

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

كلية الآداب والحضارة الإسلامية
قسم التاريخ



جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية - قسنطينة -
الرقم التسلسلي:
رقم التسجيل:

التيارات الفكرية في المشرق وصدائها لدى النخبة العربية
في الجزائر (1900-1939)

أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه العلوم في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر

إشراف الدكتورة:
صبرينة الواعر

إعداد الطالبة:
عايدة حباطي

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
أ.د. احميده عميراي	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	رئيسا
د. صبرينة الواعر	أستاذ محاضر أ	مدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة -	مشرفا ومقررا
أ.د. عبد المجيد قدور	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	عضوا
أ.د. شايب قدارة	أستاذ	جامعة 8 ماي 1945 - قالمة -	عضوا
أ.د. نور الدين ثنيو	أستاذ	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	عضوا
د. حسين أمزيان	أستاذ محاضر أ	مدرسة العليا للأساتذة - قسنطينة -	عضوا

السنة الجامعية: 1439-1440هـ / 2018-2019م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جامعة الأمير

العلوم الإسلامية

الإهداء

إلى والديّ تعبيرا عن الوفاء والعجز عن الإيفاء
إلى أمي فاطمة، القلب الكبير الذي احتوانا في السراء والضراء، الملجأ
والملاذ الذي يحيطنا دوما بالأمان والاطمئنان
إلى روح والدي عبد السلام، الذي علمني أن الطموح أساس النجاح، وأن
في علم عزة وشموخ وكبرياء.
إلى زوجي الدكتور بوبكر بعداش، الذي ألهمني حب العلم والمعرفة.
إلى قرّة عيني وقلذات روحي أنفال، أنس عبد الرحمن، إسراء، وأحمد
جابر، عذرا عن انشغالي
إلى أخوأي حبيب وعلي. وأخواتي العزيزات أمال، حنان، ناهد، زهرة،
الذين كانوا نعم الداعم والمشجع، وأخصهم بالامتنان والشكر الجزيل
الأستاذة سامية.

عايدة حباطي

الشكر والتقدير

أشكر الله تعالى أولاً الذي أنعم علي بإتمام هذا العمل

فمن لا يشكر الله لا يشكر الناس

ثم أشكر المشرف الأول أ.د أحمد صاري الذي رعى هذا العمل مذ

كان بدرة وتتبع نموه إلى أن أثمر. والمشرف الثاني

د. صبرينة الواعر التي تبنت العمل في آخر أطواره، ولم تبخل

بدورها علي بإسداء النصح والإرشاد، حتى يخرج هذا العمل في

أحسن صورته

و الشكر موصول للجنة المناقشة المحترمة التي بذلت جهداً في قراءة

هذه الأطروحة، وما تبديه من ملاحظات تساهم في إثراء الموضوع

توجهه التوجيه الحسن.

كما لا يفوتني التنويه والشكر لكل من أسدى لي النصح والإرشاد.

عايدة حباطي

قائمة المختصرات

د.غ.إ: دار الغرب الإسلامي

د.م.ج: ديوان المطبوعات الجامعية

ش.و.ن.ت: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع

م.و.م: المتحف الوطني للمجاهد

م.و.ك: المؤسسة الوطنية للكتاب

تر: ترجمة

تح: تحقيق

ج: جزء

ط: الطبعة

ع: عدد المجلة

مج: مجلد

A.N.T : Archive nationale Tunisienne

S.L.N.A :Service des liaisons Nord Africaines

G.G.A : Gouvernement Général Algérien

B.S.G.A .A: Bulletin de la Société de Géographie et d'Archéologie d'Alger.

R.M : Revue du Monde Musulman.

R.A: Revue Africaine.

C.N.R.S :Centre national de la recherche scientifique.

P.U.F : Presses Universitaires de France.

O.P.U :Offices des Publications Universitaires.

I.B.L.A : Institut de belles lettres Arabe.

S.N.E.D: Société Nationale d'Édition et de Diffusion.

Op.cit :Ouvrage précédemment cité .

Ibid :Au même.

T :Tome.

Trim. : Trimestre.

Vol : Volume.

C.I.A.M :commission interministérielle des affaires musulmans

مقدمة

جامعة الأمير
عبد القادر للطب والإسلامية

المقدمة

التعريف بالموضوع وأهميته:

عرف العالم العربي الحديث لحظتين تاريخيتين مفصليتين، حددتا صيرورة الفكر العربي الحديث؛ وهما لحظة إدراك الفارق، ولحظة الوعي بالذات المتأخرة. وقد اقترنت لحظة إدراك الفارق باحتكاك هذا الفكر بالحضارة الغربية وحدثتها، التي أصبحت ترادف القوة الصناعية المادية والعسكرية الآلية. في حين راهن المسلمون بقواهم البشرية، واثروا لهم الطبيعة، وماضيهم ومجدهم الآفل. وقد أثبتت التجربة الإنسانية في عقودها الأخيرة من القرن 19، عدم نجاعة المراهن عليه وعقمه العملي في مجابتهم الجديدة. وهو ما دفع بمفكري العرب لمحاولة الخروج عن الانكفاء على الذات، وإعادة صياغة نفسه وفق مستجدات عصره، بمنجزاته العلمية ونظرياته الفلسفية ونظمه السياسية وآدابه وفنونه، كأساس منهجي عملي يساعد العقل العربي على تجاوز أزمته الفكرية، تبلور معها الخطاب العربي في شكل تيارات متباينة بين إصلاحية إسلامية وعلمانية ليبرالية، اعتمد كلاهما على منابع معرفية ومناهج نهضوية مختلفة، ففيما حافظ الأول على موروثه الفكري. تمرد الأخير على هذا المعيار؛ بأن حارب التمسك بالقديم، إذا تعارض مع ما يقتضيه العقل والمصلحة وتحرر من كل القيود بما في ذلك الدين، محاكيا في ذلك المادية الغربية. ومع عجز المشروعين الأخيرين في استيعاب الصراع الحضاري القائم، ورد التحدي الغربي، حاول تيار ثالث توجيه الخطاب الفكري نحو التوفيق بين العلوم والنظريات والمذاهب الغربية، والتراث العربي دون المساس بالعقائد الدينية للمسلم.

شكلت هذه التيارات المحاور الكبرى للاتجاهات الفكرية في المشرق العربي. ولم تكن بلاد المغرب بمنأى عن المشرق، ولا عن أجوائه الفكرية. والجزائر جزء من هذا المغرب، وقطعة من العالم العربي، وأهلها جزء من الأمة العربية الإسلامية، وإن كان جزءا بعيدا عن مركزه، ينتمي إلى حيزه العقائدي والروحي والتاريخي واللغوي، إلا أنه ظل مشدودا لقلبه منذ الفتح الإسلامي، قرونا عديدة؛ على أنه منبعا للعطاء، ومبعثا للخير، وموطنا للحضارات، وأرضا للرسالات، ومركزا للعلم والعلماء. وتحكم هذا الانتماء في مصيره، وشكل قطبا من أقطاب الجذب. ولا يخفى علينا أن الجزائر كانت قد خضعت للاحتلال الفرنسي بدايات القرن 19، الذي باشر سياسته الرامية لطمس الهوية الجزائرية العربية والإسلامية.

وأمام هذا الوضع برزت فئة من النخبة الجزائرية متأثرة بالثقافة العربية الإسلامية، قررت الهجرة نحو المشرق هروبا من وضعية استعمارية. بل إن مجموعة منها، كفرت كل من بقي تحت سلطة الإدارة الفرنسية. ومجموعة أخرى، تابعت أخبار المشرق عن طريق الصحف والمجلات المرسلة أو المتسللة للجزائر عن طريق الحجاج أو التجار أو المهاجرين. لذلك ارتأينا تسليط الضوء على علاقة الجزائر ببلاد المشرق في هذه الدراسة ذات العنوان: "التيارات الفكرية في المشرق وصداها لدى النخبة العربية في الجزائر (1900-1939)".

وتستمد هذه الدراسة أهميتها من الطرح الفكري، إذ تتعلق بجانب من تاريخ الأفكار الذي يعد من الدراسات التاريخية، شأنه في ذلك شأن الدراسات السياسية والاجتماعية والاقتصادية. التي تعنى بالروابط الفكرية، من حيث ظهورها ومضامينها وصراع تياراتها والجهود المبذولة لإخراج الأمة الإسلامية من أزمتها الفكرية، بمنهجها الدفاعي والدفعي؛ الذي يدافع عن قيمه الدينية والأخلاقية، ويدفع عنها الشبهات. كما نلتمس في دراسة هذا الموضوع أهمية فكرية أخرى تتعلق بتاريخ الجزائر الفكري، وعلاقات التأثير والتأثر، والتفاعل، والانجذاب والتنافر. وعادة ما تقتزن الأفكار بالنخب المثقفة، رغم أن الدراسات التاريخية لم تعتن بهذه الفئة إلا حديثا، وكان الاهتمام بها سابقا مقتصرًا على الدراسات السوسولوجية؛ حيث اعتبرها علماء الاجتماع، طبقة من طبقات المجتمع كالأعيان والنبل، وما غلب عليها من الصفة الصراعية التصادمية.

وبذلك تتحلى أماننا أهمية الموضوع الفكرية، في تبيان الأفكار السائدة في المشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. والتفاعل الناتج عن احتكاك النخبة العربية في الجزائر بالمشرق وتياراته الفكرية. مما يتيح أماننا التمييز بين الفكر الأصيل، عن ذلك الوافد إلى الجزائر.

وللموضوع أيضا أهميته الثقافية، تكمن في التواصل النابع عن عملية التأثر والتأثير بين النخبتين المشرقية والجزائرية، من حيث التأليف؛ سواء كتب أو دوريات أسلوبا ولغة، وتفاعلهما حول مختلف القضايا.

دون أن نغفل عن الأهمية الدينية والسياسية؛ المتجلية بوضوح في الروابط التي تجمع العالم الإسلامي بشقيه المشرقي والمغربي. وبعدها العربي والإسلامي.

وللموضوع أهميته الزمنية؛ حيث تمتد الإشكالية البحثية على امتداد أربع عقود متتالية

(1900-1939)، عرف خلالها العالم العربي أحداثا سياسية، انعكست على التطورات الفكرية في المشرق والجزائر؛ فقد شهد المشرق أحداثا قوية؛ تغيرت معه الخريطة السياسية، والمعطيات الاقتصادية، والبنية الاجتماعية، وتزاحمت فيه الاتجاهات الفكرية. فابتداء من ضعف الدولة العثمانية، وتجزئتها إلى دويلات بفعل الحركة الاستعمارية الحديثة، وإلغاء الخلافة الإسلامية، وما كانت تمثله للمسلمين من وحدة دينية وسياسية، وأثر ذلك على الحياة الفكرية؛ إذ خلفت أجواء متناقضة، امتزجت فيها العواطف المتألمة لسقوطها، مع تلك المرحة بتركيا الكمالية المنفتحة على أوروبا الغربية.

كما شهدت نفس الفترة، تنوعا في الخطاب الفكري. فكان المشرق مسرحا للصراعات والسجلات الفكرية التي بلغت أوجها في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين، كاد الفكر العربي يصل معها إلى درجة الانفصال والشرح بين تياراته.

أما على مستوى الجزائر؛ فقد تزامن المجال الزماني الذي اخترناه للدراسة، مع توسع الهوة بين الجزائريين وفرنسا الاستعمارية، بطرحها للمزيد من المشاريع الإدماجية الهادفة لاقتلاع الجزائريين عن هويتهم العربية والإسلامية. فشهد مطلع القرن العديد من الأحداث، تبلور خلالها وعي النخبة بفعل العديد من العوامل والتراكمات. كما شهدت فترة الثلاثينيات من القرن الماضي ميلادا عسيرا لمختلف التيارات السياسية، واشتداد الصراع الفكري بين النخبتين العربية والمفرنسة.

أسباب اختيار الموضوع:

لقد كانت وراء اختيارنا لهذا الموضوع، جملة أسباب حفرتنا، واستفزت دوافعنا العلمية، لولوج دائرة البحث، نذكر منها:

- دفع البحث الفكري في الجزائر، على اعتباره جزء من البحوث التاريخية؛ التي تؤرخ للأفكار وتوسع لتطورها، بعد أن غلب على البحوث المتعلقة بتاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، المواضيع السياسية والاقتصادية، لكن دون التقليل من أهمية هذه البحوث.

- قلة اهتمام الباحثين والمؤرخين، بأثر الفكر المشرقي في النخبة الجزائرية بشكل جدي، وإفرادها ببحوث خاصة. والاكتفاء بتسليط الضوء على أثر المشرق في الحركة الإصلاحية الجزائرية، كعامل خارجي، وأهم محرك من محركات نهضتها الفكرية الإصلاحية، والتركيز على جانب من

جوانب التفاعل الحضاري بين المشرق والمغرب.

-الرغبة في ربط تاريخ الجزائر بالعالم العربي الإسلامي، ودراسة شقيه المشرقي والمغربي، ككل متكامل.

-إبراز النخبة الجزائرية ضمن النخب الفكرية العربية الإسلامية، التي طُمست رغم سبق طرحها التجديدي، فلم تظهر بفعل قلة كتاباتها، وندرة الدراسات حولها، فبرز المفكرون المشاركة وتآلقوا، وكثرت الدراسات حولهم على حساب المغاربة، لكن دون الإنقاص أو التقليل من دور علماء المشرق.

1-التطلع لمعرفة الأفكار الأصيلة، والدخيلة على النخبة العربية الجزائرية، التي كان لها تواجد قوي بالموازاة مع أختها المفرنسة.

الإشكالية:

ضيق فرنسا الاستعمارية على الجزائريين في شتى دروب حياتهم، وبأساليب مختلفة؛ فقد حاصرت بمؤسساتها القانونية والإدارية الجزائري المسلم، وقيدت حريته الإنسانية بأسوار جعلته كالسجين في بلاده؛ حيث راقبت كل صغيرة وكبيرة؛ كان من بينها غلق منافذ التواصل مع البلاد الإسلامية في المشرق، بهدف طمس هويته ومقوماته العربية الإسلامية. وهي التي ادعت في برامجها، وصرحت في مشاريعها ومخططاتها الرغبة في احتواء الجزائري، وإدماجه بفرنسا الأم بغية ترقيته وتطويره. غير أن النخبة العربية المتنورة كان بمثابة الحصن المنيع الذي تصدى لكل محاولات فرنسا الاندماجية، ما مدى تفاعل النخبة العربية في الجزائر مع الخطاب الفكري المشرقي في ظل وضعية استعمارية خانقة، وأثره في توجيه خطابها؟ وللإجابة عن هذه الإشكالية، طرحنا جملة من الأسئلة الفرعية:

- ما هي العوامل التي سمحت بالتواصل الجزائري المشرقي، ويسرت تثبيت هذه الروابط وترسيخها، وسمات وخصائص هذا التواصل؟

- كيف واجهت الإدارة الاستعمارية هذا التواصل؟

- ما الجديد الذي حمّله الخطاب المشرقي على تباين رؤاه، للنخبة العربية في الجزائر، ومدى إسهامه في تقارب وتباعد النخب الجزائرية على تباينها اللغوي والإيديولوجي؟

-هل خطاب النخبة العربية في الجزائر اتسم بالحركية أو السكونية في تفاعله مع قضايا المجتمع؟

-مدى تفاعل النخبة الجزائرية المثقفة ثقافة فرنسية من هذا التواصل؟

الدراسات السابقة:

لم يكن المحور العام لهذه الدراسة التي تناولت علاقة المشرق بالجزائر بأبعاده المغاربية، هي الطرح الوحيد الذي عالج هذه العلاقة، وإنما سبقتها أعمال أكاديمية أخرى، اختلفت في اشكالياتها البحثية، إذ غلب عليها الطابع المقارن نذكر منها:

عبد الكريم بوصفصاف: الفكر العربي الحديث والمعاصر: محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 2005.

بشير قايد: قضايا العرب والمسلمين في آثار الشيخ البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان (دراسة تاريخية وفكرية مقارنة)، دكتوراه العلوم في التاريخ والحديث والمعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ والآثار، جامعة قسنطينة(2)، 2013-2014.

محمد مرغيت: قضايا الحركة الإصلاحية عند محمد بن عبد الوهاب وعبد الحميد بن باديس، (دراسة تاريخية وفكرية مقارنة)، دكتوراه العلوم في التاريخ والحديث والمعاصر، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، قسم التاريخ والآثار، جامعة قسنطينة(2)، 2013-2014.

وقد اعتمدت هذه الأعمال بالمقاربة الفكرية بين الشخصيات المختارة للدراسة، بالوقوف على نقاط التقاطع والتباين بينهما وفق منهج مقارن، كما بينت رؤى أصحابها تجاه مختلف القضايا والمسائل التي عاصرتهم، مع التركيز على أدوارهم النهضوية برؤية إسلامية إصلاحية. فخصت هذه الدراسات مواقف هذه الشخصيات بشكل مستقل، بعيداً عن النسق العام للتيارات الفكرية، التي عرفت مع مطلع القرن العشرين صراع الأضداد، وتجاذبتها قوى فكرية داخلية وخارجية. كما اقتصرت هذه الدراسات أيضاً على أعلام من الفكر الإسلامي، ونظرتهم الإصلاحية المتطلعة لكيفية النهوض بالأمة الإسلامية، ودعواتهم للجامعة الإسلامية والعروبة والقومية، دون أن تمتد إلى الفكر التغريبي على مستوى المشرق، والمفرنس على مستوى الجزائر. الذي شكل خطابهما الفكري في عشرينيات وثلاثينيات القرن العشرين منزلقاً خطيراً أمام تراجع الفكر الإسلامي. لكن هذا لا ينقص من جهود أصحابها، فكل باحث ينطلق من إشكالية تحدد مجال دراسته.

بالإضافة إلى أطروحة الباحثة منى صالحى ذات العنوان: الجزائريون وحركة الجامعة الإسلامية 1876-1930، دكتوراه العلوم في التاريخ الحديث والمعاصر، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 2016. ودراسة العجيلي التليلي: صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي، (1876-1918)، فإن ركزت الأولى تفاعل الجزائريين مع الجامعة الإسلامية. فإن الدراسة الثانية اهتمت بدراسة أثر الجامعة على تونس فحسب، دون باقي بلاد المغرب.

المنهج:

إن الإشكال الذي نعالجه في هذه الأطروحة، يعتمد على مادة تاريخية، تتعلق بفكر النخبة العربية في المشرق والجزائر؛ لذلك فإننا استعنا في تفصيل مادته الخيرية على مناهج علمية، تتناسب مع طبيعة ومضمون المصادر والمراجع المتاحة لنا. ومن هذه المناهج نذكر:

المنهج الوصفي، الذي استعرضنا وفقه الأحداث التاريخية التي هي جزء هام من عملية تحليل الخطاب الفكري. وذلك بالإلمام بالأوضاع العامة في الجزائر والمشرق؛ على اعتبارها البيئة التي ظهرت وتطورت فيها التيارات الفكرية.

المنهج التحليلي؛ وكان اعتمدنا عليه في محاولة إيجاد تفسيرات واستنتاجات ومقاربات في فهم الفكر النخبوي في الجزائر والمشرق، ومناقشة الرؤى المتعددة للقضايا الفكرية التي طرحتها الظرفية الزمنية، وإيجاد تعليقات موضوعية لهذه الرؤى.

المنهج المقارن؛ الذي يسر لنا قراءة هذه التيارات قراءة نقدية، ومقابلة بعضها ببعض، وشرح قواسمها المشتركة، ونقاط التقاطع والاختلاف. خاصة في تتبع آراء النخبة الجزائرية ومقابلتها مع قريناتها في المشرق، والوصول منها بعد استقراء الآراء والخطابات الفكرية لنتائج واستنتاجات.

كما استعنا أيضا بالمنهج الإحصائي؛ الذي زود البحث بدوره بلغة الأرقام التي تزيد دقة وتوضحا خاصة ما يتعلق بالجزائر وأوضاعها، لتقريب الصورة الذهنية بشكلها الدقيق عن معاناة الجزائريين في ظل الأجنبي الدخيل.

المصادر والمراجع:

لا ينطلق أي عمل، مهما كانت طبيعته من فراغ أو يخلق من عدم؛ فلا بد لأي بحث أكاديمي، أن تكون له مصادر ومراجع يعود إليها، ممهدة أو مبسطة لما أشكل عليه، أو مكملته ومثريته لبعض

جوانبه. لذلك فإن الإشكالية البحثية التي تناولتها هذه الأطروحة، جعلتنا نستعين بمجموعة من المصادر والمراجع، التي تعنى بفكر النخبتين المشرقية والجزائرية على تباين رؤيتهما، والخطاب المتفاعل مع القضايا الآنية وأسلوب معالجتها. فصنفتنا بذلك مصدرنا ومرجعنا إلى صنفين: خص الأول منهما المشرق، وكانت الصحافة العربية الصادرة في المرحلة الموازية لظهور التيارات الفكرية، مصدرا أساسيا لدراسة أفكار النخبة؛ كمجلة "العروة الوثقى"، وقد تضمنت مقالاتها خطابا فكريا نخبويا وثوريا، جمعت بين الدين والسياسة. وبإعادة طبعها بين دفتي كتاب تيسر على الباحثين الاطلاع عليها. كما أن مضمون مقالات هذه المجلة، كانت ضمن أجزاء كتاب "تاريخ الأستاذ الإمام" لرشيد رضا في جزئه الأول.

كما اعتمدنا على مجلة "المنار"، التي أطلعنا على فكر إصلاحى هادئ، بمقالاتها الاجتماعية وبحوثها وفتاويها ودروسها في التفسير. تعاقب عليها كلا من محمد عبده ورشيد رضا خلال عمرها الزمني (1889-1935). استطاعت هذه المجلة أن تنقل إلينا الخطاب الإسلامي التوفيقى، على لسان محرريها، ودعواتهم الإصلاحية الهادفة.

كما قادنا التقصي عن مختلف التيارات الفكرية، إلى مجموعة لا بأس بها من مؤلفات أعلام المشرق ومفكره، التي عبروا فيها عن آرائهم وتصوراتهم؛ كرشيد رضا في كتابه "تاريخ الأستاذ الإمام" في أجزائه الثلاثة، الذي أرخ فيه لسيرة الإمام، من خلال جمع مقالاته، ورسائله، والخطب التأبينية التي نظمت على إثر وفاته، نثرا وشعرا. ويعد هذا الكتاب مصدرا هاما، ومادة خصبة لقراءة منهج الإمام الإصلاحى. إلى جانب "رسالة التوحيد" التي لم تخلو هي الأخرى من الخطاب الفكرى الإصلاحى والنهضوى. وقد أولت العقل اهتماما كبيرا، ونبذت الحمود، إلى جانب مضمونها العقائدى الأصولى.

بالإضافة إلى كتابي عبد الرحمن الكواكبي: "طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد"، و"أم القرى"، التي بينت لنا الرؤية العربية القريبة لفكر القومية الإسلامية.

كما عدنا إلى مصادر الفكر التغريبي بالمشرق، واستخلصنا منها نصوص تبين حقيقة هذا الفكر؛ ككتابات طه حسين: "في الشعر الجاهلي"، و"مستقبل الثقافة في مصر". بالإضافة إلى سلامة موسى في كتابه "ما هي النهضة"، بمجموعة من المقالات والدراسات انحصرت في تفسيرات عن انحطاط الحضارة، وقيام أخرى على أسس ثقافية، لغوية، واقتصادية. وكان النموذج الأوروبي

نموذج الوحيد الحاضر والقابل للمحاكاة.

أما المراجع التي تناولت المشرق، فكانت كثيرة. وقد حاولنا فرزها والاستعانة بالأكثر دقة في تناول جزئيات الموضوع، كعلي المحافظة في كتابه: "الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914)"، الذي قسمه إلى أكثر من اتجاه؛ سياسي واجتماعي وفكري. بالإضافة إلى فهمي جدعان في كتابه "أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث". ومحمد البهي في كتابه: "الفكر الإسلامي الحديث، وصلته بالاستعمار الغربي". وعبد المتعال الصعيدي في "المجددون في الإسلام". بالإضافة إلى كتاب "المثقفون العرب والغرب، لشرابي هشام. كما كان لكتاب "الاتجاهات الوطنية" لمحمد محمد حسين دورا كبيرا في تذليل صعوبات البحث، بكثرة النصوص التي أوردها حول مختلف القضايا. بالإضافة إلى أعمال محمد عمارة وأنور الجندي، ومن المعاصرين محمد عابد الجابري.

أما فيما يتصل بالمصادر المتعلقة بالجزائر، فاعتمدنا أولا على المادة الأرشيفية، كمصدر أساسي في إثراء بحثنا. فكانت الوثائق الإدارية والأمنية لها الصدارة في تحليل موقف فرنسا الاستعمارية من الروابط التي جمعت الطرفين المشرقي والجزائري. وإن كانت الوثائق المعتمد عليها تبدو في الوهلة الأولى عادية، إلا أن ربطها بالموضوع يجعل منها وثائقا في غاية الخطورة، تكشف مدى تعنت الإدارة الاستعمارية في التعامل مع الجزائريين، والسجن الذي أحاطتهم به، عبر الحدود، جوازات السفر، البريد، ومراقبة حقائب ومتاع السفر...

كما تعتبر الوثائق الأرشيفية لحد الآن مادة شحيحة في أرشيفات الجزائر، رغم أهميتها في البحث التاريخي الوطني، فعلى الباحث في تاريخ الجزائر خلال المرحلة الاستعمارية، أن يتجشم العديد من الصعاب للحصول عليها، في أرشيفات خارجية. وقد استعنا بدورنا على الأرشيف الوطني التونسي، على اعتبار أن تونس تعد من أهم معاير الهجرة السرية والعلنية للجزائريين؛ لقربها الجغرافي من مصر وبالتالي المشرق، وتوفرها على جامع الزيتونة الذي يعد مركزا علميا هاما افتقدته الجزائر. وقد احتوى هذا الأرشيف على أرصدة قيمة، خاصة الذي يتعلق بالمجموعتين (A)، و(E)؛ فاحتوت كلا مجموعتين على ملفات هامة، صنفت حسب مواضيعها في علب. اعتمدنا على العلب رقم (276) التي قسمت لملفين؛ تضمن الملف الأول، المراسلات الإدارية والتقارير الأمنية، حول إجراءات إعادة المسافرين إلى الحج خلسة من التونسيين والجزائريين إلى أوطانهم.

وملف ثانٍ احتوى على مجموعة من الوثائق، تتعلق بتسليم جوازات سفر للجزائريين والتونسيين لوجهات مختلفة خاصة سوريا. كما اطلعنا على علب من نفس المجموعة (A)؛ كالعلبة (277)، وما تضمنته من وثائق تخص المراسلات والأمريات حول التنقل بين تونس والجزائر. والعلبة رقم (278) بمحتواها المتضمن مراسلات إثبات الجنسية، بتخيير الجزائريين فيها بين صفة رعايا تونسيين أو التجنس بالجنسية الفرنسية. أما المجموعة الثانية (E)، فكان اعتمادنا على العلبتين (550) و(555)، اللتين احتوتا على ملفات تخص بعض الشخصيات الجزائرية المشتبه فيهم؛ منها شخصية أحمد توفيق المدني، الذي وضع تحت الرقابة الأمنية من طرف المقيم العام الفرنسي بتونس، بأمر من وزارة الشؤون الخارجية.

كما جرننا التقصي عن المادة العلمية إلى الأرشيف الوطني بالعاصمة، وولاية قسنطينة، لكنهما لم يتضمنا الشيء الكثير من حيث الوثائق الإدارية والأمنية، التي كان بإمكانها أن تثري بحثنا. فعندنا في أرشيف قسنطينة للعديد من الأرصدة، ولم نجد ما يروي ظمأنا فيما يتعلق بموضوع بحثنا، ما عدا تقرير شرطة مراقبة البريد الوارد من الإسكندرية، ضمن وثائق (Service des liaisons nord africaines) (S.L.N.A) في العلب رقم 3. إلى جانب الأرصدة المتعلقة بالتقارير الحكومية عامة، التي أمدتنا بإحصاءات هامة. في حين نجد أن هذه المراكز الأرشيفية كانت غنية، من حيث تتبع فكر النخبة الجزائرية بشقيها العربية والمتفرنسة، من خلال جرائدها وصحفها. التي تعد أحد أهم المصادر العاكسة لأفكار أصحابها واتجاهاتهم الفكرية. ومكنتنا في نفس الوقت من ضبط تاريخ الأفكار في الجزائر وتتبع تطورها على اختلاف منابعها؛ كمجلة "الشهاب" و"البصائر"، و"السنة" و"الصراط"، و"النجاح" و"الإقدام" إلى جانب جريدة (El Ouma) وجريدتي (La voix des Humbles) و(La voix des Indigènes). التي أمدتنا بمادة علمية غزيرة في شكل تصريحات ومقالات، أفصح فيها أصحابها عن مواقفهم التي عكست اتجاهاتهم الفكرية.

وحرصا منا على تتبع فكر النخبة، استقيننا المادة العلمية أيضا من مذكرات النخبة الجزائرية؛ فقد حوت هذه المذكرات على الرؤى والتصورات الفكرية لهؤلاء المفكرين، التي عاجلوا بها قضايا عصرهم في القرن 19، ومنهجهم الإصلاحية للنهوض بالأمة الإسلامية. وإن كانت تتناول مرحلة سابقة للفترة المعنية بأطروحتنا؛ إلا أننا عدنا إليها لأهداف نرنا تحقيقها، وهي إثبات أسبقية الفكر

الجزائري في التنظير لبعض المسائل. ومن جهة أخرى، فإن بعضاً من أصحاب هذه المذكرات كان ظهورهم بالموازاة مع علماء المشرق، الذين ذاع صيتهم، فكان لازماً إجراء المقارنة بين الطرفين، من حيث المعالجة والمنهج. بالإضافة إلى ذلك فقد كانوا اللبنة الفكرية، وحلقة من حلقات تاريخ الفكر الجزائري. ومن ذلك حمدان خوجة في "المرأة". ومحمد الجزائري الذي جمع سيرة والده الأمير عبد القادر في "تحفة الزائر". إلى جانب مذكرات أحمد توفيق المدني "حياة كفاح"، التي بين فيها علاقته بالمشرق العربي، والروابط التي جمعتها بأعلامه، ورؤيته لمختلف القضايا التي شهدتها العالم العربي والإسلامي. بالإضافة إلى مقالات الزاهري بشكلها القصصي في مجلة "الفتح"، التي جمعها محب الدين الخطيب في كتاب "الإسلام بحاجة إلى دعاية وتبشير". ورصيده في مجلة "الرسالة" التي كان يرأسها في عشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي.

وهي مصادر جد مهمة في فهم فكر النخبة الجزائرية، التي تداخلت وتكاملت أو تعارضت وتنافرت مع أفكار المشرق العربي المطروحة خلال الفترة المعنية بالدراسة، كحلول للأزمة الفكرية المتشابكة الحلاقات.

كما كانت للمصادر الأجنبية، أهميتها في توضيح مختلف المواقف من المسائل التي شغلت النخبة الجزائرية أو الإدارة الاستعمارية، سواء بأقلام فرنسية أو جزائرية. ومن ذلك كتاب شريف بن حبيلس (L'Algérie française vu par un indigène). وأندري سيرفي (A. Servier) في كتابه: (Le peril de l'avenir, le nationalisme en Egypte, en Tunisie, et en Algérie) الذي حذر فيه من خطر الوطنية الإسلامية، التي تهدد مستقبل فرنسا في الجزائر. بالإضافة إلى مجموعة لا بأس بها من المراجع، كمؤلفات علي مراد، ودراسات سعد الدين ورشيد بن أبي شنب، وأعمال عمار هلال.

خطة البحث

قسمنا ثانياً بحثنا هذا إلى: مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمة وملاحق.

فبعد مقدمة ممهدة للموضوع، وقفنا في الفصل الأول على الأوضاع العامة في المشرق العربي والجزائر خلال الفترة المعنية بالدراسة، والممتدة ما بين مطلع القرن العشرين إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية؛ وهي فترة خصبة وثرية. وهدفنا من ذلك، رسم الملامح المحيطة بظهور التيارات

الفكرية في المشرق، وعملية التأثير والتأثر.

بينما ضمنا الفصل الثاني؛ ذو العنوان: طرق اتصال الجزائريين بالمشرق وموقف الإدارة الاستعمارية القنوات التي سمحت بالتلاقي المشرقي الجزائري، وفتحت أمام الطرفين سبلا للتواصل والاحتكاك المباشر وغير المباشر، وتداعياته على الجزائريين؛ كالهجرة، الزيارات، والمراسلات، وموقف الإدارة الاستعمارية منها. أخيرا تعرضنا للسياسة البديلة التي طرحتها فرنسا الاستعمارية كمشروع حضاري أمام الجزائريين، كبديل عن الروابط العربية والإسلامية. تحت عدة مسميات؛ الفرنسية والتجنس، بهدف فصل النخبة الجزائرية عن أصولها وجذورها، وجعلها قوة تمرر من خلالها برامجها ومخططاتها. ومسألة فصل البربر عن الأهالي العرب، كسياسة تجزئية لأواصر الجزائريين، الذين وحدهم الإسلام والعروبة لقرون.

أما الفصل الثالث المسمى التيار الإسلامي في المشرق وأثره على النخبة العربية في الجزائر، ففصلنا مضمونه في بحثين، تناولنا في الأول منهما التيار الإسلامي في المشرق وتطور خطابه، عبر الفكر السلفي والتجديدي، من حيث منبعهما، والأسس النظرية التي قاما كلاهما عليها. كما كانت لنا وقفة مع الصراع التوفيقي التغريبي، الذي هز لفترات تماسك التيار الإسلامي، وجعله يعيد النظر في خطابه الفكري. بينما خصصنا المبحث الثاني للحديث عن أثر هذا التيار على النخبة الجزائرية في القرنين التاسع عشر والعشرين.

أما الفصل الرابع والأخير فجعلناه تحت عنوان: التيار الليبرالي في المشرق وأثره على النخبة العربية الجزائرية وفصلناه أيضا في بحثين: تطرقنا في الأول منه لظهور هذا التيار في المشرق؛ بما في ذلك التغريبي والقومي، مع الوقوف على فكر الجامعة الإسلامية، وإحياء الخلافة الإسلامية، كخطابات مناقضة للفكر القومي. وصدى هذا الفكر على النخبة الجزائرية؛ بإبرازنا لموقف هذه النخبة من الصراع التغريبي والتوفيقي خلال العشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي، ورؤيتهم لمسألة الخلافة والجامعة الإسلامية.

وفي الأخير خاتمة، ضمناها أهم النتائج المتوصل إليها.

صعوبات البحث:

ما من عمل جاد، إلا وتعثره صعوبات وعراقيل تعكر صفو صيرورته، وتمامه على الوجه

الأكمل. وقد واجهتنا أثناء إنجاز هذا العمل العديد من الصعوبات نذكر منها:

1- الاتساع المكاني والزمني للبحث؛ فقد شملت الأطروحة تقريبا الرقعة الجغرافية للعالم العربي، مشرقه ومغربيه، مما يعني المزيد من الجهد والمصادر والقراءة. فلا بد للباحث أن يكون ملما بأوضاع هذا الامتداد الجغرافي في الجوانب السياسية والثقافية الفكرية.

2- تشتت جزئيات المادة العلمية، والمحاولات العلمية المتوفرة لم تتناول المسألة ككل متكامل، وإنما ركزت على أثر الإمام عبده على الحركة الإصلاحية فحسب. في حين طغى التجاهل أو العمومية على جزئيات أخرى، كأثر الفكر الوهابي على النخبة من مفكري وعلماء الجزائر خلال القرن 19، وأثر هذا التيار على جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

3- تداخل وتطابق العديد من المصطلحات المعبرة عن التيارات الفكرية في المشرق، فشمّل التيار الإسلامي مصطلحات التجديد، الإحياء، البعث، الصحوة، واليقظة. كما تقاربت أيضا مصطلحات الفكر الليبرالي؛ كالتغريب، العلمانية، الحداثة، العصرية، التقدم، والتنوير. وهو ما جعلنا نقف عند هذه المصطلحات وضبطها لغويا وتاريخيا، حتى نتمكن من الوقوف على المصطلح الذي يتماشى ودراستنا.

4- غزارة المادة العلمية في بعض المباحث وشحها في أخرى، فتوفرت لدينا مادة علمية غزيرة من حيث الكم والنوع، فأثرت بحثنا، وأجابت عن استفساراتنا المتعلقة بأثر التيار الإسلامي والجامعة الإسلامية، ومسألة الخلافة على الحركة الإصلاحية في الجزائر. في حين لمسنا شحها، أثناء حديث عن أثر الفكر التغريبي المشرقي على كل النخب الجزائرية العربية منها والمفرنسة.

كما أن غزارة المادة العلمية وقلتها، كانت لصيقة بالفترة المتناولة، حيث توفرت لدينا مادة علمية غزيرة ابتداءً من العقد الثاني من القرن العشرين، بينما واجهتنا ندرة في المصادر المتعلقة بمطلع القرن العشرين، أين أحجم فيها العلماء والمفكرون الجزائريون عن إبداء مواقف صريحة، لما كان يدور حولهم من قضايا عصرهم، بسبب العزلة والرقابة التي فرضتها فرنسا.

5- عدم توفر الوثائق اللازمة لإثراء البحث في مراكز الأرشيف الوطنية، خاصة الوثائق الإدارية والأمنية التي تعكس موقف الإدارة الاستعمارية من اتصال الجزائريين بالمشرق، فلتزال الكتابة في تاريخ الجزائر يعتمد على مراكز أرشيفية خارجية خاصة الفرنسية منا، مما فرض علينا

التنقل على حسابنا إلى بعض المراكز الأرشيفية خارج الوطن، خاصة تونس التي اعتبرت المعبر البري للمشرق.

ونتمنى في الأخير، أن نكون قد أنجزنا عملا علميا مثمرا، يساهم في كشف النقاب عن قضايا أثارت استفسارات واكتنفها الغموض، دون أن ندعي أننا قد وفينا حقه، فلا بد وأننا قد قصرنا في بعض جوانبه دون قصد أو نية. كما نتوق أن تكون هذه الدراسة لبنة أولية تفتح آفاق بحوث جديدة، تسهم في رصد تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، على مستوى أفكار النخبة المثقفة الجزائرية.

الفصل الأول:
الأوضاع العامة في العالم العربي
(1939-1900)

أولاً: في المشرق العربي.
ثانياً: في الجزائر.

تمهيد

يشغل العالم العربي رقعة كبيرة من سطح الأرض؛ تمتد من المحيط الأطلسي حتى الخليج العربي، على مساحة تبلغ 13 مليون كلم²، وتغطي هذه الرقعة جزءا من غرب آسيا وشمال إفريقيا. ويحتل بذلك العالم العربي موقعا استراتيجيا مهما، جعله محط أطماع الدول الاستعمارية. فهو يتوسط ثلاث قارات (آسيا، أوروبا، إفريقيا). ويربط بفضل موقعه المميز، أوروبا بالشرق الذي تمثله آسيا، وبين أوروبا وشمال إفريقيا.

ظل العالم العربي وحدة جغرافية لقرون عدة، خاصة بعد الفتح الإسلامي. ولعبت الحدود الطبيعية التي تحيط به من كل جانب، دورا في ترسيخ هذه الوحدة؛ ففي الشمال البحر المتوسط وجبال طوروس وزاغروس. وفي الجنوب الصحراء الكبرى والمحيط الهندي. وفي الشرق الخليج العربي. وفي الغرب المحيط الأطلسي؛ لذلك تعد المنطقة العربية من أكبر وحدات العالم، التي تشترك دينيا وفكريا ولغويا فيما بينها، إلا أن هذه الوحدة تفككت بفعل العوامل الخارجية، فانقسمت رقعتها الجغرافية أواخر عهد الدولة العثمانية إلى دويلات، وكانت هذه الأخيرة آخر سلطة سياسية وروحية تجمعهم؛ حيث دب الضعف إلى كيانها، وتنافست الدول الاستعمارية للاستيلاء على أجزائها، وهو ما أفضى إلى واقع جديد، تغيرت وفقه الخريطة السياسية للعالم العربي والإسلامي، والواقع الاقتصادي، والبنية الاجتماعية والثقافية.

الفصل الأول: الأوضاع العامة في العالم العربي (1900-1939)

سنتعرض في ثنايا هذا الفصل للحياة السياسية والفكرية في العالم العربي، من خلال جزئيتين؛ الأولى تخص المشرق العربي. وثانية نفصل فيها أوضاع الجزائر، على اعتبار انتمائها لبلاد المغرب، كشق ثان للعالم العربي.

أولا- في المشرق العربي:

المشرق العربي⁽¹⁾؛ هو مصطلح جغرافي يشير إلى الجزء الشرقي من الوطن العربي، يضم: الهلال

⁽¹⁾عُرف المشرق بعدة تسميات، كانت لها علاقة بالمنطقة الجغرافية المقصودة في البحث أو بجزء منها، ومن ذلك: -الشرق: وهي تسمية أوروبية، امتد استعمالها من العصور القديمة حتى العصور الحديثة، عند انسحاب العثمانيين في القرن التاسع عشر. -الشرق الأدنى؛ وهي تسمية ظلت حتى أواخر القرن التاسع عشر ويقصد منها الجزء الجنوب الشرقي الأوروبي

الخصيب، الذي يتكون بدوره في نصفه الشرقي من العراق، ونصفه الغربي من سوريا، التي تُشكل بدورها وحدة جغرافية طبيعية⁽¹⁾، تضم كيانات سياسية (الأردن وفلسطين وسوريا ولبنان). وقد أطلق عليه هذه التسمية -سورية- تميزا له عن شبه الجزيرة العربية، وتتميز هذه المنطقة بوفرة مياهها وترتبتها الخصبة. وقد عرفها العرب قديما باسم أرض (بلاد) الشام، وسماها التجار الأوربيون (Le Levant) (الليفانت)، وظلت تعرف لقرون عديدة باسم سورية، إلى أن زالت وحدتها بعد الحرب العالمية الأولى⁽²⁾.

إلى جانب شبه الجزيرة العربية، بحدود غربية مطلة على البحر الأحمر، وجنوبية على بحر العرب، وقسم منه على المحيط الهندي، وحدود شرقية على بحر عمان وخليج البصرة⁽³⁾. وتعتبر شبه الجزيرة العربية مهد العروبة والإسلام.

والمشرق عموما، هو أرض الرسالات والحضارات المتعاقبة. لعب على مدى العصور دورا هاما في تاريخ الحضارة الإنسانية. وكان موضع اهتمام الغرب ومرمى أطماعه في العصر الحديث، الأمر الذي جعله يشهد تغيرات كان لها الأثر البين على الحياة الاجتماعية والثقافية لشعبه.

I- الأوضاع السياسية:

شهد المشرق العربي مع مطلع القرن العشرين أحداثا خطيرة، تغيرت معها الخريطة السياسية للمنطقة؛ ومن ذلك مسألة التواجد العثماني في المنطقة، ونفور النخبة العربية منه. إلى جانب التوسع الغربي وتداعياته على المشرق. والقضية الفلسطينية، كجزء من العلاقة العدائية بين العرب والغرب.

I.1 التواجد العثماني والمد القومي في المشرق

لعبت الدولة العثمانية دورا بارزا في تاريخ المشرق العربي؛ فباسم الدين رد العثمانيون الخطر

الذي كان تحت الحكم العثماني. -الشرق الأوسط؛ وهو مصطلح معاصر، شاع استعماله بعد الحرب العالمية الثانية. للمزيد: عمر عبد العزيز عمر: دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1990، ص.9-11.

(1) زاهية قدورة: تاريخ العرب الحديث، دار النهضة للطباعة العربية، بيروت، 1405هـ/1985م، ص.9.

(2) عمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص.13.

(3) زاهية قدورة: المرجع السابق، ص.10.

الدهام على العالم الإسلامي، من البرتغال والزحف الإيراني الصفوي. وسيطر آل عثمان على بلاد الشام ومصر والحجاز واليمن وكامل المشرق، بحيث أصبح للسلطان الحق في تعيين باشا على كل ولاية، كما هو الحال في بلاد المغرب. وبذلك استكمل العثمانيون بسط نفوذهم على كامل البلاد العربية. واستمر الوضع كذلك قرونا أربعة.

وقد تميزت فترة الحكم العثماني للمشرق العربي، بكثير من المزايا؛ إذ حالت قوتهم دون احتلال ممرات الشرق في القسطنطينية والسويس والشام والبصرة وجنوب الجزيرة العربية، ودون استغلال المنطقة اقتصاديا، بامتداد نطاق الإمبراطوريات الغربية على حساب العالم العربي في وقت مبكر. كما أفضى الوجود العثماني إلى وحدة سياسية، ساعدت على الاستقرار النسبي افتقدته المنطقة منذ القرن الثاني عشر⁽¹⁾؛ بسقوط الدولة العباسية. فنال بذلك استحسان ورضا أهل المنطقة.

إلا أن الرضا تحول إلى نقمة في العصر الحديث، واعتبر أهل المشرق التواجد العثماني غزوا واستعمارا، زاد المنطقة تخلفا وركودا. وأنه أحاطها بسياس عازل، حال دون اتصالها بالتقدم الذي حرر أوروبا. وشهدت معه شعوبها تطورا فكريا وسياسيا واقتصاديا. إضافة إلى تجاهل العثمانيين لدور المشرق، ومركزه الاستراتيجي والحضاري، أين كان لقرون عديدة منطقة تفاعل وتجاوب حضاري⁽²⁾. ومما زاد في شعور أهل المشرق بالظلم، استبداد الأتراك كحكام وتراجعهم الاقتصادي في الزراعة والصناعة والتجارة، وإرهاق العرب بالضرائب. كما كان لسياسة التتريك⁽³⁾ ومسألة تعريب مؤسسات الدولة، عدم ترسيم اللغة العربية، أثره في نفوس أهل المشرق⁽⁴⁾. وبالموازاة مع ذلك؛ تضاعف شعور أهله بالظلم الاجتماعي، بسبب عدم اهتمام العثمانيين بالتعليم والصحة العامة وغيرها من الخدمات الاجتماعية⁽⁵⁾. وقد رسم أحمد أمين صورة عن هذا الوضع

⁽¹⁾ عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق، (1516-1922)، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996، ص.28.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص.28.

⁽³⁾ وهي السياسة التي دعت إليها جمعية الإتحاد والترقي، وأختصرت في الدعوة للقومية الطوارنية التركية، بفرضها اللغة التركية على المدارس الحكومية، وفي الدواوين وأثناء المحاكمات. سياسة مركزية الحكم. توجيه الانتخابات البرلمانية، بترجيح كفة العنصر التركي على حساب باقي الأجناس. ينظر: عمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص.430.

⁽⁴⁾ فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط.2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981، ص.100-101.

⁽⁵⁾ عمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص.29. وينظر أيضا: محمد أسعد طلس: تاريخ الأمة العربية، عصر الانبعاث، دار الأندلس، بيروت، 1963.

بقوله: «مركز الخلافة - وهو الآستانة - مفكك منحل والولايات من مصر والشام والعراق والحجاز متدهورة متضععة، قد أمت نفسها توالي الاستبداد عليها... والسياسة فيها نزاع مستمر بين الأمراء... حتى أصبح اسم الحكومة والوالي والجندي مرعبا مفرعا مقرونا في النفس بمعنى الظلم والتعسف... وعلى الجملة فقد كان العالم الإسلامي - إذ ذاك - شيئا هروما حطمته الحوادث وأنحكه ما أصابه من كوارث، فساد نظام واستبداد حكام، وفوضى أحكام وخمود عام واستسلام للقضاء والقدر...»⁽¹⁾.

وقد تعمق هذا الإحساس بظهور حركة أدبية رومانتيكية على غرار كل القوميات سعت لإحياء التراث العربي واللغة العربية وآدابها القديمة وضمت إليها عناصر من المثقفين المسيحيين السوريين قبل المسلمين⁽²⁾ ولم يوليها العامة اهتمامهم، وهو ما نوه به جورج أنطونوس في قوله: «ورفع لواء هذه الفكرة نثر من المسيحيين والمسلمين العرب على السواء، غير أنها لم تجد آذانا صاغية عند سواد الشعب، لفقدان الوعي القومي، حتى عندما حاول الاتحاديون أن يفرضوا برنامجهم الطوراني على العرب مسلمين كانوا أو مسيحيين وبقي هنالك تمسك ظاهر بالعروة الإسلامية، حتى بعد تنكيل جمال باشا بالزعماء العرب، وبعد إعلان حسين بن علي ثورته الكبرى...»⁽³⁾. فأسسوا جمعيات غلب عليها طابع السرية⁽⁴⁾ وطالبوا باستقلال الولايات العربية عن الدولة العثمانية. الاعتراف باللغة العربية كلغة رسمية في البلاد. إلغاء الرقابة المفروضة على حرية التعبير ونشر العلم. جعل الخدمة العسكرية محلية؛ أي في حدود بلادهم.

⁽¹⁾ أحمد أمين: زعماء الإصلاح، في العصر الحديث، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص. 7-8.

⁽²⁾ يرى بعض المؤرخين، أن القطيعة بين المسيحيين العرب والعثمانيين عبروا عنها بعبارات تقزيمية وأوصاف تحقيرية درج الأتراك على التلفظ بما كقولهم "إن التركي فوق المسلم والمسلم فوق المسيحي". وقولهم: دلينجى عرب: العرب الشحاذين، ولفظة عرب: الرقيق والحيوان الأسود، وبس عرب: عربي قدر، عرب عقل: عقل عربي، أي صغير. عرب طبيعتي: ذوق عربي، أي فاسد. وقابل العربي بدوره هذه الشتائم التصغيرية التحقيرية، بأخرى لا تقل عن تلك التي وُصفوا بها، كقولهم عن الأتراك: "ثلاثة خلقن للجور والفساد، القمل والترك والجراد. ينظر: عمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص. 424. ومحمد عمارة: تيارات الفكر الإسلامي، ط2، دار الشروق، القاهرة، 1997، ص. 318.

⁽³⁾ جورج أنطونوس: يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، تر: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط. 8، دار العلم للملايين، بيروت، 1987، ص. 21.

⁽⁴⁾ علي المحافضة: الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914)، الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ط. 2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1978، ص. 130-135.

ولم تعرف القومية العربية في البداية انتشارا جغرافيا واسعا، فقد انحصرت في نطاق ضيق؛ ضم بلاد الشام والعراق، فيما ظل باقي المشرق معزولا عن هذه الحركة على غرار مصر. فيما حافظ اليمن على ولاءه للدولة العثمانية. بينما لم تشهد شبه الجزيرة العربية بوادرا للبعث العربي في هذه الفترة، وبانضمام الشريف حسين بن علي (1853-1931) في الحجاز إلى هذه الحركة بعد الحرب العالمية الأولى، تجلت القومية الإسلامية التي أفرزت ما عرف تاريخيا بالثورة العربية، التي وجدت دعما من بريطانيا.

وقد سبق إعلان الثورة (1916) بمفاوضات سرية وعلانية بين الطرفين (العربي-البريطاني)، أهمها تلك مراسلات التي عرفت باسم مراسليها "حسين مكماهون"⁽¹⁾. وباندلاعها رفعت علما رباعي الألوان، يرمز كل لون إلى حقبة من الحقب التاريخية للعرب⁽²⁾. كما لُقّب الشريف حسين نفسه حينها بملك العرب، وهو ما عارضته بريطانيا بشدة، ولم تعترف له إلا بلقب ملك الحجاز. ويبدو أن الثورة التي أعلنها الشريف حسين، لم يستفد منها أحد، إلا بريطانيا وحلفائها أثناء الحرب العالمية، الأمر الذي عبر عنه النبي في تقريره الرسمي، لوزارة الخارجية البريطانية بقوله: «تقد ساعد الجيش العربي الحلفاء مساعدة كبيرة في الحصول على نتائج فاصلة»⁽³⁾.

كما أنّها كانت ثورة إقليمية، فلم تشمل كل العرب؛ فلم تثر مثلا أولئك الذين كانوا تحت السيطرة الاستعمارية؛ كالشمال الإفريقي ومصر، الذين ظل تعلقهم بالخلافة الإسلامية التي يمثلها آل عثمان، ونادوا بالجامعة الإسلامية، التي تربط أطراف العالم الإسلامي. وهي دعوات مناقضة للفكر القومي. كما هبوا لمساعدة الدولة العثمانية لصد أي هجوم أجنبي، يهدف لاقتطاع أجزاء

⁽¹⁾ هي مراسلات بين الشريف حسين وآرثر هنري مكماهون (Macmahon) المندوب السامي في مصر، في شكل عشر مذكرات ما بين (14 جوان 1915 و 10 مارس 1916)، خمسة من نصيب كل طرف. تعرضت لمسألة الحدود التي سيستقل بها العرب بعد الثورة. وانتهى بهم الاتفاق إلى اعتماد الحدود التي وضعها برتوكول دمشق، عدا بعض المناطق التي اقتطعتها بريطانيا، كأجزاء من الشام (دمشق، حلب، وحمص وحمّة) ومرسين وإسكندرية. ينظر: عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق، ص. 351-360.

⁽²⁾ يتشكل العلم من مثلث أحمر يشير إلى الثورة. به ثلاثة ألوان في شكل أشرطة مستطيلة متوازية؛ الأسود إلى الأعلى ويمثل العباسيين. ويليه الأخضر ويمثل الفاطميين. والأبيض في الأسفل ويمثل الدولة الأموية.

⁽³⁾ سعيد رزق حجاج: العالم الإسلامي في الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، ط. 1، مطبعة الأمانة، مصر، 1989م، ص. 37.

من أراضيها؛ كليبيا وفلسطين. وبذلك يكون التأييد قد اقتصر على عرب الشام والعراق والحجاز. وكان تاريخ إعلانها أيضا أحد أسباب فشلها، فلم تستفد منه إلا الدول الاستعمارية، التي استغلت نغم هؤلاء العرب على أوضاعهم، ومعاناتهم من بطش الولاة الأتراك المستبدين أمثال جمال باشا⁽¹⁾.

ولعل الضربة القاضية التي تلقاها العرب عموما والقوميون خصوصا، عقد معاهدة سايكس بيكو التي حيكت خيوطها في الخفاء ولم تصل أسماع الشريف حسين إلا بعد كشف البلاشفة، بعد ثورتهم (1917)، وهي المعاهدة التي تمت بين فرنسا وبرطانيا وروسيا. وقد جزأت هذه المعاهدة بلاد الشام والحجاز فيما بينهم. فيما قدمت برطانيا فلسطين لليهود على طبق من ذهب، بعد وعد بلفور.

كما تجدر الإشارة إلى أن القومية العربية، قد أحدثت شبه انفصال تام وقطيعة بين العرب والترك، امتدت تداعياتها إلى العقود اللاحقة.

I. 2- الاستعمار الغربي:

تعرض المشرق العربي خلال أواخر الفترة العثمانية لهزات خارجية متتالية، في شكل احتلال عسكري بأبعاد اقتصادية والاستيطانية والدينية. وتعد الحملة الفرنسية على مصر من الحملات المبكرة التي اجتاحت العالم العربي. وإن فشلت في تحقيق أهدافها، إلا أن تداعياتها على المشرق العربي كانت على المدى الطويل، وفتحت الباب أمام التنافس الاستعماري، (فرنسي-إنجليزي-روسي)⁽²⁾. فأضحت الدولة العثمانية مع مطلع القرن التاسع عشر، عرضة لتحرشات وأطماع الدول الاستعمارية. وبتوقيع معاهدة سايكس بيكو، وضع الحلفاء حدا للمسألة الشرقية، حيث ضمنت مذكرات هذه

⁽¹⁾ أحمد جمال باشا (1872-1922) الملقب بالسفاح؛ عسكري وسياسي، وأحد الباشاوات الثلاث (أنور وطلعت وجمال)، الذين تزعموا تركيا الفتاة، وجمعية الاتحاد والترقي التي انضم إليها منذ 1906. أطاح بالسلطان عبد الحميد الثاني في 21 جويلية 1908. تولى العديد من المناصب؛ كحاكم عسكري، والي، ووزير للحربية وقائدا للجيش الرابع. عرف باستبداده وتشدده اتجاه العناصر غير التركية خاصة العرب؛ إذ أقدم على إعدام عدد كبير من الشخصيات العربية في بلاد الشام (1915-1916)، بعد محاكمتهم صوريا. ينظر: جورج أنطونيوس: يقظة العرب، ص. 233 وما بعدها. وعزيزة فؤال باتبتي: موسوعة الأعلام، العرب والمسلمين والعالمين، ج. 2، ص. 88.

⁽²⁾ عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص. 235-239.

المعاهدة نصيب كل دولة⁽¹⁾. وجزأت المشرق العربي إلى كيانات سياسية منفصلة، بحواجز وهمية. لم يستطع العالم الإسلامي بعدها لم شتاته في كتلة واحدة.

وعمدت الدول الاستعمارية إلى تأمين مصالحها بغزو عسكري اجتاحت المنطقة، فتم احتلال الولايات العربية بشكل متوالٍ، ابتداءً من ضم بريطانيا مصر (1882-1952) لمستعمراتها باسم الحماية. وإلحاق السودان بها (1899-1956). وقد عرفت هذه الحركة بعد الحرب العالمية الأولى، نشاطاً ملفتاً، أسفر عن تفتيت المشرق العربي إلى وحدات سياسية منفصلة؛ بوضع سوريا ولبنان تحت الانتداب⁽²⁾ الفرنسي (1920-1946)، وفلسطين (1917-1948) والعراق (1920-1930) تحت الانتداب البريطاني.

كما عرفت منطقة الخليج العربي تنافساً استعماريًا ماثلاً، وكان الموقع الاستراتيجي المحرك الفعلي لهذا الصراع؛ حيث شكل مضيق باب المندب ومضيق هرمز موقعا هاما، واعتبر الجغرافيا السياسية الخليج العربي، من بين أهم المواقع العالمية، ووصفوا الطوق المطل على المحيط بقلب الأرض، وأن السيطرة على هذا الطوق هو سيطرة على العالم⁽³⁾. لذلك تطلعت بريطانيا له مبكراً، منذ الحروب النابليونية في النصف الأول من القرن التاسع عشر، كجزء من المواجهة البريطانية الفرنسية⁽⁴⁾، واحتلت -بريطانيا- عدن (1836). واهتمت بكل الخليج العربي، حتى تتحكم في المداخل المؤدية إلى الهند. وواجهت كل التهديدات التي تحول دون تنفيذ مشروعها، فتصدت لنشاط محمد علي في الجزيرة العربية⁽⁵⁾، والخطر الروسي المتنامي، بعد الثورة البلشفية (1917)،

⁽¹⁾ حددت معاهدة سايكس بيكو نصيب كلا من بريطانيا وفرنسا وروسيا. للمزيد ينظر: عمر عبد العزيز عمر: المرجع نفسه، ص. 461-468.

⁽²⁾ الانتداب: نظام أوجدته عصبة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الأولى، يقوم على فرض الدول الغربية الكبرى هيمنتها على أملاك الدولة العثمانية وألمانيا، التي وزعتها هذه الهيئة الدولية على كل من فرنسا وبريطانيا، بهدف مساعدة تلك الدول في تسيير شؤونها بنفسها.

⁽³⁾ سعيد رزق حجاج: مرجع سابق، ص. 141.

⁽⁴⁾ من آثار الحملة الفرنسية نابليونية على مصر (1798)، أن اشتد التنافس الاستعماري البريطاني والفرنسي. فتطلعت بريطانيا للحصول على مستعمرات جديدة، لتحمي مصالحها الحيوية. مما خلق جواً من التنافس الحاد بين الدولتين، وهو ما نلاحظه بينا في تزامن الاحتلال الفرنسي للجزائر والاحتلال البريطاني لعدن.

⁽⁵⁾ عبد الملك خلف التميمي: الخليج العربي والمغرب العربي، دراسات في التاريخ السياسي والاجتماعي والاقتصادي، دار الشباب، قبرص، 1986، ص. 93.

ومحاولات إيران التوسعية⁽¹⁾. وعقدت جملة من المعاهدات مع الإمارات والسلطنات والمشيخات، التي عرفت باسم المحميات.

وازدادت الأهمية الإستراتيجية لمنطقة الخليج، مع مطلع القرن العشرين بعد اكتشاف النفط، الأمر الذي جعله محط أطماع الدول الاستعمارية.

وبذلك يكون الاستعمار في المشرق العربي، قد اتخذ أنماطا تقليدية وحديثة، كنظام الحماية الذي فرضته بريطانيا على مصر (1882). وأنماط جديدة جاءت عقب الحرب العالمية الأولى بتطبيق نظام الانتداب.

I. 3 - القضية الفلسطينية:

من أخطر ما واجهه المسلمون حديثا، وأشد الضربات وجعا، نكبة فلسطين، التي تمتعت بمكانة دينية وتاريخية وإستراتيجية هامة⁽²⁾، جعلتها محط أنظار العالم، وتنافس القوى الأوروبية من بينها بريطانيا التي تمكنت من سلبها كجزء هام من الدولة العثمانية، التي كانت في كنفها وشجعت الحركة الصهيونية على التنامي؛ حيث تبنى قادة بريطانيا مخططاتها وتعهدوا بتنفيذها، لأهداف

⁽¹⁾ عبد الملك خلف التميمي: المرجع السابق، ص. 145.

⁽²⁾ تكمن أهمية فلسطين في قدسيته الدينية ﴿يا قوم ادخلوا الأرض المقدسة التي كتب الله لكم﴾ سورة المائدة 21. وبركتها كما وصفها الله تعالى في موضع آخر ﴿سبحان الذي أسرى بعده ليلا من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى الذي بركنا حوله لنبيه من آياتنا﴾ سورة الإسراء 1، وقوله تعالى أيضا: ﴿ونجينه ولوطا إلى الأرض التي باركنا فيها للعالمين﴾ الأنبياء 81. ففيها المسجد الأقصى أول قبلة للمسلمين، وثالث المساجد مكانة في الإسلام، التي يُسن شد الرحال إليها. وهي أرض الأنبياء ومبعثهم ومسرى آخرهم محمد ﷺ، أين وقعت حادثة الإسراء والمعراج، وغيرها من الدلائل التي توحى بقدسية المكان. وقد ظلت فلسطين لقرون عديدة بؤرة للنزاع الشرقي والغربي، منذ أن أصبحت مسلمة عربية بعد الفتح العمري لها -عمر بن الخطاب- وتراجع هذا النزاع بتراجع الغرب المسيحي أثناء الحروب الصليبية، وتحليل الناصر صلاح الدين الأيوبي لصفته العربية والإسلامية، والتي استمرت نحو 1200 سنة، انتهت بضعف الدولة العثمانية، ووعده بلفور المشؤوم (1917). كما تمتعت فلسطين بموقع إستراتيجي، يربط بين الأقطار العربية الشمالية والجنوبية. وهو ما جعلها موضع اهتمام الدول الاستعمارية منذ حملة نابليون بونابرت. واشتد التنافس عليها منذ القرن التاسع عشر؛ فادعت فرنسا أحقيتها في حماية الكاثوليك فيها، ونفس الشيء بالنسبة لروسيا التي رأت أن لها الحق في حماية الأرثوذكس المقيمين فيها. للمزيد ينظر: محسن محمد صالح: القضية الفلسطينية خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة للدراسات، بيروت، 2012، ص. 13-15. ومحمد عزة دروزة: القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها، ج. 1، ط. 2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1959، ص. 23.

مسطرة، تتعلق بتغطية قناة السويس⁽¹⁾ من الناحية الشرقية، باعتبارها الشريان الحيوي للموصلات البريطانية، خصوصا اتجاه الهند. فضلا عن كسب النفوذ اليهودي الذي أخذت شوكته تطول بعد نشأة الحركة الصهيونية العالمية، وهي حركة حديثة أروبية الأصول والنشأة، عاصرت عهود الاستعمار الحديث⁽²⁾. قامت على جهود مجموعة من اليهود، كرد فعل على الاضطهاد الذي مورس في حقهم على مستوى أوروبا؛ كالمذابح اليهودية في روسيا أواخر القرن التاسع عشر، ما حملهم على الهجرة والتطلع لإيجاد وطن قومي للإقامة فيه⁽³⁾. وكان لتيودور هرتزل⁽⁴⁾ دورا هاما في تحقيق حلم اليهود القديم بإقامة وطن قومي لهم.

وقد تشبثت الحركة الصهيونية بفلسطين كوطن قومي؛⁽⁵⁾ بزاعم دينية وتاريخية بها⁽⁶⁾. مستعينة

⁽¹⁾ إن فكرة وصل البحر الأحمر بالبحر الأبيض المتوسط فكرة قديمة، حاول القدماء تجسيدها بشق ترعة يجتمع فيها البحر الأحمر والأبيض بنهر النيل. ثم تجددت الفكرة مع نابليون بونابرت، لكن الدراسة التي خلص إليها قائد الحملة "لويار" أن مستوى البحر الأحمر أعلى من البحر الأبيض المتوسط بتسعة أمتار، أدى إلى توقيف المشروع إلى آجال أخرى. حاول الفرنسيون بعد تصحيح الخطأ الإشراف على المشروع، إلا أن محمد علي فرض شروطا تضمن لمصر الاستفادة منه (إشراف الحكومة المصرية ماليا، والفنيون القائمون عليه يعملون وفق القوانين المصرية) وهو ما أخرج العمل فيه إلى سنة 1869.

⁽²⁾ عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص. 473.

⁽³⁾ أنور الجندي: العالم الإسلامي والاستعمار، ص. 429.

⁽⁴⁾ تيودور هرتزل (Theodor Herzl) (1860-1904) مؤسس الحركة الصهيونية الحديثة، يهودي نمساوي، بعد أن أتم دراسته الجامعية (شهادة الدكتوراه) في القانون الروماني (1884). واشتغل في محاماة والصحافة والأدب. اهتم بالقومية اليهودية، وشغلته قضية الضابط اليهودي الفرنسي ألفرد ديفوس، المتهم بالخيانة وتسريب قضايا عسكرية للألمان، فتابعها بشكل خاص، على اعتبارها من القضايا تخلص اليهود من الاضطهاد. كما أسس مجلة أسبوعية أسماها العالم (Die welt) التي أصبحت لسان حال الحركة الصهيونية. وكان أيضا وراء انعقاد مؤتمر بازل بسويسرا. ينظر: عمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص. 482، 483.

⁽⁵⁾ من بين المقترحات المقدمة للحركة الصهيونية، لإقامة وطن قومي يجمع شتات اليهود، شبه جزيرة سيناء وأوغندا في شرق إفريقيا.

⁽⁶⁾ من هذه المزاعم، نصوصا جاءت في الثورة، يعدهم فيها الله بالأرض المقدسة، على إنحاستكون وطنهم القومي إلى الأبد، ومن ذلك ما جاء في سفر التكوين: «كنسلك أعطي هذه الأرض من النهر الكبير»، «لأكون أهلك ولنسلك من بعدك وأعطي لك ولنسلك من بعدك أرض غربتك كل أرض كنعان ملكا أبديا». وهو ما يؤكد حسبهم، أن الله قد وعدهم بالأرض المقدسة لتكونوطنا قوميا لهم. وقد أثبت القرآن الكريم بطلان حججهم، كونهم لم ينصاعوا لكلام الله على لسان موسى عليه السلام؛ حيث رفضوا الدخول لها (الأرض المقدسة)، فحكم الله عليهم بالتية في الصحراء أربعين سنة.

بالإضافة إلى الادعاء التاريخي بأنهم حكموا أجزاء من فلسطين طيلة أربعة قرون، وإن كان هذا الدليل عليهم لا لهم بحكم أن المسلمين حكموها مدة 12 قرنا متواصلة عدا فترة الحروب الصليبية. للمزيد ينظر: عبد الله التل: خطر اليهودية العالمية

في البداية بألمانيا، بهدف إقناع السلطان عبد الحميد الثاني، للحصول على تنازلات لصالحها. فضلا عن سعيها لهدم الخلافة الإسلامية، منذ إعلان الدستور؛ حيث تؤكد أغلب المصادر التاريخية نفوذ اليهود في خط الدستور العثماني. الذي منحهم حق المساواة، وسمح لبعض الشخصيات ذات الأصول اليهودية، أن تتمتع بنفوذ سياسي، كوزراء⁽¹⁾. وتشكيل الجمعيات، التي كان من أخطرها جمعية تركيا الفتاة، التي تؤكد المصادر أن يهود الدونمة كانوا وراء تأسيسها⁽²⁾. إلى جانب دورهم في تأسيس جمعية الاتحاد والترقي، وعزل السلطان عبد الحميد الثاني (1908)⁽³⁾. وإسقاط الخلافة العثمانية، وتعيين كمال أتاتورك⁽⁴⁾ ذو الأصول اليهودية على رأس الدولة التركية الحديثة.

كما تقربت الحركة في مسعى آخر من بريطانيا، التي كانت تمثل حينها قوة عسكرية صاعدة، لها نفوذ دولي. فنشط أثرياء اليهود بغية التأثير على شخصيات إنجليزية نافذة، للحصول منهم على وثيقة دولية تسمح لهم بتأسيس دولة تجمع شتاتهم. وتكللت هذه العلاقة بصدور وعد بلفور في

على الإسلام والمسيحية، قصر الكتاب، البلدية، الجزائر، 1989، ص.14-15. ومحسن محمد صالح: القضية الفلسطينية، ص.23.

⁽¹⁾ أنور الجندي: العالم الإسلامي، ص.336.

⁽²⁾ يهود الدونمة، وتعني بالتركية الردة أو السباتائية، نسبة إلى سباتاي زيفي اليهودي (1626-1675)، الذي ادعى أنه المسيح. وعند محاكمته بأمر من السلطان التركي محمد الرابع، خاف على نفسه من القتل فادعى الإسلام. وسمى نفسه محمد عزيز أفندي، ولكنه ظل يدعو إلى طقوس وعبادات وعقائد خاصة. وخلفه أتباعه بعد وفاته بنفس الإدعاء والطقوس والسرية. وقد تميزت هذه الفرقة بطقوس خاصة، تمارسها بشكل سري. وتكمن خطورة هذه الحركة في دعواتها للتحلل والسفور والإلحاد الذي ألحق أضرارا في النسيج الاجتماعي والأخلاقي والحضاري للمجتمع العربي الإسلامي، وكان أكبر رجال جمعية الاتحاد والترقي على علاقة بيهود الدونمة. ينظر: محمد علي قطب: يهود الدونمة أصلهم نشأتهم وحقيقتهم، ط.1، المطبعة الفنية، القاهرة، 1987.

⁽³⁾ عبد الله التل: الأفعى اليهودية في معازل الإسلام، ط.2، قصر الكتاب البلدية، الجزائر، ص.78-79.

⁽⁴⁾ كمال أتاتورك (1881-1938)، من مواليد سالونيك. عسكري وسياسي، شارك في العديد من الحروب التي خاضها العثمانيون ضد الاحتلال الإيطالي في ليبيا (1911)، والبلقان 1912-1913. ومن الذين أفضلوا النزول البريطاني في شبه جزيرة غاليبولي. ومن أنشط أعضاء جمعية الاتحاد والترقي. خاض بعد معاهدة سيفر المحقفة، حروب الاستقلال ضد اليونان وفرنسا وبريطانيا. تولى رئاسة جمهورية تركيا بعد إسقاط الخلافة الإسلامية، وأحدث فيها تغيرات علمانية. عرف باستبداده، فقد ضرب بيد من حديد معارضيهِ ومنافسيهِ. للمزيد ينظر: أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ط.1، 1993، ص.301-318. عبد الوهاب الكيالي: الموسوعة السياسية، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، ط.3، 1990، ج.1، ص.712، ج.3، ص.109. ضابط تركي سابق: الرجل الصنم كمال أتاتورك، تر: عبد الله عبد الرحمن، ج.2، ط.5، مؤسسة الرسالة، 1994.

شكل رسالة تاريخية لجمعت بين آرثر جمس بلفور (1848-1930)، السياسي البريطاني المحافظ الذي تولى وزارة الخارجية (1916-1922) واللورد إدمون روتشيلد (1845-1934)، المنتمي إلى أسرة آل روتشيلد الثرية صاحبة الملايين، واستخدمت هذه الوثيقة كسند قانوني⁽¹⁾ لتمليك اليهود فلسطين.

وقد بذلت الحركة الصهيونية بمعية بريطانيا، جهوداً مضنية من أجل تهويد فلسطين، وهو ما واجهه الفلسطينيون بقوة، حيث رفضوا انتزاع أراضيهم، فلم يتنازل إلا عن 6% من الأراضي ما بين (1917-1948)، وأغلبها أراض حكومية، أو تابعة لغير الفلسطينيين من لبنانيين وسوريين⁽²⁾. إلى جانب ثورتهم وانتفاضاتهم المتعددة، التي يعسر تفصيلها في هذا المقام.

وبذلك فإن ملامح الوضع السياسي في المشرق العربي، منذ مطلع القرن العشرين تميز في عمومها بالسوداوية، حيث غلب عليه طابع الاضطراب والاصطدام، لعوامل كثيرة أهمها، ضعف الدولة العثمانية الحاضرة، وضياع هيبتها في نفوس العرب، الذين بدأ بعضهم يتطلع للانفصال، إلى جانب الأطماع والتدخلات الأجنبية. وقد ألقى المشهد السياسي القائم. بظلاله على الحياة الثقافية والفكرية.

II - الأوضاع الثقافية:

اتسمت الحياة الثقافية في المشرق بمعطيات لم تتوفر في بلاد المغرب، إلا أننا نلمس في نفس الوقت اختلافاً واضحاً بين أجزائه، ويتجلى هذا من خلال وقوفنا على النهضة الفكرية وعوامل ظهورها، إلى جانب الصحافة، والتعليم والمسرح؛ كعوامل تعكس المشهد الثقافي المشرقي.

⁽¹⁾ لم يكن لهذه الرسالة سند قانوني ولا تاريخي، ففلسطين عند صدوره كانت جزءاً من الدولة العثمانية، وليست من أملاك بريطانيا. فالأخيرة وعدت بما لا تملك، ووهبت ما ليس لها. كما أنه اعتبر الفلسطينيين (المسلمون والمسيحيون) من الأقليات، حين نعتهم بالطوائف غير يهودية، رغم أنهم يشكلون الأغلبية (650 ألف نسمة فلسطيني مقابل 50 ألف من اليهود). تجاهل بريطانيا لاتفاقها مع الشريف حسين بعد اتفاق حسين-مكماهون. وبذلك لا يعدو ما قدمه بلفور -وزير خارجية بريطانيا- مجرد عطف وأمنية، بين وزير خارجية وفرد من وجهاء اليهود. فلا يرتقي أن يكون التزاماً دولياً. فضلاً عن ذلك نلمح تعارض التصريح مع مبدأ تقرير المصير؛ الذي دعا إليه ولسن، ووافق فيه الحلفاء التي كانت بريطانيا إحدى أعضائه. للمزيد ينظر: أسامة أبو نجل «يهودية دولة إسرائيل، جذور المصطلح وتأثيره على القضية الفلسطينية»، مجلة جامعة القدس للأبحاث والدراسات، ع.23، جامعة القدس، 2011، ص.300.

⁽²⁾ محمد عزة دروزة: المصدر السابق، ج.1، ص.60.

1.II - النهضة الفكرية:

عادة ما يقترن مصطلح النهضة باليقظة والإفاقة من الركود والانحطاط الذي عرفه المشرق العربي سياسياً وفكرياً؛ من تعليم قديم اعتمد على الحشو وبمعان مجردة وتزمت رجال الدين، وإغلاق سبيل مساندة العصر بمفاهيمه الجديدة، العقل، الحرية، الأفكار...

وقد أفضت مجموعة من العوامل التاريخية المتداخلة إلى تبلور النهضة العربية، من أهمها الاحتكاك المباشر بالغرب؛ فبداية من الحملة الفرنسية على مصر (1798-1801)، اطلع العرب والمسلمون على تفوق الحضارة الغربية، في مبادئها السياسية وانظمتها الإدارية وفي العلوم والآداب والفنون والطباعة والصحافة⁽¹⁾. لكن يبدو أن تفاعل المصريين مع الحضارة الغربية لم يكن بشكل آني، وإنما تجلت مظاهره في عهد محمد علي (1805-1848)⁽²⁾؛ حين بدأت النخبة العربية تقارن بين واقعها، وما بلغته الحضارة الأوروبية من تطور؛ كالشيخ حسن بن محمد العطار (1766-1835)، الذي تحول عن الدراسة التقليدية للفلسفة، والعلوم الشرعية إلى دراسة الآداب⁽³⁾.

كما كانت البعثات العلمية إلى أوروبا وبصفة خاصة باتجاه فرنسا، إحدى العوامل التي التي سمحت لهؤلاء الطلبة بالانفتاح على الحضارة الغربية والعلوم الحديثة. وسبباً في انتعاش حركة الترجمة للمؤلفات العلمية والأدبية والفنية، وتشيد مدارس على الطراز الأوربي. فقد ترجم رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، الذي ترأس أول بعثة علمية إلى باريس، التاريخ والميثولوجيا اليونانية، وأخبار الأمم القديمة كالبابليين والمصريين. إلى جانب جهود الشيخ علي مبارك (1816-1886) في إنشاء دار العلوم المصرية، ودار الكتب المصرية⁽⁴⁾.

وقد لعبت الإرساليات التبشيرية منذ القرن السابع عشر، دوراً هاماً في النهضة الفكرية والأدبية. فشملت جل الولايات العربية، بما في ذلك الخليج العربي في القرن التاسع عشر. تحت

⁽¹⁾ اصطحب نابليون بونابرت في حملته على مصر، العلماء المتخصصين، ومطبعتين، كما أنشأ العديد من الدواوين، وجمع علمي، ومسرح، وجريدتين فرنسيتين (la décade égyptienne) و (le courrier d'Egypte)، وأخرى عربية تحت عنوان (التنبيه).

⁽²⁾ علي المحافظ: مرجع سابق، ص. 24.

⁽³⁾ عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص. 416.

⁽⁴⁾ علي المحافظ: المرجع السابق، ص. 24.

إشراف أعلام التبشير؛ أمثال صموئيل زويمر، جيمس كانتين، وفيلب فيليبس⁽¹⁾. وبعيدا عن نشاط الإرساليات وأهدافها التنصيرية، في تحويل المسلمين عن دينهم. نشطت تلك الإرساليات في بناء المدارس، وتأسيس الجمعيات العلمية والأدبية، والجامعات فنشطت معها الحركة الثقافية، بإحيائها اللغة العربية وتحديثها على إثر حركة الترجمة⁽²⁾.

وبالموازاة مع ذلك، بادر المسلمون بدورهم إلى تأسيس جمعيات مماثلة في الشام، بهدف الحد من النشاط التبشيري في المنطقة؛ فأسسوا زهرة الآداب في بيروت (1875)، وجمعية القاصد الخيرية (1880)، والجمعية الخيرية في دمشق (1878)، والجمعية التاريخية (1875)، وجمعية الفنون الطبية (1887)، كما تم إنشاء المجمع العلمي الشرقي⁽³⁾.

أما الطباعة التي تعد مرآة عاكسة للنهضة الفكرية، فقد تأخر العرب زمنيا في الاطلاع عليها، ولم يُتقنوها كحرفة، إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر⁽⁴⁾ وإن كانت بدايتها محتشمة، إلا أنها لعبت دورا في بعث النهضة العربية؛ بنشرها للعديد من المؤلفات في مختلف العلوم والفنون الحديثة أو ترجمة أخرى، بالإضافة إلى دورها في إحياء التراث العربي⁽⁵⁾. فكانت هذه المؤلفات كنوزا في أيدي الناشئة والمثقفين العرب. ومكّنت من جهة أخرى الكتاب والصحافيين من نشر

(1) عبد الملك خلف: الخليج العربي والمغرب العربي، ص.40.

(2) من مظاهر انتعاش حركة التأليف والترجمة؛ ترجمة بطرس البستاني التوراة، تأليفه "معجم محيط المحيط" و"معجم قطر المحيط"، و"دائرة المعارف" في 7 أجزاء. كما ترجم سليمان البستاني (1856-1925) إلباذا هوميروس، وإبراهيم اليازجي التوراة... للمزيد ينظر: علي المحافظة: المرجع السابق، ص.25-27.

(3) المرجع نفسه، ص.27.

(4) أحدث اختراع الألماني يوحنا غوتنبرغ (1454) للمطبعة في مدينة ماينز Mainz، ثورة علمية، ومنعطا حضاريا وثقافيا في العالم كله. ولكنه لم يجد أثرا واضحا في الدولة العثمانية، عندما رفض علماءها الإفتاء بجوازها، واعتبروها انتهاكا للشريعة الإسلامية، لعدم دقة المطبعة أمام دقة الناسخين، وخوف النساخ من ضياع حرفتهم وبطالتهم. لكن مع ضغط المتنورين على الصدر الأعظم إبراهيم باشا؛ كمحمد شبلي وإبراهيم متفرقة، هذا الأخير الذي وضع مذكرة تنوه بفوائد الطباعة. استطاع إقناع شيخ الإسلام عبد الله أفندي، الذي أفتى بجوازها في الكتب العلمية والتاريخية والقواميس، مع استثناء الكتب الدينية. بعد مئتين وسبعين عاما من ظهورها في الغرب. ما عطل عجلة التقدم وأسهم في الإبقاء على البطالة، واقتصر استعمالها على السلاطين والولاة دون الجماهير. للمزيد ينظر: عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص.248. ومحمد أحمد: «الحياة الثقافية في دمشق في العصر العثماني (1876-1918)»، مجلة جامعة دمشق، مج.27، ع.1 و2، دمشق، 2011، ص.322-323.

(5) ضيف الله محمد الأخصر: محاضرات في النهضة الحديثة، د.م.ج، ط.2، الجزائر، 1981، ص.73.

أفكارهم العصرية أو إحيائهم لتصورات قديمة، إلى جانب نشر ما كان دفيناً من مخطوطات ظلت حبيسة البيوت والمساجد.

وقد تجلّت مظاهر النهضة الفكرية في المشرق العربي على أكثر من صعيد، بحكم احتكاكه المباشر بالغرب في محطات تاريخية، خلفت نوعاً من الوعي بالأحر، والابتعاد على سياسة العزلة، كالحروب الصليبية والمحاولة النابليونية في مصر والشام، دون أن تغفل عن دور الطائفية في هذا الانفتاح، كالدروز والمارونيين.

وقد شهدت مصر نهضة إدارية وأخرى عسكرية، يقول طه حسين: «كان القرن الماضي عصر الإفاقة من نوم عميق، نستطيع أن ننظر إليه الآن من بعيد فنرى شيئاً عجيباً نرى مصر تحاول أن تستيقظ شيئاً فشيئاً والأحداث الثقيل الضخام هي التي تحاول إيقاظها...»⁽¹⁾. ويبدو أن نهضتها كانت لعوامل متضافرة كموقعها المتوسط بين المشرق والمغرب من العالم الإسلامي، وممراً لأوروبا. فقد وصفها رشيد رضا⁽²⁾ بقوله: «...أهل مصر في موقع عرف كل الناس منزلته من الأرض، وهو ممر أهل المشرق إلى المغرب، وأهل المغرب إلى المشرق، وهو حلق أوروبا، تتلاقى فيه سيارة الأمم، فقلما توجد بلاد يكثر فيها اختلاط الأمم مثل هذه البلاد»⁽³⁾. إلى جانب ذلك عاش المصريون أجواء سياسية، اختلفت عن باقي الولايات العربية، ما جعل أهلها يتمتعون ببعض الحريات، لكنها حرة محدودة، لم تتجاوز سلطتين رئيسيتين الانجليزي والحدوية⁽⁴⁾. في حين كانت الولايات العثمانية في بلاد الشام، تنح تحت اضطرهاد الباشاوات، بتطبيقهم للسياسة المركزية، رغم أن الحياة الثقافية في

⁽¹⁾ وفيق رؤوف: إشكالية النهوض العربي، من الترددي إلى التحدي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، ص. 170.

⁽²⁾ محمد رشيد رضا (1282-1354هـ/1865-1935م)، مصلح وعالم وكاتب في الحديث والأدب والتاريخ والتفسير. بغداد الأصل، شامي النشأة. من أساتذته حسين الجسر، ومحمود نشابة ومحمد عبده هذا الأخير الذي اجتمع به بعد رحيله إلى مصر. خلف رشيد رضا مؤلفات كثيرة منها: تفسير المنار (12مج)، تاريخ الأستاذ الإمام (3مج)، نداء للجنس اللطيف (حقوق النساء في الإسلام)، الوحي المحمدي، الوحدة الإسلامية، الخلافة أو الإمامة العظمى، يسر الإسلام، الوهابيون والحجاز، والعديد من المقالات في مجلة المنار، التي صدر منها (34مج). ينظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين، ج.6، دار العلم للملايين، ط.15، بيروت، 2006، ص.126.

⁽³⁾ رشيد رضا: المنار، مج.10، ج.1، محرم 1325هـ/14مارس 1907 ص.22.

⁽⁴⁾ وهو ما بينه جرجي زيدان في قوله: «لم يكن يصبر على من ينتقده (الحدوي إسماعيل)، فكان الكتاب يراعون جانبه، ومن تجاسر على انتقاده أصبح في خطر القتل كما أصاب مدير الأهرام لما أشار إلى مال ضُرف من الخزينة ولم يُعلم مصيره». الفيكونت فليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، ج.3، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913، ص.5.

استنبول نفسها عرفت انتعاشا دون باقي الولايات العثمانية. وهو ما دفع بأعداد هائلة من الشوام إلى الهجرة صوب مصر⁽¹⁾، بحثا عن فضاء للحرية والنشر، وطلبا للعلم في مدارسها وجامعتها ومعاهدها⁽²⁾.

ولم يكسر الشوام هذه القيود عن نهضتهم ويقظتهم الفكرية، إلا بعد إعلان دستور 1908، وقد سمح هذا الأخير بتسرب أسباب النهضة للمنطقة، لما تضمنه من مواد تخص ممارسة بعض الحريات، انعكس على انتعاش الحياة الفكرية والثقافية. إلا أن هذا التأخر في الانعتاق من قيود السلطة العثمانية في الولايات العربية، لا ينفى وجود نهضة إصلاحية دينية في العراق كالألوسي، وفي شكلها السلفي مع الوهابية بنجد والمهدية بالسودان.

2.II - الصحافة:

لعبت الصحافة دورا هاما في إيقاظ الأذهان، فقد نقلت إلى قرائها أفكارا تهذب عقولهم وترفع مستواهم الثقافي، وتبعث فيهم نهضة أدبية وعلمية. واحتلت مصر في ذلك الصدارة. ففي عهد محمد علي صدرت جريدة "الوقائع المصرية" (1828)، التي كان من محرريها الشيخ حسن العطار وأحمد فارس الشدياق، ومحمد عبده. وجريدة "وادي النيل" لعبد الله أبي السعود (1866)، و"نزهة الأفكار" لإبراهيم المويلحي (1869)، وجريدة "الوطن القبطية" لمخائيل عبد المسيح (1877). وجريدة "مصر" القبطية أيضا لتاديس شنوده (1895)⁽³⁾.

قد كان للمهاجرين اللبنانيين، قسطا كبيرا في بعث النهضة الصحافية في مصر؛ كمحررين ومؤسسين لعناوين جرائد جديدة؛ فأنشأ سليم وبشارة نقولا جريدة "الأهرام" المصرية (1875)، وفارس نمر ويعقوب صروف جريدة "المقطم" (1889)⁽⁴⁾ بمصر أيضا.

عرفت الصحافة المصرية تباينا واضحا؛ من حيث اتجاهاتها ومواضيعها التي يمكن أن نقسمها

(1) N.S-L.B : «catalogues d'orientalisme», R.M, n .3, Janvier 1907, p.454.

(2) حنا الفاخوري: الموجز في الأدب العربي وتاريخه، مج.4 (أدب النهضة الحديثة)، دار الجيل، بيروت، ط.2، 1991، ص.15. ومسعود ضاهر: «الحياة الفكرية في مدينة بيروت قبيل الحرب العالمية الأولى (1908-1914)»، المجلة التاريخية المغربية، ع.57-58، جويلية 1990، ص.28.

(3) علي الحافظ: مرجع سابق، ص.28-29.

(4) حنا الفاخوري: المرجع السابق، مج.4، ص.15.

إلى صحافة موالية للانجليز والمدافعة عنه، كجريدتي المقطم والأهرام. وأخرى وطنية؛ كجريدة "المؤيد" (1889) للشيخ علي ماضي، وعلي يوسف. وقد خلف هذا التباين الإيديولوجي، صراعات بلغت في كثير من الأحيان، درجة المعارك القلمية التي تجلت في افتتاحيات الجرائد مقالاتها.

كما انفردت الصحف المصرية في شكلها؛ من حيث الحجم ووفرة الأخبار. وهو ما جعلها تضاهي الصحف الأوروبية، وتحتل مكانة متميزة، على خلاف مثيلاتها من الصحف في باقي الولايات العربية. وهو ما أكده فيليب ذي طرازي في كتابه "تاريخ الصحافة العربية": «ولابد لنا (...) من التصريح بأن صحافة وادي النيل، بلغت أو كادت تبلغ شأو الجرائد الأوروبية من حيث الحجم ووفرة الأخبار وغير ذلك من المحاسن، والفضل في ذلك عائد إلى الحكومة المصرية التي تحددت الحكومات الأوروبية»⁽¹⁾.

بينما عانت الصحافة العربية في بقية الولايات العثمانية من مضايقات كثيرة؛ كإخضاعها للمراقبة المشددة، والتضييق عليها بشروط تتنافى مع حرية النشر؛ مما قلص أعدادها، وقيد حريتها.⁽²⁾ وجعل مثقفها، خاصة الدمشقيين يعزفون عن تأسيس الصحف، وهاجروا بأعداد معتبرة إلى لبنان ومصر. ومع صدور الدستور العثماني (1908)، عرفت الصحافة الشامية عموماً بعض الانتعاش، فقد شجع قانون المطابع (1909)⁽³⁾ الطباعة التجارية، مما سمح بارتفاع الكتب المطبوعة، على اختلاف مواضيعها الفنية والأدبية والعلمية، واتساع حركة تأسيس المطابع، وازدهار الصحافة بشكل ملفت؛ فشهدت بيروت كواحدة من مقاطعات لبنان، ما بين (1908-1914) صدور (95) صحيفة ومجلة وملحق لصحيفة، بمعدل 13 صحيفة جديدة تضاف إلى الصحف السابقة⁽⁴⁾.

كما أن الصحافة في المشرق العربي، تميزت خلال الفترة الممتدة من مطلع القرن العشرين إلى

(1) الفيكونت فيلب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، ص.7.

