

## ملامح الدولة المدنية في الخطاب السياسي عند الشيخ ابن باديس

## Features of the civil state in the political discourse of Sheikh Bin Badis

موري محمد<sup>1\*</sup>، mohamed.mouri@univ-saida.dz

مخبر الدراسات القانونية المقارنة، كلية الحقوق علوم سياسية، جامعة مولاي الطاهر سعيدة.

عبد القادر عبد العالي<sup>2</sup>، أستاذ التعليم العالي، جامعة مولاي الطاهر سعيدة، abdelaliabk@gmail.com

2022-03-29	تاريخ القبول	2021-03-06	تاريخ الاستلام
------------	--------------	------------	----------------

## ملخص

مع استمرار الحركات الإسلامية في الحضور السياسي والاجتماعي والمشاركة في الحكم، استمر الجدل والحوار والنقاش بين التيارات العلمانية وبعض الحركات الإسلامية حول مفهوم الدولة المدنية، وهويتها ومشروعها الاجتماعي، وهو سؤال قديم تجددت العودة إليه، وظهر مباشرة بعد سقوط الخلافة العثمانية وتأسيس الدولة العلمانية الدستورية في تركيا، فقد تعددت الآراء وتنوعت ووصلت حد التناقض والتضاد وحوار طرفان من دون الوصول إلى أرضية فكرية مشتركة يتم الاحتكام إليها، من هنا تقوم هذه الدراسة بتسليط الضوء على رأي الشيخ ابن باديس المتميز جدا في موضوع الدولة المدنية من خلال تحليل خطابه السياسي الذي لم يتم الاهتمام به كثيرا؛ نظرا لعدم استغراق الشيخ في الأمور السياسية.

الكلمات المفتاحية: دولة مدنية؛ ابن باديس؛ خطاب سياسي

## Abstract

With the continuation of Islamic movements with a political and social presence and participation in government, the debate, dialogue and debate between secular currents and some Islamic movements prolonged about the concept of the civil state, its identity and its social project, and for the trust this question is old, which appeared immediately after the fall of the Ottoman Caliphate and the emergence of the constitutional democratic state in Turkey, opinions multiplied and varied and reached the point of contradiction and contradiction or acceptance with reservation and total acceptance. Hence, we decided to shed light on Sheikh bin Badis's very distinguished opinion on the issue of the civil state through the analysis of his political discourse, which did not pay much attention to him due to the Sheikh's lack of interest in Political matters the

**Keywords:** Civil State; IbnBadis; Political Discourse

اكتسب مصطلح الدولة المدنية أهمية إضافية في النقاشات والجدالات الفكرية التي صاحبت كثيرا من المحطات التاريخية عبر كل ربوع العالم العربي والإسلامي، وبخاصة بعد وصول بعض الحركات الإسلامية إلى الحكم، ومع استمرار الحركات الإسلامية بالحضور السياسي والاجتماعي والمشاركة في الحكم، طال النقاش والجدل بين التيارات المدنية (العلمانية) وبعض الحركات الإسلامية حول مفهوم الدولة وهويتها، وامتد الجدل حول الموضوع ذاته ليشمل المدارس والمذاهب والاجتهادات الإسلامية، على الرغم من مساهمات الاجتهاد الفكري المعاصر في إيجاد فهم مشترك لفك التناقض وتوحيد الموقف، فإن الاختلاف ما زال قائما، حيث أسهمت مؤثرات عديدة في غموض النظرة وتشويش الرؤية وبروز التناقضات حول المشروع الاجتماعي المنشود.

للإنصاف مصطلح الدولة المدنية ما هو إلا بديل اصطلاحي مقبول ومستساغ للدولة الديمقراطية العلمانية المشحون بالفرض العاطفي الجماهيري في العالم الإسلامي؛ نظرا للتفسيرات والتأويلات التي سادت في العالم العربي خلال الحقب الماضية لخطاب ومفهوم العلمانية، هنا اهتدى أنصار الرؤية السياسية التي تتخذ النموذج الغربي نموذجا لبناء الدولة إلى طرح المدنية بدل العلمانية لتخفيف وطأة مصطلح العلمانية أو مصطلح اللائكية الأكثر رفضا من قبل الإسلاميين، وهو ما جعل له بعض القبول لدى الأوساط المعتدلة ممن يتخذون من البديل الحضاري الإسلامي مشروعا لهم، ومما لا شك فيه أن السؤال والتساؤل حول العلمانية والدين والشريعة ليس وليد اليوم، حيث أثار سقوط الخلافة العثمانية في بدايات القرن الماضي وقيام دولة جمهورية علمانية في تركيا سجلات وجدالات فكرية، بين رافض رفضا مطلقا وصل حد تكفير مصطفى كمال والتشكيك في هويته وشخصيته، وداع لإعادة إحيائها في مكان آخر، حيث عقدت مؤتمرات ولقاءات متعددة لهذا الغرض. ولكن ضمن سياق آخر يتسم بوجود دولة رائدة في العلمانية مثل فرنسا وتمارس حكمها الكولونيالي على الجزائر، يبرز موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس المتميز والعقلاني والبراغماتي بالرغم من أن هناك القليل ممن اهتم بهذه الناحية من فكره، لأن الشيخ ابن باديس أعلن عن عدم اهتمامه المباشر بالسياسية نظرا للواقع الاجتماعي والاقتصادي الذي كان يعيش فيه المجتمع الجزائري الذي هو جزء منه، ولكنه لم يمنعه من إبداء الكثير من المواقف تجاه الوضع السياسي داخل الجزائر المستعمرة وخارجها، ومن هنا طرحنا السؤال التالي:

كيف نظر ابن باديس للدولة الديمقراطية المدنية (العلمانية) التي فرضت نفسها كواقع اجتماعي وسياسي جديد خاصة بعد سقوط الخلافة العثمانية؟  
 ما معنى العلمانية وما تقسيماتها ونظرة ابن باديس لها؟  
 ما هو مفهوم الدولة المدنية وما هي طبيعتها ومعاييرها؟  
 ما هي أهم مؤشرات الدولة المدنية المستساغة حضاريا عند الشيخ ابن باديس؟  
 تنطلق الدراسة من فرضية أساسية مفادها أن: الرؤية الباديسية للدولة المدنية متقدمة جدا بالمقارنة مع شيوخ وقادة الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة له، تتسم بالتقبل لها وبالتعايش البراغماتي معها كأمر واقع يمكن الاستفادة منه في حماية الشأن الديني الإسلامي.

## منهج الدراسة

تعتمد الدراسة على منهج تحليل الخطاب السردى والحجاجي، ونقصد بالسرد مدى الاتساق والتتابع في الرواية والأحداث والشخصيات، ووضوح الرؤية والأفكار والملفوظات المستخدمة، أما الحجاج فهو مجموعة من التقنيات والآليات الخطابية التي توجه إلى المتلقي بغرض إقناعه والتأثير عليه، وعليه فالحجاج هو جملة من الأساليب تضطلع في الخطاب بوظيفة هي حمل المتلقي على الاقتناع بما يُعرض عليه أو الزيادة في حجم هذا الاقتناع، أو أيضا بمثابة حوار مستتر أو مضمّر في النص. ويحدد بيرلمان الغرض من الحجاج بقوله: "غاية كل حجاج أن يجعل العقول تدعن لما يطرح عليها أو يزيد في درجة ذلك الإذعان، فأنجع الحجج ما وفق في جعل حدة الإذعان تقوى درجتها لدى السامعين بشكل يبعثهم على العمل المطلوب (إنجازه أو الإمساك عنه) أو هو ما وفق على الأقل في جعل السامعين مهئين لذلك العمل في اللحظة المناسبة" (صولة، 2011، صفحة 13).

