نصوص القرآن الكريم مباشرة، لأن فيه إقناع العقل، وإرضاء الوجدان.

وابن باديس في منهجه هذا يختلف عن الإمام محمد عبده في تناوله للعقائد. فعلى الرغم من أن الأستاذ الإمام حاول نظريا أن يخضع العقل للشرعة مما جعله يقوم بعملية استبعاد للفلسفة من المنطلقات التي حددها. أو على الأقل حجّم دورها. إلا أنه حاول إثبات بعض نواحي العقيدة على طريقة الاستدلال بالعقل. وإيراد الحجج العقلية والبراهين الوضعية، مستخدما قدرته الكلامية في ذلك، وربما وجد الإمام محمد عبده ضرورة تقتضي مثل هذا الاستدلال، وحاجته إلى إيراد هذه الحجج العقلية، إلا أن ابن باديس لم ينح هذا المنحى، وآثر أن يكون سلفيا، حيث اعتبر السلامة في الالتزام بهذا المنهج، ومن هنا نجد اعتماده بشكل أساسي على آيات الذكر الحكيم،

يوردها متتابعة متناسقة بحيث تكون لمن يتأملها ويمعن النظر فيها الدليل القاطع والحجة الساطعة، فقد رأى ابن باديس في مباشرة آيات القرآن الكريم الحلول المرضية والمقنعة لكل ما يجول في النفس البشرية من تساؤلات واستفسارات، وما يعرض لها من أوهام وشكوك. ففي تناوله لمفهوم وجود الله تعالى، يعتقد بأن هذا الوجود حقيقة مركوزة في فطرة البشر، وأن الإيمان بالله خالق ومدير للكون من الأمور التي يسلم بها كل من كان له عقل قادر على التمييز. أما من فسدت فطرتهم، ودب الوهن إلى قلوبهم، وأنكروا الخالق من الملاحظة، فهؤلاء في نظر ابن باديس قلة من البشر، لا يعتد بهم، ولا يلتفت إليهم^(٤٨).

أما القضية الجديرة بالاعتبار في نظره فهي قضية «التوحيد»، التي أصابها التشويه والتحريف في الديانات السابقة، ولذلك يوجه القرآن الانتباه إليها من أجل أن يصل بالإنسان إلى توحيد خالص من كل الشوائب، نقى وواضح، وهذا لا يكون في نظر ابن باديس إلا بمعرفة هذا التوحيد من مصدره الأساسي، وهو القرآن الكريم. فالله في العقيدة الإسلامية وجود كامل، يتصف بالحياة والعلم والقدرة والإدراك، ذلك أن في الكون مخلوقات تتصف بهذه الصفات ضمن حدود محدودة، فلا بد أن يكون الواجد الذي أوجدها متصفا بصفات أعلى منها وأشمل وأكمل في غير تحديد بحد، فما من كامل من مخلوقات الله - كما يقول ابن باديس - إلا وهو جل جلاله الذي كمله، وما من منعم عليه إلا وهو أنعم عليه، وما من زكي - منه - إلا وهو سبحانه الذي زكاه»^(٤٩).

ثم يستدل ابن باديس على كل صفات الله تعالى بهذا المنهج القرآني البسيط والعميق في نفس الوقت، ذاكرا الأدلة من كتاب الله تعالى: شارحا الصفات بهذا الأسلوب، دون أن يستخدم الأساليب المنطقية أو الجدلية، حيث اعتبر التجربة الدينية تجربة قلبية حية، تفيدها متابعة القرآن الكريم، ومباشرة آياته، دون وسيط من منطق أو فلسفة.

(٤٨) ابن باديس: التفسير ص ٢٥.

(٤٩) المرجع السابق ص ٣٤٧.

وكذلك كان اعتبار ابن باديس للعبادة وفهمه لها: أن لا تنحصر في الصلاة والتسبيح والتهليل، وبقية الشعائر التي تؤدي، فهذه كلها - في نظره - وسائل ضرورية لا غنى عنها للوصول للعبادة الرئيسية التي يكون فيها المؤمن خاضعا لمولاه، مخلصا وفيها له، لا يكتفي بمجرد الأقوال دون الأعمال، ولا يستغني عن مظاهر العبادة دون بواطنها، فالخشوع هو أساس العبادة القلبية، لا يكون إلا لله، علينا أن نعلم أن القرآن هو كتاب النذارة والهداية، فنستخرج أصولها وفنونها من آياته، وهذا خط العلم، وأن يكون اهتداؤنا في أنفسنا، وهدينا لغيرنا به، وهذا من خط العمل، وهما ركننا للإيمان. «(٥٠)

ب - النبوة:

أما فيما يتصل بمبحث النبوة، فقد عقد ابن باديس فصلا في كتابه «العقائد الإسلامية» لدراسة الإيمان بالرسول والأنبياء، ويقرر فيه بأن الرسول - ﷺ - وسيط بين الله والناس، فقد نقل التوجيه الإلهي والرسالة السماوية، وإن الله حينما ينزل رسالة يحملها رجلا مصطفى من عباده عن علم واختيار، فالرسول على ذلك مبعوث ومختار من قبل الله، وقد جعله الله خليفة من لدنه، لا بطبيعته ولا بمؤهلاته، وإنما لأن الله قد شاء ذلك.

فالنبوة إذن منزلة من الكمال الإنساني يهيئ الله لها من يشاء من عباده فيكون بذلك مستعدا لتلقي الوحي، والاتصال بعالم الملائكة، وهكذا يحدد ابن باديس عن طريق الاستدلال بالقرآن الكريم واقع الرسالة، وشخصية الرسول خاصة حين يقول: «فاختار منا - تفضلا ورحمة - قوما فطهرهم على الفضائل والكمالات، وعصمهم عن الرذائل والنقائص، وهياهم لملاقاة الملائكة الأطهار، ليتلقوا عنهم وحى الله وبيانه لعباده» (٥١).

(٥٠) المرجع السابق ص ٩١، ١٧٠.

(٥١) ابن باديس: العقائد ص ٧١.

وفي قوله: «اختارهم»، «وعصمهم»، و«هياهم»: إشارة إلى أن عملية الاختيار إنما تمت من قبل الله بالغيب لهؤلاء الأنبياء والمرسلين، فهذه الوظيفة الدينية الإلهية من قبل الله، وليست وظيفة بشرية كسبية، فلا دخل فيها لإرادة الإنسان وإمكاناته النفسية والعقلية، وفي ذلك دحض لمفتريات القائلين: بأن الرسول لا يعدو كونه إنسانا يتمتع بمواهب وقدرات مذهلة، تجعل له مكانا مرموقا بين الناس، شأنه في ذلك شأن المصلحين والعباقرة من أشخاص التاريخ الإنساني - وهذه نظرية حاول بعض المستشرقين أن يروجوا لها في القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين - وكذلك فإن في هذا رفضا لما قاله بعض هؤلاء المفترين: من أن الخيال الديني الإسلامي قد دفعه حماسة لشخصية محمد ﷺ لابتداع الصفات التي يجب أن تتوافر في النبي، وأن هذا الخيال لم يكتف باعتبار القرآن موحى به فحسب، بل إنه يحسب لأقوال النبي حسابا في الوحي، وإلا لأصبح النبي قريبا من الإنسان العادي المعرض للخطأ، إذ ينبغي على النبي ﷺ أن يكون موحى له - ولو ضمنا - بجميع أقواله وأفعاله^(٥٢).

أما الحاجة البشرية الماسة إلى شخص الرسول ﷺ وإلى وجود الرسالة السماوية وضرورتها فتبينه في عبارة ابن باديس حين يقول:

«ولا يمكننا أن نعرف ذلك إلا إذا بينه لنا»^(٥٣)، ذلك أن العقل البشري - كما يرى ابن باديس - يعاني عجزا حقيقيا في التوصل إلى كنه الوجود، وغاياته، وكذلك معرفة مصير الإنسان ونهايته، وإذا أمكن للإنسان معرفة خالقه معرفة طبيعية وفطرية، فلا يمكنه معرفة كيفية عبادته، ولا الوسائل التي ينبغي عليه اتباعها في هذا الشأن، بالإضافة إلى حاجة الإنسان الدائمة إلى التذكير والتنبيه، ولو لم يبعث الله الرسل للناس لكان لهم عليه الحجة البالغة،

(٥٢) انظر هـ.أ. جب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام ص ٣٢، ترجمة هاشم الحسيني، بيروت ١٩٦٦.

(٥٣) ابن باديس: العقائد الإسلامية ص ٧١.

ولذلك فإنه سبحانه بعث الرسل مبشرين ومنذرين، فقامت بهم - لما بلغوا الرسالة، وأدوا الأمانة - حجة الله على خلقه، وكانوا هم العدول الأمناء الصادقين، شهداء عليهم يوم القيامة^(٥٤).

ج - الحُسن والقبح:

أخذت مسألة الحسن والقبح اهتماماً كبيراً من جهود الفلاسفة وعلماء الكلام منذ القرون الأولى للإسلام، فذهب البعض منهم إلى أن مقياس الخير خارج عن طبيعة العقل، وبهذا يقول الأشاعرة، فالحسن: هو ما حسنه الشرع، والقبح: ما قبحه الشرع. أما الأفعال فليست فيها صفات ثابتة من الحسن أو القبح، أي ليس هناك حسن ذاتي في الأفعال، ولا قبح ذاتي فيها أيضاً.

وذهب البعض الآخر إلى أن المنفعة واللذة هما المقياس الوحيد الذي نقيس به الحسن والقبح، وهم بهذا قد شبهوا ما ذهب إليه المعتزلة والإمامية، من أن العقل وحده الذي يحكم على الأفعال بالحسن أو القبح، لأن الله تعالى لم يعطنا العقل إلا لكي يهدينا إلى معرفة الحسن والقبح في الأشياء، وكذلك إلى الفضيلة والرذيلة، والخير والشر، وبناء على ذلك يمكن القول: بأن صفة الحسن والقبح تطلق على ثلاث من الصفات هي:

- ١ - صفة الكمال والنقص: فالعلم حسن، لأنه كمال، والجهل قبح لأنه نقص.
- ٢ - ملاءمة الغرض ومنافرتة: فالصحة حسنة، لأنها تتفق مع مانريد، والمرض قبح، لأنه يتنافى مع هدفنا.
- ٣ - أن يناط قبح الفعل باستحقاق فاعله العقاب والذم، ويناط حسنه بعدم استحقاقه عقاباً ولا ذماً^(٥٥).