(2) محمد أحمد: مقال سابق، ص.320.

(3) هو القانون الذي نظم مهنة الطباعة، ويتضمن 13 مادة. حددت المادة الأولى منه شروط فتح المطبعة، التي لا تتعدى الإعلام بذلك، بتقديم طلب خطي يحوي: الاسم والمهنة والشركاء واللغة التي تتم بها الطباعة. كما اشترط القانون عدم نشر الكتب الدينية الإسلامية، دون إذن من مجلس المعارف العثماني والنواب والمفتين وتقديم نسخ قبل الطباعة إلى الرقابة ودائرة المعارف. وعدم الالتزام بذلك يلزم صاحبه بعقوبة 50 ليرة عثمانية.. ينظر: مسعود ضاهر: مقال سابق، ص.289.

(4) المقال نفسه، ص.292.

ما قبل الحرب العالمية الثانية، بتنوع طرحها، فطرت مواضيع سياسية واقتصادية واجتماعية، إلى جانب أخرى أدبية. كما اهتمت بالقضايا الوطنية؛ كتحرير الأوطان، وتوحيد الأمة العربية، والحرية، والوعي القومي، وإصلاح مفاصل المجتمع، وتحرير المرأة، والتعاون. وطرقت الأدب شعرا ونثرا. فتمتع قراء الصحف خلال هذه الفترة، بأبداع ألوان الأدب، وتتبعوا بعناية النزاعات الأدبية والسجلات والمعارك الفكرية بين أدبائها ومفكرها. إلى جانب حركة الترجمة واقتباس الروايات والأقاصيص الغربية. وبرز خلالها أفلام كثيرة تعددت نزعاتها، وكثرت مؤلفاتها في مختلف الطبوع والفنون، والاختصاصات الأدبية شعرا ونثرا، لا يسعنا المجال هنا لذكرها جميعا.

وإلى جانب الصحافة شهدت الساحة الفكرية المشرقية، ظهور مؤلفات ودراسات تاريخية، بأسلوب جديد، ابتعدت عن الطرح الكلاسيكي؛ حيث استعان المؤرخون، بمناهج العلم الحديث، وكانت مؤلفات جرجي زيدان (1861-1913) أحسن نموذج لذلك، بإتباعه لقواعد العلم الاجتماعي والعمري والتجري والتقصي، مع التجرد العلمي؛ مثل كتابه: "العرب قبل التمدن" (1908)، وكتاب "تاريخ التمدن الإسلامي" في خمسة أجزاء (1902-1906)، و"تاريخ مصر الحديث" في جزأين (1889).⁽¹⁾ كما نهج أحمد أمين (1886-1954) الأسلوب نفسه في "فجر الإسلام" و"ضحى الإسلام" و"ظهر الإسلام". وأيضا فيليب دي طرازي (1865-1956) في كتابه "تاريخ الصحافة" في جزأين. ومحمد كرد علي (1876-1953) في كتابه "خطط الشام"، الذي يقع في ستة أجزاء، ألفها ما بين (1925-1928). إلى جانب المقالات العلمية التي حررها إبراهيم اليازجي، ويعقوب صروف عبر صفحات "المقتطف" (1876) وبسطا فيها المعارف والاختبارات العلمية الغربية، في علم الفلك والطبيعات والكيمياء⁽²⁾. وسارت مجلة الهلال (1892) لجرجي زيدان من بعدها في نفس المنحى. وعرفت المرحلة أيضا اهتماما بترجمة الكتب العلمية الغربية خاصة المتعلقة بالعلوم التطبيقية. وقد أطلعنا علي المحافظة علي مجموعة لا بأس بها من الكتب المترجمة في مؤلفه "الاتجاهات الفكرية"⁽³⁾.

⁽¹⁾ حنا الفاخوري: الموجز في الأدب العربي وتاريخه، مج.4، ص.226-228.

⁽²⁾ المرجع نفسه، مج.4، ص.39.

⁽³⁾ علي المحافظة: مرجع سابق، ص.215-235.

3.II - المسرح:

يعتبر المسرح من ثمار النهضة الأدبية في المشرق، الذي ظهر كلون أدبي جديد لم يألفه أهل المشرق. وكانت بدايته محتشمة من لبنان، على يد مارون النقاش في مسرحيته "البنخيل" (1847)، المستوحاة عن المسرحي الفرنسي موليير. والأديبان؛ أحمد خليل القباني، ويعقوب صروف، اللذان تحمسا لاستقدام هذا الفن وغرسه في التربة العربية، بهدف الرفع من مستوى الجماهير، وتهدئتهم وإمتاعهم. لشعورهم بالنقص، بعد سفرهم إلى أوروبا، وإطلاعهم على الازدهار الذي بلغه المسرح الغربي، في حين تأخر العرب عن معرفة هذا الفن⁽¹⁾.

فلم يلق هذا النوع الأدبي والفني رواجاً شعبياً، واقتصر في البداية على اهتمام نزر قليل من النخبة المثقفة، فظل على صفته النخبوية، لذلك وجد القائمون عليه صعوبة في تفاعل الجماهير معه، الأمر الذي عبر عنه مارون النقاش بقوله: «إن دوام هذا الفن في بلادنا أمر بعيد»⁽²⁾، وهو ما جعل رواده يهاجرون باتجاه مصر، أين توفرت البيئة المناسبة بعد إنشاء الخديوي إسماعيل للأوبرا الملكية. فانتشر فن المسرح بها انتشاراً واسعاً. وكثرت التأليف فيه، وأسست فرق مسرحية، كفرقة سليم النقاش، وفرقة سليمان القرداحي (1882)، واسكندر فرح (1886)، وضمت هذه الفرق المسرحية لعضويتها العازفين والملحنين والمؤلفين، كخليل اليازجي (1836-1889)، ونجيب حداد (1867-1899)، وفرح أنطوان (1874-1922). ومع مطلع القرن العشرين عرف المسرح تطوراً واضحاً على يد جورج أبيض وفرقته (1912). إضافة إلى جهود أحمد شوقي (1868-1932) المسرحية، التي تميزت بالرصانة والقوة مثل مسرحيته "مصرع كيلوباترا".

في حين اتسم المسرح في باقي الولايات العربية المشرقية، بالمحدودية من حيث الظهور؛ حيث انحصر تأثيره ضمن جدران الجامعات والقنصليات والمدارس الكبرى؛ خاصة لبنان الذي تأخر ظهور المسرح به بشكل عملي إلى النصف الثاني من القرن العشرين. لغياب الدعم المادي والتشجيع الرسمي، وعدم مشاركة العنصر النسائي فيه، للاعتقاد السائد أنه من المنكرات الواجب

(1) علي الراعي: "المسرح في الوطن العربي"، مجلة عالم المعرفة، ع.248، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت،

ط.2، 1999، ص.69-70.

(2) المرجع نفسه، ص.76.

تجنبها⁽¹⁾. بينما تأخر في الخليج العربي إلى أربعينات القرن الماضي.

II.4 التعليم:

شهد المشرق العربي في النصف الثاني من القرن العشرين ظهور حركة تعليمية نشيطة؛ حيث لعبت الكتاتيب المقامة بالقرب من المساجد أو في الزوايا أو منزل الشيخ المعلم نفسه، دورا هاما أواخر الفترة العثمانية في تعليم الأطفال القرآن الكريم تلاوة وحفظا في سن مبكر⁽²⁾.

وقد احتفظ الأزهر منذ تأسيسه في العهد الفاطمي (361هـ/972م) بالصدارة في تكوين الطلاب؛ وكأضخم مؤسسة تعليمية وجامع للعبادة. فقد بلغ عدد أساتذته سبعين أستاذا في القرن الثامن عشر، ومعظم هؤلاء الأستاذة هم من تلاميذه⁽³⁾. ولم يقتصر دوره على التعليم فقط، بل لعب أدوارا حضارية بارزة في تاريخ الثقافة الإسلامية؛ إذ حافظ على استمرار تدفق الفكر الإسلامي وتجديده، وعلى نمو اللغة العربية وانتشارها في مختلف الأرجاء. وتخرجت منه أفواجا من الطلاب، حملوا راية الإسلام، ونشروا اللغة العربية في مختلف بقاع الأرض⁽⁴⁾.

وإلى جانب مصر، ظهرت في بلاد الشام؛ خاصة دمشق وحلب، العديد من المدارس، ابتداء من القرن الثامن عشر⁽⁵⁾؛ كدار القراءة الصابونية بسوق الغنم، ودار القرآن والحديث التنكيزية في سوق التبني، ودار الحديث الأشرفية الأولى الجوانية (الداخلية)، والثانية البرانية، ومدارس أخرى صوفية المسماة الخنقا أو الزوايا⁽⁶⁾. وتعتمد -المدارس- من حيث مواردها المالية، على التبرعات والأوقاف والمعونة الحكومية، وما يشارك به مسجد مكة والمدينة. والمتخرجون منها يعملون في وظائف بصفتهم كتابا وقضاة ومفتون وأئمة، وبعضهم معلمين وأساتذة⁽⁷⁾.

لا يمكن لأي كان، إنكار الجهود التي بذلتها هذه المراكز العلمية في المحافظة على اللغة

(1) مسعود ضاهر: مقال سابق، ص. 295.

(2) محمد أحمد: مقال سابق، ص. 313.

(3) علي المحافظة: مرجع سابق، ص. 14.

(4) أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ الإسلامي، ص. 21-22.

(5) علي المحافظة: المرجع السابق، ص. 14.

(6) محمد أحمد: المقال السابق، ص. 314.

(7) علي المحافظة: المرجع السابق، ص. 14.

والتراث العربي، إلا أنها كانت محط انتقاد حاد⁽¹⁾ لجمود علمائها ورفضهم الأخذ بالأساليب الحديثة في التدريس، وحصر المواد المدرسة في العلوم اللغوية والشرعية. وهو ما نوه به أحمد أمين بقوله: «...العلم فيها كتاب ديني شكلي يقرأ، أو جملة تعرب أو متن يحفظ أو حاشية على شرح، أما العلوم الدنيا فلا شيء منها إلا حساب بسيط يستعان به على معرفة الموارث أو قبس من فلك قديم يستدل به على أوقات الصلاة...»⁽²⁾. وقد حملت النهضة الفكرية في المشرق، معها نفحات جديدة لتحديث أساليب ومناهج التعليم. وقد قام محمد علي بجهود معتبرة لعصرنة التعليم، فأسس عدد من المدارس والمعاهد العلمية؛ كمدرسة الطب في أبي زعبل (1827)، لتخريج أطباء للجيش المصري، بلغ عدد خريجها في الدفعة الأولى 12 طالبا، ثم ارتفع سنة 1837 إلى 190 طالبا. وألحق بها في السنة نفسها (1837) مدرسة للصيدلة والولادة. كما تم إنشاء مدرسة للهندسة بمصر (1816)، ألحقت بمدرسة المهندسخانة ببولاق (1834)، ومدرسة للزراعة (1836)، وأخرى للمعادن في القاهرة (1834)، ومدرسة للفنون والصنائع (1839)، ومدرسة للبيطرة⁽³⁾. ويعتبر إنشاء هذه المؤسسات باختصاصاتها، في هذه الفترة بذات، بمثابة القفزة التي بدأت تبدد ظلمة الركود، رغم ما فيها من محاكاة للغرب.

وكان إنشاء مصر لأول جامعة (1908)، قد فَعَلَ المشهد الفكري مع مطلع القرن العشرين،

⁽¹⁾ ومن ذلك ما نقله عبد الرحمن الجبرتي صاحب كتاب "عجائب الآثار في التراجم والأخبار" من انتقاد الشيخ حسن البديري الحجازي للأزهر في قوله:

الجوامع الأزهر ابنتلاه	رب لله العجز والوجود
بكل فظ قحف وطرف	عليك باليشير لا يجود
قطعة صخر أليس فيه	الثقل واليبس والجمود
عمائمًا كبروا، وكمًا	قد وسعوه لكي يسودوا

ينظر: فهمي جدعان: أسس التقدم، ص. 105، 106.

كما تعرض الأزهر لانتقادات حادة من النخبة التقدمية، منهم طه حسين في كتابه: "مستقبل الثقافة في مصر"، حيث رأى ضرورة مراقبة وإشراف الدولة على هذا النوع من التعليم، خاصة في مراحله الأولى (ابتدائية وثانوية)، عن طريق وزارة المعارف والحد من سلطة شيوخه، حتى لا يشكل وجوده دولة داخل الدولة، ورأى ضرورة تطوير مناهجه التي ظلت قديمة غير ملائمة لروح العصر. للمزيد ينظر: طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط. 2، د. ت، ص. 60-64، و. ص. 261-265.

⁽²⁾ أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص. 7.

⁽³⁾ علي المحافظ: مرجع سابق، ص. 205-209.

وقد شهد هذا الصرح العلمي إقبالا متزايدا للطلبة، فبعد أن كان عدد الطلبة 107 طالبا عند افتتاحها، بلغ (2371) سنة 1932، ارتفع إلى (6781) طالبا سنة 1936، توزعوا على الكليات الجديدة إلى جانب القديمة؛ وهي الهندسة والزراعة والتجارة.⁽¹⁾

بينما تأخرت بلاد الشام والعراق وسائر بلاد آسيا العربية، عن إنشاء مثل هذا النوع من المدارس والمعاهد الذي يعتمد على النظم التعليمية الحديثة، فلم يبادر العثمانيون إلى تأسيسها، إلا بعد أن ألحقت بهم القوة العسكرية والصناعية الأوروبية خسائر كبيرة، حينها أدركوا حاجتهم إلى التعليم العصري المناقض للتعليم الديني، والمسائر لروح العصر. فأسسوا العديد من المدارس، خاصة بعد صدور قانون المعارف العمومية (1869)، عكف مدحت باشا في ولاية الشام (1878)، على تأسيس الكثير منها، لشغفه بالعلم. وفرض عقوبات على كل ولي لا يلحق ولده بالمدرسة عند بلوغه السادسة من العمر. ومن هذه المدارس المكتب الإعدادي (1827)، وهي أول ثانوية في دمشق، وكانت لغة التدريس بها التركية⁽²⁾. إلى جانب مدرسة الطب (1901)، التي ألحقت بمدرسة الصيدلة وبلغ عدد طلبتها سنة 1914 مئة طالب⁽³⁾. أما في بيروت فقد أنشئت مدرسة الطب والصيدلة (1867)، كجزء من الكلية السورية الإنجيلية.

وقد عرفت هذه المرحلة أيضا ظهور التعليم الأجنبي، بالتزامن مع التنافس الاستعماري على المنطقة. بتكوين مراكز تعليمية في المشرق؛ كالكلية السورية الإنجيلية (الجامعة الأمريكية حاليا) (1866)، وكلية مار يوسف الكاثوليكية (1875) أو القديس يوسف. وكانت هاتان الجامعتان تمثلان ثقافتين مختلفتين؛ فرنسية وبريطانية، تعتمد المناهج الفرنسية والأمريكية. وقد جذبتا أعدادا من طلاب العلم من مختلف البلاد العربية. وإلى جانب دورهما التعليمي⁽⁴⁾ لعبتا دورا بارزا في نشر

⁽¹⁾ «الحركة الفكرية والجامعة في مصر»، مجلة الرسالة، ع.249، السنة السادسة، 10 صفر 1357 / 11 أبريل 1938، ص.232.

⁽²⁾ محمد أحمد: مقال سابق، ص.215.

⁽³⁾ علي المحافظ: المرجع السابق، ص.211.

⁽⁴⁾ بلغ عدد المتخرجين من مدرسة القديس يوسف، كأطباء وصيدلة منذ تأسيسها إلى سنة 1914، قرابة 700 طالب. أما الجامعة الأمريكية، فقد بلغ عدد طلابها سنة 1908 حوالي 900 طالب، يشرف عليهم 70 أستاذا. أما عدد المتخرجين فبلغ حتى سنة 1913 (9865) طالب عن قسمي الطب والصيدلة. للمزيد ينظر: مسعود ضاهر: مقال سابق، ص.284-285.

الثقافة الغربية، من خلال أعداد المتخرجين الذين كانت أعدادهم تتزايد بشكل مستمر. بينما تأخر ظهور التعليم الحديث في منطقة الخليج العربي. وظل خاضعا للمبادرات الفردية، القائمة على جمع التبرعات لتسييره؛ كمدرسة المباركة في الكويت 1911، وأخرى في البحرين سنة 1919. ولم تتول الحكومات مسؤولياتها اتجاه التعليم، إلا في ثلاثينيات القرن الماضي⁽¹⁾. وفي العموم، تبدو الحياة الثقافية في المشرق العربي وبصورة استثنائية مصر وبلاد الشام، بأفضل حال، إذا ما تم مقارنتها بالمغرب أو الجزائر خاصة، فالمشرق العربي عرف العديد من المتغيرات الثقافية معها تعرف تطورات ملموسة، على مستوى الصحافة والمؤلفات الأدبية؛ بما في ذلك القصة والرواية، والدواوين الشعرية والمسرح، والكتابات التاريخية. كما عرف التعليم خلال نفس الحقبة انتعاشا واضحا تحت رعاية سياسية، في عهد محمد علي. أما بلاد الشام، بما في ذلك سوريا ولبنان وفلسطين، فقد تأخرت نهضتها الفكرية، إلى مطلع القرن العشرين، بعد إعلان دستور (1908)، الذي كان بمثابة المتنفس لهم، ذاقوا معه نسائم الحرية، بعد معاناتهم من الولاة الأتراك. وهي المعاناة التي تكررت مجددا قبل أن يجدوا أنفسهم تحت يد سلطة أجنبية باسم الانتداب. لذلك اختارت النخبة الشامية الهجرة خارج الديار، ونشطت من هناك سواء مصر، أو أمريكا الشمالية في الغالب.

وكان للاحتكاك المباشر وغير المباشر بالغرب، قد أعطى دفعا قويا للمحاولات الإحيائية بالمشرق العربي، لكسر الجمود والتخلف المهيمن على الفكر. وبذلك فإن عملية الاقتباس من الغرب، قد أحدثت في شكله الإيجابي، حركة دينامية بمثيراتها واستجاباتها.

ثانيا: - في الجزائر:

تعد بلاد المغرب جزءا هاما من العالم العربي، وشقه المكمل. كما سمي بالشمال الإفريقي⁽²⁾،

(1) عبد الملك خلف التميمي: الخليج العربي والمغرب العربي، ص.22.

(2) عرفت هذه المنطقة بتسميات مختلفة، عبر عصورها التاريخية؛ فاليونان سموها ليبيا، بينما سماها الرومان إفريقيا (Africa). أما العرب الفاتحون فأطلقوا على كل ما هو غرب مصر، جزيرة المغرب. وسميت في القرون الوسطى ببلاد البرابرة. وابتداء من القرن التاسع عشر، أطلق الجغرافيون على المنطقة تسمية إفريقيا الصغرى، وبلاد الأطلس. كما نعتوها بتسمية إفريقيا الشمالية الفرنسية أو الشمال الإفريقي. ينظر: شارل أندري جوليان: تاريخ إفريقيا الشمالية، تر: محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، 1969، ص.11-12.

ويضم كلا من الجزائر، وتونس، وليبيا، والمغرب الأقصى.

وقد عرفت هذه الرقعة خلال أواخر القرن التاسع عشر تحولات كبيرة، بدءاً من احتلال الجزائر (1830)، وليبيا (1911)، وفرض الحماية على كل من تونس (1881)، والمغرب (1912)، وما لحقها من تغيرات واختلالات في الأنماط الاقتصادية، والنظم الاجتماعية والثقافية، ونحن إذ نتناول في هذا المقام الجزائر بشيء من التفصيل، على اعتبارها الامتداد المكاني المعنى بالمشكلة البحثية في هذه الأطروحة.

I. الأوضاع السياسية:

خضعت الجزائر للاستعمار مبكراً، مقارنة بباقي العالم العربي والإسلامي، وكانت من أول الدول عربية سُلبت من الدولة العثمانية (1830)، على يد فرنسا الاستعمارية التي كبتت أنفاس الجزائريين طيلة قرن واثنين وثلاثين سنة، وحرمتهم من أبسط حقوقهم السياسية.

I. 1. النظام الإداري والقضائي:

توالت على فرنسا نظم حكم متنوعة؛ بين ملكي وجمهوري.⁽¹⁾ انعكس أثرها بشكل مباشر أو غير مباشر على مستعمراتها على غرار الجزائر. لعل الذي يعيننا من بينها، هو نظام الجمهورية الثالثة (1871-1940)، الذي يغطي عندنا الفترة الزمنية المعنية بالدراسة في هذه الأطروحة (1900-1939). وأثر سياسة هذه الجمهورية على الجزائر ضمن مستعمراتها في الشمال الإفريقي.

أقرت فرنسا منذ بداية الاحتلال، جملة من القرارات والأمريات تؤكد على أن الجزائر جزء من فرنسا؛ كأمرية 22 جويلية 1834؛ ودستور 4 نوفمبر 1848⁽²⁾ في مادته 109. إلا أنها من حيث

لكن تسمية إفريقيا الشمالية الفرنسية أو الشمال الإفريقي هي تسميات استعمارية، أطلقها المؤرخون الفرنسيون على المستعمرات الفرنسية في المنطقة. ولا يشمل كل المنطقة الجغرافية المعنية بالبحث. لذلك اخترنا تسمية بلاد المغرب المعبرة عن الشق المقابل للمشرق العربي، دون الشمال الإفريقي، أو المغرب العربي الذي لم يظهر بعد كمصطلح في هذه المرحلة.

(1) تراوحت نظم الحكم السياسية بفرنسا، بين ملكي وجمهوري، خلال فترة احتلالها للجزائر: الملكي (1830-1848)، ثم الجمهورية الثانية (1848-1852)، فالحكم الإمبراطوري (1852-1870)، الذي تلتها الجمهورية الثالثة (1871-1940)، فالجمهورية الرابعة (1940-1958)، ثم الجمهورية الخامسة (1958...). ينظر: أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج. 2، ط. 4، د. غ. إ. بيروت، 1992، ص. 19.

(2) Estoublon (R) & Lefbure (A): code de L'Algérie annoté, T.1, (1830-1895), imp. Jourdan, Alger, p. 6. Renè Gantois : L'accession des indigènes algériens à la qualité de citoyen Français, imprimerie La Typo- Litho, Alger, 1928, p.28.

الواقع لم تعاملهم على أنهم فرنسيين في أبسط حقوقهم، وإنما مجرد رعايا (des sujets français) سلبتهم حقوقهم، وجردتهم من صفتهم كجزائريين؛ وسموا بدل ذلك بالأهالي المسلمين (les indigènes musulmans)، بينما تمتع مستوطنو الجزائر، بالصفة الجزائرية (les algériens)، حتى عام 1939.⁽¹⁾ وربما هي التسمية الأصح لواقع الجزائريين والمستوطنين، التي تمتعت فيها المجموعة الأخيرة بحقوق لم يحلموا بها في أوطانهم الأصلية! وقد صور إميل لرشى (Emil Larcher) -أستاذ بكلية الجزائر- سنة 1903 هذا الوضع بقوله: «إن وضع الفرنسيين بالجزائر اليوم شبيه بوضع الإفرنج في غالبا القديمة؛ جنس غالب، يفرض هيمنته على الجنس المغلوب؛ هناك إذن أسياد ورعايا، أصحاب امتيازات وأناس لا امتيازات لهم، فلا محل هناك للمساواة».⁽²⁾ وبذلك تكون السمة الغالبة في تعامل فرنسا الاستعمارية مع الجزائريين، أخذت طابعا استعباديا لا إنسانيا، مع تطبيق قانون الأهالي (code de l'indigénat)؛ بقوانينه الاستثنائية، الصادرة في تاريخ 1881،⁽³⁾ وظلت قوانينه سارية المفعول حتى سنة 1945. سلطت فيه السلطات الإدارية عامل العمالة، المتصرفون الإداريون على مستوى البلديات المختلطة (Les communes mixtes)، والقياد بدلا عن السلطة القضائية عقوبات رادعة على الأهالي؛ بالنفي أو السجن أو وضعهم تحت الإقامة الجبرية، أو فرض غرامات مالية⁽⁴⁾ فردية على مستوى الأفراد أو جماعية على مستوى الدواوير، أو حجز الأملاك، خاصة منها الأراضي.⁽⁵⁾ وكانت هذه العقوبات تصدر لأنفه

⁽¹⁾Fanny Colona: **instituteurs algériens 1883-1939**, O.P.U, Alger,p.15.

⁽²⁾محمد حري: **الثورة الجزائرية سنوات المخاض**، تر: نجيب عياد، صالح المثلوثي، موفم للنشر، الجزائر، 1994، ص.87.

⁽³⁾تعود أصول هذا القانون حسب محفوظ قداش إلى أوامر الجنرال بوجو (Begeaud)، التي كان يوجهها إلى ضباطه العسكريين، ومنحهم خلال ذلك الصلاحيات المطلقة لمعاينة الأهالي المسلمين. ينظر:

Mahfoud Kaddache: **Histoire du nationalisme algérien (Question nationale et politique algérienne 1919-1951)**, T.1,1^{er} Edition, S.N.E.D, Alger ,1981, p.30.

⁽⁴⁾فقد صدر سنة 1883 (30.837) حكم ضد الأهالي على مستوى البلديات المختلطة فقط، ودفع غرامات قدرت بـ213.023 فرنك. بالإضافة إلى أحكام بالسجن ينظر: عمار بوحوش: **التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962**، ط1، د.غ.إ، بيروت، 1997، ص.173.

وانخفضت هذه العقوبات بشكل ملفت في ظل سياسة فرنسا الإصلاحية، والتطور النسبي للوعي السياسي في للجزائريين؛ فقد بلغ مجموع الأهالي المدانين بغرامات أو سجن (3.100) أهلي، وبلغ مجموع الأيام التي تم فيها السجن خلال نفس السنة بـ(11.394) يوم، بينما دفع خلالها الأهالي -سنة 1919- ما يقارب (22.505) فرنك فرنسي. ينظر:

Mahfoud Kaddache: op. cit , p.31.

⁽⁵⁾زبير سيف الإسلام: **تاريخ الصحافة في الجزائر**، ج.4، م.و.ك، الجزائر، 1985، ص.15.

الأسباب؛ كالتنقل دون إذن، والتصريح تمس السيادة الفرنسية، والتأخر عن دفع الضرائب والغرامات.... إلخ.

وقد حُرّم الأهالي الجزائريون من تمثيل أنفسهم، عبر مختلف المجالس المنتخبة، بخلاف الفرنسيين والمستوطنين. فقد سيطروا على كل المجالس؛ من أصغر وحدة تمثيلية في المجتمع، مجلس الجماعة الذي يمثل النواة الأولى للمجتمع الجزائري المتمثل في الدوار إلى أعلى مجلس (المجلس الأعلى الوطني الفرنسي - البرلمان-) وقد ظل هذا الأخير حلما ومطلبا من مطالبهم السياسية⁽¹⁾.

وإذا كانت فرنسا قد استحدثت مؤسسات إدارية بهدف تطويق الجزائريين وخدمة مصالحها فوضعت نظاما قضائيا لم يألفه الأهالي؛ منذ تأسيسها لأول محكمة صلح، تمتعت بصلاحيات واسعة بموجب قرار 13 أوت 1854⁽²⁾ ووُضِع على إثرها القضاء الإسلامي جانبا، ولم يبق للقاضي المسلم أي صلاحيات⁽³⁾، غير النظر في الأحوال الشخصية (الزواج والطلاق والإرث)، وتنفيذ أحكام قضاة محاكم الصلح⁽⁴⁾، بعد أن حظي بوافر الاحترام والتقدير، فلا يتولاه إلا من توفرت فيه شروط النزاهة والاستقامة والعلم والتقوى. وتمتع صاحب هذا المنصب بمكانة رفيعة عند الأمراء منذ الفتح الإسلامي إلى أواخر الفترة العثمانية⁽⁵⁾. ونظرا لما كان يتمتع به القاضي من سلطة دينية؛ تسمح له بتطبيقه الشريعة الإسلامية، وسلطة تمثيلية للسيادة الدولة، فقد عملت الإدارة الاستعمارية على كسر هذه السلطة منذ البداية، بأن قلصت من أعدادها⁽⁶⁾. على حد تعبير الحاكم العام لويس هنري دوقيدون (De Gueydon) (1871-1873): «إن العدالة هي مظهر من مظاهر السيادة، وعلى القاضي المسلم أن ينحني أمام القاضي الفرنسي، وعلى الكل أن يفهم

(1) أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ط. 2، دار المعارف، الجزائر، 1962، ص. 257-258.

Lavenarde (A): *la représentation des indigènes musulmans non naturalisés de l'Algérie au parlements français*, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris, 1922, p.9-11.

(2) (Ch.R)Ageron : *Les algériens musulmans et la France (1871-1919)*, T.1, 1^{re} édition, P.U.F, 1986, p.206

(3) للمزيد ينظر: أحمد توفيق المدني: المصدر السابق، ص. 313-114.

(4) Claude Collot : *Les institution de l'Algerie, durant la période coloniale 1830-1969*, edition C.N.R.S , O.P.U, Alger ,1987 , p.110.

(5) أحمد توفيق المدني: المصدر السابق، ص. 312-113.

(6) بلغ عدد المحاكم الشرعية من 184 إلى 61 محكمة سنة 1890 ينظر: يحي بوعزيز: سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، 1830-1954، د.م.ج، الجزائر، 2007، ص. 40-41.

بأننا نحن الغالبون».⁽¹⁾

كما قلصت فرنسا من أعداد المحاكم الشرعية، (من 184 إلى 61 محكمة عام 1890)، سعيًا منها لتحطيم القضاء الإسلامي. وعوضتها بمؤسسات قضائية تنظر في القضايا التي تخص الأوربيين والفرنسيين. ونوعين من المحاكم تختص فيما علق من مسائل الأهالي، سميت الأولى بالمحاكم الزجرية وشكلت بطلب من المجالس المالية والمفوضين الماليين الأوربيين، سنة 1902. عوضًا عن محاكم الدرجة الأولى العادية، يرأسها شيخ البلدية أو أحد ممثلي الإدارة بدلًا من قضاة الصلح. والمحاكم الجنائية، التي تقوم مقام محاكم الجرح، وتنظر في مخالفات الأهالي، وقد سُحبت منها كل صلاحيتها، ما عدا الأحوال الشخصية. كما منع الأهالي من حق الاستئناف.

وبذلك تكون المؤسسات التي استحدثتها فرنسا في الجزائر، لنشر الحضارة، والرفع من مستوى الأهالي، ما هي إلا ادعاءات واهية؛ ومزاعم كاذبة، لأنها في حقيقتها مؤسسات تخدم مصالحها، ومصالح المستوطنين، من ناحية الإدارية، المالية، الأمنية، والرقابية.

2.I - تطور الوعي السياسي:

كانت الوضعية الاستعمارية الطويلة المدى، ورفض المستمر من جهة الجزائريين المسلمين إحدى أهم العوامل التي ساعدت في نمو وعي سياسي لدى الجزائريين؛ فمع استمرار التعبير الثوري⁽²⁾ بصورته الشعبية غير منظمة، تطلعت النخبة مع مطلع القرن العشرين لأسلوب مغاير في خطابها مع الإدارة الاستعمارية.

لم تحظ المرحلة الأخيرة بالاهتمام الكافي، إذا ما تمت مقارنتها بسابقتها أو تلك التي تلتها، على اعتبارها مرحلة انتقالية بين مرحلتين. وصفها مصطفى الأشرف (1917-2006) في كتابه "الجزائر الأمة والمجتمع"، بالمرحلة الثانية من المراحل التي مرت بها الجزائر المستعمرة، ويمتد تاريخها ما بين (1871) عقب ثورة المقراني إلى غاية (1920)، ونعتها بالقول: «تميزت بالهمود التام، من

⁽¹⁾ Ageron (Ch.R) : op.cit, T.1, p.201.

⁽²⁾ كثورة عريوة ومليانة عام (1901)، عين بسام (1906)، و بني شقران (1914)، الأوراس (1916)، وثورة التوارق 1916. ينظر: يحي بوعزيز: ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ج.2، م.و.م، ط.2، الجزائر، ص.69-15.

غير هوان ولا استسلام»⁽¹⁾. في حين وصفها أبو القاسم سعد الله⁽²⁾ بالغموض⁽³⁾.

وهي نعوت صادقة لحد بعيد، فالغموض الموصوف، مقترن بأسلوب صياغة مطالبها، وعدم تبلور وعيها السياسي بالقدر الكافي، حيث ظل الخوف من المواجهة والاصطدام بالإدارة الاستعمارية، هو الصفة الغالبة في هذه العلاقة، إلى جانب قلة خبراتهم السياسية. كما أن في وصفها بالسكون، بينما المرحلة الموالية لها بالإيجابية، خاصة المتعلقة بظهور حزب نجم شمال إفريقيا. يوحي أن المرحلة المعنية كانت سلبية، وانعدام الفاعلية ودينامية فيها. مع أن النخبة المتعلمة في مطلع القرن الماضي، بذلت جهودا مضنية في التعامل مع قضايا مجتمعا، ومواجهة تعنت الإدارة الفرنسية، والمستوطنين.

I.2.1 - النخبة الجزائرية:

كان ظهور النخبة المتعلمة في مطلع القرن العشرين على اختلاف تسمياتها، أهم حدث ميّز المرحلة؛ فقد نعتها أندري سيرفي (Andre Servie) بالعمامات الشابة، قياسا على العمامات القديمة (les vieux turbans)⁽⁴⁾. بينما اطلق عليها فرحات عباس⁽⁵⁾ وصف الارستقراطية

(1) مصطفى الأشرف: الجزائر الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، م.و.ك، الجزائر، 1983، ص.79.

(2) أبو القاسم سعد الله (1930-2013)، مؤرخ وأديب جزائري من مواليد قمار بالجنوب الجزائري، كان مساره الدراسي بين الجزائر وتونس والقاهرة والولايات المتحدة الأمريكية عرف بنشاطه الطلابي بتونس. وعضوا في الإتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين، فرع القاهرة. اشتغل مدرسا في مدارس جمعية العلماء المسلمين، وأستاذا محاضرا في جامعات مختلفة داخل وخارج الوطن بعد الاستقلال. كان غزير التأليف خاصة في الترجمة والأدب وتاريخ الجزائر. ينظر: أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، م.و.ك، الجزائر، 1988، ص.177-179. د.سالم حجار: "تاريخ الجزائر بنظارات سعد الله"، مجلة آمال، وزارة الثقافة، الجزائر، ع.57، السنة 13، 1983، ص.29-52.

(3) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.100.

(4) Andre Servier : Le péril de L'avenir, le nationalisme en Egypte, en Tunisie, et en Algérie, 2^{ème} édition, Constantine, 1913, p.139.

(5) فرحات عباس (24 أكتوبر 1899 - 24 ديسمبر 1985)، من مواليد الطاهير بالجنوب الشرقي ليجل، يعتبر أفضل من مثل النخبة المفرنسة، بعد الحرب العالمية الأولى. فقد تدرج في المدرسة الفرنسية، وتخرج كصيدلي (1932) من كلية الطب. نالت السياسة حظا كبيرا من حياته، كممثل أهلي في مختلف المجالس، بالإضافة إلى تشكيله أحزابا سياسية مختلفة. ظل يؤمن بفكرة الجزائر فرنسية مدة طويلة، ولم يجد عنها إلا بعد انضمامه للثورة التحريرية. من آثاره: الشاب الجزائري، وكتاب الجزائر من المستعمرة إلى المقاطعة، وحرب الجزائر وثورتها ليل الاستعمار. ينظر:

Naroun Amar: Ferhat Abbase ou les chemins de la souveraineté, Denoel, Paris, 1960. Jeanne et Andre Brochier : L'ivre d'or de l'Algérie, op.cit, p.297.

القبيلية⁽¹⁾. أما أبو القاسم سعد الله⁽²⁾ فأطلق عليهم اسم النخبة، المرادفة للشباب المتقدم (évoluée jeunesse) أو (elite). في حين فضل مصطفى حداد في مقال له⁽³⁾ التسمية التي أطلقت على الطبقة المستنيرة في عهد الثورة الروسية أنتلجانسيا⁽⁴⁾ (Intelligentsia)، المرادفة مصطلح المثقف (Intellectuel) في اللغة الفرنسية⁽⁵⁾.

وتتوافق هذه التسميات مع مدلولها اللغوي⁽⁶⁾ الذي يحمل معني الصفوة والقلّة المنتقاة من الكثرة والعامة. وتتطابق أيضا مع المعنى الاصطلاحي، على أنّها طبقة معينة، أو شريحة منتقاة من أي نوع عام، تتميز عن البقية، وتنفرد بسمات مغايرة لجماعتها، وهو التفرد والتّمييز الذي يجعل منها في أعلى قمة النوع، وتتولى قيادة جماعتها.

والنخبة الجزائرية على غرار النخب العالمية، تتباين بتباين منابعها الفكرية، ونحن إذ نتناول في

(1) فرحات عباس: من المستعمرة إلى المقاطعة، الشاب الجزائري 1930، متبوع بقرير إلى الماريشال بيتان، منشورات المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، وثورة أول نوفمبر 1954، 2007، ص.9.

(2) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.159.

(3) مصطفى حداد: "حوالدية صالح أحد أفراد الرعيل الأول لحركة الشبان الجزائريين، نسيه المؤرخون"، المجلة التاريخية المغربية، ع.61-62، مطبعة بابيرس، زغوان، تونس، 1992، ص.78.

(4) وهو لفظ اشتق من أصل لاتيني، يعني أولئك الذين تثقفوا ثقافة علمية، انعكست على تركيبهم الاجتماعي أو النخبوي.

(5) نشأ مفهوم المثقف (intellectuel)، في فرنسا مع تداعيات قضية ألفرد دريفوس (Alfred Drefus) الضابط الفرنسي اليهودي، الذي اتهم بالخيانة (1894)، وأثيرت معه قضية معاداة السامية (Anti sémitique)، فنزل الأدباء والمفكرون واحتشدوا في ساحة السربون، وحرروا أول بيان في تاريخ الفكر الغربي، لجماعة من الأدباء والمفكرين (le manifeste des intellectuelles) محتجين فيها على تجاوز المحاضر القانونية، وطالبوا بمراجعة الحكم الصادر ضد دريفوس، فكان لهم ما طلبوه. وهي أول مرة يشارك الأدباء والمفكرون في الحياة السياسية العامة. ينظر: محمد الشيخ: المثقف والسلطة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، 1991، ص.17.

(6) مما جاء من تعريف النخبة في المعاجم والقواميس اللغوية؛ لسان العرب: انتخب الشيء اختاره، والنخبة ما اختاره منه. ونخبة القوم، ونخبتهم خيارهم، فيقال: جاء في نخب أصحابه أي خيارهم. النخب: النزاع، الانتخاب: الانتزاع. والانتخاب الإختيار والإختيار والإقتناء، ومنه النخبة وهم الجماعة تختار من الرجال فتنتزع منهم. ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج.1، ط.1، دار صادر، بيروت، (د.ت)، ص.751_752. وهو ما ذهبت إليه القواميس الأجنبية، التي أكدت هي الأخرى على أنّها تحمل معاني الصفوة والخيرة وعلية القوم. ينظر:

N.S.Doniach Oxford: The oxford English-Arabic, dictionary of current usage, university press, 1982, p.377.

petit larousse en couleur, dictionnaire encyclopédique pour tous, librairie larousse, Paris, p.327.

هذا المقام النخبة الجزائرية فإن المنطلق الرئيسي في تنوعها، يعود إلى مرجعيتها اللغوية وتكوينها الفكري، فمنها العربية والمفرنسة، وفيما جمعت النخبة الثالثة بين الأخيرتين بازداوجية منبعها، انطلاقاً من تفتحها على اللغتين الفرنسية والعربية. وكانت السمة التصادمية هي الغالبة في علاقة النخبتين الأوليتين، التي انعكست على معالجاتهما لمختلف قضايا مجتمعهم الدينية والسياسية والاجتماعية وفي علاقتهم بفرنسا الاستعمارية.

- النخبة العربية:

اعتمدت هذه النخبة في تكوينها على منابع عربية إسلامية، استمدتها من التعليم العربي التقليدي، وكانت الزوايا مصدره الرئيسي. ومنهم من تابع تكوينه العربي عبر قنوات خارجية، على مستوى المراكز العلمية المغربية والمشرقية؛ كجامع الزيتونة بتونس، والقرويين بالمغرب الأقصى والأزهر بمصر. ومن أبرز أعلامها مطلع القرن العشرين، محمد سعيد بن زكري⁽¹⁾ وعبد القادر المجاوي⁽²⁾، عبد الحليم بن سماية⁽³⁾ وتلميذه المولود بن الموهوب⁽¹⁾، إلى جانب حمدان

(1) محمد سعيد بن زكري (1851-1914)، من مواليد زواوة. درس بزواوة سيدي عبد الرحمن الأيلولي، اشتغل بصفته إماماً بجامع سيدي رمضان. فأستاذاً للفقهاء وأصوله، بالمدرسة الحكومية، وتولى الإفتاء على السادة المالكية من أهم مؤلفاته: "أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا بلاد القبائل". ينظر: إسماعيل العربي: الدراسات العربية في الجزائر، في عهد الاحتلال الفرنسي، م.و.ك، الجزائر، 1986، ص.78، نقلاً عن سعد الدين بن أبي شنب: "النهضة العربية بالجزائر في النصف الأول من القرن الرابع الهجري"، مجلة كلية الآداب، جامعة الجزائر، ع.1، السنة الأولى، 1964، ص.44-66.

(2) المجاوي عبد القادر محمد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن (1264-1332هـ/1848-1913)؛ مصلح وخطيب، ولد بتلمسان وتعلم بها ثم بطنجة وتطوان، وجامع القراويين بفاس. اشتغل مدرساً وخطيباً على مستوى مساجد قسنطينة والعاصمة تخرج على يده الكثير من القضاة والمترجمين والمدرسين والأئمة، حتى سمي أبو النهضة، وشيخ الجماعة، عرف بغزارة كتاباته في علوم شتى؛ كاللغة، والنحو، والفقه والعقيدة... ينظر: أبو القاسم الحفناوي: تعريف الخلف برجال السلف، ج.2، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط.2، 1985، ص.449. وعادل نوهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نوهض الثقافية، بيروت، ط.2، 1980، ص.286-287. وأبو القاسم سعد الله: أفكار جامعة، ص.83-84. عويمر مولود: «الشيخ المجاوي أستاذ الجماعة»، مجلة الوعي، ع3-4، أبريل ماي، 2011.

(3) بن سماية عبد الحليم بن علي بن عبد الرحمن بن حسين خوجة (1283-1351هـ/1866-1933م) من أسرة تركية، مستقرة بالجزائر العاصمة، التي ولد بها وتعلم، إلى جانب تونس. تولى التدريس بجوامع العاصمة ثم المدرسة الثعالبية، عرف بعلمه الواسع وثقافته المزدوجة، تخرج على يده عدد كبير من المثقفين، توفي بالعاصمة بعد مرض عقلي، من آثاره: "اهتزاز الأطواد والربى من مسألة تحليل الربا". "السر المدفون والسر المكنون"، فصل من كتاب "الفلسفة والإسلام" الذي قرأه في مؤتمر المستشرقين الرابع عشر بالجزائر 1905، دون أن يتمه أو يطبعه، ومقالات في جريدتي كوكب إفريقيا والإقدام. ينظر: عبد الرحمن الجيلالي:

الونيسي⁽²⁾ أستاذ عبد الحميد بن باديس، ومحمد بن مصطفى خوجة⁽³⁾ وابن أبي شنب. وإن كانت الأسماء الأخيرة مزدوجة اللغة، جمعت بين العربية والفرنسية؛ لكنها مزوجة لم تتعدى اللغة، فلم تلهيهم عن مساعيهم الحضارية المرتبطة بعقيدتهم الدينية وقيمهم العربية الإسلامية. وتطلعهم في الآن نفسه إلى عصرنة مجتمعهم، بعد احتكاكهم بالمدنية الفرنسية. الذي انعكس على إنتاجهم الفكري ومنهجهم النهضوي. إلى جانب عمر بن قدور⁽⁴⁾ وعمر راسم⁽¹⁾. في العقد الأول من

"جوانب من كفاح الشيخ عبد الحليم بن سماية السياسي والثقافي"، مجلة الأصاله، ع.13، الجزائر، ص ص.119-212. وعادل نوهض: المرجع السابق، ص ص.187-188. وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.3، د.غ.إ، بيروت، ط.1، 1998، ص ص.93-96.

(1) ابن الموهوب المولود بن محمد السعيد (1283-1358هـ / 1866-1939م) كاتب وخطيب وشاعر. قسنطيني النشأة والتعلم، ينتمي إلى أسرة ذات علم، تخرج على يد عبد القادر المجاوي الذي لازمه مدة 12 سنة. بعد إجازته تولى التدريس بالكتانية ثم مفتيا على المذهب المالكي 1908، أسهم في تأسيس نادي "صالح باي" وبه ألقى العديد من محاضراته. كما تولى الإفتاء في باريس منذ 1929 وإلى غاية وفاته. له عدد من المقالات نشرها في كوكب إفريقيا والإقدام، والصديق، كما خلف "نظم مقدمة ابن آجروم"، "مختصر الكافي في العروض والقوافي"، "شرح منظومة التوحيد" لشيخه عبد القادر المجاوي، و"آداب الطريق في التصوف". ينظر: النجاح، ع.2289، جويلية 1939. وأحمد صاري: "ابن الموهوب حياته وقضايا عصره"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، ع.9، دار البعث، قسنطينة، 2001، ص ص.189-190.

(2) حمدان الونيسي (1865---)، ينتمي إلى أسرة قسنطينية عريقة عريقة، عين ما بين 1880-1881 مدرسا بالجامع الكبير بقسنطينة وهو ابن 25 سنة، من تلاميذه محمود كحول، وعبد الحميد بن باديس، تعرض لمضايقات كبيرة في نفس المسجد (1910). وهي السنة التي هاجر فيها إلى الحرمين، واستقر بالمدينة أين اشتغل بالتدريس. ينظر: محمد المهدي بن شعيب: تاريخ قسنطينة أم الحواضر في الماضي والحاضر، مطبعة البعث، قسنطينة، 1980، ص.318. وأبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج.3، ص ص.129-141.

(3) هو محمد بن مصطفى بن خوجة (1265-1331هـ / 1865-1915م)، المعروف بالشيخ الكمال، والمضربة لفرط سمته. ولد بالعاصمة، تعلم على يد شيوخها، أمثال المفتي علي بن حفاف، ومحمد سعيد بن زكري. اشتغل كمحرر في جريدة المبشر باللغة العربية (1886-1891)، ومدرس بجامع السفير 1895 كان غزير التأليف، ومن مؤلفاته: "تنوير الأذهان في التحرز وحفظ الأبدان"، "الصمت الدرّي في مسائل تتعلق بالجدرّي"، "إقامة البراهين العظام على نفي تعصب الدين في الإسلام"، "عقود الجواهر في حلول الوفد المغربي بالجزائر"، "اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب"... محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة وثورتها المباركة، ط.1، المطبعة العربية، الجزائر، 1971، ص ص.128-132. ينظر: اسماعيل العربي: الدراسات العربية، ص.87-88. أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج.3، ص ص.83-88.

(4) عمر بن قدور (1886-1932)، درس بزوايا العاصمة، سافر إلى المشرق كطالب علم، اشتغل بالصحافة مراسلا للصحف التونسية كالتقدم، والمبشر، والحاضرة التركية 1908، عاد إلى الجزائر وتولى رئاسة تحرير القسم العربي من جريدة الأخبار، أسس جريدة الفاروق (1913)، وجريدة الصديق مع محمد بن بكير (1921) وبعد نفيه إلى الأغواط، اعتزل العمل

القرن العشرين.

لم يكن للنخبة الجزائرية خلال هذه المرحلة هيئة تجمعهم؛ كحزب أو جمعية تجمع شتاتهم، أو برنامجاً مرجعياً يستعينون به، إلا أننا نلمحه (البرنامج) في تفاعلهم مع قضايا عصرهم، في محاضراتهم ومقالاتهم في النوادي والصحف. فكانت بمثابة المطالب التي تهدف بها إلى تحسين ظروف مجتمعهم، في ظل وضعية استعمارية استثنائية، عايشوا معها الظلم ولا عدل، من جميع الجوانب؛ القانونية والسياسية والاجتماعية. فكانت دائرة مطالبهم تنحصر في المساواة على مستوى التمثيل السياسي والضرائب، وإلغاء الوضعية الشاذة مع قانون الأهالي، وتجديد الدعوة للعودة إلى الشريعة الإسلامية، في المسائل المتعلقة بنزاعات الأهالي فيما بينهم وبين المستوطنين من أجناب ويهود. ورفضوا المشاريع⁽²⁾ التي من شأنها أن تمس هويتهم العربية الإسلامية⁽³⁾، وهي النقطة الفاصلة بين الكفر والإسلام حينها، فلا مجال للحديث عن المدنية ولا العصرية والتقارب بين حضارتين متناقضتين، إذا تعلق الأمر بالانتماء إلى حضيرة الإسلام. في حين كانت مشاريع التجنيد الإجباري والمواطنة، أخذت حيزاً مناقضاً من منظور النخبة الجزائرية المفرنسة التقدمية. كما راودت النخبة العربية أيضاً، فكرة توحيد الأمة العربية والإسلامية في مواجهة التهديد الأوربي، من خلال دعمهم لمشروع الجامعة الإسلامية.

كما نشط بدوره الأمير خالد⁽⁴⁾ الذي يعتبر من المنشقين عن التيار الاندماجي من حركة

الإصلاحية، وانشغل بحياة الزهد والتصوف حتى وفاته. صالح خري: عمر بن قذور الجزائري، م.و.ك، الجزائر، 1984.

زهير احدادن: أعلام الصحافة الجزائرية، ج.2، دار احدادن للنشر والتوزيع، الجزائر، ص. 12_13.

⁽¹⁾ عمر راسم (1884-1959)، صحفي ومصلح ديني واجتماعي وخطاط ورسام، تعلم في كتاتيب العاصمة ثم المدرسة الثعالبية. راسل الصحف الخارجية كالمرشد، وجريدة مرشد الأمة التونسية (1907) أنشأ العديد من الصحف، كالجزائر، وذو الفقار. سجن بسبب معاداته العلنية للإدارة الإستعمارية، بعد إطلاق سراحه (1921) انصرف لفن الخط والرسم، أنشأ سنة 1931 مدرسة تعليم التصوير والزخرفة العربية والشرقية. محمد ناصر: عمر راسم المصلح الثائر، مطبعة لافوميك، الجزائر.

⁽²⁾ لمزيد من التوسع ينظر: عمر بن قذور: "الخدمة العسكرية الفرنسية الرفض الأخير"، مجلة الثقافة، ع.3، 1971، ص.126-132.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.146-147.

⁽⁴⁾ الأمير خالد بن الهاشمي ابن الحاج عبد القادر (1875-1936) ولد بدمشق وعاش بها مدة 17 سنة، عند عودته إلى الجزائر التحق بثانوية لويس لوگران (Louis le Grand)، والمدرسة العسكرية سان سير (Saint syr) (1893) بإلحاح من والده، واستطاع التملص من حياته العسكرية، بتقاعدته (1919) بعد مرض صدرى. تفرغ للنشاط السياسي الذي

الشبان الجزائريين⁽¹⁾. والمحسوب عند بعضهم على النخبة المفرنسة المعتدلة، إلا أنه تميز بالحنكة في التعامل مع الواقع الجزائري، بجمعه بين التقيضين؛ فهو المتمسك بهويته وفق المدنية العصرية، التي انعكست على مطالبه السياسية، التي أكد على المساواة، والتمثيل العادل للمسلمين في البرلمان الفرنسي، وإلغاء القوانين الخاصة، التي جعلت من الجزائري يعيش وضعاً شاذاً. إلى جانب مطالب اجتماعية تخص التعليم. وهي مطالب متماثلة تماماً مع المنظومة القانونية والسياسية في المشاريع الفرنسية، تتم عن بداية وعي لدى الجزائريين. ولم يخف الأمير نزعته الوطنية في العريضة التي حملها على رأس وفد متكون من خمسة أعضاء⁽²⁾، إلى الرئيس الأمريكي ولسن⁽³⁾ (23 ماي 1919)، وقد أفصح فيها عن حق الجزائريين في تقرير مصيرهم تحت إشراف عصبة الأمم، بناء على المبادئ التي أعلنتها الرئيس الأمريكي نفسه⁽⁴⁾. ومطالبه المقدمة للرئيس الفرنسي مليران⁽⁵⁾ أثناء زيارته الجزائر (20 أفريل 1922). التي كان من أهمها منح الأهالي حق انتخاب ممثلين عنهم في البرلمان الفرنسي⁽⁶⁾.

كان حافلاً، خاصة بمشاركته في الانتخابات البلدية. تعرض للمضايقات الفرنسية، انتهت بإبعاده خارج الجزائر، إلى مصر وفرنسا (1923) ثم دمشق (1926)، التي توفي بها. ينظر:

Mahfoud Kaddache: **Histoire du nationalisme**, op.cit, p.97.et(M) Kaddache : "L'Emir khaled un maillon de la résistance algérienne", **les Africains**, T.4, France, 1977,pp.263-283.

⁽¹⁾ كان محط اهتمام العديد من الدراسات التاريخية على اعتباره تيار منفصل عن حركة الشبان، وسمي بتسميات مختلفة ذات مدلولات عميقة؛ فأطلق عليه فيكتور باريكند (Victor Baraucand) التيار المشارك، في حين نعته محفوظ قداش بالتيار الخالدي (Khaldisme)، أما أجرون فسماه حزب الأمير خالد، وأطلق عليه أبو القاسم سعد الله التيار الإصلاحية، صنف نشاطه ضمن زمرة إبن الموهوب وإبن سماية، واعتبره امتداداً لنشاطهم. ينظر: جمعي خمري: **حركة الشبان الجزائريين (1930-1900)**، رسالة ماجستير، معهد العلوم الاجتماعية، جامعة قسنطينة، 1994، ص.211. و أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ج.2، ص.257.

⁽²⁾ لم يُعلم من هذا الوفد إلا الأمير خالد، وقائد حمود، بينما لم يصرح البقية عن أسمائهم. ينظر: أبو القاسم سعد الله: **أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر**، ج.2، د.غ.إ، بيروت، 1990، ص ص.50-51.

⁽³⁾ ويلسن توماس (T.Wilson) (1856-1924)، الرئيس الثامن والعشرون للولايات المتحدة الأمريكية (1913-1921)، عرف باقتراحاته الأربعة عشر (1918) كأساس للسلام، لكن معاهدة فرساي خيبت آماله. عزيزة فؤال باباتي: **موسوعة الأعلام، العرب والمسلمين والعالميين**، ج.4، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009، ص.350.

⁽⁴⁾ أبو القاسم سعد الله: **الحركة الوطنية**، ج.2، ص.52.

⁽⁵⁾ ميلران إتيان ألكسندر (Millerand) (1859-1943)، من الإتجاه الإشتراكي، تقلد منصب وزير للحرية (1914-1915)، ثم رئيس للجمهورية (1920-1924)، انسحب من الحياة السياسية، بسبب شدة معارضة اليساريين له. عزيزة فؤال باباتي: المرجع السابق، ج.4، 2009، ص.260.

⁽⁶⁾ La Direction: "réflexion sur le voyage du président de la république d'après discours officiel", In **Revue indigène**, N°160-162, Avril-Juin, 1922, p.96-113.

وكان الاعتزاز بالعروبة والإسلام، جزء من شخصية الأمير خالد؛ وهو حفيد الأمير عبد القادر. فرغم مغريات الحياة المدنية والعسكرية، التي لامس فيها عن قرب الحياة العصرية، إلا أنه لم يحف عن مبادئه. ولم تستطع فرنسا بدورها أن تجعله ينصهر ويتخلى عن أحواله الشخصية مقابل الحصول على المواطنة، التي تمكنه من الارتقاء في السلم الوظيفي، إلى جانب امتيازات أخرى. وهو ما جاء على لسانه: «إنني عربي، وسأبقى عربي، و لن أتخلى أبدا عن معتقداتي ولا عن مطامحي»⁽¹⁾.

ومثل هذه النخبة ابتداء من مطلع العقد الثالث من القرن الماضي، مجموعة من العلماء الذين استلهموا من مبادرات من سبقهم، ممن سلك منحى العمل الإصلاحي في الجزائر، دون أن تؤطرهم هيئة، إلى جانب تجارب رواد الإصلاح في المشرق العربي، وخلصت هذه التراكمات إلى ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1931). ولم يكن ميلادها أمرا يسيرا، في ظل نظام استعماري ضيق على الجزائريين وإسلامهم، وهو ما أشار إليه الإمام محمد عبده⁽²⁾ في قوله: «لا توجد أمة تبغض المسلم، لأنه مسلم لا الأمر آخر إلا فرنسا»⁽³⁾. وهو من التصريحات القليلة للإمام، لما كان يتوجسه من الحيطة والحذر في موقفه اتجاه فرنسا.

وكانت ترنو إلى إحياء الإسلام واللغة، المهتدان من فرنسا بالطمس، فقد استحدثت في الجزائر إسلاما فرنسيا، يتماشى مع سياستها الاستعمارية. وقد حدد الإبراهيمي هاتين غايتين بقوله: «إن جمعيتكم هذه أسست لغايتين شريفتين...هما إحياء مجد الدين الإسلامي وإحياء مجد

⁽¹⁾ جيلالي صاري، محفوظ قداش: المقاومة السياسية (1900-1954) الطريق الإصلاحي، والطريق الثوري، تر: عبد القادر بن حراث، م.و.ك، 1987، ص.52.

⁽²⁾ محمد عبده (1266_1323هـ/1849-1905م) ولد في قرية محلة نصر (مصر)، التحق بالأزهر (1282هـ) ونال منه الشهادة العالمية، اشتغل مدرسا في دار العلوم، كتب في "الأهرام" وحرر "الوقائع المصرية"، بعد مشاركته في الثورة العربية، حكم عليه بالسجن مدة ثلاث أشهر، ثم بالنفي ثلاث سنوات، قضاها بين بيروت وباريس، التقى في هذه الأخيرة بالأفغاني، وأصدرا معا مجلة العروة الوثقى. وبعد عودته إلى مصر اعتنى بإصلاح المؤسسات الدينية؛ كالأزهر والأوقاف والمحاكم الشرعية. عين كمفتي للديار المصرية (1899). ومن أشهر أعماله؛ الكثير من المقالات والفتاوى، تفسير جزء من القرآن، رسالة التوحيد، الإسلام والرد على منتقديه. للمزيد ينظر: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، ج.2، ط.2، دار الفضيلة، القاهرة، 1427هـ/2006م. عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين (تراجم مصنفى الكتب)، ج.10، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ص.272.

⁽³⁾ رشيد رضا: المصدر السابق، ج.1، القسم الثاني، ط.2، ص.924.

اللغة العربية؛ فأما إحياء مجد الدين الإسلامي، فبإقامته كما أمر الله أن يقام بتصحيح أركانه الأربعة: العقيدة والعبادة والمعاملة والخلق، فكلكم يعلم أن هذه الأركان قد أصبحت مختلفة... وأما إحياء مجد اللسان العربي؛ فالأنه لسان هذا الدين والمترجم عن أسرار ومكنوناته، وكلكم يعلم أن هذا اللسان ضاع من بيننا فأضعنا بضياعه كل ذلك التراث الغالي النفيس من دين وتاريخ...»⁽¹⁾

نفى العلماء منذ البداية الطرح السياسي عن خطابهم، في قانونها المؤسس (البند الأول من الفصل الثالث)، إلا أنهم وجدوا أنفسهم مقحمين في مناقشة بعض المسائل السياسية ذات الصلة بالهوية العربية الإسلامية. ومن ذلك حملة قاطعة للبضائع اليهودية (1932)، وما أثارته مسألة التجنيس والاندماج من سجل عميق بينهم وبين النخبة المفرنسة والمتجنسة منها، والمشاركة المتميزة في المؤتمر الإسلامي (1936)؛ الذي لقي العلماء بسببه نقدا حادا؛ من معاصريه كمصالي الحاج، ومالك بن نبي⁽²⁾ الذي وصفها بقوله: «إن المؤتمر الإسلامي جر الحركة الإصلاحية إلى الإنحراف، وجعلها تمشي على قمة رأسها لا على قدميها، فأخفق المؤتمر الإسلامي وتشتت حركته. وتعتبر سنة 1936 هي السنة التي هبط فيها الإصلاح إلى هاوية لا قرار له»⁽³⁾. كما انتقدت الدراسات الحديثة هذه المشاركة، واعتبرتها بمثابة الموافقة على الاندماج؛ كرابح تركي⁽⁴⁾ ومحفوظ قداش⁽⁵⁾.

والدارس للنخبة العربية في هذه المرحلة الحرجة من تاريخ الجزائر، يجد أنها قد تجاوزت في خطابها سكونية أصحاب العمائم والنخبة المحافظة، فأبدت النخبة العربية ميولا للتوفيقية؛ فلم

⁽¹⁾ محمد البشير الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج.1، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، ط.1، د.غ.إ، بيروت، 1997، ص.ص. 132-136.

⁽²⁾ مالك بن نبي (1905-1973) مفكر وفيلسوف جزائري، قسنطيني النشأة، خريج المعهد العالي للهندسة في باريس، احتك هناك بخرجي السوربون، ومعهد اللغات الشرقية، والكثير من المفكرين والباحثين والمستشرقين، أصدر عددا من المؤلفات طبعت تحت عنوان: مشكلات الحضارة أهمها: شروط النهضة، فكرة الأفريقية الآسيوية، الظاهرة القرآنية، وجهة العالم الإسلامي، مشكلة الثقافة، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، تأملات في المجتمع العربي، في مهب المعركة... ينظر: مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، تر: عمر المسقاوي، ط.2، دار الفكر، الجزائر، 1984. أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965، ص.ص. 67-68.

⁽³⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصابور شاهين، عمر مسقاوي، دار الفكر، ص.ص. 26-27.

⁽⁴⁾ رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط.3، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1973، ص.79.

⁽⁵⁾ (M) Kaddache: Histoire du nationalisme, op.cit, p.432.

تكتف بالتراث والماضي، بل نجدها قد تجاوزت مع المدنية الغربية كواقع مثلته فرنسا. كما يعود لها الفضل في الحفاظ على عروبة وإسلام الجزائر، لاعتدالها ووسطيتها؛ فكانت المدافع عن هويتها وشخصيتها، بوقوفها في وجه كل المحاولات الاحتوائية الاندماجية، فأحيت في الجزائريين الكينونة العربية الإسلامية، برفضها للمشاريع التدرجية. وأسهموا في نمو وعيهم السياسي والثقافي. وهو ما أكسبها ثقة شعبية.

- النخبة المفرنسة:

هم مجموعة من المثقفين الجزائريين من ذوي التكوين الفرنسي، وخرجي المدارس والمعاهد والجامعات التعليمية الفرنسية. وكان بروزها في مطلع القرن العشرين في شكل مبادرات فردية وجماعية، حول بعض النوادي والجماعات، دون انتظامهم في هيئة معينة. فلم يكن الشبان حينها يمثلون حزبا أو حركة سياسية، وإنما جاءت من نفس نمط الشبان في أوروبا (ألمانيا، إيطاليا..). وأيضا في تركيا وتونس ومصر⁽¹⁾، أو تركيا الفتاة وتونس الفتاة ومصر الفتاة، ويحمل مصطلح فتاة (الفتوة) دلالات التجديد والتحديث؛ بمعنى حركة الجيل الجديد، أو حركة التحديث.

وقد تزامن ظهور حركة الشبان في الجزائر، مع نجاح مثيلاتها في تركيا ومصر. لكن بخلاف هؤلاء الذين رفعوا شعار تركيا للتركيبين، ومصر للمصريين، لم يتمسك الشبان في الجزائر بفكرة الجزائر للجزائريين⁽²⁾، لأنها كفكرة لم تتبلور بعد، حتى في مفهوم النخبة العربية. إلا أن الجهود المبذولة، قد أسهمت بقدر كبير في ترسيخ فكرة الانفصال والاستقلال في العقود التالية.

وعرفها أحد أفرادها بقوله: هي تلك الثريات من الشبان المتخرجين من الجامعات الفرنسية، والذين هم قادرين بأعمالهم أن يكونوا فوق الجماهير، ويضعوا أنفسهم في مرتبة ناشري الحضارة الحقيقيين.⁽³⁾ في حين عرفها أندري سيرفي - كاتب وصحفي من محرري (La dépêche de Constantine) بقوله: هم فئة حديثة السن، التي لا يزيد عمرها عن أربعين سنة، لهم تكوين فرنسي أو مزدوج، ولهم ميل سياسي يهدفون إلى الحصول على إصلاحات اجتماعية واقتصادية ليكون لهم في الأخير حقوق سياسية.⁽⁴⁾

(1) Andre Servier : Op.cit, p.139.

(2) Ibidem.

(3) Cherif Benhabiles : L'Algérie française vue par un indigène, Alger, 1914, p.107.

(4) Andre Servier : op.cit, pp.137-138.

فيكون الشبان من الصفوة الجزائرية التي تلقت تعليما فرنسيا، منهم الطلبة وآخرين تخرجوا وتقلدوا مناصب لها صلة بالإدارة الاستعمارية كمحامين، أطباء، مهندسين، ومعلمين، لا يتعدى عددهم بعض العشرات. ومع ذلك كانت فئة متميزة، من حيث مطالبها التي وصفت بالاعتدال، والبعد عن التطرف؛ وقد نشرت جريدة "الإسلام" بعضا منها (1911)، كالمشاركة وتوسيع حقهم في الانتخابات، والمساواة في الضرائب بينهم وبين الفرنسيين، ومنح الأفضلية للمثقفين، وإصلاحات إدارية أخرى.⁽¹⁾ والمطالبة بإلغاء القوانين الاستثنائية، ونشر التعليم والثقافة بين الأهالي قصد تطويرهم، ومطلب تسهيل الهجرة إلى فرنسا، التي بإمكانها أن تسمح لهم بالتطور واكتساب تجارب جديدة.⁽²⁾ وربما يمكننا حصر مطالب الشبان في مطلب المساواة، في صيغته القانونية والسياسية والاجتماعية والتعليمية، بهدف الأخذ بيد الأهالي حتى يبلغوا شأن الأمم الراقية.

وأولى الشبان مسألتي التجنس، والتجنيد اهتماما بالغا؛ وقد أثارنا سجلا ونقاشات جدلية. وإن كانتا مسألتين مرتبطتين ومتداخلتين. فقد اعتبر الشبان التجنس بالجنسية الفرنسية، سلوك قانوني له مكاسب سياسية واجتماعية واقتصادية؛ وإن قادهم ذلك إلى التخلي عن أحوالهم الشخصية، لأن صفة المواطنة، سبيل إلى المدنية والحضارة والرقى، الذي كانوا قد اضطلعوا عليه في تعليمهم الفرنسي، وكما كانت فرارا من واقع رجعي متخلف، تمكنهم من المطالبة بحقهم في المساواة. وتحذوا نظرة في ذلك مجتمعهم تحقيرية المكفرة لهم، التي وازت بين المواطنة والخروج عن الملة. وقد انحصرت في فئة المثقفين؛ كالأطباء والضباط المجندين والمدرسين. وميز فريق من الشبان بين الجنسية الدينية والقانونية؛ فالأولى كانت مدعاة للتملص من الإسلام والعروبة، بتنازلهم عن أحوالهم الشخصية كشرط أساسي للارتقاء لها، في حين حصل باقي الأهالي من الجنسيات الأخرى (يهود وأجانب) على الجنسية القانونية، وصاحبها تسهيلات إدارية. فكان الشبان، بذلك واعين بما يحاك ضد مجتمعهم من أجل إذابة شخصيتهم وصهرها في البوتقة الفرنسية.

في حين اعتبر الشبان التجنيد في صفوف الجيش الفرنسي مسألة ذات صلة بالمواطنة الفرنسية. وسخروا لذلك صحفهم؛ كـ "الإسلام" و"الراشدي" بين (1911-1912)، والعرائض

(1) Cherif Benhabiles : op.cit, pp.117-122.

(2) Ibid, pp.75-76.

والوفود.⁽¹⁾

وقد دفعت المغريات المادية والاجتماعية بفتة من الشبان، إلى الانصهار والذوبان التام، في فرنسا والتخلي عن إسلامها، باعتمادها للمسيحية؛ لأن الدين الإسلامي في منظور هؤلاء، يتناقض مع المدنية الغربية. كاعتناق بلقاسم اباعزيزن المسيحية، المسمى أوغستين.⁽²⁾ كما لم يجد بعضهم الآخر حرجا في التجنس بالجنسية الفرنسية، وإن تخلوا عما يربطهم بدينهم، فالإسلام مجرد تقاليد يمكنهم تجاوزه.⁽³⁾ وقد جعلت هذه النخبة نفسها في موضع الوساطة بين الأهالي وفرنسا، بحكم جذورهم الجزائرية ومعرفتهم بأوضاع مجتمعهم، وتمدّهم باطلاعهم على الحضارة الغربية. فوجدوا بذلك أنفسهم أفضل من يساعد فرنسا على تقديم يد العون للأهالي، للنهوض بهم وعصرتهم. لإيمانهم بالتقارب الفرنسي الأهلي، والعيش تحت الراية الفرنسية. وهو ما أشارت له كولنا فاني (Colonna Fanny) في قولها: إنهم مثقفون من أصل أهلي، يشكلون أفضل واسطة بين فرنسا والأهالي المسلمين لمعارفهم المختلفة وثقافتهم وشرفهم وحرمتهم وتجردهم وارتباطهم بفرنسا.⁽⁴⁾ وترجم الشبان هذا الارتباط، بتأسيسهم لهيئة تجمعهم، تحت مسمى "فدرالية المواطنين الفرنسيين من أصل مسلم" (La ligue des citoyens français d'origine musulmane)، إلى جانب منابر إعلامية، لعبت دورا متميزا في الدعاية لخطابهم الفكري، كجريدة "صوت المستضعفين"⁽⁵⁾ (La voix des humbles)، و"صوت الأهالي"⁽⁶⁾ (La voix des indigènes).

(1) للمزيد ينظر: عايدة حباطي: التجنس وموقف الجزائريين من (1919-1939)، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، 2005م، ص. 147-152.

(2) (Ch.R) Ageron: *histoire de L'Algérie contemporaine, (1871-1954) de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954*, T.2, P.U.F, Paris, 1979, p.314.

(3) عايدة حباطي: المرجع السابق، ص. 134.

(4) Fanny Colonna : *instituteur algériens*, op.cit, p.109.

(5) رئيس تحريرها سعيد فاسي، خريج مدرسة ترشيح المعلمين ببوزريعة، والمتجنس بالجنسية الفرنسية، ثم تولاهم رئاستها الزناتي أما صاحب الإمتياز إميل بريت. استمر ظهور الجريدة ثمانية عشرة سنة (1922-1939)، تصدر شهريا ثم نصف شهرية في سنوات لاحقة، التزمت الجريدة خلال ظهورها بطرح مسألتي التقارب والاندماج، كعاملين أساسيين للسلام. ورفعت أيضا شعار "بعيداً عن السياسة بعيداً عن العقائد الدينية".

(6) أنشأها ربيع زناتي باللسان الفرنسي في قسنطينة، عمرت طويلا (1929-1952)، مع انقطاع بين (1941-1943)، ثم غيرت اسمها إلى La Voix libre (الصوت الحر). وكان عنوانها الفرعي مبسّطا توجهها وهو الإتحاد الفرنسي الإسلامي، الدفاع عن مصالح الأهالي

إلا أنها من جهة أخرى وسعت الهوة بينهم وبين النخبة العربية.

خلافًا لهؤلاء، تمسكت فئة ثالثة من الشبان بالدين الإسلامي كعقيدة لها، ووصفت بالاعتدال، وقد صرح فرحات عباس بالقول: «إن الإسلام بعد أربعة عشر قرنًا صار دين الشعب الجزائري قاطبة؛ وعليه أصبح الإسلام في الجزائر في عقر داره، ومن العبث محاربتها؛ لأنه قادر على الصمود في وجه كل تخريب أو تهديم في وجه كل عاد». (1)

فكانت النخبة الأخيرة، توفيقية إذ تتجلى في تعلقها بفرنسا، رمز المدنية والشعارات المثالية، مع عدم تنكرها وتصلبها من تراثها وماضيها. بفرنسا هي الحاضر، الذي تنبلج به ظلمة التخلف والانحطاط المادي والفكري، لذلك فإن الذي حدث مع هذه الفئة كان استلابًا حضاريًا، بما يحمله من معنى انسلاخ الفرد المثقف عن ثقافته وهويته، نتيجة تعلقه وانهاره بثقافة أجنبية دخيلة عن واقعه، الذي نفره منه التخلف الحضاري، وهذا لا يتناقض مع تشبته بالدعائم الأولى لهويته. في جانبه العقدي واللغوي. وربما كان هذا النفور من الوضعية الركود الفكري، هو ما دفع هذه النخبة للتصريح عن رغبتها في الاندماج بشكل تدريجي ضمن العائلة الفرنسية؛ وجعل المستعمرة مقاطعة، مشبهين أنفسهم، بأهل الأندلس واللوران اللذين انضموا إلى فرنسا على اختلاف لغتهما، (2) لتأكيد إمكانية ضم الجزائر. وبالتالي ابتعدت هذه النخبة الطرح الانفصالي. وهو ما قاد أيضًا بعض عناصرها لنفي وجود أمة جزائرية. (3)

وعموماً مثلت هذه النخبة الطبقة المستنيرة في الجزائر، وأسسوا فدرالية للمنتخبين الجزائريين (Fédération des élus musulmans) إسوة بالنواب الأوربيين، ضمت أسماء بارزة عن مقاطعة

Organe franco-musulman et défense des intérêt des indigènes.

(1) فرحات عباس: حرب الجزائر وثوراتها، ليل الاستعمار، تر: أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1962، ص.144.

(2) صلاح العقاد: الجزائر المعاصرة، ط2، دار النهضة العربية، 1968، ص.27.

(3) من ذلك ما جاء على لسان بن جلول: «الشيوعية والجامعة الإسلامية، ألم نرفض هتين الفكرتين المتناقضتين ألف مرة... إن كان لنا وطنية فهي فرنسية لحما ودم». والتصريح الذي جاء على لسان فرحات عباس المنشور بتاريخ 23 فيفري 1936 عبر جريدة الوفاق (L'entente) "فرنسا هي أنا" التي نفى فيها وجود أمة جزائرية، يقول أنه فتمش عنها عبثًا في التاريخ، لكنه لم يجدها لذلك فهو غير مستعد للموت من أجل هذا الوطن. لكنه عدل عن هذا الرأي لاحقًا. ينظر:

L'Afrique française, Aout-Septembre, 1937, pp.124-125.

قسنطينة فرحات عباس، بن جلول⁽¹⁾، الدكتور سعدان، والدكتور الأخضرى.

ولم تختلف مطالبها كثيرا عن الشبان؛ إذ انحصرت في المساواة في الحقوق والواجبات؛ فقد طالب النواب بتطبيق القوانين الفرنسية على الجزائريين، في التمثيل والتعليم والوظائف⁽²⁾. وهي مطالب بسيطة لم تحض بالقبول ولا بالثقة الشعبية، وظلت محط انتقاد جماهيري؛ حيث اعتبرت أفكارها خيالية بعيدة عن الواقع، خالية في محتواها من المقومات الأساسية للمجتمع. أما عن ولائهم لفرنسا وإن كانت عاطفة مجردة⁽³⁾؛ يسعى أصحابها لتذكير فرنسا بمبادئ ثورتها وعظمة جمهوريتها. لكنها بعيدة عن واقع الجزائريين، ولم تغير شيئا من وضعهم؛ لأن من يمثل فرنسا في الجزائر هم المستوطنون.

كان بروز النخبة الجزائرية في مطلع القرن العشرين، بمثابة ثورة فكرية على المفاهيم البالية التي مثلها المحافظون من شيوخ الزوايا، واستيعابا لتجربة نضالية فاشلة، وتحديا لسياسات وبرامج ومخططات استعمارية هادمة. ومواجهة لأطراف استيطانية كانت لها الأفضلية على حساب الأصليين من السكان البلاد، فكان لزاما الوقوف عند مختلف العوامل الكامنة وراء نهضتها، لفهم خطابها ووضعها في سياقه التاريخي.

فكان لتداعيات الاستقرار النسبي أثره في تشكيل النخبة المثقفة، في عهد بعض الحكام العاميين، الذين أولوا الشأن الأهلي اهتماما؛ مثل لويس ترمان (L.Tirman) (1881-1891)، وجول كامبون (Cambon J.M.) (1871-1897)، وشارل جونار،⁽⁴⁾ هذا الأخير الذي وضع

⁽¹⁾ محمد الصالح بن جلول ولد بالأوراس (1894)، خريج كلية الطب 1924، غلب نشاطه السياسي على دراسته، ترأس فدرالية النواب على مستوى عمالة قسنطينة، لعب دورا بارزا في إخماد أحداث قسنطينة (1934). أسس التجمع الفرنسي الإسلامي (1938)، كما شارك في الحرب العالمية الثانية بصفته صيدلي، وعمل منذ 1945 إلى جانب مصالح الإدارة الاستعمارية. ينظر: أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.354، ج.3، ص.68-71.

⁽²⁾ (cherif) Sisbane : notes sur les reformes désirées par la fédération des élus des indigène du département de Constantine, Imprimerie P.Braham, Constantine, 1931, p.11-12 .

⁽³⁾ مصطفى الأشرف، الجزائر الأمة والمجتمع، ص.244-245.

⁽⁴⁾ شارل جونار (Cèlstin Auguste Charles Jonnart) (27 ديسمبر 1857-30 ديسمبر 1927)، نائب برلماني، وعضو في مجلس الشيوخ، كما عين ضمن لجنة التحقيق التي وجهت للجزائر بين 3 أكتوبر 1900 و 18 جوان 1901، تولى شؤون الجزائر كحاكم عام ثلاث مرات (1900-1901)، (1903-1911)، (1918-1919). ينظر: النجاح: "الولي العام يودع الحياة"، ع.499، 2 أكتوبر 1927. و ينظر أيضا:

مجموعة من الإصلاحات⁽¹⁾ في مطلع القرن العشرين، التي تم بموجبها إنشاء مدارس شرعية جديدة تضاف لتلك المنشأة في العقد الخامس من القرن 19؛ كمدرسة الجزائر (1904)، وأخرى بتلمسان (1905).⁽²⁾ وإن كان عدد خريجها ضئيل. وقد أعطت هذه الإصلاحات دينامية في تفعيل الحركة الفكرية بالجزائر، ولو بشكل نسبي.

وكان لمشاركة الجزائريين في حروب فرنسا الخارجية، حين أقدمتهم كمجندين أو عمالا في مصانعها الحربية أو المناجم. وجعلت منهم وقود حروبها، فكانوا في مقدمة صفوفها،⁽³⁾ إلا أنها في نفس الوقت شكلت مكسبا وتجربة لم تخلو من الخبرة والثقة بالنفس. أتاحت للمجدد الجزائري فرصة الاحتكاك المباشر بالمجتمع الأوربي، فاطلع عن قرب على مبادئ الحرية والديمقراطية والأفكار الليبرالية، وسمحت لهم بتقصي أخبار العالم الإسلامي دون رقابة. واكتشفوا فرنسا غير تلك التي جاءت ديارهم. فعادوا إلى ديارهم بنفس جديد وأذهان متفتحة.

وكانت الهجرة بدورها، لها الأثر في تسريع نمو وعي الجزائريين؛ فأيا كانت الأسباب التي جذبت الأهالي إليها، أو اختلاف وجهتهم صوب فرنسا أو المشرق، فإنها حملت معها رياح النهضة الحضارية والمدنية الغربية، وفتحت عيون النخبة على واقع جديد، اطلع عبرها المهاجرون إلى فرنسا

Ali Merad : «L'enseignement politique de Muhammad Abduh aux algériens 1903», **orient**, N° 28, 4^{em}. Trim, Paris, 1963, P.93.

⁽¹⁾ قال عنه عمر بن قذور عندما استقال من منصبه كحاكم عام: «نعم إن هذا الرجل الراحل عنا أفاد الأمة الجزائرية بفوائد تظهر عظمة بالنظر إلى ضعف جرم الأمة وانحطاط رتبها ومنها قلة التضييق على المفكرين الذي نتج منه نوع من الحرية صار به أفراد يعدون على الأصابع يكتبون في الصحف ويجهرون بأرائهم ومنهم العبد الكاتب لهذه الرسالة، وقد كان أحدنا قبل ولاية المسيو جونار إذا نطق بجملة سياسية بين الجمهور يحمل من حيث لا يدري ويخلى إلى جهة مجهولة، وذلك عمل كل حكومة تخشى من نبوغ المغلوبين وتدمرهم منها، ومن محاسن المسيو جونار القصور التي شيدت في العاصمة... في شكل محسوس على نمط عجيب وذلك نجم عن شغفه الشديد بالبناء العربي الأندلسي... ومن جملة هذه الأبنية المدرسة الثعالبية... ودار البوسطة الجديدة وسراية عامل العمالة...». مولود قرين: "أضواء على أفكار بعض أصدقاء الأهالي ونظرتهم إلى المشكلة الجزائرية في أواخر القرن 19 ومطلع القرن 20"، **حوليات التاريخ والجغرافيا**، ع1، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2008، ص19. نقلا عن عمر بن قذور: استقالة المسيو جونار، **جريدة المشير التونسية**، ع11، 19 مارس 1911.

⁽²⁾ أحمد صاري: "الجمعيات والنوادي الثقافية، ودورها في الوعي الوطني خلال الفترة 1900-1939"، **أعمال المؤتمر الثاني لمنتدى التاريخ المعاصر حول الثقافات والوعي في العالم العربي**، مؤسسة التميمي للبحث والمعلومات، زغوان، تونس، جويلية 1999، ص190.

⁽³⁾ فرحات عباس: **ليل الاستعمار**، ص135.

على الاتجاهات السياسية المتباينة، والتجمعات والمظاهرات وعرفتهم بالحرية افتقدوها في بلادهم.⁽¹⁾ لذلك فقد شهدت هذه الوجهة تدفقات بشرية من الأهالي بعد الحرب العالمية الأولى⁽²⁾، مقارنة بالهجرة نحو المشرق.

وتركت الاحتفالات المئوية؛ وما صاحبها من حملات استفزازية⁽³⁾ جرحا غائرا في نفوس الجزائريين. فقد استهلتها فرنسا بتعيين بيار بورد (P.L. Bordes)، المعروف بحقده وعنصريته على رأس الولاية العامة (1927-1930)، تحت ضغط الكولون، بدلا عن موريس فيوليت.⁽⁴⁾ كما تضمنت برامجها الاحتفالية التي دام التحضير لها ستة أشهر (من جانفي إلى 5 جويلية 1930) معارضا، واستعراضات، ومحاضرات، وألعاب، وأفلام، ومطبوعات... وقد أثارت هذه الاحتفالات استياء النخبة؛ كفرحات عباس الذي قال عنها: «تسمت حفلات المئوية لاحتلال الجزائر بمسحة

(1) عبد الحميد زوزو: الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919-1939)، ط.2، مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص.16.

(2)

السنوات	1920	1922	1924
المهاجرون	21.684	44.466	71.028

ينظر: عبد الحميد زوزو: المرجع السابق، ص.22-23.

(3) غلب على تصريحات القادة الفرنسيين وممارساتهم التعالي الذي يقزم الآخر ويزدرجه، بنظرة إثنية طغى عليها فكرة تغلب جنس على جنس. فصرحت إحدى المجلات الفرنسية بالقول: «إننا نحن الفرنسيون في وطننا الجزائر، أصبحنا أسياد البلاد بالقوة، وهذا يعني حتما أن هناك منتصرين ومنهزمين. ومنذ أخضعنا الآخرين استطعنا أن ننظم البلاد، والتنظيم نفسه يؤكد مرة أخرى فكرة امتياز المنتصر على المنهزم، وامتياز الإنسان المتحضر على الناقص، إننا المالكون الشرعيون للبلاد. إقامة تمثال رمزي للامور سير، الذي استسلم له الأمير عبد القادر (1847) على قاعدة كبيرة في قسنطينة شاهرا سيفه،⁽³⁾ وصرح الرئيس الفرنسي من قسنطينة بقوله: إن فرنسا نسيت منذ زمن طويل بأنه كان هنا سنة 1830 وما بعدها منتصرون ومنهزمون، فأرادت بعد انتهاء المعارك أن تكون عادلة متسامحة محبوبة ومفهومة من الجميع⁽³⁾. الشهاب، ع.117، 27 ديسمبر 1928، ص.2. وأبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.306. وينظر أيضا:

L'Afrique française, bulletin mensuel du comite de l'Afrique française et du comite du Maroc, 5 Mai 1930, p.198.

(4) موريس فيوليت (Maurice Viollette) (3 ديسمبر 1870) ينتمي إلى للحزب الاشتراكي من الكتلة اليسارية. لعب دورا كبيرا في التاريخ السياسي للمستعمرات الفرنسية. فتولى عدة مناصب، كنائب برلماني (1902) وعضو في مجلس الشيوخ (1906)، عين على رأس بلدية درو (Dreux)، ونائب رئيس الغرفة البرلمانية (1914-1917) وحاكما عاما في الجزائر (1925-1927)، ثم وزير دولة مكلف بشؤون الأهالي في حكومة ليون بلوم (1936). ينظر:

Jeanne et Andre Brochier : L'ivre d'or de l'Algérie, p.297.

عنصرية لا مزيد عنها».⁽¹⁾ وتحركت معها المشاعر الوطنية والدينية، وتناقل الأهالي فيما بينهم: «إنهم -الفرنسيون- يقومون باحتفالهم المئوي الأول، ولكنهم لن يحتفلوا بالمئوية الثانية فوق أرض الجزائر».⁽²⁾ وتخفي العبارة الأخيرة في ثناياها وعيا ويقظة، جعلت النخبة الإصلاحية تخرج عن صمتها. أما النخبة الفرنسية التي ظلت متمسكة بأملها خيالية، في إذابة الجليد المتراكم واحتواء فرنسا الأم لهم دون أن تحتقرهم، وتحسن أوضاع مجتمعهم⁽³⁾، لكن خابت آمالهم بعد هذه الاحتفالات. كما فضحت وكشفت النوايا الحقيقية للمستوطنين الفرنسيين في الجزائر. وفي عمومها سرعت الاحتفالات المئوية من وتيرة نمو الوعي الوطني.

والأكيد أن المنظومة الاستعمارية، قد حملت مشاريعا تدميمية للمقومات الحضارية الجزائرية، فكان التبشير والإستشراق المصاحبان لآلة الاستعمارية، من أهم الأدوات التشويهية للحضارة العربية والإسلامية، التي هدفت إلى إحداث تجويفات في الفكر العربي، لتتملاً لاحقاً بفكر مشوه وفق نظرة دونية. فكانت فرنسا بذلك تضاعف من هوة الفجوة بينها وبين النخبة المتمسكة بقيمتها.

كما ساهمت الأحداث العالمية، بما في ذلك العربية الإسلامية، في تنوير ذهن النخبة، من خلال ما كان يتسرب لها من أخبار الجامعة الإسلامية، وسياسة عبد الحميد الثاني، إضافة إلى النشاط الاستعماري لفرنسا على مستوى تونس (1881)، والمغرب (1912)، والبريطاني على مستوى مصر (1882)، والحرب الطرابلسية الإيطالية، (1911-1912)، وثورة عبد الكريم الخطابي في المغرب، والنهضة المصرية والحركة المهديّة في السودان... ومبادئ ولسن، والثورة الشيوعية، وتحرير بلاد البلقان، واستقلال بولونيا، وتشيكوسلوفاكيا. فكل هذه التراكبات والأحداث كان لها وقعها في تفتح النخبة على فكر حديث أكثر وعياً بالمرحلة.

لا شك أن مختلف التجارب والخبرات التي مرت بالصفوة المثقفة، ظلت عالقة في أذهانها، ونمت إدراكها بوضعيتها الاستعبادية، ومخزونها الفكري الهزيل. وحفزتها على تغيير واقعها، بصياغة

⁽¹⁾ فرحات عباس: حرب الجزائر وثوراتها، ليل الاستعمار، ص.148.

⁽²⁾ نسب J.Desparmet هذا القول للعلماء المسلمين. ينظر:

L’Afrique française, Juillet1937, p.354-355.

⁽³⁾ Mahfoud Kaddache: La vie politique à Alger de 1919-1939, S.N.E.D, Alger, 1970, p.198.

خطاب موجه نحو الإصلاح الذاتي أولاً، بانتزاع المجتمع من تخلفه المتوارث من فترات تراجع الحضارة الإسلامية، ومواجهة مشاريع فرنسا الرامية لابتلاع المقومات الشخصية. وأخيراً وليس آخراً مواجهة الحركة الاستيطانية بأحقادها العنصرية. باعتماد أسلوب الرفض، دون الإصطدام بالإدارة الاستعمارية، كمنهج جديد مغاير لذلك المعتمد في القرن التاسع عشر، الذي أثبت عدم نجاعته. فكانت العرائض التي تقدم بها الأهالي في مطلع القرن العشرين تعبيراً عن مطالبهم وحقوقهم وقد ترددت معها عبارة (الحق في) ⁽¹⁾، بعد أن غلب عليها طابع التشكي والاحتجاج مع بداية الاحتلال ⁽²⁾،

فقد كانت العريضة الموجهة من أهالي قسنطينة ⁽³⁾ (10 جويلية 1887) إلى البرلمان الفرنسي تعبيراً عن رفضهم للمشروع ⁽⁴⁾ المقدم من البرلمانيين اليساريين ميشيلان (Michelin) وقوليه (Gauliez)، ويهدف إلى توسيع دمج الأهالي المسلمين بفرنسا عن طريق التجنيس، تأسيساً بما تجنيس اليهود (24 أبريل 1870). وقد أثار الموقعون أيضاً مسألة المساس بالقضاء الإسلامي، الذي سلبته المراسيم القانونية صلاحياته (10 سبتمبر 1886). وقد عبر الأهالي عن رفضهم في هذه العريضة بطريقة حضارية عن مقتهم لتهجينهم بطريقة تفقدتهم فيها قيمهم وشخصيتهم، وضمت العريضة شرائح متعددة من المجتمع؛ فمن بين ألف وسبعمائة (1700) موقع، نجد المنتخبين والموظفين، والمدرسين، والتجار والمزارعين ⁽⁵⁾، نذكر منهم عبد القادر المجاوي، حمدان الونيسي،

(1) جمال قنان: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، م.و.م، الجزائر، 1974، ص.174.