يتبين لنا أن لفظ الحجاج argumentation يصلح قوله في حق الحقل المعرفي وموضوعه، كما يمكن إطلاقه على السرد والجدل، لأن غاية الخطاب الحجاجي هو الاقتناع Conviction لدى المتلقي الذي يعدّ المرحلة الوسطي بين الاستدلال La Démonstration الذي يقتضي تقديم الحجج والقرائن والأسانيد التي تعضد الطرح وتؤازره، بما يحقق الإقناع La Persuasion (صولة، 2011، صفحة 14). والاستدلال هو أن تستنبط من المقدمات نتائج كمحصلة تقتضيها تلك المقدمات بالضرورة بدون أدنى لبس... ليس للحجاج الخاصية نفسها، فالحقيقة فيه ليست أكيدة ومضمونة، ولا هي واحدة أو ضرورية أو مفارقة ومتعالية وموضوعية شأنها في الاستدلال، الحقيقة في الحجاج هي ذات طابع نسبي وذاتي.

يرى شانبيه Antelme-Edouard Chaignet أن المرء في حالة الاقتناع يكون قد أقنع نفسه بواسطة أفكاره الخاصة، أما في حالة الإقناع فإن الآخرين هم من يقنعونه دائما، وعليه فالحجاج ينقسم إلى قسمين بحسب نوع الجمهور: "الحجاج الإقناعي L'argumentation Persuasive يرمي إلى إقناع الجمهور الخاص L'auditoire Particulier، والحجاج الاقتناعي L'argumentation Convaincante، وهو حجاج يرمي إلى أن يسلم به كل ذي عقل" (صولة، 2011، صفحة ص17). فالأول يعتمد عليه في مخاطبة جمهور الخواص ومن لهم مستوى معرفي يسمح لهم بالتحليل والتركيب والانتقاد المؤسس، تكون غايته إسكات أهواء هذا الجمهور تقوية لجانب الموضوعية في تدارس القضايا محل النقاش. وأما الثاني فالهدف منه دغدغة العواطف وإحداث التأثير في السامعين لبلوغ درجة من الإذعان والخضوع، ويكون موجها عادة للعوام ذوي المستوى المعرفي المحدود.

## العلمانية مفومها وتقسيماتها ونظرة ابن باديس لها

ظهرت العلمانية في الغرب في سياق تاريخي صراعي بين الحكام الزمانيين ورجال الدين كصيغة لتنظيم العلاقة بين السلطة الدينية والسلطة الدنيوية أو بالأحرى للفصل بين الديني المقدس والمطلق غير القابل للمراجعة والنقد والتأويل إلا من رجال الدين، وبين الدنيوي النسبي الذي يصح فيه الرفض والنقد والمعارضة فالعلمانية كما عرفها معجم أكسفورد شرحا لكلمة Secular "دنيوي أو مادي، ليس دينيا ولا روحيا، مثل التربية اللادينية، الفن أو الموسيقى اللادينية، السلطة

اللايدنية، الحكومة المناقضة للكنيسة (الحوالي، 1982، صفحة 22)، كما قدم المعجم الدولي الثالث الجديد مادة لمفهوم Secularism اتجاه في الحياة أوفي أي شأن خاص يقوم على مبدأ أن الدين أو الاعتبارات الدينية يجب أن لا تتدخل في الحكومة، أو استبعاد هذه الاعتبارات استبعادا مقصودا وهي نظام اجتماعي في الأخلاق مؤسس على فكرة وجوب قيام القيم السلوكية والخلقية على اعتبارات الحياة المعاصرة والتضامن الاجتماعي دون النظر إلى الدين (الحوالي، 1982، صفحة 23). وتضيف موسوعة الأفكار أن العلمانية بمفهومها المعاصر تتضمن مبدئين ضروريين هما: أولوية الشؤون الدنيوية على الاعتبارات الغيبية والدينية، ومساواة جميع المعتقدات والأديان أمام القانون بما في ذلك الأقليات الدينية وغير المؤمنين، (Keddie, 2005, p. 2194). ولعل هذا الجانب من التعريف هو الذي استغله ابن باديس في نقد الممارسة العلمانية الفرنسية التي تعاملت مع الدين الإسلامي من منطلق غير متساوي مع ديانة المستوطنين، ويظهر من خلال هذه التعريفات أن العلمانية ليس لها قالب ثابت، بل تختلف حسب زاوية الرؤية إليها، وهذا حتى حيث نشأت، لكن مهما اختلفت العلمانية تركز على ركنين فلسفيين أساسيين:

### الحرية والفردانية

يعد مفهوم الحرية جوهريا في خطاب "الدولة المدنية"، ويكفي أن نشير إلى شعار الجمهورية الفرنسية الثلاثي (الحرية، العدالة، والأخوة)، باعتبارها مطالب وأهداف في آن واحد للثورة الفرنسية، كما أن الحرية كخطاب قد سائر تاريخ الإنسانية، بمعنى مناهضة العبودية وإعادة الاعتبار للذات الإنسانية. "في هذا الإطار لعب فلاسفة الأنوار دورا أساسيا في التثبيت النظري لهذا المفهوم في مقدمتهم مونتسكيو، وجان جاك روسو، وفولتير مدافعين عن حقوق الفرد وحياته ومسؤولياته" (أعبوشي، بدون تاريخ نشر)، وهنا تؤكد رؤية ابن باديس وخطابه بخصوص الحرية على أنها حق أصيل وصریح، للإنسان كإنسان بغض النظر عن دينه أو عرقه أو طائفته أو مذهبه، بل نجده يربطها بالحياة، فلا حياة كريمة وعزيزة إلا بتوفر الحرية كمرادف لها، حيث يكتب: "حق كل إنسان في الحرية كحقه في الحياة، ومقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرية. والمعتدي عليه في شيء من حريته كالمعتدي عليه في شيء من حياته" (قلاتي، 2015). وهو بهذا يجعلها من صميم المقاصد الجديدة للشريعة الإسلامية التي تكون متضمنة صراحة في دائرة الكليات الخمس المعروفة عند الشاطبي (حفظ الدين، وحفظ النفس، وحفظ العقل، وحفظ النسل، وحفظ المال)، فحين يتحدث ابن باديس عن الحرية التي هي ركن رئيس للدولة المدنية، يربطها بناحييتين أساسيتين: التحرر من الاستعمار باعتباره المطلب الأساس لكل الشعوب التي كانت تزرع تحت الاستعمار الأوروبي الحديث وهي في الوقت نفسه جوهر القيم التي انبنى عليها الحكم في الإسلام، وهو بهذا الخصوص يقول: "الإسلام يحرم الاستعباد والجبروت بجميع وجوهه، ويجعل الحكم شوري ليس فيه استبداد ولو لأعدل الناس" (طالبی، آثار عبد الحميد بن باديس، ج5، 1997، صفحة 153)، ويسرد العديد من النصوص القرآنية أو من السنة النبوية وكذا بعض الآثار من التاريخ الإسلامي يستأنس ويعضد بها خطابه التحرري.