أما ابن باديس فيقرر أن حسن الطاعات وقبح المعاصي مركوز في العقول،

(٥٤) المرجع السابق ص ٧٣.

(٥٥) د. محمد جواد مغنية: معالم الفلسفة الإسلامية ص ٦٥، ١٦ دار العلم، بيروت ١٩٦٠.

وإن من رحمة الله أنه أعطى للعقل الإنساني قدرة يميز بها بين القبيح والحسن، أي بين الرذيلة والفضيلة، حتى يسهل عليه اتباع الشرائع التي أوحى بها الله إلى رسوله، لدعوة الناس إلى فعل المحاسن وترك القبائح، فتبين لهم حكمة الله في الأمر بالأولى، والنهي عن الثانية. وحتى يترتب الثواب أو العقاب على اختيار الإنسان لما يعلم بعقله أنه حسن أو قبيح^(٥٦).

فالفضيلة إنما كانت فضيلة لحسنها وكمالها، والرذيلة إنما كانت رذيلة لقبحها ونقصها، والإنسان مجبول على محبة الكمال وكراهية النقص.

ومن هذا يتضح لنا أن الشيخ ابن باديس يقول بالحسن والقبح الذاتيين في الأشياء، وهذا هو ما يعبر عنه بقوله: والمحاسن محبوبة لله، أمر بها، ويشب عليها، ويرضى عن فاعلها، والمقايح مبغوضة لله تعالى، نهى عنها، ويعاقب عليها، ويسخط على مرتكبها، فالله يأمر بالحسن المحبوب، وينهى عن القبيح المبغوض^(٥٧).

ولذلك يخالف هنا ابن باديس بعض المتكلمين من علماء المسلمين الذين جرمهم الجدل مع خصومهم إلى الغلو، فقالوا: إن الحسن لو ورد به نهى لانتقلب قبيحا، والقبيح لو جاء به أمر لأصبح حسنا، إذ لا وجود للحسن والقبح الذاتيين، بل الشرع هو الذي يحسن ويقبح، ولا مدخل للعقل في ذلك، ومعلوم أن هؤلاء احتجوا لرأيهم بأن الحسن أو القبيح لو كانا ذاتيين في الأشياء لما تغيرت حالهما، مع أن المؤلف أن نرى نظرة الناس تختلف باختلاف الظروف، فما يروونه حسنا في بعض الأحيان ربما صار قبيحا في أحيانا أخرى، كالقتل الذي يصبح حسنا عندما يكون للقصاص من القاتل.

كذلك يحتجون لرأيهم بأنه لا سبيل إلى إنكار نسبية الأخلاق لدى الأمم واختلاف التشريع باختلاف الديانات، فالقيم الأخلاقية ليست ثابتة أو مطلقة، بل هي في تطور مستمر^(٥٨)، ومن هذا نرى أن ابن باديس يميل إلى وجهة

(٥٦) ابن باديس: التفسير ص ١٩ في تفسير قوله تعالى: ﴿ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة﴾.

(٥٧) المرجع السابق: في قوله تعالى: ﴿كل ذلك كان سينة عند ربك مكروها﴾.

(٥٨) د. محمود قاسم: ابن باديس ص ١٠٨.

نظر المعتزلة، لا إلى مذهب أهل السنة، لأنه هنا يمجّد العقل ويميل إلى تحكيمه في كل ما لا يتعارض مع نص صريح من الدين. فالمعتزلة يقولون: بأن العقل هو الحكم الفيصل في معرفة الحسن والقبح، ولكون إرادة الله مظهرة لصفة الفعل، لاثبتة صفة لم تكن له، وإن الشرع لا يمكن - بناء على رأي المعتزلة - أن يأتي مخالفا للعقل في هذه المسألة، بخلاف ما يقول أهل السنة الذين يذهبون إلى أن إرادة الله هي مقياس الخير والشر^(٥٩).

إذن لا يوجد ما هو خير عقلا، ولا ما هو شر عقلا، وإنما الخير ما أمر الله به، فكان خيرا، والشر ما نهى عنه، فكان شرا، ولا دخل للعقل في هذه المسألة. ولذلك يقول ابن باديس إن ما أمرهم الله به هو الحسن المحبوب، وإن ما نهاهم عنه هو القبح المبعوض. فعلموا من ذلك أن أوامر الشرع ونواهيها هي على مقتضى العقل الصحيح، والفطرة السليمة، وأنه تعالى لا يأمر بقبيح ولا ينهى عن حسن^(٦٠).

ويتسق هذا الرأي في تمييز العقل بين الحسن والقبح الذاتيين اللذين يفترقان بناء على أصول ثابتة مغروسة في نظر الإنسان، ويأتي الشرع ليساند العقل، في توضيح التطبيقات الفرعية على الأصول الثابتة، فيبين له الفروق الدقيقة، التي يعجز العقل عن الاهتداء إليها، مثل الإحسان إلى الوالدين الذي هو شيء حسن، لكن التفاصيل الدقيقة لهذا الإحسان لا يهتدي إليها وحده، فيرشده الشرع إليها^(٦١).

ومن هنا يتعاون العقل والشرع معا، كل منهما يدعم الآخر، ليكونا معا مقياسا للأخلاق، فليس هناك ما يمنع في الدين - إذا فهم فهمها صحيحا - أن يوزن العمل بمقياس الشرع والعقل معا، وبالتالي يكون العمل خيرا، إذا وافق الشرع والعقل، ويكون شرا إذا خالفهما، وهذا الفهم الأخير هو ما ذهب إليه ابن باديس، وحاول أن يقربه إلى الأفهام.

(٥٩) انظر في هذه المسألة الإمام الغزالي: المستصفى ص ٧١، تحقيق محمد مصطفى أبو العلا، مكتبة الجندي القاهرة عام ١٩٧١م.

(٦٠) ابن باديس: التفسير ص ١٤٣، ١٤٤.

(٦١) المرجع السابق ص ٨٧.

د - الخير والشر:

إن تناولنا السابق لمسألة الحسن والقبح، ينقلنا إلى مشكلة أخرى، هي: وجود الشر في العالم، والحكمة من خلقه، وهل يوجد خير وشر ذاتيان؟ أم أن الخير والشر من الأمور النسبية؟

نجد أن ابن باديس يفرق بين نوعين من الشر: أحدهما ذاتي، والآخر نسبي. فالشر الذاتي: هو الذي لا ينفك عن طبيعة الشيء، كالكفر والضلال، وجميع الرذائل، والكوارث الطبيعية، وأما النسبي: فهو الشر العارض. وهو يضرب لذلك مثالا بالمال، وهو إحدى النعم الإلهية التي قد تتقلب شرا بسوء تصرف الناس فيها، فالمال خير في ذاته، عندما يكتسبه الإنسان بالوسائل المشروعة، وينفقه في الوجوه المشروعة، قاصداً بذلك وجه الله في جمعه وانفاقه، أما إذا أساء كسبه وإنفاقه، فإن المال يصبح شرا بسوء الاستخدام، دون أن تتغير طبيعته.

يقول ابن باديس: «ونعم الله قد تقلب عليهم شرا ووبالا بسبب سوء تصرفهم فيها، كالمال الذي سماه خيرا في القرآن، يكسبه صاحبه من الوجوه المشروعة، ويتحرى رضا الله في جمعه وتفريقه، فيكون خيرا بذاته، وبعمل صاحبه، ويتصرف فيه بعكس ذلك، فيكون شرا، لا من ذاته، بل من عمل صاحبه»^(٦٢).

وفي الواقع فإن التفرقة بين الخير والشر ألصق بحياة الإنسان، لأنه الكائن العاقل المكلف، ثم إن اتصال الخير والشر بحياته أكثر ظهوراً فيه بالنسبة لغيره من الكائنات، والإنسان هو الذي حدد له الشرع قوانين ثابتة للخير والشر، وأوضح له أن نفعه في الخير، وضره في الشر، فالنوع الإنساني مُهيأ بما لديه من قدرات عقلية قادرة على التمييز، أكثر من سائر المخلوقات لقابليته الخير، وقابليته الشر، فإذا انحط وتسفل، كان شرا محضاً، وإذا ترقى وتعالى شارف أفق الملائ الأعلى، وأوشك أن يكون خيراً محضاً^(٦٣).

(٦٢) المرجع السابق ص ٦٢٨.

(٦٣) السابق ص ٦٥٣.

ولكن ابن باديس يرى أن الإنسان رغم تمييزه بعقله بين الخير والشر «إلا أنه لم يؤت الاستعصام من الوقوع في الشر وإتيانه، رغم معرفته به، وهو ابتلاء من الله سبحانه وتعالى للإنسان في هذه الحياة»^(٦٤).

كما يبين لنا ابن باديس أن المخذول يأتي الشر عامداً، وهو يعلم أنه شر، وأما الموفق فيواقع الشر في مواقف يشته عليه فيها الخير بالشر، ويعسر عليه التمييز بينهما، وحين تدق الفوارق بينهما، يجب عليه الالتجاء إلى الله، ليرينا الخير خيراً، ويكشف لبصائرنا عن حقائق الشر، فلا يلتبس علينا شيء بشيء^(٦٥).

ومن هنا يتبين لنا أن الإنسان عند ابن باديس مُهيأ لكل من الخير والشر، فإذا اتجه إلى الشر انحط إلى دركات البهائم والشيطان، لأنه مزود بالعقل والشرع، الذي ينبغي عليه أن يحولا دون انسياقه وراء الشر، وإذا اتجه إلى الخير في أقواله وأفعاله واتبع الشرع، ترقى في مدارج الكمال، وشارف أفق الملأ الأعلى، وأوشك أن يكون خيراً محضاً، ولولا أن العصمة لم تكتب إلا لطائفة منه، وهم الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.. ومن هذا الجنس محمد ﷺ، أكمل الخلق، الذي ليس لمخلوق رتبة مثله في الكمال^(٦٦).