(2) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.173.

(3) رغم أن موقعها كانوا من أهالي إقليم قسنطينة، إلا أنها جاءت على لسان كل الجزائريين «نحن الموقعون أسفله سكان الجزائر». جمال قنان: نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر، 1830-1914، د.م.ج، الجزائر، 2007، ص.197.

(4) عرض هذا المشروع على البرلمان الفرنسي في 16 جوان 1887، وتضمن عدة مواد: 1/ التصريح بأن كل الأهالي المسلمين في عمالات الجزائر مواطنون فرنسيون. 2/ تطبيق كل القوانين الفرنسية عليهم. 3/ يطبق عليهم في الأمور المدنية قوانينهم الخاصة، إلا إذا قبلوا بمرسوم 24 أبريل 1870. 4/ كل الإجراءات التشريعية وقوانين المجلس المشيخي والمراسيم

المنافضة لهذه المواد تعتبر ملغاة. ينظر: Renè Gantois :op.cit,p. 35-36

(5) جمال قنان: المرجع السابق، ص.197.

وهناك من أدرج اسم المكّي بن باديس⁽¹⁾ ضمن الموقعين.⁽²⁾

كما أثارت مسألة التجنيد الإجباري، قبل الحرب العالمية الأولى، هلعاً بين الجزائريين؛ وسجل في أوساط النخبة بين مرحب بها ورافض لمشاركة فرنسا حروبها، وإن كان المحافظون قد شجّبوا التجنيد لمبررات قومية ودينية وجنسية. فإن النخبة من الشبان تعاطت مع الفكرة، لاعتبارات قانونية وسياسية واجتماعية، فاتخذوها مطية للارتقاء إلى المواطنة الفرنسية، وإلغاء صفة الرعية عنهم. بمقايضة فرنسا، فمقابل تقديمهم الولاء (ضريبة الدم)، يحصلون على حقوق تمكنهم من المشاركة في الحكم، ورافق الشبان الجزائريون هذه الرغبة بمجموعة من العرائض، منذ بدأت فرنسا تبص فيها نبض الجزائريين للمسألة، عقب صدور مرسوم 17 جويلية 1908⁽³⁾. وأخرى من سكان المدينة (14 ديسمبر 1911)، وحملت (340) توقيعاً، إلى النواب في البرلمان الفرنسي.⁽⁴⁾ كما أرسلت نخبة من الأهالي الجزائريين عريضة مماثلة للمجلس الوطني الفرنسي (27 ماي 1912)⁽⁵⁾.

وتتم هذه العرائض، على اعتماد النخبة لأسلوب جديد في مخاطبة السلطات الاستعمارية، وعن وعي سياسي أثبتت فيه اعتدالها، على حد وصف لجنة مجلس الشيوخ، التي زارت الجزائر برئاسة جول فيري.⁽⁶⁾ وعمق مطالبها، الرامية إلى محو الصفة الاستثنائية الشاذة التي يعيشها

(1) المكّي بن باديس (1820-1890) ينتمي إلى أسرة عريقة لها مكانتها في تاريخ الجزائر، وتولى مناصب عديدة؛ كقاضي (1856)، ونائب في مجلس العام لعمالة قسنطينة (1858)، حصل على وسام الشرف (d'honneur legion) (1860)، تناول المسائل التي تخص الأهالي كالتعليم والقضاء. ينظر: آلان كريستلو: «المكّي بن باديس وبعض نواحي الحركة الوطنية في القرن التاسع عشر»، مجلة الثقافة، ع.61، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، فبراير 1981، ص.43 وما بعدها.
(2) المقال نفسه، ص.50.

(3) عمار بوحوش: التاريخ السياسي للجزائر، ص.203.

(4) جمال قنان: المرجع السابق، ص.278-282.

(5) نسب أبو القاسم سعد الله هذه العريضة، للجنة الدفاع عن مصالح المسلمين، معتمداً في ذلك على المذكرة التي أرسلها النواب الجزائريون في المجالس المالية عارضوا فيها الوفد الذي سافر إلى باريس، وأشاروا إلى هذه اللجنة. وإن كنا نجهل مؤسسوها وزمن تأسيسها. ينظر: أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية، ج.2، ص.180. وأيضاً: Claude Collot et Robert Henry: le mouvement nationale algerien, Textes 1912-1954, Paris, 1978, p.4.

(6) هي لجنة مرسلّة من مجلس الشيوخ للتحقيق في أوضاع الجزائريين، برئاسة جول فيري إلى جانب سبعة أعضاء. قدمت هذه اللجنة إلى الجزائر في 19 أبريل 1892، وظلت بها إلى غاية 5 جوان 1892، وخلال مدة 53 يوماً قامت -اللجنة- بالاتصال بعدة شخصيات جزائرية، وخلصت في الأخير إلى جملة توصيات. للمزيد ينظر:

(Ch.R) Ageron: les algériens musulmans, T.1, op.cit, pp.447-458.

الجزائريون.

بادرت النخبة الجزائرية مطلع القرن العشرين، بتكرار تجربة إرسال الوفود إلى الميتروبول (1833)، لإبلاغ المصالح الفرنسية هناك عن انشغالهم.

كما كان لصدور قانون التجنيد الإجباري، في شكل مراسيم تطبيقية (31 جانفي و3 فيفري 1912)، أن حرك النخبة من الشبان الجزائريين، وجعلهم يوفدون وفودا عنهم، نقلوا استعدادهم الجاد في مؤازرة فرنسا أثناء الحرب العالمية الأولى؛ وكان ابن تهامي⁽¹⁾ واحدا من هؤلاء حيث صرح بالقول:.. نعلن صراحة أن كل المسلمين الجزائريين على استعداد للقيام بواجبهم الوطني تجاه الوطن الأم.⁽²⁾ وعرضت النخبة من الشبان عبر جريدة "الراشدي"⁽³⁾ فكرة سفر الوفد إلى باريس، على غرار وفد (1908)، الذي كان لسان حاله عمر بوضرية -عضو من أعضاء المجلس البلدي للعاصمة- لشرح وتقديم مطالبهم. وهو ما استحسنته باقي الشبان.

أما من حيث مضمونها -المذكورة-، فقد أعادت التذكير بالظروف التي صدر فيها مرسوم (3 فيفري 1912)، وما أثاره في نفوس الأهالي⁽⁴⁾، لأنها على خلاف سابقاتها، فإن المجند وفق القانون الأخير يتم تكليفه لأداء الخدمة، ولا يلتحق طوعيا بالجيش الفرنسي، لذلك فهي بالنسبة لشبان خدمة جليلة، على فرنسا أن تعطيها حقها. وهو الأمر الذي يؤكد من جهة أخرى أن الشبان قد خطو خطوات كبيرة في نهضتهم ووعيهم الفكري، إذ لم تتجرأ النخبة التقليدية إن صح التعبير، على

⁽¹⁾ بلقاسم بن تهامي (Belkacem Bentami) (20 سبتمبر 1873 - 2 جوان 1937) ولد بمستغانم، حصل على شهادة الدكتوراه في الطب 1905، عمل كطبيب في مستشفيات الجزائر، ورئيسا لقسم العيون بكلية الجزائر. وأستاذ لصحة بالمدرسة الثعالبية، وطيبيا لتلاميذها، كما أشرف على مراقبة الأيتام كطبيب لمدة 13 سنة. يميل إلى فكرة الاندماج التام مع فرنسا، تجنس سنة 1906 بموجب قانون 1865، تقلد منصب عضو بلدي بالعاصمة (1921-1935). نال العديد من الأوسمة خلال مشاركته في الحرب العالمية الأولى، بصفته ضابطا ثم طبيب قبطان. له مساهمات عديدة في تكوين العديد من الجمعيات. ينظر: «رزء الجزائر بوفاة الحكيم بن التهامي»، النجاح، ع.2001، 6 جوان 1937. وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.7، ص.273-274. وينظر أيضا:

Jeanne et André Brochier : **Livre d'or de l'Algérie, dictionnaire des personnalités passés et contemporaine**, Baconnier frères, Alger, 1937, p.55.

⁽²⁾Jean Melia : **L'Algérie et la guerre (1914-1918)**, Libraire plon-nourrit, Paris, 1918, p.147 .

⁽³⁾**Le rachidi** : "pour la France, par l'indigène", Mars 1912.et Mai 1912.

⁽⁴⁾**notes sur les mesures demandées par les musulmans français de l'Algérie en conscription militaire**, Paris, 1912.

مقايسة فرنسا في المطالبة بالحقوق. بعيدا عن سعي الشبان لتقرب من فرنسا. كما تضمنت مطالبها إشارات عميقة عن وعي سياسي مبكر، عجل من ظهور الحركة الوطنية. فكانت بذلك النخبة الجزائرية من الطلائع الأولى للنهضة العربية.

وعلى نمط بداية كل الحركات القومية والوطنية في العالم، التي تُسبق بظهور الصحافة والأحزاب السياسية، سعت النخبة إلى تأسيس النوادي والجمعيات مع مطلع القرن العشرين، بعد أن تهيأت الظروف المناسبة لنشأتها، خاصة في عهد الحاكم العام جونار.

فابتداء من مطلع القرن العشرين، ظهرت العديد من الجمعيات والنوادي؛ كالجمعية "التعاونية" (1897)، "الرشدية" (1902)، "التوفيقية" (1908)، "ودادية العلوم" الجديدة، وجمعية "الهلال" ومن النوادي "التقدم"، "صالح باي"، و"الشباب الجزائري" (1). لا يسعنا المجال هنا لذكر تاريخ كل ناد أو جمعية. إلا أننا نلمح بوضوح دورها في بث الوعي والنهضة في نفوس الجزائريين؛ فكانت مقراتها، مكانا لاجتماع النخبة المثقفة على اختلاف لسانها واتجاهها، يتبادلون فيها الآراء، حول مختلف المواضيع؛ من خلال إلقاء المحاضرات التي تبسط المعارف العامة، وتناقش القضايا المعاصرة. إلى جانب مساعدة تلاميذ المدارس الفرنسية الأهلية، وتنظيم دروس للكهول، وإقامة المكتبات. إضافة لدورها في بعث الصناعة التقليدية وتطوير التعاونيات، (2) على قلة إمكاناتها بهدف تحديث المجتمع وتنويره، وخلق فرد مواكب لعصره، متحرر من التقاليد والأعراف البالية، التي تتحكم فيها الخرافات والأباطيل. ويبدو أن النخبة قد استطاعت أن تقطف من رياح المدنية الغربية، ثمارا محمودة، أحدثت بها حركية غير معهودة. ووسعت من أفاق المعرفة، فلم تقتصر على المدرسة والزاوية. وسخرتها للمجتمع، للرفع من مستواه والنهوض به من التخلف والجهل.

وقد آثرت النخبة المثقفة خلال هذه المرحلة، عدم الاحتكاك والاصطدام المباشر بالإدارة الاستعمارية، وإلتزمت السلمية في رفضها لسياسة فرنسا التعسفية، واختارت تحديد الأساليب القديمة في عرض مطالبها كإرسال الوفود، وتقديم العرائض. كما أن مطالبها تضمنت قضايا آنية، عاجلت قضايا عالقة ووضعية استثنائية غامضة قانونيا وسياسيا، فطرحت مسألة القضاء الإسلامي، والتمثيل النيابي، والتجنيد والتجنيس. وكلها تدور في فلك رد الاعتبار للجزائريين،

(1) زبير سيف الإسلام: تاريخ الصحافة في الجزائر، ج.4، م.و.ك، الجزائر، 1985، ص.27-29.

(2) جيلالي صاري، محفوظ قداش: المقاومة السياسية، ص.17.

وتسوية وضعيتهم. تولت نخبة فتيمة عملية التحسين في هذه المرحلة، وطمحت على قلة خبرتها السياسية وجهلها لأبجديات المراوغة. إلى تحسين أوضاعها بالارتقاء من صفة رعية عديمة الحقوق، إلى مواطن فرنسي له كامل الحقوق.

في حين تطور خطاب النخبة الجزائرية ما بعد الحرب العالمية الأولى، وبدا أكثر صلابة في التعبير عن تطلعاتها، خلال ثلاثينيات القرن العشرين. ساهمت فيها مجموعة من العوامل كميلاد الصحافة الأهلية الناطقة باللغتين الفرنسية والعربية. كما أثمرت الخبرات والتراكمات التي اكتسبتها النخبة طيلة القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين في تنمية وعيها، وتطوير فكرها السياسي على تباين اتجاهاتها، التي تجلت في برامجها ومطالبها؛ التي تمخضت عن ظهور الحركة الوطنية بخطاباتها الإيديولوجية متفاوتة من حيث مفاهيمها القومية والسياسية المنعكسة على المدلولات الاجتماعية والاقتصادية وحددت علاقتها بفرنسا، والعروبة والإسلام.

ولم يختلف المشهد السياسي في الجزائر كثيرا عن جارئاتها من دول بلاد المغرب، التي تشكل كتلة سياسية مجاورة للكتلة المشرقية من العالم العربي. فخلال الفترة الممتدة بين نهاية القرن التاسع عشر إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، تعرضت المنطقة لاكتساح أراضيها تحت مسميات الاحتلال والحماية، كما تعددت الدول الاستعمارية المتنافسة عليها (فرنسا، إسبانيا، إيطاليا)، وبخاصة معتبرة لفرنسا التي اقتطعت كل من تونس (1881) والمغرب (1912). وقد لجأت الدول الاستعمارية في المنطقة لتطبيق سياسة اندماجية على حساب الانتماء الديني والفكري للدول المستعمرة، فقد سعت إلى اقتلاع النخبة المتعلمة عن جذورها، وتحطيم الزعامات الفردية والقبلية؛ بسنها لقوانين التجنيس بتونس⁽¹⁾، ووضعها للظهير البربري في المغرب الأقصى⁽¹⁾. في حين عرفت ليبيا (1911)،

⁽¹⁾ مرت مسألة تجنيس التونسيين بعدة مراحل، سنت فيها فرنسا مجموعة من قوانين، (أكتوبر 1910)، وقانون (20 ديسمبر 1920)، أرفقتها بامتيازات سياسية واجتماعية ومادية، كما حدث في قوانين التجنيس في الجزائر. وقد أثارت المسألة ردود فعل الحركة الوطنية والصحافة التونسية، خاصة بعد الأحداث التي انجرت عن مسألة دفن المتجنسين في مقابر المسلمين، كحوادث منستير وغيرها. التي لجأت فرنسا لحيلة جديدة بإصدار فتوى على لسان مفتي المالكية والحنفية للخروج من مأزق نظرة المجتمع للمتجنس، بجواز توبة المتجنس، وبالتالي إمكانية عودته إلى الشريعة الإسلامية. للمزيد: محمد المختار بن محمود: "حكم الله في التجنيس"، مجلة الزيتونة، مج.1، ج.10، ربيع الثاني 1356/حوان 1937، ص.4. وشارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسير، ص.97-100. وينظر: مختار العياشي: البيئة الزيتونية، دار تركي للنشر، تونس 1990، ص.270-271. ومحمد الشاذلي النيفر: التجنيس، المطبعة العصرية، تونس، 1985، ص.74-76.

الاستعمار الإيطالي الذي مارس أساليب أقل ما يقال عنها أنها اتسمت بالوحشية والقسوة.

II-الأوضاع الثقافية:

إن الوقوف على الأوضاع الثقافية، جزء من الواقع الفكري، والذي هو بدوره مرآة عاكسة للوضع العام في الجزائر، خلال مطلع القرن العشرين إلى العقد الرابع منه، اقتزنت فيه صورة المشهد الفكري الهزيل المتوارث عن تراجع الحضارة العربية، ووضعية استعمارية حملت بين طياتها الاستهتار بقيم المجتمع، دون أن تتكفل مؤسساتها بالأدوار التمديدية المنوطة بها.

1.II-السياسة التعليمية:

عبثت فرنسا بالقيم الدينية والاجتماعية للجزائريين، كما سبق أن أشرنا له ، قصد مسحهم وهدم شخصيتهم القومية ومحو كيانتهم ووجودهم الحضاري. وقد تجلّى ذلك في سياستها التعليمية، فبأجمع الدارسين الذين تناولوا الحياة الفكرية والثقافية في الجزائر عشية الاحتلال الفرنسي، الذين أكدوا أن التعليم كان في أفضل حال عما كان عليه فرنسا نفسها؛ فقد كان منتشرا انتشارا واسعا في مختلف المدارس والمساجد والزوايا والكتاتيب القرآنية.⁽²⁾ الأمر الذي أكدته حمدان خوجة⁽³⁾ على

⁽¹⁾ هي مجموعة قوانين أصدرتها فرنسا في الثلاثينيات (16 ماي 1930)؛ خصت بها البربر دون العرب؛ ومن ذلك جعل محاكم البربر تابعة لمكاتب الاستخبارات الفرنسية وتسييرها وفق التشريع الفرنسي، بدل الشريعة الإسلامية. وقد أصّل الظهير تقاليد البربر القديمة وعاداتهم. وهي سياسة خبيثة، انتهجتها فرنسا، بهدف فصل البربر عن دينهم وجذورهم، وإثارة العرة القبلية البربرية في نفوس المغاربة وإضعافا لمقاومتهم، مما يسهل إدماجهم في العائلة الفرنسية. وقد أثار هذا الظهير استياء ومعارضة البربر والعرب على حد سواء؛ فقاموا بمظاهرات واحتجاجات واسعة في البلاد. أحمد إسماعيل راشد: تاريخ أقطار المغرب العربي السياسي الحديث والمعاصر، (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا)، ط.1، دار النهضة العربية، بيروت، 2004م، ص.213-214.

⁽²⁾ للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.3، ص.22-23. وأيضا إسماعيل العربي: الدراسات العربية في الجزائر، مرجع سابق، ص.61-67. نقلا عن: سعد الدين بن ابي شنب: «النهضة العربية بالجزائر في النصف الأول من القرن الرابع».

⁽³⁾ حمدان بن عثمان خوجة (1773-1840) كرغلي الأصل، تلقى في صغره تعليما إسلاميا قائما على القرآن والفقه الإسلامي على المذهب الحنفي، سمحت له تجارته من التنقل عبر اسطنبول، باريس واسبانيا وإيطاليا، فأقن اللغة التركية والفرنسية والانجليزية، وهو ما سمح له بالانفتاح على كتابات وثقافات غير عربية، انحصرت مؤلفاته خلال العشر سنوات الأخيرة من عمره بعد أن عرفت تجارته تراجعها بفعل الاحتلال وأهمها، المرآة في باريس (1833)، إتخاف المنصفين والأدباء عن الاحتراس من الوباء (1836)، رسالة حكمة العارف بوجه ينفع المسألة ليس في الإمكان أبدع... للمزيد ينظر:

George Yves :«Si Hamden ben Othman Khodja», R.A, Vol. 57, Anne 1913,p.96-138.

لسان الجنرال فارلي: «إن كل العرب الجزائريين تقريبا يعرفون القراءة والكتابة، حيث هناك مدرستان في كل قرية».⁽¹⁾ وقد قاربت نسبة الجزائريين الذين يحسنون الكتابة والقراءة فيما ما بين 1836-1837 أزيد من 55%. بينما كانت نسبة الأمية بين أفراد الجيش الفرنسي 45% فقط.⁽²⁾ وإن كان الجيش ليس معيارا وحيدا لتحديد نسبة الأمية في مجتمع معين.

واقصر تعليم الجزائريين، على غرار العالم العربي والإسلامي في هذه المرحلة الحرجة من التاريخ، على العلوم الشرعية واللغوية والأدبية...دون الاهتمام بالجانب العلمي. الذي كانت أوروبا قد قطعت فيه أشواطا كبيرة، مما جعله يتسم بالتخلف والجمود. وأعاز أبو القاسم سعد الله هذا التوقع إلى سببين اثنين؛ خوف بعض العلماء من تسرب الأفكار الأجنبية للعلوم الشرعية. وخوف البعض الآخر خاصة من الشيوخ المعلمين، من ضياع مصدر رزقهم، فحاربوا أي تغيير قد يمس مصالحهم.⁽³⁾ وهي أسباب واهية وأوهام، عشتت في أذهان العامة والخاصة، فأحاطوا أنفسهم بأسوار من الجهل والتخلف.

ولم تولي فرنسا بدورها بعد الاحتلال، أهمية جادة لتعليم الجزائريين، وهي التي صورت نفسها منقدا للإنسانية، وناشرة للحضارة، فسعت في العقود السبعة الأولى من الاحتلال لسياسة الهدم؛ فصادرت الأوقاف، وهدمت المساجد والزوايا والمدارس، وحولتها إلى كنائس وثكنات ومخازن، وأتلفت ونهبت الكتب والمخطوطات. وحاربت اللغة العربية على اعتبارها لغة أجنبية، واستبدلتها بلغة لم يفقهها الجزائريون. ما أدخلهم في نفق مظلم من الجهل والامية.

لكن في الحقيقة عجزت مؤسساتها التعليمية في احتواء الجزائريين من الجهل، وتقديم المدنية المزعومة للنهوض بهم. فأهملت تعليمهم، و المتوفر منه غلب عليه تجاهل القيم الحضارية والدينية واللغوية؛ في حين حرصت على تعليم المستوطنين، وفرضت إجباريته بشكل قانوني عند بلوغ سن التمدرس، كما هو متعارف عليه. ويسرت لهم كل الإمكانيات على اعتبارهم جنس متفوق. بينما

واحميده عميراوي: دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827-1840) ط.1، دار البعث، قسنطينة 1987.

(1) حمدان خوجة: المرأة، تع: محمد العربي الزبيري، ط.2، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1982، ص.6.

(2) سعد الدين بن أبي شنب: المقال السابق، ص.67.

(3) أبو القاسم سعد الله: في التاريخ العربي الإسلامي، د.غ.إ، ط.1، بيروت 2003، ص.29.

لم يكن تعليم الأهالي الجزائريين، إجباريا إلا ابتداء من سنة (1917)، مقرونا بشرط الإقامة على مسافة لا تزيد عن ثلاثة كيلومترات من المدارس⁽¹⁾؛ بنظرة عنصرية تمييزية على أنهم جنس منحط، وناقصو عقل غير قابلين للتعلم، وفي تعليمهم مضیعة للوقت والمال ويؤكد ذلك فرحات عباس في قوله: «...لما كنا نطالب بفتح المدارس كان جواهم لنا أننا لسنا أهلا لها، لأننا قوم لا يقبل لا التربية ولا العلم»⁽²⁾.

إن المتفحص للإمكانيات التعليمية انطلاقا من إحصاءات الحكومة العامة في حد ذاتها، يدرك قدر المعاناة، في ظل سياسة أقل ما يقال عنها أنها تجهيلية.

II.1.1 - التعليم الابتدائي:

لم تستوعب المؤسسات التعليمية الفرنسية تلاميذ الجزائر في مراحلهم، الابتدائية، حيث خصصت (21) مدرسة ابتدائية سنة 1882، مقابل (697) مدرسة للفرنسيين يدرس بها حوالي (53666) طفل فرنسي، بينما لم يستطع سوى (3172) جزائري⁽³⁾ الالتحاق بهذا الطور، وهو عدد لا يعبر عن إجمالي السكان، ولم يشمل كل الذين بلغوا سن التعليم خلال هذه السنة. كما أنه يعتبر رقما هائلا، إذا ما قرناه مع عدد المتدرسين الجزائريين في المرحلة الثانوية، الذي بلغ ما بين (1885-1886) ما يقارب (115) تلميذا جزائريا، (3352) أوروبي وفرنسي. وإن كان أغلب الفرنسيين يفضلون أن يتابع أبناؤهم الدراسة الثانوية في فرنسا⁽⁴⁾.

وتعكس الأعداد الهزيلة من التلاميذ المسلمين وتناقصهم في المراحل التعليمية التالية، السياسة التعليمية الفرنسية، انعدام الرغبة عندها في تعليمهم و تنويرهم؛ بحيث لا يسمح لكل المتدرسين في المرحلة الابتدائية التدرج في التعليم، والاكتفاء بالمرحلة الابتدائية. التي يتم فيها غسل أدمغتهم، ومسح هويتهم؛ ففي هذه المرحلة العمرية، عادة ما يكون الطفل كالصفحة البيضاء ترسخ في ذهنه كل الأفكار والمعتقدات. كما خصصت ميزانية ضئيلة لتسييره، لا وجه لمقارنتها مع تلك المخصصة

(1) أندري نوشي وآخرون: الجزائر بين الماضي والحاضر، تر: اسطنبولي رابح، منصف عاشور، د.م.ج، الجزائر، 1984، ص.420.

(2) فرحات عباس: ليل الاستعمار، ص.34.

(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.3، ص.296.

(4) المرجع نفسه، ج.3، ص.301.

للأوروبيين، على قلتهم العددية، كما هي مبينة في الجدول أدناه⁽¹⁾:

السنوات	ميزانية تعليم الأوربيين	ميزانية تعليم الأهالي
1902	5081823	1389274
1908	9923368	1617639

وإن عرف مطلع القرن العشرين (1900)، تحسنا طفيفا في سياستها التعليمية، إلا أنه لم يكن نابعا من الرغبة في تثقيفهم وتنويرهم، بقدر ما كان ضغطا خارجيا، وسعت من ورائه إلى عزلهم عن المثبرات الفكرية. حيث سايرت فرنسا الدول الاستعمارية التي غيرت من سياستها اتجاه مستعمراتها على غرار هولندا مع اندونيسيا، وبريطانيا مع الهند. وخشيتها من تسرب الأفكار الخارجية، المتعلقة بفكرة الجامعة الإسلامية، التي تبدأ تأثيرها يتجلى في فكر الطرق الصوفية بالجزائر. وبذلك فمساعدتها كانت تدجينية، لصهر الجزائريين في البوتقة الفرنسية.

وإن كان هذا لا ينفي عن فرنسا سياستها التجهيلية، التي تدلنا عليها إحصاءات الحكومة العامة⁽²⁾، المتعلقة بالتعليم الابتدائي خلال العشرينيات وثلاثينيات القرن الماضي؛ أي بعد ما يقارب القرن من الاحتلال أنشأت فرنسا للأهالي أقساما خاصة بهم دون الفرنسيين والأوربيين.

السنوات	الجزائريون		الفرنسيون		المجموع	السنوات
	الذكور	الإناث	الذكور	الإناث		
1928	53358	4503	37993	38993	76986	1928
1933	69515	9561	58528	59254	117782	1933
1938	22888	10757	64507	65831	130338	1938

وفي قراءة بسيطة لهذه الإحصاءات، يمكننا أن نخلص إلى مجموعة من الاستنتاجات:

- إن الإحصاءات المذكورة كانت موازية لاستكمال فرنسا مئويتها بالجزائر، وهي مدة طويلة، إلا أن مساعدتها التعليمية ظلت غير جدية، وبإمكانات ضئيلة لم تستوعب إلا أعدادا قليلة من أطفال الجزائر، إذا ما تم مقارنتها بإحصاءات مجموع السكان من جهة، ومع مجموع الأطفال الذين بلغوا سن التمدرس من جهة أخرى؛ فقد سُجل في سنة (1929) ما يزيد عن 60 ألف طفل

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ج.3، ص.297.

⁽²⁾ annuaire statistique de l'Algérie, les années : 1928,p.58. 1933,p.101. 1938, p.138.

أهلي، كان لهم الحظ في الالتحاق بمقاعد الدراسة، لكنه رقم زهيد جدا إذا قارناه بمجموع 6 ملايين مسلم جزائري، فلا يمثل حينها إلا 1% من مجموع السكان. وتم تسجيل في السنة نفسها من بين مجموع (6) ملايين (840) ألف⁽¹⁾ طفل الذين بلغو سن التعليم، لكن التعليم الفرنسي لم يضم إلى صفوفه إلا 60 ألفا؛ أي ظل ما يقارب 780 ألفا دون تعليم.

- يبين الجدول سياسة فرنسا التمييزية، من خلال الفرق الهائل بين نسبة المتعلمين الفرنسيين والأهالي، والذي لم يراع فيه تباين تعدادهما الإجمالي.

- أن زيادة عدد التلاميذ الأهالي كان مضطربا وغير منتظم، وزيادة بطيئة التسارع. كما سجلنا انخفاضا مفاجئا ما بين (1933-1938)، الذي يمكن رده إلى الفجوة التي اتسعت بين الجزائريين والفرنسيين على خلفية الاحتفالات المؤوية، ونشاط الموازي للتعليم العربي الحر.

- نسجل أيضا انخفاضا محسوسا في أعداد الفتيات الجزائريات، مقارنة بأعداد الذكور من الأهالي، وبمثيلاتهن الفرنسيات، التي كانت أعدادهن متقاربة جدا بأعداد زملائهم الذكور. ويبدو أن الجزائريات كن يعشن تحت ضغط الأعراف، التي لم تكن تسمح لهن بالتعليم، كما أنهن لم يجدن ما يشجع على التعليم. فلم يتدرجن في المراحل التعليمية الأعلى من المرحلة الابتدائية.

II.1.2 التعليم الثانوي والعالي:

تعتبر مرحلة التعليم الثانوي والعالي من الأطوار التي حرم الأهالي التدرج فيها؛ فكان اقتحامها صعبا، فلم يواصل تعليمه في هذا الطور إلا نسب ضئيلة، لعدم مجانيته من جهة، وربط الالتحاق به بامتحان خاص، فلا يقبل أي تلميذ إلا بعد اجتيازه. واستثنى منه أبناء العائلات التي تخدم المصالح الفرنسية، من الذين تولى آباؤهم وظائف حكومية؛ كالقياد والأغوات والموظفين والمترجمين⁽²⁾. ويوضح الجدول المبين أدناه ذلك:

السنة	أصول المتعلمين	التعليم الثانوي ⁽³⁾	التعليم العالي ⁽⁴⁾
1928	الجزائريون	690	72
	الفرنسيون	6420	1757

⁽¹⁾ أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص. 274.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 3، ص. 303.

⁽³⁾ *annuaire Statistique de l'Algérie*, les années : 1928, p.63. 1934, p.118. 1938, p.148.

⁽⁴⁾ *Ibid*, les années : 1928, p.65. 1934, p.122. 1938, p.152.

110	920	الجزائريون	1934
2536	10850	الفرنسيون	
112	945	الجزائريون	1938
2099	12372	الفرنسيون	

ومن خلال هذه الأرقام نستشف، أن فرنسا تعمدت إقصاء الجزائريين عن هذا الأطوار التعليمية. فالإحصاءات المسجلة جد زهيدة، كما تم التمييز بينهم وبين الفرنسيين الذين كانت أعدادهم مضاعفة بأزيد من 13 ضعف مقارنة بعدد الجزائريين، فسجل سنة 1938 هـ (945 تلميذ) أهلي بينما بلغ عدد الفرنسيين أزيد من 12 ألف تلميذ.

أما نسبة التلميذات الجزائريات في المرحلة الثانوية، فهي تقريبا منعدمة؛ فمن بين 690 تلميذ أهلي ذكر سجل 48 فتاة سنة 1928، في حين كانت أعداد الفرنسيات مرتفعة، حيث بلغ عددهن (1833) تلميذة من بين (6420) تلميذ. ويمكن حصر الأسباب الحقيقية وراء ضآلة أعداد التلميذات الجزائريات في الأعراف والتقاليد التي منعتهن في الغالب من مزاوله دراستهن.

أما التعليم العالي فقد اقتصر خلال هذه المرحلة على جامعة واحدة، هي جامعة الجزائر (1909)، بكلياتها الأربع (الحقوق، الطب والصيدلة، العلوم، الآداب). ولم يكن التعليم بها مشجعا، لتكاليفه المادية الباهظة، فلم تكن بمقدور كل الأهالي ولوجها. ولم تسعف الظروف إلا قلة ضئيلة منهم. في حين كان عدد الفرنسيين يتزايد بشكل تصاعدي، حيث سجلت المصالح الحكومية سنة (1928) (1757) طالبا، ليرتفع سنة (1938) إلى (2099) طالب. كان عدد الطلبة الجزائريون سنة (1928) (72) طالبا، لتحصي نفس المصالح (112) طالبا سنة (1938).⁽¹⁾

كما أن الأغلبية الجزائرية ممن تيسر لهم مزاوله تعليمهم العالي، يتم تسجيلهم في كليتي الحقوق والآداب، حسب تقرير الإحصاء السنوي لسنة (1934) تم تسجيل (40) طالبا على مستوى كلية الحقوق، و(47) على مستوى كلية الآداب. أما كليتي الطب والصيدلة، فلم يزد عدد الطلبة بهما عن (10) و(13) طالبا.⁽²⁾

(1) *annuaire Statistique de l'Algérie*, Années 1928 , p.65. 1938, p.152.

(2) *Ibid*, Année 1934, p.122.

ولم تلق المدارس الشرعية (الرسمية)⁽¹⁾ إقبالا كبيرا من الأهالي، وهو ما تؤكد الإحصاءات المسجلة ما بين (1911-1912)، أين تم رصد (176) طالبا مسجلا على مستوى هذه المدارس، ليتقلص هذا العدد سنة (1931) إلى (143) طالب⁽²⁾، لضعف التعليم بها واعتمادها على أساليب تقليدية، وضعف أساتذتها، وعدم قدرة خريجها على التدرج في التعليم العالي، لاعتبار الشهادة المحصل عليها من هذه المدارس، لا تضاهي شهادة البكالوريا.⁽³⁾

لم يستوعب المشروع التعليمي الذي راهنت فرنسا عليه، على اعتبارها صاحبة رسالة تمدنية، كل الجزائريين، وزادتهم تجهيلا وأمية، إذ بلغت عند فئة الذكور 95%، وشملت كل الإناث تقريبا بنسبة 99%. ففشلت بذلك حضاريا، في تنوير الجزائريين. كما أنها لم تكن ترغب في تكوين نخبة متنورة، فقد انحصرت جهودها التعليمية بشكل كبير على المرحلة الابتدائية، أين يتم فيها التشويش على القيم العقائدية والمكتسبات اللغوية والتاريخية والحضارية في حين ضيقت عليهم في المراحل التالية.

بادرت النخبة المتعلمة من الأهالي خلال العقدين الأولين من القرن العشرين، وتخطي عقبة الجهل والتخفيف من وقع الأمية، والنهضة بالجزائريين، بهدف تغيير الذهنيات والأفكار البائدة التي سيطرت عليهم. وواصلت جمعية العلماء المسلمين إلى جانب حزب الشعب خلال العقد الثالث المسيرة بإنشاء مدارس للتعليم العربي⁽⁴⁾، تضاعف نشاطها في أربعينيات القرن العشرين. بأقسام وبرامج متكاملة، وفي أوقات لا تتداخل مع المدارس الفرنسية⁽⁵⁾ وهو ما يؤكد وعي النخبة بالمرحلة. ورغم مساعي فرنسا لعرقلة نشاطها (ميشال 1933) و (مارس 1938)، إلا أنها عرفت تزايدا في أعدادها ومعلميها وتلاميذها حسب إحصاء سنة 1938 (3148) مدرسة، بها (3189) معلما،

⁽¹⁾ المدارس الإسلامية Les Medersas؛ تم إنشاؤها بموجب مرسوم 30 سبتمبر 1850 في كل من قسنطينة، والجزائر، وتلمسان تخرج الموظفين الذين يشغلون وظائف دينية، وفي القضاء الإسلامي، والتعليم، والمكاتب العربية.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.3، ص.397-398.

⁽³⁾ أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص.281.

⁽⁴⁾ بذلت جمعية العلماء المسلمين جهودا تعليمية مضيئة، أثمرت في تأسيس مجموعة من المدارس عبر كل التراب الجزائري تقريبا، كمدرسة السلام، والشبيبة الإسلامية. كما بادرت إلى تنشيط وتفعيل دور المساجد والزوايا في الجنوب. بالإضافة إلى النوادي الثقافية كنادي الترقى. وبادر حزب الشعب بدوره إلى إنشاء مدارس أخرى؛ كالرشاد، والمرشدة، والمصباح.

⁽⁵⁾ حددت وقت الدراسة بها في الصباح الباكر، أو مساء (بين 5 و7 صباحا والواحدة والنصف عند الزوال، ومساء ابتداء من 5 إلى 7). ينظر: مالك بن نبي: مذكرات شاهد قرن، ص.24.

و(50293) تلميذا.⁽¹⁾

2.II الصحافة الأهلية:

تعتبر الصحافة من الفنون التي لم يعرفها الجزائريون، إلا بعد حوالي قرنين من ظهورها في أوروبا. وكانت بداية اطلاعهم على هذه الوسيلة الإعلامية عن طريق فرنسا التي حملت سفنها الحربية مطبوعة في بداية الاحتلال.⁽²⁾ ومع ذلك تأخر الأهالي لخوض غمار هذا الفن، للعجز المادي عن تغطية تكليفها، وعدم التمكن من فنياتها. ما عدا أسماء تعد على أصابع اليد اشتغلوا في الصحف الفرنسية؛ أمثال الحفناوي، ومحمد بن مصطفى خوجة في جريدة المبرش. بالإضافة إلى جهل الجزائريين للمعاملات الإدارية وربط علاقات مع الصحف الأخرى، وإقامة حسابات، ومراسلات والاطلاع على القوانين السائدة.⁽³⁾ وهي أسباب وجيهة، في ظل الانغلاق المعاش طيلة قرون تعطلت فيها الحضارة، فكانت بمثابة الحاجز الطبيعي الذي عرقل الجزائريين، وأخرهم أزيد من خمسين سنة. ومن أولى المحاولات الأهلية لإنشاء عناوين صحفية كانت حوالي سنة (1893)⁽⁴⁾. وإن اختلفت الصحف الأهلية في قوتها وضعفها أدبيا وماديا إلا أنها اجتمعت في الغاية واتحدت في غايتها، وهي محاولة نشر الوعي واليقظة دينيا واجتماعيا وسياسيا.⁽⁵⁾

وعرفت الصحافة الأهلية بعض الانتعاش، في الفترة الممتدة من مطلع القرن العشرين إلى ما قبل الحرب العالمية الأولى (1900-1914)، بظهور عناوين جديدة، تزامن صدورها مع الأوضاع المضطربة التي سبقت الحرب العالمية الأولى؛ فتحررت معها أقلام النخبة، لمناقشة صدور قانون التجنيد الإلزامي، وما لحقه من هجرة أعداد كبيرة من العائلات الجزائرية، والدعاية المصاحبة لها، التي لعبت الصحافة الدور الأكبر فيها؛ حيث كانت مادة خصبة أثارت سجلا بين إقناع الجزائريين وتنفير

⁽¹⁾ *annuaire statistique de l'Algérie, année : 1938, p.145.*

⁽²⁾ هي المطبعة الإفريقية التي سحبت بها أعداد من السطافيت دي سيدي فرج (L'Estafette de sidi ferruch)، ثم توالى عناوين أخرى؛ كالموتور، الأخبار، المبرش... ينظر: أبو القاسم سعد الله: *تاريخ الجزائر الثقافي*، ج.5، ص.213.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ج.5، ص.242.

⁽⁴⁾ كـ "الحق العنابي" (1893) على يد سليمان بنقي، وعمر السمار، وخليل قايد العيون. وصدرت باللغة الفرنسية، ثم مزدوجة اللغة، هدفها المعلن الدفاع عن مصالح العرب الجزائريين ومصالح الفرنسيين. وجريدة "النصيحة" بالعربية (1899) لقوسلان. ينظر: أحمد توفيق المدني: *مصدر سابق*، ص.344.

⁽⁵⁾ علي مرحوم: «نظرة على تاريخ الصحافة العربية في الجزائر»، *مجلة الثقافة*، ع.42، 1978، ص.26.

منها. كما أفضت الزيارة التي قام بها الإمام عبده (1903)، أجواء فكرية لم تعهدها الجزائر. فانعكست هذه العوامل إيجابا على الصحافة الأهلية، بظهور مجموعة من الجرائد والمجلات⁽¹⁾، اختفى معظمها أثناء الحرب العالمية الأولى. في حين استمرت الصحف الفرنسية الصادرة عن الإدارة الفرنسية، أو تلك التي يديرها المستوطنون.

وعموما كان ولوج الجزائريين لعالم الصحافة صعبا وعسيرا. أجهضت كل محاولاته الأولى تقريبا؛ بالمصادرة أو السجن والتغريم لأصحابها. وبخلاف ذلك تمتعت الصحافة الاستعمارية أو في الميتروبول بكامل حريتها، بموجب قانون (1881)، الذي أقر بإمكانية توزيع جرائد أو نشرات دورية على الجمهور دون رخصة مسبقة أو كفالة مادية. ونصت المادة (69) منه على تنفيذ هذا القانون على مستعمراتها بما في ذلك الجزائر.⁽²⁾ لكن لم تطبق الإدارة الاستعمارية بندا واحدا منه على الصحافة الأهلية، وظل قانون الأنديجينا على حاله الاستثنائية هو المسلط على رقابهم حتى ذلك الحين.

وكان في إنهاء الحرب العالمية الأولى، أن جدد طاقات الجزائريين، وأكسبهم مزيدا من الخبرات، وفي نفس الوقت مهارات جديدة في الكتابة الصحافية، على قصر تجربتهم. كما أضفى المهاجرون العائدون على المهنة نفسا آخر، فشهدت الصحافة الأهلية خلال فترة ما بين الحربين العالميتين، تطورا محسوسا من حيث الكم والكيف، وتنوعا في طرحها الفكري. والمميز في هذه المرحلة، أن أصبح للأحزاب السياسية والجمعيات، جرائد تعبر عن لسانها. وأقلام صحافية جريئة في طرحها، لم تكتف بخطاب ثابت الاتجاه نحو تقييم السياسة الاستعمارية، والاستيطانية، بل كانت لها نقاشات حادة على اختلافها الإيديولوجي، فتقاطعت في بعضها، وتنافرت في أخرى، واتسعت الفجوة.

(1) منها جريدة "المغرب" (1903-1913)، التي اعتبرها الإمام عبده شعاعا مضيئا رغم عيوبها، نظرا لحرمان الجزائريين من الصحف التي تنطق بلغتهم. وجريدة "فريضة الحج"، التي ظهرت بتسمية أخرى (المنتخب في أخبار العرب)، ثم توقفت نهائيا سنة (1902). "المصباح" للعربي فخار (1904). و"كوكب إفريقيا" لمحمد كحول (1907-1914). و"الجزائر" لعمر راسم (1908). و"الإسلام" (1909-1913) للصادق دندن. إلى جانب "الحق الوهراني" (1911-1912) لشارل طايي. والفاروق لعمر بن قدور (1913-1914)، وعاودت الظهور بين (1920-1921). و"ذو الفقار" (1913-1914) لعمر راسم. ينظر: عواطف عبد الرحمن: الصحافة العربية في الجزائر، دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية (1954-1962)، م.و.ك، الجزائر، 1985، ص.31. وزهير احدادن: بيلوغرافيا الصحافة الجزائرية، الصحافة الإسلامية الجزائرية من بدايتها إلى سنة 1930، م.و.ك، الجزائر 1406هـ-1986م، ص.26-32.

(2) محمد ناصر: المقالة الصحفية في الجزائر، ص.42-43.

كما تنوعت الصحافة الأهلية من حيث لسانها؛ (عربي، فرنسي). وهو التنوع الذي أثارها لغويا، وفكريا، عكس التفاعلات الفكرية بين الذات والآخر. وعكست من جهة أخرى الصراع الفكري الذي عاشه الجزائريون بين ثقافتين متناقضتين؛ خلق فجوة بلغت درجة الانفصال، في بعض القضايا، وتقاطعا في أخرى. لذلك تعد الصحافة من الأرصدّة التي لا يستغني عنها الباحث في تاريخ الجزائر. على قصر عمرها. ومما يجذر التنويه به في هذه مرحلة، وعي الجزائريين بما يكتب على خلاف ما سبق؛ أي أن المقالات التحليلية والوصفية لبعض المظاهر، أصبحت تثير الاهتمام بارتفاع نسبة مقروئيتها، وهو ما نستشفه من أعداد السحب؛ وإن كانت لا تعبر حقيقة عن عدد القراء؛ لأن الصحيفة الواحدة قد يتداول عليها أكثر من قارئ. وكانت الإحصاءات التي قدمها توفيق المدني خير دليل؛ فقبل 1914 بلغت الأعداد المسحوبة من جريدتي "الفاروق" و"ذي الفقار" معا 8000 عدد في الشهر. لترتفع النسخ المسحوبة سنة 1930 إلى 184000 شهريا عن كل من "النجاح" بـ 150 ألف عدد، و"البلاغ" بـ 10 آلاف عدد، و"المغرب" بـ 10 آلاف عدد، و"الإصلاح" بـ 12 ألف عدد، و"الشهاب" بـ 2000 عدد.⁽¹⁾

وحافظت فرنسا على موقفها المعادي للصحافة الأهلية، خاصة منها الناطقة بالعربية، فالقوانين الفرنسية اعتبرت اللغة العربية لغة أجنبية في الجزائر، يطبق عليها قانون الصحافة الأجنبية. فعانت الصحافة الأهلية من الاضطهاد والتعسف، ولا سيما الوطنية منها، فتوالى سقوطها الواحدة تلو الأخرى، بتهمة الدعاية ضد فرنسا. إلا أننا نلمس شيئا من اللين في عهد بعض الحكام العامين⁽²⁾، ومدراء الشؤون الأهلية؛ الذين منحوا الصحافة الأهلية مساحة من الحرية، يمكن أن نصفها بالحرية المحروسة والمقيدة.

⁽¹⁾ أحمد توفيق المدني: مصدر سابق، ص. 348.

⁽²⁾ عرفت الصحافة في عهد شارل جونار، (1903-1911) (1918-1919)، وموريس فيوليت (1925-1927)، نوعا من الحرية المقيدة، لما عرفا به من سياسة التسامحية اتجاه الأهالي. مما سمح بظهور عناوين جديدة لصحف وجرائد أهلية؛ مثل "الإقدام"، و"الإسلام"، و"الراشدي"، و"النجاح"، و"الصديق"، إلى جانب أخرى في عشرينيات القرن الماضي؛ ك"صدى الصحراء"، و"الحق"، و"الشهاب"، و"وادي ميزاب"، و"البرق"، و"البلاغ الجزائري"، و"الإصلاح"، و"صوت الأهالي" (la Voix indigène). بينما تراجعت الصحافة الأهلية بشكل واضح، بعودة سياسة الكبت والمراقبة في عهد ابل وبيار بورد؛ فسقطت في عهدهما العديد من العناوين، وغير البعض منهجه، وقلل من اندفاعه. ينظر: محمد ناصر: المقالة الصحفية، ج. 1، ص. 195.

كما لا يمكننا إغفال إصرار الجزائريين على استمرار صحافتهم، ومن ذلك ثبات أبي اليقظان وعمر راسم، ومحاولاتهما المتكررة، رغم المضايقات المادية والإدارية. وبذلك استطاعت الصحافة الأهلية أن تُكوّن رأيا عاما جزائريا، وثبتت نفسها على الصعيد الإعلامي إلى جانب الصحافة الاستعمارية. كما جذبت إليها الرأي العام الفرنسي خاصة اليساري منه، لتفاصيل حياة الجزائريين وقضاياهم، وآلامهم وبؤسهم

II. 3 الطباعة:

تعد الطباعة من المستجدات التي ولجها الجزائريون بشكل محتشم، منذ أواخر القرن التاسع عشر، ولعبت دورا هاما في عملية النشر، واستمرارية الصحافة الأهلية، بعد أن اقتضت (الطباعة) على الفرنسيين.⁽¹⁾ وكانت مبادرة الأخوين ردوسي (أحمد وقدر) الأولى، بإنشائهما للمطبعة الثعالبية، التي يعود لها الفضل في نشر العديد من الكتب التراثية.⁽²⁾

واتجهت جهود الأهالي بعد الحرب العالمية الأولى، لتأسيس مطابع خاصة، بهدف تخفيف ضغط الإدارة الاستعمارية التي تحد من حرية النشر. دون أن يكون لها توجهات تجارية. وقد شجعت بظهورها نشر بعض الأعمال؛ كمؤلفات مبارك المليي، وأحمد توفيق المدني، ومحمد العابد الجيلاي...⁽³⁾ إلى جانب طبعها للبطاقات والدعوات. فبعث ذلك المشهد الثقافي، ومع ذلك فإن تسيير الأهالي لهذه المطابع لم يكن بالأمر السهل، لافتقارهم للخبرة والمال. فكانت أعدادها قليلة؛ كالمطبعة الجزائرية الإسلامية التي أسسها ابن باديس، وتولى إدارتها أحمد بوشمال. و"النجاح" في قسنطينة (1919) لابن الهاشمي ومامي إسماعيل. كما أسس أبو اليقظان المطبعة العربية بالعاصمة (1926)، ومطبعة البلاغ بمستغانم. وأثمرت مساعي الطيب العقبي بدوره في تأسيس مطبعة بيسكرة، بعد أن منعه الإدارة الاستعمارية من طبع جريدته "الإصلاح" في تونس⁽⁴⁾، وأسمائها بالعلمية، مع

⁽¹⁾ بلغ عدد المطابع الفرنسية سنة 1957، (280) مطبعة، تشغل 4500 عامل. ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.306.

⁽²⁾ ككتاب، الجواهر الحسان في تفسير القرآن للثعالبي (1905-1907)، البستان في أولياء تلمسان لأبي مريم التلمساني (1908)، وكتاب عنوان الدراية فمن عرف من العلماء في المائة السابعة بجاية لابن عباس أحمد الغبريني... ينظر: سعد الدين ابن أبي شنب: "النهضة العربية في الجزائر"، مقال سابق، ص.70-71.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.309-310.

⁽⁴⁾ أحمد توفيق المدني: مصدر سابق، ص.347.

ضعف تجهيزاتها، طبع بها العدد الثاني من جريدة "الإصلاح" (1929)، ثم طالها الإهمال والفساد⁽¹⁾. كما أشار سعد الله إلى مطبعة "المغرب العربي" لحمزة بوكوشة (1937) بوهران، انطلاقا من الإعلان الذي نشرته الجريدة، في عددها الرابع، الصادر في 18 جوان 1937، بشرت فيه عن ميلاد هذه المطبعة ومقرها، وأن طبع جريدة "المغرب العربي" يتم بها، إلى جانب أنواع من الكتب باللغتين⁽²⁾. لكن لم تشر المصادر والمراجع إلى المطبعة، لذلك نتساءل هل كانت المطبعة مشروعا بشرت به الجريدة دون أن يتحقق، أم ماذا؟

وبذلك تكون الطباعة على اعتبارها مظها من مظاهر المدنية الغربية، قد أضفت دينامية على المشهد الفكري في الجزائر، فكسرت السكونية التي لازمت المحافظين. كما حفزت من استمرارية الصحافة، بأن وفرت لها الوسيط الرابط بين الكتاب والقراء. كما أن النخبة العربية كانت أكثر تجاوبا مع الطباعة من قرينتها الفرنسية، لما عرفته من مضايقات شتت جهودها الصحفية على خلاف النخبة الفرنسية. إلى جانب ذلك، فإن في هذا التفاعل والتجاوب ما يثبت الوعي الذي أضحت عليه النخبة، وقفزات النهضة التي حققتها في العقود الثلاثة الأولى من القرن العشرين.

II. 4 - فن المسرح:

المسرح أو أبو الفنون، له علاقة وطيدة بالأدب، التربية، الأخلاق، النفس، والقيم الإنسانية، فكان مرآة للمجتمعات. ارتبطت نشأته في الجزائر بواقع استعماري، فكانت بداياته في العشرينيات محتشمة مع الأمير خالد كما سنقف عنده لاحقا في حديثنا عن علاقة الأخير بجورج أبيض، تطورت على يد رشيد القسنطيني (1887-1944)، في ثلاثينيات القرن الماضي⁽³⁾. إلا أنها انطلاقة متأخرة عن جارتها تونس، التي بدأت الطلائع المسرحية بها مبكرا مع بدايات القرن، لعدة اعتبارات منها، موقعها المطل على المشرق عامة، الأمر الذي سمح لها بالاحتكاك بالمصريين، فتوالت زيارات الفرق التونسية لهذه الأخيرة، التي سمح مناخها السياسي عموما في رعاية هذا الفن، كما سبق ذكره. وتونس لم تواجه حصارا يمنع عنها المدد الثقافي؛ كدخول المجالات والكتب المشرقية. وكان توفرها على مؤسسات قد ساعدها على ظهور وبلورت نهضتها الفكرية (الزيتونة والخلدونية والصادقية). بخلاف

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج.5، ص.312.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ج.5، ص.312.

⁽³⁾ علي الراعي: المسرح في الوطن العربي، مرجع سابق، ص.474.

الجزائر التي باتت الملامح الثقافية فيها باهتة، في ظل وضعية استعمارية، طمست فيها فرنسا كل ما من شأنه أن يبعثها حضاريا وفكريا. وارتسمت سياستها في الكبت والرقابة والهدم اللغوي والثقافي، فكان بذلك ما تعرضت له الجزائر فكريا وثقافيا الأخطر من حيث التغريب والفرنسة. ما جعلها تتأخر زمنيا عن ركب النهضة الفكرية، مقارنة بمثيلاهما من دول الشمال الإفريقي (تونس والمغرب) اللتان شهدتا نفس المستعمر، إلا أنهما لم يشهدا نفس الوقع الاستعماري.

الفصل الثاني:

طرق اتصال الجزائريين بالمشرق وموقف الإدارة الاستعمارية

أولاً: الهجرة.

ثانياً: الزيارات.

ثالثاً: المراسلات.

رابعاً: مشاريع فرنسا للإوجاجية.

تمهيد

إن علاقة الجزائر بالشرق العربي ممتدة في تاريخ الحضارات القديمة، مع التواجد الفينيقي في الشمال الإفريقي. وتوطدت هذه الرابطة ورسخت أكثر بالفتح الإسلامي. فظلت منذ ذلك الحين مشاعر الجزائريين مشدودة إليه (المشرق)، ومتعلقة بأخباره، مرتبطة بعلمائه وطرقه؛ لكونه أرض الرسالات والحضارات، ومركز العلم والعلماء.

ويبدو أن الصدمة التي تعرضت لها الجزائر مبكرا (1830)، على يد فرنسا الاستعمارية بسياستها الهادمة للمقومات الشخصية، هو ما جعل الجزائري المسلم يعيش صراعا حقيقيا؛ بين الوافد الأجنبي، الذي مثلته فرنسا بجداتها، موروثه الديني والفكري، الذي كان المشرق العربي إحدى منابعه، ما دفع بالإدارة الاستعمارية لمحاصرة الجزائريين بجدار وهمي عازل، يمنعهم من التواصل ومد الروابط مع البلاد العربية في المشرق الذي يقاسمونها، الأصول الإعتقادية واللغوية والتاريخية والمصير المشترك.

وهنا نتساءل عن الطرق التي مكنت الجزائريين من التواصل مع إخوانهم المشاركة في ظل احتلال أجنبي؟ أو ما هي القنوات التي سمحت لهم بالمحافظة على ترابط حلقات العقد العربي الإسلامي، الذي تشكل الجزائر منذ الفتح الإسلامي أحد أهم حلقاته، في الضفة الغربية من العالم العربي؟ وما هي السياسة التي انتهجتها فرنسا للحيلولة دون هذا التواصل؟ ومدى نجاح سياستها الإدماجية في فصل الجزائريين عن ثقافتهم العربية والإسلامية؟

أولا - الهجرة:

تشكل الهجرة أحد أهم محركات التواصل الجزائري المشرقي. وقد أثارت هذه الأخيرة اهتمام الكثير من الدوائر العلمية، فحاول علماء الاجتماع والمؤرخون والمنظمات الدولية⁽¹⁾ تحديد مدلولها، وسنحاول بدورنا اختصارها بالقول: أنها ظاهرة اجتماعية وإنسانية، ينتقل فيها الفرد أو الجماعة

⁽¹⁾ عرفها (Jan Jacques) Rager في كتابه les musulmans algériens en France et dans les payes islamiques كما جاء في المؤتمر المنعقد في روما (1924): المهاجر كل أجنبي يصل إلى بلد آخر، بحثا عن سبيل وفرص العمل أو بقصد الإقامة الدائمة. كما عرفها Rene Gonnard في كتابه: Essai sur l'histoire de l'émigration Paris, p20: المهاجر؛ هو أن يهاجر الإنسان بلاده، وأن يقيم في البلد المهاجر إليه ليعيش ويعمل. للمزيد ينظر: عبد الحميد زوزو: الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1919-1939، ص.11.

من منطقة إلى أخرى، على مستوى الداخل أو خارج حدود بلادهم، لعوامل سياسية واقتصادية واجتماعية.

ولم تكن هذه الظاهرة البشرية في الجزائر مقرونة بالفترة الاستعمارية فقط، وإنما ازدادت وتيرتها ومعدلاتها خلالها على خلاف باقي الفترات. وبخلاف الهجرات البشرية في العالم، كانت هجرة الجزائريين في الأغلب اضطرارا؛ بحثا عن الأمن والرزق والعلم، وفرارا من مشاريع استعمارية (الخدمة العسكرية). لذلك نعدها مقاومة سلبية لحالة استثنائية في ظل الاحتلال. كما اختلفت وجهتهم، فشملت العالم العربي بشرقه وغربه، وباتجاه أوروبا (فرنسا). والذي يعيننا في هذا المقام، تلك الحركة البشرية المتجهة صوب المشرق العربي؛ سواء مهاجرين أو منفيين.

I- أسباب الهجرة:

اجبر الأهالي على الفرار من ديارهم وأراضيهم والهجرة داخل خارج الديار، مجموعة من العوامل⁽¹⁾، رسمت فرنسا الاستعمارية كل مشاهدتها تقريبا، سياسيا وقانونيا واجتماعيا واقتصاديا، مما شكل ضغطا نفسيا كبيرا على الأهالي المسلم.

1.I- السياسة الفرنسية:

سنت الإدارة الفرنسية جملة من التشريعات القانونية الجائرة، وضعت الجزائري في موضع قانوني مبهم، وغموض سياسي جعلت منه رعية غريب في بلده، ومنعته من المشاركة في حكمها، وهي الوضعية التي زلزلت البنية الاجتماعية والاقتصادية. وكسرت الحواجز الدينية بالتدخل في الشأن التعبدية للجزائري المسلم، وهدم وسلب مؤسساته الدينية والتعليمية من مساجد وأوقاف، ومساعدتها في خلق إسلام فرنسي على لائكياتها (فصل الدين على الدولة)، على خلاف تعاملها

(1) أوعز المؤرخون الفرنسيون الهجرة إلى أسباب عديدة، استخلصت في غالبيتها من تقارير وتحقيقات الإدارة الاستعمارية، بهدف تحليل أسباب حركة الهجرة إلى الديار الإسلامية.

فقد رجح المؤرخ الفرنسي راجي (J.J.Rager) العامل النفسي، الذي كانت تقوم به الدعاية العثمانية. بينما باردن (B.Bardin) أرجعها إلى عوامل عرقية. أما أجرون (Ageron) فحصرها في الأوضاع الاقتصادية، خاصة الفقر الذي أرق الجزائريين. للمزيد ينظر:

J.J.Rager: les musulmans algériens en France , et dans les payes islamique ,Paris, 1950.
B.Bardin: algériens et tunisiens dans l'empire ottoman (1848-1914), C.N.R.S, Paris, 1979.
Ageron (ch.r): les algériens musulmans et la France, T2 ,op cit,p.1079-1083.

مع باقي الديانات؛ فلم يكن للإدارة الاستعمارية في الجزائر، أية سلطة على الكنائس والأديرة. وقد تجاوزت فرنسا في تعسفاتها إلى الإبادة الجماعية، وصادت الممتلكات الفردية والجماعية، وفككت أواصر المجتمع، وزعزعت مكانة القبيلة، ومعها البنية الاجتماعية للمجتمع، وازدادت هذه الإجراءات تشدداً، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، بصياغة قانون الأهالي، المهجين عن كل القوانين المعروفة، فكان يمثل العبودية، من دولة تدعي الحداثة والعصرية.

2.I- فتاوى العلماء

أثارت الهجرة نقاشات جادة بين العلماء عن مدى مشروعيتها⁽¹⁾، كان لها الأثر النفسي منذ بداية الاحتلال. خاصة إذا تعلق الأمر بالنوازل الفقهية، الموازية لمستجدات الحياة، كان الاستعمار أعظم نازلة، عدت معه الجزائر دار كفر، يتوجب الفرار منها إلى ديار الإسلام، التي يمكنهم فيها إقامة الشعائر الدينية بكل حرية، قياساً على هجرة المسلمين الأوائل نحو الحبشة والمدينة المنورة⁽²⁾. وما كان لأهل الأندلس عندما غزاها الأسبان القوط. وكان قدور بن رويلة كاتب الأمير عبد القادر (ت. 1855)، ومفتي مدينة الجزائر علي بن الحفاف (ت. 1870)؛ من أوائل الذين أوجبوا الهجرة إن كانت الغلبة للعدو. في حين أفتى آخرون بالبقاء في الديار، ما دام هذا العدو قد ترك لهم حرية ممارسة الشعائر الدينية، وهي عماد الفتوة التي ذهب إليها مفتي المالكية مصطفى الكبابي (ت. 1860)، ومحمد بن الشاهد الفقيه والشاعر الذي تولى الفتوى قبل الاحتلال⁽³⁾.

إلى جانب ذلك دعا الأمير عبد القادر في فتواه ذات العنوان: "حسام الدين لقطع شبه المرتدين"؛ الجزائريين إلى الهجرة الجماعية، بعد خسارته في الزمالة على يد الفرنسيين⁽⁴⁾. إلا أنه

⁽¹⁾ أثارت هذه المسألة نقاشاً بين العلماء بلغ حد تكفير بعضهم البعض، والتراشق بالسب والشتم. كتلك التي تبادلها كلا من قدور بن رويلة ومحمد بن الشاهد. ينظر: جمال قنان: نصوص سياسية جزائرية، ص. 119-121، وص. 136-141. و المهدي البوعبدلي: الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، ج. 1، جمع وإعداد: عبد الرحمان دويب، ط. 1، عالم المعرفة، 2013، ص. 73-74.

⁽²⁾ شهد التاريخ الإسلامي العديد من الهجرات؛ كهجرة سيدنا إبراهيم الخليل، وموسى عليه السلام إلى مدين، ثم أصحاب الرسول صلى الله عليه وسلم إلى الحبشة، ثم هجرته عليه الصلاة والسلام من مكة إلى المدينة. ينظر: حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية، دراسة وتحقيق محمد بن عبد الكريم، ش. و. ن. ت، الجزائر، 1981، ص. 22-31.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص. 12-14.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص. 20.

الأمير تراجع عنها - الفتوى-، وهو في المهجر بعد أن انهزم وسجن. وتأكيدا لهذا التراجع تنسب بعض المصادر مقولة، قيل أن الأمير قد صرح بما لأحد أصدقائه الذي سأله عن الهجرة: «لا تسمع لقول من يقول أذهب إلى القدس تقديسك، فاعلم أن الرجال تقديس البقاع وليس البقاع تقديس الرجال»⁽¹⁾.

وتجددت دعوات الهجرة إلى المشرق، مع طرح مشروع التجنيد الإجباري في الجيش الفرنسي، واستجابت جموع كثيرة من الأهالي لهذه الدعوات، فرادى وجماعات، كالمفتي الحاج شلي بن جلول، مفتي تلمسان⁽²⁾. ومقدمي الطرق الصوفية، كالطريقة الدرقاوية⁽³⁾. فشكلت هذه الفتاوى، سندا شرعيا للفرار.

ويبدو أن الخطاب الديني الذي حملته فتاوى الهجرة، كان خطابا روحيا ذا أبعاد نفسية، مما جعل التفاعل معه قويا، خاصة الخطاب الصادر عن الطرق الصوفية، وما تمثله هذه الأخيرة من سلطة روحية في الجزائر منذ الفترة العثمانية. وقد اختلف الخطاب الديني الموجه لمسألة الهجرة بين القرنين التاسع عشر والعشرين؛ فطرحها العلماء والفقهاء مع بداية الاحتلال في سياقها الفقهي الكلاسيكي المتناسب مع مقتضيات نهج علماء السلف (دار كفر وإسلام)، بينما إثارها النخبة في العقود الأولى من القرن العشرين، بطرح مخالف ينم عن وعي جديد. وهذا ما يفسر إغفال النخبة من الشبان المؤمنة بالحدثة والساعية لترقية مركزها السياسي والاجتماعي في ظل فرنسا لهذا الخطاب، وترحيبها بفكرة التجنيد.

3.I - الاستيطان:

يعد الاستيطان من الأسباب الجوهرية التي دفعت الجزائريين للهجرة؛ فقد انفرد المستوطنون، دون الأهالي بامتيازات كثيرة؛ سياسية واقتصادية واجتماعية، واعتبروا الجزائر ملكية خاصة لا ينافسهم فيها أحد. فتعالت لذلك أصواتهم في بعض المجالس المنتخبة، بضرورة إبعاد الأهالي إلى

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.6، ص.363.

⁽²⁾ مصالي الحاج: مذكرات مصالي الحاج (1898-1938)، تر: محمد المعراجي، تص: عبد العزيز بوتفليقة، منشورات ANEP، 2007، ص.49-50.

⁽³⁾ نادية طرشون: الهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي أثناء الاحتلال، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية، وثورة أول نوفمبر 1945، الجزائر، 2007، ص.153.

المناطق النائية، حتى يفسح لهم المجال للانتفاع بخيراتها، وهو ما عبر عنه أحد المستوطنين بقوله: «إن الجزائر هي نحن، أما الأهالي فليس لهم أي حق، فالجزائر ليست بلدهم»⁽¹⁾. فلم يتردد المستوطنون في تشجيع الأهالي على مغادرة الجزائر باتجاه الولايات العثمانية، واستعانوا ببعض الجزائريين على مستوى المقاهي والأسواق، وحتى عن طريق البراح لنشر دعايات مختلفة، كالترويج بأن الدولة العثمانية توفر للمهاجرين الكثير من الامتيازات؛ (الأراضي الخصبة، جوازات سفر مجانية، التكفل بمعيشتهم ومصاريفهم، في انتظار حصولهم على الأراضي)⁽²⁾.

I.4- الدعاية العثمانية:

شجع المهاجرون الأوائل في مراسلاتهم مع إخوانهم وذويهم على الهجرة. وهي الرسائل التي حملت أهمهم وأملهم، فقد ظلت راسخة في أذهانهم صورة الواقع الاستعماري، الذي جعلهم يفرون. وحاولوا في نفس الوقت تزيين واقع آخر، بنقل صورة عن الحياة الرغيدة في الديار الإسلامية⁽³⁾، التي احتلت مدنها (مكة، المدينة، القدس، بغداد، دمشق، القاهرة، اسطنبول) مكانة روحية وعلمية في نفوس العامة والخاصة، وذكرها يشحن عواطفهم.

إلى جانب ذلك، اهتمت بعض الجرائد المشرقية، بالشأن الجزائري في ظل الاحتلال، فكانت منبرا للتشهير بما يعانیه أهلها، ودعوتهم للفرار من هذا الواقع، تحت تأثير فكرة الجامعة الإسلامية⁽⁴⁾ التي كان لها صدى كبير في ارتفاع معدلات الهجرة. فقد اهتمت كل من "المؤيد" و"المهاجر"، لمسألة تعرض الجزائر للاحتلال، وأهلها للعبودية ومؤسستها للتحطيم. كما نشرت جريدة "المهاجر" مقاطعا تدعو المهاجرين إلى الاستقرار في الديار الإسلامية، وعدم العودة إلى الوطن، الذي لازلت تمارس فيه فرنسا الاضطهاد بظلمها وجورها. وكانت الجريدة تستشهد في

⁽¹⁾ عبد الحميد زوزو: المراجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة (مؤسسات وموثائق)، ط.1، دار هومة، الجزائر، 2005، ص.70.

⁽²⁾ عمار هلال: "الهجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي (1898-1918)"، مجلة الثقافة، ع.84، نوفمبر-ديسمبر 1984، ص.101.

⁽³⁾ كتلك الرسائل التي أرسل بها الحاج الطاهر أحمد بن عبد الله؛ وهو من الأعيان إلى معارفه في أم البواقي، يشجعهم على الهجرة، واعداء إياهم بالاستقبال الحسن في الدولة العثمانية. ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.473.

⁽⁴⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.121-122.

أعداد متتالية بالمذهب المالكي، الذي اعتبر العودة إلى حيث الظلم والطغيان كفرا وردة، وهو ما ينطبق على عودة المهاجرين إلى الجزائر⁽¹⁾. وهو ما يؤكد من جهة جزائرية المخاطب والمخاطب، لأن جريدة المهاجر للتلاميذ كانت من تحرير مجموعة من المهاجرين الجزائريين في بلاد الشام. وقد جعل لوسيان⁽²⁾ من الدعوات الخارجية السبب الرئيسي في هجرة الجزائريين، و شجعتهم على مغادرة وطنهم الاستقرار بالأقاليم العثمانية. وأكد نفس التقرير أن الدعاية العثمانية كانت تصل بسهولة كبيرة إلى الجزائر؛ عن طريق "المعلومات" من الأستانة، و"ثمرة الفنون" من بيروت، و"الإسلام" من الإسكندرية. كما عكفت هذه الجرائد على نشر رسائل بعض المغاربة المقيمين بالشام، يدعون فيها إخوانهم الجزائريين للهجرة والتخلص من الحكم الأوروبي المسيحي، والإقامة في ظل الحكم العثماني الإسلامي⁽³⁾.

5.I - التجنيد الإجباري:

اتفقت جل الكتابات التاريخية، التي أرخت للهجرة في مطلع القرن العشرين، أن مسألة التجنيد الإجباري، تعد عاملا محفزا على ارتفاع نسب الفارين من الديار، وهي المسألة التي اهتمت لشأنها أيضا الإدارة الاستعمارية عبر الصحف والتقارير وتحقيقات عن أسبابها وبواعثها، وهي في حد ذاتها تعبير عن قلق فرنسا. وأثارت هذه المسألة حفيظة النخبة الجزائرية؛ بين مؤيد ومعارض، والقرينة الجديدة التي حملها التجنيد في العقد الأول من القرن العشرين، هي تقنين المسألة في شكل قانون له نصوص وبنود، منها ما كان مهينا (الضريبة). وخلق في نفس الوقت جوا من الرعب في نفوس الجزائريين؛ جعلهم يخفون أولادهم، ممن بلغوا سن التجنيد، وعدم تسجيلهم في سجلات الحالة المدنية، حتى لا يعلم أعمارهم. ومع إصدار قانون التجنيد قرروا بيع أملاكهم والفرار بعائلاتهم اتقاء لتسليم أبنائهم. فشهدت عدة مناطق من الجزائر هجرات جماعية،

(1) جريدة المهاجر (29 ماي 1912)، (26 مارس 1912)، (24 مارس 1912). نقلا عن:

L'exode de Tlemcen en 1911, p.133-136 .

(2) دومنيك لوسيان (D.Luciani) (1851-1929) أول مدير لمصلحة شؤون الأهالي (30 ديسمبر 1901)، وتولى قبلها مناصب إدارية بدأ من عمالة قسنطينة، ثم إدارة البلديات المختلطة ثم التحق بإدارة الحكومة العامة. كلفته الإدارة الاستعمارية بإعداد تقرير حول الهجرة التي مست منطقة الأصبام (الشلف) والمدية بين سنتي 1898-1899.

(3) محمد غالم: "من أرشيف الإدارة الاستعمارية في الجزائر: الوثائق الفرنسية والهجرة إلى الديار الإسلامية"، مجلة إنسانيات، مج.3، ع.12، مركز البحث في الانتروبولوجية الاجتماعية والثقافية (RASC) سبتمبر - ديسمبر، 2000، ص.30-31.

خاصة تلمسان التي غادرتها عائلات بأكملها، حتى نعتها فيكتور ديمونت (Victor Demontes) بالهلع الذي قد يتحول إلى وباء: «إنه هلع حقيقي، إنه يوشك أن يكون وباء أخلاقيا»⁽¹⁾.

وإن كانت هجرة الجزائريين عموما لأسباب متداخلة، جعلتهم يفرون من واقعهم المرير، فإن بعضهم الآخر لم تعط له هذه الحرية، وهجروا قسرا من وطنهم إلى ديار الغربة. والمعروف أن اصدار هذا الحكم القاسي الذي يوازي حكم الإعدام لم يقتصر على فرنسا فحسب، وإنما سلطته كل الدول الاستعمارية على زعماء الدول المستعمرة. وقد ارتبط تطبيقه على الجزائريين بعدة اتهامات؛ كالتآمر على السيادة الفرنسية، أو تأييد إيديولوجيات مناقضة لسياستها مثل الخلافة والجامعة الإسلامية، أو مساندة الثورات الشعبية وقادتها، (الأمير عبد القادر والمقراني...). وتسليط هذه العقوبة كان على شخصيات كانت لها مكانة دينية أو سياسية من الأعيان والموظفين والبايات، وزعماء الثورات الشعبية، كباي تيطري مصطفى بومرزاق، وباي وهران حسن بن موسى، والداي حسين. أو بعضا ممن تولوا منصب الفتوى والقضاء لم يجاروها في أهدافها الهدامة؛ كمحمد بن العنابي، ومصطفى الكبابي، وتم نفيهم إلى اتجاهات مختلفة من العالم الإسلامي، (الإسكندرية، أزمير، الحجاز)⁽²⁾. وهم أكثر حظا، لأن تهجيرهم كان على الأقل في محيط يسهل عليهم الاندماج لعدة اعتبارات، دينية ولغوية وعادات وتقاليد. بينما نُفي آخرون إلى مناطق نائية من العالم، كانت بمثابة الإعدام حقيقي، لاختلاف لغة التواصل والأعراف، وحتى المناخ. وارتبط هذا النوع من التهجير بقيادة الثورات.

II- تداعيات الهجرة وآثارها

تنامت فكرة الفرار من الواقع الاستعماري إلى ظاهرة اجتماعية لدى الجزائريين، وتطورت بشكل ملفت على امتداد زمني طويل، على اختلاف وجهاتهم، التي أثارت مخاوف فرنسا.

II.1- الهجرة خلال القرن 19:

إن المتمعن في تاريخ هجرة الجزائريين نحو المشرق، يجد نفسه غير قادر على تحديد بدايتها بفترة زمنية معلومة؛ إنما يؤكد أنها شهدت زيادة ملفتة مع بداية الاحتلال؛ ففي ظل الاستعمار

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.119.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء تاريخ الجزائر، ج.4، ص.193.

الفرنسي، اتخذت الهجرة طابعا جديدا، يتمثل في الصفة الجماعية، فرارا من البطش، وعدم الخضوع للقوانين التعسفية. فتدفقت موجات بشرية هائلة، وبشكل متواصل إلى غاية مشارف الحرب العالمية الأولى نحو العالم الإسلامي، كتونس وفاس ومصر وسوريا والحجاز وعدن ومسقط والكويت والبحرين وتركيا والهند⁽¹⁾. وقد ربطها المؤرخون بتاريخ محددة، وأحداث مرتبطة في مجملها بعوامل داخلية، وأخرى خارجية تتعلق بالعالم الإسلامي وأحداثا دولية.

وكانت إحصاءات المهاجرين الجزائريين، في الغالب المستقاة من سجلات القنصليات الفرنسية في المشرق، وعادة ما يتم تسجيل عدد الوافدين، ممن تمتح لهم جوازات السفر، بدعوى مساعدتهم لتجاوز الأزمات الاقتصادية كالمجاعة. إلا أنها لا تعبر عن حقيقة عدد المهاجرين؛ فهي تشمل الذين هاجروا بطريقة رسمية وبجوازات سفر. في حين كان أكثرهم يغادر بطريقة سرية.

واتجه نفر من المهاجرين الجزائريين، مع بداية الاحتلال إلى وجهات داخلية وأخرى خارجية، حيث فرّ الأعيان والعلماء والقضاة من المناطق الشرقية والغربية مع صدمة الاحتلال الأولى إلى المدن الداخلية، كما استقبلت الجارتين تونس والمغرب أعدادا منهم⁽²⁾. بينما شهد المشرق هجرات جماعية، منذ فشل مقاومة الأمير عبد القادر (1847)؛ حيث هاجر ما يقارب 560 شخصا في رحلة بحرية عبر ميناء دلس، كان من بينهم أحمد الطيب بن سالم خليفة الأمير عبد القادر وعائلته، والشيخ المبارك، وسي الحاج عبد الله وهو من الأعيان، والشيخ المهدي السكلاوي (1784-1862) مقدم الطريقة الرحمانية⁽³⁾.

ومع مغادرة الأمير عبد القادر لسجنه (1852)، اختار بلاد الشام لاستقراره مع عائلته

⁽¹⁾ Vagdala :«Les Maghrébins en Orient», **Bulletin du comité de l'Afrique Française**, Janvier 1924, p.74.

⁽²⁾ فقد قصد الجزائريون المغرب قبل الحقبة الاستعمارية، فرارا من ظلم الأتراك منذ سنة 1746. وتزامنت مع فترة الاحتلال منذ 1832، حيث هاجروا من وهران ومستغانم وتلمسان صوب تطوان، وجدة، تازة، فاس. كما شهدت المناطق الشرقية مع سقوط قسنطينة وفشل مقاومة أحمد باي هجرة ماثلة باتجاه تونس

(CH.R) Ageron : Les migration des musulmans algériens et l'exode de Tlemcen (1830-1911), **annales,economies societes civilisations**, N.5, Année 1967, p.1049.

⁽³⁾ سهيل الخالدي: الإشعاع المغربي في المشرق، دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام، دار الأمة، الجزائر، 2016،

ص.51. وينظر أيضا: نادية طرشون: الهجرة الجزائرية نحو المشرق، ص.197. وأيضا

Kamel Kateb: «La gestion administrative de l'émigration algérienne vers les pays musulmans au lendemain de la conquête de l'Algerie(1830-1914)», **revue de population**, Vol. 52, N2, Mars-Avril 1997, p.405-407.

وأصهاره ورفاقه، عرفت الهجرة ارتفاعا ملحوظا⁽¹⁾ ازدادت أكثر مع الحملة الدعائية التي قام بها المهاجرون الأوائل عند عودتهم إلى الديار لتسوية ما تركوه عالقا؛ كبيع أراضيهم وممتلكاتهم، في بلاد القبائل والمناطق الوسطى، ومن نتائج هذه الحملة هجرة قبيلتي بني عامر وأولاد سيدي خالد، من وادي بردي بالبويرة (1860)⁽²⁾، قاصدين بلاد الشام، مخلفين وراءهم 2600 هكتارا من الأراضي الزراعية. كما تقدم 577 شخص بطلبات للهجرة (72% من سكان هذه المنطقة)⁽³⁾. ونتسأل في هذا المقام، هل أولئك الذين عادوا لتسوية بعض حاجاتهم قد هاجروا بطريقة شرعية أو سرية؟ بحيث يمكنه العودة إلى الوطن ثم معاودة الهجرة من جديد حسب هذه الرواية في ظل رقابة وتضييق الإدارة الفرنسية؟ فالأمر ليس بالسهولة الموصوفة.

وقد بلغ عدد المهاجرين إلى بلاد الشام، خلال خمسينات وستينات القرن التاسع عشر، اعتمادًا على تقارير القنصليات الفرنسية، حدود 2500 شخص⁽⁴⁾، عن منطقة دمشق وحدها. وأحصى المستشرق الفرنسي ألفرد لوشاتليه (A.le chatelier) (1855-1929) عددهم في سوريا، سنة (1907) حوالي 8500، من بينهم 3542 استقروا بالمدن السورية، بينما استقرت البقية في أريافها.⁽⁵⁾ فإذا أضفنا لهذه الأعداد من المهاجرين، الذين استقروا منهم في فلسطين (قرى الجليل وطبرية) ومصر والحجاز واسطنبول⁽⁶⁾.

كما شهد الربع الأخير من القرن التاسع عشر، هجرات مماثلة تضاغت مع العقوبات المسلطة عقب فشل الثورات، على الأفراد والجماعات؛ فقد نشطت حركة الهجرة من بلاد القبائل وقسنطينة، عقب ثورة (1871)،⁽⁷⁾ حيث بلغ عددهم حوالي (700) شخص. وسجلت الإحصاءات ما مجموعه (16600) مهاجرا سنة (1876)، وهو الكم الذي استقبلته تونس؛ على اعتبارها محطة متقدمة

⁽¹⁾A. Le Chatlier: «Les musulmans algériens au Maroc et en Syrie», R.M, Mars-Julie 1907, p.508.

⁽²⁾سهيل الخالدي: المرجع السابق، ص.56.

⁽³⁾نادية طرشون: المرجع السابق، ص.215. نقلا عن: أرشيف ما وراء البحار (AOM) علبة رقم 98H، الجزائر 14 جوان 1860.

⁽⁴⁾نادية طرشون: المرجع السابق، ص.217.

⁽⁵⁾A. Le Chatlier: Art. cit, p.508.

⁽⁶⁾Kateb :Art cit, p409. نقلا عن:.

AIX Provence, gouvernement générale de l'Algérie, Carton 9h100

⁽⁷⁾Ageron (ch.R) : les algériens musulmans ,T.2 ,p.1081.

للمهاجرين الجزائريين، يغادروا أغلبهم صوب مناطق متعددة من المشرق⁽¹⁾.

وعرف العقد الأخير من القرن التاسع عشر (1888-1899) توافد أعداد إضافية من المهاجرين صوب البلاد العربية. وهو ما أكدته جريدة لديباش ألبريان (la dépêche algérienne) (أوت 1888) بمقال تحت عنوان: (Les algériens en Syrie) (الجزائريون في سورية)، أن ما يقارب (250) عائلة جزائرية، نزلت ميناء عكا. ووصفت الجريدة هذه الحركة بالنشيط، وأشارت إلى ما سيحصل عليه المهاجرون بعد استقرارهم هناك، كالجنسية العثمانية، والإعفاء من الخدمة العسكرية مدة عشرين سنة، بموجب مرسوم أصدره السلطان⁽²⁾. وهو إخطار بعملية الجذب التي تمارسها بالمقابل البلاد المستقبلية. كما أن عدد العائلات المذكورة، ليس بالرقم اليسير، لأن كل العائلة مكونة من عدد من الأفراد. وإن كان هؤلاء تم إحصائهم بحكم أنهم هاجروا بطرق شرعية، مرفقين بجوازات سفر، إلا أن آخرين هاجروا سرا، حيث أحصى أجرون (Ageron)، استنادا إلى التحقيق المنجز سبتمبر من سنة 1888. (78 عائلة ما يقارب 347 شخص) بطريقة غير شرعية⁽³⁾.

وكانت تونس⁽⁴⁾ من بين أهم البلدان العربية مقصدا في الهجرة؛ فكانت موطننا للاستقرار عند بعضهم، فرارا من بطش الإدارة الاستعمارية. ومنطقة عبور عند غيرهم، يتمكنون عبر حدودها الشرقية الوصول إلى مصر والشرق عامة، مروراً بطرابلس في مسار بري، بجوازات سفر تسلم لهم من الإدارة الاستعمارية في تونس⁽⁵⁾، فيما يختار أغلبهم التنقل سرا إلى سوريا، خاصة عقب فرض

⁽¹⁾نادية طرشون: المرجع السابق، ص.223.

⁽²⁾المرجع نفسه، ص.225.

⁽³⁾(ch.R)Ageron :op cit,T.2 ,p.1081.

⁽⁴⁾كان تقارب الحدود بين تونس والجزائر وقربهما الجغرافي، أحد العوامل التي سمحت بتقاربهما، ويسر تنقلهم عبر محطات تاريخية كثيرة. وعرفت مع بداية احتلال الجزائر دينامية كبيرة حركت من وتيرة الهجرة، التي بدأت مع احتلال عنابة (1831) باتجاه بنزرت. واستقبلت تونس وفودا من المهاجرين الجزائريين، بصفتهم مزارعين وفلاحين، تمتعوا من الإعفاء من الضرائب والخدمة العسكرية، وعملوا كحراس عسكريين في المراكز. ومع تضاعف أعداد المهاجرين المتدفقة على تونس، شكل ذلك قلقا لدى الإدارة الاستعمارية، حيث تحولت الهجرات من الصفة الفردية الرسمية إلى جماعية سرية. للمزيد:

A.N.T ,série C, 276(BIS) , Dossier1/13 NP324D.EX 1876-1912 .

A.N.T ,série C,277 , Dossier 1.2.3.4, , Document NP(103) (89) (96) (18).

Mellz Marty (G) : «Les algériens a Tunis»,I.B.L.A , 1984.

⁽⁵⁾A.N.T ,série, C276(BIS) , Dossier 4 /3 ,NP 342 .

الحماية على تونس (1881)، أين تعرضوا لكثير من المضايقات؛ حيث خيرتهم سلطة الحماية (المقيم العام) في الفترة الممتدة ما بين 1899 و1916، بين التجنس بالجنسية الفرنسية أو البقاء كرعايا تونسيين، عليهم ما على التونسيين من حقوق اتجاه فرنسا؛ كدفع الضرائب والخدمة العسكرية.⁽¹⁾ ويبدو أن فرنسا في هذه الفترة كانت في وضع حرج، حيث تصاعدت أعداد المهاجرين نحو تونس، فأرادت إيجاد صيغة قانونية لهؤلاء المهاجرين، تضبط بها حركة الهجرة في محميتها الجديدة، أما مسألة الحصول على الجنسية الفرنسية، فإنه لم يكن بالسهولة الموصوفة، وهم في المهجر، كما أن طلبها أمر مستبعد، وقد كانت متاحة لهم في الجزائر، كانت قوانينها أحد الأسباب التي جعلتهم يفرون من ديارهم، خشيتا على دينهم.

واعتبرت تونس بعد الحماية الفرنسية، معبرا باتجاه سوريا ولبنان بطرق سرية، فلم تظل مطمحا للجزائريين بعد أن وطأها الاستعمار هي الأخرى. واستعان الجزائريون في المرور إلى بلاد الشام، بالسفن الانجليزية والاطالية، التي قدمت لهم يد المساعدة، دون جوازات سفر، وهو ما أخطر به المقيم العام الفرنسي في تونس، في تقرير له سنة (1888) الإدارة الفرنسية في الجزائر، بعد مغادرة أكثر من (237) جزائري، وقد أثارت هذه المساعدات استياء فرنسا، واعتبرتها تدخلا في الشأن الفرنسي. ويبدو أن في مساعدة المهاجرين إلى المشرق، له مبررات تنافسية؛ فأنجلترا وهي المنافس العنيد لفرنسا، لن ترضى بشكل طوعي أن تنافس حظوظها في المشرق. بينما إيطاليا التي لم تنل نصيبها بعد من الشمال الإفريقي، هدرت فرنسا حلمها في ضم تونس، وهي الأقرب إلى مجالها الجغرافي.

وتعتبر الإحصاءات المتعلقة بهجرة الجزائريين، مرآة عاكسة لحياثهم البائسة في الجزائر، نتيجة وضعية استعمارية، جعلت المسلمين الجزائريين في حالة تدمير دائمة، ما دفعهم إلى الهجرة الجماعية، إلى بلاد الشام (سوريا، لبنان، فلسطين)، كما استقبلت مصر وفودا أخرى، حيث سجلت القنصليات الفرنسية على مستواها ما يقارب (1744) مهاجر سنة (1870)، الذين تم تسجيلهم، على اعتبارهم مهاجرين شرعيين.⁽²⁾

⁽¹⁾A.N.T ,série, C278 , Dossier3 , Document 1/48, D.EX 1899-1916.

⁽²⁾عمار هلال: "الطلبة الجزائريون في الأزهر عام 1916"، مجلة الثقافة، ع.79، وزارة الثقافة، الجزائر، 1984، ص.123.

وشكل الحجاز بدوره موطننا استقطب المهاجرين، واستقبل أعدادا أخرى من الوافدين، قدرت حوالي (1000) مهاجر جزائري⁽¹⁾، وهو إحصاء تقريبي⁽²⁾، لصعوبة ضبط الإحصاءات.

II.2. - الهجرة خلال القرن 20:

رصدت الإحصاءات الإدارية خلال العقد الأول من القرن العشرين نسبة عالية من الهجرة خاصة الجماعية منها، حيث شهدت فترة (1909-1910)، ارتفاع معدل حركة الهجرة من الشرق الجزائري؛ فعرفت مناطق كبرج بوعريج، أم البواقي، قسنطينة، باتنة وبجاية، هجرة غير عادية، بلغت بين عشرين إلى ثلاثين مهاجرا يوميا. قدرته إحدى المجلات الدمشقية في أوت (1910) ما مجموعه (1200) شخص كلهم قصدوا دمشق⁽³⁾.

في حين كان التدفق البشري الثاني من المهاجرين (1911) بمثابة الهلع الحقيقي، للتلمسانين على حد تعبير ديمونت (Demontes)، وقد انطلقت من سبدو، الرمشي وندرومة بتلمسان، واتجهت صوب المغرب الأقصى، ومنه إلى المشرق (دمشق والإسكندرية)⁽⁴⁾. بلغ تعدادها حوالي 1200، يمثلون أفرادا وعائلات بأكملها. الأمر الذي أثار ضجة إعلامية كبيرة بين الصحف الفرنسية والأهلية؛ مثل "ليكو دوران" (L'Echo d'Oran) و"لوطان" (Le Temps) الباريسية، و"الحق الوهراني" (El Hack)⁽⁵⁾. وبدورها أبدت الحكومة العامة قلقا لهذا التدفق البشري العظيم في فترة وجيزة من سنة 1911، وباشرت تحرياتها بتعيين النائب المالي (Barbedette) في بعثة إلى تلمسان للتحقيق انتهت بوضع تقرير (Rapport de la commission Barbedette).

وقد عبر أحد مسؤولي الإدارة الفرنسية عن منطقة عزازقة (Azazga) ما يؤكد عجز فرنسا في سيطرة على المسألة، الذي جعله يذهب بتفكيره إلى حد سجن الأهالي، ليقنعوا عن هذه

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.483.

(2) المصدر الوحيد لهذه الإحصاءات، هو التقارير والتحقيقات التي أجراها الموظفون الإداريون، بطلب من الإدارة الاستعمارية. في حين تسجل المصادر غياب شبه تام لإحصاءات الإدارة العثمانية، التي كانت الشام إحدى ولاياتها، والإحصاءات المتعلقة بالمهاجرين إلى مصر. بخلاف الهجرة الجزائرية إلى فرنسا، والتي توفرت حولها مادة غزيرة. وهو ما يؤكد عدم اهتمام الإدارة العثمانية والمصرية بعملية الإحصاء، تدوين الوافدين، وهذا ليس فقط على مستوى الهجرة بل تعداه إلى دواوين أخرى.

(3) أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج.5، ص.481.