## العقلنة والعقلانية

يمكننا تعريف العقلنة ببساطة بأنها توظيف قدرات العقل في إنشاء مجموع العمليات الذهنية التي تقود التفكير سواء من الكل إلى الجزء وهو ما يصطلح عليه بالاستنتاج، أو انطلاقاً من الأجزاء ثم تعميم قوانين الجزء على الكل وهو ما اصطلح عليه بالاستقراء، وهو أيضاً ملكة تعقل موضوعات العالم الخارجي. أما العقلانية فهي تيار فكري غذاؤه العقل وما يخضع لمبادئه وقوانينه، وما يدرك أو يعقل به. كما يقصد بها أيضاً جملة القواعد والمبادئ كعدم التناقض والتعارض والانسجام والاتساق ... التي تضيف على موضوع ما طابعه العقلاني، ويستجيب لقواعده. مما يجعل منه موضوع معرفة، وأن لا شيء يحدث في الكون بدون سبب محدد لوجوده وسبب كاف لتفسيره. "فالعقل حر الإنسان وممكنه من إبداع أشكال جديدة للتنظيم السياسي والاجتماعي تضمن له اشتغال الحيز الذي يحقق إنسانيته وكرامته داخل الوجود العام،" (أعبوشي، بدون تاريخ نشر).

يمتلك ابن باديس في مجال العقلانية رؤية وتصورا عقلانيا يستمد منه خطابه بشكل عام وليس السياسي فقط، فهو يوازن فيه بين النص المقدس (القرآن والسنة) كمراجع أساسية لحركته الإصلاحية، لكنه يجعل من العقل الأداة لفهم النصوص، محاولاً الربط في خطابه الإصلاحية بين العقل والنص، حيث يقول في معرض تفسيره للقرآن الكريم: "فعلّموا من ذلك (يقصد السلف) أن أوامر الشرع ونواهيها هي على مقتضى العقل الصحيح والفطرة السليمة، وأنه تعالى لا يأمر بقبيح ولا ينهى عن حسن" (ابن باديس ع،، صفحة 143). ويعود هذا لتأثره بأفكار كل من محمد عبده ورشيد رضا من جهة، وباحتكاكه بالتيار العلماني الاندماجي في الجزائر، فنجد في مواضع عديدة يمجّد فضائل العقل، إذ يؤكد على أن الإسلام هو دين العقل، "إن الإسلام يمجّد العقل ويدعو إلى بناء الحياة كلها على التفكير" (ابن باديس ع،، صفحة 42)، ويدعو إلى المحافظة على العقل وتنقيته من كل ما يمكن يؤثر عليه من أفكار أو آفات اجتماعية. إذ يقول: "حافظ على عقلك فهو النور الإلهي الذي مُنحته لتهدّي به إلى طريق السعادة في حياتك (ابن باديس ع،، صفحة 48)". العقل في خطاب ابن باديس مضبوط بالوحي وبخاصة القطعي منه ثبوتاً ودلالة لا يتجاوزه، ولكن يمكن تفسيره وتأويله بما يتناسب مع السقف المعرفي لكل زمان.

## التطور التاريخي لمفهوم العلمانية وتقسيماتها

ولدت العلمانية الليبرالية في الأجواء الداعية إلى حرية الإنسان في إبداء رأيه من غير منع الآخر من إبداء رأي معارض، مع ضمان حرية المعتقد، لكن العلمانية لها وجه آخر يتعلق بفرض ديانة مدنية على المواطنين، ولم تسلم كثير من الأنظمة العلمانية من قمع الدين أو تضييق مجال نشاط المؤسسات الدينية، وفق ما يعرف في الأدبيات الغربية بالعلمنة، وعندئذ تكون الحرية مقيدة وليست مطلقة، هذا لا يمنع من أن خطاب العلمنة والعلمانية لم يتحول إلى مفهوم يركن إلى قاعدة معرفية موحدة ومتفق عليها في الفكر السياسي الغربي الحديث. يقدم لنا المسيري مجموعة من الأسباب لضبابية المصطلح: "فهو من أكثر المصطلحات غموضاً وإبهاماً بين المفاهيم التي رافقت أزمنة الحداثة وما بعدها في أوروبا والغرب عموماً،" (د. عبد الوهاب المسيري، د. عزيز العظمة، 2000): إن مصطلح "علمانية" ولد داخل التشكيل الفكري الحضاري الغربي، لذلك فإن دلالاته لا يمكن فهمها، إلا

بالعودة لهذا التشكيل الحضاري فهو يكتسب مضمونه الدلالي منه. كما أن انتقال المصطلح إلى العالم العربي الإسلامي جعل المجال الدلالي المضطرب للكلمة يزداد اضطراباً واختلالاً للأسباب التالية:  
أولاً: حينما ينتقل مصطلح مثل "علمانية" من معجم حضاري إلى معجم حضاري آخر، وتتم ترجمة المصطلح، فإنه يبقى يحمل أثراً قوية من سياقه الحضاري السابق الذي يظل مرجعية صامته له.

ثانياً: تعكس تجربة العرب والمسلمين مع متتالية العلمنة نتائج مختلفة؛ فعمليات العلمنة لم تولد في واقعهم التاريخي والاجتماعي " رغم وجود عناصر علمنة مختلفة فيه " وإنما أتى بها الاستعمار الغربي (د. عبد الوهاب المسيري ، د. عزيز العظمة ، 2000). كما يحتم علينا هذا التأكيد أن تاريخ العلمانية ليس سيرا حتميا نحو التقدم، بل إن العلمانية خرجت من كل معركة من تلك المعارك التي خاضتها بحلة جديدة متجددة. ويندرج التجاذب القائم اليوم حتى في الدول الراسخة ديمقراطيا في هذا المنظور. ففي الجزائر - حيث ولد ونشأ الشيخ ابن باديس الذي هو موضوع دراستنا- التي كانت تعد جزءاً لا يتجزأ من الجمهورية الفرنسية حتى العام 1962، نص قانون عام 1905 على التطبيق الكامل لمبادئ العلمانية. لكن من خلال مراسيم تطبيق استثنائية اعتمدها محافظة الجزائر آنذاك، تم العمل بنظام استثنائي يركز على قانون خاص يسمى قانون الأهالي يستثني السكان الأصليين الجزائريين من مزايا هذا القانون الجديد، وقد تم بموجب قانون الأهالي الإبقاء على قواعد الأحوال الشخصية للمسلمين أو اليهود. وقد كشف الإعلان عن مبادئ جمهورية علمانية، والاستثناءات في تطبيقها على أراض معينة عن تناقض خاص بالدولة الفرنسية المستعمرة. وحالت هذه العملية دون ازدهار علوم الإسلام في بيئة علمانية، ما جعل ابن باديس يشيد ببعض القيم التي قامت عليها الجمهورية الفرنسية من ناحية، ويطالب بإعطاء استقلالية أكبر للتنظيمات والخطاب الإسلامي كما هي لغيرهم من ناحية أخرى كما سنبينه في خطابه لاحقاً.

### تقسيمات العلمانية

تؤكد كل طروحات العلمانية على أنها تستند إلى التفكير في النسبي بما هو نسبي، وليس بما هو مطلق؛ لأن المطلق لا يقبل الاختلاف أو التعددية، فيما النسبي يحتمل الاختلاف والتباين، بل يفسح المجال للآخر بوصفه مكملاً له وليس ضداً يختصم منه. من خلال استقراء الدول التي تبنت العلمانية كنموذج للحكم، نلاحظ أنها انقسمت إلى قسمين، حسب اختلاف موقفها من الدين ومدى أهميته في المجال العام، بين دول تدافع عن الحق في التدين وتضمن الحريات الدينية وتعامل الأقليات الدينية على قدم المساواة مع الأغلبية الدينية، وبين دول تحاول فرض عملية علمنة قسرية على المواطنين، تفرض بموجبه ديانة مدنية لا دينية على المواطنين، أو تحارب كل النشاطات الدينية وتغلق المؤسسات الدينية كما فعلت الأنظمة الشيوعية في الاتحاد السوفياتي وبعض دول أوروبا الشرقية والصين في أثناء الثورة الثقافية لماوتسيتونج، "فالدول أو الأفراد تختلف في موقفها من الدين بمفهومه الضيق المحدود: فبعضها تسمح به ، كالمجتمعات الديمقراطية الغربية الليبرالية، وتسمي منهجها (العلمانية المعتدلة Non\_Religious ) أي أنها مجتمعات لادينية ولكنها غير معادية للدين،

وذلك مقابل ما يسمى (Anti-Religions) أي المضادة للدين، ويعنون بها المجتمعات الشيوعية وما شاكلها" (الحوالي، 1982، صفحة 24)".