ومن هذا يتبين لنا أهمية العقل في التمييز بين كل من الخير والشر، الذي هُييء لهما الإنسان، فإن «الخير درجات وأنواع، والشر كذلك درجات وأنواع ولا يستقل العقل في التمييز بينهما، لذلك فهو يحتاج إلى معونة إلهية في تمييز الخير والشر، وقد أمدّه الله بهذه المعونة من دينه الحق، ومحتاج إلى تأييد إلهي يعصمه من الشر، ويقيه من الوقوع فيه عن جهالة أو عمد»^(٦٧).

ويشير بعض علماء الكلام الذين ينكرون الخير والشر الذاتيين شبهة، حيث قالوا: بأنه إذا كانت أفعال الله لا تعلل بغاية وبقصد، فكيف أمكن أن يوجد؟ «إنا نجد من

(٦٤) السابق: تفسير سورة الفلق ص ٤٨٢.

(٦٥) السابق ص ٣٨٣.

(٦٦) السابق ص ٥٠٠.

(٦٧) السابق ص ٤٧٥، ٤٧٦.

عباد الله المؤمنين من يصيبه البلاء والشدة، فيعذب أو يقتل، فكأين من نبي قتل، وقد أصاب المؤمنين يوم أحد ويوم حنين ما أصابهم»^(٦٨).

وقد عرض ابن باديس لهذه الشبهة، ورد عليها بأنه الابتلاء والتمحيص والاختبار الذي يزيدهم قوة وجلداً في الحياة، يقول: «إن دفع الله يكون بأسباب وأنواع، وعلى وجوه، تختلف بسبب الحكمة، ولا تخلو كلها من دفاع، فإن ما يصيب المؤمنين في أفرادهم وجماعاتهم، هو الابتلاء، يكسبهم القوة والجلد، ويقوى فيهم الصبر والثبات، وينبههم إلى مواطن الضعف فيهم، أو ناحية التقصير منهم، فيتداركون أمرهم بالإصلاح والمتاب، فإذا هم بعد ذلك الابتلاء أصلب عوداً، وأطهر قلوباً، وأكثر خبرة، وأمنع جانباً. وإن في صبر الصابرين منهم - وقد نزل به البلاء الذي لا يقدر على دفعه، والظلم الذي لا يقدر على إزالته - لبعثاً للقوة في نفس غيره، ممن أنس به، وضعفاً لقلب ظالمه. وفي كليهما دفع من الله للمؤمنين»^(٦٩).

ويشير ابن باديس تساؤلاً فيقول: إذا كان الشر يوجد لحكمة الابتلاء وما يتبعه من صبر ثم عمل، فهل يكلف الله عباده بالشر؟ ويجيب على التساؤل بأن الشر إذا وجد فلحكمة، فالله لا يرضى بالشر، ولا يكلف به، وقصارى إبليس أن يزين الشر، ويلبس بالخير. فالشر بيد الله خلقه وحكمة، لا رضا وتكليفاً، والخير بيد الله خلقه وحكمة ونعمة وأمر^(٧٠)، ونرى من هذا أن ابن باديس ينتهي إلى رأي أهل السنة والجماعة، في تعليل الشر وتفسير حكمة وجوده في هذا العالم، فعلى الجملة يرى أهل السنة أن الشر والخير بيد الله تعالى^(٧١). ووجود الشر في هذا العالم، لأنه عالم الابتلاء والاختبار والتكليف. ولولا ذلك ما كان هناك معنى للمسؤولية والمعاناة.

ويفسر حجة الإسلام الإمام الغزالي وجود الشر الطبيعي في العالم بأنه لا يراد

(٦٨) السابق ص ٤٥٣.

(٦٩) السابق ص ٤٥٣.

(٧٠) السابق ص ٦٢٨.

(٧١) أبو الحسن الأشعري: اللمع ص ٨٤، تحقيق محمود غرابة القاهرة عام ١٩٥٥.

إلا للخير، فالخير هو المقصود بالذات، والشر يأتي عرضاً، فليس في الوجود شر إلا وفي ضمنه خير، لو رفع ذلك الشر لبطل الخير الذي في ضمنه، وحصل بطلان شر أعظم من الشر الذي يتضمنه^(٧٢).

أما «الشر الخلقي» المرتبط بمسئولية الإنسان وأعماله، فإن مداره الإرادة الإنسانية، وهو في حقيقته مشكلة الهوى الإنساني، الذي يرفض الألم، ويتمنى أن يكون شعوره بالسرور واللذة والمنفعة غالباً على طبائع الأشياء والأمور. فمصدر هذا النوع الأخير من الشر هو «الإرادة الإنسانية» التي هي مناط المسؤولية والتكليف في الشرع الإسلامي، ومحك الابتلاء والاختبار في هذا العالم.

هـ - حرية الإرادة:

نظراً لارتباط الإرادة بالأخلاق، - وكذلك لأنها أساس تربية الإنسان المسلم وتقويمه - اهتم ابن باديس بتوضيح مفهومها، وعمل على استجلائه خاصة أنها تشكل الأساس الضروري لكل إصلاح وتجديد، حيث اعتمد أساساً على ما ورد في القرآن الكريم بشأنها مستلهماً نصوصه، ومستشهداً بآياته، وهو في هذا مقتدياً بالسلف الصالح من العلماء أيضاً: كشيخ الإسلام ابن تيمية الحراني، وتلميذه ابن القيم الزرعي، والفقهاء الصوفي عبد الغني النابلسي، قديماً. والإمام محمد عبده، ورشيد رضا، حديثاً.

ويمكن إيجاز رأيه بأنه لاجبر في العقيدة الإسلامية، فالاختيار في الفكر الإسلامي هو الأصل، ولئن حاول الجبريون إيجاد التبريرات لقولهم بالجبر في الحضارات الأخرى - قديماً وحديثاً - إلا أن القرآن الكريم والسنة النبوية ناطقة بحرية الإرادة والقدرة على الاختيار، وبمنح المكلفين قدرة وإرادة ومشئمة وعملاً، يحاسبون بناء عليها، وكان العقل هو مناط هذه الحرية يقول ابن باديس:

(٧٢) الغزالي: المقصد الأسني ص ٥٢ مكتبة الجندبي، القاهرة عام ١٩٦٨ م.

«وجاءتهم كلهم رسل الله بآياته السمعية، داعية إليه، فاختار كل بعقله، وهو حر في إرادته، حرية لا يمكن أن يكابر فيها ما اختاره لنفسه.»^(٧٣)

وبطبيعة الحال فإن بعث الرسل والأنبياء إلى الناس هو في حد ذاته دليل بين على أن الإنسان حر مختار، وهو نوع من أنواع الهداية التي ترد - حسبما يرى ابن باديس - على معنيين:

الأول: هداية الدلالة، وهي أن تدل إنسانا على طريق الخير وترشده إليه، وتتم من قبل الله بواسطة الأنبياء والكتب المنزلة، وهي من فضل الله العام للناس جميعا.

والثاني: هداية التوفيق أو التمكين من فعل الخير لمن يريده، وتسهيل أسبابه، ويقابلها الإضلال، أي فسح المجال لمن يريد أن يضل، دون إكراه، لقوله تعالى: ﴿ويضل الله الظالمين﴾.

ويقول ابن باديس مشيرا إلى نفس المعنى: «وقد دل الله الخلق برسوله وبكتابه على ما فيه كمالهم وسعادتهم، ومرضاة خالقهم، وهذه هي هداية الدلالة، وهي من فضل الله العام للناس أجمعين، وبها - وبما يجده كل عاقل في نفسه من التمكين والاختيار - قامت حجة الله على العباد، ثم يسر من شاء - وهو الحكم العدل - إلى العمل بما دل عليه من أسباب السعادة والكمال، وهذه هي دلالة التوفيق، وهي من فضل الله الخاص لمن قبلوا دلالاته.»^(٧٤)

والدليل الذي أتى به ابن باديس في النص السابق يسميه الفلاسفة دليل الوجدان. فالإنسان - على هذا التفسير - حر مختار، وهو يعرف بوجدانه ذلك، وهذه الحرية وذاك الاختيار لا يتعارضان - البتة - مع علم الله القديم بما هو كائن وبما سيكون، وقد شاءت إرادته تعالى أن يكون العبد مختارا، ومنحه القدرة على ذلك، وهو عالم بما قد يصدر منه من أعمال قام بها باختياره، ولكنه هو الحكم العدل لم يكن ليجازي الناس إلا على ما كسبت

(٧٣) ابن باديس: التفسير ص ٧٩.

(٧٤) د. عمار طالبي: ابن باديس ج ١ ص ١٦٩.