(4) Ageron (ch.R) : les algériens musulmans, T.2, p.1089.

(5) محمد غالم: "من أرشيف الإدارة الاستعمارية"، مقال سابق، ص.37.

الحركة، التي لم تتوقف نهائيا: «ليس هناك ما يمنع هذه الهجرة، إلا إذا اعتقلنا جميع الأهالي، ووضعناهم في السجون - وليس لدينا السجون الكافية التي بإمكانها استيعابهم-؛ لأن هذا الشعب حرم من العيش على أرض أجداده، زيادة على ذلك فإن هذه الهجرة بطيئة التحرك، تكاد معالمها أن تختفي، بل يتبادر للأذهان في بعض الأحيان أنها اختفت تماما، بينما هي في الحقيقة في حركة مستمرة»⁽¹⁾.

عرفت الهجرة نحو المشرق تراجعا ملحوظا بعد الحرب العالمية الأولى، لعدة عوامل؛ منها تراجع مشروع الجامعة الإسلامية، وصعود قوى أخرى (الاتحاد والترقي)، الراضية لتحمل أعباء المهاجرين، وبفكرها الطوراني المناقض لفكرة احتضان العرب، دون أن ننفي اختفاء الظاهرة تماما. لكن مسارها تحول إلى الضفة الأخرى من البحر الأبيض المتوسط، التي جذبت الجزائريين، منذ مشاركتهم في أعباء الحرب العالمية، وقد شهدت هي الأخرى تناميا في عدد المهاجرين منذ هذا التاريخ، بحثا عن مجال أوسع للرزق. وبذلك فإن المؤسسات والتشريعات الفرنسية لم تستطع احتضان الجزائريين، فمع تقادم السيطرة الفرنسية، ازدادت الفجوة والنفور من الآخر، بما يجمله من أحقاد دينية واستبداد سياسي.

II.3- تفاعل المهاجرين الجزائريين في المشرق:

تمتع الجزائريون في المشرق العربي، بالحرية والسمعة الطيبة. وحظي العلماء منهم وقادة الرأي بالتبجيل والاحترام، وأتيحت لهم فرص العمل كأئمة ومدرسين بالمساجد والزوايا، وكان بعضهم من التجار وملاك الأراضي⁽²⁾. واحتفظ أهل المشرق في ذكرتهم عن الجزائريين، على أنهم ضحية احتلال أجنبي، أخرجهم من ديارهم وحرّمهم من أراضيهم وأملاكهم وسلبهم الطمأنينة. فامتزجت عواطفهم بين العطف والاحترام، فهم كونهم أبطالاً رفعوا راية الجهاد ضد هذا الكافر.

والصورة العامة، للمهاجرين الجزائريين اقتترنت بتفجعهم وتعاليلهم عن مد أياديهم للغير، فرفضوا أن يكونوا عالة على مستقبلهم، فقد طالب أحمد الطيب بن سالم، خليفة الأمير عبد القادر المساعدة من السلطات العثمانية، ليس على اعتبارهم فقراء وضعفاء، بل كان الطلب في تمكينهم

⁽¹⁾عمار هلال: "الهجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي"، مقال سابق، ص.91.

⁽²⁾أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.128.

من سبل العيش بعزة وأنفة، فقدم نفسه ومن معه على أنهم مزارعين وصناع، ولا يريدون أن يكونوا عائلة عليهم: «نحن لا نريد أن نبقي على هذا الشكل، نريد أن نؤمن معيشتنا، منا المزارعون ومنا الصناعيين ويعرفون صناعتهم»⁽¹⁾. وقد اشتغل أغلب المهاجرين إلى بلاد الشام في الصناعات الحرفية، خاصة النسيجية منها. وكان لهم بحى السوقة بدمشق شبه مصنع للغزل. كما فضل بعضهم الآخر صناعة الخبز، والاسكافة والنجارة، كمصدر للرزق⁽²⁾. أما الذين منحت لهم أراضي زراعية، فقد استقروا في مناطق حوران جنوب دمشق وغوطتها واللاذقية وحلب والجليل بفلسطين⁽³⁾. ففرضوا بذلك احترامهم، ولم يكونوا يشكلون ثقلا، وساهموا بطريقة ما في إنعاش الاقتصاد حيث استقروا.

بينما اختلف كم ونوع فئات المهاجرة إلى مصر، فإلى جانب الطلبة، كان القاصدين من كبار التجار والملاك وأصحاب الأموال والمداخيل المادية، وهو ما جعلهم يتمتعون بنفوذ قوي⁽⁴⁾. وهذا ما يميز بين المهجرتين الشامية والمصرية. ففيما اختارت العامة الشام لئسر الحياة المعيشية فيها وبساطتها، التي تناقلها المهاجرون وأهلهم عبر رسائلهم المتبادلة، ففي رسالة قائد واد شاولي المدعو سي لخضر، الذي جاء ذكره في تقرير باربديت (Barbadette) ذكر فيها كيفية فراره مع عائلته وإخوانه الذين بلغ تعدادهم (27) شخصا، سرا دون جوازات سفر، باتجاه المشرق مروراً بالمغرب عن طريق القطار، ومنها أبحروا باتجاه بلاد الشام. ومن دمشق أرسل برسالة إلى من تبقى من أقاربه جاء فيها: «إن دمشق مدينة تجارية تستطيع أن تبدأ حياتك فيها بفرنك أو 50 ألف، ويمكن فتح مقاهي من دون تراخيص من الحكومة»⁽⁵⁾. يقصد هنا، أن كل الطبقات بإمكانها العيش بدمشق، المعدوم الفقير أو متوسط الحال.

واستقرار الجزائريين بالمهجر، يطرح مرة أخرى فكرة الاحتكاك وتأثرهم بما كان سائدا هناك على مستوى الأعراف والأفكار. فلا شك من وجود علاقة تأثير وتأثر، كونهم أصبحوا جزءا من ذلك المجتمع؛ فقد لعب المهاجرون الجزائريون أدوارا قوية في الحياة السياسية والثقافية والعسكرية،

⁽¹⁾ طرشون نادية: هجرة الجزائريين، ص. 199. وسهيل الخالدي: الإشعاع المغربي، ص. 53.

⁽²⁾ طرشون نادية: المرجع السابق، ص. 273-274.

⁽³⁾ سهيل الخالدي: المرجع السابق، ص. 54.

⁽⁴⁾ عمار هلال: "الطلبة الجزائريون في الأزهر"، مقال سابق، ص. 123.

⁽⁵⁾ rapport Barbedette, L'exode de Tlemcen en 1911, p.20-21.

وشاركوا أهل المشرق أفراحهم وأتراحهم، وساهموا بعمق في حركة الجامعة الإسلامية والقومية العربية، عن طريق صحفهم وقيادتهم، وسمعتهم كمجاهدين. فكان للأمير عبد القادر وعائلته دورا هاما في إطفاء نار الفتنة الطائفية بالشام (1860). إلى جانب شخصيات جزائرية أخرى؛ كطاهر بن محمد الصالح السمعويني، المعروف بطاهر الجزائري، الذي ناهض سياسة التتريك، وساهم في تأسيس جمعيات قومية؛ كجمعية النهضة السرية. وسليم السمعويني، ودوره الجمعوي في جمعية العهد⁽¹⁾ ومهامه العسكرية. وبذلك فإنهم تفاعلوا إيجابا مع وسطهم الجديد. وعكس في كثير من الأحيان حنكتهم السياسية، والعسكرية وحتى العلمية.

ومع ذلك، فقد فضل عامة المهاجرين الجزائريين العيش في إحياء وقرى تجمعهم؛ كحي السويقة والخيزرية والحيواطية، من منطقة الميدان ونولة بدمشق، وأحياء وقرى بالغوطة وحووران والجليل وطبرية وحيفا⁽²⁾. كما حافظ أغلبهم على التزاوج فيما بينهم⁽³⁾.

لم ينقطع المهاجرون في غربتهم عن التفكير في الديار، فظلت قلوبهم مرتبطة بالجزائر، رغم أن أجسادهم قد غادرتها، فظلت معاناة أهاليهم راسخة في الأذهان، يسارعون لتقديم المساعدة متى استطاعوا. وعبروا في مهجرهم عن وعي بالقضية الجزائرية، بتأسيس جمعيات ومنابر تعبر عن آرائهم ومواقفهم. فقد أسست مجموعة منهم "جمعية إيالة الجزائر المحمية"، في سبعينات القرن التاسع عشر، بهدف تزويد ثورة المقراني بالمال والسلاح⁽⁴⁾ كما أنشأ محمد التهامي شطة⁽⁵⁾ المنحدر من

(1) جمعية العهد؛ جمعية سرية، أسسها الضابط العربي عزيز علي المصري مع مجموعة من الضباط في الأستانة (1913)، سعت إلى الاستقلال الداخلي للبلاد العربية عن الدولة العثمانية، والمتحدة معها اتحاد هنغاريا مع النمسا. الإبقاء على الخلافة الإسلامية وديعة في أيدي آل عثمان. وأن يكون العرب قوة احتياطية تدعم العثمانيين في دفاعهم عن الشرق ضد الغزو الغربي، اكتشف أمرها وتم حلها (1914)، وتعرض أعضائها للسجن والإبعاد، وإعدام بعضهم الآخر 1916، ينظر: أمين سعيد: المصدر السابق، مج.1، ص.51-53.

(2) سهيل الخالدي: مرجع سابق، ص. 80-82.

(3) طرشون نادية: المرجع السابق، ص. 274-276.

(4) سهيل الخالدي: مرجع سابق، ص.74.

(5) محمد التهامي شطة (ت. بعد 1313هـ/1915م) كاتب وصحفي، من دعاة الإصلاح الإسلامي. ولد ونشأ في مدينة الأغواط، التي غادرها إلى تونس بعد أن نزل بها الفرنسيون (1852) وأقام في هذه الأخيرة إلى غاية أن احتلها الفرنسيون (1881). فغادرها إلى سورية، وأنشأ بدمشق جريدة "المهاجر" بتاريخ 11 جانفي 1912، ثم جريدة الاتحاد الإسلامي في

الأغواط، جريدة "المهاجر" (1912)، من محررها الأمير سعيد، حفيد الأمير عبد القادر، وهو من أبرز الداعمين لها ماديا، وأولت هذه الجريدة اهتماما بالغا للشأن الجزائري، ومعاناة أهلها في ظل الاحتلال الفرنسي.

وقد احتفظ الجزائريون في المهجر بألقابهم، التي ألحقوا بها الكنى التي تؤكد أصولهم الجزائرية، كالجزائري والمغربي. بل فيهم من حافظ على نسبه إلى منطقتة الأصلية التي ينحدر منها، كالقسنطيني والبوني...، كما حافظوا على عاداتهم وأعرافهم، بما في ذلك لهجاتهم وهندامهم⁽¹⁾.

III - موقف فرنسا الاستعمارية من الهجرة:

تدخلت فرنسا منذ بداية الاحتلال في ترتيب علاقة الجزائريين بمحيطهم الخارجي، بما في ذلك العالم الإسلامي، فحرصت على خلق حواجز وهمية، تمنع أي تقارب يجمع الأهالي بإخوانهم في المشرق. بصياغة منظومة من القوانين، ورصد العديد من المصالح الإدارية والحكومية، تتعقب وتراقب كل قنوات تواصل بين الجزائريين مع بلاد المشرق. وهو ما يجعلنا نتساءل عن دوافع فرنسا في ذلك؟ هل كانت تكن العداء للمشرق؟ أم في ذلك إستراتيجية استعمارية؟

1.III - علاقة فرنسا بالمشرق:

من المعلوم أن فرنسا سعت مع مطلع القرن العشرين، للحصول على نصيبها من إرث العثمانيين في المشرق. وعقدت لأجل ذلك معاهدات سرية وأخرى علنية⁽²⁾، وأخفت كل ما من شأنه أن يشين سمعتها في المنطقة، فلا تبدو أقل شأنًا من منافستها بريطانيا. وكانت قد باشرت في

23 جانفي 1915، ولم تعمر طويلا. لينتقل بعدها إلى تركيا التي توفي بها بعد مدة قصيرة. ينظر: عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، ط.2، بيروت، 1980، ص.95-96.⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.128.

⁽²⁾ كانت فرنسا إحدى الدول شاركت في اتفاقيات سايكس بيكو السرية، التي اقتسمت فيها إلى جانب بريطانيا وروسيا الأراضي العثمانية على مستوى بلاد المشرق، كما ساندت الشريف حسين في ثورته، بإرسالها لبعثة عسكرية بقيادة العقيد إدوارد بريمون (E.Bermond) صاحب كتاب "Le Hidjaz dans la guerre 1918-1914" (الحجاز أثناء الحرب)، وبعثة أخرى دينية وسياسية بقيادة قدور بن غبريط ومصطفى الشرشالي، ختمت مهمتها بتقديم تقرير للسلطات الاستعمارية. ووعدها المبكر فرنسا لليهود بإنشاء وطن قومي لهم. للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.222. وللمزيد عن رحلة الشرشالي، ينظر: دراسة أبو القاسم سعد الله: "رحلة الشرشالي إلى الحجاز والثورة العربية 1916"، على خطى المسلمين، حراك في التناقض، ط.1، عالم المعرفة، الجزائر، 2009، ص.66-135.

القرن التاسع عشر بسط نفوذها على المشرق في شكله التعليمي التبشيري، من خلال تأسيس مجموعة من المدارس الكاثوليكية ذات أبعاد امبريالية⁽¹⁾، وسخرت جريدتي "المبشر" و"الأخبار" اللتين قامتتا بدور الدعاية المناقضة لما جاء في الصحف المشرقية، التي تروج لمأساة الجزائريين في ظل السيطرة الفرنسية. والدعوة لفكرة فرنسا أمة الإسلامية، وتأسيسها لجريدة "فرنسا الإسلامية" (1913). ومبادرتها بتأسيس مجلة العالم الإسلامي (Revue du monde musulman)⁽²⁾ في مطلع القرن العشرين قبل فرض سيطرتها على سورية ولبنان، كما تقربت من قدماء المهاجرين، بمنحهم الأوسمة والمعونة وغيرت من معاملتها تجاههم، في محاولة لاستدراجهم، حتى يتخلوا عن جنسيتهم العثمانية، ومثال ذلك ما قامت به مع عمر ابن الأمير عبد القادر، عندما وجهت له دعوة من باريس لتسليمه وسام الشرف.

وإن تبدو فرنسا مسالمة خلال هذه المبادرات تقربت بها للبلاد العربية في المشرق، وصورت نفسها بصورة مشرقة في معاملة أهله والاهتمام بقضاياها، إلا أنها لا تعكس بأي حال من الأحوال أهدافها الخفية وطموحها سياسي في المنطقة. فقد كانت تحيك في الخفاء ما يرسخ أقدامها. ومن جهة أخرى نجدها قد منعت الجزائريين من التواصل من إخوانهم في المشرق، واستطاعت تظليل الرأي العام، بادعائها أن الجزائر جزء من أراضيها، بأن أحاطتها بجو عاتم وأسوار حديدية تفصلها عن محيطها. حتى أن بعض المشاركة صدق هذه الادعاءات، فألغى وجود الجزائر من الخريطة الجغرافية للعالم العربي الإسلامي، ظنا منهم أن الجزائر أصبحت فرنسية⁽³⁾.

⁽¹⁾ للمزيد ينظر الدراسة التي تقدم بها مجموعة من الباحثين، في إطار الندوة التي نظمتها جامعة لندن بمعية الجامعة اليسوعية في بيروت بعنوان:

France-Levant, du XVII siècle a la première guerre mondiale, Bernard Delpal et Geuthnr, Paris, 2005.

⁽²⁾ مجلة العالم الإسلامي (1906-1925)، صدرت عن المعهد العالي للدراسات المغربية المراكشية (62 عدد)، تولى لوشاتليه A. Le Chatelier تأسيسها وقد عرف بدراساتها الاستشراقية الخاصة بالعالم الإسلامي، اهتمت الجريدة بحياة المسلمين في المشرق والمغرب، على امتداد انتشار الإسلام، بما في ذلك الهند والصين، والتجارة الأهلية، والطرق الصوفية، والتعليم والصحافة العربية، والمؤتمرات الإسلامية، وحياة بعض الشخصيات الجزائرية والعربية. وقد عرفها مؤسسها لوشاتليه بقوله: «إنها مجلة غير استشراقية ولا استعمارية، تعرف بالإسلام كما هو يتطور في الواقع. وتبزر الحقائق الاجتماعية التي تصدرها الحياة الإسلامية».

⁽³⁾ صرح أحمد شوقي عند زيارته للجزائر أثناء رحلته العلاجية بقوله: «لا عيب فيها سوى أنها مسخت مسخا فقد عهدت مساح الأحذية يستنكف النطق بالعربية، وإذا خاطبته بها لا يجب إلا بالفرنسية»، الأمر الذي أثار ابن باديس، ورد عليه في

2.III – سياسة فرنسا اتجاه الهجرة:

اعتبرت فرنسا هجرة الأهالي تجاوزا واختراقا للحدود للحدود المرسومة لهم؛ إذ أقلقت المسألة الإدارة الاستعمارية عقودا متتالية من القرنين التاسع عشر والعشرين. فخلقت حواجزا تمنع هذا التواصل، والسيطرة على منابعه وسبله، على رأس هرمها الهجرة؛ فصاغت قوانين رادعة، وراقبت ورصدت الحركة عبر الحدود وسخرت مصالحها الإدارية والأمنية للوقوف أو التخفيف من وتيرتها.

1.2.III – الصحافة الاستعمارية:

مع تزايد أعداد المهاجرين تحركت الدوائر الحكومية الفرنسية، وأخطرت بآثارها على مستقبل فرنسا في الجزائر. وما تتركه من انطباع سيء لدى الرأي العام العالمي، بما توحى به من الظلم والاستبداد المسلط على الأهالي. وخشيتها من تنامي عداة المهاجرين الجزائريين اتجاهها بعد عودتهم من المشرق⁽¹⁾.

وقد دقت الصحافة الاستعمارية ناقوس الخطر مبكرا، منبهة المитروبول بتداعيات انتقال هذا الكم الهائل من الأهالي للمشرق العربي؛ كجريدة (L'Echo D'Oran) بتاريخ 17 سبتمبر 1911، التي اعتبرت الهجرة ثغرة سوداء، لا بد من دراستها والاهتمام بها بشكل جدي. خاصة مع ارتفاع وتيرتها فجأة خلال هذا العام. وهو ما تحركت معه عمالة وهران وأخطرت به الحكومة العامة⁽²⁾.

2.2.III – التقارير الإدارية:

إن هلع الذي أصاب فرنسا الاستعمارية مع تصاعد مد الهجرة، جعلها تشكل لجان تحقيق في المسألة ودواعيها، خلصت إلى تقارير، احتفظ الأرشيف الفرنسي بالملفات منها؛ صدر بعضها بأمر من الحكومة العامة، كتلك التي تزامنت مع هجرات الأضنام (1899)، تلمسان (1911)؛ كتقرير

مجلة الشهاب، مج.10، 1934، ووقائع مشاهة أخرى من أساتذة ومدرسين من المشرق، للمزيد ينظر: تركي رابح:

«البشير الإبراهيمي في المشرق العربي»، مجلة الثقافة، ع.87، 1985، ص.226-227.

⁽¹⁾ محمد غالم: "من أرشيف الإدارة الاستعمارية"، مقال سابق، ص.27-38.

⁽²⁾ L'exode de Tlemcen, p.21.

لوسيانى (Luciani)⁽¹⁾ عن الأولى وباربديت (Barbedette)⁽²⁾، وصاباتي (Sabatier)⁽³⁾ عن الثانية، وتقارير أخرى صدرت على مستوى البلديات؛ كتقرير فارني (Varnier) عن منطقة برج بوغريج⁽⁴⁾.

كما أثارَت المسألة العديد من النقاشات، أجمعت فيها كل الأطراف أن على فرنسا التحرك بسرعة لمنع الهجرة إلى المشرق، التي أضحت تفسد بسمعتها في المنطقة؛ وذلك على مستوى المجالس الولائية والبلدية واللجان المالية. بالإضافة إلى مراسلات القناصل الفرنسيين في بلاد الشام واسطنبول، ووزارة الخارجية الفرنسية، والإقامة العامة بتونس في شكل تقارير أمنية⁽⁵⁾، راقبت من خلالها حركة التنقل بين القطرين (الجزائر وتونس)، وتسليم جوازات السفر، ومراقبة المهاجرين؛ سواء الذين استقروا في تونس أو الذين جعلوا منها معبراً للحج والهجرة إلى بلاد الشام.

وقد حاولت هذه التقارير في مجملها، حصر الأسباب التي دفعت الأهالي إلى الهجرة، فسبقت بتحقيقات ودراسات بغية الوصول إلى ما يفسر دواعيها؛ ففي حين ركزت بعضها على الأوضاع التي يعيشها الأهالي جراء الحرمان الاقتصادي، والعوامل السياسية الضاغطة. ركزت أخرى على الدعاية الخارجية التي تولتها الدولة العثمانية، وأشعلت فتيلها حسب نفس التقارير بعض الصحف العربية، التي زينت للجزائريين الهجرة إلى المشرق، من خلال نشر بعض الرسائل المتبادلة. بينما عمدت تقارير أخرى إلى التركيز على عوامل أخرى؛ كحنين الجزائريين إلى الماضي، ورفض كل جديد واعتباره بدعة غريبة عن جسم المجتمع الإسلامي، أي التأكيد على تخلفهم ورجعيتهم. وحصرت تقارير أخرى أسباب الهجرة في رفض طبقة الكراغلة العيش إلى جانب الجزائريين عرباً كانوا أو بربراً.

⁽¹⁾عمار هلال: أصداء الهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي في بعض التقارير الرسمية الفرنسية، مجلة الثقافة، ع. 88، وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1985، ص. 140-141. نقلاً عن: rapport Luciani 1899, A.O.M, 9H102, (61/6)

⁽²⁾rapport de M.Barbadette, op. cit, p.23-49.

⁽³⁾rapport de M.Sabatier (Conseil Général d'Oran),Ibid, p.1-17.

⁽⁴⁾محمد غالم، المقال السابق، ص. 34.. نقلاً عن: rapport de M.Varnier,1900-1910, A.O.M.

⁽⁵⁾A.N.T , Série A , C276(BIS), Dossier 13 /1 ,NP324 , D ex1896- 1916.et A.N.T , Série A , C277, Dossier(1-2) ,Document NP.103- 89.

بينما يشير المستشرق الفرنسي لوشاتليه (le chatelier)، عند حديثه عن الهجرة إلى ضرورة عدم تجاهل عامل تطور الإسلام المعاصر، كما ذهب أيضا إلى انعدام المبرر الذي يمنع فرنسا من عدم الاستفادة من حوالي أربعين ألف إلى خمسين ألف جزائري في الخارج، يعيشون في أقطار العالم الإسلامي. لذلك كان اقتراحه أولا جعل الحدود موصدة في وجه هؤلاء المهاجرين، لمنعهم عن المغادرة. ثم يستدرك بأن مسألة غلق الحدود لن تمنع الأهالي من تنفس الهواء الخارجي⁽¹⁾.

ويبدو أن جل هذه التقارير، كانت بعيدة في تحليلها للأسباب التي دفعت الأهالي للهجرة، والفرار فرديا وجماعيا. حيث ركز كل منها على بعض العوامل وأهمل أخرى. لكن الذي يعيننا في هذا المقام هي الحلول والمقترحات التي قدمتها التقارير، للحد من هذه الظاهرة البشرية؛ ومن ذلك مقترحات لوسيان في تقريره المقدم عقب الهجرة من مقاطعتي المدية والشلف (هجرة 1899)، التي تضمنت جملة إجراءات نذكر منها:

-عدم منح جوازات السفر للأهالي الجزائريين، ومنعهم من الهجرة. التي من نتائجها نشر الدعاية المضادة للسياسة الفرنسية، وفقدان السيطرة والرقابة على الكثير من العناصر المتعصبة، التي تشكل خطورة على سياسة فرنسا في سوريا، أكثر مما قد يشكلونه في الجزائر.

-منع دخول صحيفتي "المعلومات" و"ثمرة الفنون" العثمانيتين إلى الجزائر، لمحتواهما المعادي للسياسة الفرنسية والدول الأوروبية في البلاد الإسلامية.

-إنشاء مطبوعات عربية، بهدف الرد على الدعاية الخارجية، بمضمونها الترويجي في الهجرة. وإشباع نهم الأهالي لمعرفة أخبار العالم الإسلامي⁽²⁾.

يبدو أن لوسيان في تقريره، قد مال في تبريره لحركة الهجرة إلى الدعاية العثمانية، وأغفل عوامل أخرى متداخلة، كانت في الحقيقة السبب المباشر في فرار المئات من الأهالي. وقد أصاب التقرير في إشارته للمناخ العربية؛ لأن الإدارة الاستعمارية قد أغفلت كل ما يتعلق بالنخبة العربية، على الأقل مقارنة بمثيلتها من النخبة الفرنسية من الجزائريين. وظلت تتوجس منها خيفة، مما جعل علاقتهما تصادمية، على خلاف النخبة الفرنسية التي كانت لينة في تعاملها. كما أن النخبة العربية

⁽¹⁾Le Chatelier : «Les musulman algériens», Art cit , R.M , p.512.

⁽²⁾للمزيد ينظر: عمار هلال: "أصداء الهجرة الجزائرية"، مقال سابق، ص.165-168.

في هذه المرحلة-العقد الأول من القرن العشرين-، لازلت تنظر بعين الريبة للحدثة التي حملتها فرنسا. وفشلت هذه الاخيرة بمؤسساتها ومصالحها في احتوائها واستيعابها.

III.2.3 - التشريعات القانونية:

أصدرت المصالح الفرنسية قرارات ومراسيم، بهدف التضييق ومنع تدفقات بشرية إضافية نحو الديار الإسلامية، وخصت هذه التشريعات المهاجرين بشكل رسمي؛ بجوازات سفر مرخصة من الإدارة الاستعمارية في الجزائر، ومختلف السفارات في البلاد العربية المستقبلية لهم، فارتبطت المضايقات بشروط تتعلق بمنح جواز السفر، وأخرى بتقديم ضمانات للعودة إلى الديار، وشروط متعلقة بالمسافر كسوابقه العدلية، وعدم ارتكابه لجرائم تمس السيادة الفرنسية، وأخرى مرتبطة بالسلامة العقلية والصحية. وبإصدار الحكام العامين إلى أساليب أخرى، تعدت الجانب القانوني إلى الاحتكام إلى الفتاوى الخارجية من المراكز الإسلامية التي استقبلت بلدانها المهاجرين⁽¹⁾؛ تجاوزت المضايقات المحجرة إلى البلاد العربية فرض حصار على شعيرة روحية، بعدم منحهم جوازات سفر، لتأدية مناسك الحج خلال سنوات (1856-1858-1864-1888-1891-1906)، ومنع خروجهم من الجزائر بصفة نهائية. وشددت معها الرقابة على الأهالي، بأن عينت مراقبين من بينهم، اختارتهم من العائلات المعروفة بولائها لفرنسا، يتتبعون تحركات الأفراد والعائلات والقبائل⁽²⁾.

⁽¹⁾ أرسل المرشال بوجو(1842) الضابط ليون روش الذي تقرب من الأمير، وأصبح من كتابه بعد إسلامه. تنكر للأمير ولبس لباس مقدم من مقدمي الطريقة التجانية، واتجه بمعية مجموعة من مقدمي الطرق؛ كالتجانية، والطيبية، صوب المشرق، بغية الحصول على فتوى تمنع الجزائريين من الهجرة ورفع السلاح، بحجة ضرورة الاستسلام إذا كانت الغلبة للعدو ومعها العجز عن الدفاع، وفي استمرارية المواجهة مهلكة وعدم الهجرة ما دام هذا العدو سمح لهم بإقامة الشعائر الدينية. واستطاع الحصول على موافقة علماء القيروان ثم الأزهر فالحرم المكّي، وهي أماكن مقدسة عند الجزائريين. ينظر: R.M , Février-mars . 1912, p.32 - جمال قنان: نصوص سياسية، ص.262-264. ويوسف مناصرة: مهمة ليون روش في الجزائر والمغرب، (1832-1834)، م.و.ك، الجزائر، 1990، ص.40-44.

وأردفتها فرنسا بفتوى أخرى في عهد جول كامبون (1895)، اتصل فيها مفوضها بالمفتين في مكة، وطرح عليهم سؤالاً، يستفتيهم في جواز الهجرة من أرض لا يمنعهم مانع من ممارسة شريعتهم، وكانت الإجابة عن مجموع المفتين التأكيد بالشواهد القرآنية واتفاق جل المذاهب الفقهية، بعدم جواز هجرتهم.

gouvernement générale de l'Algérie : L'exode de Tlemcen en 1911, Imprimerie René Barilier, 1914, p.123 -127.

⁽²⁾ عمار هلال، المقال السابق، ص.103.

وقد أبدت فرنسا مخاوفها من تزايد عدد المهاجرين، باتجاه بلاد الشام، وبصفة خاصة بيروت. التي بدأت مع مطلع القرن العشرين تعرف تواجدا فرنسيا، وخشيت هذه الأخيرة من تنامي عدد المهاجرين المسلمين بها، مما يخل بالتركيبة السكانية، من أغلبية مسيحية إلى أغلبية مسلمة⁽¹⁾.

وكان استمرار تدفق المهاجرين الجزائريين، ما يثبت فشل الإدارة الاستعمارية في وضع حد لهذه الظاهرة، حيث استمرت باختلاف وتيرتها، فكانت تهدأ أحيانا، وتتسارع أحيانا أخرى. حتى فترة ما قبل الحرب العالمية الأولى. وهو الحدث العالمي الذي غير موازين القوى العالمية، بما في ذلك الدولة العثمانية، التي تهاوت معها فكرة الجامعة الإسلامية، تحت ضربات جمعية الإتحاد والترقي، هذه الأخيرة التي شجعت القومية الطورانية، المتناقضة مع مشروع وحدة الأمة الإسلامية. فلم تبادر لتشجيع هجرة الجزائريين، وضيق عليهم في أرزاقهم والعطايا التي منحت لهم مع السلطان عبد الحميد الثاني. مما انعكس سلبا على معدلاتها، وتغيير مسار اتجاهها من المشرق إلى فرنسا.

وبذلك، فالهجرة تعد ظاهرة إنسانية، عرفتها الجزائر منذ عهد بعيد، وشكلت تهديدا في بنيتها الاجتماعية، فكانت الهجرة بمثابة النزيف الذي أصاب التعداد العام للجزائريين بهزات متتالية، وزيادة المطردة لعدد المستوطنين. كما يعد فرار مفكري وعلماء الجزائر، الذين تعرضوا لمضايقات عديدة، ما يصطلح عليه حديثا بهجرة الأدمغة، الذي كانت له نتائج وخيمة على الحالة الفكرية والثقافية للجزائر؛ بانهاؤها الثقافي (La Deculturation). وعقمها لسنوات في ظل التعقيم الفكري الفرنسي. كما كانت للهجرة أثر في ضياع الكثير من الأراضي، التي بيعت في أغلبها بأبخس الأثمان، لصالح المستوطنين الذين شكلوا إقطاعيات. وإلى جانب ذلك ضاعت الكثير من الحرف والصناعات، التي فر أصحابها بحثا عن مجالات أوسع للرزق في أوطان أخرى. ومع ذلك فإن للهجرة أيضا أدوارا إيجابية، بأن قربت بين الجزائريين في ديار الهجرة، على اختلاف مشاربهم وطبقاتهم التي شملت الفلاحين والتجار والأعيان والعلماء. كما أسهم المهاجرون الجزائريون في الدعاية ضد فرنسا، والتعريف بالقضية الجزائرية في مختلف الأقطار التي استقروا بها.

ثانيا: الزيارات

تعتبر الزيارات أحد أهم الوسائط التي مكنت الجزائريين من التواصل مع إخوانهم المشاركة. وعلى

⁽¹⁾ سهيل الخالدي: الإشعاع المغربي، ص. 75.

خلاف الهجرة، كانت الزيارات وقتية مرتبطة بمدة زمنية محددة، يرجع بعدها الزائر إلى وطنه. وهذا ما سنفصل فيه من خلال دراستنا لزيارة الطرفين على حد سواء؛ أي زيارة الجزائريين للشرق و المشاركة للجزائر. وموقف الإدارة الاستعمارية منه.

I - زيارات الجزائريين للشرق:

رغم الحصار المفروض والستار الحديدي المضروب، لم ينفك الجزائريون عن الاتصال بإخوانهم في العالم الإسلامي، متخطين في ذلك كل العقبات والحواجز الفرنسية. فلأهداف عدة، شد الجزائريون رحالهم إلى المشرق؛ ابتغاء علم أو تأدية لمناسك الحج وزيارة الأماكن المقدسة.

1.I - الرحلة العلمية:

تعد الرحلة بغية الاستزادة من العلم؛ من بين التقاليد التي توارثها الطلبة الجزائريون منذ قرون بعيدة، حرصوا فيها على مجالسة العلماء ومحاورتهم والتبرك بلقائهم الذي غالبا ما ينتهي بإجازات⁽¹⁾ شيوخهم، تسمح لهم بالتدريس أو الفتوى أو ولاية القضاء في بلادهم⁽²⁾.

1.1.I - المراكز العلمية:

تعددت المراكز العلمية والجامعات التي قصدتها الجزائريون، من أجل الاستزادة من العلم، فنهلوا عن علماء الأزهر بقاهرة مصر، وعلماء المدينة المنورة، وجامع الأمويين في دمشق⁽³⁾. وقد أحصى المؤرخون خلال النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أعدادا كبيرة ممن توافدوا

⁽¹⁾ معنى الإجازة في اللغة: هي الإذن، وتسمى أيضا الاستدعاء، يمنحها الشيخ لتلميذه الماهر المتقن لمعارفه، ويكون المحيز عالما أو مرابطا. أما الجاز فيكون تلميذا أو عالما أو مرابطا من نفس درجة المحيز، وغالبا ما تمنح الإجازة بعد حضوره لدروس الشيخ في مدة قد تطول فتصل إلى سنوات، وقد تقصر فتصل إلى جلسة واحدة، وتكون الإجازة شعرا أو نثرا. وقد عرف التعامل بها تراجعاً ملحوظاً بعد الحرب العالمية الأولى، مع تراجع التعليم التقليدي، وانتشار التعليم الحديث، الذي عوض الإجازة بالشهادة الرسمية من المؤسسة بدل الأفراد. للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج.7، ص.54، ص.68.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: حصاد الخريف، عالم المعرفة، الجزائر، ط.1، 2011، ص.134.

⁽³⁾ عبد الرحمن إبراهيم بن العقون: الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر (1920-1936)، ج.1، م.و.ك، الجزائر، ص.55.

على المشرق بغية طلب العلم⁽¹⁾، فاستقبل الأزهر الشريف باعتباره من أهم الجامعات جذبا لطلبة المغاربة بما في ذلك الجزائريين، فكان لهم رواقا خاصا (رواق المغاربة) وصله الإعانات والتبرعات من التجار والملاك المغاربة المقيمين في مصر، وهو ما لم تتمتع به أروقة أخرى في الجامع⁽²⁾.

ومما ميز الطلبة الجزائريين في هذه المرحلة، اتخاذهم لتلك الرحلات العلمية، مطية للهجرة إلى المشرق والاستقرار به، وعدم العودة إلى الجزائر في الغالب. كما تميزت تلك الرحلات بصفتها الفردية فلم تشرف عليها منظمة ولا هيئة سياسية ولا ثقافية. يغيب طالب العلم خلالها في رحلة طويلة، قد تصل إلى سنوات عديدة.

أما بعد الاحتلال، فقد باشرت فرنسا سياسة تعليمية المتناقضة مع رسالتها الحضارية، تجاهلت فيها صقل وتهذيب عقول أبناء الأهالي إلا القلة قليلة منهم. في حين توقف وانقطع أغلبهم لأسباب اقتصادية واجتماعية⁽³⁾. فلم يجد الأهالي من المؤسسات التعليمية الفرنسية إلا الإستهتار بقيمهم الروحية والفكرية، وتعنت الإدارة الاستعمارية، وعرقلة انفتاح الجزائريين على آفاق تنمي قدراتهم. وهو ما دفع بهم إلى البحث عن مجالات أوسع لتثقيف أنفسهم، ومواصلة تعليمهم بعيدا عن ديارهم، في إحدى الجامعات والمعاهد الإسلامية؛ كالزيتونة والقرويين والأزهر، وفي الشام والحجاز.

وقد أغفلت المراكز العلمية جانب الإحصاء، ووضع سجلات عن الطلبة، مما جعل رصد أعدادها من أمور المستحيلة، لذلك لم يعلم أعداد الطلبة الجزائريين فيها بدقة. وذهب عمار هلال في دراسته: "الطلبة الجزائريون في الأزهر عام 1916"، التي اعتمد فيها على تقرير قاضي شريف بلعربي، أن عددهم بلغ (29) طالبا خلال السنة المعنية بالدراسة (1916). فكان الأزهر كغيره من المؤسسات التعليمية في العالم العربي بعيدا عن علم الإحصاء، وإنما المعتمد كان نظاما تقليديا، فلا يتم إحصاء عدد ولا أسماء طلابها. ويتبعون بدلها نظاما تقليديا. ولم يكن الأزهر المؤسسة الوحيدة التي تستقبل الطلبة الجزائريين، رغم مكانته المتميزة في نفوسهم، فقد تدرجوا في مدارس أخرى؛

⁽¹⁾ للمزيد ينظر: العيد مسعود: «العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق»، مجلة سيرتا، ع.1، قسنطينة، 1979، ص.46-54.

⁽²⁾ عمار هلال: «الطلبة الجزائريون في الأزهر 1916»، مقال سابق، ص.119-120.

⁽³⁾ المقال نفسه ص.130.

كالصرغماشية والمدرسة الجوهريّة، والحديوية والسعدية، ورأس التين وحلوان⁽¹⁾. إلى جانب أعداد أخرى في مراكز علمية بالبلاد العربية (دمشق والعراق والحجاز).

أما رحلة في طلب العلم مع مطلع القرن العشرين، فقد كانت مؤقتة، ينهل فيها الطالب ما تيسر من العلم، ثم يعود إلى وطنه حاملا معه إجازاته وشهاداته، وقد صقل ذهنه إلى جانب اكتسابه للخبرات والتراكمات. والاطلاع على الأفكار، والنقاشات المثارة حول مختلف المسائل. ولم تظل رحلات العلمية فردية وعشوائية، كما كانت عليه من قبل. فمع النصف الثاني من القرن الماضي، أشرفت هيئات على تنظيمها، كالبعثات العلمية التي أرسلتها جمعية العلماء المسلمين.

2.1.I - من طلبة الجزائريين في المشرق:

المطلع على تراجم النخبة العربية، بما في ذلك العلماء والمصلحين، يجد أن عددا معتبرا منهم يقتزن اسمه بصفة الزيتوني (نسبة إلى الزيتونة)، بصفتها محطة متقدمة لطلبة العلم، لقربها الجغرافي من الجزائر. والمحظوظون منهم تلحق بأسمائهم صفة الأزهري. ولا يسعنا المجال هنا لذكر كل من أضيف لهم هذه الصفة من الطلبة الجزائريين، فمنهم من لمع نجمه وسطع، وكان فعّالا في مجتمعه، ومنهم من طمس ذكره ولم نعلم عنه شيئا.

ومن أهم هؤلاء الأعلام عبد الحميد بن باديس، الذي قاده حب العلم والمعرفة إلى رحلة علمية نحو الزيتونة (1908-1911)، وكانت أول إطلاقة له على العالم الخارجي، وسع فيها مداركه ومعارفه واحتك بشيوخها⁽²⁾. ونال في نهايتها شهادة التطويح بتفوق على رأس الدفعة⁽³⁾. ليتجه بعدها صوب المشرق، الذي تطلع فيه من بعد تأديته لمناسك الحج (1913)؛ إلى الاتصال بأعلام المشرق وعلمائه، وتوسيع أفقه العلمي والإصلاح، بالاطلاع على الإنتاج العلمي والأدبي،

⁽¹⁾المقال نفسه، ص.135.

⁽²⁾ومن هؤلاء: محمد النخلي القيرواني (ت. 1924) الذي لقنه التفسير. ومحمد الطاهر بن عاشور (1879-1973) الذي درس على يده ديوان الحماسة للبحثري، والشيخ الخضر حسين، ومحمد بلحسن النجار؛ وهو ابن الشيخ محمد النجار. وتلقى الفقه عند الشيخ الصادق النيفر. للمزيد ينظر: ابن باديس: "شيخ الإسلام بتونس"، البصائر، السنة الأولى، ع.6، 24 أبريل 1936. وابن باديس: "الشيخ الخضر بن الحسين الطولقي"، الشهاب، ج.18، مج.15، سبتمبر 1939، ص.368.

⁽³⁾عبد العزيز فيلاي: وثائق جديدة عن جوانب خفية في حياة ابن باديس الدراسية، ط.1، دار الهدى، بالجزائر، 2012، ص.21-25.

الفصل الثاني: طرق اتصال الجزائريين بالشرق وموقف الأئمة الاستعمارية

ومظاهر التطور الفكري والإصلاحي⁽¹⁾. فكانت رحلته في البداية إلى الحجاز أين مكث به ثلاثة أشهر، نشط فيها بشكل ملفت، بإلقائه لدروس في المسجد النبوي واجتمع هناك ببعض العلماء الذين سيكمل معهم المسيرة الإصلاحية في الجزائر⁽²⁾؛ كالشهير الإبراهيمي الذي لازمه طيلة إقامته. وأستاذه السابق حمدان الونيسي، الذي كان قد سافر إلى الحجاز، واستقر به المقام هناك (1908)، وأستاذه حسين أحمد الهندي⁽³⁾. وفيما أشار عليه الأخير بضرورة الرجوع إلى الجزائر لحاجة أهلها إليه ولعلمه، عرض عليه الونيسي مجاورته في هجرته والاستقرار في الحجاز⁽⁴⁾.

وأثناء عودته عرج على بلاد الشام، فنهل الشيخ في كل قطر يصله العلم. واتصل بالشيخ والعلماء، ولازمهم طيلة مدة الزيارة فأجازه بعضهم⁽⁵⁾. آخرها من شيوخه محمد بجيت المطيعي⁽⁶⁾،

⁽¹⁾ عبد الملك مرتاض: الثقافة العربية في الجزائر بين التأثير والتأثر، ط1، دار الحداد، بيروت، د.م.ج، الجزائر، 1982، ص.79.

⁽²⁾ تركي رابح عمارة: الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط5، منشورات A.N.E.P، 2001، ص.165.

⁽³⁾ حسين أحمد بن حبيب الله الهندي، من فيض آباد بالهند (1296هـ-1377هـ)، هاجر إلى الحجاز واستقر مع أسرته (1316هـ) بالمدينة المنورة. تعرض للعديد من المضايقات من الإنجليز. كان عالما ومحدثا، قليل التأليف، ومنها نذكر: نقش الحياة، والشهاب الثاقب، وبعد عودته إلى وطنه الأصلي انتهت له رئاسة العلماء بمدينة يونيد.

⁽⁴⁾ الشهاب، ج.5، مج.13، 1937، ص.355.

⁽⁵⁾ لقد أمدنا الدكتور عبد العزيز فيلاي في منشوره الأخير، بمعلومات جديدة عن الشيخ وأستاذه، نقلا عن كراسة الشيخ الشخصية التي دوّن فيها إجازاته وأساتذته.

محمد حمدان الونيسي	إجازة عامة في المعقول والمنقول والفروع والأصول	13 ربيع الأول 1332/9 فيفري 1914 مدينة المنورة.
حسين أحمد الفيض أبادي الهندي	إجازة لما يجوز له روايته من كتب المنقول والمعقول وما تضمن ثبت شيوخه في مكة والمدينة وبلاد الهند	13 ربيع الأول 1332/9 فيفري 1914. المدنية المنورة.
محمد عبد العزيز الوزير التونسي	إجازة تامة مطلقة لكل ما اقتصر بروايته لون من المعقول والمنقول وفي الفروع والأصول	14 ربيع الأول 1332/10 فيفري 1914. المدنية المنورة.
محمد أبو الفضل الجيزاوي	إجازة عامة تامة لما تصح له روايته وتنقل عنه درايته من العلوم العقلية والنقلية.	نخاية ربيع الأول 1332/24 فيفري 1914 الإسكندرية.
محمد بجيت المطيعي	إجازة عامة في مروياته المعقول والمنقول والمؤلفات	ربيع الثاني 1332/مارس 1914 القاهرة.

للمزيد: عبد العزيز فيلاي: وثائق جديدة، ص.46.

⁽⁶⁾ محمد بجيت بن حسين المطيعي الحنفي، من بلدة المطيعة بأسبوط مصر (1271-1354/1856-1936)، مر على الأزهر طالبا ومدرسا، ل ينقطع عن تدريس العلوم النقلية والعقلية لأكثر من ستين سنة. عين مفتيا للديار المصرية. مؤلفاته عديدة منها: حقيقة الإسلام وأصول الحكم، القول الجامع في الطلاق البدعي المتتابع، تنبيه العقول الإنسانية لما في آيات القرآن من العلوم الكونية والعمرائية. ينظر: عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ج.9، ص.98.

الذي حمل له ابن باديس رسالة من أستاذه الونيسي يزكيه فيها. وكانت لهذه الإجازة قيمتها المعنوية والروحية، إلى جانب كونها شهادة تثبت مكانة صاحبها الفكرية، من شيخٍ تتمتع بالاحترام والمكانة بعد وفاة محمد عبده، وتابع بمعية رشيد رضا مسيرة الإصلاح⁽¹⁾.

وقد كان لهذه الرحلات العلمية دفعا للشيخ ابن باديس، لمواصلة المسيرة الإصلاحية والتعليمية، بقيادة حركة التجديد الإسلامي، وبعث العروبة والإسلام في الجزائر، ولم تكن بالمهمة اليسيرة في ظل مجتمع متخلف تعطلت عنده حركة الإبداع وتوقفت صيرورة الاجتهاد، على غرار المجتمعات العربية، زادت الوضعية الاستعمارية تراجعاً وانغلاقاً.

وبدوره رحل البشير الإبراهيمي إلى المشرق متخفياً (1912)، عندما التحق بوالده المهاجر (1908)، فرارا من التجنيد الإجباري، فقصده مصر في مدة ثلاثة أشهر مقصده العلم دارسا ومدرسا، فزار الأزهر وتلمذ على يد مجموعة من الأساتذة، محمد بجيت، ويوسف الدجوي⁽²⁾. وعبد الغني محمود في المسجد الحسيني، ودار الدعوة والإرشاد، التي أسسها رشيد رضا. واجتمع مع أمير الشعراء أحمد شوقي، وشاعر النيل حافظ إبراهيم⁽³⁾. ونزل الحجاز التي أقام بها مدة ست سنوات) تلقى فيها العلم بنباهة وفطنة بحيث كان يختار أساتذته بعناية شديدة وهو ما ذكره في قوله: «...وظفت بخلق العلم في الحرم النبوي مختبرا فلم يرق لي شيئا منها، وإن هي غثاء يلقيه رهط ليس له من العلم والتحقيق شيء»⁽⁴⁾. فاختر أساتذته في علوم التفسير والحديث والرجال والأنساب، أمثال؛ العزيز الوزير التونسي، وأحمد فيض أبادي وأحمد البرزنجي⁽⁵⁾ ومحمد عبد الله

(1) علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي (1925-1940)، تر: محمد يجياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص.96.

(2) يوسف بن أحمد بن نصر بن سويلم الدجوي (1287-1365هـ/1870-1946) المالكي الضرير، عالم وناقد، ولد بقرية دجوة بمصر، تعلم بالأزهر، ومن آثاره: الجواب المنيف في الرد على المدعى التحريف في الكتاب الشريف، رسائل الإسلام، مذكرات في الرد على كتاب الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق. للمزيد ينظر: عمر رضا كحالة: المرجع السابق، ج.13، ص.272-273.

(3) البشير الإبراهيمي: «أنا»، مقال سابق، ص.14-15.

(4) المقال نفسه، ص.15.

(5) أحمد البرزنجي، أحمد بن إسماعيل بين زين العابدين الحسيني الموسوي المدني، (ت. 1914)، عالم مشارك في علوم مختلفة توفي بالمدنية. من مؤلفاته: رسالة في مناقب عمر بن الخطاب، مقاصد الطالب في مناقب علي بن أبي طالب، النصيحة العامة

زيدان الشنقيطي⁽¹⁾ ويوسف النبهاني⁽²⁾. وربطته بهم علاقة إعجاب متبادل، دون حاجته إلى إجازة منهم⁽³⁾. وبعد ترحيله⁽⁴⁾ من المدينة إلى دمشق (1917)، عكف على التدريس بالمدرسة السلطانية، وإلقاء الخطب الوعظية الإرشادية في المسجد الأموي⁽⁵⁾. وإن تعينه في هذا المنصب، يدل على الثقة الموضوعية فيه والتي لا تمنح إلا لمن كان أهلا لها؛ فقد كانت السلطانية الثانوية الوحيدة في دمشق، وقد أوكل له تدريس الأقسام النهائية فيها.

وما يقال عن الإبراهيمي، يقال عن غيره من رواد الحركة الإصلاحية، كالطيب العقبي⁽⁶⁾، وإن لم تكن هجرة الأخير لأهداف تعليمية، فقد هاجر بمعية أسرته فرارا من قسوة السياسة الفرنسية المسلطة عليهم، فنشأ في الحجاز⁽⁷⁾ وتعلم به ودرس⁽¹⁾.

ملوك الإسلام والعامّة، فتكة البراض بالتركزي المعترض على القاضي عياض، وهو رد على محمد الشنقيطي والمناقب الصديقية. ينظر: عمر رضا كحالة: المرجع السابق، ج.1، ص.164-165.

⁽¹⁾ محمد عبد الله ولد زيدان بن غالي ولد مختار فال (ت.1933) عالم موريتاني متبحر في العلوم العقلية والنقلية. هاجر من شنقيط إلى الحجاز (المدينة ومكة). ومنها إلى السودان، فمصر أين درس بالجامع الأزهر حتى وفاته.

⁽²⁾ يوسف النبهاني (1849-1933) يوسف بن إسماعيل بن يوسف النبهاني الشافعي (أبو المحاسن)؛ أديب وشاعر صوفي وقاضي. ولد بقرية أجزم بفلسطين ونشأ بها، رحل إلى مصر (الأزهر)، والمدينة المنورة. غزير التأليف، خاضة في السيرة النبوية والأحاديث، للمزيد ينظر: عمر رضا كحالة: المرجع السابق، ج.13، ص.275-276.

⁽³⁾ ومن ذلك ما قاله الإبراهيمي للشيخ النبهاني: «أنا شاب هاجرت لأستزيد علما، وأستفيد من أمثالكم ما يكملني منه، وما أرى عملكم هذا إلا تزهيدا لنا في العلم، وماذا يفيدني أن أروي مؤلفاتك وأنا لم أستفد منك مسألة من العلم» كما ذكر الإبراهيمي حادثة أخرى وقعت له مع الشيخ البرزنجي، حيث قال: «إنك لم تعطني علما بجهد الجمل، وأجر أن لا يكون لي ولا لك أجر؛ لأنك لم تتعب في التلقين، وأنا لم أتعب في التلقي، فتبسم ضاحكا يقر الشيخ من قولي ولم ينكر» ينظر: عبد الملك مرتاض: الثقافة العربية في الجزائر، ص.80.

⁽⁴⁾ الترحيل كان تنفيذا لأمر الحكومة العثمانية، التي أمرت بترحيل سكان المدينة إلى دمشق، بعد استفحال ثورة الشريف حسين، وعجز الحكومة عن تموين الجيش المقدر بـ 50 ألف، والمدنيين البالغ تعدادهم بـ 80 ألف. فقررت تقريب المدنيين إلى مصدر الأقوات في دمشق. ينظر: البشير الإبراهيمي: مقال سابق، ص.17.

⁽⁵⁾ المقال نفسه، ص.17-18.

⁽⁶⁾ الطيب العقبي (1898-1960)، خطيب وكاتب وصحفي إصلاحى أقرض بعض الشعر، هاجر مع أسرته إلى المدينة المنورة 1895، هاجر إلى تركيا أثناء الثورة العربية، ليعود بعد الحرب العالمية إلى مكة (1919)، حرر هناك جريدة القبلة، وأشرف على المطبعة الأميرية. عاد إلى الجزائر (1920) وشارك إخوانه من العلماء في الحركة الإصلاحية، وتأسيس جمعية العلماء المسلمين. ينظر: محمد على دبوب: نهضة الجزائر، ج.2، ص.107. عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص.238.

⁽⁷⁾ يقول في ذلك العقبي: أنا مسلم نشأت بأرض هي خير البلاد بالإطلاق

وكانت هجرة العربي التبسي⁽²⁾، الزيتوني الأزهري بدوره لطلب العلم. انتقل إلى الأزهر (1919)، قبل أن يتم مشواره التعليمي الذي بدأه في الزيتونة للحصول على شهادة التطويح. فعلى متن باخرة تجارية فرنسية قديمة متجهة إلى مصر، غادر العربي التبسي متخفيا في إحدى مقصوراتها، وهو لا يملك قرشا واحدا. إلتحق برواق المغاربة أبدي تفوقا واضحا على أقرانه من الطلبة الغرباء المسلمين. وسمحت له هذه الرحلة بالاحتكاك بألمع الشيوخ⁽³⁾ والأساتذة، انتهت بنيله الشهادة العالمية الخاصة بالغرباء 1925، ثم العالمية الكبرى 1927⁽⁴⁾. ليعود بعدها إلى وطنه الأم متشعبا بالعديد من أفكار عصره.

والقائمة لازلت طويلة تضم أسماء لامعة، كان لها الأثر الطيب في مسيرة الإصلاح؛ كالمولود الحافظي (1895-1948)، والمولود بن محمد عمر الزريبي (1897-1925)، ورضا حوحو (1912-1956)، والفضيل الورتلاني (1900-1959)، والذي لا يسعنا المجال هنا لذكر تفاصيل رحلاتهم العلمية كلها.

ويبدو أن هذه النخب قد اختارت الهجرة لطلب العلم، لافتقادهم لمراكز علمية شأن المتوفرة في البلاد العربية، وإن ارتكزت العلوم التي طلبوها على علوم النقلية واللغوية، فكانوا بمنأى عن العلوم العصرية المفتوحة على الحداثة والتقدم. وإن كانت زيارتهم لهذه الجامعات، كانت بالموازاة مع الإصلاحات الجذرية التي لحقتها، بتجديد مناهجها ومقرراتها، عقب انغلاقها على بعض العلوم،

ينظر: الشهاب، ع.9، مج.1، 7 ديسمبر 1925، ص.197.

⁽¹⁾ أحمد مريوش: الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1991-1992، الجزائر، ص.12-22

⁽²⁾ هو العربي بن بلقاسم بن مبارك بن فرحات الجدري التبسي (1857-1891). مدرس ومصلح، حفظ القرآن في كتاب عشيرته الجدور، ثم انتقل لتونس (زاوية نفطة، الزيتونية)، ثم الأزهر. عاد إلى الجزائر (1927)، كان من مؤسسي جمعية العلماء المسلمين، كاتبها عاما بما (1935)، ثم نائبا عن رئيسها الإبراهيمي (1940)، ليترأسها (1952-1956). استشهد التبسي في ظروف غامضة (1957). للمزيد ينظر: محمد علي دبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، ج.1، مطبعة البعث الجزائر، ط.1، ص.37. وأحمد عيساوي: العلامة الشهيد الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي، العالم الشهيد، عدد خاص (العربي التبسي)، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، جويلية 2012، ص.20-80.

⁽³⁾ ومن هؤلاء يوسف الدجوي، والشيخ عبد الوهاب النجار، ومصطفى المراغي، ومحمد شاكر، وعبد الرحمن قراعة، وحسين مخلوف، وحسين والي، وسيد المرصفي. للمزيد ينظر: أحمد العيساوي، المقال السابق، ص.30.

⁽⁴⁾ المقال نفسه، ص.31.

واعتمادها على مناهج تقليدية في التدريس. وكان للنخبة العربية بصمتها في هذه الإصلاحات، بأن قدم الشيخ عبد الحميد بن باديس مقترحاته لهيئة إصلاح الزيتونة. كما أن النخبة العربية المهاجرة خلال هذه الحقبة، تحملت مسؤوليتها التعليمية والإصلاحية والحضارية اتجاه مجتمعاتها، بأن رفضت البقاء في الديار الإسلامية.

وعموما فإن الرحلات العلمية التي قام بها الطلبة الجزائريون نحو المشرق، كانت لها ثمارا قطفتها النخبة العربية في الجزائر. باكتسابهم لعلوم جديدة، وتوسيع مداركهم. كما سمحت لهم باحتكاك بالطلبة والعلماء من مختلف وجهات العالم الإسلامي. فكانت الرحلات فرصة لاطلاع على التطورات الحاصلة في العالم العربي والإسلامي، وحركات التجديد المشرقية. وتفاعلا ثقافيا وفكريا وحضاريا، وساهموا في مختلف النشاطات العلمية والتعليمية. كما استناروا بالمناهج والبرامج والمقررات التعليمية، والإفادة من النهضة الفكرية والإصلاحية في المشرق، في نهضتهم التعليمية وحركتهم الإصلاحية. فكانت هذه الرحلات العلمية بمثابة التكوين متشعب بالروح الإصلاحية الناضجة، والأفكار المعادية للاستعمار، وبالمبادئ الداعية إلى الرجوع إلى منابع الإسلام الصافية. وقوت لديهم الشعور بالانتماء العربي الإسلامي.

2.I - زيارة الأماكن المقدسة:

تعد الزيارات الروحية من بين أهم العوامل التي ساعدت على توطيد علاقة الجزائريين بإخوانهم في المشرق، وتقوية وشائج المحبة بينهم، خاصة تلك باتجاه مكة والمدينة، لتأدية مناسك الحج والعمرة.

وللحج في نفس المسلم معان روحية واجتماعية، وحتى معرفية علمية. وقد نعته البشير الإبراهيمي، كونه مؤتمرا اجتماعيا للمسلمين⁽¹⁾.

وقد أبدى الجزائريون تعلقا شديدا بالأماكن المقدسة، رغم مشاق السفر، الذي قد يدوم شهورا مشيا على الأقدام، ومخاطر الطريق والأمراض. يقطعون الفيافي والبحار بكل صبر وصدق. ومن فرط هذا التعلق، يعيد زوارها ما شاهدوه، وما لاقوه في شكل مرويات شفوية، فيما يدونها

(1) محمد البشير الإبراهيمي: آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج.3، ص.74.

بعضهم نثرا أو شعرا، وهو ما يعرف بأدب الرحلة⁽¹⁾. ينقل فيها أصحابها أدق تفاصيل هذه الرحلة؛ من محاورات ومناظرات وآراء فكرية ومذاهب وآثار مادية ومعالم وطرقات ومسالك، وحكام، ووزراء ونظم الحكم. ويحرص فيها الأدباء على وصف أصحاب الحرف والعامية في أفراحهم وأتراحهم، وتراجم العلماء وكرامات المتصوفة والأسواق وأساليب التجارة⁽²⁾.

وكانت الدولة العثمانية قد أولت اهتماما خاصا بشعائر الحج، بما في ذلك حج الجزائريين، حيث يقوم داي الجزائر بتعيين بيت الملجي (أمير الركب) يتكفل بحمل الصرة⁽³⁾، ولم يُذكر أنها قامت بمنعه خارج الإطار الرسمي. وقد ارتبط الحج في هذه المرحلة بتقاليد، أهمها القافلة المصحوبة بالمحمل (الجمال)، تحيط به مظاهر الزينة وتصاحبه الطبول والمزامير. وكان المحمل مثقلا بالهدايا وكسوة الكعبة، هذه الأخيرة التي تعرف تنافسا حادا بين القافلة المصرية واليمنية. أما قافلة المغاربة، التي كان من ضمنها حجيج الجزائر، فقد كان لها طريقان تسلكهما؛ الطريق الأول بري، ويسمى طريق القوافل أو المحامل؛ بالمرور عبر تونس وليبيا ويلتحق هذا الجمع من الحجيج بقيادة أمير الركب بالقافلة المصرية وينطلقا معا إلى الحجاز عبر عجرود والعقبة وبلاد مدين، ثم الدخول من الساحل الشرقي للبحر الأحمر. أما الطريق البحري فكان بالموازاة مع الطريق البري⁽⁴⁾، الذي ينطلق من تونس إلى الإسكندرية، ثم منها إلى السويس فالحجاز. وكلا الطريقين مقصدهما بلوغ مكة والكعبة المشرفة، في شوق ولهفة رغم مخاطر الطريق؛ كهجوم البدو والأمراض والتيه في الصحراء. وما يصادفهم من ظروف مناخية، كالعواصف الرملية والفيضانات. وبدأت هذه المخاطر تتقلص

⁽¹⁾ والنماذج عن ذلك كثيرة، خاصة تلك المتعلقة بالرحلة الحجازية، كمنظومة سعيد المندي (1677م)، الموسومة بالعقبة. ورحلة البوني (1063-1139هـ) المسماة "الروضة الشهية في الرحلة الحجازية"، وهي مفقودة. ورحلة ابن حمادوش الجزائري المسماة "لسان المقال عن النبأ عن النسب والحسب والآل"، في عدة أجزاء فُقد أغلبها. وأحمد بن عمار في رحلته: "نحلة اللبيب في أخبار الرحلة إلى الحبيب". ورحلة أبي رأس الناصر التي أسماها بعدة تسميات؛ "عدتي ونحلتني في تعداد رحلتي"، وأيضا "فتح الإله ومنته في التحدث بفضل ربي ونعمته". ورحلة الورتلاني. ينظر: أبو القاسم سعد الله: "الرحلات الجزائرية الحجازية خلال العهد العثماني"، أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج.1، ص.209.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.105.

⁽³⁾ P.Boyer : «L'administration française et la réglementation de pèlerinage a la Mecque (1830-1894)», revue de histoire maghrébine, N.9,Tunisi, juillet 1997, p.276.

⁽⁴⁾ نواف عبد العزيز الحجة: رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري (12-14م)، ط.1، دار السويدي، الإمارات العربية، 2008، ص.494-512.

خلال القرن التاسع عشر، بظهور السفن البخارية⁽¹⁾ التي اختصرت المسافات، وقللت الكلفة والمشقة. بالإضافة إلى الدور الذي لعبته سكة حديد الحجاز (1908) بعد افتتاحها، وغيرها من مستحدثات النقل، كالسيارات ذات المحركات. بالإضافة إلى تحسن الظروف الصحية بعد فرض الرقابة الصحية والحجر الصحي والتلقيح⁽²⁾. مما قلل من انتشار الأوبئة والأمراض المعدية.

إلا أن هذه تطورات لم تكن فرنسا، منذ بداية الاحتلال الفرنسي على سماح للجزائريين بتأديتها بسلام، فقد ارتبط هذا الركن الديني بشروط أخرى غير الاستطاعة الجسدية والمالية، حتى أضحى الحج مسألة سياسية؛ فممنذ (1830)، أشرفت الإدارة الاستعمارية على الشؤون الإسلامية للجزائريين المتعلقة بالعبادات والمعاملات، واستولت على الأوقاف، أصدرت جملة مراسيم وقرارات تمنع الجزائريين من تأدية هذا الركن، أو حتى التنقل إلى الحجاز؛ خوفا من عدم عودتهم إلى الجزائر، تزامنا مع الهجرة الجماعية التي صاحبت الاحتلال، وما تثيره هذه الهجرة من زعزعة مكانة فرنسا في المشرق، وهي الحريصة على تزيين صورتها، في إطار منافستها الاستعمارية. والخوف من تأثر الحجاج الجزائريين في هذا التلاقي الاجتماعي، بمختلف الأطياف والأجناس، والأفكار الثورية والتحريرية⁽³⁾. وما تحمله حقائبهم من كتب وجرائد ومجلات، عدتها فرنسا من المحرمات، التي لا يُسمح للجزائريين الاطلاع عليها.

وروج مسؤولو الإدارة الاستعمارية أن الجزائريين إن عادوا إلى ديارهم بعد الحج، كانوا أكثر عداء وكرها للسيادة الفرنسية. وهو ما جعل الحاكم العام قيدون (De gueydon) (1871-1873)، يعبر عن ارتياحه لمصلحة الشؤون الخارجية، عندما مُنع الجزائريون من تأدية مناسك الحج بعد ثورة المقراني بقوله: أفضل ما قامت به الحكومة الفرنسية، أن وضعت حدا أمام التسهيلات التي تسمح للجزائريين بالحج إلى مكة، والتجارب السابقة تؤكد على أنهم حين سيعودون يكونون أكثر كرها وأقل خضوعا لسيادتنا⁽⁴⁾. كما وصفت جريدة (L' Echo d'Alger) الحاج بعد

⁽¹⁾ اعتمد العثمانيون أواخر القرن 17 على كراء السفن لنقل الحجاج، بكرائها للسفن الأوربية حرصا منها على راحة الحجاج؛ كالسفينة اليونانية (1694)، وأخرى هولندية (1695) وفرنسية (1715)، وسفن بريطانية خلال (1718-1719-1726). ينظر: ناصر سعيدوني: دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، د.غ.إ، بيروت، 2001، ص.177.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.49.

⁽³⁾ Ageron(Ch.R) :Les algériens musulmans.T.2, p.898-899.

⁽⁴⁾ P.Boyer :art. cit,p.283.

عودته، بالإغلاق على نفسه، ورفضه للتقارب أو المحاورات روحية أخرى. وتؤكد نفس الجريدة على كون الحاج يصبح بمثابة العميل للجامعة الإسلامية، بعدما يختلط هناك الحاج الجزائري بالحجاج القادمين من الشرق ومن الجنوب. والأخطر من ذلك قيامه بعد العودة بزيارات مختلفة إلى الزوايا، يبشر بعظمة الإسلام، يزرع معها الحقد والكراهية ضد من يزعم أنه خاضع لهم⁽¹⁾.

وتحججت فرنسا في منع الجزائريين من تأدية هذا الركن الروحي بمبررات واهية، خاصة فيما يتعلق بالتنظيم الرسمي لهذه الرحلة في مسارها البحري؛ وغلب على منعها الطابع الدعائي، كالطاعون والكوليرا في الحجاز أو في بعض البلدان التي يمرون بها. أو تبريرات أمنية بحدوث اضطرابات سياسية، وعدم الأمن في المعابر البرية والبحرية المؤدية إليه. لكن في العموم لم يجد الحجاج الجزائريون شيئاً من الدعاية التي صورت فيها فرنسا نفسها على أنها تحشى على رعاياها. لكن الحقيقة خلاف ذلك، ونقل ليون روش صورة عن الظروف الصعبة التي يعيشها الحجاج على متن البواخر الفرنسية؛ فحسب رواية الأخير أنه شاهد مركبا، يحمل على متنه (200) حاج، في حين أن حمولته لا تزيد عن (50) راكب، لا يجدون ما يأكلونه إلا الكعك، ويشترون الماء بثمان باهض حتى لا يموتوا عطشا.⁽²⁾ وأثارت الصحف الأهلية العربية بدورها الموضوع؛ وأشارت للحوادث التي تقع للأهالي على متن بواخرها؛ كالباحرة الفرنسية مندوزة، التي أثارت استياء الحجاج، الذين دفعوا مبالغاً كبيرة، لكنهم لم يجدوا من العناية والخدمات ما دفع؛ حيث تم حشدهم في الباحرة بأعداد تفوق قدرتها الاستيعابية، مع انعدام قوارب الإغاثة، تلسعهم أشعة الشمس الحارة⁽³⁾. وهو الانشغال الذي أثاره الطيب المهاجي (1882-1969) عندما أشار إلى السفينة التي أقلته ومن معه أثناء تأديته للمناسك سنة (1931)، فيؤكد على أنها -السفينة- لم تكن لنقل المسافرين، وإنما كانت مستعملة لنقل حبوب الحنطة والبقر والأغنام، وعمد أصحاب السفينة لغسلها بماء البحر، ورغم ذلك ظلت بقايا الحبوب وروث الحيوانات في زوايا وشقوق المركب حسب نفس المصدر. كما أشار أيضا أن الغداء المقدم، لا يرتقي لما دفعه الحاج مسبقا

⁽¹⁾ Paule Laffitte: "Le pèlerinage a La Mecque", *echo d'Alger*, 1913.

⁽²⁾ Lèon Roches : **trante ans a travers l'Islam (1832-1864)**, T2, Mission a La Mecque le Marèchal Bugeaud en Afrique , librairie frimin dibot, Paris, 1885, p.65.

⁽³⁾ «حول رحلة الباحرة مندوزة إلى الحجاز»، *مجلة البصائر*، ع.54، السنة الثانية، 24 ذو القعدة 1355/5 فيفري 1937، ص.29-31.

كثمن لهذه الخدمة، فكانت اللحوم مثلجة متغيرة الرائحة والطعم.⁽¹⁾

مع ذلك فإن الحاج الجزائري اعتبرها من مشاق السفر، الذي يكابد نفسه على تحملها زيادة في الأجر، ولم تكن شوقه عن زيارة البقاع المقدسة، التي يغمر المسلم بعدها صفاء روحي. وقد تشبعت نفسه وعقله روحيا وفكريا. وحملت حقايبه كتبها ومجلات، اعتبرتها فرنسا من المحظورات. فمع المبررات التي اعتمدها فرنسا في منعها لحج الجزائريين، إلا أنهم لم يتوقفوا عن تأديته بطرق غير شرعية وسرية، خاصة في مسلكه البري أو طريق القوافل الصحراوي، الذي يمر بقورارة ثم توات فتيدكليت ثم غات وصولا إلى مصر؛ حيث ظلوا يعتمدون عليه حتى مطلع القرن العشرين، كما دفعهم ذلك الشوق إلى بيع وشراء الجوازات، وحتى تزويرها، باستعمال تلك التي توفى أصحابها، خاصة قبل اعتماد فرنسا على الجوازات المرفقة بصور شخصية. والاعتماد على التذكرة التي تمنحها الدولة العثمانية، وتعتبر بمثابة جواز سفر للدخول إلى الحجاز⁽²⁾.

II. زيارات المشاركة للجزائر:

بادر المشاركة بدورهم في زيارة الجزائر مع وضعها الاستثنائي في ظل الاحتلال الفرنسي، وقد كانت لهذه الزيارات على قلتها، دورا هاما في إثراء التفاعل الفكري والثقافي بين المشرق والمغرب، منذ مطلع القرن العشرين إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التاريخية المقصودة بالدراسة. التي سمحت فرنسا فيها للجزائريين بالتواصل مع العالم الخارجي، الذي ظلوا معزولين عنه، فكانت تلك الزيارات بمثابة نافذة للأهالي، احتكوا خلالها بشكل مباشر مع زوار الجزائر فرادى وجماعات، وشملت زيارتهم العلماء والساسة والفنانون. وتركوا أثرا في نفوس الجزائريين.

II.1- زيارة العلماء

لم تستقبل الجزائر المحتلة العديد من العلماء، فكانت زيارتهم تعد على أصابع اليد، بعد أن كانت مدنها (بجاية، قسنطينة، تلمسان) قبلة لهم لطلبها في قرون سابقة، وعلى خلاف جاراتها تونس والمغرب.

⁽¹⁾الطيب المهاجي: أنفوس الدخائر وأطيب المآثر في أهم ما اتفق عليه في الماضي والحاضر، دار المعرفة الدولية، الجزائر، 2011، ص.79.

⁽²⁾هوارى قبائلي: مسألة الحج في السياسة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر، 1894-1962، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2013-2014، ص.161.

II.1.1 زيارة محمد عبده:

نالت زيارة الإمام عبده (1903)، الكثير من الاهتمام⁽¹⁾. مع أنه لم يكن الشخصية المشرقية الأولى التي زارت الجزائر في مطلع القرن العشرين، إلا أننا قدمناه عن غيره، لمكانة الإمام وأثر زيارته؛ فقد عرفوه قبلها مفتيا وشيخا للأزهر وداعية إصلاح. وهي الشهرة التي حملتها مجلة "المنار" التي نشرت مقالاته وتفسيره لأجزاء من القرآن العظيم برؤية عصرية. وعند مقدمه إلى بلادهم، تتبع الجزائريون باهتمام تنقلاته ودروسه ومحاضراته التي خص بها أهل العاصمة وقسنطينة.

-ظروف الزيارة

ينفرد سعد الله دون باقي المؤرخين، الذين أرخوا لزيارة الإمام عبده للجزائر، بالقول أنها كانت مبادرة فرنسية في عهد حاكمها العام شارل جونار (1900-1911)، الذي وجه له دعوة للمجيء للجزائر⁽²⁾. والظاهر أن مقصده من هذه الدعوة، إبعاد الإمام عن أي تقارب يجمعه مع بريطانيا، عدو فرنسا التقليدي. وعلى اعتباره شخصية لها مكانة في العالم الإسلامي، وفي جذبها لصالحها -فرنسا-، ما قد يجعلها تبيض وجهها في العالم الإسلامي على حساب بريطانيا. في حين تذهب مجلة "المنار"، إلى تأكيد الرغبة الشخصية للإمام لزيارة الجزائر وتونس، للوقوف على أحوال الإسلام والمسلمين. وهو ما أكدته وثائق الإدارة الاستعمارية، التي تشير إلى اتصال الإمام بالسيد دو لا بولينيار (De La Boulinière) الوزير المفوض المكلف بالقنصلية الفرنسية العامة بالقاهرة، وإطلاعه عن رغبته في الزيارة⁽³⁾. وابتعد الإمام في كتاباته ومقالاته المختلفة، عبر "العروة الوثقى" و"المنار"... عن إبداء أي مظهر من مظاهر العداوة لفرنسا، فلم يهاجمها بشكل مباشر، وهي التي

⁽¹⁾ ومن ذلك رشيد رضا في مجلة المنار، وتاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، وعلي مراد في بحثه:

Ali Merad : «L'enseignement politique de Muhammad Abduh», Art.cit.

وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج5، ص.583-591. وأحمد صاري في مقاله: «الجديد عن زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة»، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع.2، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، مارس 2003، ص. 7-25

Ageron : **Les algériens musulmans**, T2,pp916-917.Rachid Bencheneb :«Le séjour de Abduh en Algérie 1903» studia islamique, LIII, 1981, pp.121-135.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: "الاتجاه العربي في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين"، مجلة الثقافة، ع.31، مارس 1976، ص.26.

⁽³⁾ أحمد صاري: "الجديد عن زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة"، مقال سابق، ص.13. نقلا عن: M.O.A 4H9.

استقبلته في منفاه، وسمحت له بالنشاط من عاصمتها باريس، بنشر "العروة الوثقى" بمعية أستاذه الأفغاني، فكانت المدينة (باريس) بالنسبة إليه تعني التحرر من القيود الانجليزي. وهو ما جعل موقف فرنسا المعادي لبعض مصالحي المشرق يتغير بعض الشيء، وفي نفس الوقت كانت فرنسا ترغب في الاستفادة أكبر قدر ممكن من عداوته للانجليز. وقد مهدت "المنار" من جهتها للمسألة -الزيارة- بمقال: "فرنسا والجزائر"⁽¹⁾؛ دعت فيه الجزائريين للثقة في فرنسا. والمطلع على عبارات هذا المقال، يلمس ألفاظاً دبلوماسية بعيدة عن الاصطدام المباشر بها. ومن ذلك قولها: «لو أطلقت فرنسا لأهل الجزائر حرية العلم والدين وحافظت فيهم على أحكام شريعتهم آدابها وساعدتهم على ترقى بلادهم وعمرائهم وأقامت فيهم العدل وأباحت لكل أحد أن يمازحهم ويرى ما هم فيه حينئذ من غبطة ونعيم، وكانت هذه المعاملة الحسنى أقوى جاذب يجذب جيرانهم المراكشيين إلى الدخول في حكم الولاية الجزائرية قبيلاً بعد قبيل لا سيما إذا جعلت للولاية حاكماً مسلماً يصدر الأحكام الشرعية وينفذها». ونبه في نفس المقال فرنسا من مغبة الثورة عليها في حال استمرار سياسة التضييق على الجزائريين في التعليم وحرية تأسيس الجمعيات والجماعات، وتضييع رسائلهم أو اختزالها، لكن مع ذلك عبرت عن علاقة فرنسا بالإسلام والمسلمين، وبأن هذه الأخيرة ليست عنصرية ولا متعصبة، لكن كتابها يثيرون الأحقاد والضغينة. ومن جهتهم كان الجزائريون يرون في نهج الجملته لهذه السياسة في صالحهم، حتى لا تمنعها فرنسا عنهم، في مرحلة كانوا بأمس الحاجة لما يربطهم بالشرق، وعبروا عن ذلك في قولهم: «إننا نعهده (المنار) مدد الحياة لنا، فإذا انقطعت انقطعت الحياة عنا»⁽²⁾.

كما أن في وصول شخصية إسلامية، بمكانة الإمام عبده إلى الجزائر، في مثل هذا التاريخ (1903) دون غيره، يعكس الجو السياسي العام⁽³⁾؛ خاصة وأن الجزائر كانت حينها تحت ولاية الحاكم العالم جورنار (Ch. Jonnart)، الذي شهد عهده انفتاحاً على مستوى التعليم والقضاء والصحافة، بخلاف لويس تريممان (L.Tirman)، الذي ضيق على الجزائريين سياسياً وتعليمياً، مما حال دون زيارة الإمام إلى الجزائر في الوقت الذي تمكن من زيارة تونس لأول مرة (1884).

⁽¹⁾مجلة المنار، مج.5، ج.8، 16 ربيع الثاني 1320 / 22 يوليو 1902، ص.292-297.

⁽²⁾رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، ص.872.

⁽³⁾Ali Merad: « L'enseignement politique de Muhammed Abduh », Art cit, p.92.

وكان حصول محمد عبده على الرخصة لزيارة الجزائر، مشروطا بعدم التدخل في شؤون فرنسا، أو الخوض في المسائل السياسية التي قد تألب الأهالي عليها⁽¹⁾، وتثيرهم ضدها.

- إقامة الإمام بالجزائر

بمجرد وصوله إلى الجزائر لمس الإمام عن قرب، أن له في الجزائر مردين وتلاميذ، يتبعون أخباره ودروسه عبر مجلة "المنار" و"العروة الوثقى" و"رسالة التوحيد"⁽²⁾، على بعد المسافة الجغرافية.

وحُظي مند قدومه (27 أوت 1903)، وإلى غاية مغادرته، في مدة دامت عشرة أيام قضاها في العاصمة وقسنطينة باستقبال يليق بمقامه⁽³⁾؛ فالتفت حوله نخبة المجتمع، ومنهم من لازمه ليلا ونهارا. وقد صنفهم رشيد بن شنب إلى ثلاثة أصناف؛ المحافظون والعصريون والمتفرنسون⁽⁴⁾.

وكانت إقامة الإمام في منزل السيد مصطفى بن لكحل، وهو المكان الثاني بعد بيوت الله، الذي تسنى له أن يجتمع فيها بالنخبة الجزائرية، في سهرات علمية متكررة، جمعت إحداها (1 سبتمبر) ما يقارب (150) شخصية؛ من بينهم النخبة وأعيان العاصمة، كالقاضي المالكي المفتي محمد بوقندورة، بن سيام، علي الشريف (مستشار عام ونائب مالي)، وعمر قلاقي وأبناء المنصالي. طرحوا خلالها قضايا تخص العبادات، كالصيام والصلاة والحج ومواضيع فلسفية أخرى، كالحديث عن الفكر الحر⁽⁵⁾، الذي أثار نقاشا حادا بين بن بريهمات المترجم العسكري المتقاعد والإمام

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.585.

(2) رسالة التوحيد: في أصل مجموع محاضرات ألقاها الإمام عبده في لبنان، المنفى إليها بعيدا عن مصر، طرح فيها قضايا عقائدية وفي علم الأصول، وبطريقة مخالفة لمن سبقه.

(3) وهو ما نوه إليه حافظ إبراهيم في قصيدة من ثلاثين بيتا، نظمها بمناسبة عودته من الجزائر. جاء فيها:

وَسَرَى الْبَرْقُ لِلجَزَائِرِ بالبشرى بَقْرَبِ الْمُطَهِّرِ الأَوَابِ
فسعى أهلها إلى شاطئ البحر ر وفودا بالبشر والترحاب
أدركوا قدر ضيفهم فأقاموا يَرْقُبُونَ الإمام فوق السحاب

ينظر: حافظ إبراهيم: ديوان حافظ إبراهيم، ج.1، ط.1، دار صادر للطباعة والنشر، 1409هـ-1989م، ص.23.

(4) فمن الصنف الأول: ابن زكري والجاوي وابن سماية وبوقندورة وابن راكور وابن الحاج موسى. ومن العصريين مصطفى الكمال (محمد بن الخوجة) ومحمد كحول ومصطفى الشرشالي وعبد الرزاق الأشرف، ومحمد بن أبي شنب، إلى جانب عمر راسم وعمر بن قدور. ومن الصنف الثالث ابن التهامي وأحمد بن بريهمات وأحمد بوضربة وهم ممن تجنسوا بالجنسية الفرنسية، بالإضافة إلى الأعيان كحمو بوعلام وحمدان بوركايب. أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ج.5، ص.590.

(5) أحمد صاري: "الجديد عن زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة"، مقال سابق، ص.17.

عبده. فكانت شخصية الإمام ملمة وجامعة للجزائريين، فألى جانب المحافظين من النخبة العربية، كان (العصريين) من مزدوجي الثقافة، إلى جانب النخبة المفرنسة، التي كان حضورها يثير أكثر من استفسار، لتباين فكرهما. فقد مثلها المتجنسون، ودعاة التفرنس (بن بريهمات، ابن التوهامي، بوضربة). ومن الاحتمالات التفسيرية؛ أن تكون الرغبة في ملاقاته شخصية ذاع صيتها، والاجتماع معها في جلسات فكرية، قل أن عرفتها الجزائر، فكانت الزيارة حدثاً فكرياً وثقافياً بامتياز. إلى جانب ذلك فقد اعتبروا أنفسهم نخبة المجتمع، والقلبة المتميزة. وكان حضورهم قد بعث في الجلسات العلمية المقامة، روحاً أخرى من النقاش، غير النقاش العقائدي والتعبدية. وكان من الحضور بعض وجوه الطريقة في الجزائر، رغم تباين فكرهم مع فكر الإمام.

اكتفى فيها الإمام بتفسير سورة العصر⁽¹⁾، دون الولوج القضايا السياسية؛ فقد صرح في الفاتح من سبتمبر إن السياسة شر كل بلية. وكان منشغلاً في تفسيره بالواقع المتزدي للجزائريين، عنه بالتفسير في حد ذاته، واقعياً يختار من النص القرآني ما يلاءم غايته، ويدعم رأيه الإصلاحية، ويتأكد هذا في النصائح التي توجه بها إلى أهل الجزائر وتونس؛ وهي الجُد في تحصيل العلوم الدينية والدينية، والجُد في الكسب وعمران البلاد، والابتعاد عن السياسية أو الخوض فيها، دون التنازل عن توجيه أنظار الحكومة الفرنسية لما يضرهم⁽²⁾.

حافظ الإمام على لهجته في مخاطبه فرنسا؛ فكان بإمكانه بعد مغادرته للجزائر أن يهاجمها، ويفضح سياستها في مستعمراتها الإسلامية، لكنه أثار نصيح من يعيشون تحت سلطتها بالسلام، فهم في حاجة إلى العلم والإخلاص في العمل.

- أثر الزيارة في نفوس الجزائريين

لعل الذي يعيننا ليست هي الزيارة في حد ذاتها، وإنما أثرها على الجزائريين ونخبهم. وهي المسألة التي أثار اهتمام المؤرخين، بين مؤكّد وناقٍ لهذا الأثر. ففيما هوّ المؤرخ الفرنسي شارل أندري جوليان من أثرها على الجزائريين، مبرراً ذلك أن خطاب عبده كان موجهاً لقلبة عددية:

(1) تولت مجلة المنار نشره بعد عودته، ينظر: المنار، ج.5، مج.6، شعبان 1321هـ / 22 أكتوبر 1903، ص.571

(2) المصدر نفسه، ج.5، مج.6، شعبان 1321هـ / 22 أكتوبر 1903، ص.608.

«(أن)الجزائر ظلت أكثر البلاد الإسلامية انغلاقاً أمام الأفكار الجديدة»⁽¹⁾. وبخلاف ذلك يرى علي مراد في أكثر من دراسة أن زيارته تركت أثراً كبيراً على الجزائريين، على المدى القريب والبعيد⁽²⁾.

ومما لاشك فيه، أن لزيارة عبده بصمتها على الجزائريين في مداها القريب والبعيد؛ فأما القريب؛ فكان أثره على تلاميذه ومؤيديه، أو ما أسمتهم جريدة لوطان (Le Temps) حزب عبده⁽³⁾. الذين بدأت تسري إليهم الأفكار الإصلاحية، وأثمرت في ظهور ذهنيات جديدة، تجمعها كلمة مفتاحية واحدة (الإصلاح)؛ فكان محمد السعيد بن زكري من أوائل هؤلاء، عند إبدائه الرغبة في إصلاح المنهج التعليمي الكلاسيكي في زوايا بلاد القبائل، وهو بمثابة مشروع إصلاحي أفصح عنه في كتيب صغير الحجم (1904)⁽⁴⁾.

وكرر محمد بن مصطفى، تدريس وتفسير سورة العصر أكثر من مرة على الطريقة العبدوية، وهو ما صرح به في رسالته إلى مجلة "المنار": «وقد اطلعت في المنار الأنوار على تفسير سورة العصر بقلمكم البديع فراقني أسلوبه الفائق العجيب...ولشدة شغفي به قرأته على ملاء عظيم من العلماء والطلبة والأعيان عشر مرات في مجالس متفرقة، فاستحسنوه جداً، واستجزلوا فوائده، وابدوا من السرور ما لا مزيد عليه، واثنوا على جنابكم السامي بما أنتم أهلوه، ودعوا لكم من صميم الفؤاد بسعادة الدارين»⁽⁵⁾. ويبدو أن مصطفى بن خوجة من أشد الجزائريين إعجاباً وتعلقاً بالإمام، فقد كرر تفسيره عديد المرات، وهو ما يؤكد الأثر البالغ الذي تركه الرجل في نفسه. إلى درجة التقليد.

ولم يتوقف تأثير الإمام على الجزائريين بوفاته، فقد هزهم رحيله وأرثوه في أكثر من موضع. وأصدروا جرائداً سارت في ركب فكره ونهجه الإصلاحي؛ فابتداءً من مطلع القرن العشرين صدرت

⁽¹⁾ جوليان (ش.أ): إفريقيا الشمالية تسير، مرجع سابق، ص.103.

⁽²⁾ Ali Merad: «La formation de la presse musulmane en Algérie (1919-1939)», I.B.L.A., XXVII, p.15. و«L'enseignement politique de Muhammed Abduh», Art cit, pp. 75-123.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص.116.

⁽⁴⁾ محمد السعيد بن زكري: أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل، عرض وتقديم وتعليق: محمد أرزقي فؤاد، دار هومة، الجزائر، 2015.

⁽⁵⁾ مجلة المنار، ج.23، مج.6، ذي الحجة 1321هـ/18 فبراير 1904، ص.917.

جريدتي "ذو الفقار" (1913) ⁽¹⁾ لعمر راسم، و"الفاروق" (1913) لعمر بن قدور، اللتان ساهمتا في نشر الفكر الإصلاحية، ونقد سلوك المجتمع الجزائري، من الخرافات والبدع والانحلال الأخلاقي، كما كانتا تعيدان نشر بعض مقالات مجلة "المنار".

فقد كانت زيارة الإمام فتحا على الجزائر في اعتقاد محبيه ومرديه، بأن بعثت المشهد الفكري والديني والثقافي بنفس مشرقية إصلاحية، أعاد الجزائر إلى أحضان المشرق بعد طول انقطاع بفعل الحركة الاستعمارية. وأحيى بها الإسلام المعاصر، الذي يمجّد العقل والروح، ينقي ما علق به من شوائب. و يكسر لغة السكون التي عطلت الأمة لقرون. وهو ما نوه به علي مراد في أكثر من موضع: «... إن الإسلام في الجزائر في حاجة إلى دفع تاريخي للانتقال من القرن التاسع عشر إلى القرن العشرين للخروج من السبات السدمي، والتكيف مع العالم الجديد عن طريق الاهتمام النشط...». ومحمد عبده كان بالضبط الرجل الذي جعلهم يشعرون بإيقاع الشرق الإسلامي، وساعدهم على استيعاب التوجه الإصلاحية للإسلام المعاصر بشكل سريع» ⁽²⁾.

وقد تجاوز هذا الأثر تلاميذه ومعاصريه إلى جيل لاحق، جعل منهجه منارة في ميلاد الحركة الإصلاحية في الجزائر، فكان من الدعامات التي استندوا إليها، وأفضت إلى ميلاد جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.

II.1.2 - زيارة محمد فريد:

كان محمد فريد ⁽³⁾ زعيم الحزب الوطني، من القلائل الذين تفاعلوا مع الجزائريين في فترة حاسمة من تاريخها الاستعمارية. فكانت زيارته مع مطلع القرن العشرين، عبر فترات متقطعة (1901، 1902، 1905). وكانت الزيارتان الأخيرتان، تقريبا في نفس تاريخ زيارة الإمام عبده، لذلك فقد صاحبتهما نفس الظروف، خلال عهد الحاكم العام جونار (1900-1911). ولم تذكر

⁽¹⁾ مما جاء في افتتاحيتها: «أنشئت ذو الفقار للدفاع عن السنة المحمدية، ... إن جريدة ذو الفقار، جريدة إصلاحية تتبع نزعة محمد عبده، ولن تحيد عن السبيل الذي رسمها لها المصلحون الحقيقيون، وتلتزم مبدئيا بالابتعاد عن السياسية؛ لأن السياسية تحول الخير إلى شر». ينظر: علي مراد: الحركة الإصلاحية، ص. 39.

⁽²⁾ علي مراد: المرجع السابق، ص. 36-37.

⁽³⁾ محمد فريد (1868-1919)، سياسي وحقوقى مصري من أصول تركية، يعد من الزعماء الوطنيين المصريين، صاحب كتاب: تاريخ الدولة العلية العثمانية، ومن مصر إلى مصر، رحلة في بلاد الأندلس ومراكش والجزائر. ينظر: الزركلي: مرجع سابق، ج. 6، ص. 328-329.