### العلمانية الجزئية

هو مصطلح تبناه عبد الوهاب المسيري ليشير به إلى العلمانية المعتدلة مقابل العلمانية المطلقة، فهي تتعامل مع الواقع جزئياً (إجرائية) ولا تتعامل مع أبعاده الكلية والنهائية (المعرفية)، ومن ثم لا تنسم بالشمول وتذهب هذه الرؤية إلى وجوب فصل الدين عن السياسة (د.عبد الوهاب المسيري، د.عزيز العظمة، الصفحات 119-120). والحقيقة إن هذا النوع من العلمانية قد لا يتصادم مع الإسلام باعتبار أن المصلحة هي جوهر السياسة عبر التاريخ الإسلامي كله، كما أن السلطة السياسية والمرجعية الدينية كانتا دوماً في نزاع وصراع إلا ما ندر، نحن نتحدث هنا بخاصة داخل المرجعية الدينية السنية.

### العلمانية الشاملة

رؤية شاملة للعالم ذات بعد معرفي "كلي ونهائي" تحاول بكل صرامة تحديد علاقة الدين والمطلقات والماورائيات "الميتافيزيقية" بكل مجالات الحياة وهي رؤية عقلانية مادية تدور في إطار المرجعية الكامنة والواحدية المادية (د.عبد الوهاب المسيري، د.عزيز العظمة، صفحة 120). وهذا النوع من العلمنة لا يتناقض مع الإسلام فقط، بل مع كل الأديان والعقائد السماوية والبشرية، ولم يتحقق، ويمكن أن نلاحظ ذلك في الكثير من الدول الغربية؛ فالانفصال لم يعن القطيعة التامة والشاملة مع التنظيمات والخطاب الديني، فالفصل بين المعايير الدستورية والسلوكيات المقبولة اجتماعياً هو نسبي، مثلاً في مسألة الإجهاض أو الشذوذ الجنسي بدت الدول التي أظهرت لامبالاة للمعتقدات الأخلاقية والدينية ضمناً معادية لمعتقدات معينة، فانتهكت بذلك مبدأ المساواة وحرية المعتقد؛ نظراً لازدياد أهمية مسألة الحقوق الفردية.

### مقاربة ابن باديس للعلمانية

طالب ابن باديس في خطابه صراحة، بالفصل بين الدين والدولة في ظل النظام الكولونيالي، وأن يتمتع الإسلام باستقلالية شؤونه على غرار المسيحية وكنائسها في الجمهورية الفرنسية، وذلك "بتخلي الإدارة الاستعمارية عن الشؤون الإسلامية وترك الإسلام لأهله طبقاً لاتفاق 1830 ولمبدأ فصل الدين عن الدولة الذي طبقتته فرنسا على الأديان الأخرى غير الإسلام (سعد الله، 1996، صفحة 145)، وقد يفهم منه أنه لن يقبل ذلك في الجزائر المستقلة لأنه عاصر الاستقلال، إلا أن هناك في خطاب ابن باديس ما يدحض هذا ويجعله تصوراً عاماً للدولة حول العلمانية السياسية (الجزئية)، وهو ما تؤكد رؤيته للخلافة في إحدى مقالاته. "للمسلمين- مثلما لغيرهم من الأمم- ناحيتان: ناحية سياسية دولية وناحية أدبية اجتماعية (ابن باديس ع.)، الخلافة أم جماعة المسلمين، (1938). الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن أمهم المستقلة، ولا حديث لنا عليها اليوم، والناحية الأدبية الاجتماعية فهي التي يجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامية المستقلة وغيرها لأنها ناصية تتعلق بالمسلم من جهة عقيدته وأخلاقه وسلوكه في الحياة في أي بقعة من الأرض كان، ومع أي أمة عاش وتحت أي سلطة وجد. نجد ابن باديس ونظراً للواقع الاجتماعي المعيش لشعبه الذي يزرع تحت وطأة

استعمار، ومع ذلك يطالبهم بالتحالف مع أحرار فرنسا من أجل المساواة السياسية بين الأديان: " فيا أيتها الأمة الجزائرية المحبوبة، أقدري هين الحقين قدرهما واسعي في نيل غايتهما، وبرهني لأحرار فرنسا بحسن استعمالهما وعلى استحقاقك لاستكمالها (طالبني، آثار عبد الحميد بن باديس ، 5ج، 1997، صفحة 184)، ويطالب بالتعاون مع فرنسا قصد التعلم من فلسفتها وعلومها وأدابها وفنونها. "إن الأمة الجزائرية أمة ضعيفة ومتأخرة فترى من ضرورتها الحيوية أن تكون في كنف أمة قوية عادلة متمدنة لترقيها في سلم المدنية والعمران، وترى هذا في فرنسا التي ربطتها بها روابط المصلحة والوداد، فنحن نخدم للتفاهم بين الأمتين" (طالبني، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس م2ج2، 1997، صفحة ص17) ،وهو داعية تفاعل وتكامل مع الآخر خاصة في المشتركات الإنسانية العامة مع المحافظة على الخصوصيات الهويةتية" إن ما ينفع المجتمع الإنساني ويؤثر في سيره من كان من الشعوب قد شعر بنفسه فنظر إلى ماضيه وحاله ومستقبله...ومدّ يده لبناء المستقبل يتناول من زمنه وأمم عصره ما يصلح لبنائه، معرضا عما لا حاجة له به أو ما لا يناسب شكل بنائه الذي وضعه على مقتضى ذوقه ومصالحته " (طالبني، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس م2ج2، 1997، صفحة ص17). يظهر من خلال هذه النصوص أن ابن باديس كان يتعامل مع الواقع الاستعماري المفروض ببراغماتية خطابية (نصوص وممارسة) محاولا توظيف قانون 1905 الخاص بالعلمانية للحصول على استقلالية للشؤون الأهلية الإسلامية بما يمكنه من تحقيق مشروعه التربوي الإصلاحية وهو الجزء الجوهرية في مشروعه، مع المحافظة على العلاقة القائمة مع فرنسا والاستفادة منها فيما يحقق المصلحة العامة والمشاركة، فيما لا يتصادم مع الشريعة الإسلامية والهوية الحضارية للشعب الجزائري.