أيديهم وباختيارهم، فجعل جزاءهم بعد إقامته الحجة عليهم، ويضرب ابن باديس مثلاً بسيطاً يوضح به الأمر، يصفه جامع تفسيره بأنه «على بساطته ولطفه مدخله أسلم من مزالج حار فيها المتكلمون والباحثون عن القضاء والقدر والجبر والاختيار.»^(٧٥) فيقول:

«قد يكون لرجل ولدان هو عالم بنفسيهما وأخلاقهما وسيرتهما ثم يأمرهما بأمر فيه الخير لهما، وهو يعلم بما علم من أحدهما أنه يمتثل، ويعلم بما علم من الآخر أنه يخالف، ويقول لأهل بيته: إن فلانا سيمتثل، وإن فلانا سيخالف، فظهر ما قاله وما علمه في كل واحد منهما، فجازى ولديه، وفعل ما تقتضيه أبوته من النصح والإرشاد، ولا يقدح في ذلك علمه بما سيكون منهما.»^(٧٦)

أما الحجج التي يأتي بها المعطلة والجبرية، فهي - في نظر ابن باديس - حجج واهية. وهي لا تأتي إلا من أصحاب القلوب المريضة الهابطة، ممن يعملون فشلهم وإخفاقهم في مواجهة تحديات الحياة ومتطلباتها بالقدر وما هو مكتوب مسبقاً، لأن العوامل والأسباب والظروف الكونية، مهياة للجميع، وفي متناول كل البشر، ويأخذ بها من يريدون العمل والارتقاء، ويعرض عنها من يريدون البطالة والكسل، ولذلك يجيب ابن باديس على تساؤلات من يتعللون بالقضاء والقدر بقوله - عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿كَلَّا نَمْد هَؤُلَاءِ وَهُؤُلَاءِ مَنْعُطَاء رَبِّكَ وَمَا كَانَ عِطَاءُ رَبِّكَ مُحْظُورًا﴾^(٧٧) - : «إن أسباب الحياة والعمران والتقدم بينهما مبذولة للخلق على السواء، وإن من تمسك بسبب بالغ بإذن الله إلى سببه، سواء أكان برا أو فاجراً، مؤمناً أو كافراً، وهذا الذي أفادته الآية الكريمة مشاهد في تاريخ المسلمين قديماً وحديثاً، فقد تقدموا حتى سادوا العالم، ورفعوا علم المدنية الحققة - بالعلوم والصنائع - لما أخذوا بأسبابها كما أمرهم دينهم، وقد تأخروا حتى كادوا

(٧٥) ابن باديس: التفسير ص ٤٩٩.

(٧٦) السابق ص ٤٩٩.

(٧٧) السابق ص ٤٩٩.

يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الأسباب»^(٧٨).

وهو يشبه الخلق في موضع آخر بالقافلة التي تسير، والطريق هو الإسلام والأدلة التي تسترشد بها القافلة وتهتدي هم الرسل، أما المصابيح التي تنير لهم الطريق فهي الكتب السماوية، والغاية التي تسير من أجلها القافلة هو الله جل جلاله. فمن حاد عن هذه القافلة، أو تخلف عنها بإرادته واختياره فقد ضل وبغى وظلم نفسه، فكان من الهالكين، ومن اهتدى نجا وأمن السلامة، وكان من الفائزين.

والإسلام في نظر ابن باديس حينما يقرر التبعة الفردية للإنسان ويجعله مسؤولاً عن أعماله، يفعل ذلك ليرفع من قيمة الإنسان الذاتية، ويجعله مالكا لحرية التفكير والإدارة، ليكون أهلا بعد ذلك لأن يُنَاط به كل تكليف من تكاليف الدين، وكل فضيلة من فضائل الأخلاق.

وكدليل على تكريم الإنسان واحترامه، فإن القرآن إذا أمر بشيء ذكر فائدته وثمرته للعباد في الدارين، وكذلك إذا نهى عن شيء ذكر مضرته وسوء عاقبته عليهم فيها، هذه هي سنة القرآن في التربية، وهي أنجح الطرق في جعل الأمور والمنهي يمثل للأمر والنهي في كل نفسه، ويعمل لتنفيذها بعقله وإرادته، فالتربية التي تبنى على امتثال الأمر والنهي من غير المعصوم والانقياد لها انقياداً أعمى، مخالفة لتربية القرآن. والخير كل الخير في اتباع القرآن في جميع ما يفيد القرآن^(٧٩).

والإنسان من ناحيته قد يتجه بإرادته وحرية إلى الخير فيكون خيراً، وقد يتجه إلى الشر فيكون من أصحابه، والمقياس الأساسي الذي نحكم به على ذلك في نظر ابن باديس هو الدين الإسلامي، لأن الدين هو المصدر الرئيسي الذي يمكنه الحكم على الفعل الإنساني بالخير والشر.

(٧٨) السابق سورة الإسراء آية ٢١.

(٧٨) ابن باديس: التفسير ص ٨٢.

(٧٩) السابق ص ٣٢٦٤.

ولا يقصر ابن باديس الحرية على الإنسان كفرد، بل يوسع مفهومها، وهذا شيء طبيعي ليجعله يمتد إلى المجتمع وإلى الأمة الإسلامية، فحرية المجتمع المقصود بها - في نظره - أن لا يستبد حاكم برعيته استبدادا تمنحي في ظله شخصية الأفراد، ولا تبقى على المسرح العام إلا شخصية ذلك المستبد، يتصرف في مصائر الناس وحياتهم كما تملي عليه نزواته وأهواؤه.

وهو ما حصل في بعض فترات التاريخ الإسلامي، وتسببت عنه كوارث كبيرة للمجتمع الإسلامي، كما تعني حرية المجتمع - عنده كذلك - ألا تعتدي أمة على حرية وسيادة أمة أخرى عن طريق الغزو والاحتلال العسكري لأراضيها، كما حدث للجزائر وكثير من البلاد العربية والإسلامية في عصر ابن باديس^(٨٠).

ويرتبط بمفهوم الحرية عند ابن باديس مفهوم الحضارة العربية الإسلامية، فالعرب من أشد الناس والشعوب حبا في الحرية، وعشقا لها، وتعلقا بها، والدين الإسلامي هو - أولا وقبل كل شيء - حرية وتحرر، جاء لتحرير البشرية من سائر قيود الأسر والطغيان.

وقد كان ابن باديس يردد دائما في كتاباته ودروسه عن الحرية قوله:

«الحرية التي كنا حاملين لوائها لذلك، فإن الإسلام دين الحرية، يرفض رفضا باتا العبودية والاحتلال، وانتهاك حرية الآخرين.» «حق الحرية عند ابن باديس يرتقي إلى مستوى الحياة نفسها، فإن المعتدي على حرية شخص هو كالمعتدي على حياته التي صانها الأديان السماوية والقوانين الوضعية. يقول ابن باديس: «حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية، المعتدي عليه في شيء من حريته، كالمعتدي عليه في شيء من حياته.»^(٨١)

(٨٠) د. تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس ص ٢٣٠.

(٨١) ابن باديس: الشهاب ج ١١ مجلد ١١ ص ٤٥٦ - ٤٥٨ يناير عام ١٩٣٦م.

ومن هذا يتبين ذلك البعد الاجتماعي والسياسي للحرية الذي يضيفه ابن باديس على البعد الوجودي لها، ويرى أن ذلك في حقيقة الأمر يعود إلى الإسلام الذي حافظ على كل هذه المستويات للحرية، وطالب برعاية كل جانب منها. «لقد كانت هذه الشريعة المحمدية - بما سنت من أصول، وما وضعت من نظم، وما فرضت من أحكام - أعظم الشرائع وأكملها في المحافظة على حياة الناس وحریتهم.»^(٨٢)

٢ - الاجتهاد واستنباط الأحكام

أ - المنهج النقدي:

أما فيما يتصل باستنباط أحكام الدين، والقدرة على الاجتهاد والتبظير، فإننا نجد لابن باديس منهجا نقديا جديرا بالاعتبار، فقد أمعن النظر في الطرق المتبعة لتدريس مادة الفقه الإسلامي، وفي الوسائل الشائعة لتطبيق الأحكام الإسلامية في الحياة العامة، فوجد فيها انحرافا منشؤه الاعتماد بشكل أساسي على الفروع المقطوعة عن أصولها، والإعراض عن الاستدلال والتعليل والقياس والنظر، مما اعتبره ابن باديس هجراً لكتاب الله وبعدا عنه، وهو ما يشير إليه عند تفسيره للآية «وقال الرسول يارب إن قومي اتخذوا هذا القرآن مهجورا.»^(٨٣)

فيقول: «وبين القرآن أصول الأحكام، وأمها مسائل الحلال والحرام، ووجوه النظر والاعتبار مع بيان حكم الأحكام وفوائدها في الصالح الخاص والعام، فهجرناه، واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية، مجردة بلا نظر، جافة بلا حكمة، محجبة وراء أسوار من الألفاظ المختصرة، تفنى الأعمار قبل الوصول إليها.»^(٨٤)

(٨٢) السابق ح ١٠ مجلد ١١ ص ٥٤٨.

(٨٣) ابن باديس: التفسير سورة الفرقان آية ٣٠.

(٨٤) السابق ص ٢٨٢ وحياته وآثاره - ج ١ ص ١٠٨.

ويضرب ابن باديس مثلاً بجامع الزيتونة الذي تخرج منه، فيقول - واصفاً ذلك التخلّف الفقهي - : «فقد حصلنا على شهادة العالمية من جامع الزيتونة، ونحن لم ندرس آية واحدة من كتاب الله، ولم يكن عندنا شوق أو أدنى رغبة في ذلك، ومن أين يكون لنا هذا ونحن لم نسمع من شيوخنا يوماً منزلة القرآن من تعلم الدين والتفقه فيه، ولا منزلة السنة النبوية من ذلك، هذا في جامع الزيتونة! فدع عنك الحديث عن غيره، مما هو دونه بعدد المراحل.^(٨٥)»

ويعترف ابن باديس بأن حالة العلم هذه التي انتهى إليها عصرنا: من هجر القرآن والسنة المطهرة، والإعراض عن ربط الفروع بأصولها، ومعرفة مأخذها، ليست جديدة علينا، بل هي داء قديم في المغرب العربي، وكذلك في الأندلس، فالإمام المالكي عمر بن عبد البر الأندلسي (المتوفى عام ٤٩٣هـ) مثلاً يصف في كتابه «جامع البيان وفضله» حالة التعليم في عصره، ويوجه انتقاده للأسلوب المتبع في التدريس، من حيث الابتعاد عن معرفة أصول القول والاقتصار على الأدلة المبتورة عن أصولها، ثم يوجه نصيحته لطلبة العلم حاثاً إياهم على الرجوع إلى الأصول، والعناية بها والاعتماد على النظر والبحث والاجتهاد، والاطلاع على مختلف المذاهب والآراء، والاستعانة بها.