المصادر مستقبلية من النخبة والأهالي، عدا الاستقبال الرسمي الذي خصه به شعيب بن عبد الله الجليلي قاضي تلمسان، ومدير الشؤون الأهلية دومنيك لوسيان، والمستشرق الفرنسي موليراس⁽¹⁾ وبعض الضباط⁽²⁾.

وكانت زيارته الأولى للجزائر، ضمن رحلة طويلة دامت أزيد من ثلاثة أشهر (5 جوان-10 سبتمبر 1901)⁽³⁾ وقف خلالها على واقع العرب والمسلمين المؤلم وعبر عن استيائه لوضعهم. وقد لمس في زيارته للجزائر عن قرب ما آل إليه وضعها، وتأسف لما يعيشه الجزائريون من كبت، بدت فيه فرنسا حسب رأيه متناقضة مع مبادئها، وهو الذي درس في جامعاتها، فاستطاع أن يميز بين فرنسا الديمقراطية بشعاراتها المناهية بالحرية والعدالة والمساواة، وفرنسا الاستعمارية. وقد أوجز محمد فريد الوضع، بتصريح له بجريدة "اللواء" (3 أكتوبر 1901)، وأعاد نشره في كتابه "من مصر إلى مصر" قال فيه: «إن الأهالي هناك يعاملون بقوانين مخصوصة غاية في الشدة والصرامة، فهم محرومون من حرية الكتابة وحرية الاجتماع وحرية السفر وحرية مطالعة الكتب والجرائد. نعم يصعب على الذي يعرف حب الفرنسيين للحرية والمساواة أن يصدق ذلك، ولكن من يتكلف مشقة زيارة الجزائر يتحقق أن ما هو جائز في بلاد فرنسا غير مباح للمسلمين في المستعمرات»⁽⁴⁾.

والمتفحص لهذه الرحلة، وما يتعلق فيها بالشأن الجزائري، تتجلى أمامه شخصية محمد فريد، الوطني القومي، الذي آلمه حال الإسلام والمسلمين، فلم تكن دراسته في الغرب؛ وهو خريج الجامعة الفرنسية، حاجزا أمامه لرؤية حقيقة فرنسا الاستعمارية في الجزائر، فكان خطابه أكثر اعتدالا. فعبر عما يعاينه أهلها في ظل هذا الاحتلال، بعبارات صريحة تعكس معاينته الشخصية

⁽¹⁾ موليراس من أوائل المستشرقين الذي أشرفوا على حلقات تدريس الفرنسيين مدنين وعسكريين اللغة العربية، فكان المشرف على حلقة وهران. كما أشرف على ترجمة الكثير من المخطوطات وأسهم في تأسيس المتحف الأثري والفني بوههران.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.580.

⁽³⁾ انطلق محمد فريد في رحلته من القاهرة بحرا باتجاه مرسيليا، التي ظل بها أياما ثم اتجه صوب إسبانيا، وزار فيها هي الأخرى العديد من المدن والآثار التي تدل على مرور المسلمين بها أيام الأندلس، وقد عبر خلالها عن حزنه وألمه لما آل إليه حال هذه الديار. ثم مر عقب هذه الزيارة إلى شمال إفريقيا، بأن زار طنجة فمليلا المغربيتان، وصولا إلى وهران وتلمسان فمدينة الجزائر. وفي طرق العودة بتاريخ 11 أوت زار كلا من مرسيليا وباريس وفيشي ووصولا في الأخير إلى الإسكندرية. للمزيد ينظر: محمد فريد بك: من مصر إلى مصر (رحلة سنة 1901)، ببلاد الأندلس (إسبانيا) ومراكش (المغرب) والجزائر، مراجعة وتصحيح وتعليق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، دار ابن حزم، بيروت، ط.1، 2011.

⁽⁴⁾ محمد فريد بك: المصدر السابق، ص.92.

للوضع، فمن سمع ليس كمن رأى. فقد أثار مسألة في غاية الأهمية مرتبطة أشد الارتباط بالفعل الاستبدادي وهو كبت الحريات، التي كانت إحدى ركائز شعارات ثورتها (فرنسا) على الإقطاعية، ولقنتها للأجيال الثائرة على الظلم والاستبداد، إلا أنها حرمت الجزائري منها في أبسط حقوقه، بقوانينها الشاذة عن العرف القانوني. ولا يمكننا إهمال العامل الذاتي، التي دفعت محمد فريد لإصدار هذه الأحكام في حق فرنسا؛ فقد تعرض شخصيا لمضايقات الإدارة الاستعمارية في كل من تلمسان والجزائر العاصمة.

وكانت زيارته الأخيرة (1905) بدعوة لحضور مؤتمر المستشرقين⁽¹⁾ إلى جانب عبد العزيز جاويش⁽²⁾، عن الوفد المصري. ولهذا الزيارة أهميتها، في تنوير الحاضرين الذي كان من بينهم علماء جزائريين في اطلاعهم على واقع الثقافة العربية الإسلامية وجديدها، والإصلاحات التي أدخلتها مصر على نظام التعليم، وأساليب اللغة العربية، والقضاء والطرق الصوفية⁽³⁾. كما نجح الوفد المصري في كشف الممارسات العنصرية للمنظومة الاستعمارية، التي اضطهدت اللغة العربية، وأوجدت عقبات أمام تعلمها. وهو ما أثار غضب فرنسا، التي اعتبرت المسألة تدخلا في شؤونها الداخلية، لتتعدى هذه النقاشات أروقة المؤتمر إلى صفحات الجرائد، التي نقل تفاصيلها محمد فريد في مقال بعنوان "التعليم والمدارس" في كتابه "من مصر إلى مصر".

II.2. زيارة الفرق الفنية والمسرحية:

شهدت الجزائر زيارة فرق فنية ومسرحية في وقت مبكر؛ فمع مطلع القرن العشرين، حلت بالجزائر فرقة الجوق المصري للرقص والتمثيل (1908)، وفرقة القرداحي، التي خصت الجزائر وتونس

⁽¹⁾ مؤتمر المستشرقين الرابع عشر (1905): هو مؤتمر من سلسلة المؤتمرات التي دأب المستشرقون على عقدها في مختلف بقاع المعمورة. ويدعى لها كبار المستشرقين المهتمين باللغات الشرقية. وقد أثمر المؤتمر 14 الذي حضره 500 مشارك، معظمهم من فرنسا وأوروبا في إصدار بحوث في عدة مجلدات. ينظر:

«Le XIV congrès international des orientalistes», R.A, Vol.49, Année 1905, pp. 303-347.

وسعد الدين بن أبي شنب: «النهضة العربية بالجزائر»، مقال سابق، ص. 74-75.

⁽²⁾ عبد العزيز جاويش (1293-1347هـ/1876-1929م)، مغربي الأصل، إسكندري المولد، تعلم بالأزهر (1892) وتخرج من جامعة دار العلوم (1897)، ثم جامعة بزورود بإنجلترا، اشتغل مفتشا بوزارة المعارف ثم أستاذا للعربية بجامعة أكسفورد، وترأس تحرير جريدة اللواء خلفا للزعيم الوطني مصطفى كمال. من آثاره الأدبية "الإسلام دين الفطرة"، و"أثر القرآن في تحرير الفكر البشري"، "خواطر في التربية والسياسة"، "أبحاث عن المرأة المصرية". الزركلي: مرجع سابق، ج. 4، ص. 17.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: حصاد الخريف، ص. 136.

بزيارة مماثلة، في نفس السنة. وقد استقر المقام برئيسها في تونس، الذي ظل بها إلى غاية وفاته، ويعود له الفضل في النهضة المسرحية في تونس.

تذهب بعض الدراسات الحديثة، أن جورج أبيض (1880-1959) قبل قدومه مع فرقته للجزائر كانت تربطه علاقة صداقة بالأمير خالد؛ حيث دعاه لحضور حفل تخرجه من كونسرفتوار باريس سنة (1910)، أين كان يدرس هناك (1904-1910) على نفقة الخديوي عباس حلمي، ومن جهته طلب منه الأمير خالد، موافاته ببعض المسرحيات باللغة العربية. وفعلا أرسل أبيض بعد عودته إلى مصر (1911) مجموعة من المسرحيات؛ كـ"مكبث" لشكسبير، و"المروءة والوفاء" لخليل اليازجي، و"شهيد بيروت" لحافظ إبراهيم، التي سلمها الأمير إلى جمعيات كان قد أسسها في الجزائر العاصمة والبلدية والمدية⁽¹⁾. وتولت كل جمعية عرض تلك المسرحيات، بحضور النخبة المتعلمة⁽²⁾.

أما عن زيارته للجزائر (1921) فكانت بجمعية فرقته المكونة من ثلاثة وعشرين ممثلا، جالت في العاصمة وقسنطينة وتلمسان⁽³⁾. وتأتي هذه الزيارة ضمن جولتها في الشمال الإفريقي، بدأ من ليبيا وصولا إلى المغرب. أين قدمت في الجزائر مسرحيتين من التاريخ العربي باللغة الفصحى؛ "صلاح الدين الأيوبي" و"آثار العرب" لجورج حداد⁽⁴⁾. ومسرحية "مجنون ليلى" لأحمد شوقي. ولم تلق هذه العروض الكثير من النجاح الجماهيري، فلم تجلب إلا خمسمائة متفرج. وربما تكون اللغة الفصحى المستعملة من طرف الممثلين، إحدى أسباب عزوف الجزائريين عن مشاهدتها. بالإضافة إلى عدم تعود هؤلاء على المسرح الأدبي البعيد عن الفرحة الشعبية بالنسبة للعامة. وعدم اهتمام

⁽¹⁾ Ahmed Hammoumi, Hassan Remaoun et autres: **L'Algérie, histoire, société et culture**, editions Casbah, Alger, 2000, p.216.

⁽²⁾ ترأس جمعية العاصمة قدور بن محي الدين الحلوي، التي مثلت مسرحية "ماكث"، حضر عرضها محمد بن شنب وعبد الحليم بن سماية وقدور مراد التركي، وروني باسي عميد المعهد الفرنسي، أما جمعية البلدية فتولى رأسها اسكندر محمد بن القاضي عبد المومن، أما جمعية المدية فتولى رأسها القاضي محي الدين بن خدة، وأشرفت كلا من الجمعيتين على تمثيل مسرحية "المروءة والوفاء"، بحضور النخبة أيضا كالشيخ المولود الزريبي. لمزيد ينظر: محمد محبوب اسطنبولي: "أضواء على تاريخ

المسرح في الجزائر"، مجلة أمال، ع.35، سبتمبر-أكتوبر 1976، ص.67.

⁽³⁾ عبد الملك مرتاض: الثقافة العربية، ص.89.

⁽⁴⁾ على الراعي: «المسرح في الوطن العربي»، عالم المعرفة، ص.373.

النخبة المفرنسة لعروض جورج أبيض، وتفضيلها للمسرح الفرنسي⁽¹⁾. لذلك لا يمكننا أن ننكر أثر المسرح الفرنسي على المسرح الجزائري خاصة من حيث التقنيات الفنية.

في حين يشير محي الدين باشتارزي إلى (700) متفرج في العرض الأول من مسرحية "مجنون ليلى"، ونصف هذا العدد في العرض الثاني لنفس المسرحية. وقد كانت للأمير خالد جهود معتبرة في بيع وتوزيع التذاكر على الطلبة والمثقفين والتجار. كما يؤكد من جهة أخرى المسرحي باشتارزي على جهود الأمير أثناء عرض المسرحيتين الباقيتين بتوزيعه لما يقارب (1048) تذكرة⁽²⁾.

وقد حاولت فرقة عز الدين المصرية أثناء زيارتها للجزائر (1922) جذب الجماهير لهذا الفن، بإدخالها لمواويل وأغاني سلامة حجازي⁽³⁾. وبادرت النخبة المستنيرة بدورها بإنشاء فرقة تمثيلية تأثرت بهذه الأجواء؛ سميتها "جمعية الآداب والتمثيل العربي"، المعروفة بالمهذبية بتاريخ (5 أبريل 1921)، وقدمت هذه الأخيرة عدة مسرحيات⁽⁴⁾، بطابع هزلي ولغة عامية، من تأليف علالو ودحمون، لحقتها تجارب رشيد القسنطيني ومحي الدين باشتارزي⁽⁵⁾. وقد لعبت الجمعيات والنوادي دورا هاما في تشجيع هذا الفن.

كما شهدت الثلاثينيات القرن العشرين، توافد فرق فنية أخرى على الجزائر، كفرقة الممثلة المصرية فاطمة رشدي⁽⁶⁾ (1932)؛ التي حظيت باستقبال حار في نادي الترقى، حيث قام فيه الأدباء بإلقاء الخطب الفصيحة⁽⁷⁾، كما اهتمت لأمرها الصحف، خاصة مجلة التلميذ لسان حال وداية الطلبة المسلمين بشمال إفريقيا (Amicale des étudiants musulmans de l'Afrique du nord). وخصتها جريدة "النجاح" في قسنطينة بالاهتمام، خاصة بعد زيارة الفرقة للمدينة،

⁽¹⁾J.Desparmet: "la réaction linguistique en Algérie", B.S.G.A, 1^{er}.Trim, N°125, 1931, pp.1-34.

⁽²⁾Mahieddine Bachetarzi :Les Mémoires (1919-1939), T.1, S.N.E.D, Alger , 1968, p.41.

⁽³⁾عبد الملك مرتاض: المرجع السابق، ص.90.

⁽⁴⁾من هذه المسرحيات: "الشفاء بعد العناء" (1921)، و"خديعة الغرام" (1923)، و"بديع" (1924)، للمزيد ينظر: Saadeddine Benchneb : "Le théâtre Arabe d'Alger", R.A, Vol.77, Année 1935, p. 73.

⁽⁵⁾محمد طمار: الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، ش.و.ن.ت، الجزائر، 1983، ص.272-273.

⁽⁶⁾فاطمة رشدي(1908-1996)، من مواليد الإسكندرية، بدأت حياتها الفنية مع فريق الكورس والإنشاد لسيد درويش ونجيب الريحاني، شاركت الفنانة في الكثير من المسرحيات والأفلام السينمائية، ثم أسست فرقة مسرحية باسمها.

⁽⁷⁾للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله: "الاتجاه العربي"، مقال سابق، ص.29.

وتتبع سير رحلتها منذ وصولها قادمة من تونس حتى المغادرة، فكانت متابعة متواصلة دامت أربعة أشهر (من ماي وإلى غاية أوت)، حرصت فيها الجريدة على نشر كل ما يتعلق بها، كالحفل التكريمي الذي خصّها به القسنطينيون، كما نشرت القصيدة التي ألقاها محمد الصالح خبشاش⁽¹⁾ بعنوان: "الجزائر تحي مصر في شخص فاطمة رشدي"⁽²⁾ وكانت المناسبة فرصة لتنوير الجزائريين عن ماهية الفن؛ إذ خصصت الجريدة أعمدة للتعريف بالمسرح والتمثيل⁽³⁾. وبدورها قدمت الممثلة وفرقتها لعشاق هذا الفن مسرحية كيلوباترا لأحمد شوقي⁽⁴⁾. ويذهب سعد الدين بن شنب في دراسته عن فن المسرح العربي في الجزائر، أن ما قدمته الفرقة من عروض لم تلق في الجزائر نفس النجاح الذي حققته في كل من مصر وتونس⁽⁵⁾.

لم تثر زيارة أحمد شوقي للجزائر، ما يعكس مكانته عند النخبة العربية، والصدّاقة التي ربطته ببعضهم، كالبشير الإبراهيمي؛ إذ لم تكن رحلته علمية ولا سياحية، وإنما استشفائية قصد فيها إسبانيا، فمر على الجزائر مرورا عابرا⁽⁶⁾.

(1) محمد الصالح بن البشير خبشاش (1904-1939)، شاعر وكاتب صحفي، قسنطيني من أسرة محافظة، من تلاميذ عبد الحميد بن باديس، ولم يمنعه مرضه الصدري بأن يكون أديبا متميزا كشاعر لم يتم جمع شعره في ديوان، وكناثر كتب في مختلف الصحف، كـ "النجاح" و"الشهاب" و"المنتقد" و"الحق" و"صدى الصحراء"... ينظر: سليمان الصيد: نفع الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار، ط.1، المطبعة الجزائرية، رغبة، الجزائر، 1994، ص.220 وما بعدها. وعادل نويهض: معجم أعلام الجزائر، ص.131.

(2) ومما جاء فيها قوله:

ولسرتا التاريخُ يحنو سُجُودا	إن مصرَ قد حلت اليوم (سرتا)
فمن البر أن تبر الوفود	رحبَ اليوم قطر سرتا بوفد
لترينا مصادا وورودا	هذه فرقةٌ تحتل حمانا
حسنت خلقة وزادت قُودا	تلك فاطمة ولا غيرُ رشدي

ينظر: جريدة النجاح، ع.1204، 13 ماي 1932.

(3) ينظر: جريدة النجاح في أعداد متتالية وفي تواريخ كثيرة: 4 ماي - 6 ماي - 8 ماي - 13 ماي - 18 ماي - 20 ماي - 1 جوان - 19 أوت من سنة 1932.

(4) أبو القاسم سعد الله: حصاد الخريف، ص.137.

(5) Saadeddine Benchneb : Art cit , p.76.

(6) ابن باديس: الشهاب، ج.4، مج.1، مارس 1934، ص.146.

واستقبل الجزائريون أيضا، بحفاوة كبيرة عازف الكمان سامي الشوا⁽¹⁾ (1934)، في نادي الترقى، بحضور رئيس جمعية الطلبة الجزائريين عبده ومصطفى باشا⁽²⁾، وأحمد توفيق المدني والأمين العمودي، عن جمعية العلماء المسلمين⁽³⁾.

وفي العموم اختلف أثر الزيارات في نفوس الجزائريين من حيث الاهتمام والاستقبال خلال العقدين الثاني والثالث من القرن العشرين. وهو ما يدفعنا للاستفسار، لماذا مرت زيارات المشاركة للجزائر خلال العشرينيات في صمت، ولم تستقبلهم النخبة بالحفاوة التي استقبلت بها الوفود خلال الثلاثينيات؟

وللإجابة عن ذلك، نشير أن الجزائر في مرحلة العشرينيات، هي غيرها في الثلاثينيات؛ ففي عشرينيات القرن الماضي، لم يكن بالجزائر من بإمكانه الإشراف على هذه الزيارات سواء كان حزبا أو ناديا، من حيث الاستقبال والتكريم، وحتى النخبة المثقفة في العشرينيات كانت تفتقر للتنظيم والهيكلة التي تسمح لها بدعوة واستقبال العلماء والفرق الفنية وتكريمهم. أما في الثلاثينيات، فقد تجلت فيها مظاهر التحدي للسياسة الفرنسية في مئويتها التي احتفلت فيها بنصرها على المسلمين بروح صليبيه حاقدة، مما عمق الهوة بين الجزائريين والفرنسيين، وتأكدت الأغلبية استحالة تعايش مجتمعين متناقضين، فقد تشبث الجزائريون من جهتهم بأصولهم الإسلامية والعربية، خاصة بعد أن تسربت إليهم عوامل النهضة، فشكلوا أحزابا سياسية، كجمعية العلماء والنجم، والنوادي الثقافية، أنشأوا العديد من الصحف، واستقبلوا الوفود المشرقية، صحافيين وفرقا مسرحية وفنية وعلماء.

⁽¹⁾ سامي بن انطوان بن إلياس الشوا (1889-1965)؛ موسيقي من كبار العازفين على الكمنجة سوري الأصل، مصري المولد، رحل إلى المشرق والمغرب، زار فيها الأستانة وأوروبا وأمريكا والعديد من الأقطار العربية، ألف كتابا بعنوان "ميتودا" لتعليم الكمنجة، وكتاب القواعد الفنية في الموسيقى الشرقية والغربية، مع منصور عوض. ينظر: خير الدين الزركلي: الأعلام، ج.3، ص.74.

⁽²⁾ لم نجد ما يثبت شخصية عبده، كما أنه لم يذكر اسمه قبل هذا التاريخ وبعده في الجهاز الإداري لجمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا، بخلاف مصطفى باشا. كما أن رئاسة هؤلاء للجمعية كان ما بين (1932-1933)، وهو بخلاف ما تقدم على أنهما كان من مستقبلبي الشوا سنة (1934)، فتراسة جمعية الطلبة حينها كانت لأحمد بوخلوة وعوضه عبد الرحمان لياسيني. لمزيد ينظر:

Guy Pervillè: Les étudiants algériens de l'université française, (1880-1962), C.N.R.S, Paris, 1984, p.64-66.

⁽³⁾ عبد المالك مرتاض: الثقافة العربية، ص.76.

III - موقف الإدارة الاستعمارية من الزيارات:

لم تمر زيارات الجزائريين إلى المشرق، دون رقابة الإدارة الاستعمارية، فمنعتها في أطوار، وراقبتها مراقبة دقيقة أطوارا أخرى.

1.III - مراقبة الطلبة:

تعد الرحلة في طلب العلم باتجاه المراكز العلمية المختلفة من العالم العربي، من أهم أسباب التي دفعت الجزائريين لزيارة المشرق، بحثا عن المعرفة والاستزادة في العلوم العقلية والنقلية، بعد أن ضيقت فرنسا الاستعمارية عليهم بسياساتها التعليمية. وقد حظي العائدون منهم بتقدير وتبجيل مجتمعاتهم، وتمتعوا بسلطة روحية. فيما حرمتهم فرنسا الاستعمارية من أبسط حقوقهم؛ فلم تسمح لهم بالتدرج في الوظائف، كالطلبة المتخرجين من المدارس الشرعية الفرنسية⁽¹⁾. ونظرت إليهم نظرة الشك والريبة، واعتبرتهم كالبركان الهادئ الذي يؤدي انفجاره إلى تهديد مصالحها. وفرض عليهم الحكام الإداريون والعسكريون رقابة دقيقة، ترصد تحركاتهم وتضيق عليهم.

2.III - التضيق على الحجاج:

صاحبت زيارة الأهالي المسلمين إلى الأماكن المقدسة الكثير من المضايقات؛ فبنفس الأسلوب تقريبا منع هجرة الجزائريين باتجاه المشرق، أقامت فرنسا حواجزا تمنع الحجاج الجزائريين عن تأدية هذا الركن الإسلامي؛ ففي وقت مبكر من الاحتلال، أصدرت السلطات الفرنسية مراسيم قرارات، تمنع الجزائريين عن تأدية هذا الركن، وقد أثار مرسوم أوت (1838)، والمرسوم المؤكد له في أبريل (1856). استياء واستنكار الأهالي الذين استنكروه، لكن مع ذلك قرروا تأدية المناسك مهما كانت النتائج المترتبة والعقوبات المفروضة، ما أجبر فرنسا على تخفيفه بمرسوم (15 أكتوبر 1858)؛ الذي قيّد الحصول على رخصة الذهاب للحج بشروط، تتعلق بأصول طالبه وأعماله وأملاكه وسلوكه وأخلاقه⁽²⁾. وإن في توالي إصدار القرارات القانونية ما يعكس حيرة فرنسا، وخوفها من ثورتهم. وحرصت على منح رخص السفر لمن تضمن فرنسا عودته، وعدم تأثره بالأفكار السائدة

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: حصاد الخريف، ص. 134.

⁽²⁾ إبراهيم لويسي: القضايا الوطنية في جريدة المشرق 1847-1870، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، (1993-1994).

في المشرق، حتى لا يؤلب عليها الأهالي. ومنعت الإدارة الإستعمارية الحج بدرائع واهية؛ حيث مُنع الحج ما بين (1881-1886) بحجة الأوبئة المنتشرة في المنطقة؛ كالتطاعون والكوليرا (الحمى الصفراء)، والأوضاع السياسية في المشرق وتداعياتها على الحجاج، وأسباب أخرى مالية⁽¹⁾. والحقيقة أن فرنسا قد صادرت موارده، ورأت في تنظيمه إهدارا للخزينة الفرنسية. وهو جزء من سياسيتها اتجاه الإسلام الجزائريين في شأن العبادات والمعاملات. فكان تقديم الترخيص للتوجه صوب الحجاز أو عدمه يرجع لمزاج الحكام العامين، ولمقتضيات الظروف الدولية.

وقد أثارت مسألة حج الجزائريين إضطرابا بين وزارته؛ حيث تناقضت السلطة العسكرية التي عادة ما تنفذ قرارات الحكومة بالجزائر مع وزارة الخارجية التي رأت ضرورة حماية الرعايا الفرنسيين، الذين كان من بينهم الأهالي الجزائريين، أمام التدخلات العثمانية، التي تعتبرهم هي الأخرى من ضمن رعاياها⁽²⁾.

وهي المسألة التي أثارها جريدة المشرق (15 فيفري 1858)، عندما تدخل الإمبراطور الفرنسي وإعلانه حماية جميع من هو خاضع لطاعته في سائر البلاد، بعد قيام بعض أهل الحجاز بتعيين الجزائريين والانتقاص من شأنهم كونهم خاضعين لطاعة فرنسا⁽³⁾. فشجعت وزارة الخارجية من جهتها الإدارة الفرنسية للإشراف على الحج، وترغيب الأهالي لأداء المناسك تحت إشرافها، بتأسيس اللجنة الوزارية لشؤون الدين الإسلامي (C.I.A.M) وفق مرسوم (25 جانفي 1911)، التي صرحت عن أهدافها في ترقية وتمدين الشعوب الإسلامية، لكن في حقيقتها عملت على منع وصول التأثيرات الفكرية والسياسية القادمة من المشرق العربي، والنزعات القومية العربية (Panarabisme)، وأفكار الجامعة الإسلامية (Panislamisme). وانبثقت عن هذه اللجنة جمعية حبوس الحرمين التي أصبحت المسير والمنظم لشؤون الحج، برئاسة قدور بن غبريط⁽⁴⁾. كما وضعت للحجاج جوازات سفر، تجعل الأهالي يحظون بالاحترام والأمن في الحجاز، حسب نفس الوزارة⁽⁵⁾، وتعاقدت مع شركات للنقل البحري، حددت أسعار سفنها والطرق التي تسلكها⁽¹⁾.

⁽¹⁾ P.Boyer :art, cit, p. 277.

⁽²⁾ Ibidem.

⁽³⁾ إبراهيم لونيسي: المرجع السابق، ص.311.

⁽⁴⁾ هواري قبائلي: مسألة الحج في السياسة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر، 1894-1962، ص.97 وما بعدها.

⁽⁵⁾ إبراهيم لونيسي: المرجع السابق، ص.309.

الفصل الثاني: طرق اتصال الجزائريين بالشرق وموقف الإدارة الاستعمارية

وهو الحرص الذي حاولت فرنسا أن تظهر فيه بمظهر المحترم للإسلام والمسلمين. غير أنه واجهة أخفت وراءها حقيقتها. ولم تف بوعودها منذ معاهدة الاستسلام باحترام المسلمين وديانتهم. وقد انعكست سياسة الإدارة الاستعمارية، بالدرجة الأولى على عدد حجج الجزائر⁽²⁾ الذي يبينه الجدول الموضح أدناه، وتجلت فيه مظاهر الإجحاف والتدخل السافر في الشأن الديني :

السنوات	1900	1904-1901	1905	1906	1907	1908	1909
عدد المهاجرين	600	مُنع	1300	1125	1601	مُنع	1791

وفي قراءة بسيطة لهذه الإحصاءات يتبين لنا؛ منع الجزائريين من تأدية الحج خلال عشر سنوات (1900-1909)، تم منعهم تقريبا خمس مواسم متتالية (من 1901 إلى 1905) وخلال سنة 1908. كما أن أعدادهم ظلت في حال اضطراب، ولم تعبر عن عدد الراغبين حقا في زيارة الحرم المكي أو المدينة المنورة. إنما اقتضرت هذه الأعداد مع قلتها على بعض المقربين من الإدارة الاستعمارية. ومع ذلك تحدى الجزائريون كل العراقيل المنصوبة أمامهم، ولم تنقطع زيارتهم للبقاع المقدسة تماما، فكانوا يغادرون أحرارا بعيدا عن رخص الإدارة الاستعمارية.

وظلت مسألة زيارة الأماكن المقدسة حسرة في نفوس الأهالي عقودا طويلة، وهو ما عبر عنه الإبراهيمي في قوله: «يتحكم الاستعمار الفرنسي في الحج ويجري عليه الأعباء حتى يخرج عن حقيقته الدينية، التي هي معاملة بين المسلم وربه إلى مساومة تجارية سياسته أحد طرفيها الدين والضمير وإلى معاملة استبدادية بين حاكم مسيحي مستبد بيده الباب ومفتاحه والرخصة الذهاب

⁽⁵⁾ ينظر: المرجع نفسه، ص. 10.

الطريق	أجرة السفر		
	الدرجة الأولى	الدرجة الثانية	الدرجة الثالثة (سطح الباخرة)
طريق الاسكندرية	84,5 فرنك	313,5 فرنك	146,5 فرنك
طريق بيروت	495,5 فرنك	338,5 فرنك	153,5 فرنك
طريق يافا	522,5 فرنك	349,5 فرنك	158,5 فرنك
طريق مارسيليا	/	/	/

⁽²⁾ للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.4، ص.409، 413. و

والمركب وطرق السفر في البر والبحر والجو بين مسلم مغلوب على أمره ليس له إلا الإيمان في قلبه وامتنال الأمر ربه»⁽¹⁾.

أما بالنسبة لزيارة المشاركة للجزائر علماء أو فرق فنية، فكانت بترخيص وعلم من الإدارة الاستعمارية، إلا أنها لم تخلو من رقابتها عن طريق مخبريها ورجال البوليس، الذين عدّوا على زوار الجزائر حركاتهم، ووقفوا على تصريحاتهم وخطبهم؛ ومن ذلك زيارة الإمام محمد عبده التي سبق الإشارة إليها. وصاحب زيارة محمد فريد الكثير من المضايقات، فلم يسمح له بالنزول من الباخرة عند وصوله إلى تلمسان إلا في اليوم التالي، بعد إجراء بعض الاتصالات. كما منع من إرسال بريده، بالإضافة إلى ذلك أشار محمد فريد إلى صعوبة التعامل مع الجزائريين، في قوله: «أن المسلمين يجذرون من مقابلة من يأتي بلادهم من إخوانهم من البلاد الأخرى، إلا إذا علموا أن الحكومة ورجالها غير ناقلين من وجود هذا المسلم الأجنبي وبالأخص إذا كان تركياً أو مصرياً»⁽²⁾.

ثالثاً - المراسلات

وهي إحدى أهم القنوات التي سمحت بمد جسور التآخي والمحبة بين الجزائريين والمشاركة، تبادل الطرفان الأفكار والمناقشات والتهاني والخواطر، التي تجمع عادة بين الأصدقاء والإخوان.

والدارسين لفن المراسلة يجعلونها بين ديوانية وإخوانية⁽³⁾، إلا إننا سنقتصر في هذا المقام على الرسائل المتبادلة بين الجزائريين والمشاركة دون غيرهم، ونستبعد الرسائل الديوانية وما يتعلق بها من أمور سياسية وحرية. ونخص بالبحث الرسائل الإخوانية، التي اختلفت أغراضها ومناسباتها؛ بين دينية استشارية وتلك الودية لحفظ العلاقات الأخوية والإنسانية بين المتراسلين، وما كان منها

⁽¹⁾البشير الإبراهيمي: آثار البشير الإبراهيمي، ج.3، ص.75.

⁽²⁾محمد فريد: من مصر إلى مصر، ص.90.

⁽³⁾عرف العرب على غرار بقية الأمم والشعوب هذا الفن منذ القديم، إلا أنه ازدهر بعد الفتح الإسلامي، تبادل المتراسلون فيما بينهم رسائل شعرية أو نثرية، أطلق على كل نوع تسميات متعددة (الرسالة والكتاب والخطاب والمكتوب والتحرير والمألوفة...)، وتختلف من حيث مواضيعها إلى: رسائل ديوانية؛ تتعلق بالشؤون السياسية، الحربية، الاقتصادية، الاجتماعية والدينية. وأخرى إخوانية. وقد لقي هذا الفن الأدبي الكثير من الاهتمام بجمع الرسائل، كابن قتيبة في "أدب الكاتب"، والقلفشندي في "صبح الأعشى في صناعة الإنشا". وحديثاً أحمد زكي صفوت في "جمهرة رسائل العرب"، والذي جمع فيه رسائل العرب في عصورهم الزاهرة من الجاهلية إلى فتح الأندلس. وحالياً يحرص الكتاب والشعراء والمفكرين والعلماء على نشر رسائلهم الشخصية بأنفسهم، أو يتولى ورثتهم وأتباعهم ذلك من بعدهم.

للتهنئة بمناسبة سعيدة، أو للتعزية في فقيده، أو لأغراض أدبية؛ يتبادل فيها الأدباء المعلومات وجديد المؤلفات والتقارظ.

ونماذج المتراسلين من الجزائريين والمشاركة كثيرة ومتنوعة، رصدتها العديد من المصادر وبطون الكتب والمذكرات، فيها من اجتمع متراسلوها بعد الهجرة أو الرحلة بغية طلب العلم والحج، أو عن طريق الزيارات المتبادلة. في حين كانت مراسلات آخرين دون اجتماعهما أو تلاقيهما، وإنما كانا يتراسلا بدافع المحبة والثقة والشهرة التي حملتها التأليف الأدبية والفكرية والإصلاحية والسياسية، وكانت الصحف العربية أفضل واسطة في هذا التعارف، إضافة للكتب التي كانت تعكس الأفكار والمشاعر وعواطف مؤلفيها.

I. المراسلات الإخوانية:

هي تلك الرسائل التي تبادلها العلماء والأعيان مع أشقائهم من المشرق، تبادلوا فيها عبارات الود والمحبة، فشملت التهاني والمرثي والإشادات بالإنجازات خاصة التأليف منها. وقد كان لهذا النوع من الرسائل دورا فاعلا في حفظ العلائق الودية والأخوية والإنسانية بين الطرفين.

1.I - محمد عبده:

من أهم الشخصيات التي راسلتها النخبة العربية في الجزائر، أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، شخصية الإمام محمد عبده، الذي تمتع بمكانة علمية وإصلاحية⁽¹⁾، بإرثه الديني والفكري، ورصيده القلمي. عززت زيارته للجزائر، روابط الأخوة بينهم، فتبادلوا الرسائل بينهم على اختلاف أغراضها ومناسباتها.

⁽¹⁾ فقد كانت رسائل الإعجاب والمدح تصله قبل زيارته للجزائر، وهو ما أشارت إليه مجلة المنار، عند نشرها لقصيدة من اثني عشر بيتا، مدح فيها السيد كمال الدين مصطفى المرغاني، الإمام وعلمه، وعبر فيها صاحبها عن شوقه للقائه. ولم نجد عن هذا الشاعر الجزائري شيء من حياته أو مكانته الاجتماعية ولا حتى رصيده الأدبي، ما عدا هذه الأبيات التي أشارت إليها المنار. ومما جاء فيها:

هل من طريق إلى مصر وأزهرها أم هل من وصول إلى الأستاذ مفتيها
محمد عبده فد المشارك بل شيخ المغارب دانيها وقاصيها

وختمها بقوله:

والله والله والله لرؤيته أشهى إلي من الدنيا وما فيها

ينظر: مجلة المنار، مج.3، ج.16، 11 ربيع الثاني 1318/7 أغسطس 1900، ص.377-378.

1.1.I - رسائل المدح:

تبادل الإمام عبده مع أعلام من النخبة العربية في الجزائر، مراسلات قيمة على قلتها، إذا ما قارناها بباقي مراسلاته التي جمعته بالنخبة في العالم العربي. فقد أرسل الإمام من بلرم (صقلية)، وهو في طريق العودة بعد رحلته إلى الجزائر، برسالة لعبد الحليم بن سماية، المؤرخة بتاريخ (30 جمادى الثانية 1321هـ/يوليو 1903)، تضمنت عبارات المدح والثناء لعلمه وفضله وأخلاقه جاء فيها: «لا يزال يؤنسني مثال من علمك وفضلك، ويعجبني رفيق من كمالك ونبلك، وما كان ذلك ليفارقني بعد أن صار بضعة مني، ولو كشفت لك من نفسك ما كشف لي منها لعلمت مقدار ما أتاك الله من نعمة العقل والأدب»⁽¹⁾.

وأردف الإمام كلامه بجملة توصيات لمرساله (ابن سماية)، بعد أن تنبأ بأن يكون إمام قومه، فكانت وأصاياه بالإستمرار في مزاوله كلام البلغاء من أهل اللسان العربي، و تعلم اللغة الفرنسية، ودراسة أخلاق الناس، وتاريخ الأمة الإسلامية، والتطور الديني، وعِلله وأسبابه التي تسمح له بالوقوف على داء النفوس، ووصف الدواء الشافي لها، وطلب العلم والجدد في الكسب الحلال. كما طلب منه الاستعانة بمحمد بن مصطفى الخوجة، الذي وصفه بدوره بوصف يُنم عن القرابة بينهما، حين قال: "ولدنا" إلى جانب مفتي الحنفية بوقندورة، والابتعاد عن السياسة لكونها كبيرة الخطر قريبة الضرر، والسعي للعيش بسلام مع من يجاورهم من الأمم الأخرى،⁽²⁾ يقصد بها فرنسا. ونخلص من أسطر هذه الرسالة علاقة الأخوة التي ربطت بين الرجلين. المعبر عنها بعبارات المودة والنصح الذي لا تصدر إلا من تخاف عليه وتخشى أن تلحقه المضرة، كما حملت -الرسالة- بين سطورها الدعوة إلى العصرية، وعدم الاكتفاء بالتعليم الكلاسيكي، بالفتح على الآخر، بتعلم لغة المستعمر، فقد مثلت حينها فرنسا الحداثة. والابتعاد عن السياسة والاهتمام بالعلم، الذي من شأنه أن يحو ظلمات الجهل، ويبطل عقم المجتمع، يدفعه إلى مسaire العلم والتقدم.

ومن جهته أرسل ابن سماية بقصيدة مدح في الإمام، بعد عودته إلى القاهرة، بلغ عدد أبياتها خمسين بيتا، نشر منها صاحب "المنار" في مجلته عشرين بيتا فقط، قدم لها رشيد رضا بعبارات

⁽¹⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.2، ص.617.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج.2، ص.617-618.

الثناء فيحق مرسلها⁽¹⁾ مما جاء فيها⁽²⁾:

فأنت لنا شمس تير على المدى
أدبر بذكراك الذي منك قد مضى
بذكرك المجسد والعلم
أتى نورها من غير أن نتلعا
فأشرب كأسا بالصفاء مشعشا
فانظر من عليك عرشا مرفعا

ويبدو أن ابن سماية كان شاعرا مُجيدا في قرص الشعر، فقد كانت قصيدته من الشعر العمودي، أو شعر التفعيلة على منهج القدماء، كما أنه أحسن اختيار بجرها، فقد نظمها على بحر الطويل، الذي يناسب الغرض الشعري (المدح)، وبقافية موحدة (العين). وأسلوب سلس دون تملق أو تصنع في اللفظ، كانت عباراته وألفاظه تنم عن صدق مشاعره وعواطفه التي يكنها للإمام.

2.1.I - رسائل الرثاء:

لم تقتصر مراسلات الإمام عبده مع النخبة الجزائرية، على المسرات فحسب وإنما تواسوا في لحظات الحزن، تعبيرا عن التعاطف والتآزر في لحظات الحن، فقد عزى الإمام عبده الجزائريين وأبناء الأمير عبد القادر بوفاة هذا الأخير، الذي قال رشيد رضا أنه ربطته بالإمام صلة مودة: «وكانت صلة المودة بينهما محكمة العرى، كما أشير إليه في بعض المکتوبات الإصلاحية»⁽³⁾، وهي إشارة إلى كثرة مراسلاتهم الإخوانية.

ومما جاء في تعزيتة: «...إنما الصبر عند الصدمة الأولى اليوم غشيتني غاشية الغم ودهمتني داهية الهم، اليوم بلغنا ما أصابنا وأصاب المسلمين، ولم يخص الأقربين حتى عم جميع المحبين، ولم يمس ذوي الأرحام حتى زعزع مجد الإسلام... كل قول يقال فهو دون محيط الفكر والنظر ومقام الأمير... سوى أنه الأمير عبد القادر الجزائري فهي منتهى وصف الواصفين...»⁽⁴⁾.

وجزع الجزائريون من جهتهم لوفاة الإمام عبده، وهزهم هذا المصاب. عبروا عن أسفهم لموته

⁽¹⁾ رشيد رضا: مجلة المنار، مج.6، ج.23. ذي الحجة، 1321هـ/ 18 فيفري 1904، ص.917.

⁽²⁾ المصدر نفسه، مج.6، ج.23. ص.917-918.

⁽³⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.2، ص.634.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ج.2، ص.634-635.

بأن أرسلوا رسائل التعزية لتلميذه رشيد رضا، على غرار علماء وأدباء العالم العربي. فعزى أحد الجزائريين رمز لنفسه ب (ع.ز) تلميذه محمد رشيد رضا وعائلته، مُذكراً بزيارته الجزائر وملازمة النخبة له «على أن من الله علينا برؤية حضرته الغراء وطلعت الزهراء في السنة الماضية⁽¹⁾... وكشف لنا دقائق السائل والناس حوله بين مصنع وسائل»، واقترح في الأخير نشر كل مؤلفاته لتعميم الفائدة⁽²⁾.

كما أرتاه في رسالة أخرى محمد بن القائد علي، الإمام بالجامع الجديد في مدينة الجزائر. الذي وصفه رشيد رضا بمعدن الإخلاص والفضل، واختصر قصيدته بنشر خمسة عشر بيتا من مرثيته التي قال في مطلعها:

غاض بحر العلوم ابن العزاء وعيون الأنام سحب دماء
فبكى المسلمون حزنا عليه وبكى الدين والتقى والحياء
وبكى الفضل والفضائل طرا عن إمام الوري يحق البكاء⁽³⁾

أما محمد بن الخوجة، المعروف بفكره العبدوي، وشدة تأثره بالإمام، فقد أرتاه في قصيدة عنوانها "مرثية الجزائر"، التي نشرت بمعية مرثيات الإمام التي وصلت من كل بقاع الكون. وعلى خلاف مرثيات الجزائريين نشرت كلها على ما يبدو، إذ جاءت في خمس وأربعين بيتا، افتتحها بقوله:

مصاب جسيم عم كل العشائر واسلمنا قهرا لحكم المقادر
رؤيتنا بخطب لا يقتاس بغيره فجعنا برزء ماله من مناظر

وتلقت النخبة الجزائرية، نبأ وفاة رشيد رضا (1935) بكثير من التأثر، فإلى جانب صحف الجمعية، نشرت جريدة "الأمة" في قصيدة من خمس وعشرين بيتا، بتوقع من أبو الحسن من القرارة، بعنوان: "رشيد رضا عمت بموتك دهشتي"⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ جاءت بهذا اللفظ في الرسالة المنشورة في تاريخ الأستاذ الإمام، ولسنا ندرى إن كانت سهوا من كاتبها أم ماذا؛ لأن الأستاذ زار الجزائر سنة 1903، وتوفي سنة 1905. فلفظة العام الماضي هنا إذن تعني 1904.

⁽²⁾ رشيد رضا: المصدر السابق، ج.3، ص.297-298.

⁽³⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.3، ص.303-304.

⁽⁴⁾ جريدة الأمة، ع.62، 1936، ص.3.

2.I - شكيب أرسلان:

يعد شكيب أرسلان⁽¹⁾ تلميذ الإمام، من بين أعلام النخبة في المشرق الذي جمعته بالنخبة الجزائرية علاقات وروابط ودية وأخوية، عبروا عنها في رسائلهم المتبادلة وإن لم تتمكن من الاطلاع على هذه الرسائل، التي كانت ستمدنا بمادة علمية تاريخية، تثرى إشكالنا البحثي، ومرد ذلك، عدم نشر أصحابها لها، والاكتفاء بالإشارة إليها في بعض المذكرات والكتب، أو التقصي عنها في الأرشيف الفرنسي، الذي احتفظ بجزء هام من هذه المراسلات، ضمن وثائق البريد الجزائري المحجوزة من المصالح الإدارية أو الأمنية.

2.I - بين أرسلان وتوفيق المدني:

أكد توفيق المدني في مذكراته، وثوق الصلة بينه وبين شكيب أرسلان، وتبادلها للرسائل لمدة طويلة، حيث قال: «وقد اعتبرني الأمير أنحا صادقاً وصفيًا نجياً»⁽²⁾. وقد عبر محمد الهادي السنوسي في كتابه "شعراء الجزائر"، عن هذه العلاقة التي اعتبرها صداقة خاصة من نوعها⁽³⁾. فقد بعث العقبي له بيتين من الشعر ردا على الصورة التذكارية التي أرسلها له قال فيهما:

رسم صغير الحجم لكنه شكل أبي غالب الأكبر
ذكرني لما تبدي قوله ليس على الله بمستنكر⁽⁴⁾

وكانت مراسلات الرجلين تعترتها أحيانا بعضا من الدعابة، بأن كنى المدني أرسلان بأبي الحارث لدلالاته في اللغة التركية على معنى الأسد،

يا أبا الحارث العظيم الهمام أنت والله أرسلان وليث

⁽¹⁾ شكيب أرسلان (1869-1946)، سياسي وأديب ومفكر، من مواليد الشويفات لبنان، ترعرع في أسرة علم تتلمذ على يد الإمام محمد عبده في المدرسة السلطانية (1887)، وبعدها في بيروت، ولحق به إلى مصر (1890). أتقن الإنجليزية والفرنسية والتركية. انشغل بأوضاع العالم الإسلامي مشرقه ومغربيه؛ أصدر المجلة الأمة العربية (La nation Arabe) (1930) كمنبر للدفاع عن العرب والتعريف بقضاياهم، خلف أثارا أدبية نثرا وشعرا، وأخرى فكرية إصلاحية، للمزيد ينظر: سامي الدهان: الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره، مكتب الدراسات الأدبية، دار المعارف، مصر، 1960، ص. 64-101.

⁽²⁾ توفيق المدني: حياة كفاح، (مذكرات)، ج. 2، (1925-1954)، م. و. ك. الجزائر، 1988، ص. 232.

⁽³⁾ محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج. 1، ص. 148.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ج. 1، ص. 148.

أنت في الحرب من أسود الشرى فعلا وفي السلم بحر جود وغيث

وقد تعمقت مراسلات إلى أمور شخصية، فقد اطلع أرسلان مراسله -المدني- بما وهبه الله
إبنا اسماء غالبا وأنشد:

أبا غالب لا زلت في الناس غالبا ونجم العدى للشؤم والنحس غاربا
ولا زلت ترقى للمعالي بهمة بها تمتطي من صهوة المجد غاربا⁽¹⁾

2.2.I -تقريب الكتب والمجلات:

تابع شكيب أرسلان الحياة الفكرية في الجزائر وإنتاج نخبها فأشاد وأقرض كتبهم وتآليفهم
باهتمام الشأن الجزائري، فقد أشاد في رسالة منه للشهاب، بالجزء الأول من كتاب مبارك المليي
"تاريخ الجزائر القديم والحديث"، كما مدح المجلة -الشهاب-؛ وهي الرسالة التي حرصت مجلة
"الشهاب" على نشرها بعنوان "ذرة غالية من درر أمير البيان" مما جاء فيها نذكر: «وأما تاريخ
الجزائر فو الله ما كنت أظن في الجزائر من يفري هذا الفري»، ثم عبر عن إعجابه بكتابات عبد
الحميد بن باديس والميلي والعقبي والزهاري وعددهم حملة عرش الأدب الجزائري⁽²⁾.

ووجه أرسلان برسالة تقريظ من جنيف، عبر مجلة الشهاب (26 شعبان 1355هـ)، خص بها
محمد العيد آل خليفة⁽³⁾. عبر فيها عن إعجابه بأدباء وشعراء الجزائر. وقد نشرتها المجلة بخط يده
لمكانة مرسلها، مصحوبة بصورته بلباسه المغربي. شبه أرسلان فيها محمد العيد بالشاعر المكّي
البهاء زهير، في سلاسة النظم وخفة الروح ورقة الشعور⁽⁴⁾. وهي شهادة قيّمة، صدرت من أحد
أقطاب الأدب وأمير البيان في العالم العربي.

⁽¹⁾ محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج.1، ص.148.

⁽²⁾ مجلة الشهاب، مج.6، ج.8، سبتمبر 1930، ص.468.

⁽³⁾ محمد العيد بن محمد علي خليفة (1322-1399هـ/1904-1979م)، ولد بعين البيضاء بأمر البواقي، من أسرة محافظة
دينية متصوفة تنتمي للطريقة التيجانية. تعلم في بلدته، ثم الزيتونة. شارك في حركة الإصلاحية (التعليم) وأسهم في تأسيس
جمعية العلماء، دعم الثورة التحريرية، من آثاره أنشودة الوليد، ورواية بلال بن رباح. (مسرحية شعرية)، ديوان شعري (ديوان
محمد العيد). محمد العيد الخليفة، ديوان محمد العيد محمد علي خليفة، ش.و.ن، الجزائر، (المقدمة).

⁽⁴⁾ نشرت هذه الرسالة في أكثر من موضع. ينظر: الشهاب، مج.13، ج.1، 1 محرم 14/1356 مارس 1937.
والبصائر، ع.63، 30 أفريل 1937. كما جعلها محمد العيد في مقدمة ديوانه الشعري. محمد العيد الخليفة، ديوان محمد
علي خليفة. المصدر السابق (في مستهل الديوان).

وبدورها نشرت الشهاب إشادة لأحد الكتاب لم يصرح باسمه، بكتاب أرسلان ذا العنوان: "لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم" وصفه بالقول: أنه أفضل رسالة ألفها مسلم على الإطلاق⁽¹⁾.

وقد عكست هذه الرسائل الاهتمام والمتابعة، إذ لم تقتصر على الجانب السياسي فحسب، وإنما شمل الجانب الفكري والأدبي لشعراء الجزائر وأدبائها ومؤرخيها. بالإضافة إلى ذلك فإن رسائله، كانت تعتبر دعما وتحفيزا يشجع بها النخبة الجزائرية للمضي قدما في تنشيط الحركة العلمية والأدبية، بعد أن بدأت أقلامها تجف تحت ضغط الاستعمار الكامن على الصدور والسطور.

I.3 - محمد العيد آل خليفة والرافعي:

بادر محمد العيد آل خليفة بمراسلة مصطفى صادق الرافعي (1880-1937)، المعروف بأخلاقه الإسلامية، وأفكاره الغنية الزاخرة بالحكم والمواعظ الخلقية، وأسلوبه الفريد المتميز ولغته الرصينة وعباراته القوية. عند كتابته لمقالين في مجلة الرسالة، "إبليس يعلم" و"دعابة إبليس". فوجه محمد العيد آل خليفة له أبياتا شعرية، مداعبا إياه، عنوانها "بين كاتب وشاعر، دعابة إبليس" بقوله:

سخرت بإبليس في علمه وأمعنت كالنجم في رجم
اهنيك أنك من المنشئين ثارت لآدم من خصمه⁽²⁾

I.4 - ابن ابي شنب وكرد علي:

جمعت المراسلة أيضا، بين كرد علي⁽³⁾ وابن أبي شنب، انحصرت رسائلهما في المسائل العلمية الأدبية، اعترافا شيا من الأخوة والصدافة، وهي الرسائل الخمس التي أشار إليها أبو القاسم سعد

⁽¹⁾ مجلة الشهاب، مج.7، ج.3، مارس 1931، ص.211.

⁽²⁾ البصائر، ع.14، 18 محرم 1355هـ/10 أبريل 1936م، ص.6. ومحمد العيد آل خليفة، المصدر السابق، ص.391.

⁽³⁾ كرد علي، محمد بن عبد الرزاق بن محمد كرد (1293-1372هـ)، كردي الأصل دمشقي المولد والمنشأ. أتقن التركية والفرنسية. أخذ عن الطاهر الجزائري، ومحمد المبارك، وسليم البخاري. وتولى تحرير العديد من الجرائد؛ (الشام الأسبوعية، الرائد المصري، ومجلة المقتبس في مصر، وجريدة المقتبس في دمشق، الطاهر اليومية). عين رئيسا لديوان المعارف بعد الحرب العالمية الأولى (المجمع العالمي للغة العربية). وزيرا للمعارف. له تصانيف كثيرة. ينظر: الزركلي: مرجع سابق، ج.6، ص.202-203.

الله⁽¹⁾. إلا أنه اكتفى بنشر تلك المتعلقة بابن أبي شنب، بصفته أحد المرسلين للمجمع العلمي، الذي انتخب له سنة (1921)، في حين لم ينشر أجوبة محمد كرد علي، الذي تولى رئاسة المجمع العلمي للغة العربية، لفقدانها على حد تعبيره. ولم نعر بدورنا عليها، فحُرمتنا من الإطلاع عليها، ومعرفة أسلوبه في هذه الرسائل.

ونستشف من خلال مضمون رسائل ابن أبي شنب، أنها كانت علمية تميزت في البداية ببرودة تعبيرها، والبعيد عن عبارات الأخوة والمودة، خاصة في أولى رسائله. إلا أننا نلمس تغييرا بعد لقائهما الشخصي⁽²⁾ في المؤتمر السابع عشر للمستشرقين المنعقد بأكسفورد (1928)⁽³⁾، فلانت ألفاظهما؛ فإلى جانب عبارات التقدير والاحترام (سيدي الرئيس الهمام) -رئيس المجمع العلمي- وفي أخرى (جناب الوزير الخطير) و(رئيس التحرير) و(العلامة الولي) خاطبه بعبارات المدح والثناء: «...أما بعد فيني لا أنسى أوقاتا كنتم لي فيها أنسا، وإن كانت قليلة، فقد دلتني على سحياكم السنية، وبرهنت على مزياكم الألمعية وعوارف معارفكم الأصمعية»⁽⁴⁾. كما لاهه على عدم إطلاعه على تصدره لوزارة المعارف بعتاب لطيف «لوم الأحباب من العتبة إلى الباب»⁽⁵⁾.

وتبادلا خلال هذه الرسائل مطالبا، تدرج في إطار المهام الموكلة إليهما في المجمع العلمي،

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، م.و.ك، الجزائر، 1983، ص.81-87.

⁽²⁾ وصف محمد كرد علي بن أبي شنب عند مشاهدته وهو يلقي أحد بحوثه بالقول: «شهادته يخطب بالفرنسية... وهو في لباسه الوطني، عمامة صفراء ضخمة، وزنار عريض وسراويل مسترسلة ومعطف من صنع بلاده، فأخذت بسحر بيانه واتساعه في بحث، هو وطننتني استمع عالما من أكبر علماء السلف، جمع الله له بلاغة القلم، وبلاغة اللسان ووفر له قسطا من العلم والبصيرة، وقد فطر على الذكاء... وقبض له أن يجمع بين ثقافتين يبغي ويفصح في كل لغة بمعانيها». ينظر: محمد كرد علي: كتاب المعاصرون، إشراف وتعليق: محمد المصري، مجمع اللغة العربية، دمشق، 1980، ص.341. وما بعدها. وينظر: مأمون الجنان: «العلامة محمد بن أبي شنب، أول دكتور جزائري في الوطن العربي، عضو مجمع اللغة العربية في دمشق»، مجلة التراث العربي، ع.104، اتحاد كتاب العرب، دمشق، ص.289.

⁽³⁾ هو المؤتمر الذي مثل فيه ابن أبي شنب فرنسا، عقد بمدينة أكسفورد (Oxford)، حضره مجموعة من أساتذة السوربون؛ كالأستاذ ماسي، وقودفروا دو نيين ومحمد كرد علي مندوب سورية، ورئيس مجمع العلمي العربي بدمشق، وطه حسين مندوب مصر، والمستشرق ماركوليتو نالييو. قدم خلالها بن أبي شنب بحثا حول الأدب الأندلسي، وجعل شخصية أبا جعفر أحمد نموذج عن ذلك الأدب. مأمون الجنان: المقال نفسه، ص.287.

⁽⁴⁾ أبو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، ص.85.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص.87.

كطلب كرد علي من ابن أبي شنب مجموعة من مؤلفاته، من ضمنها كتابه "مثلث قطرب". وبالمقابل طلب الأخير تزوده بالعدد الثالث من مجلة الجمع العلمي. ومن جهته طلب كرد علي في رسالة أخرى من مراسله مساعدته في الإتصال بهيئة تحرير المجلة الإفريقية (revue africaine) من أجل المبادلة الأدبية. وكان ضياع البريد والرسائل إحدى هواجس المتراسلين في الجزائر لذلك حرص ابن أبي شنب على تنبيه مراسله بتجنب كتابة عنوانه بالخط المشرقى، وزوده بعنوان آخر باللغة الفرنسية⁽¹⁾.

أما عن أسلوب ابن أبي شنب في هذه الرسائل، فكان يكتب بطريقة مباشرة، بعيدة عن أسلوب القدماء، الذي يتضمن دياحة مطولة ومتمن؛ دون حشو أو استطراد، وإنما يذهب مباشرة لصلب الموضوع؛ الذي يكون إما ردا على طلب أو مستفسرا عن مجلة، متأثرا في ذلك بأسلوب المستشرقين. وقد علق على ذلك عبد المالك مرتاض بقوله: «...أسلوبه ليس مشرقا إشرافه أسلوب ابن باديس والإبراهيمي والزاهري وأضرابهم ممن لقنوا ثقافة عربية أصلية... ونجد الأستاذ ابن أبي شنب يعاني بعض المعاناة بالكتابة العربية...»⁽²⁾.

5.I - المهاجرون الجزائريون وأهاليهم:

من الرسائل الإخوانية المتبادلة أيضا، تلك التي جمعت العامة من الجزائريين. ونقصد بها رسائل المهاجرين إلى المشرق وإخوانهم الذين ظلوا في الجزائر. ورغم أن المتراسلين هنا كانوا جزائريين، لا مشرقيين في أصولهم، إلا أننا أدرجناها بحكم أنهم استقروا في تلك الديار، وأرسلوا رسائلهم لأهلهم وإخوانهم في الجزائر، عبروا فيها عن أشواقهم ودعوتهم للالتحاق بهم، فرارا من ظلم واستبداد فرنسا. وقد كتبت هذه الرسائل باللغة الفصحى، وأحيانا أخرى بلغة عامية بسيطة قريبة جدا للفهم، كتلك الرسائل التي نشرتها جريدة "المهاجر" لمحمد بن التهامي شطة، إذ نشرت رسالة لأحد المهاجرين من عنابة، الذي أفصح فيها عن سبب هجرته لموطنه واستقراره في بلاد الشام، تعبيرا عن استيائه لحكم المستعمر. وعبر من جهة أخرى عن أمله في الحكومة العثمانية المسلمة. ومما جاء فيها قوله: لقد تركنا مع عائلاتنا البلاد واستقرنا وعائلاتنا، تعبيرا عن استيائنا للوضع في ظل السلطة الحاكمة (فرنسا) تعبيرا عن محبتنا للحكومة العثمانية، التي تقدمنا لها بطلبات استقبال،

⁽¹⁾ بو القاسم سعد الله: تجارب في الأدب والرحلة، ص. 81.

⁽²⁾ عبد الملك مرتاض: الثقافة العربية، ص. 125.

وكلنا أمل بأنها ستفتح لنا أراضيها لنعيش بين من يفهمون لغتنا ونفهم لغتهم. فبمجرد أن لمست أقدامنا الأراضي السورية وجدنا أنفسنا بين أناس لم نشعر معهم بأننا أجنب (1).

وإن كانت هذه الأخيرة -الرسالة- لا نعرف إذا كانت في أصلها كتبت بالفصحى أو لدارجة لأنها في الأصل مترجمة عما تم نشره بالفرنسية نقلا عن نص الرسالة الأصلي باللغة العربية وبالتالي يصعب التخمين إذا كانت بالفصحى أو الدارجة، ولا حتى مستوى مرسلها.

ومن الرسائل أيضا ما جاء على لسان أحد المهاجرين بلغة دارجة، لم يُذكر راسلها، ولا تاريخ المراسلة. لكن يبدو أنها كانت متزامنة مع هجرة التلمسانين بعد التجنيد الإجباري. فبعد الحمد والصلاة على الرسول ﷺ، ذكر تفاصيل الرحلة التي قادته ومن معه إلى الإسكندرية والقاهرة، فبور سعيد وصولا إلى دمشق سوريا، وحاول المرسل ترغيب الجزائريين في الهجرة بما سرده عن حفاوة استقبال والي الشام، والوعود المقدمة لهم. مما جاء فيها: «وقال لنا (الوالي): لا تخافوا ولا تحزنوا فإنني على قريب نعطيكم ما طلبتموه مني من البلاد (الأرض) وغيرها وما تحتاجوه من حبوب وتقر ونبني لكم الديار ونعطيكم المعاش والمصروف حتى تدرسون (تحصدون)، ما زرعتم والغرامة لا تجب عليكم إلا بعد مضي ثماني سنين، ومن استطاع القدوم فليقدم ويصحب معه السريح (التسريح)، وورقة التعريف، ومن أراد القدوم إلى الشام فإنه مخصص للجزائريين والتونسيين... من أراد أن يكتاتنا بجواب فيكون بتبليغه إلى سيد محمد بن التهامي شطة الجزائري بسوق سروج بدمشق الشام والسلام علينا وعليكم، آمين» (2).

أما الرسالة الأخيرة فقد نشرت باللغة عامية. ويبدو أن كاتبها كان من عامة الناس، ولم يكن على قدر كبير من العلم، فقد كتبها بلغة عامية مهذبة تميل إلى الفصحى، فلم يستعمل ألفاظا غريبة هجينة لا يمكننا فهمها، لكن مع كثرة الأخطاء الإملائية. كما أشارت الرسالة للوساطة التي يمكنهم بها التواصل مع صاحب الرسالة، وهو محمد بن التهامي شطة الجزائري الذي سبقهم إلى الهجرة، وأنشأ جريدة المهاجر في سوريا، وهو دليل آخر على تضامن الجزائريين فيما بينهم في ديار الغربة.

(1) جريدة المهاجر، 7 ماي 1912، نقلا عن: L'Exode de Tlemcen en 1911, p. 133.

(2) أبو القاسم سعد الله: حاطب أوراق، عالم المعرفة، ط.1، الجزائر، 2010، ص.319.

II - المراسلات الاستشارية:

نعني بها تلك المراسلات المتبادلة ، للاستفسار عن مسائل استعصت من حيث جوازها أو حرمتها، أو تأكيد لأمر وتصحيح لرأي، غالبا ما يكون شرعي، أو مناقشة قضايا سياسية تخص العالم العربي.

1.II - الاستشارات الدينية:

كان افتقاد الجزائريين لمركز ديني بمكانة الأزهر والقرويين والزيتونة، والمضايقات الفرنسية المفروضة على الخاصة قبل عامة المجتمع، من العوامل التي جعلت الجزائريين يلجؤون إلى وسائط أخرى تجيبهم عن استفساراتهم، فقد اعتبر هؤلاء علماء المعاهد والمراكز الإسلامية في العالم الإسلامي، مرجعية دينية افتقدوها في بلادهم، وليس في هذا إنقاصا من مكانة علمائهم، بقدر ما كان اهتزاز ثقتهم في من تولوا الفتوى الشرعية عقب الاحتلال، بعد أن أحكمت الإدارة الاستعمارية قبضتها على الشأن الديني، فنفت أجل علمائه، وصادرت موارده، وأنشأت مدارس تمد القطاع بأئمة يتوافقون مع الإسلام الفرنسي.

وكان الأمير عبد القادر مع علمه وفقهه قد استأنس بعلماء مصر في قضايا الشائكة إما تأكيدا لحكمها أو نفيها. ومن ذلك مسألة تعدي السلطان المغربي، التي رأى الأمير أنها كانت تقوية للكافر على الإسلام والمسلمين، وإضرارا بشخصه، ووفاه محمد عlish (1802-1882) مفتي المالكية بالديار المصرية بالإجابة الوافية عن هذا الاستفسار⁽¹⁾.

كما لجأ الأمير لعلماء مصر، عند تأديته لمناسك الحج، متقصيا عن بعض المسائل الدينية المتعلقة بالحج وأركانه، وتبيان مسألة بناء البيت الحرام وعددها. كما استفسر عن فرائض الحج وسننه، وفضل الحرم المدني وزيارة النبي ﷺ⁽²⁾. وكانت الإجابة عن طريق المراسلة أيضا، تلقى فيها ردا مطولا عن الاستفسارات⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد بن عبد القادر: تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج.1، المطبعة التجارية عزوزي وجاويش، الإسكندرية، 1903، ص.306-309.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ج.2، ص.124.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ج.2، ص.125-142.

وكانت الرسائل المتبادلة قد اعتمدت لغة علمية جافة، استعمل فيها المتراسلون مصطلحات فقهية، مع استدلالهم بنصوص قرآنية وأحاديث نبوية، والاستعانة بالمذاهب الأربعة. وإن كان محور الرسالتين الأساسيين البحث عن فتوى شرعية، كما في رسالة الأخيرة، التي كان الاستفسار فيها عن مسائل دينية بحثة، تتعلق بالجانب التعبدية. بينما تندرج الرسالة الأولى ضمن السياسة الشرعية التي استفسر فيها الأمير عن نظرة الدين لمسألة سياسية، التي قد تضعف قوته وقوة جيشه، بسبب تعدي وتحرشات سلطان المغرب، ويقوي مقابل ذلك شوكة الأعداء عليهم.

وتميزت هذه الرسائل بطول متنها على أسلوب القدماء، فبعد ديباجة طويلة، كان المتن بألفاظ قوية كثيرة السجع، يخيل لقارئها أنها تعود للقرون الأولى من الإسلام. كما خلت الرسائل عن ذكر التاريخ المحجري أو الميلادي الذي يبين تاريخ الإرسال أو تلقيها.

ولم تكن المراكز والجامعات وحدها التي راسلها الجزائريون، بحثا عن حلول لمسائلهم الدينية، فقد جذبتهم أيضا المجالات التي يسمح بدخولها إلى الجزائر، كمجلة "المنار" وصاحبها رشيد رضا، الذي بعث له أحد الجزائريين رمز لنفسه بغويشم مجموعة أسئلة يستفسر فيها عن الفتنة بين الصحابة رضي الله عنهم، ومسألة إثبات هلال شهر رمضان اعتمادا على قول المنجم حسب استفساره، وصلاة النساء في المساجد وذنوب الخطيب الذي ييئ الكسل والخرافات⁽¹⁾. وهي قضايا تبين أن سائلها لم يكن من العامة، بل على قدر من العلم، إذ يستفسر عن قضايا دقيقة من الفقه الإسلامي.

II.2 - القضايا السياسية:

تفاعل الجزائريون كما علماء ومفكري المشرق مع القضايا والمسائل السياسية التي تخص الأمة الإسلامية أو تلك المتعلقة بالجزائر، وغلب على هذه الرسائل الطابع سرية في الغالب، هي أحد أهم الأساليب التي سمحت بالتواصل بين الطرفين.

II.2.1 - مراسلات النخبة العربية:

كان شكيب أرسلان من بين أهم الشخصيات المشرقية التي تراسلت مع العلماء من النخبة

⁽¹⁾ مجلة المنار، مج.8، ج.16، 16 شعبان 1323هـ/15 أكتوبر 1905م.

العربية. وكان شكيب أرسلان قد أولى الجزائر اهتماما خاصا في كتاباته⁽¹⁾، دون أن يخصصها بالزيارة، كما فعل مع جارها المغرب أثناء زيارته للمنطقة المحايدة الخاضعة للقانون الدولي، ثم تطوان التي كانت تحت السيطرة الإسبانية (1930). وزيارته لتونس أثناء مشاركته في حرب طرابلس (1911)، أين استطاع التسرب إليها. بينما تواصل مع النخبة الجزائرية عن طريق المراسلات والمقابلات التي جمعته وإياهم في لوزان السويسرية، والذي سنقف معها لاحقا.

وقد تراسل كلا من أرسلان وتوفيق المدني، وتعددت محاور المواضيع التي أثارتهما وتباينت مواقفهما، واختلف أسلوبهما في المعالجة، فاتفقا في بعضها واختلفا في أخرى. أما بدايتها فتعود إلى عشرينيات (1923)، حسب ما جاء على لسان المدني، الذي أكد وثوق الصلة بينهما⁽²⁾ عندما كان على رأس إدارة الحزب الدستوري بتونس، واشتملت رسائلهما على مواضيع أدبية وسياسية وأخرى اجتماعية محورها الرئسي الجزائري والمغرب العربي: «كنت أمد الأمير شكيب أرسلان طوال سنوات عدة بالمعلومات الغزيرة الصادقة على بلادنا المغربية الكبيرة، وعن مشاكلنا السياسية ومقاومتنا الاستعمار ومقاومته لنا»⁽³⁾. إلى جانب الاشتراكات والتبرعات والإعانات المقدمة لمجلة الأمة العربية⁽⁴⁾ التي أنشأها أرسلان⁽¹⁾. الأمر الذي أكده أرسلان في مراسلته للحاج عبد السلام

⁽¹⁾ خص شكيب أرسلان الجزائر بمقالين في كتاب حاضر العالم الإسلامي الذي شارك فيه مؤلفه لوثر استودارد، في بعض الفصول وتعليقات وحواشي. بأن عنوان مقاله الأولى: "الجزائر والأمير عبد القادر وفرنسا"، ينظر: حاضر العالم الإسلامي، مج.1، ج.2، ص.166-174. ومقال ثان: "الجزائر وقبائل البربر"، ص.175-187. كما استعان بمؤلفات الجزائريين كمصادر لمقالاته؛ كإسماعيل حامد في كتابه عن التسامح الإسلامي، عند حديثه عن التعصب الإسلامي ومائة مشروع لتقسيم تركيا. ينظر: المصدر نفسه، مج.2، ج.3، ص.211. وفي موضع آخر، استعان بكتاب توفيق "كتاب الجزائر" الذي نوه به في أكثر من موضع؛ أثناء تعليقه على العصبية الجنسية لمؤلفه لوثر استودارد في كتاب حاضر العالم الإسلامي، مج.2، ج.4، ص.105. و عند حديثه عن خطر التنصير في الجزائر. ينظر: المصدر نفسه، مج.2، ج.3، ص.361. كما كانت لشكيب أرسلان حضورا آخر في الجزائر، كالوساطة بين الإباضية والمالكية في مسألة الأذان، والتي أشارت لها الصحف آنذاك. ينظر: جريدة النجاح، 15 جويلية 1930.

⁽²⁾ أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ص.232.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ج.2، ص.232-233.

⁽⁴⁾ مجلة الأمة العربية أنشأها شكيب أرسلان، وإحسان الجابري في جنيف سويسرية. باللغة الفرنسية. أول عدد كان في مارس 1930. وفي عنوانها الفرعي أعلنت المجلة أنها مجلة سياسية وأدبية واقتصادية واجتماعية. وصرحت بأنها لسان حال الوفد الفلسطيني السوري لدى عصبة الأمم لخدمة مصالح البلاد العربية والشرق.

بنونة من برلين (15 جانفي 1931)، إلى جانب عدد من العلماء (محمد سعيد الزاهري⁽²⁾)، والطبيب العقبي). ولعب توفيق المدني دور الوسيط بين الأمير أرسلان وبعض الزعماء المغاربة؛ مثل محمد داود التطواني عندما عزم على زيارة المغرب⁽³⁾.

ويبدو أن موقف أرسلان من إيطاليا، وسكوته عن احتلالها للحبشة، جعل العلاقة بينهما تفتت وحماستها يخف، فكانت الرسائل على قلتها خلال هذه المرحلة، رسائل نقد وعتاب عن موقفه هذا. ثم تجددت المراسلات لفترة قصيرة، بعد الحرب العالمية الثانية قبيل وفاة أرسلان (1946) وكانت مواضيعها تدور حول النيات المبيتة لدول المحور على بلاد المغرب⁽⁴⁾.

وجمعت المراسلة أيضا بين شكيب أرسلان والطبيب العقبي أحد أقطاب النخبة العربية في الجزائر، والعضو المؤسس لجمعية العلماء المسلمين، وإن كنا نجمل حقيقة لقاءهما الشخصي، إلا أنه من المؤكد أنهما تراسلا مبكرا خلال العشرينيات، بدليل ما جاء في كتاب "شعراء الجزائر" لمحمد الهادي السنوسي (1927)، الذي نوه فيه بهذه العلاقة⁽⁵⁾.

وقد ساهمت العديد من العوامل في إثراء هذا التواصل الفكري بين هذين العلمين، منها البيئة الحجازية التي عاش فيها العقبي في تلك المرحلة، وشهدت إرهابات النهضة العربية، لذلك كانت رسائلهم تدور حول قضايا العالم العربي الإسلامي⁽⁶⁾، في خضم بوادر زوال الخلافة وظهور فكرة الحماية، والانتداب الأوروبي على المنطقة.

(1) أحمد توفيق المدني: "شكيب أرسلان بطل الجهاد في كل الميادين"، مجلة الثقافة، ع.76، جويلية-أوت 1983، ص.774.

(2) هو محمد سعيد الزاهري بن البشير بن علي بن ناجي (1317-1370هـ/1899-1956م)، تلقى تعليمه الأولي في بلدية زريبة الوادي والتحق بدروس عبد الحميد بن باديس، ثم تونس (شهادة التطوع)، عاد إلى الجزائر 1925، والتحق بالحركة الإصلاحية فيها. اشتغل بصحافة الوطنية والمشرقية من مؤلفاته المطبوعة "الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير" وأخرى مخطوطة كحاضر تلمسان، بين النخيل والرمال، حديث خرافة، وشؤون وشجون. للمزيد ينظر: محمد الهادي سنوسي: شعراء الجزائر، ج.1، ص.62-94. وصالح خريفي: محمد سعيد الزاهري، م.و.ك، الجزائر، 1986، ص.172.

(3) أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء، ج.4، ص.121.

(4) أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ج.2، ص.335-336.

(5) محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، ج.1، ص.148.

(6) أحمد مريوش: الشيخ الطيب العقبي ودوره في الحركة الوطنية الجزائرية، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، 1991-1992، ص.19-20.

كما تراسل الجزائريون مع محب الدين الخطيب،⁽¹⁾ الذي أبدى بدوره اهتماما بقضايا بلاد المغرب، بما في ذلك الجزائر، الأمر الذي دلت عليه أوراقه وقصاصاته التي خلفها من بعده. ومع أن فرنسا قد وضعت في خانة الخطر، الذي لم تسمح للجزائريين بالتواصل معه. فإنه كان من بين الشخصيات التي راسلته النخبة العربية؛ فقد تعرف عليه العقبي أثناء مكوثه في المدينة، وكان أبو يعلى الزواوي قد نشر أحد كتبه في مطبعته (الأميرية)⁽²⁾، إلى جانب مراسلاته مع مفدي زكريا (1908-1977) بصفته أحد أعضاء اللجنة العليا لنجم شمال إفريقيا، وهي المراسلة التي وجدت ضمن أوراق محب الدين الخطيب مؤرخة بتاريخ (جانفي 25/1932 رمضان 1350)، يطلب فيها مفدي زكريا منه الدفاع عن سياسة حزب النجم، والوقوف ضد سياسة الاندماج وإذابة الهوية الجزائرية. مصحوبة بصورة لمصالي الحاج⁽³⁾.

II.2.2 - مراسلات النخبة الفرنسية:

تواصل الأمير أرسلان مع بعض رجال النخبة الفرنسية، رغم تباعد فكرهما، فتواصل في وقت متأخر مقارنة بالعلماء بمصالي الحاج (1898-1974)، والذي كان حسب تقرير الشرطة (1934)، بتاريخ (1932)⁽⁴⁾، وهو نفس التاريخ الذي أشار إليه بانون أكلي⁽⁵⁾، وحسب نفس الكاتب⁽⁶⁾

⁽¹⁾ هو محب الدين بن أبي الفتح بن عبد القادر الخطيب (1303-1389هـ/1886-1969م)، بغدادي الأصل دمشقي المولد، نشأ في أسرة ذات علم وخلق. لازم العلماء منهم الطاهر الجزائري وأحمد النويلاتي، جمال الدين القاسمي. شارك في تحرير بعض الصحف "المؤيد"، و"الأهرام"، وأصدر أخرى "القبلة" و"الفتح" و"الأزهر" و"الزهراء"، أسس المطبعة الأميرية. ترك زادا كبيرا من المؤلفات بين تأليف وتعليق وإعادة طبع كتب تراثية. ينظر: خير الدين الزركلي: مرجع سابق، ج.5، ص.282.

⁽²⁾ وهو كتاب تاريخ الزواوة، دمشق 1927. أعادت وزارة الثقافة الجزائرية نشره سنة 2005، بمراجعة وتعليق من سهيل الخالدي.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.600.

⁽⁴⁾ بنيامين سطورا: مصالي الحاج رائد الوطنية الجزائرية (1898-1974)، تر. الصادق عماري، مصطفى ماضي، القصة 1998، ص.133.

⁽⁵⁾ محمد قنانش، محفوظ قداش: نجم الشمال الإفريقي 1926-1937، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، د.م.ج، الجزائر، 1984، ص.85.

⁽⁶⁾ تولى محمد قنانش وبطلب من مصالي الحاج، إرسال رسائل بالعبوية لشكيب أرسلان، ورفيقه الجابري الشاعر والصحفي الوطني المنفي عن مصر، والذي تولى إدارة منبر الشرق بجنيف علي الغاياتي. ينظر: محمد قنانش: ذكرياتي مع مشاهير الكفاح، دار القصة، الجزائر، 2004، ص.22.

فإنّ الرسائل كانت ترسل في غلافين؛ الأولى يبعث إلى ليون بفرنسا على عنوان محمد بداك، أحد مناضلي حزب الشعب، وبدوره يرسلها إلى جنيف⁽¹⁾، وهو احتراز وقائي، لكي لا تقع أي منها في يد فرنسا، وهي التي تعد إرسال من أعدائها، لنشاطه الدعائي لفكرة الجامعة الإسلامية، والفكر القومي الوطني بعدها.

ففي رسالة أرسل بها إرسال إلى مصالي الحاج، كانت قد وقعت في يد الشرطة الفرنسية، بتاريخ (26 أكتوبر 1936)، أكد فيها ديمومة المراسلة بينهما، حيث ذكر فيها سروره برسالته، وأنه أجاب على أخرى جاءت من فرع النجم على مستوى شعبة تلمسان⁽²⁾.

ولا شك أن رسائل الطرفين (مصالي-إرسال)، قد اعتنت في مضمونها بمحوم العالم الإسلامي، بما في ذلك القضية الجزائرية في ظل السيطرة الفرنسية. ومساعي شكيب إرسال في نشر الفكر العربي الاتحادي، الذي يجمع شمل الأمة وتوحيد الجهود ضد عدو واحد، المتمثل في الامبريالية الاستعمارية. ويبدو أن إتقان إرسال للغة الفرنسية، كان من القواسم المشتركة التي وثقت العلاقة بين الطرفين، فكانت رسائله طورا بالعربية، وأطوارا أخرى بالفرنسية. وتوطدت روابطهما بلقائهما المباشر في جنيف السويسرية⁽³⁾، أثناء انعقاد المؤتمر الإسلامي الأوروبي (7 ديسمبر 1935)؛ حيث فر مصالي الحاج هناك خوفا من المتابعة القضائية بفرنسا، واتخذها إرسال من جهته مقرا لإقامته بالقرب من عصبة الأمم المتحدة.

وقد تبادل الرجلان عبارات الاحترام والتقدير والإعجاب؛ ففيما اعتبر إرسال مصالي الشاب الوطني والمقدام المتحمس، وأن الإسلام لو كان له مثل مصالي في مختلف الأوطان، لتغير الحال غير الحال⁽⁴⁾. نعته مصالي أيضا بالرجل العظيم والبطل⁽⁵⁾، واعتبر الاتصال به مكسبا سمح له بتحسين

(1) محفوظ قداش، محمد قنانش: المرجع السابق، ص 118.

(2) أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء، ج. 4، ص. 140.

(3) من المعروف أن إتباع سويسرا لمبدأ الحياد منذ 1515 (بعد هزيمتها أمام فرنسا في معركة مارينانو) محافظتها على هذه السياسة، ما جعلها مقرا للمنظمات السلمية والداعية للمحافظة على الأمن العالمي، كعصبة الأمم المتحدة. وقيامها بدور الوسيط في حل النزاعات الدولية. كما كان اعتمادها لمبدأ الحياد، كان أحد الأسباب المباشرة في عدم الانضمام للأمم المتحدة لتناقض مبادئ هذه المنظمة مع هذا المبدأ. فكانت مقرا لاستقرار أغلب اللائحين السياسيين.

(4) توفيق المدني: حياة كفاح، ج. 2، ص. 137.

(5) مصالي الحاج: مذكرات مصالي، ص. 190.

رؤيته السياسية، كما سمح له بالاتصال بشخصيات عربية وإسلامية؛ كضياء الدين (الوزير الأول السابق لإيران)، ونوري سعيد (الوزير الأول للعراق) والمغربي عمر عبد الجليل⁽¹⁾. كما كان تقاربهما أحد العوامل الرئيسية في تغيير مسار الحياة السياسية لمصالي؛ من الشيوعية واليسارية العلمانية، إلى العروبة والإسلام بأن قرب بينه وبين العلماء. الأمر الذي نوه إليه بنيامين سطورا في قوله: «مصالي نفسه كان ييقى بلا شك مناضلا ماركسيا مغمورا، لو لم يضطر إلى اللجوء إلى جنيف في بداية 1935، للإفلات من المتابعات القضائية، وهناك التقى بشكيب ارسلان الذي حول عقيدته إلى العروبة»⁽²⁾.

ومما سبق يتبين لنا، أن شخصية أرسلان كانت شخصية مُلمّة، جذبت لها العديد من المعجبين، ولاهتمامه بقضايا بلاد المغرب، ومحاولته توحيد الشعوب العربية ولمّ شملها، واستنكاره للممارسات الاستعمارية، وقد ساهمت مجلته الأمة العربية في تسليل أفكاره للجزائريين، رغم حظر السلطات الاستعمارية لها.

3.II - الصحف المشرقية:

تعدت مراسلات النخبة الجزائرية أعلام المشرق إلى مجلاتهم وجرائدهم، وقد سمح لهم هذا النوع من التواصل إقامة علاقات علمية وأدبية، عبر صفحات الجرائد. ووجدوا فيها مجالاً أرحب بعيداً عن الرقابة الاستعمارية. وكان محمد السعيد الزاهري من بين النخبة العربية التي راسلت أكثر من مجلة؛ فقد راسل "المقتطف"⁽³⁾ و"الفتح"⁽⁴⁾ و"الرسالة"⁽¹⁾. وسمحت له الأخيرة، عبر الفضاء

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص. 184.

⁽²⁾ بنيامين سطورا: مصالي الحاج، ص. 130.

⁽³⁾ المقتطف: مجلة علمية أصدرها يعقوب صروف ونمر فارس، (1876-1952)، بين بيروت ومصر (1884)، تناولت مواضيع متنوعة (الصناعة، الزراعة، تدابير تخص المنزل، المسائل العلمية، الأخبار)، للمزيد: الفيكونت فليب دي طرازي: تاريخ الصحافة العربية، ص. 125.

⁽⁴⁾ جريدة الفتح: (1926-1947) جريدة إسلامية علمية وأخلاقية، تولى عبد الباقي سرور نعيم رئاسة تحريرها خلال العامين الأولين، ثم محب الدين الخطيب، غطت في مواضيعها كل ما يتعلق بالعالم الإسلامي، واهتمت بقضايا الاستعمار والمغرب العربي، وتناولت التغريب والغزو الفكري وأعمال دعاة الإلحاد. للمزيد ينظر: أنور الجندي: تاريخ الصحافة الإسلامية، ج. 2، (الفتح - محب الدين الخطيب) دار الأنصار، مصر.

المعنون بالبريد الأدبي، الذي يعنى بنشر الأخبار والرسائل خارجية، أثارت عبره نقاشات عديدة خاصة الأدبية منها. وهو الموضوع الذي نشرت فيه المجلة الرسالتين التي وجههما الزاهري من مدينة وهران، دون ذكر تاريخ ورودهما؛ تناولت الأولى اللغة السيوية بربرية⁽²⁾، والثانية المطابع السارقة⁽³⁾ والتي ناقش فيها بكل موضوعية وبصراحته المعهودة، إقدام بعض المشرفين على المطابع، بطبع أعداد إضافية خفية عن المؤلف، يذهب ريعها إلى جيوبهم لا لفائدة مؤلفيها. بالإضافة إلى مقالات لا تقل أهمية. تناول فيها مواضيع فكرية ثقافية واجتماعية.

ويبدو أن النخبة العربية في الجزائر قد أتقنت هذا الفن، وأحسنست استغلاله لصالح قضيتهم في الجزائر وقضايا الأمة العربية. فقد تنوعت المراسلات بتنوع مواضيعها، وساهمت في إثارة المسائل الشائكة شرعيا وفكريا وسياسيا وأديبا، ومحاوله إيجاد مخرج تُيسر صعوبتها. كما قربت المسافات، بين الأفراد والجماعات، وبين الأفراد والمؤسسات، وكسرت الحواجز الإدارة الاستعمارية المفتعلة. وقد جمعت الرسائل بين الجزائريين ونظرائهم المشاركة، فكانت مصدرا هاما من مصادر التواصل، والتأثير الفكري والثقافي بين العلماء والأعيان، وقد لعبت دورا هاما في رسم صورة عن الحالة الاجتماعية والسياسية في أوساط المتراسلين. كما أنها -الرسائل- أمدتنا بقدر هام من المادة التاريخية، فكانت ميدانا للدرس الأدبي والتاريخي والسياسي. و مرآة عاكسة للنضج الفكري والثقافي والأدبي، وبيئة أصحابها في المغرب والشرق من الناحية الاجتماعية والسياسية والثقافية.

ونرى من الضروري بما كان أن ندرج وسائط أخرى وقنوات اتصال إضافية، سمحت بالتقارب الجزائري المشرقي، كالكتب والصحف والمجلات، التي تتابع وصولها إلى الجزائر، المحظورة منها والمسموح بها من طرف الإدارة الاستعمارية. فقد كانت لها طرقا مباشرة من مصر أو أخرى غير مباشرة عن طريق

(1) مجلة الرسالة: أنشأها أحمد حسن الزيات (1885-1968) عام 1933، كتب فيها رموز الأدب العربي مشرقا ومغربا، أمثال العقاد سيد قطب أحمد أمين... استمرت مدة واحد وعشرين سنة. اعتنت بالمواضيع الأدبية والعلمية والفنية. وكان ظهورها أسبوعي، بلغ عدد أعدادها 1025 عدد.

(2) ينظر: محمد سعيد الزاهري: "اللغة السيوية بربرية"، مجلة الرسالة، ع. 125، السنة الثالثة، 28 شعبان، 1354هـ/25 نوفمبر 1935، ص. 1916.

(3) ينظر: محمد سعيد الزاهري: "المطابع السارقة"، المصدر نفسه، ع. 250، السنة السادسة، 17 صفر 1357هـ/18 أبريل 1938، ص. 677.

تونس والمغرب. أو في حقائب الحجاج عند رجوعهم⁽¹⁾. كما عمدت الصحف الجزائرية الصادرة باللسان العربي على تخصيص ركن لعرض مؤلفات المشاركة، وما جاء في الصحف المشرقية من مقالات، كمجلة "الشهاب" التي عنوانته: "مجتنيات [كذا] من الكتب والصحف"، وإما أن تقتبس من تلك المجالات المشرقية مقالات أو تُعيد نشر ما تم نشره في "المنار" و"الفتح" و"الشورى" و"الأهرام" و"الأيام" و"السمير"، والتي في الغالب يحملها البريد في إطار المبادلة الصحفية. كما تطلعنا جريدة "النجاح" في بعض صفحاتها الإخبارية، عما توفره مكتبتها (النجاح) من مقتنيات جديدة من الكتب، غلب عليها الطابع الأدبي والمؤلفين من المشرق.

إلى جانب ذلك، وجدت الكتب سييلا آخر للوصول إلى الجزائريين في شكل هدايا، مصدرها الأفراد والمؤسسات المشرقية، وهو ما أشارت إليه جريدة البصائر، عند تنويهها بالدور الذي قام به الشيخ محمد نصيف (1884-1971)، الذي أهدي الجمعية العديد من الكتب، ككتاب "فتح المجيد بشرح كتاب التوحيد" للشيخ محمد بن عبد الوهاب، وكتاب الشيخ عبد الله القصيمي، "الصراع بين الإسلام والوثنية"⁽²⁾. الأمر الذي أشاد به البشير الإبراهيمي في قوله: «وجمعية العلماء نفسها مدينة له (محمد نصيف)، فإن الكتب السلفية لم تصلنا إلا على يده»⁽³⁾. كما نعتة بزعيم الجزائر في مقال تحت عنوان: «محمد نصيف الزعيم الجزائري»⁽⁴⁾، فكان يستقبل وفود جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تزور الحجاز؛ كالوفد الذي ترأسه الإبراهيمي (1952)، ودعوته لقرأة جريدتي "الشهاب" و"البصائر"، ودعمهما ماديا ومعنويا.

III - موقف الإدارة الاستعمارية من المراسلات:

لم تغفل فرنسا عن هذه القناة التواصلية التي بإمكانها أن توطد علاقة الجزائريين بعروبهم وإسلامهم، وتفتح عيونهم على حقيقة فرنسا الاستعمارية، وإطلاعهم على أوضاع الأمة العربية والإسلامية والأمم المتحررة، فشددت على منابع هذا التواصل، بفرضها لرقابة إدارية وأمنية.

1.III - مراقبة البريد:

(1) محمد ناصر: المقالة الصحفية الجزائرية نشأتها وتطورها وأعلامها، مج. 1، ص. 57.

(2) جريدة البصائر، ع. 204، 20 أكتوبر 1952، ص. 8.

(3) محمد البشير الإبراهيمي: آثار الإبراهيمي، ج. 4، ص. 125.

(4) جريدة البصائر، ع. 159، 9 صفر 1358هـ/31 مارس 1939.

ضيق فرنسا أشد التضييق على المراسلات المتبادلة بين النخبتين في الجزائر والمشرق، فأخضعت الوارد والصادر للرقابة المشددة. بتجريم كل من يثبت مراسلاته لأشخاص تعتبرهم فرنسا أعداء لها بعقوبات صارمة؛ فقد عزلت إدارة "المبشر" محمد بن مصطفى خوجة، الذي اشتغل في الجريدة كمحرر، بسبب تواصله مع محمد فريد⁽¹⁾، زعيم الحزب الوطني المصري الذي خلف مصطفى كمال.