### مفهوم الدولة المدنية وطبيعتها

إن الفكر السياسي ونظرية العقد الاجتماعي التي انطلقت منها فكرة الدولة المدنية، تقوم على فكرة الحق الذي ينشأ مرتببا بالتراب الوطني، حيث يكون المواطنون على هذا التراب متساوين فيما بينهم، وهم أصحاب الحق في التوافق على شكل الحق الذي تقوم عليه الدولة، وليس الحق الإلهي في الحكم والتشريع، لذلك فهم يرفضون القبول بالدولة المدنية باعتبارها نقيضا للدولة الإسلامية (بن ارشيد، 2016). من أهم التعريفات الجامعة للدولة المدنية أنها: دولة المواطنة وسيادة القانون، التي تُعطى فيها الحقوق والواجبات على أساس المواطنة، فلا يكون فيها التمييز بين المواطنين بسبب الدين أو اللغة أو اللون أو العرق، وهي كذلك التي تضمن كفالة حقوق الإنسان وحرياته الأساسية واحترام التعددية، والتداول السلمي للسلطة، وأن تستمد السلطة شرعيتها من اختيار الجماهير، وتخضع للمحاسبة من قِبَل الشعب أو نوابه (الابحاث، 2015)، كما أن الدولة المدنية جاءت كرد على الدولة الدينية القائمة على اعتباراتٍ ثلاثة: الحاكمين في الدولة الدينية يعبرون في قراراتهم عن إرادة إلهية مقدسة أو اعتبارهم معصومين، لا يخضعون للمحاسبة والمراجعة والعزل إن اقتضى الحال. وكون شرعيتهم تستند إلى حق ديني مقدس، لا إلى الاختيار الطوعي الحر للمواطنين. كونها منحازة دينياً، ولا تضمن حقوق مختلف أتباع الديانات من شعبها، ولا تساوي بينهم في الحقوق، أما الدولة المدنية فإنها على النقيض من ذلك شرعية الحكام بشرية تستند إلى الاختيار الطوعي الحر للمواطنين، وهم ليسوا فوق النقد والمحاسبة، وإن اقتضى الحال المعاقبة. الحقوق والواجبات فيها

تقوم على المواطنة، والدولة تضمن لأتباع مختلف الديانات حقوقهم (الابحاث، 2015). هذه التعريفات في عمومها تتقاطع مع النصوص الإسلامية فيما يخص الدولة والسلطة، وحتى نكون دقيقين فهذا في مدرسة الخلافة، وليس الإمامة التي اقتصت بها الشيعة، فمن قيم بناء السلطة مثلاً قيمة الشورى؛ بمعنى حق الناس في اختيار من يقودهم وحققهم في محاسبه وعزله؛ لأن الجماعة هي مصدر الشرعية السياسية. ومنها قيم النيابة السياسية عن الجماهير؛ لأن الناس لا يمكن أن يمارسوا السلطة بشكل مباشر لأسباب موضوعية وواقعية، فلا كل الناس مؤهلين لذلك، ولا التعداد السكاني والنمو الديمغرافي المضطرب يساعد على ذلك، كما أنه لنا في التاريخ دليل آخر على عدم إمكانية ذلك، فقد انهارت الديمقراطيات المباشرة كديمقراطية أثينا، لأنها لم تقم على أساس نظام هرمي تمثيلي. ومن ضمن قيم البناء السياسي أيضاً واجب لزوم الجماعة، ووحدة المسلمين، وطاعة السلطة الشرعية، وعقد البيعة... الخ.

### طبيعة الدولة المدنية (العلمانية)

الدولة المدنية لها طبيعة وضعية، فهي نتيجة للجسم الاجتماعي والعقل الخلاق للفرد المالك الأصلي للسيادة والتمتع من كل المعايير الأخلاقية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، التي يكون مصدرها خارج الجسم الاجتماعي. تتحدد طبيعة الدولة بهذه المعاني من خارج المعتقدات والانتماءات الدينية. فالدولة التي شكلت إطاراً للقانون الدستوري هي دولة مدنية مرتبطة بالمواطن الحر، المالك للسيادة والمعبر عنها عبر الانتخابات والقانون الذي يترجم الإرادة العامة للمواطنين المتساويين في الحقوق والمتمتعين بالحريات. هذا يعني أن مرجعية الدولة المدنية تأخذ بعين الاعتبار التنوع وتحمي الهويات المرتبطة بالفرد وبحقوقه وحرياته وتتجاوزها إلى مبادئ أكثر عدالة كمبدأ المواطنة ومبدأ سيادة القانون (أعبوشي، بدون تاريخ نشر).

### موقف ابن باديس من الخلافة والدولة المدنية

لا يمكننا التعرف على رؤية ابن باديس من الدولة المدنية دون ربطها بموقفه من إلغاء نظام الخلافة واستبدالها بنظام سياسي جمهوري علماني دستوري في تركيا، يتماهى ويتسق مع طبيعة الأنظمة السياسية الحديثة التي نشأت في الغرب، هنا نجد رأي ابن باديس متميزاً ومختلفاً تماماً عن ما ساد في تلك الحقبة من طرف حركات ومنظمات وحتى أشخاص ودول أدانوا ما قامت به حركة تركيا الفتاة وزعيمها كمال أتاتورك حين أعلن عن إلغاء الخلافة الإسلامية عام 1924، ففي مقال له في جريدة الشهاب يقوم بتقديم توصيف سلس وموجز للخلافة منذ نشأتها إلى غاية سقوطها، وأن ما قام به الأتراك هو إسقاط نوع من الأنظمة السلطانية التي تسمت باسم الخلافة ولم تكن خلافة إسلامية حقة، فيقول: "إن الخلافة هي المنصب الإسلامي الأعلى... في يوم ألقى الأتراك الخلافة- ولسنا نبرر كل أعمالهم- لم يلغوا الخلافة الإسلامية بمعناها الإسلامي، وإنما ألغوا نظاماً حكومياً خاصاً بهم، وأزالوا رمزا خيالياً فتن به المسلمون لغير جدوى..." (ابن باديس ع، الخلافة ام جماعة المسلمين، 1938). لا ينظر ابن باديس للخلافة بوصفها فريضة شرعية، بل كحاجة اجتماعية-سياسية اقتضتها ظروف ما بعد نهاية النبوة، لتحقيق مصالح الجماعة الإسلامية الناشئة، ويقدم تصوراً لتطورها التاريخي بتحويلها إلى مجرد ملكية سلطانية، وكيف أن الخلافات جعلتها تتعدد في كثير من الحقب

الإسلامية ، بل نجد ابن باديس يعذر كمال أتاتورك في إغائه لصحيفة الأحوال الشخصية المستمدة من الشريعة الإسلامية ، ويحمل سبب موقف أتاتورك المعادي لها إلى شيوخ الدين المحيطين بالخليفة حينئذ " هي الناحية الوحيدة من نواحي عظمة أتاتورك التي ينقبض لها قلب المسلم ويقف متأسفاً ويكاد يولي مصطفى في موقفه هذا الملامة كلها حتى يعرف المسؤولون الحقيقيون الذين أوقفوا مصطفى ذلك الموقف فمن هؤلاء المسؤولون ؟ المسؤولون هم الذين كانوا يمثلون الإسلام وينطقون باسمه ويتولون أمر الناس بنفوذه". (طالبى، آثار ابن باديس ، المجلد الاول ، الجزء الثاني، 1997، صفحة ص214)، وهو هنا يوجه اللوم للمؤسسة الدينية والطرق الصوفية بسبب جمودها وانعدام الاجتهاد لدى شيوخها الذين كانوا يتولون الإفتاء للخليفة ويحيطون به .