كما يستشهد ابن باديس بأقوال إمام آخر من أئمة الأندلس هو أبو بكر بن العربي الأندلسي (المتوفى عام ٥٤٣هـ) وخاصة في كتابه «العواصم من القواصم» وينقل عنه حديثه عن جمود فقهاء عصره، ثم يعلق قائلاً: فهذا الإمام العظيم قد غاب عليهم نظرهم في الحوادث بغير علم، لأن ما عندهم من الفروع المقطوعة عن الأصول لا يسمى علماً، ولما لم تكن عندهم الأصول تاهوا في الفروع المنتشرة، ومحال أن يضبط الفروع من لم يعرف أصولها. وذكر ما أداهم إليه إهمال النظر، من الانقطاع عن أقوال مالك نفسه، وأمثاله إلى أمثالهم من الفروعيين التائهين، الناظرين بغير علم.

(٨٥) د. عمار طالبي: ابن باديس حياته وآثاره ج ٣ ص ٢٠٩.

فإذا كان الحال هكذا من تلك الأيام في تلك الديار، وقد مضت عليه قرون في هذه البلاد وغيرها، فإن قلعه عسير، والرجوع بالتعليم إلى التفقه في الكتاب والسنة وربط الفروع بالمأخذ والأدلة أعسر وأعسر^(٨٦).

فابن باديس - إذن - يرى أن التخلف الذي لحق بالفقه، وبعلوم الدين عامة سببه غياب المنهج العلمي الذي أخذ به العلماء والفقهاء، وهذا يؤدي إلى تخبطهم في الفروع، وكثرة اختلافهم فيما يتشعب عنها، وإلا فيمكن تلافي ذلك الاختلاف بالعودة إلى المنابع الأولى، من القرآن والسنة الصحيحة، ثم استخدام النظر والاستدلال اعتمادا على القياس والاستنباط وأعمال الفكر والنظر في حدود الاجتهاد الذي كفله الدين للفقهاء والعلماء.

ب - أصول استنباط الأحكام:

يعرض ابن باديس هذه الأصول، - بعد أن شخّص الداء - واصفا إياها، ومستدلا عليها بما كان عليه أئمة السلف قديما: كالإمام مالك، والشافعي وغيرهم. وهو يلخص منهجه الإصلاحية هنا، ويحدده موجها إياه لإدارة جامعة الزيتونة، بعد أن ارتفعت فيها أصوات المنادين بالإصلاح، فيقول:

«أما الفقه فيجب أن يقتصر فيه على تقرير المسائل دون تشعبها، ثم يترقى بهم إلى ذكر بعض أدلتها، وعلى أصول الفقه مجردة، ثم يترقى إلى تطبيقها على المسائل الفقهية، لتحصل لهم من هذا ملكة النظر والاستدلال»^(٨٧).

وابن باديس قد أصاب - هنا - الداء المتمثل في غياب المنهج، والذي يحرم طالب العلم من تكوين «ملكة النظر والاستدلال» والتي هي الغاية من دراسة هذه العلوم الشرعية، وزجه في متاهات الجزئيات، والمعارف الفقهية التي تفقده القدرة على الحكم والاستنباط والتعليل والتفسير.

ولذلك ينبغي توضيح الأصول لهذه العلوم للطالب أولا، ثم يترقى منها إلى

(٨٦) السابق ج ٤ ص ١٣٢ وقد كتب ابن باديس ترجمة لحياته.

(٨٧) السابق ج ٤ ص ١٨٢.

تطبيقاتها دون توسع كبير، أو تشعب، لتكون لديه قدرة على النظر والاستدلال. ولذلك ينصح كل من يتصدى للفتوى أو الإرشاد من العلماء بقوله:

«ينبغي لأهل العلم - أيضاً - إذا أفتوا أو أرشدوا أن يذكروا أدلة القرآن والسنة لفتاويهم ومواعظهم، ليقربوا المسلمين إلى أصل دينهم، ويذيقوهم حلاوته ويعرفوهم منزلته، وينيلوهم العلم والحكمة من قريب، ويكون لفتاويهم ومواعظهم رسوخ في القلب، وأثر في النفس»^(٨٨).

وقد التزم ابن باديس بهذا المنهج الذي أشار إليه في كل ما تعرض له من مسائل وقضايا فقهية، فهو يبحث أولاً عن الدليل في كتاب الله، فإن لم يجده بحث عنه ثانية في سنة رسول الله ﷺ، وإذا لم يجد نصاً قطعياً من كتاب الله أو ظنياً من السنة النبوية، فإنه يلجأ ثالثاً إلى الاجتهاد على ما هو بصده إلى طريق الدليل النظري. وهو فيما اتفق عليه الجمهور: الإجماع، أو القياس. فهو يؤمن بحتمية التطور في المجتمع، ويرى أن مثل هذا يستلزم أحكاماً جديدة تراعى فيها المصلحة العامة، وهي في مفهومه كل ما اقتضته حاجة الناس في أمر دنيائهم، ونظام معيشتهم، وضبط شؤونهم، وتقدم عمرانهم، مما تقره أصول الشريعة.

ج - الاجتهاد:

ولكن قد يثار سؤال: وهو أن الالتزام المطلق بالنصوص الأصلية للشريعة قد يعتبر من قبيل التقليد الأعمى، والجمود المضر بالتفكير والنظر. ولكن ابن باديس سرعان ما يرد على هذا بالتأكيد على أن العودة إلى تلك الأصول هو الاجتهاد بعينه، لسبب بسيط هو أن المنهج التشريعي في القرآن الكريم يؤدي حتماً إلى الاجتهاد، لأنه جاء بالقواعد الأساسية، والمبادئ العامة، والأصول الكلية. ويترك التطبيق للمجتمع، دون أن يحدد أشكالاً، أو يخوض في تفصيلات. بل إن هذا الاجتهاد هو سر خلود شريعة القرآن

(٨٨) ابن باديس: التفسير ص ١٥٩.

وبقائها على مر السنين والأحقاب. وهذا يبين لنا الاختلاف الكبير بين ابن باديس المجدد وبين غيره من الفقهاء الجادين، فهو يرى أن الدين أصول عامة، مرنة، طيعة، لاتصادم الطبع السليم، والفطرة السوية. والمسلم الحق هو الذي يترجم إلى دنياه طبيعة هذا الدين وأخلاقه وأحكامه.

ولذلك كثيراً ما نجد ابن باديس يحث على الاجتهاد بكل صوره، فهو يعتقد أن المجتهد - حتى ولو أستند في اجتهاده إلى ما يفيد الظن من أخبار الأحاد أو النصوص الأخرى الظنية الدلالة - هو متبع للعلم، وليس داخلاً في جملة المقلدين. وذلك من ثلاثة وجوه:

الأول: أن كل دليل ظني بمفرده يصير يقيناً إذا عرض على كليات الشرع ومقاصده، وشهدت له بالصواب، وهذا هو شأن المجتهدين في الأدلة الفردية.

الثاني: أن المجتهد يعتمد في الأخذ بالأدلة الظنية الدلالة، لما له من العلم بالأدلة الشرعية الدالة على اعتبارها.

الثالث: أن تلك الأدلة بمفردها تفيد الظن القوي الذي يكون جزمًا ويسمى - كما تقدم -- علماً، فما اتبع المجتهد غير العلم^(٨٩).

من هنا يظهر لنا أن ابن باديس يوسع من دائرة الاجتهاد، ويدعو إليه، وليس أدل على تحرره وتفتحه وميله إلى الاجتهاد من اختياره لعناوين صحفه فالعنوان الذي اختاره لأول صحيفة يصدرها كان (المنتقد)، وهو اسم يشير إلى منهجه الذي بدأ نقدياً، إذ بدا أن في ذهنه عزمًا على تحطيم القيم الزائفة، والمفاهيم البالية، التي تحاول منع رياح التجديد، وتحطيم شعارات «اعتقد ولا تنتقد»، «وسلم تسلم» التي كانت سائدة حينئذ، وهو يعلن في العدد الأول من هذه الصحيفة: أن مبدأه وغايته التي سيسير عليها هو نقد كل ما هو قائم من أوضاع سياسية وأوضاع اجتماعية ودينية^(٩٠).

(٨٩) السابق ص ١٥٩، وخبر الآحاد ليس بمتواتر، وهو يفيد الظن.

(٩٠) ابن باديس: مجلة المنتقد، العدد الأول ص ١، يوليو عام ١٩٢٥ م.

وهذا المعنى نفسه يؤديه (الشهاب) أيضاً الذي خلف (المنتقد)، فالاسم يشعر بمعاني النور الساطع، ويوحى بالطموح إلى إضرام النار في القديم البالي الذي يريد أن يتحكم في الأحياء وفي المستقبل، وإلى إنارة السبل أمام الأجيال، أو بتعبير ابن باديس نفسه «شهاب ثاقب، يحرق الظالمين، ويحرق المعاندين والمفسدين»^(٩١).

ومما يدل على تحرره وميله إلى الاجتهاد، إصراره على محاربة التقليد ومهاجمة المقلدين، وخاصة أولئك الذين حصلوا على قسط من العلم، يمكنهم من الاستدلال والنظر.

يقول عند تفسيره لإحدى الآيات: «المقلد في الفروع دون علم بأدلتها متبعاً لمفتيه فيها، يصدق عليه باعتبار الأدلة التي يجهلها أنه متبع ما ليس له به علم، ولكنه له علم من ناحية أخرى، وهي علمه بأن التقليد هو حكم الله تعالى في حق مثله من العوام، بما أمر تعالى من سؤال أهل العلم، وما رفع عن العاجز من الإصر، وهو من العامة العاجزين عن درك أدلة الأحكام»^(٩٢).

ولكن هل كل ما يجري عليه عمل الناس في حياتهم قابل للاجتهاد والتطوير والتغيير؟ يجيب ابن باديس عن ذلك بقوله: «ما يجري به عمل الناس ينقسم إلى قسمين:

قسم: يتسع النظر فيه للمصلحة، والقياس والأعراف. وهو الذي تجب توسعته على الناس بسعة مدارك الفقه وأقوال الأئمة، والاعتبارات المتقدمة. أما قسم العبادات: فإنه محدود، لايزاد عليه ولاينقص منه»^(٩٣).