كما اعتبرت فرنسا شكيب أرسلان من الشخصيات غير المرغوب فيها، وعدته خطرا على الجزائريين بدعوته للوحدة العربية، التي ولا شك تهدد مصالحها في الجزائر، وأهدافها الاستعمارية في العالم العربي والإسلامي. فأخضعت اتصالاته للرقابة المشددة⁽²⁾، كما لجأت فرنسا للضغط على إسبانيا، لتشدد بدورها الرقابة على بريده، الذي كان يرسل منها النخبة من المغرب الأقصى، كما لاحقته الرقابة الفرنسية في سويسرا⁽³⁾. وهو ما جعل أرسلان يلجأ لاستعمال أسماء وعناوين مستعارة. ليصبح منهجا سلكه في جميع مراسلاته مع النخبة الجزائرية، حيث تؤكد المصادر أن شكيب أرسلان، كان يرسل الجزائريين بطرق غير مباشرة وبعناوين وهمية، تسلك فيها رسائله طريقين⁽⁴⁾، كما سبق الإشارة إليه.

ومن جهته أكد أحمد توفيق المدني في مذكراته هذه المسألة؛ حين ذكر حادثة تعرض منزله للتفتيش، بحثا عن مكاتباته لشكيب أرسلان وإحسان الجابري وأمين الحسيني... أثناء الحرب العالمية الثانية، مما اضطره الأمر لإخفائها حسب ما جاء في نفس المذكرات، داخل صندوق دفنه في حديقته⁽⁵⁾. فكانت الرقابة المفروضة على البريد جزء من سياستها الرامية لطمس معالم الروابط الفكرية والثقافية بين الجزائريين والمشرق، ومسح هويتهم العربية الإسلامية، وتعبيرا عن خوفها من وعي النخبة، وإطلاعها على أوضاع العالم العربي الإسلامي، والاتصال بأعلام المشرق كأرسلان، ومحب الدين الخطيب، بقدر هلعها من فكرهم المتحرر من قيود الاستعمار وفضح ممارساته.

(1) محمد علي دبوز: نهضة الجزائر وثورتها المباركة، ج.1، ص. 129.

(2) A.N.T, rapport du ministère des affaires politique et commerciales, 26 Janvier 1934.

(3) A.N.T, S.A, C.268,D.6/2, rapport du ministre des affaires etrangers française, direction des affaires politique et commerciales .

(4) محمد قنانش ومحمود قداش: نجم الشمال الإفريقي، ص. 118.

(5) توفيق مدني، حياة كفاح، ج.2، ص. 272-273.

2.III - التضييق على الصحف المشرقية:

راقبت الإدارة الاستعمارية المنشورات والمطبوعات من صحف وجرائد وكتب الواردة من المشرق، فقد كان بريد جمعية العلماء المرسل من دمشق وبيروت والقاهرة، في شكل منشورات ومطبوعات، محل رقابة دقيقة من طرف المصالح المعنية. وهو ما نلمحه في تقرير عن الشرطة الذي رصد مجموعة من المطبوعات. وركز التقرير على المطبوعة المنشورة باللغة العربية، التي ضمت (64) صفحة بعنوان: "النار، التخريب في فلسطين"، وكتاب يتناول سياسة الحماية الفرنسية في المغرب. ويخلص نفس التقرير إلى أن الجمعية تهدف من وراء توزيع هذه المطبوعات، تحصيل الفوائد العائدة من بيعها؛ بحيث تستعملها في توسيع نشاطها⁽¹⁾.

وكان التقرير جان ميرانت (Mirante) المكلف بشؤون الأهالي بالولاية العامة (1913)، ما يؤكد هذه الرقابة. والذي كان (التقرير) بناء على مراسلة وصلته من قنصل فرنسا بمصر، تبين حجم الصادرات المصرية من الكتب إلى مختلف البلاد الإسلامية، بما في ذلك مستعمرات فرنسا. وهو ما جعل ميرانت يتصل بالحكومة العامة بقيادة شارل ليتو (Lutaud) ويقنعها بالتوقيع على منشور حرره ميرانت بنفسه، ووُزع على الأقاليم الثلاث (الجزائر العاصمة، قسنطينة، وهران)، من أجل التحقيق الدقيق عن مدى انتشار الكتاب العربي، وحصّة كل إقليم من المبلغ الذي جاء في مراسلة القنصل (438107150 فرنك) [كذا]، المخصص للمستعمرات الفرنسية. وضبط عناوين الكتب التي شملها الاستيراد⁽²⁾. وفي هذا ما يؤكد السياسة الاستعمارية اتجاه النخبة العربية، كفكر تستمده هذه الأخيرة من أطراف خارجية من العالم العربي، على رأسها مصر.

وتوالت القوانين والمراسيم التي أصدرتها السلطة الاستعمارية، لمنع بعض الصحف من دخول الجزائر، على اعتبارها خطرا يهدد مستقبلها الاستعماري، خاصة تلك الصحف التي أبدت معارضة لسياستها، وكشفت الكبت السياسي الممارس على الجزائريين والحالة الاجتماعية والدينية، كجريدة "اللواء"، "المؤيد"، "البلاغ"، "ككوب الشرق" و"الفتح"... وقد أحصى محمد القورصو في إحدى دراساته عن الصحف الممنوع دخولها الجزائر ب (67) عنوانا، استعانت الإدارة الاستعمارية في منعها على التقارير الصادرة عن مراكز البريد، التي كانت تذكر فيها اسم وعنوان

⁽¹⁾S.L.N.A, B.3, rapport de police, Juillet 1938, archives w.Constantine .

⁽²⁾أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ص 147-149.

المرسل ونوعية ومحتوى الصحف والمنشورات التي تصل إلى الجزائر⁽¹⁾.

في حين تساهلت فرنسا مع دخول بعض الصحف والمجلات العربية، خاصة المصرية منها لتونس والمغرب الأقصى، اللتين تأخرا احتلالهما، وحتى بعد فرض الحماية عليهما، لم يعرفا نفس التضييق الذي مارسته فرنسا على الجزائر؛ حيث كانت الرقابة الفرنسية فيهما أقل حدة، منها جريدة "الأهرام"، و"صحف دار الهلال" اللتان لم تنتقد سياستها الاستعمارية⁽²⁾. وكانت الصحف العربية الممنوعة تتسلل إلى الجزائر بطرق تموهية متعددة؛ ضمن متاع وحقائب المهاجرين العائدين، خاصة الحجاج، وبين أغراض التجار والمسافرين، أو إدراجها ضمن كم هائل من الصحف المرخص لها بالدخول إلى الجزائر، أو البعثات الطلابية، وحتى الفرق الفنية وعمال الموانئ الذين كانت تربطهم علاقات مع البحارة الأجانب القادمين من مختلف البقاع. من الأساليب المتبعة من الإدارة الفرنسية بالجزائر، إصدارها لقرارات منع دخولها الجزائر؛ فمنعت جريدة "المؤيد" وصاحبها الشيخ علي يوسف من الدخول بقرار إداري صادر بتاريخ (20 جوان 1900)⁽³⁾. كما منعت الحكومة الفرنسية جريدة "اللواء" في (أوت 1902) بسبب الجرأة التي فضح بها محمد فريد السياسة الفرنسية، بعد زيارته لها. وكان قبلها يشكك فيما يقال عنها، واعتبرها مبالغاة مصدرها كراهية الغازي الأجنبي. فكانت لهذه التصريحات التي نشرها عبر "المؤيد" و"اللواء"، وكتابه "من مصر إلى مصر" سببا مباشرا في منع دخول هاتين الجريدتين⁽⁴⁾.

وقد شددت فرنسا قبل الحرب العالمية الأولى، رقابتها على الصحف العربية الواردة إلى الجزائر، بإصدار قرارات منع أخرى طالت "القبس" و"المشكاة" الدمشقية، و"الشعب" المصرية و"الرأي العام" البيروتية و"الحق يعلو" من الأستانة⁽⁵⁾. وإصدار حكومتها العامة بعد الحرب العالمية الأولى، لأوامر إلى مصالحها الإدارية والأمنية بمقاطعة قسنطينة، لتشديد الرقابة على البريد القادم من

(1) محمد القورصو: «إشكالية انتشار الصحافة المغاربية والمشرقية في الجزائر ما بين 1920-1954، تلمسان وضواحيها انموذجا»، مجلة أفكار وأفاق، ع3، جامعة الجزائر 3، جانفي - جوان 2012.

(2) محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج1، ص 56

(3) زبير سيف الإسلام، تاريخ الصحافة في الجزائر، ج.4، م.و.ك، الجزائر، 1985، ص.23.

(4) أنور الجندي، الفكر والثقافة المعاصرة، ص.112.

(5) محمد ناصر: المرجع السابق، مج.1، ص. 59

تونس، وحجز كل الصحف الممنوعة⁽¹⁾، فمنعت جريدة "القبلة" بقرار من نائب العام للمحكمة، وفتح التحقيق في حق الطيب العقبي بسبب نفس الجريدة⁽²⁾. كما منعت مجلة الفتح خلال الثلاثينيات القرن الماضي التي ساندت بشكل علني قضايا التحرر في بلاد المغرب، وناهضت الاستعمار بكل أشكاله⁽³⁾. وكشفت حقيقة الوضع في الجزائر، في سلسلة مقالات: "مائة سنة على استعمار الجزائر"، "النصرانية في الجزائر" "الجزائريون يحال بينهم وبين العالم"، "فلسطين ثابتة في الجزائر"، "الإسلام والمسلمون في شمال إفريقيا"، ومقال آخر عن حوادث قسنطينة⁽⁴⁾.

وقد كانت الكتابة بالخط المشرقي، إحدى الحجج عمال البريد الفرنسي بالجزائر، في أنهم يجدون صعوبة في قراءتها، فلا يتم تسليم الرسائل المكتوبة بهذا الخط⁽⁵⁾. وهو ما حرم مستلميها في الجزائر من وصول رسائلهم ومجلاتهم وصحفهم المشرقية، وفي حالات أخرى عرفت تدبدا وعدم انتظام أعدادها، وهو ما أشارت إليه جريدة "البصائر" في قولها: «تصل إلى البصائر باسم المبادلة الصحفية أعداد متفرقة من مجلات المشرق العربي وجرائده، فيصل إليها العدد الرابع مثلا ولا يصل ما قبله وما بعده ثم السابع وهكذا...»⁽⁶⁾. وهو ما يضيع على القراء عمدا أو دون قصد، تتبع أخبار العالم العربي، وقضاياها السياسية، والسجلات الفكرية، وفوائدها العلمية والمعرفية. وألقت جريدة "البصائر" باللائمة في ذلك على مراكز البريد التي تعبت بها خاصة مكتوبة منها باللغة العربية، وهو ما دفع إدارة "البصائر" إلى توجه نداء للمشاركة وتنبههم فيه إلى ضرورة كتابة العناوين بالفرنسية.

ولم تجدي تلك المحاولات العبثية نفعا، فلم تفلح فرنسا في مساعيها لعزل الجزائر ومحاصرة نخبها عن العالم الخارجي بجدار حديدي، وبتز امتدادها العربي الإسلامي، بدليل عدم انقطاع

(1) G.G.A. Constantine, B3,282-283.17 Mai 1922.

(2) Ibid. September 1921.

(3) فضحت سياسة فرنسا الاستعمارية في المغرب العربي؛ بتناولها لمسألة الظهير البربري، وانعقاد المؤتمر الأفخارسيقي في تونس وتداعياته. ينظر: أنور الجندي: تاريخ الصحافة الإسلامية، ج.2، (الفتح، محب الدين الخطيب)، دار الأنصار، مصر، ص.207-214.

(4) عمار هلال: المصادر والمراجع العربية لتاريخ الجزائر، 1830-1962، الجزائر، د.م.ج، (د.ت)، ص 76-78.

(5) كان محمد بن أبي شنب، قد اشتكى من ضياع بريده القادم من المشرق في رسالته التي وجهها لمحمد كرد علي، وحذر الأخير من نوع الخط في كتابة العنوان.

(6) جريدة البصائر: "صحف الشرق العربي" ع. 149، السنة الرابعة، 2 أفريل، 1951.

تواصلهم بالشرق. فرغم المضايقات الإدارية والأمنية، فإنها لم تمنع دخول واحدة من بين (117) جريدة عربية تصدرها مصر فقط في مطلع القرن العشرين إلى الجزائر⁽¹⁾، إلى جانب صحف أخرى تصدر في البلاد العربية. فظلت الجرائد المشرقية مصدرا إعلاميا للعديد من الصحف العربية والإصلاحية منها. تستقي منها مادتها، وإن منع بعضها من الدخول إلى الجزائر، كما ظلت الصحف تُستقبل بلهفة وشوق فيتداول العدد الواحد أكثر من قارئ.

رابعا - مشاريع فرنسية في مواجهة الامتداد الفكري الشرقي:

روجت فرنسا الاستعمارية منذ بداية الاحتلال، لفكرة قدرتها على احتواء كل الجزائريين، بمؤسساتها القانونية والتعليمية. فاعتبرت الجزائر جزءا من فرنسا لا مستعمرة. بإلحاقها بالوطن الأم إداريا وسياسيا واقتصاديا وتعليميا، فكان إصدارها لأمرية (22 جويلية 1834)⁽²⁾ تشريع مبكر جعل من الجزائر أرضا فرنسية، مقسمة إلى عمالات (محافظات)، وأكدته مرة أخرى في المادة (109) من دستورها (04 نوفمبر 1848)⁽³⁾. لكن الحقيقة كانت خلاف ذلك؛ فقد ألحقت بشكل قانوني أوربي الجزائر (المستوطنون)⁽⁴⁾، الذين نهبوا من الجزائريين كل شيء حتى تسمياتهم، فسموا بالجزائريين بدلا عن أهلها. الذين سمو بالأهالي المسلمين (les musulmans indigenes)⁽⁵⁾، تسيروهم قوانين هجينة عن الأعراف الدولي.

وكان مشروع الدمج في حد ذاتي، قد أثار جدالا حادا بين الفرنسيين؛ بين رافض للفكرة، في غياب القواسم المشتركة بين مجتمعين متناقضين في الدين والعادات والتقاليد، التي من شأنها أن تخلق جدارا يحول دون انصهارهما في بوتقة واحدة. وتمادى بعضهم في رفضه للمسألة، بنظرة عنصرية فوقية مقيتة، جعلت من المسلمين الجزائريين غير قابلين للتمدن والتعلم. في حين أبدت فئة

⁽¹⁾ محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج 1، ص 59.

⁽²⁾ (R)Estoublon et (A) lefebure : **code de l'Algérie annoté**, T.1, (1830-1895), op.cit, p.6.

⁽³⁾ René Gantois : **l'association des algériens à la qualité de citoyen français**, op cit, p. 28.

⁽⁴⁾ أبدي هؤلاء الغرباء من المستوطنين تمسكا غربيا بالجزائر، خاصة بعد أن تشابكت مصالحهم بهذه الأرض. وكان تصريح جاك شوفالييه، أمام البرلمان الفرنسي (20 أوت 1947) أحسن تعبير عن وصفهم: «...والحقيقة أن كل الفرنسيين على اختلاف فئاتهم ومستوياتهم... يحبون الجزائر بدون الجزائريين ويرغبون في الاستئثار بخيراتها دون أن يشاركهم سكانها... لكن هؤلاء الذين أطلقت عليهم تسمية الجزائريين منذ 1895 كانوا يعتبرون أرض الجزائر هي أرضهم وهم فيها يشعرون بأنهم في ديارهم... ينظر: عبد الحميد زوزو: المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة، ص. 69.

⁽⁵⁾ Fanny Colonna : **institeurs algériens**, op cit, p.15.

أخرى بعض اللين والتفهم، في إدماج الجزائريين في البوتقة الفرنسية، على أن يقتصر الأمر على النخبة المتعلمة، والفئات القريبة من فرنسا. التي كانت قد تلقت جرعات متتالية في المدارس الفرنسية ما جعلها تتأهل للتخلي عن عاداتها وأعرافها، في سبيل الظفر بحضوة قانونية وحقوق سياسية ومكانة اجتماعية ووظيفية، ترتقي بها لأدوار قيادية في مجتمعاتها، ودور الوسيط بين محيطها المتخلف والعصرنة التي تمثلها فرنسا. فكسرت هذه النخبة من الشبان المتفتحين على عصرهم، سكونية المحافظين من النخبة التقليدية. ولا شك أن فرنسا الاستعمارية، فسعت الأخيرة لتدجين النخبة الجزائرية وتكوينها بحيث تكون الدعامة التي تستند إليها في ترسيخ أقدامها في الجزائر. وهو ما يدفعنا للاستفسار عن مشاريع فرنسا لاستقطاب النخبة المتعلمة؟ مدى نجاحها في ذلك؟

I - الفرنسية:

هي عملية تفرغ وصب لغوي وفكري؛ نعني بها إحلال اللغة والثقافة الفرنسية محل اللغة والثقافة الأصلية، التي تمس جميع مظاهر الحياة الثقافية والاجتماعية. فيفصل الجزائري عن هويته وقوميته العربية والإسلامية. فينشأ بذلك ممسوخا مبتورا عن جذوره الأصلية، بهدف تكوين نخبة مفرنسة، بعيدة عن بيئتها اللغوية والثقافية، سهلة الانقياد، لها قابلية للانصهار في الآخر، فتكون بذلك أبواقا تنشر فكاره وإيديولوجياته.

1.I - مجالات الفرنسية:

تجلت سياسة الفرنسية في الجزائر على أكثر من صعيد:

1- محاربة الجنس العربي؛ فالفرنسيون منذ بداية الاحتلال تهربوا من إطلاق لفظة عرب على الجزائريين، إنكارا منهم لشخصيتهم العربية وتسهيلا لفرنستهم⁽¹⁾. ونبغوا بدلها بأوصاف تحقيرية توحى بازدراء فرنسا لقيمهم وتراثهم وشمائلهم العربية. كالأهالي (les indignes)، والجزائريون المسلمون (les algériens musulmans)، وما تحمله من دلالات عنصرية دينية، فالفرنسيون أو المستوطنون لم تفرق تسمياتهم بالمسححة.

⁽¹⁾ ابن العقون: الكفاح القومي والسياسي، ج.1، ص.51.

2-فرنسة التعليم؛ على الرغم من حرص فرنسا على عدم تعليم الجزائريين⁽¹⁾، وُبعد سياستها عن تلبية حاجة الأهالي للعلم والمعرفة، عمدت إلى جعل التعليم وسيلة لاستيعاب العنصر الأهلي بإعداد الوسائط من بين المتعلمين، الذين يمكنون الإدارة الاستعمارية من التواصل مع باقي الأهالي. من خلال تكوين نخبة مفرنسة متخلية عن مقوماتها، منصهرة في الحضارة الغربية.

وأكدت فرنسا أن اللغة الفرنسية، هي لغة الدولة الحاكمة في الجزائر، فكانت هي اللغة الرسمية في المحاكمات والعقود، حسب قرار (1849)⁽²⁾، وفي مسعى آخر جعلت لغتها لغة دارجة بين عامة الجزائريين، حتى تسهل عملية الفرنسية.

3-تشويه المدارس الفرنسية لتاريخ وجغرافية الجزائر في فكر المتعلمين من أطفال الأهالي المسلمين، فكانت تدرس وفق منهج تشكيكي، بتسليط الضوء على المرحلة الرومانية فالفترة الفرنسية مباشرة، دون الالتفات إلى مرحلة الفتح الإسلامي. وكانت جهود المؤرخين الفرنسيين وعلماء الآثار منصبة في منحى واحد أن الجزائر فرنسية في حاضرها ومستقبلها، رومانية في ماضيها⁽³⁾. وبنفس المنهج تقريبا درست جغرافية الجزائر، فأدرجت ضمن الجغرافية الفرنسية، بهدف قتل المقومات الوطنية في نفوس أبنائها، وتمجيد فرنسا وتاريخها وثقافتها، وازدراء كل ما هو عربي إسلامي.

4- اعتبار اللغة العربية لغة أجنبية، والقضاء على منابعها الأولى؛ كالمدارس والجوامع والزوايا، إما بالتحويل أو الهدم. إضافة لنهب التراث العربي والإسلامي، كخطوط وكتب قيمة احتفظت بها المكتبات العامة والخاصة، أو إرسالها إلى مراكز العلمية والمتاحف المختلفة بفرنسا. أو بيعها لتجار الكتب الأوروبيين أو العبث بها وإتلافها عن طريق الحرق، والذاكرة التاريخية تحتفظ

⁽¹⁾ كل الإحصاءات التي رصدتها الحكومة العامة عن الحركة التعليمية للأهالي الجزائريين، وتم نشرها في العديد من التحقيقات والتقارير كـ *annuaire statistique de l'Algérie* التي وقفنا معها في الفصل الأول من هذه الأطروحة، تؤكد تراجع أعداد المتعلمين من الأهالي، مقارنة بالمستوطنين والفرنسيين، لأسباب موضوعية كنفور الأهالي من التعليم الفرنسي من جهة، وعدم عناية فرنسا لمسألة تعليمهم.

⁽²⁾ أحمد بن نعمان: فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر، (الخلفيات، الأهداف، الرسائل، البدائل)، منشورات دحلب، الجزائر، ص.84.

⁽³⁾ تزكي رابح: التعليم القومي والشخصية الوطنية (1931-1956)، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، ش.و.ن.ت، 1973، ص.105.

بالتخريب الذي لحق مكتبة الأمير عبد القادر، على يد الجنود الفرنسيين⁽¹⁾.

وظالت مضيقات على اللغة العربية إلى مستعمليها من النخبة، في جرائدهم ومجلاتهم بحجة أن صدورها كان بلغة أجنبية. فسلطت عليها الرقابة التي عادة ما تنتهي بمنع الصدور؛ فكان تعطيل جريدة "الجزائر" لمحمد السعيد الزاهري، لترجمته كلمة نهضة بالثورة، وفرنسا الظافرة بفرنسا الظالمة الغاصبة⁽²⁾. بخلاف الصحف الأهالي الصادرة باللغة الفرنسية.

5- تجنيد كم هائل من العلماء والمفكرين، سخروا أقلامهم لتزييف الحقائق التاريخية، بأسلوب تمويه، يحمل دلالات إنسانية، توحى بتمدين الشعوب، وهو ما أكده الكاتب العراقي عبد الجبار الجومرد في قوله: «إن للفرنسيين أسلوبا خاصا في تسجيل تاريخهم الاستعماري، يفرغونه في قالب إنساني وينسجون عليه من أدلتهم غطاء جميلا في المثالية السامية ومن حب لتمدن الشعوب وتحريرها»⁽³⁾. وقد حشدت فرنسا المؤلفين والمؤرخين والباحثين، الذين كتبوا عن كل جزئيات الشأن الجزائري، حتى أصبحت دراساتهم وأبحاثهم مصدرا هاما، للباحثين والأكاديميين الجزائريين، أو من غيرهم الذين وجدوا ظلتهم فيها، وهو ما أشار له محمد دبوز: «لقد كان المستعمرون الفرنسيون يحاربون تاريخ المغرب عامة القديم منه والحديث... فيصوروا ماضينا لنا كما تسول لهم أحقادهم الصليبية وعداوتهم الموروثة للمغرب... فأضرت بأبنائنا في مدارسهم الاستعمارية وأضرت بكتابتنا ومدرسينا الذين يعتمدون عليها في التأليف والتدريس، وبالمؤلفين والمدرسين من إخواننا المشاركة الذين يتوقون إلى معرفة تاريخ المغرب والجزائر الحديث فلا يجدون إلا تلكم الكتب الفرنسية فيعتمدون عليها...»⁽⁴⁾.

ومما رُوج له أيضا؛ أن المشاركة أنفسهم أنظارهم متجهة نحو فرنسا، وأن النخبة المشرقية تقتدي بها وتتخذها نموذجا في نهضتها، معتبرين العبقرية الفرنسية إحدى منابع الفكرية التي نهلوا عنها النخبة في المشرق. وهو ما ورد في "مجلة العالم الإسلامي": «إن عصارة النخبة المثقفة في مصر، يعود الفضل في تكوينها لفرنسا وصحافة نابليون ومطبعته في حملته على مصر، وأتى من بعده دور

⁽¹⁾ تركي رابع: المرجع السابق، ص. 93-94.

⁽²⁾ محمد السعيد الزاهري: «في الموقف الحاضر»، الشهاب، مج. 9، ج. 9، 1933، ص. 405.

⁽³⁾ أنور الجندي: الفكر والثقافة المعاصرة، ص. 146-147.

⁽⁴⁾ محمد علي دبوز: نهضة الجزائر الحديثة، ج. 1 (المقدمة).

الخدوية الذين نشطوا وقَعَلوا التأثير الفرنسي...»⁽¹⁾ بل إن فرنسا كانت قد استقبلت وفودا من طلبة المشرق المتطلعين للعصرنة والتقدم، التي فعّلتها الخديوية المصرية، لاستقدام دروب النهضة الأوربية إلى بلادهم، كما كانت عاصمتها باريس مقرا لاستقرار المنفيين العرب، وملتقى الزوار من الفاعلين السياسيين والمصلحين والأدباء، أمثال الأفغاني وعبدو وشوقي... أين اجتمعوا وتعلموا وعقدوا مؤتمراتهم (المؤتمر العربي (1913)) وأصدروا صحفهم (عروة الوثقى). والأكد أن العملية صاحبها تفاعل رواد الفكر والأدب المشرقي بالثقافة الفرنسية، كما كانت الحملة الفرنسية على مصر قبلها، الباب الذي فتح العالم الإسلامي على الحياة العصرية⁽²⁾.

وبذلك يكون انفتاح المشرق على فرنسا له تداعياته مباشرة وغير مباشرة على النخبة العربية في الجزائر؛ فالجزائريون حسب هذا الاعتقاد لم يعرفوا العباقرة الفرنسيين، أمثال روسو وهوجو إلا عن طريق الصحف المصرية والشامية. فلماذا البحث عن الحداثة والعصرنة، التي حملتها فرنسا إلى المشرق بطرق ملتوية، وهي ماثلة أمامهم وقريبة منهم.

I.2 - أثر الفرنسية على الجزائريين:

بخلاف المتوقع لم تتمكن فرنسا الاستعمارية من تحقيق النجاح الذي كانت تصبو إليه من مشروع فرنسة النخبة الجزائرية، التي كانت قد تشكل تداعيات نجاحه، خطورة على مستقبل الجزائر، وقيمها الدينية والحضارية. فكان العزاء الوحيد هو قلة أعداد هذه فئة، بحيث مثلت نسب ضئيلة من المجتمع الجزائري، كانت قد انبهرت بالثقافة الفرنسية، وبلغ الحد ببعضهم أن مسخوا ثقافيا وأصبحوا أبواقا لفرنسا، حيث رأوا فيها المخلص والملاذ لاجتياز التخلف والالتحاق بركب الحضارة، وعبر الزناتي⁽³⁾ أحد المعلمين الأهالي من النخبة المفرنسة، في أول عدد من جريدة

⁽¹⁾ N.S- L.B: "catalogues d'orientalisme", R.M , N. 3, Janvier 1907,p.454 .

⁽²⁾ أنور الجندي: المرجع السابق، ص. 152-153.

⁽³⁾ الزناتي رايح (1877-1952) المولود بفرناسينال (أربعاء بني راتن)، وخريج مدرسة ترشيح المعلمين ببوزريعة (1892)، اشتغل مدرسا ببلدية قرقور ثم قسنطينة. عُرف بفكره الاندماجي، شارك في إنشاء جمعية المعلمين من أصل أهلي، كما ساهم في إنشاء "صوت المستضعفين" و"صوت الأهالي". من آثاره إنجاز دراسة بعنوان "المسألة الجزائرية كما يراها أهلي" والتي نشرت في مجلة l'Afrique française، ابتداء من 1938 وكتاب: كيف تنتهي الجزائر فرنسية Comment finira l'Algérie française، ورواية اجتماعية بعنوان أبو الأنوار الشاب الجزائري "Bou-la-noir le june algérien"، إلى جانب ابنه أكلي، ينظر (l'Afrique française (1938). وأبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج6،

"صوت الأهالي" بالقول: «إن الأهالي لا يملكون خصائصا وملامحا خاصة، فالموجود منها يجب إزالته حتى يصل إلى درجة الصفر، حتى يندمج في البوتقة الفرنسية بشكل تام من أجل نهضة الأهالي»⁽¹⁾. ويبدو أن زناتي، المعلم الأهلي المتجنس بالجنسية الفرنسية، بلغ في انبهاره بالمدينة إلى درجات متقدمة، حتى حد الذوبان، بحيث ألغى تماما كل الملامح الشخصية الجزائرية، التي لا تتألم مع عصر التقدم والنهوض، وتكوين أخرى تتناسب مع المرحلة.

وقد كانت تداعيات الفرنسية على هذه القلة من النخبة عميقة، جعلتها تتبنى مرجعيات فكرية، فكان إيمانها بمبادئ الثورة الفرنسية (1789) "الحرية والأخوة والمساواة"، أن أصبح بمثابة العقيدة⁽²⁾ التي دفعتها للطموح في التساوي مع الفرنسيين، تحت راية فرنسا، التي على عاتقها تطوير الجزائريين، وبعثهم من جهلهم وتخلفهم. كما آمنوا بما آمن به الفرنسيون من العلمانية، وتمسكوا بفكرة فصل الدين عن الدولة، فأملوا تكوين شعب فرنسي إسلامي، إذ لا وجود في نظرهم للوطنية والجامعة الإسلامية والشيوعية⁽³⁾. وقد خرجت النخبة عن صمتها في فترة الثلاثينيات، ودعت علنا للتفرنس والانصهار في المجتمع الفرنسي؛ عبر مجلة "صوت المستضعفين" (1927) التي كانت منبرا للدعوة إلى التجنس الكلي، والتخلي على الأحوال الشخصية، وكان السيد قبائلي⁽⁴⁾ أحد الأعلام الداعية لذلك. وذهب آخر، باسمه المستعار (مدرس أهلي) (instituteur indigène)، إلى أن الجزائر وفرنسا قطعة واحدة، يجزؤهما البحر، ويسكنهما الفرنسيون في الجهتين⁽⁵⁾. ويبدو أن النخبة قد انسأقت خلف الحداثة والعصرنة، فجرفت إلى هاوية إنكار ذاتها، بإلغاء هويتها الجزائرية. وهو ما أثار نقاشات حادة مع المصلحين، الذين كانوا بالمرصاد، وواجهوا ادعاءاتهم؛ فقد جاء رد "الشهاب" قويا على نفي فرحات عباس لوجود أمة جزائرية في كلمة

ص.256-258. ونور الدين ثنيو: قضايا الحركة الإصلاحية عند رابح زناتي ومحمد الأمين العمودي خلال الثلاثينات، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997، ص.52-53.

⁽¹⁾ La voix indigène, N°1, 13 juin 1929.

⁽²⁾ جيلالي صاري، محفوظ فداش: المقاومة السياسية، ص.20.

⁽³⁾ وهو ما نلمسه في تصريح ابن جلول: «الشيوعية والجامعة الإسلامية، ألم نرفض ألف مرة هاتين الفكرتين المتناقضين... وإذا

كان لدينا وطنية فهي فرنسية لحما ودما». L'Afrique française, aout-septembre 1937, p.124.

⁽⁴⁾ La voix des humbles, N°54, Novembre 1927, p.10-18 .

⁽⁵⁾ ibid, p.20.

صريحة⁽¹⁾. كما دارت بين الزناتي والعمودي نقاشات حول التجنس والتفرنج عبر مجلة "الإصلاح" ومجلة "صوت الأهالي"⁽²⁾. من جهة أخرى، لم تجد هذه الفئة من المجتمع ومحيطها الاجتماعي الرضى الكافي، الذي جعلها تنكمش على نفسها؛ فكان الاستهجان والنفور والتكفير⁽³⁾.

II - التجنيس:

التجنيس أو حصول الأهالي على المواطنة الفرنسية، يعد من أخطر أساليب الإدارة الاستعمارية، لخلق حاجز يفصل الجزائريين عن ماضيهم ودينهم، وقوميتهم العربية والوطنية.

II.1 - قوانين المواطنة:

بدأ الحديث عن المواطنة وتجنيس الأهالي مع صدور القانون المشيخي (Consulte Senatus)، وقبل هذا التاريخ لم يكن الجزائري يفقه معنى الجنسية، التي هي الانتماء إلى دولة معينة قد تبلور بعد في الأذهان. الأمر الذي أكده شيخ الأزهر المراغي (1881-1945) بقوله: «غير خاف عليكم أن الدين لم يذهب إلى العصبية الجنسية، ولم يفرق العربي عن غير العربي وجعل الأمة الإسلامية وحدة لا فرق بين أجناسها»⁽⁴⁾. ومع احتلال الجزائر، ظل الأهالي المسلم يعيش وضعية قانونية مبهمه، في ظل تردد فرنسا في إتمام الحملة أو العودة، قبل أن تقرر بعد أربع سنوات إلحاقها (22 جويلية 1834)⁽⁵⁾، ولكنه إلحاق محير؛ فمن حيث المنطق هو جزائري مسلم وكفى، ومن حيث القانون الدولي هو فرنسي، ومن حيث المعاملة الفرنسية و رعية يقوم بالواجبات ولا يتمتع بالحقوق⁽⁶⁾. الأمر الذي فسره أساتذة القانون بالمخالف للقانون العام، فقد صرح أستاذ

⁽¹⁾ أحمد توفيق المدني: حياة كفاح، ج.2، ص 63-65.

⁽²⁾ La voix indigène, N°25-26, 27 Nov. Dec1929.

⁽³⁾ تتطابق هذه المعاني مع ما جاء في أبيات محمد الصالح رمضان (1916-2008) -أحد تلامذة ابن باديس-

لقد قال قوم مسخنا فرنجة
و ما نحن إلا من سلالة يعرب
و صرنا بمنأى عن بني الشرق مبهم
وللشرق نعزى لا للغرب مهدم

ينظر: محمد الطمار: تاريخ الأدب الجزائري، ش.و.ن.ت، الجزائر، ص.294-295.

⁽⁴⁾ أبو خلدون ساطع حصري: آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985، ص.105.

⁽⁵⁾ (R)Estoublon & Lefebure :code de l'Algérie, T.1,p.6.

⁽⁶⁾ (R)Gantois: L'accession des indigène, p.23.

الحقوق غونتوا (Gantois) على أن ما أقدمت عليه فرنسا مخالف للقانون العام⁽¹⁾. وظلت هذه المفارقة تثير النخبة الجزائرية حتى القرن العشرين، كما جاء على لسان فرحات عباس: «إن قال الجزائري أنا عربي أجابه رجال القانون لا أنت فرنسوي لست بعربي، وإن طالب بحقوق الفرنسي أجابه نفس الفقهاء لا أنت عربي لست فرنسوي»⁽²⁾. وظلت هذه الوضعية تلازم الأهلي إلى أن أصدر الإمبراطور نابليون الثالث⁽³⁾ قانون السنانتوس كونسلت (Senatus Consulte) (14 جويلية 1865)، الذي حُدد فيه لأول مرة الحالة القانونية التي يؤول إليها الأهلي الجزائري، واستمر العمل به إلى غاية (1947)؛ وقد وضعت المادة الأولى⁽⁴⁾ من بين مواد الخمس الأهلي بين اختياريين لا ثالث لهما؛ إما الاحتفاظ بأحواله الشخصية، ويظل مع هذا الاحتفاظ رعية فرنسية (مواطننا ناقصا)⁽⁵⁾ أو أن يكون مواطننا فرنسيا له نفس حقوق وواجبات المواطن الفرنسي. كما قرن القانون حصول الأهلي على صفة المواطنة بشروط أخرى، كبلوغ سن الواحد والعشرين، وأن يكون طالب الجنسية أحادي الزوجة (monagamie).

تبدو أن الصيغة التي جاء بها هذا القانون، ومسألة انتقال الأهلي من صفته كمواطن ناقص إلى مواطن كامل الحقوق والواجبات سهل المنال، ما جعل المشرع الفرنسي يظن أن الجزائريين ستهافتون على طلبها، فقرنتها بشروط وإجراءات معقدة. إلا أن أعداد طالبها كان قليلا جدا، فبين (1865-1919) لم يحصل عليها إلا (1344)⁽⁶⁾ وهي نسبة ضئيلة؛ إذا ما قيست بالمدة الزمنية للإحصاء (سنة 54)، وبالعدد الإجمالي للسكان الجزائريين الذي تجاوز (4) ملايين جزائري.

⁽¹⁾ أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص. 327.

⁽²⁾ فرحات عباس: ليل الاستعمار، ص. 131.

⁽³⁾ شارل لويس نابليون Ch.L.Napoléon المعروف بنابليون III، أقام الإمبراطورية الثانية، وترجع على عرشها (1852-1870). جاء بمشروع المملكة العربية، التي تقوم في رأيه على ثلاث أسس قوامها: إنشاء مؤسسات ثابتة ومستقرة بالجزائر، وتشجيع المشروعات الاقتصادية الكبرى، ووضع حكومة متحدة وقوية. ووضع نفسه إمبراطورا على العرب كما على الفرنسيين، مما أثار مخاوف المستوطنين وغضبهم للمزيد: Warnier(A) : l'Algérie devant l'empereur, éd. Challamed, Paris , 1865, p75.

⁽⁴⁾ النص الكامل للقانون bulletin officiel du gouvernement général de l'Algérie, 1865

⁽⁵⁾ Mahfoud kadache : histoire du nationalisme algérien, T1, p29.

⁽⁶⁾ النوي معاش: المتجنسون الجزائريون بالجنسية الفرنسية من أصول إسلامية، رسالة ماجستير، قسنطينة، 2000-2001، ص. 211-213.

2.II - صدى التجنس عند الجزائريين:

فشل القانون المشيخي في إقناع الجزائريين في طلب المواطنة الفرنسية، بمغرياتها السياسية الاجتماعية، فأردفته الإدارة الفرنسية بصيغة جديدة (1919)⁽¹⁾، يسرت فيها الشروط والإجراءات⁽²⁾ المصاحبة لطلب الجنسية، بهدف كسب أعداد إضافية من المتجنسين. لكن دون جدوى، فقد ظلت معدلاتهم ضئيلة للغاية، فمنذ صدور القانون إلى غاية (1938) لم يتجنس إلا (2131) أهلي من مجموع (6201144 نسمة)؛ أي بنسبة (0,034)⁽³⁾. ويعود إحجام الأهالي عن طلب المواطنة مجددا اقتزائها بشرط التخلي عن الأحوال الشخصية، التي اعتبرها الأهالي المسلم انتماء إلى الإسلام والعروبة، والتخلي عنها يعني اقتلعه من أصوله وجذوره، وهو ثمن ثقيل لم يستطع الأهالي أن يدفعه، حتى ولو مات جوعا وفقرا. وقد أثار مسألة التجنس ردود فعل قوية، فقد استنكف المجتمع ونعت المتجنس منه بالمرتد عن دينه (لمطروني). وكان رفض المجتمع بطريقة قاسية، بجرمانه من التواصل مع عائلته وتنصلهم منه بالقرابة والنسب؛ وعدم السماح بدفن موتاهم في مقابر المسلمين. وهذه المعاملة جعلت الراغبين في الحصول على المواطنة الفرنسية في حالة قلق وتردد عند إقدامهم على تقديم طلباتهم، خاصة بعد تصريح بعض المتجنسين عن سوء المعاملة وخيبة الأمل فيما سعوا إليه؛ فقد ظلوا في نظر فرنسا مواطنين ناقصين يأتون في المرتبة الأخيرة من سلم المواطنة. وهو ما عبر عنه زناقي في مقال عنوانه "المتجنسون المساكين"⁽⁴⁾، ما آل إليه حالهم، رغم تحديدهم لمجتمعهم، إلا أنهم ظلوا في المراتب الاجتماعية المتأخرة بعد الفرنسيين والأجانب واليهود. وما نقله شريف بن حبيلس على لسان أحد المتجنسين في بلاد القبائل الذي تزوج فرنسية حين قال: «لم أزر أبدا قريتي منذ تجنست إنها وضعتني في الجهة السيئة، والذي توفي ولم أستطع رؤيته»⁽⁵⁾.

(1) للمزيد ينظر:

bulletin officiel du gouvernement de l'Algérie, Année 1919, p.23. Gaston Arexy: L'élégislation algérienne a l'usage du personnel administratif de l'Algérie et des candidats au fonctions publique de la colonne, 2^{em} édition, P et, G Soulivon 1932, p.98, 99.

(2) للمزيد من التفصيل ينظر: عايدة حباطي: مرجع سابق، ص 96-103.

(3) المرجع نفسه، ص.126.

(4) la voix indigène, N°4, septembre 1930.

(5) Cherif Benhbiles : l'Algérie française vu par un indigène, p.113-114.

وفي الحقيقة كان لرفض النخبة العربية للتحنس، أثره القوي في نظرة المجتمع الدونية والتحقيرية للمتجنس، فقد بادر أهالي قسنطينة بتقديم عريضة (10 جويلية 1887) للبرلمان الفرنسي، مما جاء فيها: «إن الدخول في الجنسية الفرنسية ستكون آثاره بالنسبة لنا هو الإلغاء الكامل لقوانيننا ونظمنا سواء فيما يتعلق بالمسائل المادية (العقارات والأموال)، أو بالأحوال الشخصية والحال أن الكل يعلم أن الشريعة عندنا هي أساس الدين...»⁽¹⁾. كما تقدم أهالي تلمسان بعريضة مماثلة (7 أبريل 1891) وقعها (1791) شخصا⁽²⁾ جاء فيها: «من الواضح أن قبولها - الجنسية المقترحة في مشروع مارتينو- ستؤدي إلى القضاء على مبادئنا الدينية وتشويه روح شريعتنا، وإلى الاعتداء عن حق الاحترام الواجب نحو نساءنا وأشخاصنا...»⁽³⁾.

من جهتها عبرت النخبة المثقفة، مع مطلع القرن العشرين عن وعيها الكافي في استيعاب المدنية الفرنسية على خلاف النخبة التقليدية، التي لم تتجاوب معها وظلت على انغلاقها، فطالبت النخبة من الشبان بمبدأ المساواة، دون التنازل عن هويتهم ودينهم، الذي تمسكوا به على اعتباره دين الجزائريين منذ أربعة عشر قرنا. فكان لسان حالهم مطابقا لما تغنى به مفدي زكريا في قصيدته "فداء الجزائر" (17 نوفمبر 1936)⁽⁴⁾.

ولسنا نرضى التجنيسا	فلسنا نرضى الامتراجا
ولا نرتد فرنسيسا	ولسنا نرضى الاندماجا
كفى الجهال تديسا	رضينا بالإسلام تاجا
	وأكدها قبله ابن باديس:
والى العروبة ينتسب	شعب الجزائر مسلم
أو قال مات فقد كذب	من قال حاد عن أصله

وكانت كلمة العلماء فاصلة في مسألة التحنس، بعد تحريمهم المطلق لها عبر منابر مختلفة

(1) جمال قنان: نصوص سياسية، ص. 198، 200.

(2) عرضه البرلماني مارتينو Martineau أمام البرلمان الفرنسي، يمنح الجزائريين المواطنة دون طلبها، وخص فيه الأطفال المولودين

بتاريخ صدور القانون، والعسكريين والموظفين في الإدارة الفرنسية، والنخبة. ينظر: René Gantois : op cit, p. 60-62.

(3) جمال قنان: المرجع السابق، ص. 211-212.

(4) عمار بوحوش: تاريخ الجزائر السياسي، ص. 299.

"الشهاب" و"البصائر" و"الدفاع" (La Defense))؛ فقد صرح أحمد توفيق المدني في مقاله: "بين الموت والحياة" بالقول: «إنه طريق للتنازل عن القومية واللغة ونبد التاريخ والتقاليد، والدخول في جنسية جديدة هي جنسية العنصر الغالب...»⁽¹⁾. والطيب العقبي في افتتاحية جريدة "البصائر": «التجنس بمعناه المعروف في شمال إفريقيا حرام والإقدام عليه غير جائز بأي وجه من الوجوه...»⁽²⁾. وعبد العري التبسي بدوره التجنس، المسخ أو المحق المبين، الذي يلحق الأمم أيام هرمها⁽³⁾. وما أفتى به عبد الحميد بن باديس بقوله: «التجنس بجنسية غير إسلامية يقتضي رفض أحكام الشريعة، ومن رفض حكما من أحكام الإسلام عد مرتدا عن الإسلام بالإجماع...»⁽⁴⁾.

وإن في تميز ابن باديس بين نوعين من الجنسية؛ السياسية والقومية⁽⁵⁾، ما يؤكد نضج فكره؛ إذ جعل للمسألة ضوابط لا يمكن تجاوزها، ففي تقسيمه لأنواع الجنسية بين قومية، تنحصر في الخصائص الثقافية والاجتماعية التي تميز أمة عن أخرى، (لغة ودين وعادات وتقاليد). وأخرى سياسية، تنحصر في الحقوق المدنية والاجتماعية وسياسية، وما يترتب عليها من واجبات. يكون قد ميز بين الشخصية الجزائرية بدلالاتها القومية والدينية، وفرنسا على اعتبارها هيئة سياسية فرضت على الجزائريين. والربط بين الجنسيتين مشروط بشرطين متناقضين؛ فإما أن يتنازل الأضعف للأقوى عن مقوماته ومميزاته، أو يحافظ عليها فيكون مألها الانفصال.

وقد تضمنت مبادرات الليبراليين الفرنسيين، في شكل مشاريع برلمانية، محاولات جادة في استدراج النخبة المثقفة والعسكريين والموظفين الإداريين من الأهالي، ودجهم تدريجيا في المجتمع الفرنسي، بمنحهم المواطنة الفرنسية؛ على غرار مشروع ميشلان (Michelin) وقوليه (Gaulier) وماتينو (Martineau) وبازيل (bazile)⁽⁶⁾. واستهدفت مرة أخرى، من الاشتراكيين الفرنسيين، الذين تعالت أصواتهم بالدعوة إلى إصلاح أوضاع الجزائريين، وإخطارا على مستقبلهم في

(1) الشهاب، ع.3، مج.6، أبريل 1930، ص.153.

(2) البصائر، ع.77، 30 جويلية 1937، ص.88.

(3) المصدر نفسه، ع.95، 14 جانفي 1938.

(4) المصدر نفسه، ع.95، 14 جانفي 1938.

(5) الشهاب، ع.12، مج.12، فيفري 1937، ص.504-506.

(6) للمزيد ينظر: عائدة حباطي: التجنس وموقف الجزائريين منه، ص.41-50.

الجزائر⁽¹⁾. وقد أخذ مشروع موريس فيوليت (M.Violette)، بصيغته الحكومية (بلوم فيوليت (Blum Violette)) (1936)، حصة الأسد من اهتمام النخبة بعقدتها للمؤتمر الإسلامي. وكانت الموافقة عليه ستؤدي إلى تغير الواقع السياسي والاجتماعي للجزائر، بقبوله دمج النخبة الجزائرية في المجتمع الفرنسي، دون تخليها عن أحوالها الشخصية.

وبفشل مساعي فرنسا في جذب الجزائريين للتجنس، بمختلف صيغته ومشاريعه وبرامجه، تكون الحكومة العامة في الجزائر، قد خاب أملها في خلق نخبة جزائرية منفصلة عن ثقافتها العربية وهويتها القومية، كانت ستستخدمها كأداة لترسيخ أقدامها في الجزائر. كما فشلت في كسر قداسة الدين الإسلامي في قلوبهم، بربط المواطنة وما يتبعها من ارتقاء قانوني وسياسي واجتماعي، بالتخلي عن شريعتهم الإسلامية. وهي التي راهنت أيضا على استخدام التجنيس، كأداة للفرنسة اللغوية والفكرية التي تفصل الجزائريين عن ماضيهم الحضاري، وروابطهم العربية. فكان ذوبان المتجنس وانصهاره يعد حاجزا منيعا أمام تسرب فكرة الانفصال أو الاستقلال عنها.

III-الطرح البربري:

إن إثارة النزعة البربرية، يعد من المشاريع والبرامج التي خططت لها فرنسا مبكرا، لإحداث صدع داخل النسيج الاجتماعي للجزائر. وكانت بلاد القبائل المستهدفة بشكل مباشر (La politique Kabyle) قصد تفكيك البنية الاجتماعية للجزائريين وألفتهم الوطنية والقومية، بإيجاد مناخ فكري خاص، وعناصر متشعبة بالفكر الاندماجي البعيد عن العروبة والإسلام. بحيث تجعل من هؤلاء البربر فئة غريبة لا تربطهم صلة تاريخية أو ثقافية أو لغوية مع غيرها من عناصر المجتمع. لها آثارها السياسية والسوسولوجية والثقافية اللغوية.

1.III الجهود الفرنسية:

تعود جذور هذه النزعة التفكيكية التشثيتية لأواصر المجتمع الجزائري، إلى وقت مبكر من

⁽¹⁾ كإكتاف ديون الذي وجه في 1928 نداء مستعجلا لفرنسا للإسراع في تحقيق سياسة الإندماج بقوله: «لنسرع في فتح أبواب المساعدة الطبية الواسعة والمنظمة، وفتح المدارس في كل مكان وخاصة مدارس البنات، وأن لا نفكر في التأخر لنضع برنامجا من أجل تحقيق اندماج كامل الأهلي وذلك لبناء جيل المستقبل» ينظر:

Octave Depont : *l'Algérie du centenaire*, Edition Cadoret, France, 1928, p.28.

وما ذهب إليه موريس فيوليت: «إن فرنسا ارتكبت خطأ غير مسموح به، لأنها لا تريد أن تعرف ولا أن تسمع». ينظر: Maurice Violette : *l'Algérie vivra-t-elle* , Edition libraire Félix Alcan, Paris ,1931, p.418.

الاحتلال كما سبق الذكر. بأن وضعت فرنسا خلالها إستراتيجية متكاملة، شملت جميع النواحي؛ الإدارية والقضائية والتعليمية والعلمية (البحوث والدراسات)، لاستمالة البربر وفصلهم عن العرب ودمجهم في البوتقة الفرنسية.

III.1.1- تقسيمات السكان:

خضع تقسيم سكان الجزائر، عند جل المؤلفين الفرنسيين إلى تقسيم اثني، يقوم على تقسيم سكانها إلى أربع مجموعات؛ تتكون من العرب والبربر (القبائل الكبرى والصغرى والشاوية في الأوراس، والطوارق في المناطق الصحراوية. إلى جانب الميزابيين، عن المجموعة الثالثة، واليهود عن المجموعة الرابعة⁽¹⁾.

وهو التقسيم المعتمد في جل الدراسات؛ القانونية والتاريخية والسوسولوجيا الفرنسية، التي اهتمت لشأن المجتمع الجزائري، وقد أخذ هذا التقسيم منحى مذهبي وطائفي. التي ذهبت إليه جل الدول الاستعمارية قديما وحديثا في تعاملها مع المجتمع العربي. فلم تكتف فرنسا بالتمييز بين العربي والبربري، فقسمت البربر إلى عدة أقسام انطلاقا من لهجاتهم؛ كالطوارق والشاوية والميزابية والزواوية. وقد نوه المؤرخ محمد علي دبوز للمسألة بقوله: «...وشمروا وجدوا واجتهدوا واتخذوا كل وسيلة لبث العصبية الجاهلية والعنصرية الممقوتة بين البلاد والجهات الجزائرية... فقسموا المسلمين إلى إباضي ومالكي وحنفي، وأطلقوا أبواقهم في منابر المساجد وفي الزوايا وفي الأسواق... أوهموا العامة أنهم ينقسمون إلى عربي وبربري، وعمدت إلى البربر فأوهمتهم أنهم ينقسمون أقساما كثيرة وأدكت بين هذه الأقسام العداوة والبغضاء...»⁽²⁾.

III.1.2- الدراسات العلمية:

رصدت فرنسا جهودا مادية وبشرية معتبرة لانجاز بحوث ودراسات، بعيدة في مقاصدها عن خدمة العلم والحقيقة. وإنما كانت تمهوية تخدم مخططاتها الاستعمارية؛ ففي ستينيات وسبعينيات القرن التاسع عشر، حاول الباحثون أن يجعلوا لهذه اللهجات قواعدا نحوية وأدبية لمنافسة اللغة العربية؛ فألفوا كتب النحو في مختلف اللهجات، وصنفوا المعاجم البربرية الفرنسية، ووضعوا مجاميع

(1) Claude Lazard : l'accession des indigènes algériens a la citoyenneté française, Librairie technique et économique, Paris 1938, p 3-5.

(2) محمد علي دبوز: نهضة لجزائر، ج.1، ص.23-24.

النوادر والقصص.

فاهتم جيسلان (Geslin)، بصفته رئيس المكتب العربي بالأغواط (1856)، بإعداد بحث مطول عن اللهجات في الجزائر، من خمسة عشر كراس، بطلب من وزير الحربية. كما قام الضابط هانوتو بوضع قاموس سماه: "نحو اللغة التمشقية"، مع مجموعة من القصص والحكايات، وصورة لحروف التيفينقية الباقية. وأبدى اهتماما بلهجة القبائلية خاصة منها الزواوية إلى جانب دوامس. وألف إيميل ماسكري (E. Masquery) في اللهجة الشاوية، وموتيلانسكي في لهجة ميزاب وغدامس⁽¹⁾. وقد اقترن صدور هذه الدراسات بالضباط والمترجمين، الذين كانوا يشغلون مهام إدارية؛ كرؤساء للمكاتب العربية، إضافة لبعض المستشرقين، كبرنيه وبيبرجر وشيروبونو.

وحاول ورائيه (Warnier)، الطبيب والجراح العسكري، أن يرسخ في بحوثه ودراساته، خاصة كتابه "الجزائر أمام الإمبراطور" فكرة القلة العددية للعرب؛ لأن العرب في الحقيقة بربر تعربوا. ويحكم بخطأ النظرية القائلة، أن العرب هم المسلمون، وحصر اعترافه في ثلاث لغات: هي البربرية الخالصة، والجزائرية للبربر المتعربين، والعربية الدارجة للعرب، ولا وجود عنده للفصحى بين هذه التقسيمات⁽²⁾.

وقد تعمقت الدراسات التي جعلت من موضوع البربر محورا لها بتقادم التواجد الاستعماري، على يد المستشرقين الفرنسيين، خلال ثمانينيات القرن التاسع عشر، بعد إنشاء المدرسة العليا للآداب، التي تولاهم ماسكري ثم رينيه باسي، وألفريد بيل وإدمون ديستان (Edmond Destaing)⁽³⁾ وجهود المستشرقين غير خفية، فقد كانت المرافق الوفي للحركة الاستعمارية، بدراساتها التشويهية للحضارة الإسلامية، تاريخيا ولغويا وعقديا... وانصبت جهودهم فيما يتعلق بالبربر، إلى جانب الدراسات وحركة التأليف، إنشاء مدارس (مدرسة اللهجات) ومؤسسات ودرجات علمية (كرسي)، فقد أنشأت كلية الآداب بالجزائر كراسي خاصة بالبربرية؛ ككرسي تاريخ إفريقيا القديم (1910)، وكرسي اللغة والحضارة البربريتين (1930) وأعمال ودراسات مطولة

⁽¹⁾أبو القاسم سعد الله: أبحاث وأراء في تاريخ الجزائر، ج.5، دار البصائر، 2007، ص.21.

⁽²⁾Warnier (A) : L'Algérie devant L'empereur, p.10-14.

⁽³⁾أحمد نعمان: فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر، ص.188-189.

عن التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية، لستيفان غزال⁽¹⁾. وأدب البربر لهنري باسي⁽²⁾ وأعمال أخرى للويس برتران. كما سخرت المجلة الإفريقية للنشر العديد من الدراسات⁽³⁾ التي تؤكد لاتينية البربر⁽⁴⁾.

استعان هؤلاء العلماء من المستشرقين لإثبات نظرياتهم المزعومة بعلوم شتى؛ الأنثروبولوجيا واللسانيات والأنساب والسلالات، فدرسوا تباين اللهجات والأعراف، وأخذوا عينات من دم العربي والبربري، وحللوا شكل الجماجم، ولون البشرة عند الطرفين، في سبيل إثبات حقائق واهية، تركز على أن البربر ليسوا ساميين. لا ترتفع سلالتهم إلى سام، وبالتالي لا يرتبطون بالعرب. وأن البربر قد سبقوهم -العرب- إلى شمال إفريقيا. أنهم من أصل أوروبي⁽⁵⁾ آري هاجروا من أوروبا، واستوطنوا في شمال إفريقيا. واعتبار العرب غزاة اغتصبوا الجزائر واحتلوها⁽⁶⁾، وبالتالي فإن هذه الأخيرة أقرب إلى الغرب من المشرق. وركزوا على مسألة الوحدة بين البربر (الرابطة البربرية)، التي دعا إليها منظرو فرنسا (ماسنيوس). بهدف خلق وحدة منفصلة عن العرب، يسهل فرنستها لغويا وثقافيا وحضاريا، وإسقاط القيم الإسلامية والعربية عنها وإحلال القيم الفرنسية بدلها.

⁽¹⁾ ستيفان غزال (1864-1932) صاحب كتاب التاريخ القديم لإفريقيا الشمالية من 8 أجزاء.

Stéphane Gsell: *histoire ancienne de l'Afrique du nord*, 8 vol, libraire Hachette et c. Paris (1913-1928).

⁽²⁾ ورسالة هنري باسي Henri basset (1892-1926) في كتابه:

Essai sur la littérature des Berbères, Jules Carbonel, 1920.

⁽³⁾ نشرت المجلة الإفريقية (R.A) سنة 1859 مقال للمترجم ألفونسو مايير: «أصل سكان بلاد القبائل حسب العرف

الحلي. وفي سنة 1856 افتتحت المجلة بنماذج عن الكتابات البربرية. 2. R.A, Vol.1, 1856, p.

-Tauxier: «tradition sur les origine du peuple berbère», R.A, Vol. 6, 1862, (2 parties) part.1, p.353-363, part.2, p. 441-461.

-Bache (A): «notice sur les dignités romaines en Afrique», R.A, Vol. 7, 1863 (4 parties). Vol.8, 1864 (6 partie). Vol. 9, 1865, (6 partie). Vol. 9, 1866, (6 partie).

⁽⁴⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية، ص. 442.

⁽⁵⁾ للمزيد من التوسع ينظر:

-Général Edouard Bremond : *berbères et arabes (la bérubérie est un pays européen)*, Payot , Paris, 1950 .

- L.Pèchot : *histoire de l'Afrique du nord avant 1830*, Go josso Imprimeur Editeur 1914), Alger.

⁽⁶⁾ عثمان سعدي: عروبة الجزائر عبر التاريخ، ش.و.ن.ت، 1982، الجزائر، ص. 10-11.

III.1.3-زواوة:

وجهت فرنسا جهودا معتبرة لمنطقة القبائل (زواوة)، بدعوى قابلية أهلها للاندماج مع الفرنسيين؛ ففتحت المنطقة على التنصير، ونشر المسيحية بين أبنائها على يد لافيحري وجنوده من الآباء والأخوات البيض، فأنشأوا بها بعض المدارس والعيادات والملاجئ تنفيذاً لمشروعهم. وفرضت التعليم بين أطفالها -زواوة- إجبارياً (1882)، وعوضت أحكام الشريعة الإسلامية بأعراف وتقاليد أهلها، وجعلت منها قوانين يُساس بها أهل المنطقة في معاملاتهم وعقودهم. وأكد أحمد توفيق المدني ذلك في قوله: «وبلاد البربر الكبرى المعروفة بالجرجرة أو بلاد زواوة، هي اليوم موضوع عناية كبرى من طرف الحكومة وإدارة العلوم الجزائرية، التي جعلت التعليم الفرنسي فيها إجبارياً في كل قرية من قرأها ودشرة من مداشرها، بحيث أنك تجد اليوم ببلاد الجزائر 95% من الأميين بين الصبيان، أما ببلاد الجرجرة، فإنك لا تجد بين الصبيان إلا 10% أو أقل من الأميين... موضع عناية كبيرة من طرف رجال التبشير المسيحي من طرف الآباء البيض وغيرهم، ولهم هنالك مدارس علمية وصناعية بديعة البناء كثيرة العمران...»⁽¹⁾. حتى يسهل تنفير أهل منطقة زواوة من الإسلام والعروبة.

وقد عززت فرنسا سياستها لاستمالة أهل زواوة، بتشجيعهم على الهجرة لفرنسا، دون باقي الجزائريين، قصد تحسين أحوالهم الاقتصادية. ولا تخلو هذه الهجرة من مخاطر ادماجهم في المجتمع الفرنسي وفرنستهم. وقد أحصت جريدة "النجاح" الأسبوعية ما يزيد عن (8000) أهلي من بلاد القبائل كانوا يهاجرون سنوياً إلى فرنسا⁽²⁾. وهي إحدى الركائز التي اعتمدت عليها فرنسا لاستكمال مشروعها الذي يفصل أهالي المنطقة عن باقي الجزائر. كما ساعدها خلال ثلاثينيات القرن العشرين المناخ الفكري والثقافي الذي أوجدته القلة المتفرنسة والمتجنسة⁽³⁾ من بلاد القبائل، التي شكلت تنظيمات تنادي بمطالبة بعيدة عن القيم الدينية والقومية؛ كجمعية المعلمين من أصل

⁽¹⁾ أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص. 101.

⁽²⁾ جريدة النجاح، ع. 1022، سبتمبر 1930.

⁽³⁾ أثبتت الإحصاءات غلبة القبائليين من الفئات المتجنسة، فمن بين (100227) مجموع أهالي بلاد القبائل الذين تم إحصاؤهم سنة 1931 تجنس (2770) أي بنسبة (0,276%) متجنس، وإذا قارناها بالعدد الإجمالي لسكان لنفس السنة المقدر بـ (5588314) فهم يمثلون -القبائليون- (17.93%) . للاطلاع ينظر: عايدة حباطي: التجنس وموقف الجزائريون، ص. 138-140.

أهلي (association des instituteur d'origine indigène d'Alger)، ورابطة المواطنين الفرنسيين من أصول إسلامية (La ligue des citoyens français d'origine musulman) والاتحاد الكاثوليكي الأهلي (union catholique indigène)⁽¹⁾.

ولا يمكن لأحد أن ينكر نجاح المبشرين والمستشرقين الفرنسيين، في غرس سمومهم في نفوس بعض تلامذتهم من البربر، بحيث زرعوا انتماءهم العربي، وأقنعوهم بأصولهم الأوروبية⁽²⁾. على غرار سعيد بوليفة⁽³⁾، ومحمد تهلليل، ومحمد المعمرى، ولحسن لحمق⁽⁴⁾. لكن قلتهم وضآلة إنتاجهم الفكري خفف من خطورة فكرهم، فلم يكن لهم صدى قوي.

III.2- موقف الجزائريين:

أثارت مسألة فصل البربر الكثير من العلماء والمؤرخين، في فترة مبكرة من مطلع القرن العشرين، حيث رفضت جريدة المصباح في عددها (22) بتاريخ (جويلية 1904)، نعت الجزائريين بنعوت جهوية، ترجع لأصول فتوية أو أقلية في المجتمع، وذهبت نفس الجريدة إلى ضرورة نعتهم بالجزائريين⁽⁵⁾؛ لكونها الجامعة التي تجمعهم. وحذرت من مخاطر هذه السياسة على الوحدة الوطنية التي انعكست تداعياتها على السياسة بعد الحرب العالمية الثانية، أين بدأت تشكل صدعا في

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية، ص. 432.

⁽²⁾ كان الاعتقاد سائد بين الفرنسيين سهولة تطويع أهل القبائل، فقد صرح لوري بوليو (Laroy Beaulieu) في سنة 1908: لو كان كل سكان الجزائر غير الأوروبيين من أهل القبائل، يمكننا أن نقول بأن المسألة الجزائرية يمكن الفصل فيها ببساطة. ينظر: René Gantois : op cit, p 85.

⁽³⁾ S.Boulifa : *le Djurdjura a travers l'histoire depuis l'antiquité jusqu'à 1830*, Alger, 1925.

ومن أعماله أيضا «nouveaux document archéologique découverts dans le Haut-Sebon (Kabylie)», R .A, Vol.55, Anneè1911, pp.16-41.

⁽⁴⁾ أفصح حنفي لحمق في كتابه "رسائل جزائرية" عن تنصله من الإسلام كدين مرجعي للأهالي، وطعن فيه الإسلام؛ إذا اعتبر أن التاريخ العربي والإسلامي وراء انحطاط البربر، وأن التشريع الإسلامي يتعارض مع أسباب التمدن والعصرنة، وأن الأمازيغ شعب لاتيني الأصول لا علاقة له بالعرب والإسلام. لذلك فلا مناص من الاندماج في فرنسا كمنقذ وحيد للمنطقة. ينظر: Hanafi dit Hesnay Lahmek : *Lettre algériennes*, préface de M .viollette, Paris, 1931, p50.

⁽⁵⁾ جريدة أسبوعية ظهرت ما بين (1904 و1905) أصدرها العربي فخار، مزدوجة اللغة. عبرت عن النخبة الاندماجية، بشعار من أجل فرنسا بالعرب، من أجل العرب بفرنسا. ينظر:

(ch.R)Ageron : *les algériens musulmans*, T. 2 , p 1035.

الوحدة الوطنية لحزب الشعب، بظهور حزب الشعب القبائلي (P.P.K) والإذاعة القبائلية. وقد تنبته النخبة العربية لمخاطر التي تحيط بأهل زواوة. فكتب أبو يعلى الزواوي كتابه: "تاريخ زواوة"⁽¹⁾ الذي ألفه (1340هـ/ 1927)، وطبع على نفقة عمر الطيب الزواوي، أحد رجال التصوف من أهالي زواوة، المهاجرين إلى دمشق. أكد فيه عروبة أهل زواوة، وفضائلهم، وأدحض فيها بربريتهم وبالتالي رومانيتهم.

ومن جهته حذر توفيق المدني من تنامي الوضع في المنطقة، وخطر الانصهار والذوبان الذي بلغ أوجه بتخلي بعضهم عن دينهم، ومع ذلك ظلت نسب هذه شذمة ضئيل للغاية، بحيث لا يمكنه التأثير القوي في محيطه، لكن من جهة أخرى تفضح المخططات الاستعمارية بها. ومما جاء في حديثه قوله: «إني أخشى على هذا القسم من بلاد الوطن أن تعبت به الأيدي، وأن تفصم حبل اتحاده مع بقية البلاد، فإلى تلك الناحية يجب أن تتجه أنظار المفكرين والعلماء من المسلمين...»⁽²⁾. ويقول في موضع آخر: «وإن الخطر لأقرب ما يظنه الكثير، فقد أخذت من الآن تنشأ إلى جانب الكتلة الإسلامية البربرية كتلة أخرى مسيحية بربرية يجتمع معظمهم اليوم حول (أربعاء بني راتن) المسماة فورنسيونال... فأكثر رجال هذا العرش أصبحوا مسيحيين دينا فرنسيين جنسا... فواجب المسلمين من هذه الناحية عظيم جدا فهل من ينتبه له؟ وماذا يكون موقف علماء زواوة الأبرار»⁽³⁾.

وكان رد ابن باديس قويا، عندما أكد على أن إسلام الفاتحين استطاع أن يجمع بين العرب والبربر. حين قال: «أما أبناء يعرب وأبناء مازيغ فقد جمع بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، ثم دأبت تلك القرون تمزج بينهم في الشدة والرخاء وتؤلف بينهم في العسر واليسر وتوحدهم في السراء والضراء، حتى كونت خلال أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا أمه الجزائر وأبوه الإسلام»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ أبو يعلى الزواوي: تاريخ الزواوة، مراجعة وتعليق: سهيل الخالدي، ط.1، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، 2005.

⁽²⁾ أحمد توفيق المدني: كتاب الجزائر، ص. 121.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص. 101.

⁽⁴⁾ عبد الحميد بن باديس: "ما وحدته يد الرحمن لا تفرقه يد الشيطان"، مجلة الشهاب، مج.11، ج.11، فيفري 1936، ص.605.

ومن جهته بين محمد السعيد الزاهري بالحجج الدامغة عروبة البربر، ونفى كل الدلائل التي استحضرها الفرنسيون لإثبات لاتنتيتهم، في مقال نشره في مجلة "المقتطف"⁽¹⁾ عنونه: «هل البربر عرب؟ وهل لغتهم لغة ضاد أخرى». وضم الإبراهيمي صوته لهؤلاء عبر منبر جريدة البصائر، استهجن فيها منافسة اللهجات البربرية للغة العربية، التي تمسك بها البربر بإيعاز من الفكر الإستشراقي الذي يغذي الحركة الاستعمارية. واعتبرها نعمة نشاز⁽²⁾. وأشاد في موضع آخر، بتمسك أهل الزواوة بالإسلام⁽³⁾.

وقد استطاعت النخبة العربية، فضح المخططات والسياسات الفرنسية المنتهجة ضد وحدة المجتمع الجزائري، وواجهت بقوة، كل ما يشوه المقومات الشخصية للجزائريين، وتصدت لما يمحكه المستشرقون والمنصرون ضد العرب والمسلمين في دينهم ولغتهم. فكانوا بمثابة الحصن الذي حفظ للجزائريين إسلامهم وعروبتهم.

وتعالت أصوات أخرى من المشرق، تنذر بالخطر المحقق بالبربر؛ فأرسل شكيب أرسلان رسالة استغاثة لكل العلماء، لانقاد البربر، خشية مفارقتهم الإسلام خاصة وأن المخطط لم يكتف بالجزائر، بل شمل المستعمرات الفرنسية، بالشمال الإفريقي (المغرب الأقصى وتونس)، ومما جاء فيها: «إن البرابرة صاروا على شفا الخروج من الإسلام، وإن الأمن في هذا الصبوء عن دين الإسلام هو الجهل، فعلينا أن نرسل إليهم علماء وعاظا ليفقهوا في الدين، وأن نبني لهم المساجد إلى غير ذلك من الوسائل التي تأخذ بجزائرتهم عن مفارقة الإسلام والمسلمين»⁽⁴⁾. وتتبع بدورها جريدة "الفتح" لمحّب الدين الخطيب، مسألة تنصير البربر، وإحياء أعرافهم القديمة بدل الشريعة الإسلامية، باهتمام وسعت لفضح أساليب فرنسا الاستعمارية، وسياستها الاندماجية في الجزائر والمغرب الأقصى. فوجه -محّب الدين الخطيب- نداءً قويا لكل المسلمين، لنجدة إخوانهم في شمال إفريقيا جاء فيه: «أيها المسلمون: أنتم تستقبلون حربا صليبية لا تعد حروب زمن صلاح

⁽¹⁾المقتطف، يوليو 1934، نقلا عن: مجلة الرسالة، ع.125، السنة الثالثة، 28 شعبان 1354هـ/ 25 نوفمبر 1935، ص.1916.

⁽²⁾البشير الإبراهيمي: "اللغة العربية في الجزائر عقيلة حرة ليس لها ضرة"، البصائر، ع.41، 28 جوان 1949.

⁽³⁾البشير الإبراهيمي: "زواوة الكبرى تستمسك بعروبة الإسلام الوثقى وتطلب الرجوع إلى الأصل"، المصدر نفسه، ع.59، 6 ديسمبر، 1948.

⁽⁴⁾شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989، ص.68.

الدين في جانبها شيئاً مذكوراً، إن الحرب الصليبية الماضية كانت بالسيف والترس، أما الحرب الصليبية العصرية فإنها بالمدارس والمؤلفات والدسائس والدعايات...»⁽¹⁾. وقد اتسم خطاب أعلام المشرق في معالجة المسألة، بخطاب دعوي، ربط ما يحدث لبربر بالحرب الصليبية المعلنة من الحركة الاستعمارية الحاقدة على الدين الإسلامي. كما بينت أيضاً، ترابط الأمة العربية مشرقاً ومغرباً، باهتمام النخبة المشرقية للقضايا بلاد المغرب. وفي الحقيقة لا تختلف المسألة المثارة عن البربر في بلاد المغرب، عنها في المشرق منها مصر بإحياء الحركة الاستعمارية هناك للغات الفرعونية الميتة، وترسيم الدارحة كلغة علم وأدب.

وفي الأخير وليس آخر، استطاع الجزائريون عبر قنوات متعددة، كسر الحواجز التي اصطنعتها فرنسا لمنعهم من التواصل مع المشرق، الذي ازداد تعلقهم به عقب الاحتلال. فالمسألة لم تعد تقتصر على امتداد جغرافي، وحد الفتح الإسلامي بين ضفتيه. فقد أضحى مع مطلع القرن العشرين انتماءً سياسياً وهوية قومية في ظل واقع استعماري، نغص على الجزائريين حياتهم. وقد لوحث فرنسا بمشاريع وقوانين، إدماجية لصهر النخبة عن طريق الفرنسة بخلق حواجز لغوية ودينية واجتماعية. لكن أثبتت هذه السياسة عقمها في استقطاب أعداد كبيرة منهم، واقتصر الأمر على قلة نشؤوا في مدارسها، وطمحوا إلى تحسين مكانتهم القانونية والسياسية والاجتماعية. كما فشلت سياستها الرامية لفصل أواصر المجتمع بفصل البربر، وبصفة تمييزية واضحة بلاد القبائل بحجج علمية واهية، وبرامج لغوية وتعليمية وقضائية، ويعود الفضل في فشل هذه المشاريع تمسك الجزائريين بعروبيتهم وإسلامهم، التي غدتها أفكار الجامعة الإسلامية، والقومية العربية.

⁽¹⁾ أنور الجندي: تاريخ الصحافة الإسلامية، ج. 2، ص. 210.

الفصل الثالث:

التيار الإسلامي في المشرق وأثره في النخبة العربية في الجزائر

أولاً: التيار الإسلامي في المشرق.

ثانياً: أثر التيار الإسلامي في النخبة العربية في
الجزائر.

تمهيد:

شهد العالمان الإسلامي والغربي صراعا طويلا الأمد، يعود في جذوره إلى الدعوة المحمدية، التي أتت على ما بقي من الوثنية الكافرة، وتوسعت دولة النبي ﷺ الناشئة على حساب حدود الدولة الرومانية، فعرف هذا الصراع مدا وجزرا، تميل فيه كفة الميزان في كل مرة لطرف من أطرافه. إلا أن الغرب المسيحي بدأ منذ نهاية القرن السابع عشر للميلاد، يعرف قفزات علمية وثورة صناعية وقوة عسكرية، مكنته من قيادة العالم. بينما وقف العالم العربي مذهولا أمام تلك الفوارق، وقد بدأت الهوة تتعمق بينه وبين الغرب، حيث انشغل العرب حينها بقتاة العلم والخرافات والأباطيل. وحاول مفكرو العالم العربي من جهتهم خلال القرن التاسع عشر، كسر حاجز الجمود والتخلف، بفهمهم واستيعابهم لمكامن الضعف والخلل داخل مجتمعهم، وإيجاد حلول للأزمة الفكرية، التي ظل يئن تحتها العقل المسلم. ليتمكن من تحديد العلاقة بين الذات والآخر الذي أصبح جزءا من واقعهم. وكان اختلاف منابعم الفكرية، قد انعكس على منهج ومعالجة قضايا عصرهم، ونظرتهم لذاتهم وماضيهم والآخر على اعتباره يمثل العصرية والحداثة. فانقسموا إلى ثلاثة أصناف؛ تناقض الأولان منهما، بحيث رأى الصنف الأول منهما ضرورة الأخذ بالحضارة الغربية غنثها وسمينها، نافعا وضارها، دعا الثاني إلى الامتناع عن التجاوب والتعاطي مع الحضارة الغربية، والحكم على التفاعل معها فكريا وثقافيا واجتماعيا بالتكفير. أما الصنف الأخير، فكان وسطا في فكره، توفيقيا في منهجه؛ بأن دعا للأخذ والاستفادة من محاسن الحضارة الغربية، في جانبها العلمي الفكري، وترك ما دون ذلك، مما يمس المسلم في عقيدته.

وكان لهذه التيارات صداها على الحياة الفكرية في العالم العربي، ولم تكن الجزائر بمنأى عن هذه المتغيرات والتفاعلات، على اعتبارها جزء منه. فقد حافظت الجزائر رغم تعرضها للهجمة الاستعمارية مبكرا على التزاماتها تجاه الوحدة العقائدية والروحية التي تجمعها بالعالم الإسلامي، بحفاظها على دينها وعروبته، وهو ما يجعلنا نتساءل عن طرق تفاعل الجزائريين مع مختلف التيارات الفكرية الوافدة من المشرق؟ وكيف تلقاها الجزائريون على بعدهم الجغرافي، وفي ظل سلطة استعمارية، تأرجح فيها الأهالي بين فكرين متناقضين؛ المشرق واتجاهاته الفكرية، وفرنسا ومخططاتها الاستعمارية؟

هذا ما سنحاول تفصيله خلال هذا الفصل الذي تناولنا فيه أولا التيار الإسلامي في المشرق

بما في ذلك السلفي والتوفيقي، ثم أثر هذا التيار على النخبة العربية في الجزائر.

أولاً: -التيار الإسلامي في المشرق:

فقد العالم الإسلامي في عصوره المتأخرة قيمة الحضارية، وقواه السياسية، وتهاوت وحدته بعد انحصار الدولة العثمانية وانكماشها على نفسها حضارياً وفكرياً، وتهاون ولائها في القيام بالأدوار المنوطة بهم في تلك المرحلة. فكان العبء ثقيلاً على كاهل النخبة من العلماء والمفكرين، ممن أبوا أن يظلوا في ذيل الأمم العصرية، التي اطلعوا على إنتاجها العلمي والفكري، فتطلعون لتغيير واقعهم ونفض الغبار عما علق بموروثهم الفكري من شوائب، وبعث قيمهم الحضارية وتجديد دينهم. وفق منهج إسلامي.

نود في البداية، أن نقف عند معنى التيار الإسلامي. الذي نقصد به، تلك الجهود المبذولة من مفكري الإسلام، بهدف إيجاد حلول ناجعة، للأمراض والأسقام التي نخرت لقرون طويلة المجتمع العربي، وفق منهج إسلامي، يقوم على نقد الذات وإحياء الموروث والعودة بالإسلام إلى سالف عهده.

وقد نُعتت هذه الحركة بالكثير من الأوصاف؛ كالتجديد والإحياء والبعث والصحو واليقظة. والأشمل لها والأدق حسب رأينا، هو مصطلح التجديد، الذي عرفه أبو الأعلى المودودي بقوله: «هو تنقية الإسلام من كل جزء من أجزاء الجاهلية ثم العمل على إحيائه خالصاً محضاً على قدر الإمكان»⁽¹⁾. ووقف بدوره محمد عمارة على نفس المعنى تقريبا في تحديده لمصطلح التجديد: «إزالة ما طرأ على الأصول والكتليات والتسمات الأساسية، مما يتعارض مع روحها ومقاصدها الأمر الذي يكشف عن لقاء هذه الأصول ويعيدها بالعقلانية والاجتهاد كي تفعل فعلها في مستحدثات الأمور وما جد ويستجد في واقع الحياة ففيه عودة لحقيقة الذات واستلهاام لعوامل الثبات وقسماته مع إضافات جديدة تعالج الجديد في إطار الأصول والثوابت»⁽²⁾.

وعليه فالتجديد في الفكر الإسلامي، يعني العودة إلى الأصول وإحياءها، وتقويم ما انحرف،

⁽¹⁾أبو الأعلى المودودي: موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، ص.51-52.

⁽²⁾محمد عمارة: الإمام محمد عبد مجدد الدنيا بتجدد الدين، ط.2، دار الشروق، القاهرة، 1988، ص.10.

ومواجهة الوقائع المتجددة. ويرتبط مفهوم التجديد الإسلامي بمفهوم الإصلاح والإحياء والبعث، فالتجديد هو بعث حضاري وإحياء قومي. وهو في نفس الوقت مناقض لمفهوم التقليد، بمعنى محاكاة الماضي على المستوى الداخلي أو تقليد الغرب على مستواه الخارجي (التغريب).

والتجديد عادة ما يكون عقب عهود الانحطاط السياسي، والتخلف الحضاري، والركود الثقافي وسيطرة العقليّة الخرافية⁽¹⁾. وقد تولى عملية التجديد في تاريخ الأمم والحضارات، أفراد سخرهم الله لهذه المهمة، مُصدّقا لقوله ﷺ: «إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد دينها»؛ فنص الحديث النبوي الشريف، يضم ثلاثة عناصر متكاملة: هي المجدد، والمدة الزمنية، والحركة التي تحدث بفعل التجديد. فالمجدد يتولى مهمة إحياء أمته، بعد فترة من التراجع والتخلف. فتتبع الجهود المبذولة عبر التاريخ، لتغيير ما آل إليه حال الأمة الإسلامية، بهدف مشترك هو تنقية الإسلام مما علق به من شوائب، وإخراج الأمة من منطقة الظل التي جعلت منها تابعة لا متبوعة. وتجسدت هذه المحاولات في ظهور التيار السلفي المتبوع بالتيار التوفيقي تتابعا زمنيا، ومتاخلا في فترات أخرى.

I. التيار السلفي

تحمل السلفية في دلالتها اللغوية، معنى الرجوع إلى الماضي والسابق. بينما يعد مصطلح التيار السلفي من المصطلحات التي يكتنفها الغموض، فمنهم من يفسره بأنه تيار محافظ وجامد في حياتنا الفكرية، وخاصة في جانبه الديني. ويرى آخرون أن المقصود به هو التيار الأكثر تحمرا من الخرافة والبدع في الفكر الديني⁽²⁾. وغيرها من المعاني، والمعنى الأخير هو الذي نعنيه في هذا المقام. كما سمي هذا التيار، بالتيار التوحيدي أو الوهابي⁽³⁾. وفي الحقيقة أن مصطلح الوهابية من التسميات التي ألحقها خصوم هذا التيار به، من العثمانيين والانجليز، للإيجاء على أنه مذهب جديد، بينما يفضل أتباع هذا التيار، تسمية أنفسهم بالسلفيين والمسلمين والموحدين.

(1) حنفي عيسى: "تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر"، مجلة الثقافة، ع. 38، 1977، ص. 110.

(2) محمد عمارة: "السلفية"، مجلة الدوحة، ع. 65، السنة 6، ماي 1981، ص. 27.

(3) للمزيد ينظر: علي الحافظ: الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص. 39. وعمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق،

1.1- ظهور السلفية وجذورها

تزامن ظهور التيار السلفي، مع طغيان مظاهر الفساد والانحلال والجمود الفكري والتقليد الأعمى والضلالات والبدع، التي شوهت الإسلام منذ أن أغلق باب الاجتهاد، وما لحق العقيدة من ممارسات شاذة. جعل عددا من العلماء يدركون أهمية إيقاظ هذا المد من التخلف والجهل الذي مس كل جوانب الحياة؛ وكان محمد بن عبد الوهاب أحد رموز السلفية الحديثة، انطلقت دعوته الإصلاحية من قلب الجزيرة العربية. ولم تكن هذه الدعوة منفصلة عما سبقها. وإنما هي حلقة من حلقات اجتهاد العلماء، لإيقاف التدني الديني والسياسي والاجتماعي؛ كجهود تقي الدين أحمد بن تيمية (661-728هـ/1262-1327م)، الذي أنكر على الأشاعرة جمودهم، ودعا إلى فتح باب الاجتهاد الفقهي، وأفتى بخلاف المذاهب الأربعة في بعض المسائل، وانتقد تصرفات أهل زمانه؛ من زيارة القبور والاستعانة بالأولياء⁽¹⁾، واستنكر بدع الصوفية في قوله: «هكذا يريد هؤلاء الضالون المتحيرون أن يفعلوا بالمؤمنين، يريدون أن يدعوا من دون الله ما لا يضرهم ولا ينفعهم، وهي المخلوقات والأوثان والأصنام وكل ما عبد من دون الله، يريدون أن يردوا المؤمنين على أعقابهم... يصيروا حائرين ضالين...»⁽²⁾. وسار على نهجه تلميذه شمس الدين محمد بن قيم الجوزية(691-751هـ/1291-1350م) في مصر وبلاد الشام. وشاه ولي الله الدهلوي (1114-1176هـ/1703-1762م) في شبه الجزيرة الهندية، الذي دعا بدوره إلى تصحيح مفهوم التوحيد، والاتصال المباشر بالكتاب والسنة، وبيّن أساليب الإسلام الصحيح وأسسها في تنظيم الحياة والمجتمع⁽³⁾. فكان عمله تأصيلا للفكر الإسلامي، وتحديا للمرحلة الحاسمة التي كانت تمر بها الهند. وقد شكلت هذه المبادرات منبعا، استمدت منها الوهابية العديد من مبادئها الإصلاحية، واستطاعت أن تحقق ما لم يتمكن منه غيرها؛ خاصة من حيث انتشارها الواسع، وقد ساعدها في ذلك عدة عوامل:

- موقع ظهورها في قلب الجزيرة العربية، الذي منحها القوة والاستمرارية⁽⁴⁾؛ فكانت المنطقة

⁽¹⁾الصعيدي عبد المتعالي: المجددون في الإسلام، ط.2، دار الحمامي، تونس 1382هـ/1962م، ص.262 وما بعدها.

⁽²⁾علي الحافظ: الاتجاهات الفكرية، ص.37، 38.

⁽³⁾أنور الجندي: العالم الإسلامي والاستعمار، ص.253.

⁽⁴⁾المرجع نفسه، ص.254.

بعيدة عن النفوذ الأجنبي الزاحف، وبالتالي بعيدة عن التحديات والصراعات التي واجهها العالم الإسلامي. كما كان للموقع أهميته في عملية الانتشار، فالجزيرة العربية هي قبلة المسلمين عامة، من حجاج بيت الله الحرام، على اعتباره من أكبر التجمعات البشرية، التي تيسر الاحتكاك المباشر، وتفاعل معها عملية التأثير والتأثر، مما سرع في انتشارها أفقياً.

-شخصية محمد بن عبد الوهاب وصلابته وعمق إيمانه بفكرة التغيير، زاده تبني الأمير السعودي، حيوية وخلق لها جذورا ثابتة⁽¹⁾. لكن وفي الوقت نفسه؛ واجه العثمانيون هذه الحركة بالعنف، بنياية من محمد علي.

2.I - أصول ومبادئ السلفية:

من الأصول والمبادئ التي قام عليها التيار السلفي، الإصلاح من الداخل؛ بنقد الأعراف والإضافات المشوهة التي ألحقت بأصول الدين ولبه (التوحيد). وقد رفضت السلفية معها الحلول المستوردة من التجربة الأوروبية، ورأت أن الدواء الشافي، يكمن في العودة إلى الإسلام وصفائه، وقد حدد الوهابيون أصول دعوتهم في:

-العودة بالإسلام إلى صفائه الأول، بالرجوع إلى إسلام السلف الصالح، للخروج من المأزق الحضاري والتخلف الفكري⁽²⁾. اعتمادا على مصادر التشريع الأولى؛ وهي القرآن الكريم والسنة النبوية، وما عداها يدخل في ما ابتدع عن الإسلام؛ فقد أنكر محمد بن عبد الوهاب على أهل نجد رجوعهم إلى الجاهلية الأولى في العقيدة والسيرة؛ بتعظيمهم للقبور، واتخاذ الموتى شفعاء لهم عند الله، وإعطاء الأشجار والأحجار روحا، وقوة تنفع بها وتضر.

فكانت دعوة الوهابيين دعوة إلى الإسلام الخالص، وصفها طه حسين⁽³⁾ بقوله: «...إن هذا المذهب (الوهابي) جديد وقديم معا، والواقع أنه جديد بالنسبة إلى المعاصرين، ولكنه قديم في

⁽¹⁾أنور الجندي: العالم الإسلامي والاستعمار ص 256.

⁽²⁾علي المحافظ: المرجع السابق، ص 40.

⁽³⁾طه (حسين) (1889-1973م) بن علي بن سلامة، ولد في قرية كيلود بمصر. كف بصره وهو في الثالثة من العمر بسبب الجدري. ارتبطت حياته العلمية في البداية بالأزهر (1902-1908م)، ثم الجامعة المصرية، التي نال فيها شهادة الدكتوراه (1914م)، بموضوع: ذكرى أبي العلاء، ومر أيضا بجامعة السربون (1918). اشتغل كأستاذ محاضر الجامعة المصرية، وعميد لها، ثم وزيرا للمعارف. له الكثير من المؤلفات طبع أغلبها. ينظر: الزركلي: الأعلام، مج 3، ص 231-232.

حقيقة الأمر؛ لأنه ليس إلا الدعوة القوية إلى الإسلام الخالص النقي المطهر من كل شوائب الشرك والوثنية، هو الدعوة إلى الإسلام كما جاء به النبي خالصا لله وحده ملغيا لكل واسطة بين الله وبين الناس، وهو إحياء للإسلام العربي وتطهير له مما أصابه من نتائج الجهل ومن نتائج الاختلاط بغير العرب...»⁽¹⁾.

-التوحيد؛ وهو عماد الدين، والدعامة الأولى التي قامت عليها الحركة، وكل المسائل منضوية تحتها أو فرع منها. فالتوحيد متمثل في شهادة أن لا إله إلا الله، فالله هو الخالق الواجب عبادته والاستغاثة به. كما ميزت -الوهابية- بين نوعين منه، توحيد الربوبية والإلهوية⁽²⁾؛ والربوبية هي توحيد الله بأفعاله كالخلق والرزق والإحياء. بينما الإلهوية هي توحيد الله بأفعال العباد؛ كالدعاء والنذر والاستعانة والاستغاثة والتوكل.

وانطلاقا من فكرة التوحيد، أنكر محمد بن عبد الوهاب على المسلمين بعض العادات؛ كالترك بالآولياء، والتمسح بالمشايخ، والتقرب إلى الله بزيارة قبور الصالحين، وطلب الشفاعة من غير الله، والنذر لغيره واعتبرها شركا بالله تعالى⁽³⁾. فالتوحيد عنده؛ هو تحرير العقل الإنساني من عبودية الإنسان، وعبودية الأوهام والكائنات والطبيعة، فالمسلم حر منذ تسليمه بعبودية الله سبحانه وتعالى⁽⁴⁾.

سعى الوهابيون إلى تطهير الفكر الإسلامي، تطهيرا شاملا من خلال ترسيخ حقيقة التوحيد، التي تهدف إلى تحرير العقل الإسلامي من قيوده التقليدية، وعتقه من معتقداته الموروثة عن الجاهلية، وانتشاله من أعمال الهوان الوثني والتقليد وإيقاظ الحس التحرري في العالم العربي.

وكان كتابه "كتاب التوحيد"، ورسائل أخرى، كرسالته، "المسائل التي خالف فيها رسول الله ﷺ أهل الجاهلية". في مضمون هذه المعالجة.

⁽¹⁾الدكتور طه حسين: الحياة الأدبية في جزيرة العرب، ط1، مكتبة النشر العربي، دمشق، 1354هـ/1935م، ص.34،

35.