يلتمس ابن باديس العذر لأتاتورك من منطلق الموازنة بين ما حققه وتخلى عنه بين الأحكام الشرعية التي يمكن استرجاعها وبين الحرية والاستقلال اللذين دافع عنهما بقوله: "نعم إن مصطفى أتاتورك نزع عن الأتراك الأحكام الشرعية وليس مسؤولاً في ذلك وحده، وفي إمكانهم أن يسترجعوا متى شاءوا وكيفما شاءوا، ولكنه أرجع لهم حريتهم واستقلالهم وسيادتهم وعظمتهم بين الأمم وذلك ما لا يسهل استرجاعه لو ضاع" (طالبى، آثار ابن باديس ، المجلد الاول ، الجزء الثاني، 1997، صفحة ص216) ، وفي متن مقاله حول الخلافة يؤكد على حاجة المسلمين كأفراد وكمجتمعات إلى تنظيم فوق قومي يكون بديلاً عصرياً عن الخلافة، يتعاونون ويتضامنون في إطاره، وهي فكرة سيعيد صياغتها مالك بن نبي في كتابه الكومونيلث الإسلامي، فيقول:

"للمسلمين- مثلما لغيرهم من الأمم- ناحيتان: ناحية سياسية دولية وناحية أدبية اجتماعية. الناحية السياسية الدولية فهذه من شأن أهمهم المستقلة ولا حديث لنا عليها اليوم. الناحية الأدبية الاجتماعية فهي التي يجب أن تهتم بها كل الأمم الإسلامية المستقلة ..... دون الناحية الأولى في مظهر الإسلام ولا دونها في الحاجة إلى الحفظ والنظام لأجل خير المسلمين على الخصوص وخير البشرية العام" (ابن باديس ع.، الخلافة ام جماعة المسلمين، 1938).

ليقترح ابن باديس في آخر مقاله تصوراً لشكل ذلك التنظيم هو أقرب إلى منظمة المؤتمر الإسلامي اليوم مع الفارق أنه طرحه ليكون منظمة مستقلة عن الدول. "لنا جماعة المسلمين وهم أهل العلم والخبرة الذين ينظرون في مصالح المسلمين من الناحية الدينية والأدبية ويصدرون عن تشاور ما فيه خير وصالح. فعلى الأمم الإسلامية جمعاء أن تسعى لتكون هذه الجماعة من أنفسها بعيدة كل البعد عن السياسة وتدخل الحكومات لا الحكومات الإسلامية ولا غيرها". (ابن باديس ع.، الخلافة ام جماعة المسلمين، 1938)

### معايير الدولة المدنية الحديثة وتصور بن باديس لها

يرى ابن باديس أن الإسلام لم يفرض أو يحدد أي شكل من أشكال الحكم يكون ملزماً لأجيال المسلمين دون غيره، فالمصلحة هي جوهر السياسة، وأن أي نظام سياسي يحقق تلك المصلحة هو من الإسلام، حيث يقول: "المصلحة كل ما اقتضته حاجة الناس في أمر دنياهم ونظام معيشتهم وضبط شؤونهم وتقدم عمرانهم مما تقره أصول الشريعة" (طالبى، آثار عبد الحميد بن باديس ، ج5، 1997، صفحة ص154)، ونجده في غير ما موضع يدعو فرنسا لإشراك الجزائريين في إدارة شؤونهم الدينية باستقلالية، ويلزمها بما تدعيه من مبادئ الجمهورية العلمانية: "نحن ندعو فرنسا إلى ما

تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية "الحرية والمساواة والأخوة" .... تشريكتنا تشريكتنا صحيحا سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون وطننا الجزائري(عمار طالبي، 1997، الصفحات 278-279). وما سنحاول قياسه هنا هو الخطاب السياسي للشيخ عبد الحميد بن باديس ومدى انسجامه مع جملة المعايير والمؤشرات تواضع عليها المفكرون والأكاديميون للدولة المدنية.

## 2-1 السيادة الشعبية (الانتخاب والتمثيل)

الركن الأساس للدولة الديمقراطية المدنية الحديثة التي جاء بها كل فلاسفة الأنوار في أوروبا، وقامت لأجله الثورات والانتفاضات وتأسست بمقتضاه الدولة القومية، أن الشعب هو مصدر القوانين ومنبع السيادة داخل النظام الديمقراطي، وذلك "عن طريق الاستفتاءات الشعبية والانتخابات الدورية والمبادرات والعرائض الشعبية، حيث يمارس هذه السيادة عن طريق الانتظام في الأحزاب والجمعيات والنقابات والديناميات المدنية والوطنية والمحلية"(أعبوشي، بدون تاريخ نشر). والالتزام بالتداول السلمي على السلطة؛ فلا يحتكر حزب السلطة، ويحتكم في الظروف كافة لصندوق الاقتراع، يحترمه ويسلم بنتائجه. فيصبح الفيصل الذي يعكس إرادة الشعب هو الصندوق؛ يأتي بمن يريد للسلطة، ويخرج منها من يريد، ولا يستخدم فريق ارتباطه العقائدي أو قوته العسكرية للبقاء في السلطة. فلجميع حق العمل السياسي السلمي، وليس لأحد احتكار السلطة أو إقصاء الآخر(لمعشر، 2015)، إذا كان المعيار والشرط التأسيسي والمركزي للدولة المدنية الحديثة، هو السيادة الشعبية عبر الانتخاب والتمثيل النيابي، فإن ابن باديس يقبله، بل نجده واضحا ودقيقا في خطابه دون أدنى تحفظ أو قيود تفقده مضمونه يقول: " لا بد أيضا من هيئات لتشريع القانون وتطبيقه وتنفيذه ... والطريق الموصل إلى تكوين هذه الهيئات، هو الانتخاب العام الحر الذي تعرب فيه جميع هيئات الأمة عن إرادتها في اختيار هيئاتها(وزارة الثقافة الجزائرية، 2007).

يسهب ابن باديس موضع آخر في محاولة المحاججة على أن التاريخ السياسي للدولة الأولى في الإسلام وهي الخلافة، لا يختلف في جوهره عن متطلبات الدولة الحديثة، وهو يقدم تفسيراً لخطبة أبي بكر الصديق عند توليه الخلافة يحدد أن الولاية أو السلطة لا تكون إلا برضى الأمة " لا حَقَّ لأحد في ولاية أمر من أمور الأمة إلا بتولية الأمة، فالأمة هي صاحبة الحق والسلطة في الولاية والعزل، فلا يَتَوَلَّى أَحَدٌ أَمْرَهَا إِلَّا بِرِضَاهَا..."(ابن باديس ع..، أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه، 1938). ويطالب فرنسا الاستعمارية أن تعطي هذا الحق-المشاركة السياسية - للجزائريين مع المعمرين بالتساوي بمقتضى مبادئها التي قامت عليها الثورة الفرنسية " نحن ندعو فرنسا إلى ما تقتضيه مبادئها الثلاثة التاريخية "الحرية والمساواة والأخوة" .... وتشريكتنا تشريكتنا صحيحا سياسيا واقتصاديا في إدارة شؤون وطننا الجزائري (وزارة الثقافة الجزائرية، 2007، صفحة 174)، يحاول المواءمة في خطابه بين الدولة الحديثة ودولة الإسلام الأولى، وهو هنا إنما يجادل طرفين: الأول فرنسا الاستعمارية وما تدعيه من قيم سياسية وحداثة وتنوير، وثانيا من يدعون أن الدولة المدنية الحديثة تتناقض مع السياسة الشرعية وفق ما صاغها الأقدمون .