وعلى الرغم من أن ابن باديس كان مالكي المذهب يعتد بمذهبه، ولايلتزم في الأخذ به في كثير من أحكام الفقه وتشريعاته، إلا أنه كثيراً ما يرجع - فيما استنبطه من أحكام فقهية، وفيما يناقش من مسائل تتعلق بالأحكام - إلى

(٩١) ابن باديس: حياته وآثاره ج ٣ ص ١٤٢.

(٩٢) ابن باديس: التفسير ص ١٥٧.

(٩٣) ابن باديس حياته وآثاره ج ٣ ص ٩٠.

أمهات كتب الفقه بمختلف المذاهب، فهو يروي عن أبي بكر الرازي المعروف بالجصاص^(٩٤)، ويفيد أيضا من كتب المذهب الشافعي، وعلى رأسها مؤلفات الإمام الشافعي نفسه، خاصة كتابه «الأم»، ومؤلفات جلال الدين السيوطي. لكن أكثر ما كان يرجع إليه في مناقشاته وردوده أمهات الكتب الفقهية على المذهب المالكي الذي يتنسب إليه، وأهمها: «أحكام القرآن» لابن العربي، «والجامع لأحكام القرآن» للقرطبي. وهما فقيهان^(٩٥).

ولعل الشيخ يرجوعه إلى تلك المصادر المتعددة التي تتباين في اتجاهاتها وميول أصحابها، يشير إلى ما بين أيدينا من ثروة فقهية هائلة، يمكننا الاستفادة منها في إيجاد الحلول الكفيلة لمواجهة التحديات التي تفرض نفسها علينا، ويرشد أيضاً إلى إمكانية الاستعانة بمختلف المذاهب الفقهية، وتخبر ما نراه مناسباً وملائماً لظروف حياتنا ومتطلبات تقدمنا، بل إنه ليرفع صوته عالياً محذراً ومنبهاً على أن الاقتصار على مذهب معين هو خطر جسيم، ينبغي أن نتجنبه لأن الإسلام - بسماحته، وشموله وسعته - لا يقتصر على مذهب معين دون غيره، أو جملة مذاهب محصورة في دنياها وآخرتها. يقول: «إن الذي يسع البشرية كلها في جميع عصورها هو الإسلام بجميع مذاهبه، لا مذهب واحد، أو جملة مذاهب محصورة كائناً ما كان، وكائنة ما كانت»^(٩٦).

وكأن ابن باديس يتنبأ بتلك الاتجاهات المتطرفة والمتعصبة التي ستنشأ في الدين في العصر الحديث، والتي تنحاز لمذهب معين دون غيره من المذاهب، وتأخذ في محاربة بقية الاتجاهات والمذاهب الأخرى، دون أن

(٩٤) ولد ببغداد عام ٣٠٥ هـ، وتوفي عام ٣٧٠ هـ، كان امام الحنفية في وقته، وله مصنفات كثيرة، أهمها أحكام القرآن، وكتاب في أصول الفقه. انظر ترجمته: التفسير والمفسرون محمد حسين الذهبي ج ١ ص ١٠٤.

(٩٥) أبو عبد الله بن أبي بكر الأنصاري الأندلسي: الفقيه، المفسر، له مصنفات كثيرة. منها: الجامع لأحكام القرآن، والتذكرة، والتذكار، وهي كلها من المصادر التي اعتمد عليها ابن باديس في تفسيره، انظر ترجمته: الذهبي: التفسير والمفسرون ج ٣ ص ١٢٣.

(٩٦) ابن باديس: حياته وآثاره ج ٤ ص ٢١٦.

تعمل فكرها أو تحتكم إلى استبصارها في مختلف المذاهب، قبل أن تجمد على مذهب دون آخر، محتكمة إلى فهم راق للنصوص، يتواءم مع العصر وعلومه، ويأخذ بعين الاعتبار سنة التطور والتقدم، ولا يقف حجر عثرة أمام استفادة المسلمين من إنجازات العصور المتتالية.

٣ - الإصلاح والتجديد:

أ - نظرة تاريخية:

إن كلمة «إصلاح» ليست غريبة عن الإسلام، فالقرآن الكريم ساهم في نشر فكرة الإصلاح في الجماعة الإسلامية، ومن الآيات الكثيرة، الآية التي اتخذها شعارا لدى كافة المصلحين «إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب»^(٩٧).

إن جذور الإصلاح الديني تعود إلى تعاليم الإسلام نفسه، إذ توجد هذه الجذور في القرآن وفي الحديث المشهور عن النبي ﷺ «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مئة سنة من يجدد لها دينها». والحديث النبوي الذي يعلن عن التجديد الدوري يبدو في النهاية كحقيقة مقدسة، أثبتت صحتها الأيام، فعلى توالي القرون يمكن تبين هؤلاء المصلحين المجددين في مختلف أنحاء العالم الإسلامي.

لكن مفهوم «التجديد» يبدو، معقدا. وشرط المجدد «أن يبين السنة من البدعة، ويكثر من العلم، ويعز أهلها، ويقمع البدعة، ويكسر أهلها، ومن لا يكون كذلك لا يكون - كذلك - مجددا البتة، وإن كان عالما بالعلوم المشهورة بين الناس مرجعا لهم»^(٩٨).

أما باحث اليوم فيرى أن التجديد يأخذ معنى التذكير بهدى السنة، وإحياء الممارسات الدينية، ومحاولة إعادة تشكيل العقيدة الإسلامية عبر طريقة

(٩٧) ابن باديس: التفسير، سورة هود آية ١٨.

(٩٨) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام ص ١١ - ١٦، مكتبة الآداب القاهرة.

جديدة في تفسير القرآن والحديث، وإعادة صياغة مفهوم الدين صياغة صحيحة، حيث تشكو العقيدة الشعبية من بعض الانحرافات، نتيجة الجهل، أو فساد الشعور الديني.

ويلاحظ جميع المفكرين أن حركة الإصلاح الحديثة، هي رد فعل على الغرب «فلما رأى المسلمون ما حل بهم من النكبات بسبب تقدم أوربا عليهم في علومها وأنظمتها الحديثة، رأى الذين شعروا منهم بالخطر المهدق بهم أنهم لابد لهم من تقليد أوربا في علومها وأنظمتها التي نهضت بها.»^(٩٩) واستندت استجابة المثقفين للتحدي المطروح من الغرب إلى فرضية التمحور حول نظريتين عريضتين: التقليدية، والتجديدية^(١٠٠).

فأما التقليدية فقد وقفت موقفا سلبيا، إذ رأى أصحابها أن الخطر في تقليد أوروبا يؤدي إلى ضياع الدين والدولة، ووقفت ضد كل جديد وضد الغرب، وأما التجديدية فإنها تمثل حركة عملية ومتكيفة^(١٠١).

وقد كان رد الفعل قويا، على الاتجاهات الإسلامية التقليدية، فالحركة التي ترعّمها محمد بن عبد الوهاب في منتصف القرن الثامن عشر، - والتي استوحاها من الفقه الجنبلي - هزت ما كان راكدا من الأفكار، وما جمد من المعتقدات، وهذه النزعة عينها هي التي كانت أساس نشاط جمال الدين الأفغاني (توفي عام ١٨٩٧م) حيث زود الحركة الإسلامية بوحى وبرنامج شعبي، إذ أعاد تأسيس قواعد الإسلام في إطارها القومي^(١٠٢)، فقد كان لها الطابع الداخلي للحركة الإصلاحية، كما هاجم الأفغاني بكثير من العنف ما اعتبره من المبالغات في الإسلام، وأدان أخطاء الحكومات الإسلامية.

ولعله من المحتّم أن تأخذ الحركة التجديدية هذه الأهمية، وتنتشر بسرعة بعد

(٩٩) المرجع السابق ص ٢٥٩.

(١٠٠) البعض يسميها التحديثية. ولكننا نؤثر مصطلح التجديد.

(١٠١) هشام الترابي: المثقفون العرب والغرب ص ٢٠.

(١٠٢) عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام ص ١٥٩ وه. جب: الاتجاهات الحديثة في الإسلام

ص ٥٤.

الخروج من فترة العصور الوسطى، حيث كانت فئة من العلماء المغلقة هي الوحيدة التي تحتكر المعرفة والنشاط الثقافي، لكن بتأثير التعليم والأفكار الجديدة كسر هذا الاحتكار تدريجيا، ولكن في صورة حاسمة في أواخر القرن التاسع عشر^(١٠٣).

فإذا توجهنا إلى المغرب العربي لتتابع حركة الإصلاح الديني، والتي تأثرت إلى حد كبير بحركة الإصلاح في المشرق، فلننا نجد محاولة الأمير عبد القادر الجزائري من المحاولات الفكرية في العصر الحديث، إذ لعبت دورا هاما في إثارة الضمير الشعبي في الجزائر.

فقد زود الأمير عبد القادر الحركة الفكرية بسلسلة من الأبحاث: الدينية، والتاريخية، والفلسفية، والصوفية، وبعد إخفاقه في معاركه العسكرية انصرف إلى النشاط الإصلاحي، مشاركاً في جمعية العروة الوثقى، ودعا إلى رفض التقليد، وحث على استعمال النظر. بعد ذلك سيطرت الطرق الصوفية على الفكر الإسلامي في المغرب، وأصبح الفقهاء الذين عارضوا الصوفية بدورهم «طريقين» فساد الظلام وخيم الجمود على الصعيد الاجتماعي والديني^(١٠٤) واشتدت الحاجة إلى ظهور المصلحين الذين يبعثون روح الثورة والفكر من جديد.

وقد أتت تلك الحركة الإصلاحية عبر الحركة السلفية، أولا في القرن التاسع عشر، بفضل الحملة التي شنها «محمد بن العربي العلوي» أحد علماء فاس على الطرق الصوفية^(١٠٥)، ولقيت في الجزائر من تبنائها من العلماء والفقهاء المسلمين، مثل: الشيخ «عبد القادر المجاوي» (توفي عام ١٩١٣م) والشيخ «أبو إبراهيم الحفناوي» (١٨٥٢ - ١٩٤٢) والشيخ «مولود بن موهوب» (توفي عام ١٩١٣) وقد شكل هؤلاء نواة لحركة الإصلاح الديني والخلقي،

(١٠٣) د. فهمي سعد: حركة عبد الحميد بن باديس ص ٣٥، ٣٦.