⁽²⁾علي المحافظ: المرجع السابق، ص.40.

⁽³⁾المرجع نفسه، ص.41.

⁽⁴⁾محمد مرغيت: قضايا الحركة الإصلاحية عند محمد بن عبد الوهاب وعبد الحميد بن باديس (دراسة تاريخية وفكرية)، رسالة دكتوراه، (غير منشور)، جامعة قسنطينة، 2013-2014، ص.194.

-فتح باب الاجتهاد، الموصل منذ القرن الرابع الهجري، وظل الفكر الديني معه منغلقا على نفسه طيلة ثمانية قرون⁽¹⁾. وقد أحدثت هذه الدعوة ثورة في المفاهيم والواقع، واصطدمت بالفكر السكوبي.

وتوجهت دعوات محمد بن عبد الوهاب أيضا، لإصلاح الجانب الاجتماعي، بمنهج يرتكز على:

-التخلية والتحلية؛ بمعنى إزالة الأمراض القلبية، والاعتقادات الفاسدة، والأمراض النفسية وتحليلتها بالعقائد الصحيحة والسلوكيات الصالحة.

-تقويم الأخلاق.

-جمع كلمة المسلمين ونبد الفرقة⁽²⁾؛ بمنع الدخول في مسائل الخلاف التقليدية.

وإلى جانب الوهابية، ظهرت المهديّة والسوسية كحركات موازية من حيث الأهداف الإصلاحية، إلى جانب الجهود الفردية للحافظ الشوكاني وشهاب الدين ومحمود شكري الألوسي⁽³⁾ في العراق.

وقد نجحت السلفية لحد كبير، خاصة بعد أن تبناها آل سعود، مما جعلها تتوسع عموديا وأفقيا، فامتد أثرها من شبه الجزيرة العربية إلى بلاد الشام والعراق وكل العالم العربي، عن طريق الحجاج والتجار. فأصبح الوهابيون نموذجا للثورة على الفساد والبدع والانحلال الأخلاقي. فكانت مدرسة، استمدت منها باقي الحركات مبادئها في القرن التاسع عشر والعشرين. وهو ما أشار إليه لوثرروب استوارداد: «ما فتى الوهابيون منذ قضي على قوتهم السياسية، يثون روح الحركة الدينية في

(1) شهدت الدعوة الوهابية ردود فعل آنية تزامنت وظهورها، صدرت عن علماء عاصروا الدعوة، وردوا عليها في رسائلهم. ظل جزء كبير منها مخطوطا لم يطبع. ومما تم طبعه مؤخرا وتناول شيئا من هذه الردود ثلاث مخطوطات هي على التوالي: علي بن عبد الله البغدادي السويدي (1765-1822)، بعنوان: "المشكاة المضيئة ردا على الوهابية"، ومحمد بن عبد الرحمن بن عفالق الحبلي، الذي أرسل برسالتين إلى عثمان بن معمر، حاكم العيينة الذي قتل على يد الوهابيين. وردود أخرى رصدها: حمادي الرويسي وأسماء نورية: الرد على الوهابية (نصوص الشرق الإسلامي)، ط.1، دار الطليعة، بيروت، 2012، ص.5-18. كما جمع المؤلفان نصوصا أخرى في شكل رسائل صدرت عن علماء المغرب في جزء آخر من الكتاب (نصوص المغرب الإسلامي).

(2) محمد مرغيت: قضايا الحركة الإصلاحية، ص.348 وما بعدها.

(3) هما أبو الثناء شهاب الدين محمود الألوسي (1218-1270هـ/1802-1853م)، وأيضا وحفيده محمود شكري الألوسي (1273-1342هـ/1856-1924م).

مئات الألوف من الحجيج الوافدين في كل عام إلى مكة والمدنية من كل قطر من أقطار العالم الإسلامي، فيقتبس هؤلاء نارا وهائية، ثم يعودون إلى أوطانهم يشعلون بها ما استطاعوا إشعاله في سبيل الإصلاح، وهكذا استطاع الوهابيون أن يبذروا بذورا تلاها الاختمار الشديد للثورة الدينية في كل فج إسلامي»⁽¹⁾.

وقد كانت السلفية ذات مسحة الإصلاحية شاملة؛ عقائديا وسياسيا واجتماعيا. وأحدث ظهورها هزة عنيفة في بنية المجتمع، الذي سادته التواكل والاستغاثة والاستعانة بغير الله، وكأن المجتمع عاد إلى صورة جاهليته الأولى قبل ظهور الإسلام.

إلا أن المفكرين والمؤرخين المهتمين بهذا التيار، عابوا عليه فشله في التصدي للمواجهة التي رفعتها أوروبا، أثناء زحفها على العالم الإسلامي. لرفض مفكري هذا التيار التعاطي مع الحضارة الأوروبية أو التفاعل معها، والحكم عليها بالكفر وأتباعها من المسلمين بالارتداد عن الدين. مع أن النهضة الأوربية الحديثة والحركة الاستعمارية أصبحتا مرادفتان للقوة الصناعية، المادية والمالية والعسكرية والآلية، ومجابهتهما باللغة والأخلاق غير مجدي⁽²⁾ فمتمهى الإصلاح عند هذا التيار كان داخليا، يقتصر على إعادة إحياء الموروث الديني والحضاري للمسلمين. فكان تيارا بعيدا عن التجديد، ومعلمه الفكرية اقتصرت على إعادة إحياء فكر ابن حنبل وابن تيمية وتقليدهما دون تجديد. كما أن الوهابية كانت قد صدمت مشاعر المسلمين، باتخاذها للعنف والشدة منهجا في حركة التغيير⁽³⁾، وسخطها على كل الطوائف الإسلامية. ولم يقتصر نقد السلفية الوهابية على

⁽¹⁾ لوثرروب استودارد: حاضر العالم الإسلامي، مج.1، ج.1، ص.263.

⁽²⁾ فهمي جدعان: الماضي في الحاضر، دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997، ص.199.

⁽³⁾ ومن ذلك ما جاء على لسان محمد بن فيروز (ت.1864)، وهو أحد الفارين من الأحساء إلى البصرة خوفا من أن تطاله يد الوهابيين، وتقتله:

لقد زعموا أهل الشقاء بأنهم	على دين حق واصب واستقامة
وقالوا سواهم كل من كان كافرا	لقد كذبوا والله هم في ضلالة
وقد حاولوا التعطيل من كل مذهب	ولفقوا ديننا بدعة أي بدعة
وأضلوا بجهل هذه الأمة التي	لقد خرجت للناس هم خير أمة
وبذلوا أحكام الكتاب جميعها	وحللوا شيئا حرمت في الشريعة

ذلك فحسب، بل إن تمسكها بالماضي، جعلها تتعامل معه كجزء من الحاضر، ولم تتجاوز صراعات الماضي، وتتجه إلى المستقبل مع المحافظة على أصول العقيدة، وهو جوهر الإصلاح، وهو ما أشار إليه الجابري في قوله: «إن هذا المسلك في التفكير والعمل يجعل الإصلاح يتحدد دوماً بالآخر، فالموقف السلفي الذي من هذا النوع يتحدد ليس فقط بالدعوة إلى سيرة الخلفاء الراشدين، بل أيضاً بمعادة جميع الخصوم السياسيين والمذهبيين الذين عاداهم دعاة السلفية منذ الفتنة الكبرى إلى اليوم، وهكذا يمتص الصراع مع خصوم الماضي قدرا كبيرا من الجانب الإصلاحي في الحركة السلفية، وذلك على حساب الجوانب التي تهتم بمشاكل الحاضر والمستقبل»⁽¹⁾.

وبذلك يمكن أن نحكم على الحركة الوهابية، أنها حركة تجديدية عقائديا، ورجعية فكريا واجتماعيا في نظرتها للآخر، خاصة الأوربي الكافر الذي أغلقت أمامه كل أبوابها، ونفرت المسلمين من التعامل معه.

II. تيار التجديد الإسلامي:

وُضِعَ الفكر الإسلامي خلال القرن التاسع عشر في موضع محرج، تتجاوزه أطراف متناقضة ومتضادة، تتزاحم بين حركاته ودعائه نزعات صوفية، وأنماط خرافية من التفكير الديني، وبين غزو عسكري رافقه غزو فكري، عجزت معه الدولة الإسلامية المتمثلة في العثمانيين، التي كان ينضوي تحتها المسلمون عامة، وعانوا معها ما عانت؛ من تفتت وضعف وتخلف في مواجهة التحدي الخارجي، الذي كشف عن البون الشاسع، وميز الأمم الغربية بتقدمها علميا وعسكريا واقتصاديا. وفشل التيار السلفي في الوقوف على مواطن العلل في تخافت المسلمين، واعتماده على النقد الداخلي والذاتي والإصلاح الباطني، بإعادة اكتشاف الإسلام الأصلي الصحيح كعلاج آني لما آلت إليه الخلافة الإسلامية.

كانت لهذه العوامل الأثر الإيجابي تفعيل الحراك الفكري العربي، بعد ركوض طويل، لمواجهة الذات الحاملة والساکنة في المجتمع، والتصدي للدخيل الأجنبي فكريا. والمواجهة هنا لا تحمل دلالات ندية، وإنما اكتفت في هذه المرحلة بالمنهج الدفاعي، في الدفاع عن الموروث الفكري من

بسفك دماء وانتهاك محارم وقيل مصلى متيق لله قانت

للمزيد ينظر: حمادي رويس، أسماء نورية: الرد على الوهابية، ص. 13.

(1) محمد العابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط. 1، بيروت، 2005، ص. 30.

التشوهات العقائدية والخرافات والأباطيل. وقد زواج المفكرون الذين تصدروا الخطاب الفكري التجديدي بين القديم والحديث؛ فإلى جانب ثقافتهم الإسلامية، كانوا على اطلاع بما استجد في أوروبا، وما بلغته من تقدم ومدنية في مؤسساتها السياسية والإدارية والاقتصادية، من خلال احتكاكهم المباشر بأوروبا زوارا أو طلبة، مما أتاح لهم الاطلاع على الإنتاج الفكري والأدبي واللغوي. فلمسوا عن قرب الفارق الكبير بين وضعهم وما بلغه الغرب، وأيقنوا أن الصراع أصبح صراعا تقدم حضاري.

وبذلك فإن التيار التجديدي؛ هو اتجاه ذهب فيه أصحابه إلى المواءمة بين الموروث الحضاري والحاجات العصرية، أو هو التوفيق بين السعي لتثبيت الثقافة والفكر الإسلامي الموروث عن السلف الصالح والتفاعل مع العصر، وعدم الانقطاع عن مواكبة التطورات في الحياة وتطوراتها العلمية والتقنية....

1.II - ظهور الفكر التجديدي:

على خلاف الفكر السلفي خاصة الوهابية والسنوسية الذي نشأ فكرهما في الصحراء بعيدا عن تأثير الحضارة الغربية، وانحصر نشاطهما في إصلاح العيوب الداخلية التي حاربوها باسم الإسلام، وجعلوا منه المعيار الأول في عملية التغيير والإصلاح⁽¹⁾. كان ظهور التوفيقية الحديثة في البيئات الأكثر احتكاكا بالحضارة والأكثر انفتاحا على المؤثرات الخارجية، وقبلت التعايش مع الوجود الأوروبي ومقتضياته الحتمية، التي زحفت بالموازاة مع القوة العسكرية والضغط السياسية والاقتصادية، فلم تكن اختيارية. وحاولت -التوفيقية- جاهدة صياغة تلك المثيرات صياغة إسلامية وفق منهج التنظير التبريري أو ما يسمى بالتنظير الحجاجي أو الاعتدالي القائم على مبدأ إرجاع القيم والمنجزات الأوروبية إلى جذور أو أصول أو قرائن إسلامية. وهي المعادلة التي بدأها عبده بالقول: إن الحضارة الصحيحة تتوافق مع الإسلام⁽²⁾.

ووفق هذه النظرية يتم تكييف الديمقراطية مع الشورى، والمنفعة العامة مع المصلحة الشرعية والرأي العام الحديث بالإجماع الفقهي والضريبة بالزكاة...

(1) محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مركز الناقد الثقافي، سوريا، 2012م، ص.49.

(2) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي (1930-1970)، مجلة عالم المعرفة، ع.35، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1980، ص.9.

وقد جمعت التوفيقية أبرز أعلام الفكر العربي؛ كجمال الدين الأفغاني⁽¹⁾ ومحمد عبده ومحمد جمال الدين القاسمي (1866-1914م) ورشيد رضا (1865-1935م)، وعبد الله ندیم (1844-1896م)، وعبد الرحمن الكواكبي (1846-1902م)، وعبد الحميد بن باديس.

ولا نرغب في هذا المقام الوقوف على ترجمة كل علم من هؤلاء الأعلام، حتى لا تتميع الإشكالية البحثية التي نحن بصدد مناقشتها، ويكون بحثنا ترجمة للسيرة، وإنما سنكتفي بالأصول التوفيقية العامة التي اجتمعوا عليها في منهجهم الفكري. التي تقوم على التوفيق بين الدين والعلم، وضرورة الاستفادة من الغرب مع العودة إلى الأصول الإسلامية. وتحديد الضوابط التي تتحكم في تنظيم الروابط الدينية والفكرية بفكر الأخر، وعمادها وضع قاعدة دينية، لمواجهة التفسير العلمي المادي. إلى جانب بعث الإسلام من جديد، وتحرير العقل من القيود التقليدية. وتحقيق الفهم الصحيح للدين، على أساس المنطق بالاستناد إلى القرآن والسنة⁽²⁾.

II.2 - أسس منهج الفكر التجديدي:

إن التجديد كحركة فكرية، ومنهج تغيير ي يقوم على جملة محددات، كنا تناولناها إجمالاً في العنصر السابق، ونرى أن فصل هنا ما تم إجماله، انطلاقاً من فكر جمال الدين الأفغاني، ومحمد عبده وآرائهما التجديدية التي خصا بها الإصلاح الداخلي من الناحية العقائدية والسياسية والاجتماعية، بوقوفهما على العلل والأمراض التي مست الأمة العربية والإسلامية، وتحليلهما لأسباب تدهور الحضارة والضعف السياسي والانحلال الاجتماعي. ونقد أسس هذا المنهج وفق نظرة حديثة.

⁽¹⁾ جمال الدين ابن صفتر (1839-1897)، ولد في قرية أسعد آباد أو أسد آباد التي اختلف في موضعها ببلاد الأفغان أو بلاد فارس، تعلم في صغره إلى جانب اللغة العربية العلوم الدينية والعلوم العقلية. كثير التنقل، فقد سافر إلى الهند ومكة (الحج)، الأفغان ومصر والأستانة وباريس وإيران وروسيا وإنجلترا، اكتسب خلالها معارف وثقافات جمعت بين القديم والحديث. وتوطدت علاقته بتلميذه محمد عبده أين اجتمعا في باريس. ويعد الأفغاني رائد للتجديد الديني والإصلاح السياسي والاجتماعي، إلا أنه لم يهتم بالتصنيف والتأليف؛ فلم يخلف إلا كتابين هما: "تاريخ الأفغان" و"رسالة الرد على الدهريين" وما نشره في العروة الوثقى وجريدة ضياء الخافقين". رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، ص.27-38. وشكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، مج.1، ج.2، ص.289-303. أحمد أمين: زعماء الإصلاح، ص.59.

⁽²⁾ مفيد الزبيدي: التيارات الفكرية في الخليج العربي (1938-1981)، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000، ص.93.

– جمال الدين الأفغاني:

تعددت الدراسات والبحوث التي تناولت شخصية جمال الدين الأفغاني؛ وحظي باهتمام معاصريه، وكان محورا للكثير من الدراسات النقدية المعاصرة، فقد وصفه محمد عبده "بالحكيم الشرق"⁽¹⁾، وقال عنه شكيب أرسلان «فيلسوف الإسلام، وعلم الأعلام، وكوكب الإصلاح الذي أطلعه الله في أفق المشرق بعد أن اشتد به الظلام، حجة الشرق الناهضة وآية الحق الباهرة»⁽²⁾. عاش حياته في حله وترحاله، مدرسا ومجادلا للعلماء والفلاسفة والمفكرين⁽³⁾. اتصل بالملوك والأمراء والوزراء، هدفه الأول إيقاظ المشرق من خموله وجموده بتنقية عقيدته من الخرافات، ومناهضة الاحتلال الأجنبي الذي غزا الأقطار المشرقية. وقد جمعت آراؤه التجديدية الشائبة الجدلية (الإسلام والغرب)، وتضمنت:

1- العودة بالدين إلى نقائه الأول؛ فالدين عنده مجموعة العقائد والحصال، تُقيم الاجتماع البشري على دعائم ثابتة، وتضمن له سعادة الدارين «إن المسلمين شدة في دينهم وقوة في إيمانهم وثباتا على يقينهم، يباهون بها ومما رسخ في نفوسهم أنه في الإيمان بما جاء به نبيهم ﷺ كفالة لسعادة الدارين، ومن حرم الإيمان فقد حرم السعادتين»⁽⁴⁾. وقد وقف مطولا على عوامل تراجع هذا الدين، وأسباب تدهور الحضارة الإسلامية، وضياع مجده وعزة المسلمين، وعبر عن ذلك بقوله: «... نعم رأيت كثيرا من الأمم لم تكن ثم كانت، وارتفعت ثم انحطت وقويت، ثم ضعفت وعزت، ثم ذلت وصحت ثم مرضت ولكن أليس لكل علة دواء... وأسفا ما أصعب الداء، وما أعز الدواء وما أقل العارفين بطرق العلاج...؟!»⁽⁵⁾. ومن أهم هذه العلة التعصب بين الفرق الإسلامية، والخرافات والأوهام والابتعاد عن الحكمة الإلهية، وطرح الأصول ونبذها ظاهريا، وحدوث بدع ليس منها. ومما جاء على لسانه: «فما تراه من عارض خللها وهبوطها عن مكانتها، إنما يكون من طرح

(1) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، (المقدمة).

(2) شكيب أرسلان: حاضر العالم الإسلامي، مج.1، ج.2، ص.289.

(3) أشهرها المفكر الفرنسي أرنست رينان (1823-1892) (Ernest Renan)، الذي ربط في محاضرة له بين وضع المسلمين الراكض والمتخلف بالإسلام، وقد أثارت المسألة جدال قوي بينه وبين الأفغاني، الذي رد عليه بحجج وأدلة عقلية فند فيها مزاعمه.

(4) جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده: العروة الوثقى، ط.3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983، ص.70.

(5) جمال الدين الأفغاني: "ماضي الأمة وحاضرها وعلاج عللها"، المصدر سابق، ص.54.

تلك الأصول ونبذها ظاهريا، وحدث بدع ليست منها في شيء، وأقامها المعتقدون مقام الأصول الثابتة، وأعرضوا عما يرشد إليه الدين، وعما أتى لأجله وما أعدته الحكمة الإلهية حتى لم يبق منه إلا أسماء تذكر وعبارات تقرأ...»⁽¹⁾.

وحدد الأفغاني علاجا لعلل الأمة، بالعودة إلى الدين وقواعده، وهو نفس المبدأ الذي قامت عليه الوهابية كما أسلفنا سابقا؛ حيث قال: «فعلاجها الناجع إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان في بدايته وإرشاد العامة بمواعظه الوافية بتطهير القلوب وتهذيب الأخلاق وإيقاد نيران الغيرة وجمع الكلمة وبيع الأرواح لشرف الأمة...»⁽²⁾. ويواصل بقوله: «هل تعجب أيها القارئ من قولي أن الأصول الدينية الحققة المبرأة عن محدثات البدع تنشئ للأمم قوة الاتحاد وائتلاف الشمل، وتفضيل الشرف على لذة الحياة، وتبعثها على اقتناء الفضائل وتوسيع دائرة المعارف، وتنتهي بها إلى أقصى غاية في المدينة... هل نسيت تاريخ الأمة العربية وما كانت عليه قبل بعثة الدين من الهمجية والشتات وإتيان الدنيا والمنكرات، حتى إذا جاءها الدين فوحدها وقواها وهدبها ونور عقولها، وقوم أخلاقها وسدد أحكامها فسادت على العالم...»⁽³⁾.

2- الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد، وكسر القيود بإغلاقه، وتحرير الفكر الديني من اجترار الموروث الذي يمنع المسلم من التقدم والتكيف مع مقتضيات عصره، فالاجتهاد فيه اعمل للعقل بالقياس والاستنتاج؛ وليس هناك ما يمنعه، خاصة مع المتغيرات والمستجدات: «ما معنى باب الاجتهاد مسدود؟ وبأي نص سد باب الاجتهاد أو أي إمام قال لا ينبغي لأحد من المسلمين بعدي أن يجتهد ليتفقه بالدين؟ أو أن يهتدي بهدى القرآن وصحيح الحديث أو أن يجتهد لتوسيع مفهومه منها، والاستنتاج بالقياس على ما ينطبق على العلوم العصرية، وحاجات الزمان وأحكامه؟ ولا ينافي جوهر النص أولئك الفحول من الأئمة ورجال الأمة اجتهدوا وأحسنوا، لكن لا يصح أن نعتقد أنهم أحاطوا بكل أسرار القرآن، أو تمكنوا من تدوينها في كتبهم والحقيقة أنهم مع ما وصلنا من عملهم الباهر وتحقيقهم واجتهادهم، إنه هو بالنسبة إلى ما حواه القرآن من

(1) المصدر نفسه، ص. 61.

(2) المصدر نفسه، ص. 61.

(3) المصدر نفسه، ص. 62.

العلوم والحديث الصحيح من السنن والتوضيح إلا كقطرة من بحر...»⁽¹⁾.

3- تنقية العقيدة من مظاهر الشرك والإلحاد؛ فالدين في نظر الأفغاني يقوم على ثلاث عقائد؛ الأولى: التصديق بأن الإنسان ملك أرضي وهو أشرف المخلوقات. والثانية: التيقن بأن أمته أشرف الأمم، وكل مخالف له فعلى ضلالة وباطل. والاعتقاد الثالث جزمه بأن الإنسان ورد للحياة الدنيا لإستحصال كمال يهيؤه للعروج إلى عالم أرفع وأوسع من هذا العالم الدنيوي⁽²⁾.

وهي عقائد تبعث في المسلم الرقي وترفعه عن دنس الرذائل، وتهذب نفسه وتطهرها. ومما أنكره الاعتقاد الخاطيء في عقيدة القضاء والقدر، خاصة من الغرب الذي حصر أسباب ضعف المسلمين ووهنهم في الاعتقاد بالقدر، الذي سلبهم الهمة والقوة، وفشا فيهم فساد الأخلاق ففنعوا بحياة يأكلون فيها ويشربون وينامون ولا ينافسون غيرهم في فضيلة، فجعلوا بأسهم بينهم والأمم من ورائهم تبتلعهم لقمة بعد لقمة، ورضوا بكل عارض واستعدوا لقبول كل حادث وركنوا إلى السكون⁽³⁾. كما اخلطوا حسبه بين القضاء والقدر وفكرة الجبرية، التي تقضي بأن الإنسان مجبور في جميع أفعاله، وتوهموا أن المسلمين بعقيدة القضاء كالريشة المعلقة في الهواء تقلبها الرياح كيفما تميل، ومتى رسخ أنه لا خيار لهم في قول ولا عمل ولا حركة ولا سكون، وإنما جميع ذلك بقوة جابرة، فلا ريب تتعطل قواهم، وأجدر بهم بعد ذلك أن يتحولوا من عالم الوجود إلى عالم العدم⁽⁴⁾.

4- كشف مخاطر المذاهب الباطنية؛ فمن الأساليب الملتوية التي تعامل بها الغرب المسيحي مع الإسلام كان هدمه من الداخل، والنخر في جذوره لتعكير صفائه فكانت العقيدة من أولى الركائز الإسلامية استهدافا، إما بالتشكيك أو الصرف عنها. لذلك عدّ الأفغاني مذهب

(1) أحمد أمين: مصدر سابق، ص.113.

(2) محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الإسلام، ط.2، دار الشروق، القاهرة 1988، ص.128-129.

(3) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى، ص.89-90. وجاء هذا الكلام نشورا في العروة الوثقى في مقال بعنوان: "القضاء والقدر"، التي نشرها محمد عبده، وهي تعبر في الوقت ذاته، وعلى الأغلب عن رأي أستاذه جمال الدين الأفغاني.

(4) جمال الدين الأفغاني، محمد عبده: العروة الوثقى، ص.91.

الدهرين⁽¹⁾ أو الطبيعيين (النيشريين، نسبة للمصطلح الغربي Les Naturalistes)، الذي ظهر في الهند، ويعد من أخطر الأسلحة ضد الإسلام كدين؛ لأن أصحابه كانوا يدعون الإسلام، ويبطنون الإلحاد. وهي المواجهة التي رفعها الأفغاني، لفضح الدهرين ومذهبهم، وكان الهندي أحمد خان بهادور أحدهم، إذ قدم للانجليز ما لم يستطع القساوسة تقديمه، في تشتيت كلمة المسلمين. حيث نعت نفسه بالنيشري (طبيعي)، ونفى مع هذا النعت وجود شيء إلا الطبيعة، بما في ذلك إله مصور للكون، وتخلص من قيود الشرع، وسعي وراء الشهوات. وقد ساعده الانجليز بدورهم، في بناء مدرسة المحمديين، لتدريس الناشئة الصغيرة على هذا المبدأ. وقام بتفسير القرآن وأوله تأويلات تحريفية، إلى جانب نشره مجلة "تهذيب الأخلاق"⁽²⁾، وقد تبعه على مذهبه هذا جمهرة من ضعاف العقول.

ومعالجة الأفغاني للموضوع لم تقتصر على الأشخاص بقدر الاهتمام بالمذهب، فوقف على جذوره، وميز بين الدهريين الغربيين والشرقيين؛ فالدهري الأوروبي، يترك دينه دون وطنه، فيبقى في نفسه حمية لحفظه، بينما الدهري الشرقي ينبذ دينه، ويهون عليه وطنه، ويستهل تحكم الأجنبي فيه، إذ وصفه بالقول: «يمتاز دهري الشرق عن دهري الغرب بالحسة والدناءة بعد الكفر والزندقة»⁽³⁾. واعتبر هذا المذهب الباطني سرطانا يسري في جسم الأمة، في كتابه المؤلف بالفارسية الذي خصه للمسألة، (الرد على الدهريين)، وترجمه للعربية تلميذه محمد عبده (1880)، وكان أجزاء من الكتاب قد تضمن الإشارة إلى نظرية داروين (Darwin) الفلسفية "النشوء والارتقاء"، التي أخذت حيزا كبيرا من المناقشات والجدال الفكري، في الغرب وعند مفكري العرب، وترمي هذه النظرية إلى أن الإنسان كان قردا، ثم عرض له التنقيح حتى ارتقى إلى البرزخ وارتقى من تلك الصورة إلى أولى مراتب الإنسان، فكان منه صنف اليميم وسائر الزنوج. ومن هنا عرج بعض أفراد

⁽¹⁾ الدهريين أو الدهرية، هي اعتقاد فكري ظهر في فترة ما قبل الإسلام، ويشتق المصطلح من الدهر، إذ تعتبر الزمان أو الدهر السبب الأول للوجود، وأنه غير مخلوق ولا نهائي. وتعتبر الدهرية أن المادة لا فناء لها. فكانت أقرب إلى الإلحاد، بقولها بأزلية الدهر، ويسندون الحوادث إلى الدهر، كما جاء في قوله تعالى من سورة (الحاثية 24): ﴿وقالوا ما هي إلا حياتنا الدنيا نموت ونحيا وما يهلكنا إلا الدهر﴾ فذهبوا بذلك لتترك العبادات؛ لأنها لا تفيد وإنما الدهر بما يقتضيه مجبول. للمزيد ينظر: عبد القادر صالح: العقائد والأديان، ط. 2، دار المعرفة، بيروت، 2006، ص. 131.

⁽²⁾ جمال الدين الأفغاني: "الدهريون في الهند"، العروة الوثقى، ص. 414.

⁽³⁾ المقال نفسه، ص. 415.

إلى درجة أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الجنس القوقاسي. وقد استنكر الأفغاني هذا المذهب ورد قائلاً: «وعلى زعم دارويين هذا يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور القرون وكر الدهور وأن ينقلب الفيل إلى برغوث أيضاً»⁽¹⁾.

ولم تكن هذه الأحكام رجعية من الأفغاني، الداعي إلى التفتح على علوم الغرب، فلم ينساق وراء الغرب ونظرياته الفلسفية، وإنما كان يقوم بعملية تمحيصها وغربلتها، وهو من صميم فكره التجديدي، القاضي بقبول ما يتفق مع الشريعة الإسلامية، ويكون فيه نفع للمسلمين، بينما يلقي ما يتعارض مع العقيدة الإسلامية، ويمقتة بالحجج العقلية والبراهين المنطقية.

5- تشكيل حركة دينية، تتولى مهمة تصفية الشوائب العالقة في أذهان الأمة، والصفوة المفكرة منه، حول مفاهيم عقائدية ونصوص شرعية على غير وجهها الحقيقي، والرد على شبهات المستشرقين وطعوتهم. وتتشابه مع الحركة الإصلاحية الدينية التي قام بها مارتن لوثر، التي ثارت في وجه السلطة البابوية⁽²⁾، وقد أبدى الأفغاني إعجاباً بها على غرار مجلّ المفكرين المسلمين في القرن التاسع عشر.

6- التوفيق بين العلم والدين، فلا خلاف عند الأفغاني بين ما جاء في القرآن والحقائق العلمية، وأي خلاف يمكن جبره بالتأويل، الذي يذلل تلك التناقضات، حتى يتم كسر طابوهات الجهل والخرافة والتقليد، التي غلفت عقول المسلمين، وجعلت نظرهم قاصرة على فهم الحقائق وضبابية غير واضحة، وأصبح المسلم معها رمزاً للتخلف، والإسلام قبله في قفص الاتهام، على أنه من عطل حركة التقدم لديه. لكن الدعوة للاقتباس من الغرب مشروطة بعملية الغرلة والتمحيص، حتى لا يكون تقليداً أعمى. يقول في ذلك: «إن الدين لا يصح أن يخالف الحقائق العلمية، فإن كان ظاهره المخالفة وجب تأويله، وقد عم الجهل وتفشى الجمود في كثير من المرتدين برداء العلماء، حتى اتهم القرآن بأنه يخالف الحقائق العلمية الثابتة، والقرآن بريء مما يقولون...»⁽³⁾. وقد أولى مسألة التقليد عناية خاصة، لما فيها من استلاب للشخصية، ومخاطر قد تمس الأمة في ديارها: «...ومنهم آخرون عمدوا إلى العمل بما وصل إليهم من العلم فقلبوا أوضاع المباني

⁽¹⁾ ضيف الله محمد الأخضر: محاضرات في النهضة العربية، ص. 66.

⁽²⁾ فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص. 196.

⁽³⁾ أحمد أمين: مصدر سابق، ص. 114.

والمساكن وبدلوا هياكل المآكل والملابس والفرش والآنية وسائر الماعون وتنافسوا في تطبيقها على أجود ما يكون منها في الممالك الأجنبية وعدوها مفاخرهم وعرضوها معرض المباهاة...»⁽¹⁾، ويضيف موضحا حال هؤلاء المقلدة قائلا: «...إن المقلدين من كل أمة المنتحلين أطوارا غيرها يكونون فيها منافذ وكوى لتطرق الأعداء إليها وتكون مداركهم مهابط الوسوس ومخازن الدسائس، بل يكونون بما أفعمت أفئدتهم من تعظيم الذين قلدوهم واحتقار من لم يكن على مثالهم شؤما على أبناء أمتهم يدلونهم ويحتقرون ويستهنون بجميع أعمالهم وإن جلت...»⁽²⁾.

ومن جهة أخرى، استنهض الأفغاني المسلمين للعيش في زمانهم وواقعهم، وتخطي ماضيهم ومفاخر آبائهم، الذين تجاوزهم الزمن، فالمرحلة تتطلب مجابهة من نوع آخر، غير المآثر والمفاخر، التي قتلت فهم الفعل والتفاعل: «إن المسلمين أصبحوا كلما قال لهم الإنسان كونوا بني آدم أجاوبه: إن آباءنا كانوا كذا وكذا، وعاشوا في خيال ما فعل آباؤهم غير مفكرين بأن ما كان عليه آباؤهم من الرفعة لا ينفي ما هم عليه من الخمول والضعفة، إن الشرقيين كلما أرادوا الاعتذار عما هم فيه من الخمول الحاضر قالوا: أفلا ترون كيف كان آباؤنا؟ نعم قد كان آباؤكم رجالا ولكنكم أنتم أولاد كما أنتم، فلا يليق بكم أن تتذكروا مفاخر آباءكم إلا أن تفعلوا فعلهم»⁽³⁾.

7-مناهضة الاستعمار الغربي الذي بدأ يجتاح العالم الإسلامي، ودعوته للوحدة ولم تشمل المسلمين، ونبذ الخصومة بين الفرق الإسلامية.

لا يمكن بأي حال من الأحوال، إغفال الدور الذي لعبته جريدة العروة الوثقى⁽⁴⁾؛ في إيقاظ الشرق، فكانت لها مما كان وصفها من صاحبها بقوله أن بما بيان الواجبات التي كان التفريط فيها موجبا للسقوط والضعف، وتوضيح الطرق التي يجب سلكها لتدارك ما فات، والاحتراس من غوائل

⁽¹⁾ جمال الدين الأفغاني: المصدر السابق، ص.59.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص.9.

⁽³⁾ أحمد أمين: مصدر سابق، ص.102.

⁽⁴⁾ جريدة صدرت في باريس، كان مديرها جمال الدين الأفغاني، ورئيس تحريرها محمد عبده، فالأول يمدّها بالأفكار والمعاني والثاني يصوغها بأسلوب عربي متين، ويقوم محمد باقر بتعريب مقالات من الصحف الأوروبية، ظهر منها ثمانية عشر عددا، ما بين

(13 مارس 1884 إلى 17 أكتوبر 1884)، وقد استنبطت تسميتها من الآية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ

الغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمَرْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفصامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ البقرة 256

، للمزيد ينظر: أحمد صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر، ص.163-185.

ما هو آت...تكشف الغطاء ما استطاعت عن الشبه. ولا تحن في تبليغ الشرقيين ما يمسه من الحوادث السياسية العمومية، وما يتداوله السياسيون في شؤونهم، وتراعي في جميع سيرها تقوية الصلات العمومية بين الأمم، وتأييد المنافع المشتركة بينها والسياسات القويمة⁽¹⁾. كما كانت لجمعية العروة الوثقى السرية⁽²⁾ دورا هاما في تمويل هذه الجريدة التي أخذت اسمها.

وقد أضحت المبادئ التي قام عليها فكر الأفغاني ونظر لها، إيديولوجية فكرية، ومنبعا استنبطت منه باقي الحركات الإصلاحية منهجا. فكان من أوائل المصلحين، خلال القرن التاسع عشر، الذين نفخوا في المشرق روح الحياة واليقظة. وامتد أثره إلى باقي العالم الإسلامي⁽³⁾.

وفي قراءة لآراء الأفغاني لفكرية، ومنهجه الإصلاحية، أنه كان سلفيا مجددا، استلهم من فكر محمد بن عبد الوهاب العودة إلى الماضي بدعوته إلى صفاء الإسلام الأول. لكنها عودة ليس من أجل الماضي نفسه، بل من أجل التحرر مما تراكم من انحرافات وظلمات، فالرجوع إلى الخلف عند الأفغاني ليس من أجل تقديسه والجمود فيه، بقدر ما هو الانتظام من أجل مواصلة المسيرة.

بينما نجد الأفغاني قد ابتعد عن السلفية الوهابية، بانتهاجه الحركة الثورية، ركز فيها على الاستعمار الذي رأى فيه مبرط العلل ومكمن الفساد، ودعا الأمم الشرقية إلى النهوض واكتساب القوة والمنعة. واتفقت جل الدراسات على أن الرجل كان شخصية فعالة من حيث التأثير في محيطها، فوصفه أحمد أمين بقوله: «كان (الأفغاني) شعلة ذكاء وقوة هائلة متحركة محرك لا يمسه ماس إلا شحن من كهربائه على قدر استعدادده، دائم التفكير دائم القول لمن يفهم ومن لا يفهم، دائم النقد، دافع للحركة والثورة والهيجان في المطالبة بالحقوق، حيثما حل رأيت نارا تشتعل وأفكارا تهيح ومطالب وحكومة تضطرب»⁽⁴⁾. وهو ما أكده مالك بن نبي في قوله: «لقد كان لهذا

⁽¹⁾ جمال الدين الأفغاني: المصدر السابق، فاتحة المجلة، ص. 47.

⁽²⁾ محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج. 1، ص. 283 وما بعدها.

⁽³⁾ لا خلاف بين المؤرخين في الأثر الذي خلفه الأفغاني على الشرق، حتى أن مجلة الهلال التي ترجمت حياة السيد تؤكد دوره النهضوي بالقول: «...هو الذي كسر مقاطر التقليد الفكري والديني واللغوي، فكان إمام النهضة العلمية والقلمية والدينية في مصر وغيرها، كما كان إمام النهضة الاجتماعية والسياسية...ولو انقطع إلى التصنيف كان بوجوده مثل هذا التأثير الكبير...وإنه لو لم يكن من الأثر إلا الشيخ محمد عبده لكفى، كما قال كثير من العلماء في شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، لو لم يكن من الأثر إلا تلميذه ابن قيم الجوزية لكفى». ينظر: المصدر نفسه، ج. 1، ص. 102.

⁽⁴⁾ أحمد أمين: مصدر سابق، ص. 291.

النشاط (الأفغاني) أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الإسلامي غارقاً في خمود شامل، وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في ضمير المسلم ذاته»⁽¹⁾. إلا أن مالك بن النبي استدرك حول منهجه، الذي كان فيه مجاهداً أكثر منه مفكراً، فالمفكر يتعمق في المشكلات لينضج حلولها، إلا أن الأفغاني منعه من ذلك مزاجه الحاد؛ قبل كل شيء، وكان هدفه الإصلاحي، تنظيم جموع الشعب وإصلاح القوانين، دون إصلاح الإنسان.⁽²⁾

كما أن مالك بن النبي انتقد الثورة التي أعلنها الأفغاني، على أنه لم يحسن تشخيص الدافع إلى تلك الثورة، لأن الأثر الخلاق في أي ثورة إسلامية، لا يكون في مبدأ الأخوة بين المسلمين، وإنما المؤاخاة بينهم، وميَّز بين المصلحين؛ ففيما تقوم المؤاخاة على فعل ديناميكي، فإن الأخوة تحمل دلالات مجردة، أو كما عبر عنه بن النبي بأنه شعور متحجر في نطاق الأدبيات.⁽³⁾ وبذلك تحمل الأولى جانبا تطبيقيا في الواقع، وتقتصر الثانية على التنظير.

في حين رأت الدراسات الحديثة أن سلفية الأفغاني، وإن تشابهت والسلفية الوهابية في نبذ ما لحق العقيدة من زيف وخرافات، إلا أن تركيز الأفغاني كان على الاستعمار الذي غزا البلاد الإسلامية منذ القرن التاسع عشر، واعتبره عائقا أمام النهضة والتقدم وبناء مستقبل جديد، وليس فقط انحرافا عما كان عليه السلف، لكنه مع ذلك لم يتحرر من سلطة الآخر في مضمون سلفيته؛ لأن الآخر الذي انحصرت فيه السلفية الوهابية كان دائرة الماضي. بينما حصر الأفغاني وأتباعه الحاضر في نموذج أروبا وخطواتها نحو الإصلاح، كسبيل لتحديث الفكر والوسائل⁽⁴⁾. كما عاب عليه خصومه عدم تسلحه بنظرة مستقبلية تلبي مرحلة مواجهة الاستعمار. وهو ما أشار إليه الجابري في قوله: «لقد سلك الأفغاني مسلكا جعل من سلفيته الإصلاحية، حركة ثورية براغماتية ظرفية تسترشد "بما صلح أول الأمة"⁽⁵⁾ دون التسلح بنظرة مستقبلية متعددة الأبعاد، لقد كانت نظرتة إلى المستقبل تقف عند مقاومة الاستعمار. أما ما سيخلف الاستعمار، والوضع الداخلي

⁽¹⁾ مالك بن النبي: وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986، ص.45.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص.45.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص.46.

⁽⁴⁾ محمد عابد الجابري: في نقد الحاجة إلى الإصلاح، ص.31.

⁽⁵⁾ وهي إشارة لقول الإمام مالك رضي الله عنه: «لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بها أولها».

للأقطار الإسلامية، فلم يكن لديه عنه أي تصور واضح، سوى ما عبر عنه الإمام مالك...»⁽¹⁾

— محمد عبده:

وقد سار التلميذ محمد عبده على نهج أستاذه (جمال الدين الأفغاني)؛ فقد ناشد مجتمعا من السلف الصالح، بعيدا عن الخرافة والبدعة، وزاوج بين العقل والعلم. فالمسلم المثالي الذي يرنو له عبده، هو الذي يمثل لأوامر الله ويفسرها تفسيراً عقلياً، وقد تقاطع منهجه مع منهج أستاذه في:

— العودة بالدين إلى نقائه قبل ظهور الخلاف، وهو ما عبر عنه في قوله: «فعرثت على ما لم يكونوا يعشرون عليه، وناديت بأحسن ما وجدت، ودعوت إليه وارتفع صوتي بالدعوة إلى أمرين عظيمين؛ الأول تحرير الفكر من قيد التقليد، وفهم الدين على طريقة سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، والرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى. واعتباره ضمن موازين العقل البشري التي وضعها الله لترد من شططه»⁽²⁾. فالدين عند الإمام قائم على توحيد الله في ربوبيته، والاستسلام له وحده بالعبودية وطاعته فيما أمر به ونهى عنه، مما هو مظلة البشر وعماد سعادتهم في الدنيا والآخرة. فالدين هو الأصل الذي يرجع إليه عند هبوب ربح الاختلاف، وهو الميزان الذي توزن به الأقوال عند التناصف⁽³⁾.

— الاعتداد بالعقل؛ فقد نبه الإمام عبده إلى أن العقل ليس نقيضاً للنقل⁽⁴⁾، وأن التقليد يناقض النظر العقلي. فالإنسان في الإسلام فطر على أن يهتدي بالعلم. ولهذا نبه إلى عدم التعلق بما كان عليه الآباء والأجداد، وما توارثه عنهم الأبناء. وأثبت حمق وسفاهة الآخذين بأقوال السابقين⁽⁵⁾؛ لأن الآراء والاجتهادات حسب ظنه، مرتبطة بعصورها ومقتضياتها، ولا تلزم اللاحق

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: المرجع السابق، ص. 31.

⁽²⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مج. 1، ج. 1، ص. 11.

⁽³⁾ محمد عبده: رسالة التوحيد، تصحيح وتعليق: محمد رشيد رضا، ط. 1، دار ابن حزم، بيروت، 2001، ص. 212.

⁽⁴⁾ يتعلق مصطلح النقل بالمصادر الأولى في التشريع، القرآن والسنة. بينما ارتبط مصطلح التراث بالعلوم الفرعية لهذين المصدرين، كالفقه، وأصوله، والمقاصد، وعلم الكلام...، وقد تعلق المصطلح الأخير في الأذهان بالماضي كأصل للمعرفة والعمل. لذلك من الضروري التمييز بين الإسلام كدين وعقيدة، والإسلام كتراث وحضارة، قابل للتعديل، لكونه من المنجزات الإنسانية زمنية تاريخية، تحدد نمط فاعلية صانعيه من السلف، ولا أن تقيد أحدا من الخلف، بينما الإسلام كعقيدة ليست إنجازاً بشرياً يورث. فهمي جدعان: الماضي في الحاضر، مرجع سابق، ص. 192-193.

⁽⁵⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج. 1، ص. 208.

بما لما استجد عليه من الحوادث والوقائع.

ويؤكد الإمام أن الإسلام قد عارض التقليد أشد المعارضة⁽¹⁾. وقرن عبده العقل بالإسلام في قوله: «صاح بالعقل صيحة أزعجته من سباته وهبت من نومه طال عليه الغيب فيها، كلما نفذ إليه شعاع من نور الحق خلصت إليه هيمنة من سدنة هياكل الوهم، علا صوت الإسلام على وساوس الطغام، وجهر بأن الإنسان لم يخلق ليقاد بالزمام، ولكنه فطر على أن يهتدي بالعلم والأعلام، أعلام الكون ودلائل الحوادث، وإنما المعلمون منبهون ومرشدون وإلى طرق البحث هادون»⁽²⁾. وقال في موضع آخر: «جاء الإسلام يخاطب العقل ويستصرخ الفهم واللب ويشركه مع العواطف والإحساس في إرشاد الإنسان إلى سعادته الدنيوية والأخروية»⁽³⁾.

ووجه الإمام عبده انتقاده الشديد للذين تمسكوا بالنص الشرعي، وسموا بالنصوصيين، لما كانوا يقفون عنده من ظواهر النصوص ومناهضتهم للتأويل، ورفضهم لأعمال العقل في علوم الشرع والدين. فاعتبر تجديدهم ناقصا، وبأنهم أخطر على الدين من المقلدين: «...ولكن هذه الفئة أضيق عطاء (أفقًا) وأحرج صدرا من المقلدين، وهي وإن أنكرت الكثير من البدع، ونحت عن الدين كثيرا مما أضيف إليه وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من اللفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية أعباء...»⁽⁴⁾.

-التوفيق بين العلم والدين، على غرار أستاذه الأفغاني، لم يرى الإمام تناقضا بين العلم والدين؛ حيث قال في هذا الشأن: «لا يجوز أن يقام الدين حاجزا بين الأرواح، وبين ما ميزها الله به من الاستعداد للعلم، بحقائق الكائنات المملكة بقدر الإمكان، بل يجب أن يكون الدين باعنا لها على طلب العرفان، مطالبا لها باحترام البرهان، فارضا عليها أن تبذل ما تستطيع من الجهد في معرفة ما بين يديها من العوالم...ومن قال غير ذلك فقد جهل الدين، وجنى عليه جناية لا يغفرها

(1) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، ص.206.

(2) المصدر نفسه، ج.1، ص.207.

(3) المصدر نفسه، ج.1، ص.217.

(4) محمد عمارة: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا، ص.59.

له رب العالمين»⁽¹⁾. كما ألح على الطابع العلمي للقرآن، ففسر بعض آياته تفسيراً علمياً. ورد رداً عنيفاً على الذين زعموا أن الإسلام قد اضطهد العلم⁽²⁾؛ مبيناً لهم بالبراهين والوقائع التاريخية خطأ مزاعمهم بأن الإسلام بريء مما يفترون، وأنه فتح صدره للعلم وشجع أهله⁽³⁾.

-مهاجمة التغريب والتغريبين، ممن نصبوا الغرب أَمْوِجاً في قيمه المادية والفلسفية، وتقدمها العلمي والصناعي؛ فأرادوا باسم المدنية والتنوير أن يكونوا جزءاً من أوروبا. وانتقدوا بشدة التيار السلفي على اعتباره رمزا للجمود والتخلف، وجعلوا من التمسك بالتراث قيماً يشد الأمة إلى الخلف، ويحول دون تقدمها. وأحلوا الرابطة الوطنية التي تفصل الأقطار العربية، محل الرابطة المليية الجامعة لكل أقطار الأمة الإسلامية، فتحدثوا عن القومية والجنسية. واعتبروا الإسلام قد تجاوز الإطار الروحي، من عقيدة دينية إلى جنسية سياسية. فمجدوا الحضارة الأوروبية وجعلوها سبيلاً للتقدم⁽⁴⁾.

-إصلاح التعليم، الذي جعله الإمام عبده من أولوياته الإصلاحية، فاهتم بإصلاح الأزهر، باعتباره مؤسسة تعليمه الأولى التي نشأ فيها وتعلم. فقد رأى بعينه ما بلغه من الجمود واجترار علمائه لما ألفه السابقون؛ فلم يجددوا علومه واعتنوا بالمختصرات والحواشي والمتون، وهجروا علوم العصر ورفضوا إدخالها في مناهجه، كالمنطق والحساب والجغرافيا والتاريخ، كما ابتعدوا عن العلوم التي صاحبت ازدهار الحضارة العربية الإسلامية، مثل الفلسفة والتيارات الفكرية العقلانية الإسلامية والفلك والبصريات والمعادن والطب والموسيقى⁽⁵⁾. الأمر الذي جعل الإمام عبده ينتقده في أرجوزة من نظمه⁽⁶⁾ قال فيها:

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا بل وقتهم في جاء زيد ضيعوا
ظنوا بأن العلم علم القول... لا والله بل علم القلوب فضلا

⁽¹⁾ علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص. 84.

⁽²⁾ ونقصد بهم المستشرقين، أمثال كرومر وكوزان وارنست رنان وفرح أنطوان...

⁽³⁾ فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص. 209.

⁽⁴⁾ محمد عماره: الإمام محمد عبده، ص. 63-64.

⁽⁵⁾ المرجع نفسه، ص. 53.

⁽⁶⁾ المرجع نفسه، ص. 28.

واعتبر العلم المأخوذ عن الأزهر وساحة، يجب أن تنظف الأدمغة منها. ففي رد قاس وجهه الإمام محمد البحيري بصفته أحد أعضاء إدارته، وأحد المتحفظين على إصلاحه، حين قال له هذا الأخير: «إننا نعلمهم كما تعلمنا» فأجابه الإمام بقوله: «إن كان لي حظ من العلم الصحيح... فإنني لم أحصله إلا بعد أن مكثت عشر سنين أكنس من دماغي ما علق فيه من وساحة الأزهر، وهو إلى الآن لم يبلغ ما أريده له من النظافة؟!»⁽¹⁾.

وقد يعتبر البعض ما جاء على لسان عبده نقدا قاسيا، وتطاولا على هيئة مؤسسة دينية عريقة، إلا أن الذي عايش التعليم في مختلف المراكز العلمية، بما في ذلك الأزهر خلال تلك المرحلة، يدرك ما كانت عليه من الركود والجمود، بحيث تستحق معه ذلك الوصف.

وهو ما جعل الإمام يصرح بضرورة إصلاح الأزهر، ويعتبر ذلك أعظم خدمة تقدم للإسلام، والمسلمين؛ لأن في فساده فساد لهم. كما أنه كان مدركا لصعوبة المهمة، وطول الفترة الزمنية التي تتطلبها، بسبب غفلة المشايخ ورسوخ العادات القديمة. ومن جهة أخرى نجد الإمام متفائلا بإصلاحه معتبرا هذا العمل من كمال سعادته في الدنيا، ولئن مات بعده، مات قرير العين⁽²⁾. واستطاع الإمام عبده أن يحقق بعضا من أفكاره في إصلاح الأزهر⁽³⁾، خاصة في عهد الخديوي توفيق والخديوي عباس اللذان استعان بهما لإصلاح الأزهر.

وقد أفصح الإمام عن عزمه وبرنامجه في مواصلة هذا المسعى، بقوله: «...فهو إما أن يعمر أو يتم خرابه، وإنني أبذل جهد المستطيع في عمرانه، فإن دفعتني الصوادق إلى اليأس من إصلاحه فإنني لا أياس من الإصلاح الإسلامي، بل أترك الحكومة وأختار أفرادا من المستعدين، فأريهم على طريقة التصوف التي ربيت عليها ليكونوا خلفا لي في خدمة الإسلام، ثم أولف كتابا في بيان حقيقة الأزهر أمثل فيه أخلاق أهله وعقولهم ومبلغ علومهم، وتأثيرهم في الوجود، وأنشره باللغة العربية ولغة الإفرنجية، حتى يعرف المسلمون وغيرهم حقيقة هذا المكان، الذي يجهلها الناس حتى من أهله...»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ محمد عماره: المرجع السابق، ص. 54.

⁽²⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مج. 1، ج. 1، ص. 425.

⁽³⁾ للمزيد من التفصيل ينظر: المصدر نفسه، مج. 1، ج. 1، ص. 425-491.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، مج. 1، ج. 1، ص. 427.

وكانت كتابات محمد عبده جزءا من منهجه الإصلاحية، ساهمت في نشر فكره ومشروعه النهضوي التجديدي، فرسالة التوحيد، وهي مجموعة دروس كان الإمام قد ألقاها (1885) في منفاه بعد الثورة العربية، على طلبته بالمدرسة السلطانية في بيروت. وقد انفرد هذا الكتاب بعد طبعه (1315هـ)، بأسلوب جديد مخالف للمصنفات السابقة من الكتب الكلامية، التي ظلت تجتر مؤلفات القرنين الثالث والرابع الهجريين؛ ركز فيه الإمام على الإشادة بالعقل⁽¹⁾، بحكم أنه يضمن صحة أصول العقيدة.

بالإضافة إلى مجلة "المنار"، التي لعبت دورا هاما في نشر الفكر الإصلاحية والجامعة الإسلامية. وقد بينت المجلة منذ عددها الأول منهجها المتبع: «إنما أنشئ المنار للدعوة إلى الإصلاح الإسلامي بجميع أنواعه ولا سيما الديني، بإصلاح التربية والتعليم»⁽²⁾. واعتنت بالشأن الديني والاجتماعي، بما تضمنته من مقالات وقفت على علل المجتمع وتقصير المسلمين في جانب دينهم والأمراض الاجتماعية، بمنهج إصلاحي متميز عن سكونية الزوايا والتصوف. كما كانت صفحاتها منبرا فسر فيه الإمام أجزاء من القرآن الكريم على نمط جديد لم يعهده جيله من المفسرين غلب عليه التدبر العقلي.

وقد أثار الأستاذ (الأفغاني) وتلميذه الإمام، نقاشات حادة، ودراسات جادة حول نهجها الإصلاحية، بحيث تقاطعا في بعض الأمور، وتنافرا واختلفا في أخرى. إذ كان منهجها على ضوء دوافع ظرفية؛ فغلب جمال الدين الأفغاني الجانب السياسي، في نهضته على الجمود والأنظمة والقوانين، وضد الغرب المستعمر، والحكام المسلمين الذين يهادنون الغرب ويعاونونه، وابتعد عن الإصلاح الاجتماعي والتربوي والتعليمي. ولم يتعمق في دوره كمفكر يبحث عن حلول لواقع الأمة الإسلامية، وجعل ذلك في المرتبة الثانية من أولوياته بعد تحقيق الوحدة والتفاف أجزاء العالم الإسلامي، أمام عدو أجنبي هو الاستعمار الغربي. بينما كانت تجربة محمد عبده تقوم على التدرج في الإصلاح، بدأ من التعليم واللغة ثم العقيدة فالسياسة كآخر محطة. فطغت عليه عقلية المري بعد تجربته القاسية في المنفى بعيدا عن الديار، وافتراقه عن أستاذه. ربما كانت المناصب الحساسة التي تولها جعله ينفر من لفظة السياسة؛ إذ عمل لسنوات في القضاء، وأحد المستشارين في محكمة

⁽¹⁾ فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص. 197، 198.

⁽²⁾ المنار: مج. 1، 22 شوال 1315هـ/15 مارس 1898م.

الاستئناف، وأول مفتي لدير المصرية، وهو منصب خطير بخلاف شيخ الأزهر، كان الباب العالي هو من يفرض الشخص الذي يتولاه، فكان في تعيين الإمام عليه يحمل دلالات انفصال الفتوة في مصر عن سلطة الخلافة. وكان في تبرأه من السياسة ونفوره منها سببا في القطيعة التي حدثت بينهما؛ فقد عنفه الأفغاني على حذره وخوفه، واتهمه بالجبن، ما عجل بقطع المراسلات بينهما، والقطيعة أصبحت جفوة، بلغت من حد عدم رثاء الإمام عبده أستاذة في الصحف عند موته، واكتفى بالحزن عليه.⁽¹⁾

إلا أن الحديث عن انقطاع الإمام عبده عن السياسة، كان نسبيا، ولم يكن بشكل قطعي، ففتاويه لامست السياسة في كثير من الأحيان؛ كالتوى الترنسفالية⁽²⁾، إلى جانب مقالاته المنشورة في "الجريدة الأسبوعية" و"الوقائع المصرية" و"الأهرام"، التي أصدر خلالها فتاوى تخص الحكم والحاكم الفاسد، وأخرى انتقد فيها السياسة الإنجليزية⁽³⁾. فجعل بذلك السياسة خدمة للدين وخدمة لمنهج الإصلاح، الذي رأى فيه أن ضرورات الواقع وأولويات المرحلة، قد جعلت من المفكر الإسلامي في موضع المدافع عن الإسلام، وإعادة تهيئة القاعدة البشرية لمواجهة هذا الواقع، بالاهتمام بتربية النشء أولا.

ويبدو أن ذم الإمام عبده للسياسة، في قوله: «ما دخلت السياسة في شيء إلا أفسدته»، قد فتحت عليه بابا من الانتقادات؛ كان من بينها انتقادات محقق أعماله محمد عمارة⁽⁴⁾، الذي ربط بين هجرانه للسياسة والانجليز، الذي من المؤكد أن ذلك شأن يخدم مصالحه من جهة، وتداعياته على تلاميذه، لأنه لم يكن عملا فرديا وإنما دعوة جماعية، كما أثبت في موضع آخر حسب رأي نفس الكاتب، أنه لم يعطي للعمل الإصلاحي بعده الحقيقي؛ فهو لا يتطلب جهدا تعليميا

(1) محمد عمارة: الأعمال الكاملة، لمحمد عبده، ج.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972، ص.29.

(2) هي عبارة عن ثلاث أسئلة سأله إياها شخص من منطقة الترنسفال في جنوب إفريقيا، فأباح في الأولى لبس البرنيطة الأجنبية. وفي الثانية أباح للمسلمين أكل الذبيحة التي تضرب قبل الذبح، بقصد إهلاكها وخلخله قواها. وفي الثالثة أجاز صلاة الخنفي وراء الشافعي. كما أفتى بإباحة ادخار المسلمين لأموالهم، وأخذ الفوائد والأرباح عليها، لكن ضمن شروط معينة. للمزيد: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، ص.675-716.

(3) إبراهيم عبد الباقي: "الفقه السياسي عند محمد عبده"، مجلة إسلامية المعرفة، السنة 10، ع.40، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، بيروت، 1426هـ/2005، ص.136-142.

(4) محمد عمارة: المرجع السابق، ج.1، ص.80-84.

فحسب، وإنما تضافر وتعبئة مجموعة من العوامل على قمتها البرنامج الثوري، لبلوغ التحرر من الاحتلال، والإصلاح الديني والتحرر الفكري، فعبده يكون قد أخطأ في انتهاجه لمسلك غير ثوري، لتحقيق أهداف ثورية.

كما كان في تعامل الإمام عبده مع الإنجليز، وإتباعه سياسة المهادنة، خاصة مع اللورد كرومر، وعدم اعتبار معركته موجهة مباشرة إليهم، وإنما ضد العقبات التي تحول دون إصلاح الأزهر والأوقاف... وهي السياسة التي رحب بها الإنجليز بدورهم؛ لأنها ستتيح لهم الهدوء والاستقرار. إلا أنها جلبت للإمام العديد من علامات الاستفهام والانتقادات الحادة، خاصة من المحافظين الأزهريين والقوميين الملتفين حول مصطفى كامل، والخديوي عباس حلمي⁽¹⁾.

وهي المسألة التي أثارها الدراسات النقدية الحديثة، التي وصفت إحداها نظرة الإمام عبده للسياسة بأنها أمور مختلطة في ذهنه⁽²⁾، بوصفه أحد قادة النهضة الذين عايشوا الوجود الغربي، وعرفوا منجزاته الحضارية، ومن الناحية الإشكالية إدراكه لازدواجية الثقافة والسياسة ضمن مفهوم الغرب.

وفي نفس المنحى أيضا، انتقدت مزاجية محمد عبده للقديم والحديث، في محاربه للجمود الديني والفكري، بأن جعل القديم أصلا وطعمه بدرجات محدودة وبعناصر جديدة استنبطها من انفتاحه على العلم ومفاهيم التمدن. فكان منهجه العقلاني محل انتقاد؛ حيث أثار هذا المنهج مسألة فتح الباب أمام انتشار، وتسرب الأفكار والقيم الغربية إلى الفكر والمجتمع الإسلامي، حتى اعتبر أحد المساهمين في إدخال العلمانية إلى العالم العربي. بأن فتح الباب لكل من أتى من بعده من المستغربين؛ أمثال قاسم أمين وعلي عبد الرازق⁽³⁾ وغيرهم، ممن طبقوا مدافعاته ذات النزعة التحريرية

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، ص. 169.

(2) إبراهيم عبد الباقي: "الفقه السياسي عند محمد عبده"، مقال سابق، ص. 169.

(3) علي بن حسن بن أحمد عبد الرازق (1305-1386هـ/1888-1966م)، ولد بالمنيا (مصر)، تعلم بالأزهر ثم أكسفورد، تولى منصب القضاء في المحاكم الشرعية، سحبت منه شهادة الأزهر، بعد إصداره لكتاب: "الإسلام وأصول الحكم" (1925)، الذي أثار غضب ملك مصر. فأنصرف إلى المحاماة، كما اشتغل في السياسة بصفته عضوا في مجلس النواب، ثم مجلس الشيوخ. كما عين وزيرا للأوقاف. من كتبه: "أمالي علي عبد الرازق" وهو مجموع دروس ألقاها سنة 1911،

على استنتاجاتهم المنطقية⁽¹⁾. فقد برز من تلاميذه الذين سلكوا نهجه التوفيق في الميدان الاجتماعي قاسم أمين، الذي عُني بقضايا المرأة وتحريها، وفي الميدان السياسي برز سعد زغلول الذي كان هدفة إصلاح النظم السياسية، دون المساس بالدعائم التي تقوم عليها العقيدة، ومصطفى عبد الرازق الذي كان هو الآخر أحد تلاميذه الأزهريين وبرز في ميدان الفلسفة.

ومع ذلك لا يمكننا إنكار جهد الأفغاني وعبد، وما قاما به كلاهما من أدوار متكاملة لإصلاح الأمة؛ فالأفغاني بضرباته وهزاته الثورية، التي جعلت المجتمع يستفيق من غفلته وجوده، وأتمها الإمام عبده بإصلاحات تعليمية واجتماعية وسياسية.

ومهما أثارت دعوات الأفغاني وعبد من جدال ونقاشات عن إستراتيجيتهما الإصلاحية، فإنهما شكلا مدرسة، كان لها الأثر الواسع في الأجيال القادمة التي تعاقبت بعدهما إلى وقتنا الحاضر. فقد خلفت المدرسة تلاميذ تبنا مبادئها الإصلاحية في العالم العربي شرقه وغربه تولوا بدورهم إكمال المسيرة الإصلاح؛ كعبد القادر المغربي، صاحب كتاب "جمال الدين الأفغاني ذكريات وأحاديث". وحسين الجسر الطرابلسي (1845-1909)⁽²⁾ والشيخ طنطاوي جوهرى (1870-1940)، صاحب كتاب "نهضة الأمة وحياتها"، و"القرآن والعلوم العصرية"، و"جواهر العلوم". وجمال الدين القاسمي (1866-1908)، صاحب كتاب "دلائل التوحيد". وأبو المعالي محمود شكري الألوسي (1856-1924) البغدادي، حفيد مفتي الحنفية شهاب الدين الألوسي. ومحمد كرد علي، والطاهر الجزائري، وعبد القادر البيطار، والكواكبي، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان⁽³⁾، ومن بلاد المغرب محمد بيرم التونسي، ومحمد النخلى والطاهر بن عاشور وسالم

وكتاب "الإجماع في الشريعة الإسلامية" وهي أيضا محاضرات ألقاها بجامعة القاهرة، وكتاب "من آثار مصطفى عبد الرازق" وهو الكتاب الذي جمع فيه سيرة أخيه مصطفى. ينظر: الزركلي: الأعلام، ج.4، ص.276.

(1) إبراهيم عبد الباقي: المقال السابق، ص.169.

(2) تصدى لمجاهمة العلم الحديث في صورة أشهر نظرياته خلال القرن التاسع عشر، النظرية النشوئية الداروينية. في كتابين: الرسالة الحميدية في حقيقة الديانة الإسلامية وحقيّة الشريعة المحمدية، وكتاب "الحصون الحميدية لمحافظة العقائد الإسلامية" للمزيد: فهمي جدعان: أسس التقدم، ص.206-231.

(3) المرجع نفسه، ص.239 وما بعدها.

- بوحاجب ومحمد بن خوجة وعبد الحميد بن باديس⁽¹⁾. والوقوف على أعمال كل هؤلاء يتطلب دراسات منفصلة يضيق بها المقام هنا. وقد صب هؤلاء جهودهم الإصلاحية في محاور متعددة:
- محاربة التقليد وفتح باب الاجتهاد والتخلص من الجمود.
 - تحديد مكنن ضعف المسلمين في انصرافهم عن تعاليم الإسلام الصحيح.
 - تطهير الإسلام مما علق به من شوائب.
 - مناهضة استبداد الحكام والتأكيد على حاجة الأمة لمشورة أهل الحل والعقد فيها.
 - التنبيه لما شمله الإسلام من مبادئ اقتصادية واجتماعية، تكفل التوزيع العادل للثروة بين أفراد الأمة.
 - المزاوجة بين التربية والتعليم لبناء مجتمع متعلم على أسس أخلاقية.
 - الدعوة إلى جعل الفقه الإسلامي في أصوله وفروعه. مادة للتشريع المدني.
 - العمل على مقاومة الاستعمار وإيجاد وحدة فكرية إسلامية.
 - التماس المنهج القرآني كمنهج إنساني واجتماعي متكامل صالح للمسلمين⁽²⁾.
 - الاقتباس من الحضارة الغربية بشكل انتقائي، دون تجاوز الحواجز الماثلة بين الحضارتين .

3.II - الصراع التوفيقي التغريبي في المشرق:

ظل التنافر هو السمة الغالبة على علاقة التيار التوفيقي بالفكر التغريبي في المشرق، لكن دون إنكار علاقة التأثير والتأثر بينهما، فكان يعتربها الاختلال مدا وجزرا، فكلما جاءت المؤثرات الغربية بتحديات أكبر، اضطرت التوفيقية إلى مزيد من التنقيح، وإعادة تفسير الإسلام، بما يلائم روح العصر. حتى لا تتناقض مع منطلقها النظري المبدئي، القائم على فكرة أن الإسلام ينقل كل ما هو صحيح وجوهري وضروري في الحضارة الحديثة، وكل ما تحتمه تطورات العصر ومصالح الجماعة. وهو ما أشار إليه الزيات في وحي الرسالة بقوله: «جعل الله فيه أفضل ما في الديمقراطية وأعدل ما في الاشتراكية وأجمل ما في المدنية»⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر: أنور الجندي: الاستعمار السياسي والاقتصادي، ص.280، وص.308-329. وعلي المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص.87.

⁽²⁾ أنور الجندي: مرجع سابق، ص.330.

⁽³⁾ محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، عالم المعرفة، ص.10-11.

وقد شهدت الفترة الممتدة ما بين (1920-1930)، انشطارا في الفكر العربي، الذي وجد نفسه في صراع بين الوافد والموروث. كاد يبلغ فيه صراع الأضداد هذا درجة الانفصال⁽¹⁾. دفعته عدة عوامل سرّعت من التفاعل والتأثير السلبي بين التوفيقية والتغريبية، كزيادة وطأة الضغط الغربي، الذي توالى سيطرته على الكيان العربي، أردفه بسيطرة على كل الميادين الاقتصادية، والاجتماعية، والفكرية. نقل خلالها الغرب مع الاستعمار كل تناقضاته وصراعاته التي تراكمت في حضارته عبر العصور إلى العالم العربي. ومن جهة أخرى نجد أن الأمة العربية والإسلامية قد فقدت بعد إلغاء الخلافة (1924)، رمز وحدتها، ووقوف الدول الاستعمارية حاجزا منيعا ضد خلق أي كيان جديد بديل عما كان. والإحباط الذي لحق القوميين العرب بعد الحرب العالمية الأولى، لعدم حصولهم على حقوقهم المنشودة. كما شهد الوسط الفكري ظهور بعض الأفكار، هزت كيان الفكر الإسلامي؛ ككتاب "في الشعر الجاهلي" لظه حسين (1926)، وكتاب "الإسلام وأصول الحكم" لعلي عبد الرزاق (1926). فهددت هذه المتغيرات النسيج الفكري والاجتماعي في المشرق العربي بالانحلال، ما جعل صراع الأضداد هذا يصل درجة الانفصام، وقد نقل لنا أحدهم صورة عن هذا الصراع بقوله: «بلغت المعركة بين الفريقين ذروتها في أعقاب الحرب، فاتخذ كل منهما أقصى الألفاظ وأعنف الأساليب في مهاجمة الآخر، وشارك كل الناس - كتابا وقارئين - في هذا الجدل الحاد ينتظرون ما يطلع به اليوم الجديد من جديد، أولئك وهؤلاء وقد انقسموا في أمرهم قسمين، لا يقل تطرف القراء فيهما عن تطرف الكتاب»⁽²⁾. لينتقل هذا الصراع إلى الوسط الاجتماعي، الذي أخذ فيه المجتمع بعد تراجع التيار الإسلامي، إثر سقوط الخلافة منحى خطيرا. فاستجاب الكثير من الناس، خاصة الشباب منهم لدعوة المتفرجين من التغريبين، وتعلموا أنماط الحياة الأوروبية، في عاداتهم من حيث ملبسهم ومأكلهم وفي حفلاتهم، وأعيادهم⁽³⁾.

وقد خلفت هذه الأجواء الصراعية، نوعا من الفراغ والحيرة لدى المفكرين العرب، الأمر الذي عبر عنه عبد الوهاب عزام في "جريدة السياسة" بمناسبة انعقاد مؤتمر الطلبة الشرقيين بقوله: «...ذلكم حالنا اليوم وموقفنا من أوروبا. وذلكم شر حال وأسوأ موقف، فما وراء هذه الأدواء إن

⁽¹⁾ بومدين بوزيد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ص. 8.

⁽²⁾ محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، ص. 57.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص. 57.

أردنا لأنفسنا السلامة والعافية؟ أول عنصر في هذا الدواء أن نجد أنفسنا، بعد أن فقدناها وضللنا عنها، أعني أن نعد أنفسنا أناسا أحياء مفكرين لهم حقوق في هذه الحياة وعليهم واجبات يريؤون أن يسخروا لغيرهم...»⁽¹⁾، فنقطة البداية عنده تكمن في البحث عن الذات، التي تقوم على الرجوع إلى الجذور والموروث بقوله: «ثم رجعنا إلى تراث آبائنا نحفظ منه كل مفخرة ونعتز فيه متأثرة»، والرجوع إلى الغرب وحضارته والأخذ منها بشكل انتقائي نقدي يميز فيها بين الصنائع والعلوم وبين العقائد والأخلاق والسنن «وإذا أحسن التفكير عرفنا الفرق ما بين الصناعات والأخلاق والعادات ولم يلتبس علينا ما نأخذ من أوروبا من العلوم الطبيعية ونتائجها وما نتجنب من أخلاقها وآدابها...»⁽²⁾.

كما صور أحمد أمين حالته في سيرته الذاتية (1939)، وكيف كان في حالة صراع بين القديم والجديد: «رأسه مخزن مهوش أو دكان مبعثر وضع فيه الثوب الخلق بجانب الحجر الكريم، يتلاقى فيه مذهب أهل السنة بمذهب النشوء والارتقاء ومذهب الجبر بمذهب الاختيار تجتمع في مكتبته كتب خطية قديمة في موضوعات قديمة أكلتها الأرضة ونسج الزمان عليها حيوطا وأحدث الكتب الأوروبية فكرا وطبعًا وتجليدا. ولكل من هذين ظل في عقله وأثر في رأسه، إن طاف طائف الإلحاد بفكره لم تطاوعه طبيعته وإن شك حيناً عقله، آمن دائماً قلبه...»⁽³⁾. ورأى أن العودة عن هذا الضياع تكمن في إيجاد الحلقة المفقودة، وتتمثل هذه الحلقة في إيجاد علماء يجمعون بين القديم والحديث. والثقافة الدينية والأوربية العلمية. وهو الانشغال الذي نشره في مجلة "الرسالة" التي جمعت بين هاتين الصفتين طيلة مدة صدورها؛ فمثلت روح الشرق، وحضارة الغرب، ومما جاء في مقاله: «...في مصر حلقة مفقودة لا تكاد تشعر بوجودها في البيئات العلمية مع أنها ركن من أقوى الأركان التي ينبغي أن نبني عليه نهضتنا، تلك الحلقة هي طائفة من العلماء جمعو بين الثقافة الدينية الإسلامية العميقة وبين الثقافة الأوربية العلمية الدقيقة وهؤلاء يعوزنا الكثير منهم ولا يتسنى لنا أن ننهض إلا بهم...»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية في الأدب المعاصر، ج.2، ط.7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984، ص.207.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص.206-207.

⁽³⁾ محمد جابر الأنصاري: المرجع السابق، ص.64.

⁽⁴⁾ مجلة الرسالة، ع.1، رمضان 1352/15 يناير 1933.

إن التيار الإسلامي في المشرق، في صورته السلفية، واجه عللا وأمراضا مست المجتمع المسلم في عقيدته وأخلاقه، أبعدته عن صورة السلف الصالح، لكن دون أن يتخطاها إلى مواجهات خارجية ضد الغرب وقوته النامية. بينما واجهت التوفيقية الإسلامية إلى جانب تنقية العقيدة مما شابها من الخرافات، نيز التقليد في صورة الماضي الذي يدفع إلى السكونية، والرجوع إلى الوراء. وصورة الغرب؛ فقد حاول التوفيقيون تجاوز مرحلة الانبهار بالحضارة الغربية، وأن يجدوا نقاط تقاطع بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي، لكي يكون للأمة الإسلامية ما يحفظ وجودها وقيمها في مرحلة طغت فيها صورة الغرب. ومع ذلك ظل التيار الإسلامي بمنهجه الدفاعي بعيدا عن المواجهة الحقيقية التي رفعتها الحضارة الغربية بمنجزاتها المادية والتقنية وآلية. وهي العوامل التي أحدثت زلزلا قويا في مواقع الفكر والثقافة الإسلامية. فقد معها المسلم ثقته بفكره وثقافته وموروثه الإسلامي. وساد بين المسلمين اعتقاد فكري يجزم أن الفكر الإسلامي غير قادر على بناء حضارة متقدمة، ووضعت الإسلام في قفص الاتهام. وهو الانهزام الداخلي والنفسي الذي جعل بعضا من أفراد المجتمع الإسلامي يقبل البديل الغربي، كمصدر فكري وثقافي وعلمي ومعرفي، فكانت لهؤلاء التغريبيين نصيبهم من المواجهة التي تصدى لها التيار الإسلامي.

وقد غلب على الخطاب الإسلامي خلال هذه المرحلة الممتدة ما بين مطلع القرن العشرين إلى ما قبل الحرب العالمية الثانية، الخطاب الدفاعي، تصدى به المفكرون لمواجهة السموم والدسائس التي وجهت للإسلام والمسلمين من خلال المستشرقين والتغريبيين من أبناء الأمة الذين قويت شوكتهم منذ عشرينيات القرن الماضي، وبلغت درجة عالية من الندية للفكر الإسلامي. إلى الجانب الخطاب التمحيصي، القائم على تنقية الفكر عقدي لدى عامة الأمة والمفاهيم الخاطئة. فكان التيار الإسلامي خلال هذه الحقبة حلقة أساسية، استطاع بعدها الفكر الإسلامي أن يرتقي إلى مرحلة البعث والنهضة. كما أنه كان أفضل من واجه التحديات السافرة على الإسلام والعربية وحماها من بطش غلاة الاستعمار، وأذناهم من التغريبيين.

ثانيا: أثر التيار الإسلامي في النخبة العربية في الجزائر

احتلت الجزائر موقعا جغرافيا استراتيجيا؛ من حيث قربها من المشرق عن طريق بوابتها المصرية من جهة، وأوروبا من جهة أخرى، مما سمح لها أن تكون منطقة جذب لمختلف التيارات السياسية والفكرية، وجعل منها منطقة ديناميكية فاعلة وفعالة، تأثر وتتأثر وتنجذب وتتنافر مع مختلف

التيارات الوافدة عليها من الخارج. لكن الذي يعيننا في هذا المقام المشرق بتياراته الفكرية المتباينة، دون التيارات التي حملها الاستعمار الفرنسي معه. وسنخصص بالدراسة في هذه الجزئية، صدى التيار الإسلامي في المشرق على النخبة العربية في الجزائر. الذي يثير لدينا عدّة تساؤلات واستفسارات، عن مدى تفاعل النخبة الجزائرية مع هذا التيار؟ فهل اتفقا أم اختلفا في منهجهما الفكري للنهوض بالأمة الإسلامية؟ وهل أن الفكر الإسلامي في المشرق، يمكن جعله مشروعاً قابلاً للتطبيق على الجزائر؟ وإلى أي مدى ساهم التأثير المشرقي في بلورة الوعي الوطني الجزائري؟

I. تفاعل النخبة الجزائرية مع التيار الإسلامي:

كان الإرث الفكري والثقافي الذي ورثه الجزائريون عن الفترة العثمانية هزيباً، لم يستطع أن يصمد أمام ضربات الاحتلال، لذلك وجد علماء الجزائر أنفسهم أمام تحديات عديدة في كيفية تطوير المجتمع والدفع به لتجديد فكره وبث روح اليقظة والنهضة فيه، مع المحافظة على مقوماته وإرثه الديني والحضاري سليماً من الشوائب، والتصدي في نفس الوقت للأفكار الغازية التي حملها الأجنبي. فكان أمامهم طريقين؛ إما إصلاح الفساد الذي طرأ على مجتمعهم، والذي يحمل في طياته تجديداً ونهضة، أو الركون إلى السكونية، فيقتدوا بمن سبقهم، في حفاظهم على موقعهم على هامش الحضارة والتاريخ.

ونتساءل في هذا المقام، هل الإصلاح في الجزائر بمعطياتها الاستعمارية، يستدعي عملية إسقاط نظريات خارجية وافدة؟ وهل تبني مشروع محمد بن عبد الوهاب أو الأفغاني وعبد المشرق كفيل بإخراج الجزائر من وضعها؟

I.1- النخبة الجزائرية خلال النصف الأول من القرن 19

لم يختلف الواقع الفكري في الجزائر خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر عن العالم العربي؛ حيث كان مثقلاً بالتخلف والخرافة مشدوداً للخلف. مع وضعية استعمارية، طرقت الأبواب بها مبكراً على خلاف المشرق. فكيف واجه حمدان خوجة ومحمد بن العنابي والأمير عبد القادر هذا الواقع؟

I.1.1- حمدان خوجة

يعد رائداً من رواد الفكر الإسلامي، وأحد أهم العقول المنتورة في العالم العربي، حمل لواء

النهضة مبكرا، بانفتاحه على الثقافة العالمية بفضل سفرياته التجارية نحو فرنسا وإنجلترا، فاطلع على أنماط الحياة الغربية من خلال احتكاكه بالتجار، والأوساط السياسية، وسمحت له بالتعرف على التيارات الفكرية والإنتاج الفكري الصادر باللغة العربية والتركية، والاستعانة بترجمة حسونة الدغيس (ت.1836)، وهو من الشخصيات الفكرية والسياسية⁽¹⁾، التي ربطه بحمدان خوجة علاقة وطيدة، وكان وراء ترجمة كتابه المعروف بالمرآة من العربية إلى الفرنسية تحت عنوان:

Aperçu Historique et statistique sur la Régence d'Alger

وقد استطاع بعد معاينة المجتمع الذي أضحي ضعيفا خائر القوى، بضعف السلطة العثمانية؛ التي اقتصر وجودها على الجانب الأمني، والحفاظ على الحدود، وجباية الضرائب وإهمال باقي الجوانب، خاصة الفكرية والثقافية. لذلك وجه حمدان خوجة دعوة لإصلاح المجتمع وإيقاظه من غفلته، التي تحتاج حسب رأيه إلى جملة شروط :

- نبذ التعصب والتزمت، اللذان كان منهج المحافظين من رجال الدين، الذين أخذوا بظاهر الآيات والأحاديث النبوية.
- الثورة على من أغلقوا باب الاجتهاد، والتزموا التقوق واعتبروا كل شيء مأخوذ عن الغرب كفرًا.
- دعوة السلطان محمود الثاني للثورة على القديم الفاسد، المرتبط في كثير من الأحيان بمعتقدات باطلة لا تمت بصلة لأصول الدين، أما استجدها على حياة الناس أهل البدع من الطرق الصوفية، ووضع حدٍ للأعمال العقيمة التي يمارسها الجاحدون. وفي هذا الصدد يقول حمدان خوجة: «يجب على السلاطين وعلى أولي الأمر أن يكونوا مع من تحت تصرفهم بمنزلة الأب المطاع مع أطفاله.... وأن يبادروا بإصلاح ما يدخل عليهم الضرر على من تحت تصرفهم إن تحقق مدخل الضرر وإمكان دفعه، ولا يرخص لهم بعد تحقق ذلك أن يساعدوا الجهال على تعصبهم وجهلهم كما يجب عليهم تغيير الرسوم التي لم يأمر الشرع بالتزامها، إذا كان في تغييرها دفع مضرة أو جلب منفعة...»⁽²⁾

⁽¹⁾ حمدان خوجة: المرآة، ص. 14 وما بعدها.

⁽²⁾ حمدان خوجة: إتحاف المنصفين والأدباء الاحتراس من الوباء، دار الطباعة السلطانية، القسطنطينية، ص.15.

- الدعوة إلى التجديد والتكيف مع مقتضيات العصر، فلكل زمان متغيراته وتطوراته التي تتطلب علاجات ظرفية تتناسب مع عللها، فلا يعقل مواجهة قوة صناعية مادية ومالية وآلية وعسكرية، بخطاب ديني وأدبيات جوفاء. هو أشار إليه حمدان خوجة في قوله: «إن كل عصر له متطلبات وخصائل جديدة، ولدى ظهور عادة حديثة وجب التخلي عن القديم حتى نتفادي حدوث اضطراب وقلق في الشعب، وحتى لا يعرقل ذلك تسيير دولاب الإدارة الناجحة»⁽¹⁾

- الاستعانة بعلوم الغرب ما لم تمسس بقداسة الدين؛ فلا يرى حمدان خوجة حرجا في الاستعانة بالإفrench والاستفادة من تجاربهم، بشرط أن لا يتنافى ذلك مع روح الإسلام، وحصره في الميادين العلمية؛ كالدعوة إلى تطبيق الحجر الصحي (La Quarantaine) الذي كان مطبقا في أوروبا وقائما على حجز الوافدين إلى أوروبا مدة (40) يوما، حتى يتم التأكد من خلوهم من الأمراض المعدية. فهو احتراز وقائي لتجنب حدوث كوارث إنسانية بانتشار الأوبئة والأمراض المعدية.

وقد واجه حمدان الخوجة الجامدين من الجبريين، الذين لا يرون في دفع البلاء من ضرورة ما دامت نهاية الإنسان محددة مسبقا عند خالقها. فكانت لدعوته خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر تحديا صارخا في وجه المتفوقين على أنفسهم والمتعصبين، الذين رأوا في تغليب العقل الذي كان مصدره الغرب كفرا. فالانفتاح على العلوم الطبية والتقنية والتجريبية، كانت في منظور هؤلاء الراكدون، من العلوم الدنيوية التي تصرف المسلم عن الفوز بالدار الآخرة، فاهتموا بالعلوم الشرعية والأدبية، وأهملوا غيرها، غافلين عن متطلبات العصر. وقال في ذلك: «لا مجال للإنكار كون الفرنج في زماننا وقبيله قد تمهروا العلوم الرياضية والطبيعية والصناعية، مع عدم تقييدهم بما يتعلق بأمر آخراهم، وخصوصا الطب والنجوم والهندسة وكثير من العمليات كالمختص بهم، مع إقرارهم بأن مأخذهم لها إنما كان من الكتب الإسلامية وزادوا عليها ما صح عندهم بالتجربة والمشاهدة»⁽²⁾. ولم يكن خفيا على حمدان خوجة التأصيل للمسألة، فلم يدعي أن الأوربيين هم أول من وجه الأنظار لهذا الاحتراز، فقد أصل المسألة بالدليل القرآني، والهدي النبوي، في مخاطبة العقول الجامدة المعطلة، الذين استكانوا للقضاء والقدر، فلم يترك ثغرة إلا وحاول سدها. وأكد

⁽¹⁾ حميدة عميراي: دور حمدان خوجة، ص.81.

⁽²⁾ حمدان خوجة: المصدر السابق، ص.13.

من خلال دعوته الانفتاحية على الغرب، أن ما بلغه الأوروبيين كان في انفتاح حضارتهم وتلاقحها مع الحضارة الإسلامية الذي يعود لها الفضل كقواعد ومباني اعتمدت عليها. وهذا ما يتعجب من تهجم هؤلاء وتحريمهم وتكفيرهم، بغير سند ولا نص ولا إجماع، ويطلقون ألسنتهم فيما هم فيه مخطئون. في حين يتعامون ويتغاضون عن أبسط المعاملات الفاسدة وقد شاع بينهم الربا وهم في بلاد الإسلام⁽¹⁾. وفي هذا الاستنكار نقد لاذع لمثل هذه الممارسات. كما أفتى بجواز اللباس الأوروبي للمسلمين، إما للجهاد أو التزين. وجعله بمنزلة أكل اللذائذ والأطعمة التي اخترعها الكفار، في حين لم يغير حمدان خوجة لباسه حتى أثناء زيارته لأوربا.

- انتقاده لسلوك المرابطين، اللذين تمتعوا بسلطة روحية، وأغرقوا عامة المجتمع في الخرافات والأباطيل؛ بحيث أوقفوا حياتهم على رضى وغضب المرابط الذي بلغ درجة التأليه، وهي سياسة لقيت التشجيع من العثمانيين في محاولة منهم لاستحكام السيطرة على العامة.

ومن خلال هذا الطرح النهضوي الذي قدمه حمدان خوجة، نلمس فيه مفكرا ومجددا تفاعل تفاعلا ايجابيا مع متغيرات العصر، فاحتفظ بمخزونه العلمي، وتطلع للعلوم العقلية التي أصبحت ملازمة للكافر الغربي. جمع بين التنظير والممارسة، فلم يكتف بالتنبية لمواضع الخلل في المجتمع الإسلامي، وإنما بادر لإيجاد الحلول الكفيلة بنهضة الأمة. فخالف سكونية علماء زمانه، وكانت له الريادة والسبق في التجديد، بحيث سبق رفاة الطهطاوي والأفغاني وعبداه في طرحهم الإصلاحية، كما تجاوز في إصلاحه الإقليمية، وتعداها إن خص في إصلاحه العالم العربي.

2.1.I- محمد بن العنابي⁽²⁾:

بادر من جهته ابن العنابي بتوجيه نداء للمسلمين للانفتاح على الأوروبيين، فيما يتعلق بالعلوم الدقيقة، فقدم مشروعا لإصلاح الجانب العسكري، ضمنه كتابه المعنون: "السعي المحمود

⁽¹⁾ حمدان خوجة: المصدر السابق، ص.52.

⁽²⁾ هو محمد بن محمود بن محمد بن حسين الحنفي، (1189-1267هـ / 1775-1851م)، تولى القضاء والفتوى في الجزائر، زار مصر واستقر بالإسكندرية ثم الأزهر، فدرس بها لسنوات، لكن عودته إلى الجزائر صادفت الاحتلال الفرنسي، فعاد مرة أخرى إلى مصر. وولاه محمد علي منصب الإفتاء على المذهب الحنفي، ثم عزله في عهد ابنه عباس، فاستقر به المقام في بيته، من كتبه: "السعي المحمود في نظام الجنود"، و"صيانة الرياسة ببيان القضاء والسياسة"، "بلوغ المقصود في اختصار السعي المحمود"، "شرح كتاب الدر المختار في الفقه الحنفي"... للمزيد ينظر: أبو القاسم سعد الله: رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، ط.2، د.غ.إ، بيروت. (د.ت)، ص.7-13.

في نظام الجنود"، الذي جاء في مرحلة حاسمة، كان فيها تطوير الجانب العسكري أكثر من ضرورة. فقد شهد العقد الثاني من القرن التاسع عشر صراعات وحروب خاضتها الدولة العثمانية وانحزمت في معظمها؛ كالمسألة الشرقية، وحروبها ضد روسيا، وثورة اليونان، والثورة الوهابية، وتهديدات محمد علي الاستقلالية، وانكماش حدودها بفعل السيطرة الأوروبية التي كانت الجزائر حينها أول من سقطت من هيمنتها. بالإضافة إلى النزاع الخطير الذي خاضه السلطان محمود الثاني ضد الفرقة الانكشارية التي رفضت إدخال النظم الأوروبية الحديثة على جيشها بدعوى مخالفة الشريعة، وقد انتهى هذا الصراع بجل هذه الفرقة بشكل نهائي (1826)، وهي نفسها السنة التي ألف فيها ابن العنابي كتابه في القاهرة، حيث كان جوها السياسي يسمح بطرح أفكاره بكل حرية، بخلاف باقي البلاد الإسلامية؛ فقد أخذ محمد علي بالنظم الأوروبية وطور جيشه⁽¹⁾. ولو كان ابن العنابي نشره في مكان آخر، وفي غير هذه الظروف لأتهم بالزندقة والكفر. كما أن كتابه هذا جاء نصرة للفكر التجديدي، الذي كان ظهوره قد خلق صراعا مع الفكر القديم أو المحافظ، ومما جاء فيه قوله: «فدعت ضرورة الحال إلى استعلاء ذلك من قبلهم، والتدرب على ما ألقوا من صنائعهم وحيلهم، فرتبت العساكر الإسلامية على نحو من ذلك نظاما جديدا...»⁽²⁾ ويقول في موضع آخر: «وكل ما يفيد منفعة لها تعلق بإعزاز الدين ورفع شأنه، مما اشتمل عليه النظام المستجد للكفرة، من ترتيب العساكر وتصنيفهم وحصر أعدادهم وتعدد قوادهم وعرفائهم، وتسويهم أصنافهم وكبرائهم بخصوص لباس أو علامة، وتضييق ملابسهم وتقصيرها... مما قد تدعو إليه الحاجة، فهو أمر مشروع»⁽³⁾، وأستشهد بالمشروعية هذه المستجدات في الجيش بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية.

وأكد على أهمية تعلم علوم الكافر (الغرب)، إذا ارتبط تعلمها مصلحة، ولا أرفع من إعلاء شأن الأمة وتحقيق عزة المسلمين. ضرورة الانفتاح على اللغات الأجنبية، التي هي بوابة في تلاقح الحضارات وعملية التأثير والتأثر، واسترشد في ذلك بتعلم السلف الصالح للغة السريانية والعبرية التي كانت الوسيلة التي سمحت بانتقال التجارب الإنسانية من حضارة إلى أخرى «ودلت الأخبار

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص. 59-60.