تفوق ابن باديس في خطابه السياسي ليس على أقرانه من شيوخ الحركات الإسلامية المعاصرين له، بل تعداه إلى تحدى فرنسا ذاتها، في الإشادة بحق الانتخاب للمرأة "إن هذين الحقين المقدسين -الانتخاب والتمثيل - قد ازداد شعور الأمة بهما ومعرفتها بضرورتها بعد الحرب العالمية الكبرى ، فتوسع في حق الانتخاب ، وأعطيت النساء حق التصويت في كثير من الأمم ، ولم تبق من

أمم أوروبا الكبيرة لم تمنح المرأة هذا الحق إلا الأمة الفرنسية" (طالبى، آثار عبد الحميد بن باديس ، ج5، 1997، صفحةص183)، وكأنه بهذا يوحى إلى تخلف فرنسا ورجعيتها في هذين الحقين للمرأة. ويؤكد ابن باديس على التمثيل النيابي في المؤسسات ويعدهما من قرائن الرقي والحداثة " فالانتخاب والنيابة القومية إذ هما الكفيلان بحرية الأمة وتمثيلها ، وبها تعرف درجة الأمة في الرقي ومنزلتها بين الأمم(طالبى، آثار عبد الحميد بن باديس ، ج5، 1997، صفحة 183)، ويطالب بالمشاركة السياسية حتى وان كان الشعب تحت الاستعمار "...وما رجع للنفوس شيء من الأمل ضئيل إلا يوم جاءت هذه الحكومة الشعبية وأعلننا نحن ثقتنا بها للناس من أول يوم سعينا في تأسيس المؤتمر الإسلامي الجزائري وذلك لما نعرفه من أحزابها من احترام ما للأمم المرتبطة بفرنسا ، واتساع في الحرية والفكر(طالبى، آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس م2ج2، 1997، صفحة ص17). ولعل ما يؤكد الاقتناع التام بمقومات الدولة المدنية هو مشاركته في المؤتمر الإسلامي لسنة 1936، وسعيه الحثيث لتحقيق الحقوق السياسية للشعب الجزائري وعلى رأسها الحق في الترشح والانتخاب.

## 2-2 المواطنة والمساواة

احترام حقوق وحريات الأفراد والمجموعات والتعامل مع المواطنين بالمساواة وعدم التمييز العرقي أو الإثني أو الطائفي...: فلا يتغول عليها أحد بسبب معتقده وأثنيته أو أفكاره، فدستور الدولة المدنية وقوانينها يجب أن تكون صريحة بهذا الخصوص ولا تحتل التأويل أو التفسير الذي يخل بالمواطنة والمساواة. "الدولة المدنية هي وحدها القادرة على حماية الفرد ومعتقده وأثنيته وطائفته وخصوصيته، وهي التي بشكلها المدني الديمقراطي تمثل مظلة قانونية تتسع للجميع. وهي أيضاً حامية الآخر، لا مكان فيها للعنصرية ولا متسع فيها للإقصاء"(لمعشر، 2015)، رؤية ابن باديس وخطابه حداثي للغاية، وتميز جدا إلى الحد الذي لا يضاويه فيه أحد من الشيوخ الزعماء الحركات والجماعات الإسلامية التي عاصرتة ، متجاوزا بذلك ما اصطلح عليه بالولاء والبراء ودار الحرب ودار السلام، فهو يرى أن الدولة عليها أن تقبل كل مواطنيها وتعاملهم بما تقتضيه القوانين على قدم المساواة حتى مع غير أهل الكتاب، يقول : "نعم نهضنا نهضة (بنينا على الدين أركانها فكانت سلاما على البشرية ) لا يخشاها -والله - النصراني لنصرانيته ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب والله أن يخشاها الظالم لظلمه، والدجال لدجله، والخائن لخيانته(طالبى، آثار ابن باديس ، المجلد الاول ، الجزء الثاني، 1997، صفحة 557). يؤكد على المساواة الإنسانية دون تمييز أو تفرقة على أساس ديني أو عرقي...بل ويرى المواطنة هي الأساس بقوله "فالإسلام يسوى في الكرامة البشرية والحقوق الإنسانية بين جميع الأجناس والألوان، ويفرض العدل فرضا تاما بين جميع الناس بلا أدنى تمييز"(وزارة الثقافة الجزائرية، 2007، صفحة ص182).

## 3-2 بناء المؤسسات وسيادة القانون

تعدّ الخاصية المؤسسية ومبدأ الحكم للقانون أهم معايير الدولة المدنية على الإطلاق، إذ لا دولة مدنية ديمقراطية من دون بناء المؤسسات التنفيذية والتشريعية والقضائية، ناهيك عن ضمان تطور صحافة حرة، لضمان بناء نظام من الفصل والتوازن ومراقبة السلطات بعضها لبعض ، بحيث لا تتغول واحدة على أخرى، ولا تهيمن واحدة منها على عملية صنع القرار(لمعشر، 2015). وهنا نجد ابن باديس يولي أهمية لحكم القانون بشكل واضح وصريح، وخطابه مباشر لا يحتمل أي تأويل أو تفسير، بل يضيف أن القانون يجب أن يصدر عن الأمة وما ترتضيه لنفسها ويحقق مصلحتها يقول: "لَا تُحْكَمُ الأمةُ إلاَّ بالقانون الذي رَضِيَتْهُ لنفسها، وعَرَفَتْ فيه فائدتها، وما الولاةُ إلاَّ مَنْفُذُونَ لإرادتها، فهي تُطيع

القانون لأنه قانونها، لا لأن سلطة أخرى لفرد أو لجماعة فرضته عليها، كائنًا من كان ذلك الفرد، وكائنةً من كانت تلك الجماعة، فتشعر بأنها حرة في تصرفاتها، وأنها تُسير نفسها بنفسها، وأنها ليست ملكًا لغيرها من الناس، لا الأفراد ولا الجماعة ولا الأمم" (ابن باديس ع.. أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه، 1938)، ويوصي ابن باديس بضرورة أن يخضع الحاكم للرقابة والمساءلة بشتى أنواعها خاصة من المؤسسات التي تستمد شرعيتها ومشروعيتها من الأمة سواء أكانت تشريعية أم قضائية، وأن مثل هذه الرقابة والمساءلة حق من حقوق الأمة: "حق الأمة في مناقشة أولي الأمر، ومحاسبتهم على أعمالهم، وحملهم على ما تراه هي لا ما يروونه هم..." (ابن باديس ع.. أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه، 1938).

## 2-4 حقوق الإنسان

هذا المعيار يقصد به احترام حقوق الفرد الأساسية والسياسية والثقافية والاقتصادية، بغض النظر عن دينه أو معتقده (لمعشر، 2015)، يعد التفكير في تطوير حقوق الإنسان تفكيرًا تواكب مع أقدم حضارات البشرية، والمبادئ التي تتحدث عن الحرية قديمة في التاريخ البشري، وعبر عنها الإنسان في كتاباته ورسومه ونقوشه وفنونه وأدابه ودياناته، وجميع أشكال التعبير المتاحة له على مرّ العصور. لكن الأمر الجديد في التاريخ البشري هو صياغة هذه الطموحات البشرية للحرية في صورة قوانين ملزمة للحكام قبل المحكومين، وفي صورة وثائق تصون مثل هذه الحقوق وتمثل معايير للعمل بمقتضاها، وفي صورة أساليب وآليات لحمايتها ومؤسسات تسهر على تطبيقها وعدم مخالفتها، ووسائل تلزم الحكومات قبل الأفراد بحقوق الإنسان. (أعبوشي، بدون تاريخ نشر، صفحة ص23) وتقع على رأس هذه الحقوق المدنية والسياسية مسمى "الجيل الأول من الحقوق"، وهي مرتبطة بالحرية الأساسية وتشمل: حرية الرأي والتعبير والتجمعات والتظاهر، وحرية الفكر والإبداع، وحرية المعتقد والضمير، والحق في الحياة والحرية والأمن والشغل والتنقل والإقامة، وعدم التعرض للتعذيب والتحرر من العبودية، والمشاركة السياسية، وحرية الاشتراك في الجمعيات والتجمعات (أعبوشي، بدون تاريخ نشر، صفحة ص23)، بالرغم من أنه لا توجد مدونة أو مقالات أو كتب تتحدث عن هذه الحقوق بشكل مفصل عند ابن باديس، إلا أننا نجد رؤية ابن باديس تؤكد على وجوب وجود قانون ونظام يحدد الحقوق والحرية سواء منها الفردية أو الجماعية بشكل عام "لابد من نظام تعرف به حقوق النفس من حقوق الغير، ويوصل كل واحد إلى حقه ويوقفه عند حده، ولا بد أيضا من هيئات لتشريع القانون وتطبيقه وتنفيذه" (طالبي، آثار عبد الحميد بن باديس، ج5، 1997، صفحة ص182)، وصون الحقوق؛ حقوق الأفراد وحقوق الجماعات، فلا يُضَيِّعُ حقٌ ضعيفٌ لضعفه، ولا يذهب قويٌّ بحقٍّ أحدٍ لقوته عليه (ابن باديس ع.. أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه، 1938).