(١٠٤) بلغ عدد الزوايا في الجزائر وحدها ٣٤٩ زاوية انظر د. عمار طالبي: ابن باديس ص ١٨.

(١٠٥) صلاح العقاد: دعوة حركة الإصلاح السلفي، المجلة التاريخية المصرية ص ٨٦ ج ٧.

ووجدوا داخل المجتمع الجزائري من الأساليب الكافية، ما يجعلهم يتبنون حركة الإصلاح. وبعودة الاتصال الفكري بين المشرق والمغرب عن طريق الصحافة، والكتب، والحج، والمؤتمرات الدينية، والمدارس في «الزيتونة» و«القرويين» و«الأزهر» في مصر، بدأ ظهور فئة من العلماء الجزائريين المعاصرين للشيخ «محمد عبده» وزعماء الحركة القومية الإسلامية في الشرق الأدنى، وشكلت هذه الفئة المقدمات الحقيقية لحركة ابن باديس الإصلاحية في الجزائر خاصة، وفي المغرب العربي بوجه عام.

وجعلت الحركة الإصلاحية الجزائرية سبيلها عبر وسائل خاصة، فيها النوادي، والجمعيات الثقافية، مثل الجمعية التوفيقية، ونادي التقدم، نادي الشباب الجزائري، نادي الاتحاد، وغيرها^(١٠٦)، كما اتبعت سبيل نشر تراث الجزائر التاريخي، والصحافة التي لعبت دورا هاما في تاريخ الجزائر، وأخرجتها من عزلتها الثقافية والجغرافية.

ب - نهج ابن باديس الإصلاحي:

ويلاحظ المستشرق «لويس ماسنيون»^(١٠٧) أن هناك ثلاثة اتجاهات رئيسية بين مسلمي المغرب العربي:

١ - الحركة الإصلاحية:

التي غايتها فصل الدين عن الدولة، محتذية مثل تركيا بعض الشيء، ويقود هذه الحركة فئة من: المثقفين بالثقافة الفرنسية، والمعلمين، والموظفين في الادارة الفرنسية، وينشرون دعايتهم بالفرنسية عن طريق الصحف مثل صحيفة «صوت الأهالي» في قسنطينة، «وصوت الشعب»، «والبسطاء» في مدينة الجزائر، «وصوت تونس» في تونس.

(١٠٦) د. سعدالله: الحركة الوطنية ص ١٧٧.

(١٠٧) لويس ماسنيون: وجهة الإسلام ص ٦٠ ترجمة محمد عبد الهادي أبوريدة، مصر عام ١٩٣٤م.

٢ - حزب السلفيين

المتشددون الذي ينزع نزعة نصف وهابية، وهو شعبة من الحركة التي تمثلها في القاهرة مجلة «المنار» لذلك يحتفظ بصلة وثيقة بالفئة التي تماثلها في مصر، ويرسم خطاها. وقد صار له بعض التأثير بسبب برنامجه المنظوي على الرجوع إلى تعاليم القرآن، التي لم يتطرق إليها الفساد، ولسان هذا الحزب المعبر هو صحيفة «الشهاب» التي يديرها بقسنطينة عبد الحميد بن باديس.

٣ - أما الفرقة الثالثة :

فإنها تتكون من أتباع الطرق الصوفية، التي ترجع إلى ثلاث طوائف، هي: الشعبة العلوية، وشعبة «غلام الله»، والطريقة التيجانية.

أما الاتجاه الأول: رأى ابن باديس فيه قضاء على الإسلام، وتكريس الاحتلال الفرنسي في الجزائر، ويؤدي في النهاية إلى إفناء الأمة والقضاء على الدين والعقيدة. وأما الصوفية فقد كانت في أول أمرها اتجاها حسنا، ولعبت دورا عظيما في مناهضة الاحتلال ومقاومته، بل وعملت في بعض أطوارها على تقوية الروابط الاجتماعية، وساهمت إلى حد بعيد في حفظ دين الشعب ولغته، بل كانت عنصرا هاما في نشر الإسلام في إفريقيا، إلا أن زوايا الصوفية في العصور الأخيرة انحرفت عن غايتها المحمودة، فتسلط عليها شيوخ جهلة استغلوا مكانة الزوايا في قلوب العامة، فخلعوا على أنفسهم صفات الألوهية وأوهموا المريدين، واستمالوا العامة لظواهرهم، وصارت الأوضاع الطرقية مبنية كما قال ابن باديس: «على الغلو في الشيخ، والتحيز لأتباعه، وخدمة داره وأولاده، إلى ما هنالك من استغلال وإذلال، ومن تجميد للعقول، وإمالة للهمم»^(١٠٨).

كما أدرك المستعمر أن بعض هذه الطرق تشكل أداة هدم للقيم الروحية، وتقف في وجه التطلعات الثورية والحركات الإصلاحية في ادعائها بأن وجود

(١٠٨) ابن باديس: حياته وآثاره ج ٣ ص ١٣٣.

فرنسا في الجزائر قدر مكتوب من الله، فشجع هذه الطرق واستخدمها في أغراضه، لذلك شكل هؤلاء الطريقة بموافقهم الانهزامية المتخاذلة خطرا جسيما على الحركة القومية الجزائرية، يزيد عن الخطر الفرنسي نفسه، لذلك اعتبرهم ابن باديس طاقات مهددة ضائعة، لايرجى من ورائها أي نفع، ولايرتكز عليهم في شيء، ومنذ تأسيس «المنتقد» أخذ في مهاجمة معتقدات الصوفية والطريقة حيثما كانت، فهي ملجأ البدع والخرافات في هذا الوقت، وتابعت «الشهاب» الحملة فخص ابن باديس البدع بسلسلة من المقالات، وكذلك نصت شرعة جمعية العلماء على محاربة البدع والطريقة، ورأت أن المعركة معهم مقدمة حتى على المعركة ضد الاستعمار، لأنهم يشكلون عاملا رئيسا من عوامل التخلف والجمود في المجتمع، كما أن بقاءهم واستمرارهم ضمان أكيد لقوة المستعمر واستمرارية احتلاله، فضلا عن أنهم أصبحوا حجر عثرة في وجه الداعين إلى الإصلاح، فكل محاولة جادة كانت تصطدم بمعارضتهم ومقاومتهم لها بكل ما لديهم من إمكانيات ونفوذ.

ولذلك كان من الضروري أن توجه الحركة الإصلاحية بقيادة ابن باديس رسالتها إلى الإصلاح الداخلي أولا، لأن التحرر من نير الاستعمار إنما يبدأ من تحرر النفس من ذل التبعية والانقياد، وهذا هو ما قام به خلال فترة تزيد على ربع قرن، استخدم خلالها كل ما توفر لديه من أسلحة: كالكتابة في الصحف، وإلقاء الخطب في المساجد والمجالس والنوادي، وتفسير القرآن الكريم، الذي استغله في التوجيه السياسي والاجتماعي والديني أحسن ما يكون الاستغلال وهو بين الحين والآخر يوجه سهام النقد الحاد للطرقين والفقهاء الجامدين الذين حاول تغيير مفاهيمهم ومعتقداتهم التي دب فيها الفساد.

وقد اتخذ ابن باديس من التربية والتعليم أساسا لعمله الإصلاحي، ولذلك يقول: «لن يصلح المسلمون إلا إذا صلح علماؤهم، لأنهم بمثابة القلب للأمة، ولن يصلح العلماء إلا إذا صلح تعليمهم.»^(١٠٩)

(١٠٩) السابق: ج ١ ص ١٠١.

فالتعليم في نظره هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته وما يستقبل لنفسه ولغيره، ولن يصلح التعليم إلا إذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه، في مادته وصورته، فقد صح عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم: «إنما بعثت معلما». وليس المقصود بالتغيير الداخلي - الذي أراده ابن باديس، وكون النفس هي أساس الإصلاح - : ذلك التأمل الباطني، والانقطاع عن الحياة، الأمر الذي يسخر منه الفيلسوف «جون ديوي» في كتابه (تجديد في الفلسفة) حيث يقول: «وهكذا فبينما كان القديسون مشغولين بالتأمل في ما يجري في نفوسهم، كان الخاطئون المستهزون يتولون تدبير شؤون العالم.»

لأن طبيعة الفكر الباديسي أو ميزته العقلية أنه يجمع بين الفكر والعمل، بين النظر والتطبيق، وهي ميزة النفوس القوية، وطبيعة المفكرين المؤمنين، وحياته كلها مصطبغة بهذا الطابع، ونموذج حي له، وقد عبر لنا عن هذه الحقيقة الحية بقوله: «العلم قبل العمل، ومن دخل العمل بغير علم لا يأمن على نفسه من الضلال.»^(١١٠)

وأكثر من ذلك فإن ابن باديس أدخل الصناعات التطبيقية في منهاج التعليم وخصوصا الصناعات اليدوية، والانقلاب الأساسي الذي حدث في التربية هو التوحيد بين العلم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي، باعتبار أن العلم نشاط قائم على أساس المعرفة، وعلى أساس إدراك المرء لما سيعمله.

كما دعا ابن باديس إلى الحفاظ على الذات الإسلامية، والتأكيد على أصالتها، فقد شرع خلال استشفافه لروح العصر، ولمعطيات التاريخ، أن العالم الإسلامي يتحرك بسرعة غير متزنة نحو العالم الغربي، في محاولة لتقليده، واعتباره مثلا أعلى يجب أن يحتذى في كل شيء، وامتد هذا حتى إلى أئمة الإصلاح والتجديد، ممن يدعون إلى ذلك، ويلج على وجوب التوفيق بين الحضارة الغربية، والمثل الإسلامية، حتى ولو كان على حساب المباديء الإسلامية نفسها.