## خلاصة ونتائج الدراسة

بالرغم من عدم انشغال ابن باديس بالسياسة ممارسة وكتابة بشكل مباشر قبل انعقاد المؤتمر الإسلامي بخاصة، إلا أنه وفي النصوص المحدودة والمعدودة تبدو تصوراته السياسية متميزة ومتقدمة جدا إذا ما تم مقارنتها بأقرانه من الشيوخ والزعماء المعاصرين له حول الدولة المدنية الحديثة؛ فلا هو بالرافض لها بالمطلق كما فعل آخرون، وتكفير القائلين بها، ولا هو بمن قبلها دون تكييف مع البعد الحضاري الإسلامي الذي انطلق منه في دعوته، فهو وإن كان قبل بالقيم السياسية الأساسية التي جاءت بها، إلا أنه رفض المساس بجانب الأحوال الشخصية والقطعيات من الشريعة الإسلامية، يمكننا تفسير ذلك بقبوله للعلمانية السياسية (الجزئية) ورفض العلمانية المعرفية، وحرصا منا على الدقة، نفصل بين الفتوى التي تستند إلى النصوص والقرار السياسي الذي يستند إلى المصلحة ومعطيات الممكن والمتاح؛ لأن ابن باديس من المدرسة السلفية العقلانية التي تعتمد النص مع تفسيره وتأويله وفق ما وصل إليه السقف المعرفي للعقل الإنساني، وهو ما يتضح من خطابه بجلاء، وفي نصوصه السياسية القليلة إذا ما قورنت بغيرها من الميادين؛ نظرا لاشتغاله بما هو أهم، وهو استرجاع البعد الهوياتي للأمة الجزائرية.

حاجج ابن باديس طرفين يقفان على النقيض في خطابه: التيار المحافظ الذي أورث الأمة الإسلامية الجمود وانعدام الاجتهاد، والركون إلى ما قدمه القدماء في مجال السياسة الشرعية، وفرنسا بمقتضى المبادئ التي تدعي الريادة والأسبقية فيها وهي الدولة المدنية التعاقدية الحديثة التي منحتها لشعبها وحرمت شعوب مستعمراتها منها، حيث تعاملت معهم بدونية بوصفهم مجرد أهالي لا يرتقون إلى المواطنة ذات الحقوق المدنية والسياسية الكاملة.

## المراجع

### أولاً: المراجع باللغة الاجنبية

NikkiR. Keddie .(2005) .Secularization And Secularism .ed:MaryanneCline Horowitz ، ,New Dictionary of the History of Ideas .(الصفحات 2194-2197) New York : Charles Scribner's Sons.

### ثانياً: المراجع باللغة العربية

أبو القاسم سعد الله. (1996). آراء و أبحاث في تاريخ الجزائر. دار الغرب الإسلامي. الحسين أعبوشي. (دون تاريخ نشر). دليل إلى الدولة المدنية. تأليف د.الحسين أعبوشي (المحرر)، الحركة الشبابية لمنتدى بدائل المغرب. الرباط ، المغرب. عبد الوهاب المسيري ، عزيز العظمة . (2000). العلمانية تحت المجهر. دمشق: دار الفكر المعاصر.

زكي بن أرشيد. (05 10, 2016). الدولة المدنية : هل تشكل نقيضا للدولة الاسلامية؟ تاريخ الاسترداد 02 09, 2020، من شبكة الجزيرة الإعلامية: <http://bitly.ws/ydCW> سفر بن عبد الرحمن الحوالي. (1982). العلمانية نشأتها و تطورها و أثارها على الحياة الاسلامية المعاصرة. الرياض: مطابع جامعة ام القرى. شامنا للدراسات و الأبحاث (المحرر). (2015). تحرير مصطلح الدولة المدنية. مركز الحوار السوري . اسطنبول.

عبد الحميد بن باديس. (1938). الخلافة أم جماعة المسلمين. الشهاب. عبد الحميد بن باديس. (1982). مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير. الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.

عبد الحميد بن باديس. (1985). آثار الامام عبد الحميد بن باديس (المجلد 4). الجزائر، الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية. عبد الحميد بن باديس. (جانفي , 1938). أصول الولاية في الإسلام من خطبة الصديق رضي الله عنه. الشهاب : ج11.

عبد الحميد بن باديس. (1984). آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس - الطبعة 1- الجزء الثالث. الجزائر: مطبوعات وزارة الشؤون الدينية.

عبد القادر قلاتي. (23 جويلية, 2015). الحرية كما يراها العلامة ابن باديس. تاريخ الاسترداد 19 11, 2020، من <https://binbadis.net>: <https://binbadis.net/archives/1426> عبد الله صولة. (2011). في نظرية الحجاج \_دراسات و تطبيقات\_ . تونس: مسكيلياني للنشر والتوزيع - ط.

عمار طالبي. (1997). آثار ابن باديس ، المجلد الأول ، الجزء الثاني. الجزائر العاصمة: الشركة الجزائرية.

- عمار طالبي. (1997). آثار ابن باديس: الجزء الأول من المجلد الثاني: مقالات اجتماعية تربوية أخلاقية دينية سياسية. الجزائر: الشركة الجزائرية.
- عمار طالبي. (1997). آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس، م2، ج2. الجزائر العاصمة، الجزائر: الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر الدودو.
- عمار طالبي. (1997). آثار عبد الحميد بن باديس ، ج5. الجزائر العاصمة ، الجزائر: الشركة الجزائرية لصاحبها عبد القادر الدودو.
- كريم عبد الرحمن. (شتاء، 2016). العلمانية : ماهيتها ، تعريفاتها ، مقاصدها ، الاستغراب. مروان لمعشر. (11 نوفمبر، 2015). شروط الدولة المدنية. [carnegie-mec.org](http://carnegie-mec.org).
- ميشلين ميلو. (شتاء، 2016). الأميركيكتان و العلمانية : الدولة كمستودع الأضداد . الاستغراب . وزارة الثقافة الجزائرية. (2007). آثار الشيخ عبد الحميد بن باديس. الجزائر العاصمة: الطباعة الشعبية للجيش.
- وليد عبد الحي. (2013). محاضرات في لغة الخطاب: المشكلة و الحل. اليرموك، الأردن: جامعة اليرموك.