(١١٠) ابن باديس: الشهاب ح ١٢ ج ٨ ص ٦١٦ ديسمبر عام ١٩٣٢.

فانبرى ابن باديس يرد هؤلاء وغيرهم، بأن متابعة الغرب في كل شيء ضياع للشخصية العربية الإسلامية، وفيها انتقال لأمراض هذه المجتمعات الغربية الأخلاقية والفكرية إلى مجتمعاتنا، كما يوجه لومه وانتقاده وتقريره لأولئك الذين بهرتهم المدنية الغربية، وهي حسب تعبيره مدنية مادية في منهجها وغايتها ونتائجها، حيث القوة فوق الحق والعدل والرحمة، ولذلك يعيب هذا التقدم لأنه من ناحية واحدة، وهي عمارة الأرض، وهو تخلف في الناحية الأخرى من الأخلاق والعقائد^(١١١).

ولا يعني هذا في نظر ابن باديس التقوقع والانكفاء على الذات، بل الانفتاح على الحضرة والمدنية، مع عدم نسيان الذات ومقوماتها، فليس هناك في نظره من تعارض بين أن ننطلق في تقدمنا من تراثنا وقيمنا ومبادئنا التي تشكل عناصر الأصالة فينا، وأيضاً الاستفادة من ثقافة العصر، ومن كل ما يدور حولنا من اتجاهات ثقافية، وروافد فكرية، ونحن بهذا نحذو حذو أجدادنا الذين أحيوا عصور علم من كانوا من قبلهم، وأناروا بالعلم عصرهم، ومهدوا الطريق، ووضعوا الأسس لمن جاء بعدهم، وذلك بعد أن نجحوا في التوفيق بين مقتضيات العلم ومتطلبات الإيمان، وحافظوا على التوازن القائم بين المادة والروح، وطبقوا - عملياً - المفهوم الإسلامي العقلي المرتكز على أساس أن الحقيقة هي من عند الله، والأساس المنهجي العقلي للحياة والحضارة هو من عند الإنسان.

وتلك نظرة فلسفية عميقة، وتجربة رائدة، كانت أحق في نظره بالاحتذاء من تجربة الغرب المستمدة من ظروفه التاريخية والاجتماعية الخاصة، التي تغاير كل المغايرة ظروفنا وقيمنا، وأوضاعنا الاجتماعية والفكرية، والتي ستؤدي بنا - لو اتبعناها ومشينا على هديها - إلى الانفصال التام عن تراثنا، والانفصال بالتالي عن مصادر الابداع والأصالة في أنفسنا، إذ ليس التقدم والرقى شكلاً، ولا أدوات تستعار وتستورد، وإنما هي روح تسري في ضمير المجتمع، وتستمد نضارتها وحيويتها وانطلاقتها من مبادئه ومعتقداته وقيمه.

(١١١) ابن باديس: التفسير ص ٥٨٤.

ويجب أن ننتبه إلى أن التوازن الذي نجده عند ابن باديس - بين العقلانية التي يصبو دائماً إلى تحقيقها والإسلام الذي يسعى إلى تطبيقه - لم يكن وليد الظروف التاريخية التي استقرأها فقط، ولكنه كان أيضاً وليد تأثير مزدوج في ثقافته يرجع إلى فترة دراسته بتونس، تأثير التيار العصري التاريخي، ممثلاً في «البشير صفر» أستاذه القديم الذي أثر فيه إلى حد كبير، وتأثير التيار الإسلامي التقليدي الإصلاحية، ممثلاً في الشيخ «النخلي»، وقد تعاضم هذا التأثير بعد ذلك بكتابات الأفغاني والكواكبي ومحمد عبده وشكيب أرسلان. وهذا هو السبب في أن ابن باديس كان في تفكيره نموذجاً أصلاً، يجمع إلى العقلانية المتحررة الإيمان بالقيم الإسلامية، فقد كان من الممكن أن يؤدي إعجابه بالفوق الغربي - وقد كانت ظروف الجزائر في ظل الاحتلال الفرنسي تساعد على ذلك - إلى الارتواء الكلي في أحضان الغرب، لكن ثقافته التقليدية الأصيلة من جهة واعتزازه بتاريخ أسرته العريق، والذي هو جزء من التاريخ العربي الإسلامي من جهة ثانية، وعمق الشعور الديني عنده من جهة ثالثة، كل ذلك جعله لا يتصور الخلاص من التبعية والتخلف بعيداً عن القيم الحضارية العربية والإسلامية، وذلك فيما اعتقد المفتاح الذي يمكننا من فهم هذا النوع من العقلانية الذي نجده في تفكير ابن باديس، وهو نفسه الذي يفسر ذلك الانسجام في تفكيره بين ضرورات المحلية ومطالب العالمية.

ومن هنا يتبين لنا أيضاً أن تفكير ابن باديس لم يكن تفكيراً سكونياً جامداً، أو سلفياً مترمماً، يؤدي بصاحبه إلى مجافاة الواقع أو الهروب منه، بل هو تفكير متحرك نشط، ينتقل بالإنسان من طور إلى طور، ويسير في خط متصاعد نحو التقدم والرقى، خاصة وأنه في عملياته الإصلاحية آمن بأن النهضة الإصلاحية لا تقوم على الارتجال والفوضى، وإنما تقوم على الفكر والتخطيط والتنظيم والانضباط «إنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله، إذا كانت لهم قوة، وإنما تكون لهم قوة إذا كانت لهم جماعة منظمة تفكر وتدبر، وتشاور وتتآزر، وتنهض لجلب المصلحة، ولدفع المضرة، متساندة في العمل عن فكر وعزيمة»^(١١٢).

(١١٢) ابن باديس: التفسير ص ٤٢٨.

ومن هنا كان لابن باديس منهجا تربويا نقديا قدمه بديلا عن المناهج التعليمية القديمة، والتي دعا إلى إصلاحها وتغييرها، لعدم مساعدتها على تكوين المثقفين والمفكرين، وتقديمه للمنهج البديل الذي يمكن من خلاله الاحتفاظ بأصالة الفكر الإسلامي، مع عدم التضحية بالحاضر، ومسايرة الواقع والارتقاء به، وهو في كل ذلك يدعو إلى العودة إلى منابع الأولى للعلم والثقافة، أي العودة إلى القرآن الكريم والسنة، وتفسير السلف الصالح من الأئمة، وهي دعوة سلفية في المنهج، بنى عليها ابن باديس جميع مبادئه ومناهجه في الإصلاح والتجديد الديني.

وإذا كان هناك اختلاف في الرؤية بين زعمي حركة الإصلاح في العصر الحديث: الأفغاني، ومحمد عبده. حيث كان الأول رجل سياسة في المقام الأول، وإن ارتدى ثوب المصلح الديني، فاستمت دعوته منذ البداية بالطابع السياسي، وتركت تأثيرا لا ينكر في بلدان العالم الإسلامي شرقه وغربه، فقد كان محمد عبده يستعبد بالله من السياسة ومن لفظها، بعد تعرضه للسجن ومؤامرات الخديوي ضده، وآثر التعليم والتوجيه الثقافي، فإن ابن باديس قد جمع بين الاتجاهين، ووفق بينهما، فدعوته الإصلاحية وإن كانت تعتمد على التربية كوسيلة أساسية في عملية التغيير، لم تستلزم انقطاعاً عن الواقع بوجهيه السياسي والاجتماعي، ولذلك أسهم في مجال التربية بنصيب وافر، وكان له - فضلا عن ذلك - مواقف سياسية واضحة، كانت تتخذ مسارا محددا، ومخططا له بعناية، لمواجهة النظام السياسي القائم وتغييره.

ومن هنا نجح ابن باديس أيضاً في أن يحدث تزاوجاً بين ماهو روحي وبين ما هو مادي اجتماعي، فيعطي لكل ما له طابع قدسي إلهي ظلاً اجتماعياً واقعياً، ولهذا عمل على تحقيق التوازن بين فهم الواقع ونقده من جهة، وبين الحفاظ على سلامة الفكر والعقيدة من جهة أخرى، فهو يربط في معظم مواقفه وآرائه ربطاً وثيقاً بين الفكر والواقع، ظهر ذلك بوضوح في تناوله لمسائل الفقه والأحكام واستنباطها، كما ظهر في إصلاحه الخلقي والتربوي، الذي صنع به كل تلك المؤسسات العلمية والثقافية التي شارك في تأسيسها مثل

الجمعيات الإسلامية المتعددة والأندية المتنوعة، والمدارس الحرة، وجمعيات الكشافة والصحافة الإسلامية التي قامت بدور طليعي في بذر الوعي والثقافة في الجزائر خلال الثلاثينات والأربعينات من هذا القرن.

كما أعاد ابن باديس في القرن العشرين إلى المسجد مكانته الروحية والتربوية والتوجيهية التي كان يتمتع بها في عصور الإسلام الأولى، فقد رابط في «الجامع الأخضر» بقسنطينة أكثر من ربع قرن، يعلم ويربى الشبيبة بالنهار، ويعظ ويرشد ويفسر القرآن الكريم ويشرح الحديث الشريف للمواطنين الكبار بالليل، بصبر ومثابرة لاتعرف الكلل من أجل إيجاد الجماعة القائدة المفكرة التي تقود المجتمع إلى الحضارة، وكان في عمله التربوي يهدف إلى إعداد هؤلاء الرجال لهذا الدور العظيم في القيادة والريادة والإصلاح، وقد نجح في ذلك بعد أن اعتبر أن المنهج الذي نجح به المسلمون الأولون في تغيير العالم إنما هو سلوكهم وتطبيقهم للإسلام على أنفسهم وغيرهم في الحياة، ولولا جهوده التي بذلها في سبيل الحفاظ على الشخصية الجزائرية العربية الإسلامية وجهود تلاميذه الذين أخذوا عنه، وتعلموا على يديه، من حماة الشخصية العربية الإسلامية للجزائر، لكان من الممكن أن يكتب تاريخ الجزائر على نحو مختلف.