⁽²⁾ محمد بن محمد ابن العنابي: السعي المحمود في نظام الجنود، تق وتحت: محمد بن عبد الكريم م.و.ك، الجزائر، 1983، ص. 49.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص. 51-52.

الباقية على جواز تعلم ما اختص به الكفرة من معارفهم، إذا توقف عليها أمر ديني...»⁽¹⁾.

لذلك فإن ابن العنابي يعد رائدا من رواد التجديد في العالم العربي، تميز من بين أقرانه بخطاب إصلاحى إحيائي، انعكست فيه شخصيته بصفته مفتيا ومدرسا. فقد تضمن كتابه "السعي المحمود" خطابا دينيا توجيهيا لأصحاب القرار من الساسة، استشهد فيه بشواهد قرآنية، وأحاديث النبوية، ومواقف رجال الفكر الإسلامي. كشواهد تقوي حجته ونظرته الداعية لإدخال النظم الأوربية الحديثة على الجيش، في فترة عم الجمول وسكنت الخرافة العقول، فكان ثورة على المفاهيم الخاطئة، التي قادها ابن العنابي، وهو على مقربة من مركز علمي بمكانة الأزهر الشريف الذي كان بدوره غارقا في الخرافة. وهي النظرة المغايرة للموقف العام، الذي لا تزال فيه العقول متحجرة، ترفض الاحتكاك بالغرب الكافر، أو الاستنباط من علومه.

I. 3.1- الأمير عبد القادر:

تمتع الأمير عبد القادر بمكانة وطنية وعربية إسلامية؛ فقد ارتبط في نشأته وشبابه بالتاريخ العربي الإسلامي، فكان معتزا وفخورا بأصوله العربية الإسلامية، الاعتزاز الذي برز في نثره وأشعاره. والنخوة التي دفعته إلى حمل السلاح للدفاع عن الوطن والأرض والعرض. وكان يتمثل بالصحابة والخلفاء وأبطال العرب والإسلام في كل أعماله. له حضور قوي في مواجهة الفرنسيين، اللذين كنوا له الاحترام والتقدير، في دولته ومعاهداته وعلاقاتها الدبلوماسية، رغم فشل مقاومته. نال شهرة عالمية في وقفه الحرب الطائفية في الشام (1860). استطاع بفضل مكانته أن يقيم علاقات أخوية وإنسانية، تواصل فيها مع شخصيات وأعلام من المشرق والمغرب العربيين، وأخرى ربطته ببعض الفرنسيين والانجليز والأمريكان. إلا أن شخصيته كرجل فكر متبحر في علوم الدنيا والدين، وعلم من أعلام النهضة العربية، لم تنل حظها من البحث والدراسة!! رغم أن كتاباته أثبت حضوره الفكري، على قدر من المساواة مع حضوره السياسي، تجلّى في كتابه: "ذكرى العاقل وتنبيه الغافل"⁽²⁾، فقد تجاوز الأمير في هذا الكتاب علماء عصره وتناقضاتهم، والصراع الحاد الذي

⁽¹⁾ ابن العنابي: المصدر السابق، ص. 197.

⁽²⁾ وهو عبارة عن رسالة فلسفية، كتبها الأمير عبد القادر ببورصة التركية (Brousse) بين عامي 1852 و 1855. وقسمها إلى مقدمة وثلاثة أبواب. قال عنها أبو القاسم سعد: «أما إنتاجه الآخر فيغلب عليه روح التنقل، فكتابه ذكرى العاقل وتنبيه الغافل مليء بالتنقل الحرفي من إحياء علوم الدين للغزالي». بينما ذهب رابح بونار في كتابه الأمير عبد القادر

طغى على الأجواء الفكرية، وشغل بال المفكرين. ونقصد بذلك النقاشات التي أثرت حول القديم والحديث والأصالة والمعاصرة. فاتخذ الأمير موقفا وسطا؛ حافظ خلاله على إرثه وإرث أجداده، لكن دون الانغلاق عليه، فدعا إلى التجديد واستخدام العقل في قوله: «اعلموا أن العقل منبع العلم وأساسه ومطلعه، والعلم يجري من العقل مجرى الثمر من الشجر والنور من الشمس والرؤية من العين...»⁽¹⁾. وذم التقليد واعتبر المقلد مهلكا لنفسه وغيره: «وقسم مهلك لنفسه ومهلك لغيره، وهو الذي قلد آباءه وأجداده فيما يعتقدون ويستحسنون، وترك النظر بعقله ودعا الناس لتقليده، والأعمى لا يصلح أن يقود العميان... وإن البهيمة تقاد أفضل من مقلد يتقاد»⁽²⁾. وميز بين العلوم العقلية والشرعية، وهي مربط الجدلية الدائرة بين العقل والنقل والقديم والحديث والأصالة والمعاصرة في قوله: «فالعلوم التي تجل في العقل تنقسم إلى عقلية وشرعية؛ أما العقلية فينبغي بها ما تحكم به غريزة العقل من غير تقليد وسماع... أما العلوم الشرعية فهي مأخوذة عن الأنبياء، وذلك يحصل بالتعلم لكتب الله المنزلة مثل التوراة والإنجيل والزبور والقرآن، وفهم معانيها بعد السماع، وبها يكمل العقل ويسلم من الأمراض... فلا غنى بالعقل عن العلوم الشرعية، ولا غنى بها عن العقل. فالذي يدعو الناس إلى التقليد المحض مع عزل العقل جاهل، والمكتفي بمجرد العقل عن العلوم الشرعية مغرور، فإياكم أن تكونوا من أحد الفريقين وكونوا جامعين بينهما، فإن العلوم العقلية كالأغذية والعلوم الشرعية كالأدوية...»⁽³⁾. فلم يقدم الأمير إحداها عن الأخرى (العلوم الشرعية والعقلية)، فالعلاقة بينهما تكاملية. فكان بذلك من رجال النهضة، الذين حملوا على عاتقهم هموم أمتهم، وواجهوا البدع والتقليد والتعصب التي نخرت المجتمع من الداخل، وتصدوا للدخيل الأجنبي في مواجهة خارجية.

حياته وأدبه بقوله: «هي قبسة فكر يحاول الأمير أن ينازل بها فكرا ناضجا بما امتصه من أبحاث الإمام الغزالي وابن سينا وابن عربي وغيرهم، وقد صاغها بأسلوب واضح، وبترتيب متناسق، فكانت درة في الأدب النثري بالجزائر في القرن التاسع عشر الميلادي، ترفع من إنتاجنا الفكري وتسبغ عليه هالة من الجلال، وتستحق منا كل عناية والاهتمام». عبد القادر شرشار: «شخصية الأمير من منظور الآخر»، ترجمة كتاب "عبد القادر لقوستاف دوفا أمودجا"، مجلة إنسانيات، ع. 19-20، مركز البحوث الأنثروبولوجية والاجتماعية، الجزائر، ص. 20.

⁽¹⁾ عبد القادر الجزائري: ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تق، تح: ممدوح حقي، بيروت، 1966، ص. 40.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص. 35.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص. 82.

ولم يكتف الأمير بالإشارة إلى مواطن العلل والتنظير لها، بل سعى إلى التغيير؛ فزواج بين التنظير والممارسة. وكانت دولته التي أسسها وفق نظم حديثة في أجهزتها وقوانينها تضاهي الدول الغربية الحديثة، حافظ فيها على أسس الدولة الإسلامية القائمة على التوحيد والبيعة والشورى. رغم أنه لم يكن قد درس في أوروبا كغيره ممن نظر للفكر التنويري كرفاعة الطهطاوي وخير الدين التونسي⁽¹⁾. وإنما منطلقه في ذلك كان منطلقا ذاتيا نتيجة معايته للمجتمع ومعاناته، ورصده لواقع الأمة، في أسفاره التي قادته إلى البقاع المقدسة ومصر، والأكد أنه اطلع هناك على إنجازات محمد علي، فأسس دولة جزائرية قائمة على الحداثة، قطع فيها الصلة بالمفاهيم التقليدية للدولة العربية في عصره، فكانت دولته أكثر مركزية وقوة.

والحديث عن فكر الأمير عبد القادر الجزائري بأبعادها العربية والإنسانية، يدفعنا للتساؤل عن مدى تفاعله مع معاصريه من المفكرين أمثال الأفغاني وعبدو؟ وهل كان بين هذه الأطراف تواصل وعلاقات فكرية؟

لم تشر المصادر التاريخية عن اجتماع الأمير بهذين المفكرين في مصر أو الحج أو الشام⁽²⁾، وهي المحطات التي كانوا قد توقفوا فيها زورا أو مهجرين. كما لم تجمع الأمير مراسلات مع الأفغاني، فلم يأت ذكره ضمن مراسلات الأمير، ولا حتى من المعزين بوفاته (1883). كما لم تطلعنا المصادر أن الأفغاني جاء ذكره في مؤلفات الأمير، ولا أن الأخير أو الجزائر ذكر في مؤلفات الأفغاني؛ فقد هاجم في جريدته العروة الوثقى الاستعمار، إلا أنه لم يتعرض للمستعمرات الفرنسية التي كانت الجزائر من أولى البلاد العربية التي أخضعها لسلطتها، ولا إلى تونس بعدها، كما لم تتعرض الجريدة لفرنسا بالنقد. ومرد ذلك الجريدة استهدفت في مهاجمتها الاستعمار الإنجليزي وفضح أساليبه، وهذا الاتجاه يخدم فرنسا بالدرجة الأولى في إطار تنافس الدولتين -فرنسا

⁽¹⁾ إسماعيل زروخي: "الدولة الوطنية وأصالتها عند الأمير عبد القادر" مجلة سيرتا، ع.12، كلية العلوم الاجتماعية، قسنطينة، جوان 1999، ص.139، وما بعدها.

⁽²⁾ سبقت الأمير عبد القادر أخبار بطولاته قبل ذهابه إليها، فكان يستقبل في البلاد العربية استقبال الملوك، فقد مدحه عند بلوغ المدينة المنورة التي قصدتها حاجا (1280هـ) أحد أدبائها في قصيدة طويلة جاء فيها قوله:

أنت المجدد للبرية دينهم بالكتب والسيف الطيرر الباتر
لو جئت في العصر الغوابر في الوري لم تلق منهم غير السهم الناصر

للمزيد ينظر: محمد بن عبد القادر، تحفة الزائر، ج.2، ص.144.

وبريطانيا-، وتشهير إحداهما بالأخرى، لذلك لم تبد فرنسا امتعاضها من تواجد الرجلين على ترابها، ونشرهما من باريس مقالات العروة الوثقى. فكان صمت الأفغاني عن الضفة الأخرى من العالم العربي في شقها المغربي، وما يتعرض له على يد الاستعمار الفرنسي، نكاية في الانجيز وبذلك نستخلص أن دعوة الأفغاني الإصلاحية، التي ثار فيها على الاستعمار وجعل منه علة العلل التي أصابت العالم العربي، كانت دعوة إقليمية لم تتجاوز مستعمرات بريطانيا (الهند ومصر).

لكن مع ذلك فإن المصادر والمراجع جمعت بينهما في مسألة انتسابهما للماسونية، وهي الحركة التي أثارت الكثير من الضجة والجدل أواخر القرن التاسع عشر، ولم يكونا الوحيدين المنتسبين لمخلفها، فقد انتسب لها جل رواد النهضة من المسلمين والمسحيين، بصفتهم أعضاء ومؤسسين، لما كانت تنطوي عليه مبادئها من نزعة تحررية تنويرية؛ فحاربت استبداد الأباطرة وسلطة الباباوات، وسعيها لإبعاد نفوذ الكنيسة الرجعي عن دوائر البحث العلمي، وتحرير عقول العلماء. وكان ما طرحه هذا المخفل من أفكار حول التسامح الديني والحرية والمساواة والإخاء، أن وجد المثقفون والمفكرون العرب فيه السند الفكري لمواجهة المجتمع التقليدي والتحرر منه، كما لم تظهر على هذا المخفل خلال هذه المرحلة الأثر السياسي أو القيادة اليهودية له. ونحن هنا لسنا في معرض النفي والإثبات⁽¹⁾، لانتساب الأمير أو غيره أو ذكر أسبابه؛ لأن المقام لا يسمح.

كما نجد اسم الأمير عبد القادر قد ذكر من بين أعضاء الجمعية السرية العروة الوثقى.⁽²⁾ التي نشطت خلال القرن التاسع عشر، وهو ما أشار إليه رشيد رضا.

بينما ربطت الأمير بالإمام عبده علاقات ووشائج أخوة. ولم يخف إعجابه بشخصه (الأمير عبد القادر) ودوره الرائد في العالم العربي، الذي كان في رأيه مصابا بالعقم، وعدَّ عبده واحداً من أصحاب المزايا الكبيرة في العالم الإسلامي، وخسارتهم كسر لا يجبر في حياة الأمة الإسلامية، وعقم الأمة يكمن في عجزها عن الإتيان بأمثاله، حيث قال رشيد رضا: «إن المسلمين مصابون بالعقم لا يموت أحد من أصحاب المزايا الكبيرة والأعمال النافعة فيهم، ويخلفه مثله، على خلاف ما نرى عليه الأمم الحية»، ويضيف قائلاً: «وكان يذكر لي رجالا كثيرين من أصحاب هذه المزايا الكبيرة في مصر وسورية كالشيخ المهدي العباسي، والشيخ علي الليثي في مصر، والأمير عبد

⁽¹⁾ أثار هذا الموضوع الكثير من المؤرخين؛ ومن بينهم أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 5، ص. 544.

⁽²⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الأمام، ج. 1، ص. 283.

القادر الجزائري...» وأكد في موضع آخر: «وكانت صلة المودة بينهما محكمة العرى كما أشير إليه في بعض المكتوبات الإصلاحية»⁽¹⁾. وهو التصريح الذي يثبت تواصل العلمين، وعلاقة تأثير وتأثر، التي لا تخلو من الإعجاب، وهي نتاج منطقي للاحتكاك والتواصل الفكري عبر مختلف القنوات، كان أهمها الزيارات. رغم أسبقية الأمير في دعوته النهضة، بخطاب توفيقى يتقاطع مع منهج الإمام في عدة نقاط.

2.I النخبة العربية في مطلع القرن 20

كان ظهور النخبة المثقفة بين النصف الثاني من القرن التاسع عشر، ومطلع القرن العشرين أحد أهم المتغيرات الفكرية الجزائرية، أطلق عليهم أبو القاسم سعد الله تسمية المحافظين⁽²⁾، وسماهم يحي بوعزيز كتلة المثقفين ثقافة عربية إسلامية⁽³⁾. ولم تشكل هذه الكتلة هيئة أو تنظيماً سياسياً ولا فكرياً يجمع بينها، وإنما كانت جهوداً فردية. اتفقت حول مجموعة من المطالب والقيم، ومثلوا المواجهة والدفاع عن عروبة الجزائر ومقوماتها الشخصية، أمام مشاريع ومخططات الاستعمارية. فقد كان الجاهلي، وسعيد بن زكري وعبد الحليم بن سماية وحمدان الونيسي وابن الموهوب... دعاء تجديد خالفوا محيطهم المغرق في الجمود الخرافة الذي خيم عليه الجهل والبؤس، وقلص معه انفتاح العقول على آفاق أوسع، وواقع استعماري ضيق على الجذور الثقافية العربية والإسلامية. ما خنق الحياة الفكرية والحضارية، فنضبت المعارف والعلوم وسيطرت الزوايا المنحرفة على عقول العامة، وانقطعت الاتصالات الثقافية والحضارية بين الجزائر والعالم العربي. حتى كاد الجزائريون يفقدون الصلات التي كانت تربطهم بالأمة الإسلامية، نتيجة العزلة التي فرضتها فرنسا، وأغلقت عليهم كل نوافذ التي تربطهم بالعالم الخارجي، فدب اليأس في النفوس واستسلم الناس للقضاء والقدر.

وقد كانت نهضة النخبة العربية في الجزائر خلال هذه المرحلة، بالموازاة مع معاصريهم من علماء التجديد ومفكري النهضة في المشرق العربي، أمثال الإمام عبده ورشيد رضا... وكان تأثير

⁽¹⁾ رشيد رضا: المصدر السابق، ج.1، ص.939.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.145، وما بعدها. وسماهم في موضع آخر المستنيرين. ينظر أيضاً: أبو القاسم سعد الله: أفكار جامعة، ص.77.

⁽³⁾ يحي بوعزيز: "دور الطلبة الجزائريين في ثورة التحرير 1954-1960"، الملتقى الوطني الثاني للثورة، مج.2، ج.2، المنظمة الوطنية للمجاهدين، 1984، ص.384.

التيار الإسلامي المشرقي على هؤلاء بارزا للعيان، فتأثروا بالمنهج العبدوي أيما تأثر، قبل زيارته للجزائر (1903) من خلال ما كان يصلهم من أعداد مجلة "المنار"، المباشرة والناشرة لأفكار هذا التيار، والناقلة لمبادئه وقيمه الفكرية. وكان تجنبهم الخوض في السياسة، أحد آثار التيار العبدوي التي تجلت في منهجهم الإصلاحية، فتفادوا الاحتكاك بفرنسا بشكل مباشر، خوفا من أن تسلط عليهم الإدارة الاستعمارية أحكاما بالسجن أو النفي. والذي كان مصير أغلب علماء الجزائر مع بداية الاحتلال. كما يمكن أن يكون ذلك انقيادا منهم للنصيحة التي أبداها الإمام عبده عند زيارته للجزائر، وهي ابتعادهم عن السياسة التي كان يمقتها، ويمقت الخوض فيها.

وحاربوا الجهل والتخلف والبدع، ودعوا إلى التعليم وإصلاح شؤونه في الزوايا وطرق تدريسه. تجاوبوا مع قضايا العصر رفضا أو تأييدا، فلم يتفوقوا على أنفسهم كما فعلت الطريقة وشيوخ الزوايا، فتفاعلوا مع قضية المواطنة والخدمة العسكرية، والإدماج، فكفوا المدافع الأول عن القيم الشخصية. وقد وصفها سعد الله بقوله: «كانوا أعداء غير مساومين لفكرة التجنس والخدمة العسكرية تحت العلم الفرنسي، وللتجديد على الطريقة الغربية»⁽¹⁾. إلا أن تصريح بهذه المواقف كان ضئيلا. فلم يشاركوا في النقاشات التي تناولت هذه المسائل⁽²⁾، بحكم أنهم كانوا موظفين رسميين لدى الإدارة الاستعمارية، وبصفتهم أساتذة في المدارس الشرعية الفرنسية، ومفتون ومترجمون. وقد شكلت أعمالهم إرهابا إصلاحيا، بتبشيرهم بالفكر الإصلاحية الإسلامي في مؤلفاتهم ودروسهم ومحاضراتهم، فكانت بمثابة البذرة التي نمت منها في مراحل لاحقة الحركة الإصلاحية في الجزائر.

I. 2. 1- عبد القادر المجاوي:

نبد المجاوي في كتابه "إرشاد المتعلمين"⁽³⁾، التقليد والركود ودعا إلى اليقظة والأخذ بأسباب

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج. 2، ص. 146.

⁽²⁾ فقد كانت مناصبهم تضعهم في حرج مع عامة الجزائريين، وضغط الإدارة الاستعمارية خاصة فيما يتعلق بالفتوى والإمامة. فقد لجأ لوسباني تزامنا مع هجرة الجزائريين بتقديم اقتراح على محمد سعيد بن زكري الذهاب إلى الشام (1911)، على أثر الفرار الجماعي للجزائريين، تجنبًا لوقوعه تحت تأثير الضغط الشعبي.

⁽³⁾ أصدره سنة 1294هـ/ 1877م بالمطبعة الوهيبية بمصر، وقرظ الكتاب جماعة من علماء مصر والشام؛ كوهي أفندي معلم الفرنسية، وحامد سليلق من علماء الشام المقيمين في مصر. للمزيد: شيخ الجماعة عبد القادر المجاوي: إرشاد المتعلمين،

الحضارة الحديثة، حارب الآفات الاجتماعية والخرافات والعادات القديمة، ونشط في النوادي والجمعيات المعاصرة التي برزت أوائل القرن. ونقلت "كوكب إفريقيا"، الجريدة التي أنشأها محمود كحول، وجريدة المغرب، ومحاضراته وكتاباته إلى قرائه⁽¹⁾ الذي كان يحظى بينهم بشعبية واحترام على اعتباره معلم ومثقف.⁽²⁾

وجدد المجاوي الدعوة للانفتاح على الحضارة الغربية من خلال علومها، وتربية النشء وتعليمهم العلوم النافعة، اقتداءً بالأمة الحية التي ارتقت بفضل هذه العلوم، وعدم الاكتفاء بتحفيظ القرآن، وتلقينهم اللغة والعلوم الشرعية، وهي علوم ضرورية، لكن الاكتفاء بها قد تجاوزه الزمن، حيث قال في كتابه "اللمع على نظم البدع": «ما كثر الفساد في أمة إلا بعدم تربية الأولاد، فإننا نرى الأولاد مهملين يتعلمون الفساد، وإننا نرى الأمم الحية إنما حصل لها الرقي بتربية أولادهم وتعليمهم العلوم النافعة والمعرفة المفيدة... التعليم القديم غير نافع في زماننا لنقصانه، إذ تعليم القرآن وحده على الكيفية المألوفة في الدين والدنيا، أما إذا اقتصرنا على أحد العلمين ضاع ما يفتقر لذلك العلم المجهول، ولكن أهل زماننا تركوا العلمين معاً، ولا حول ولا قوة إلا بالله...»⁽³⁾

وتوجه بالنقد الذاتي والداخلي للبدع وممارستها، والعمل بالسنة إقتداءً بالنزعة السلفية، التي يسان بها الدين والعربية في الجزائر. ودعا إلى تعليم المرأة⁽⁴⁾ فخرق بهذه الدعوة كل ما كان يجمع عليه أهل عصره من الفقهاء⁽⁵⁾، لذلك اعتبره أبو القاسم سعد الله أبو النهضة العلمية لسبق فكره

تح وتق: عادل بن الحاج همال الجزائري، ط.1، ابن حزم، بيروت، 2006، ص.69-70. كما وصفته المبشر في عددها المنشور بتاريخ 8 ديسمبر 1877 بالكتاب المفيد. ينظر: أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ص.83.

⁽¹⁾ من مقالاته: مشاهير العرب الذين تضرب بهم الأمثال، المعاش، العلم، العادة، الطيب العربي قبل الإسلام، الحلم، التربية، شهر المولد النبوي، الكبر والعجب، سماحة النفس، عيد الأضحى أو موسم الحج، تعليم الأطفال، الأربعينيات، سلامة الإنسان في حفظ اللسان عبد القادر المجاوي: المصدر السابق، (المدخل)، ص.24.

⁽²⁾ Benhabiles : l'Algérie Française, op.cit, p. 83- 84.

⁽³⁾ المجاوي: إرشاد المتعلمين، ص.5.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص.25.

⁽⁵⁾ بخلاف ما ذهب إليه الأمير عبد القادر في كتابه: "ذكرى الغافل وتنبية العاقل" في باب فضل الكتابة، حيث استشهد بنهي الشارع لتعليم البنت في معرض حديثه على أن الكتابة تعبر أفضل مما يعبر عنه الإنسان مشافهة. ينظر: الأمير عبد القادر: ذكرى الغافل، ص.86. لكن في الحقيقة إن الأدلة على ذلك كانت مستقاة من الأحاديث الضعيفة أو الموضوعية. فقد روى الحاكم في صحيحه من رواية محمد بن إبراهيم الشامي ثنا شعيب بن إسحاق عن هشام عن أبيه عن عائشة أن النبي صلى الله عليه وسلم: «لا تسكنوهن الغرف ولا تعلموهن الكتابة وعلموهن الغزل وسورة النور»، وهو خبر ضعيف، فإن محمد بن

الإصلاحي الاجتماعي أثر المدرسة العبدوية في الجزائر⁽¹⁾، كما سُمي بشيخ الجماعة أو شيخ الناس⁽²⁾.

I. 2.2- محمد سعيد بن زكري:

أهم الوضع الفكري المتردي، الذي غيب الواقع بمتغيراته الجديدة، والضربات الموجعة لفرنسا الاستعمارية بمحافظتها على الغيبوبة، وحرصت على عدم الاستفاقة. وما أحدثته المحاولات الإصلاحية في المشرق، بمؤثراته العبدوية، العديد من أعلام النخبة العربية في الجزائر، وبعثت فيهم دينامية في الحركة والتغيير والتجديد، ودفعهم إلى الإصلاح الديني والاجتماعي والتعليمي. فكانت رسالة محمد سعيد بن زكري "أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل" الذي طبعها مبكرا بالجزائر (مطبعة فونطانة) (1321هـ/1903م)، وقف فيها عند مسألة التعليم؛ وهي جوهر التقدم والارتقاء، بحيث انتقد عيوب التدريس في الزوايا خاصة ببلاد القبائل، التي كانت مقصد الطلبة من كل الاتجاهات، وكان هو الآخر أحد طلبتها درس بها ردحا من الزمن، ولم يخرج منها إلا بحفظ القرآن الكريم. وبيّن عوامل جمود وتقوقع الزوايا وشيوخها، وقد اقتصر الأمر فيها على اجترار علوم لا نفع منها، ودعا إلى تجديد برامجها وذهنيات شيوخها. متأثرا في ذلك بالإصلاحات التي أدخلت على الجامع الأزهر بمقتضى مشروع (1314هـ/1896م)⁽³⁾، بعد دعوات ومعارك خاضها الإمام عبده ضد العقول المتصلبة التقليدية فيه.

I. 3.2- مولود بن المهوب:

سار ابن المهوب أيضا على نفس منهج الصفوة المثقفة من الجزائريين. وقد شبهه أبو القاسم سعد الله بجمدان خوجة، وجعله في المراتب الأولى بين مصلحي المشرق⁽⁴⁾، واعتبر ابن حبيلس برنامجه عظيما على بساطته⁽⁵⁾. فقد اختار في منهجه الإصلاح التدرج في إصلاح المجتمع انطلاقا

إبراهيم كذبه الدار قطني . ورواه ابن عباس مرفوعا ﴿لا تعلموا نساءكم الكتابة ولا تسكنوهن العلالى﴾. وقد ساقته هذه الأحاديث الضعيفة الأمة الغافلة إلى عدم الاهتمام بتعليم المرأة قرونا.

(1) أبو القاسم سعد الله: أفكار جامحة، ص. 83.

(2) مجلة الشهاب، مج. 3، ج. 8، مارس 1932.

(3) إسماعيل العربي: الدراسات العربية، ص. 78-79. نقلا عن: سعد الدين بن أبي شنب: "النهضة العربية بالجزائر".

(4) أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج. 2، ص. 150.

(5) Benhabiles : op cit, p.2.

من الجانب التربوي والاجتماعي، والذي يبدو أنه تأثر فيه بمنهج الإمام عبده، الذي كان أحد المعجبين به وأحد مستقبله في قسنطينة⁽¹⁾، واستطاع أن ينقل إلى سامعيه في نادي صالح باي، ومقالاته في مختلف المجالات والجرائد كـ "المغرب" و "كوكب إفريقيا"... أفكاره التي عبر فيها عن إعجابه بالتقدم والعلوم الحديثة ونبت التعصب والجهل والانحطاط الذي أوصل المجتمع الجزائري إلى أدنى نقطة من التدهور.

وكانت محاضراته التي ألقاها في نادي صالح باي (1909)، قد لخصت مشروعه النهضوي، الهادف إلى البحث عن الحلول الكفيلة بإيقاظ الجزائريين من خمولهم وركودهم، وحصرها في طرفين اثنين، الأول فرنسا، التي ألقى على عاتقها مسؤولية تطوير وتقديم الجزائريين، بوضعها لبرنامج تعليمي تقدمي باللغتين العربية والفرنسية. أما الثاني فكان الجزائريون، الذين دعاهم إلى دراسة العلوم المتقدمة التي ستفتح أعينهم على نور العلم⁽²⁾. كما حارب البدع والخرافات وفضح تصرفات أهلها في قصيدته منظومة البدع المسماة "المنصفة"، التي نشرها في العدد (153) من جريدة "كوكب إفريقيا". وقام أستاذه المجاوي بشرحها في كتابه "اللمع على منظومة البدع"، وأعاد ابن أبي شنب بدوره نشرها في كتابه "مبادئ التربية عند المسلمين"⁽³⁾. ومما جاء فيها⁽⁴⁾:

صُعودُ الأسفلين به دُهينا لأننا للمعارف ما هُدينا
ألا يا دهرُ يكفى ما بُلينا به من نشر ذي الأمراض فينا
يناديننا الكتاب لكل خير فهل كنا لذلك سامعينا
يناديننا الحديث لكل فضل فهل كنا بفعل قائمينا
يقول لنا النَّصوح ألا استفيدوا فجرنا واتخذنا الصَّدَّ دينا

كما كان يردد طلبته شعره في نادي "صالح باي" (1911) في حفل توزيع الجوائز السنوية، وغنته فرق فنية من بعدهم، ومما قال فيه:

⁽¹⁾ أحمد صاري: شخصيات وقضايا من تاريخ الجزائر، ص. 22- 23.

⁽²⁾ Benhabiles : op. cit PP.177- 193.

⁽³⁾ محمد بن أبي شنب: مبادئ التربية عند المسلمين، ومعها قصيدتان لابن شنب وابن الموهوب في الحث على النهضة وطلب العلوم والمعارف، تح تق: عادل بن حاج همال، ضمن كتاب: إرشاد المعلمين، ص. 104- 105.

⁽⁴⁾ مولود بن موهوب: منظومة البدع المسماة بالمنصفة، ضمن كتاب محمد بن أبي شنب: مبادئ التربية عند المسلمين: المصدر السابق، ص. 129- 132.

إن العلم يزدهر بالعمل
وإن الكسل يقتل موهبة الإنسان
فاعملوا بجد، أيها الشباب لتحصلوا على مكان مشرف
اطمحووا مثل الآخرين، إلى المجد
لا تياسوا لأن الله يسعف دائما أولئك الذين يفعلون الخير
ألستم أنتم نسل شعب عظيم؟
ألستم أبناء رجال شجعان؟⁽¹⁾

وكانت له مواقف جريئة، كتصريحه بموقفه اتجاه التجنس، الذي هو أساس بعروبة الجزائريين وإسلامهم. ففي كلام موجه لمدير الشؤون الأهلية جان ميرانت قال: «إن الأمة الجزائرية المسلمة تتقرب دائما وأبدا مع الاطمئنان والثقة في الدولة الفرنسية زيادة الإصلاحات النافعة، التي تجزم بأن الحكومة لا تحرمها منها، فهي الأم وهم أولادها، غير أنها لا تقبل مطلقا مسألة التجنس بأي وجه، إن كل مسلم لا شيء أعز عليه من دينه وشريعته، والجمهورية مضت علينا معها نيف ومائة سنة، ولم تكدر صفوفها بالتجنيس الإجباري وقضايا التجنس...»⁽²⁾. وهو خطاب لم يواجه ابن الموهوب فيها فرنسا بتعنت أو ندية، وحرص على عدم الاصطدام المباشر بها، وطالبها بإصلاحات لا تمس المسلم في شريعته، وإنما تبعثه على التقدم والرقى. لكن هذا التصريح كان في فترة بلغت فيها مسألة التجنس الأوج (1933)، وارتفعت فيها النقاشات بين دعاة التجنيس والإصلاحيين، إلا أن ابن الموهوب لم يصرح وهو مفتي قسنطينة سابقا، وخطيب مسجد باريس، بجرمتها. ومرد ذلك أن منصبه منعه من مثل هذه المجاهرة بحكمها الشرعي، ولنفس السبب تقريبا نجد أن علاقته بالعلماء وجمعيتهم كان باردا⁽³⁾، وبلغ في بعض المحطات درجة الاصطدام، بمنع ابن الموهوب لابن باديس بالتدريس والجمعية بالاحتفال بالحجاج بجامع الكبير في قسنطينة (1936) بإيعاز من فرنسا.

⁽¹⁾Benhabiles: op cit, p.194-195.

وينظر أيضا: محمد الهادي السنوسي: شعراء الجزائر، مصدر سابق، ج.2، ص.34-35.
⁽²⁾جريدة النجاح، ع.1469، 2 جويلية 1933م.

⁽³⁾عند موت ابن الموهوب لم تولي الجمعية الخبر أهمية كبيرة، ففي حين تجاهلت الشهاب الخبر، أوردته البصائر عاريا من أي عواطف، وبشكل مختصر، ينظر: البصائر، ع.163، 28 أبريل 1939، ص.7.

4.2.I- محمد بن مصطفى خوجة:

إن الحديث عن صدى التيار الإسلامي على النخبة المثقفة، يجرنا حتماً لذكر الشيخ محمد بن مصطفى خوجة، المُكنى بمصطفى الكمال، الذي عرف بين معاصريه شغفه بالفكر العبدوي وإعجابه الشديد به. وسبق لنا أن وقفنا على مراسلاته مع الإمام عبده. كما كان أحد مستقبله في زيارته التي خص بها الجزائر (1903م). وتفاعله مع درسه الذي ألقاه على مسامع الجزائريين بأن أعاد قراءته على طريقة عبده ما يقارب العشر مرات على جموع العلماء والطلبة والأعيان. وقد مكّنه اشتغاله بجريدة المشرق، من الإطلاع على تطورات المشرق الفكرية والأدبية والسياسية وإنتاج المطابع هناك. وأعلام المشرق والتيارات الفكرية فيه.

ووصفه عمر راسم بقوله: «الشيخ محمد بن مصطفى شاعر الجزائر في وقته... كثير الإطلاع، ولوع بالكتب العصرية، شغوف بمحبة الشيخ عبده، وهو الذي أدخل مذهبه إلى الجزائر وعرف الناس به وبجمال الدين الأفغاني وأصحابهما، يعرف الشرق كأنه عاشره مائة سنة...»⁽¹⁾.

فانعكست البيئة الفكرية على فكره ومنهجه الإصلاحية، فنبت في كتاباته البدع والخرافات، ودعا لتحرير العقل، على نفس نهج محمد عبده في إصلاحه الديني والاجتماعي. وكانت أفكاره وليدة واقعه، فتناول من المسائل ما واكب عصره وعلماءه ومفكره من المشرق. فقد ألف كتابه: "إقامة البراهين العظام على نفي التعصب الديني عن الإسلام" المطبوع بمطبعة فونطانة (1901م)، وتمت ترجمته إلى الفرنسية في أعداد متتالية من مجلة "الإسلام" (Revue de l'Islam) (1902)⁽²⁾، أتى فيه بالبراهين والدلائل التي تثبت عدم تعصب الدين الإسلامي، وأن دعوته مبنية على التسامح الديني والمساواة بين الجنسين. وهو الموضوع الذي طرحه أيضاً على معاصريه⁽³⁾، كما نشر أيضاً كتاباً تراثياً للسيوطي بعنوان: "الرد على من أخلد إلى الأرض وجهل أن الاجتهاد في كل عصر فرض"، وهو كتاب يخدم نفس الفكر، الداعي إلى التجديد والتكيف مع ظروف العصر ومتغيراته.

كما كانت كتابات محمد بن مصطفى عن المرأة ملفتة، في زمن طمس حقها الذي ضمنتها

⁽¹⁾ محمد علي دبوز: نهضة الجزائر، ج.1، ص.131.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.7، ص.162.

⁽³⁾ Ageron (ch.R) : les algériens musulmans, T.2, p. 915.

الشريعة الإسلامية وأحكامها، فدعا في كتابه "الاكتراث بحقوق الإناث" (1895) إلى مراعاة حقوقها بمقتضى الكتاب والسنة⁽¹⁾. فأكد به على أن علماء ومفكري الجزائر رغم الحصار، فإنهم حرصين على متابعة ومسايرة قضايا عصرهم؛ فقد أثرت خلال العقد الأخير من القرن التاسع عشر العديد من القضايا تخص المرأة؛ مثل كتابات قاسم أمين "المرأة الجديدة" و"تحرير المرأة"، والشيخ حمزة فتح الله في كتابه "باكورة الكلام على حقوق النساء في الإسلام" (1891).

وقد تجلّى تأثير محمد بن مصطفى بالفكر المشرقي في كتابه "اللباب في أحكام الزينة واللباس والاحتجاب" (1907)، الذي حارب فيه البدع والخرافات والمعتقدات السائدة⁽²⁾. وتناول في فصوله العديد من المسائل، كبيان الحكم الشرعي من الزينة واللباس، ويبدو أنه تأثر خلاله بفتاوى الأئمة الذين عاصروه، كفتوى الإمام عبده عن جواز لباس القبعة الأوروبية (البرنيطة)⁽³⁾.

I. 5.2- عبد الحلیم بن سماية:

كان الشيخ عبد الحلیم بن سماية أحد الأسماء اللامعة من النخبة المثقفة، في الثلث الأول من القرن العشرين، كان تعليمه في العلوم اللغوية والشرعية والفلسفية بتونس، أهلته لتخريج المدرسين والقضاة والمفتين، فكان رائدا من رواد النهضة بالجزائر، ومستقبل ضيوفها عبده (1903)، ومحمد خضر حسين (1904). وكان ميله للعلوم العقلية والفلسفية بارزا في كتاباته⁽⁴⁾، وقد تقاطعت أفكاره مع التيار التوفيقي في المشرق، حيث أبدى شغفا بالإمام عبده، فكان أحد مستقبليه، كما سبق الذكر، ومن ملازمه ومضيفه، وأحد مراسليه. اهتم بنقل أفكاره -الإمام- لطلبته، فدرّس وشرح رسالة التوحيد للإمام وختمها في ظرف سبعة أشهر⁽⁵⁾. وقد قاده تشبعه بالفكر الإسلامي، والجامعة الإسلامية، إلى تصريحه العلني عن رفضه لمناورات فرنسا الهادفة إلى تجنيد الشباب الجزائري الذي صرح به أثناء ترأسه لمجلس بلدية العاصمة (25 جويلية 1911)، بين مخاطره على الهوية العربية

(1) إسماعيل العربي: الدراسات العربية، ص. 86.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج. 7، ص. 186.

(3) وهي الفتوى التي نشرها في مجلة المنار، ج. 20، مج. 6، 16 شوال 1321هـ / 4 يناير 1904. وأعادها رشيد رضا:

تاريخ الأستاذ الإمام، ج. 1، ص. 675 وما بعدها.

(4) كتب مقالات عن الجاذبية في جريدة المغرب، وكما كان ضمن المشاركين في المؤتمر المستشرقين (1905) بموضوع عن الفلسفة والإسلام.

(5) عبد الرحمن الجيلالي: "جوانب من كفاح الشيخ عبد الحلیم بن سماية"، مقال سابق، ص. 204.

والإسلامية للجزائريين واعتبارات دينية واجتماعية تجعل المسلم الجزائري يرفض الالتحاق بالخدمة العسكرية إلى جانب فرنسا. وهم بدورهم بمغادرة الجزائر (1911)⁽¹⁾، بأن باع منزله وما يملكه، واستقال من منصبه، إلا أنه عدل عن ذلك، بعد أن تدخل أعيان الجزائر وتلاميذه. كما نلمح أثر المنهج التوفيقى العبدوي في كتاباته، التي نشرها بن سماية في جريدة الإقدام، فبدا فيها مصلحا متفتحا، حيث دعا في مقال له الأهالي إلى الأخذ من المدنية ما يرقى بهم، دون السقوط في هاوية مهالكها، التي تمس الجانب الأخلاقي⁽²⁾.

I. 6.2- ابن أبي شنب:

وأبدي بدوره المحقق وأول دكتور في الجزائر، ابن أبي شنب اعتزازا بعرويته وإسلامه، تشبعا بالثقافة الإسلامية في أعماقه. رغم احتكاكه المباشر بالمستشرقين، وقد أحسن محمد كرد علي وصف هذه المزاجية في قوله: «... فأخذت بسحر بيانه (ابن أبي شنب) واتساعه في بحثه وظننتني استمع عالما من أكبر علماء فرنسا وأدبائها في روح عربية وثقافة إسلامية أو عالما من علماء السلف جمع الله له بلاغة القلم وبلاغة اللسان... وقيض له أن يجمع بين ثقافتين ينبع ويفصح بكل لغة بمعانيها»⁽³⁾. فكانت ازدواجية ثقافته قد فتحت أمامه آفاقا فكرية في المزاجية بين الحداثة، وأصوله العربية الإسلامية. وقد توافق منهجه الفكري أيضا مع المنهج التوفيقى، بأن جعل الدعوة إلى العلم واستخدام العقل وانفتاح على الغرب وعلومه ونبد البدع والأباطيل⁽⁴⁾. كما ساهم

⁽¹⁾ عبد الرحمن الجيلالي: المقال السابق، ص. 200 - 201.

⁽²⁾ جريدة الإقدام، ع. 11، 19 نوفمبر 1920.

⁽³⁾ محمد كرد علي: كتاب المعاصرون، مصدر سابق، ص. 341.

⁽⁴⁾ من ذلك ما جاء في قصيدته: "النصائح المفيدة في اقتناء العلوم":

أففقوا بني عمي برقي المشارف	وجدوا وكثروا في اكتساب المعارف
فقد ذهب الأعلام والعلم بينكم	ولم يبق إلا كل غمر وخالف
خلت أربغ العرفان واستوطن البلا	وعق غراب الجهل حقا بشارف
ترى كل من في الأرض طيرا وماشيا	يرى بين مقطوف وقاط وقاطف
فلا شك ذو الأخلاق والعلم قاطف	وغيره مقطوف كقطف النواصف

مجهول: مبادئ التربية عند المسلمين، تحقيق: ابن أبي شنب، ومعها قصيدتان لابن شنب وابن المهوب في الحث على النهضة وطلب العلوم والمعارف، مصدر سابق، ص. 123 - 125.

مساهمة قوية في نفخ الغبار عن الكثير من كتب التراث الإسلامي⁽¹⁾؛ مؤلفا ومحققا و مترجما. ولم يجعله مشاركته المستشرقين في بعض أعمالهم، ينساق وراء شبهاتهم وأفكارهم التي تمس الإسلام والمسلمين مع أنه تأثر بأسلوبهم المباشر في الكتابة، كما سبقت الإشارة.

I. 7.2- عمر راسم:

وقد أثمرت جهود مفكري النخبة العربية المثقفة في جيل آخر سار على نهجهم وجعلوا من الفكر التوفيقي سيلا في الإصلاح، ورأوا أنه أمثل طريق لمواجهة واقعهم المعطل بالبدع والخرافات. والحادثة التي حملتها فرنسا معها، التي تتنافى مع سكونية الفكر العربي. وكان من هذا الجيل عمر راسم، المصلح الثائر، الذي استرشد بمنهج العبدوي، فقد آمن بدعوته وأخلص لها، وعده مديرا دينيا⁽²⁾ لمجلته "ذو الفقار". وصرح في عددها الأول بقوله: «ذو الفقار جريدة عبدوية إصلاحية، وأنها لا تخرج عن الطريقة التي خطها رجال الإصلاح المخلصين». وجعلت الجريدة من مبدأ الإمام الذي ابتعد فيه عن السياسة منهجا لها. وهو ما عبر عنه بالقول: «إن الشيخ -عبد- قال: إنا نحارب أصحاب العمائم أما نحن فإننا سنقاوم أبناء المرابطين وأصحاب الرندجوت⁽³⁾»، فقد عدّه محمد ناصر أول من صدع بالمذهب السلفي على صفحات الجرائد العربية الجزائرية، دون خوف أو تردد.⁽⁴⁾ وإذا كان مواجهة التي صدح بها الإمام عبده، كانت موجهة اتجاه أصحاب العمائم، من العقول المتحجرة التي جعلت من الحياة الفكرية راکضة لا تسير النهضة، فكان إصلاحه مركزا على التعليم الذي مثله الأزهر حينها، فإن الواجهة التي تصدى لها عمر راسم كانت مضاعفة، أبناء المرابطين من الطريقة المظلمة، وخطاب اندماجي يرمي إلى تجميع القيم العربية والإسلامية في

⁽¹⁾ فقد أعاد طبع وتحقيق: "نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار" لحسين الورثاني. وكتاب "البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان" لأبي عبد الله محمد شريف التلمساني (ابن مرتيم). وكتاب بعنوان "الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابقة ببجاية" للغبريني. و"طبقات علماء إفريقيا" للتميمي، و"طبقات علماء إفريقيا وطبقات علماء تونس"، "الذخيرة السنوية في تاريخ الدولة المرينية". للمزيد ينظر: إسماعيل العربي، الدراسات العربية، ص. 89 وما بعدها.

⁽²⁾ كما جعل هنري روشفور (1831-1913) الصحفي والسياسي، ذو النزعة الإنسانية الثورية مديرا فنيا لجريدته، وكان كثير الاستشهاد بالأفكار الإنسانية الثورية التي نادى بها أمثال، فرنسيسكو فيرير (وهو كاتب إسباني تم إعدامه قبل الحرب العالمية الأولى لأفكاره، وباريس (Barbusse) (1873-1935)، وهو روائي صحفي فرنسي، جوريس (Jaurés) (1859-1914) مؤسس الحزب الاشتراكي. للمزيد، ينظر: محمد ناصر: عمر راسم المصلح الثائر، ص. 31-32.

⁽³⁾ وهي بمعنى المعطف الطويل بالفرنسية، وكان في ذلك المرحلة رمزا للشباب الجزائري المتفرد.

⁽⁴⁾ محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج. 1، ص. 78.

وقد نقل لنا سعد الدين بن أبي شنب، في دراسته عن النهضة العربية بالجزائر، صورة تفصيلية عن العدد الثالث من مجلته "ذو الفقار"، وهو العدد ما قبل الأخير (صدر منها أربعة أعداد فقط)، وقد كان هو محررها وناسخها ومصورها. فكان على الغلاف الأول صورة فارس عربي على باب مدينة الجزائر، وشمسها مشرقة مكتوب عليها لفظ الإصلاح، وهي رمز الرجوع إلى العروبة والدين الصحيح في الجزائر، ثم عرض قصيدة لعنترة بن شداد وكلها حماس، يقول في مطلعها:

سكت فغراً أهلي السكوت وظنوني لأهلي قد نسيت

إلى جانب مقال بعنوان "الإسلام والمسلمون" الذي نسب فيه خمول وجمود المسلمين لنسيانهم شريعتهم المحمدية. ونقل في نفس العدد عن مجلة "المنار" فصلا عن فساد المتفرنجين في أمر الاجتماع والدين. اتبعه بصورة رجل متفرنج يدعو زوجته إلى ترك ثوبها القديم لتكون من المتمدنات. ومقال آخر عن يقظة المسلمين في مندشوريا⁽¹⁾. بينما غلاف المجلة كان صورة للإمام عبده الذي رسمه عمر راسم بريشته⁽²⁾.

وقد اتسم دعوة عمر راسم الإصلاحية بالحماس والجرأة، التي لا يخشى فيها أحد، بحيث يصدق بآرائه دون أن يلتفت لمعارضة من السلطات الاستعمارية. أو من الخامدين من المشايخ، الذين لم ترضيهم التغيرات التي تقلل من مكانتهم وسلطتهم؛ ما جعله عرضة للكثير من المضايقات، بطرده من المدرسة الثعالبية بسبب انتصاره لآراء عبده الإصلاحية. فحارب الكتلتين المسيطرتين على عقول الجزائريين؛ كتلة الشيوخ ونزعتهم التقليدية الجامدة، وكتلة الشباب المثقف ثقافة فرنسية، التي وصفها بالفئة التي تخلقت بمفاسد التمدن الحديث، يقصد بهم الشبان الجزائريين، أو الحدائين الذين تطلعوا للحضارة الغربية وتشبثوا بقيمها، كمنخرج من مأزق التخلف والرجعية الفكرية. وكانتا -الكتلتين- تشكلان خطراً يهدد المسلم الجزائري. وأبدى موقفا صريحا من التجنيد الإجباري في جريدة "الحق الوهراني" بقوله: «ولكن لسوء حظنا قامت جماعة ممن تخلقوا بمفاسد التمدن الحديث وشروط الحضارة الجديدة وانتصروا للمشروع السيئ وأظهروا حبهم

⁽¹⁾مدشوريا أو منشوريا منطقة في جنوب شرقي الصين، تقاسمتها كلا من روسيا واليابان سنة 1905، ثم تخلى الروس عن حقوقهم فيها (1924)، ليستولي عليها اليابانيون (1932-1945).

⁽²⁾إسماعيل العربي: الدراسات العربية في الجزائر، ص.99.

له، ظنا منهم أن سبب انخطاطنا هو الدين، وأن الخدمة العسكرية تجربنا على مخالطة إخواننا الفرنسيين وأبناء الأجانب نتخلق بأخلاقهم فتذهب من عقولنا تلك الأوهام الدنيئة والخرافات الإسلامية...»⁽¹⁾.

وقد أعلن عمر راسم حربه، فكان خطابه الموجه لنزعات الدروشة ومظاهر التواكل والخمول والتقليد عنيفا؛ حيث رأى فيه مظهرا من مظاهر الضعف والجهل والبلادة، فالمقلد حسب رأيه يتبع الشيء الذي استحسنته وفضله. ويتبرأ من شخصيته، كي يصل إلى درجة من قلده، فيكون المتزري بزي غيره، والمتظاهر بمحاسن ليست منه ولا له. لكنه لن يبلغ درجة المخترع والمبتدع.⁽²⁾

وكانت احترافه لفن الرسم والخط العربي، ثورة على العقليات البائدة. فقد ربط بين الفن والعلم في مقاله: "التصوير والعلم"⁽³⁾. بحيث جعل من فن التصوير أداة لخدمة العلم من حيث التوضيح والتبسيط. وهو الربط الذي تتطابق فيه الصورة الذهنية عند تعريف الشيء بالصورة العينية. فيكون بذلك عمر راسم نموذجا للوعي الذي أضحت عليه النخبة العربية في الجزائر، الذي عبر عن رفضه لواقع رسمة المرابطون والإندماجيون والاستعمار يون بحس ثوري، كان سلاحه فيها القلم والريشة.

وبدورها جريدة "الحق الوهراني"، الصادرة ما بين (14 أكتوبر 1911) إلى غاية (24 أوت 1912) بمعدل (46) عدد⁽⁴⁾، كان لها ميول نحو المشرق العربي، فانطلاقا من عددها (31) التي أضافت خلاله صفحتان باللغة العربية، وألحقت بعنوانها "الفتى المصري"، وصرحت على غرار "ذو الفقار" و"الفاروق"، اعتبار محمد عبده مديرا روحيا لها. كما عكفت عبر صحافتها على فضح السياسة الفرنسية، فيما يتعلق بالتجنيد بالإجباري، ودور المبشرين من الآباء البيض، فقد صرحت الجريدة بالقول: «إخواني لا تتكلموا على من يريد تغريكم بقوله، ولا تطمعوا في شربة ماء من سراب، وليس لكم في هذا المقام إلا تبصير إخوانكم (المتحمسين للتجنيس والاندماج) في عواقب

⁽¹⁾الحق الوهراني، ع.40، 13 جويلية، 1912.

⁽²⁾محمد ناصر: المصلح الثائر، ص.105.

⁽³⁾المرجع نفسه، ص.99-100. نقلا عن: عمر راسم: "الفن والتقليد"، جريدة هنا الجزائر، ع.59، نوفمبر 1957.

⁽⁴⁾على خلاف أبو القاسم سعد الله الذي ذكر أن الجريدة ظهر منها 26 عدد فقط، ينظر: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.5، ص.249.

الأمر والاحترام من الوقوع في حبال الغرور»⁽¹⁾.

I. 8.2- عمر بن قدير:

لم يحف عمر بن قدير (1886-1932) عن طريق الإصلاح في استنهاض الأمة من غفلتها، عبر مجلته "الفاروق"، وقد استلهم من تجارب غيره من أعلام الإصلاح مشرقا ومغربا، وأعطى دفعا جديدا لهذه الحركة، بأن ترك بصمته في مواجهة مختلف المخاطر التي تهدد مجتمعه بالسكون والاضمحلال والانحلال. وقد أبدى تأثره بالفلسفة الإصلاحية للإمام. فسعى إلى تنقية الدين الإسلامي من الشوائب والخرافات التي شوهته. ففي مقال مطول تحت عنوان: "خطر الأحداث والبدع على القومية والدين" بيّن فيه بروح علمية متميزة، الأدلة العقلية والنقلية التي يستغني بها المسلم عن الوسائط بينه وبين ربه؛ لأن القرآن الكريم كفل له حلولا لكل معضلاته. وركز ابن قدير على أسباب انحراف المسلمين، ورأى أن الطامة الكبرى هي جهل المرأة التي يسوقها جهلها وسذاجتها إلى طلب العون من الأولياء الصالحين، في المرض والمصائب... دون الله، وينتقل هذا التصرف إلى صغيرها، الذي تحمله معها في زيارته، وما تحمله من قربات وهدايا لهذا الولي. ويرى بأمّ عينه ما تقوم به من طقوس، تتمسح فيها بقبره ميتا. وهي صورة لن تغيب عن ذهنه أبدا ولن تمحوها الأيام⁽²⁾. وفي هذا النقد الحاد لطبائع المجتمع، دعا ابن قدير لنشر العلم وتعليم المرأة وتنوير بصيرتها، حتى لا تقع في هذه المتاهات التي تقودها إلى الكفر.

وقد حدد عمر بن قدير عوامل ثلاثة كأساس للإصلاح الاجتماعي، وهي: العلم والأخلاق والدين؛ لأن العلم هو الإبصار، والتهذيب هو الإدراك، والدين هو النور. وقد فصل ذلك في قوله: «فمن الواجب على المفكرين منا أن يصوبوا نظرهم أولا إلى تحسين حالة الجسم المضطرب من أوجاع نكباته الأخلاقية قبل أن يتشوقوا إلى مستقبل سياسي غامض يتصورونه لا يكيّفونه، فإذا تحسنت الحالة الأخلاقية التي لا بد وأن تكون بأدوية للدين وترباؤه، تتمكن البصيرة العامة من فهم معنى الخطى والمسير، ثم بعد استنارة بنور الدين تتشوق الفكرة العامة إلى السعي وتفتتح الأبصار إلى النظر نحو المستقبل، ثم يسري ذلك العلاج الإيماني... ويأخذ القطار العلمي حينئذ

⁽¹⁾ الحق الوهراني، ع. 11، 18 أوت 1911.

⁽²⁾ محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج. 1، ص. 81-83.

يزجي عرباته نحو الرقي...»⁽¹⁾.

إن دعوات الإصلاحية والتنبيهية التي أطلقها مفكرو وعلماء الجزائر، كانت بالموازاة مع علماء ومفكري المشرق. بل أن مفكري الجزائر قد سبقوا المشرق في التعريف بعلم المجتمع، والدعوة إلى الانفتاح وتوسيع المدارك العلمية والمعرفية، التي من شأنها أن ترقى بالأمة إلى مصاف الدول المتطورة. ويبدو أن البلاد العربية مشرقا ومغربا، قد عاشت نفس الظروف السياسية والفكرية. فتقاطعت أفكارهم ودعواتهم الإصلاحية بالعودة إلى السلف الصالح، ومحاربة البدع والخرافات، واشتركوا في الدعوة إلى التقدم بالإطلاع على العلوم الحديثة، والاستفادة من نافعها الذي لا يمس المعتقد. والتسامح ونبد الأفكار الرجعية المتمسكة بالتفسير القديري للأحداث، والتعصب الذي يهدد العقل ويشجع الخرافة والتقاليد البالية. إلا أن ما عرفه الجزائريون في ظل وضعية استعمارية كان الأخطر، فقد كُبت أصواتهم مبكرا، ومنعتهم فرنسا من نشر أفكارهم. أو اتصاهم بالمشرق، وغلقت عليهم الأبواب والنوافذ لتحويل دون الاحتكاك بالعالم العربي. في حين شجعت فرنسا نفسها، الأفغاني وعبدو ورشيد رضا لنشر فكرهم عبر العالم العربي، وسمحت بدخول مجلاتهم التي لم تتعرض لفرنسا وسياستها الاستعمارية بسوء إلى الجزائر، نكايه في الانجليز، وتزينا لصورتها في المشرق.

وفي قراءة نقدية لجهود هؤلاء المفكرين والعلماء، على قلتهم العددية خلال هذه المرحلة، وجسامة تردي الأوضاع والأمراض الاجتماعية والدينية، التي جعلت من الجزائر وغيرها من بقاع العالم العربي منطقة موبوءة اجتماعيا ودينيا وسياسيا...تستدعي حلولا سريعة. نتساءل هنا هل كان العلاج الموصوف للبرء من هذه الأسقام، يمكن استيراده من فكر وافد بعيد عن واقع الجزائر؟ أو بمعنى آخر هل أن النخبة المتنورة قامت بعملية إسقاط لنظريات دون تكييفها مع واقع المنطقة؟ كما نتساءل أيضا عن المنهج الإصلاحي، هل كان سكونيا اقتصر على التنبيه والخطاب الإصلاحي، أي التنظير الذي يقف على العلل دون تغيير في الواقع؟

إن مخططات وبرامج فرنسا الاستعمارية، الهادفة لعزل الجزائر عن العالم العربي، كانت قد كبحت وحدت من المحاولات الإصلاحية بهدف تغيير أو تحسين الواقع. فمع أن المرحلة شهدت

⁽¹⁾ محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج.1، ص.88.

تأسيس النوادي والجمعيات، وظهور الصحافة العربية ولو بشكل محتشم، إلا أنها توحى بوحي وتغيير في ذهنيات ظلت متفوقة، وإن لم تصل هذه المحولات في العقدين الأولين من القرن العشرين إلى نتائج ملموسة، لصعوبة تغيير أفكار ظلت راسخة في أذهان العامة كمتعقد، فكانت أشبه بإيمان العجائز الذي لا يحيف ولا يتغير عن شكله العقدي الأول، ووضعيتها استعمارية كان يخدمها هذا التنويم، لكن يكفيها أنها كانت خطوات أولى في مسيرة الإصلاح، ونمو وعي سياسي وديني. تطور في مراحل لاحقة إلى إيديولوجيات متباينة.

واقصر الخطاب الإصلاحي خلال هذه المرحلة، على نبد البدع والخرافات التي طغت على المجتمع بشكل ملفت، ومحاربة الجامدين والجاحدين، من الداعين للحمول والتقليد من الفئة الأولى، ودعاة الذوبان في الحضارة الفرنسية والاندماج في المجتمع الفرنسي من الفئة الثانية. ولم يغفل مفكرو هذه الحقبة عن موضوع المرأة وإصلاح التعليم وفق أسس حديثة، تُبعد الطالب عن اجترار الموروث، دون الانسياق وراء مشاريع فرنسا الإدماجية؛ كالتجنيد والتجنيس.

II. صدى التيار الإسلامي على النخبة الجزائرية في القرن 20

في الحقيقة لم يقتصر حديثنا في هذه الجزئية عن أثر التيار الإسلامي في المشرق على النخبة العربية فحسب وإنما تعداه إلى مزدوجة اللغة، لتعدد الأثر على مختلف أطياف النخب المتعلمة في الجزائر، كما لم يقتصر على النخبة الفكرية، بل تجاوزه إلى النخبة السياسية؛ فيألى جانب جمعية العلماء، تناولنا أثر التيار الإسلامي على النخبة من الحركة الوطنية.

II.1- الحركة الوطنية:

كان ظهور الحركة الوطنية نتاج نمو الوعي ونضج فكري لدى النخبة المثقفة في الجزائر، التي تباينت إيديولوجيا انطلقا من بعض المرتكزات قوامها الذات والآخر؛ فانحصرت مطالبها في المحافظة على المقومات الشخصية أو تجاهلها، بما في ذلك الدين الإسلامي، وعلاقتها بالدخيل الأجنبي بين المهادنة والمصادمة. وتفاعلها مع الأفكار الوافدة بما في ذلك المشرق العربي. وانعكاسها على برامجها ومطالبها.

II.1.1- الأمير خالد: وبعد الأمير خالد من أبرز أعلام النخبة، الذي كانت مسيرة حياته

حافلة بالاعتزاز بالعروبة والإسلام. فقد نشأ في دمشق، وترى تربية دينية في كنف عائلته⁽¹⁾ ورفض الالتحاق بالكلية الحربية⁽²⁾. إلا أن إلحاح الوالد جعله ينفذ رغبته. وظل الأمير في الكلية محافظاً على عروبته وإسلامه يمارس شعائره الدينية؛ فكانت له غرفة لتأدية الصلاة، كما تم مراعاته في مأكله الموافق لأحكام الشريعة، حسب ما ذهب إليه تقرير فاسي، المكلف من طرف الإدارة الاستعمارية بمهمة تتبع أخباره وعائلته. وهو ما يدل على المكانة التي حظي بها، والاحترام الذي فرضه على فرنسا. كما تذهب المصادر التاريخية إلى تأكيد اعتزازه برفضه ارتداء البذلة العسكرية التي يلتزم بها عادة طلبة المدرسة الحربية سان سير أيام العطل لشعوره بالحرج، فكان يرتدي لباسه العربي الذي يظل به، إلا في حالات خاصة كالزيارات الرسمية⁽³⁾.

ووصفت التقارير الفرنسية صعوبة تأقلمه في الكلية، وتكبره وانطوائه على نفسه، وميليه إلى العنف واحتقار وازدراء رؤسائه⁽⁴⁾. ويبدو أن الرقابة كانت دقيقة لأهمية شخص الأمير على اعتباره حفيد الأمير عبد القادر. وإن كان فيه شيء من المبالغة، فقد شمل حتى مزاجه. الذي يقرب بظروف دخوله الكلية تحت إلحاح من والده. لكن مع انفتاحه على الحداثة الفرنسية عسكرياً ومدنياً، وخوضه الحياة السياسية بأسلوب يتماشى مع الحياة العصرية من حيث المطالب، والمشاركة في الانتخابات، إلا أنه لم يحد عن قوميته العربية الإسلامية، رغم مغريات تنازله عنها مقابل المواطنة الفرنسية وارتقائه في الرتبة العسكرية، ونماذج جيله من الشبان كانت كافية للتأثير عليه. وطلق الحياة العسكرية (1895)، حتى لا يجبر على محاربة إخوانه في الدين. فكان الأمير خالد من التوفيقين التي عجزت الإدارة الاستعمارية من جعله أداة طيعة في يدها بإدماجه.

ولم تذكر المصادر التاريخية احتكاكه المباشر، برواد الحركة الإصلاحية في المشرق أو عن طريق المراسلة. وحتى أثناء زيارة عبده للجزائر (1903)، الذي كان الأمير خالد أحد معاصريها، فإنه لم يحضر جلساته، وإن كان أحد المدعوين للقاءه. إلا أن ذلك لا ينفي تأثره بالفكر العربي الإسلامي بوجه عام، خاصة وأنه قد تربى في الشام مدة (17 سنة)، وهي سنوات كفيلاً بصقل الذهنيات

(1) محمد على دوز: نهضة الجزائر الحديثة، ج. 2، ص. 24.

(2) عبر خالد عن هذا الرفض بقوله: «إني عربي وأريد أن أبقى عربياً وأن لا أتخلى أبداً عما أؤمن به واعتقده من الآراء...» محفوظ قداش: "صورة من حياة الأمير خالد في شبابه"، مجلة الثقافة، ع. 13، مارس 1973، ص. 13.

(3) محفوظ قداش: المقال السابق، ص. 12.

(4) بسام العسلي: الأمير خالد، المرجع السابق، ص. 94.

وتوجيه الأفكار في منحها الإيجابي. ويتجلى هذا الأثر في مواقفه السياسية، فرغم قصر مدة التجربة استطاع أن يكون منظرا سياسيا له أثاره. فسماه فيكتور بروكان V.Barrucand بالتيار المشارك؛ لما أبداه الأمير من الرغبة في أن تكون علاقته بفرنسا قائمة على مبدأ التعاون والمشاركة (la collaboration) في تسيير الجزائر، بخلاف الاندماجين من الشبان الجزائريين. وسماه محفوظ قداش بالتيار الخالدي (Le Khalidisme). وآخرون حزب الأمير خالد. أما سعد الله فنعتته بالتيار الإصلاحي⁽¹⁾. واعتبره امتدادا لنشاط ابن الموهوب وابن سماية⁽²⁾. وقد حمل للجزائر مشروعا نخبويا جديدا حمل أبعادا سياسية واجتماعية برفضه للتهجين والذوبان الجزائريين في الجنسية الفرنسية، فكانت المحافظة على الأحوال الشخصية والقومية العربية الإسلامية من أهم مطالبه السياسية. على اعتبارها انتماء وخصوصية، ليس هدفا في حد ذاته. وكان يصرح باستمرار: «إنني عربي وسأبقى عربي ولن أتخلى أبدا عن معتقداتي ولا عن مطامحي»⁽³⁾. وأشاد في محاضراته بأرض الأجداد ومجد العروبة، وصرح سنة (1913) بقوله: «نحن أبناء جنس ذي ماضٍ عظيم، ولسنا من جنس وضع حقير...»⁽⁴⁾. واعتبر القانون الإصلاحي (1919) ألعوبة؛ لأنه قانون يهدف إلى رفع عدد المتجنسين، في حين أن المسلمين لهم قانون أحوالهم الشخصية، التي تعبر عن ارتباطهم الشديد بالإسلام وبشخصيتهم الجزائرية⁽⁵⁾.

ولم يقتصر برنامجه الإصلاحي على المطالب السياسية، فقد دعا أيضا إلى ضرورة إصلاح الوضع الديني، والدفاع عن مؤسسات الإسلام، التي أصبحت آلة لتعطيل عجلة التقدم والتطور، والرجوع إلى الوراء؛ فعارض البدعة والضلالة، وحارب الشعوذة التي كانت لصيقة بدور الزوايا. وسخر جريدة "الإقدام"⁽⁶⁾، في قسمها العربي، لفضح أساليب شيوخ الزوايا؛ ففي مقاله المعنون

⁽¹⁾Ch.R.Ageron : **Les algériens musulmans et la France** ,T.2 ,p.916-917.

⁽²⁾أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.2، ص.257.

⁽³⁾جيلالي صاري، محفوظ قداش: المقاومة السياسية، ص.52.

⁽⁴⁾(G)Melia : **Dans la patrie française La patrie algérienne**,la maison des livres , p.93

⁽⁵⁾M. Kaddache : "l'Emir Khaled ,un millions de la résistance algérienne ",**les Africains**, T.4, Paris, 1977,p.265.

⁽⁶⁾الإقدام جريدة أسبوعية للدفاع عن مصالح المسلمين، صدرت باللغة الفرنسية، وأول عدد منها كان بتاريخ (7 مارس 1919)، وصدرت باللغة العربية ابتداء من (15 سبتمبر 1920)، واستمرت في الظهور باللغتين حتى تاريخ اختفائها 6

"في الزوايا خبايا"، كشف فيه منكرات شيوخ الزوايا، وابتعادهم عن دورهم التربوي والأخلاقي⁽¹⁾. ودعا أيضا عبر صفحات نفس الجريدة للإصلاح الاجتماعي بالكف عن الرذائل، والسعي قدما نحو العلم وكسب المعارف: «أيها الأولاد وأيتها الشبيبة شمروا على ساعد الكد والجد، وتزاحموا على أبواب المكاتب والمدارس والكليات لتجنوا من ثمرات العلوم ما يرفع به قدركم بكم مسلما حسنا، ويحى ذكركم، وأعلموا أنكم خلقتم للعلم والعمل لا للجهل والكسل، ولا تسارعوا لأبواب الحانات ومحلات اللهو؛ لأن ذلك يؤدي لما لا يرضي الله، ومُخِل للشرف ومُذهب للعقل والحياء»⁽²⁾. وهي مطالب لا تختلف في جوهرها عن مطالب ودعوات النخبة العربية المثقفة في الجزائر؛ كالمجاوي وابن موهوب وابن زكري...وهي امتداد للدعوات الإصلاحية العربية للنهوض بالأمة الإسلامية التي خنقها الجهل والركود.

ودعا في موضع آخر من جريدة "الإقدام" الجزائريين لنبد الخمول في قصيدة حماسية، ألقاها على مسامع الحضور في تجمع لجمعية "الأخوة" و"المؤاخاة الإسلامية"⁽³⁾، المنشأة بتاريخ 23 جانفي 1922، بعنوان "ذكرى العاقلين وتنبية الغافلين"⁽⁴⁾، وهو عنوان يتطابق تقريبا مع عنوان كتاب جده "ذكرى العاقل وتنبية الغافل" ومما جاء فيها:

هذا التآخر دون الناس كلهم
بين الورى في المألأ سربا من الغنم
على تقهقر أسمى سائر الأمم
وسارعوا لاكتساب العلم بالقلم

أهل الجزائر ما هذا الخمود وما
استيقظوا من سبات كاد يجعلكم
علاكم الذل بعد العز وأسفي
سيروا على منهج الأسلاف واجتهدوا

أفريل 1923. تولى إدارتها الصادق دندن وحمود الحاج عمار، ورئيس تحرير القسم العربي الأمير خالد، ينظر: زهير إحدادن:

بيلوغرافية الصحافة الجزائرية، ص.33.

⁽¹⁾ جريدة الإقدام، ع.2، 16 مارس 1923.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ع.2، سبتمبر 1920.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله: أبحاث وآراء، ج.2، ص.42.

⁽⁴⁾ جريدة الإقدام: ع.72، 21 مارس 1922.

إن نشاط الأمير خالد الإصلاحي، كانت له جذور عربية إسلامية منبعها الأول جده الأمير عبد القادر، إلى جانب ثقافته الفرنسية بأبعادها العصرية، كانت الوقود الأول الذي استعمله في مواجهة المتناقضات التي أضحت عليها الجزائر، بين سكنوية المحافظين من الطرق والزوايا، وخطر الحداثة وخططات وبرايمج الإدماج والاندماجيين من الجزائريين، الذي مثله ابن التهامي، كمنافس شرس في حركة الشبان الجزائريين. وبذلك يكون الأمير قد أعطى للتيار الوطني في الجزائر بعدا عربيا. وقد كتب ابن باديس كلمة عند تأبينه بعد وفاته (1936) يشيد بوطنيته وعروبته قائلا: «إن الأمير رجل يعتبر بقوميته...يحمل غيرة صادقة على دينه وكان صلب الرأي قوي الإيمان صريح القول دافع عن وطنه حتى فارقه، وذهب ضحية عقيدته وجهاده ودفاعه»⁽¹⁾.

II.1.2-مصالي الحاج:

على خلاف الأمير خالد المتأثر بأصوله ونشأته وتربيته العربية، التي كان لها أثرا واضحا في مسيرة حياته وفكره الإصلاحي، نشأ مصالي الحاج في فترة شبابه في فرنسا؛ وهي مرحلة التي عادة ما تتبلور فيها الأفكار والميول، احتك فيها بشكل مباشر بمناضلي الحزب الشيوعي الفرنسي، وتأثر باليسارية العلمانية، والأمية الشيوعية والبلورثايرية، التي صاغ ضمنها خطابه الفكري مع أول تنظيم (النجم). لكن مصالي حاد عن هذا الطريق، ونفر عن الخط الشيوعي، بفعل تراكمات ذهنية جرها الماضي التاريخي، خاصة تلك المتعلقة بمختلف المتغيرات التي عرفها العالم، على امتداد عقدين من الزمن؛ كثورة عبد الكريم الخطابي، وسقوط الخلافة الإسلامية وتداعيات المد العلماني، في تركيا الحديثة، إلى جانب الاحتفالات المثوية، ومظاهرها الاستفزازية للنخبة الجزائرية. والظهير البربري، إلا الظروف التي جمعتها بشكيب أرسلان عن طريق المراسلة، ولقائهما الشخصي بجنيف، التي اتخذها منها مقرا بعيدا عن الرقابة، قد غيرت مساره بشكل مباشر. وهو الأمر الذي أفصح عنه مصالي عن تداعيات هذا التغير على شخصه، إذ يؤكد أن التواصل قد فتح عيونه على حقائق جديدة، وأكد معها أن المد التحرري منبعه العالم العربي، وأفضى به إلى تغير وجهته الفكرية من الشيوعية إلى الإيديولوجية القومية العربية. حيث قال: «...إن هذه الاتصالات سمحت لي بتحسين رؤيتي السياسية عن الوضع. فتبينت أن العالم العربي الإسلامي يتمتع بعوامل مهمة، وكانت أحسن أن آلية اندلاع العملية الموصلة إلى التحرر الوطني قد انطلقت في العالم العربي، كل

⁽¹⁾مجلة الشهاب، مج.11، ج.12، مارس 1936.

لقاءاتي بواسطة الأمير مع سيد ضياء الدين الوزير الأول السابق لإيران ومع نوري سعيد الوزير الأول للعراق... أثبتت لي أن المغاربة والمشاركة كانوا يريدون أن يتعاونوا...»⁽¹⁾

فقد شكلت الإيديولوجية اليسارية، حسب منظور شكيب أرسلان، خطرا على الأمة الإسلامية، وتهديدا لمقوماتها الشخصية بأبعادها الحضارية. وهو ما استطاع أن يمرره لمصالي الحاج، ما جعل هذا الأخير يفتح على الأمة العربية والإسلامية، وهو ما ذهب إليه المستشرق الفرنسي بروفنسال ليفي، معتبرا مصالي الحاج الأكثر تلقيا لتعليمات أرسلان، على خلاف الزعماء الوطنيين الجزائريين⁽²⁾.

خلق الاحتكاك المباشر الذي جمع الطرفين، والمشاركة في فعاليات المؤتمر الإسلامي (1935)، المنعقد بجنيف السويسرية شعورا لدى مصالي الحاج العاطفة الإسلامية، ونمى فيه الإحساس القومي الموحد للأمة الإسلامية، إحدى الركائز الفكرية عند أرسلان. وانعكس ذلك على صعيد القائمة المطالبة الموجهة للإدارة الاستعمارية؛ إذ دافع خلالها على العروبة التي تمثلها اللغة العربية، ومطالبه المتعلقة بتعليم الجزائريين، وسعيه لتأسيس مدارس، لا تقل أهمية عن تلك التي أنشأتها جمعية العلماء المسلمين. كما تجلّى البعد العربي لديه في دفاعه عن مقومات الشخصية التي هددها المشاريع الاندماجية، بما في ذلك التجنس التي برر رفضه الصريح لها بقوله: «إن الشعب الذي يطلب أن يندمج في شعب آخر، يقطع العلاقة التي تربطه بربه ويقطع صلته بتاريخه وأجداده وبذريته، في حين أن لنا تاريخا مجيدا ولغة نبيلة وشخصية مقدسة وضميرا حيا... كل هذه الصفات تمنعنا أن نطلب اندماجا يطلب منا التنكر لهذه الصفات... فبكل تأكيد نفضل أن نبقى جزائريين مضطهدين على أن نتحول إلى فرنسيس أحرار...»⁽³⁾. ويضيف بقوله: «إنه من المستحيل تغيير الجنسية كما تغير ربطة العنق، جنسيتنا قبل كل شيء هي ماضينا... وتاريخنا، أخلاقنا ذكريات شبابنا عادات تفكيرنا... كل ما يدخل في تكويننا الجماعية...»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ مصالي الحاج، مذكرات، ص. 189.

⁽²⁾ بروفنسال ليفي: "الأمير شكيب أرسلان (1869-1946)", تر: علي تابلت، حوليات جامعة الجزائر، ج. 1، أبريل 1997، ص. 42.

⁽³⁾ محمد الطيب العلوي: مظاهر المقاومة الجزائرية (1954)، ط. 1، دار العبث قسنطينة 1985، ص. 156-158.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص. 184.

واعتبر المشروع الذي تقدم به الحاكم العام الأسبق موريس فيوليت مشروعاً مخجلاً، ووسيلة من الوسائل التي تفصل الجزائر عن الشمال الإفريقي، وعن العالم العربي الإسلامي⁽¹⁾. وقد أفضى تأثيره بالبعد الإسلامي، أن قرب بينه وبين وجهات نظر الحركة الوطنية؛ خاصة بين النجم والجمعية، فبعد لقائهما في فرنسا (1936)، الذي تزامن مع انعقاد المؤتمر الإسلامي، بدأ خطاب مصالي الموجه للحركة الإصلاحية يعرف بعض الليونة، بنعته للشيخ عبد الحميد بن باديس بالشيخ الجليل. وسار حزب الشعب المؤسس على أنقاض النجم على نفس منهج سابقه والتزم بنفس الخطاب، مع تأسيسه في جانفي 1937، بأن أصدر جريدة "البرلمان الجزائري"، بعنوان فرعي "جريدة نصف شهرية للدفاع عن مصالح الجزائر العربية"، وجريدة "الشعب" باللغة العربية.⁽²⁾ وهو تحول جوهري في مسار نضال مصالي الحاج.

ومن جهته فرحات عباس، الذي قد أنكر في ثلاثينيات القرن الماضي وجود أمة جزائرية في مقاله الساخن "فرنسا هي أنا"⁽³⁾ المنشور في جريدة "الوفاق" (L'Entente). واعتبر نموذج الشاب المتخرج من المدرسة الفرنسية، إذ جعل من فرنسا المحرر، الذي يعول عليه في تحرير الجزائريين من عبودية الجهل والخرافة. ورفض معها مسألة الانفصال عنها، وأمن بفكرة المقاطعة الفرنسية. إلا أنه مع تأسيسه لإتحاد الشعب الجزائري (1938) وانفصاله عن زميله ابن جلول، بدأت مطالبه تأخذ منحى آخر، فطالب في بيانه (1943) بترسيم اللغة العربية، وفصل الدين الإسلامي عن فرنسا، والمحافظة على التقاليد، كما تواصل مع الحكومات العربية (مصر)، بأن أرسل لها نسخة من بيانه.

II.2- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

أجمعت كل المصادر التي تناولت مسيرة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أن من بين أهم العوامل والتأثيرات التي ساهمت في ظهورها، تأثير المشرق ونهضته الفكرية على العلماء. فكانت لـ "مجلة العروة الوثقى" و"المنار" و"رسالة التوحيد" التي تصل بطرق مباشرة وغير مباشرة، تتناقلها أيادي الجزائريين، أثرها على النخبة الجزائرية. بالإضافة إلى التأثيرات التي حملها الطلبة الجزائريون العائدون من المشرق، بعد رحلاتهم العلمية أو بهدف الحج. وهي من العوامل المؤثرة في تكوين

(1) El Ouma, n°45, janvier, 1937.

(2) أبو القاسم سعد الله: "الاتجاه العربي"، مقال سابق، ص.32.

(3) l'Afrique Française, Aout-Septembre 1937, p.124.

العلماء من الجمعية، التي أشار إليها الإبراهيمي في مقاله: "فلسفة جمعية العلماء" الذي قال فيه: «...والتأثير الأكبر في تكوينها على هذه الصورة يرجع في الحقيقة إلى سنة الأدلة الكونية التي اقتضاها تدبير الاجتماع، ويرجع في الظاهر فيما نرى إلى العوامل الآتية: الأول: نوازع جزئية محدودة أحدثتها في النفوس المستعدة، الأحاديث المتناقلة في الأوساط العلمية عن الإمام عبده ولو من خصومه المعنعين في التشنيع عليه وسبه... فكانت تلك الأحاديث تفعل فعلها في النفوس المتبرمة من الحاضر والمستشركة إلى تبديله بما هو خير وتكييفها تكييفاً جديداً وتغريبها أولاً بالبحث عن منشأ هذه الخصومة العنيفة لهذا الرجل... والرابع: عودة فئة من أبناء الجزائر البررة المخلصين من الحجاز مهد الإسلام الأول ومنبت الدعوة إلى الحق ومبعث الإصلاح الإنساني العام، بعد أن تلقوا العلم هناك بفكرة إصلاحية ناضجة مختصرة...»⁽¹⁾.

فكان تجاوب العلماء العائدين من المشرق (ابن باديس، الإبراهيمي، الطيب العقبي) مع الحركة الإصلاحية هناك، قد نقلوا تفاعلاتهم وشغفهم وإعجابهم بالمشرق ورجاله، وتشبعوا بشكل متباين بالأفكار الوهابية والعبودية.

II.1.2- أثر المشرق العربي:

لم يكن المشرق للنخبة من العلماء محطة جغرافية مروا بها، أو مركزاً علمياً عابراً، نهلوا منه العلوم وعادوا إلى الديار، وفي كل الحالات فإن الإنسان من طبيعته التفاعل وتأثير والتأثر. فعلاقة المشرق بالنخبة العربية، كانت أكبر من ذلك تمتد في سياقها التاريخي إلى روابط قومية ولغوية، وقد ترجموا مشاعرهم وعواطفهم الجياشة اتجاهه، وصوروا نوازعهم العميقة نحوه. فجاءت عبارات الإبراهيمي رقيقة دافئة، وهو يتحدث فيها بشوق عن كنانة مصر في قوله: «نسميك بما سماك الله به في كتابه، فكفناك فخراً أنه سماك بهذا الاسم الخالد الذي تبدلت أوضاع الكون ولم يتغير وحسبك تيهاً أنه سماك ووصفها...، فتيهي وافخري بهذه الملاءة التي كساك بها الله، وخذي منها الفأل على أنك منه بعين عناية لا تنام...»⁽²⁾، ويواصل قائلاً: «وأنت اليوم قبلة المسلمين يولون وجوههم إليك كلما حز بهم أمر أو حلت بهم معضلة وينفرون إلى معاهدك يمتارون العلم منها وإلى كتبك يصححون الفكر والرأي عنها وإلى علمائك يتلقون الفتيا الفاصلة في الدين والدنيا

⁽¹⁾ الإبراهيمي: آفان البشير، ج.1، ص.181-182.

⁽²⁾ الإبراهيمي: "يا مصر"، البصائر، ع. 178-179، 17 جانفي 1952.

عنهم...»⁽¹⁾.

وخطب المشرق العربي بقوله: «دار الكلوم يا شرق، فمازلنا كلما استشفينا بك نجد الراحة والعافية ونظفوا بالأدوية الشافية ومازلنا كلما استنشقتنا ريحا استنشينا زندك وعرارك... ومازلت أفئدتنا تهوى إليك فتصافحنا حرارة الإيمان وبرد اليقين وروح الإيمان»⁽²⁾.

ومن جهته عبر محمد سعيد الزاهري عن عواطفه بقوله: «وما من شيء له أثر في حياة المغرب العقلية أو الاجتماعية إلا وهو مصري غالبا»⁽³⁾. وهو ما أكده محمد الهادي السنوسي في قوله: «من منا معشر الأدباء الجزائريين من لم يفتح عينه منذ انتهت الحرب الكبرى على آثار مدرسة إسماعيل صبري وحافظ وشوقي و... من أفراد الرعيل الثاني، أقول الثاني لأنهم سبقوا بطبقة الشيخ محمد عبده ومن التف حوله من أمثال رشيد رضا...»⁽⁴⁾.

وقد بلغ إعجاب الحركة الإصلاحية في الجزائر بأعلام الإصلاح في المشرق درجة التقديس. فقد أثنى الإبراهيمي على الإمام عبده بعبارات الإجلال والإكبار، واعتبر عمله الدؤوب لإصلاح أمته، أول صيحة ارتفعت بالإصلاح في العهد الأخير، ووصفه بأزكى الألفاظ حين قال: «كان الأستاذ الإمام أعجوبة الأعاجيب في الألفية وبعد النظر وعمق التفكير وحدة الخاطر واستنارة البصيرة وسرعة الاستنتاج واستشفاف المخبات، حكيم بكل ما تؤذيه هذه الكلمة من معنى... وبالجملة فالرجل فذ من الأفاض الذين لا تكونهم الدراسات وإن دقت ولا تخرجهم المدارس وإن ترقق وإنما تقذف بهم قدرة الله إلى هذا الوجود وتبرزهم حكمته...»⁽⁵⁾، كما وقف مطولا عند تلميذه، ووارث علمه رشيد رضا⁽⁶⁾.

فكانت هذه النظرة المشرقة للمشرق، قد شجعت النخبة على الاتحاد وتشكيل هيئة دينية اجتماعية في قالب حدائي يتماشى والمرحلة ويتناسب مع تحدياتها، بتأسيسهم لجمعية العلماء

⁽¹⁾المقال نفسه.

⁽²⁾الإبراهيمي: "من نفحات الشرق"، البصائر، ع.164، 23 جويلية 1951.

⁽³⁾محمد سعيد الزاهري: "مكانة مصر في المغرب العربي"، مجلة الرسالة، ع.135، 7 ذو القعدة 1354هـ/3 فبراير 1936، ص.180.

⁽⁴⁾محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج.1، ص.62-63.

⁽⁵⁾سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنعقد بمركزها العام، دار الكتب، الجزائر، 1982، ص.42.

⁽⁶⁾المصدر نفسه، ص.43 وما بعدها.

المسلمين، في العقد الثالث من القرن العشرين. بعد أن ظلت جهود من سبقهم من مشتتة وفردية. فساروا (العلماء) على نفس نهج سلفهم؛ كدعوات حمدان خوجة والأمير عبد القادر، وكتابات المجاوي وابن الموهوب، وأحاديث المكي بن باديس عن إصلاح القضاء، وسعيد بن زكري عن إصلاح الزوايا، التي كانت قد هيأت النفوس وحضرت قاعدة الانطلاق.

II.2.2- التأثير السلفي والتجديدي على منهج الإصلاحيين:

إن تجاوب النخبة الإصلاحية في الجزائر مع المشرق وأعلامه الإصلاحيين، يدعونا للتساؤل عن نقاط التقاطع والاختلاف بينهما؟ وهل كان التأثير والتفاعل كلياً؟ بحيث أسقط المصلحون في هذه المرحلة التجربة الإصلاحية المشرقية على الجزائر بواقعها التاريخي والسياسي؟ أم أنهم كانوا مصلحين مجددين ابتعدوا عن التقليد في منهجهم ونبذوه، على اعتباره مظهر من مظاهر الركود والانحطاط؟ والإجابة عن هذه التساؤلات، تجرنا حتماً إلى الحديث عن منهج المعتمد في العملية الإصلاحية، في الإطار الذي انتظموا فيه وهو جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وما كان العلماء قد صدحوا به من أفكار عبر صفحات المجلات والجرائد والمؤلفات.

عرفت الجزائر منذ أواخر الفترة العثمانية، ومرورا بالاحتلال الفرنسي، جموداً فكرياً سيطرت عليه ذهنيات بالية، كانت الزوايا المنحرفة فيها قد قادت الحياة الفكرية إلى الهاوية. فتفوق الجزائريون على أنفسهم، ونضبت معارفهم وعلومهم، وانقطع اتصالهم بالثقافة والحضارة العربية والإسلامية. وكان بدوره انفتاح النخبة المفرنسة من الجزائريين على الحداثة، ينبئ بانهايم القيم الدينية والاجتماعية والسياسية، وتمييع شخصيته. فازدادت المخاوف، وأضحت معها فكرة الإصلاح ضرورة وحاجة ملحة، ومطلباً دينياً واجتماعياً. لمواجهة رهانات ثلاث الطرقية ودعاة الإدماج من الجزائريين. فرنسا بمشاريعها وبرامجها الاندماجية.

وقد سلك علماء الجمعية منهجاً إصلاحياً ناجحاً، يتناسب مع الواقع الجزائري والظرفية استعمارية، يقوم على التنظير والتطبيق. بشمولية مست جميع مناحي الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية، وفق مبدأ التدرج في الأوليات، وتقديم الأهم على المهم، وكانت من أهم الأولويات التي ارتكزت عليها جهود العلماء هي تطهير العقائد من الشرك. وهو ما صرح به ابن باديس في تفسيره بالقول: «ولنبداً من الإيمان بتطهير عقائدنا من الشرك وأخلاقنا من الفساد وأعمالنا من

المخالفات... فلا داعي إذن إلى تحقير أنفسنا ولا موجب للقنوط من رحمة الله، وليس لنا أن نستهنين بما نزيله كل يوم من فسادنا فبدوام السعي واستمراره يأتي ذلك القليل من الإصلاح على صرح الفساد العظيم»⁽¹⁾. ووافقه مبارك الميلي في أهمية هذه النقطة؛ لأن إصلاح الأمة الإسلامية من غير دينها، يعرضها للانحلال والتلاشي، وتكون محاولة التشييد فاشلة وهدامة.⁽²⁾

ويقوم إصلاح العقيدة عند العلماء، على فكرة التفريغ والصب؛ تفريغ الفرد المسلم من المعتقدات الخاطئة والذهنيات الرجعية البعيدة عن تعاليم الإسلام، وتعويضها بمفاهيم صحيحة تتلاءم ومفاهيم الإسلام الأصلية في عهوده الأولى، فالمنطلق هو الماضي مع نقد الحاضر نقدا ذاتيا. انطلاقا من ما تعارف عليه السلف الصالح، لبلوغ الأهداف الواضحة في المستقبل المرتقب. وهي نظرة تتفق مع من سبقهم من مصلحي المشرق (الفكر الوهابي والعبدوي).

ويرى ابن باديس أن مكنن الضرر الفرد الجزائري، لذلك أولاه عناية خاصة، وجعله أساس صلاح الجماعة، الذي تلقى إسلاما وراثيا عن آبائه وأجداده من باب التقليد والمحاكاة لما كانوا عليه، وانتقال الدين بهذا الشكل إلى الفرد والجماعة لا يكون له أثر واضح في السلوك ولا يلعب دوره في نهضة المجتمع. ودعا إلى تحقيق الإسلام الذاتي، المبني على معرفة سليمة ترجع إلى مصادره الأولى من القرآن والسنة، مما يحسن معه إعمال الفكر والنظر.⁽³⁾

وأكدت الجمعية في أصلها الثاني عشر والثالث عشر من قانونها⁽⁴⁾ الداخلي، على أن جوهر الإسلام هو التوحيد، وأن في التوحيد تحرير للإنسان من عبودية الإنسان، وتحرير لعقله. لذلك كانت دعوتهم لإيجاد قطيعة بين الإسلام الطريقي والإسلام السني الصحيح، فغدا انتشار الطريقة في الجزائر ظاهرة اجتماعية تخدم الاستعمار، مما وجب محاربتها كما جاء على لسان ابن باديس:

⁽¹⁾ عبد الحميد بن باديس: التفسير، ط.1، تح: أبو عبد الرحمان محمود، دار الرشيد، الجزائر، 2009، ص.311.

⁽²⁾ الطيب العقبي: "الإصلاح"، الشهاب، مج.11، ج.12، ذي الحجة 1354هـ/ مارس 1936م، ص.655.

⁽³⁾ عبد الحميد بن باديس: "الإسلام الذاتي والإسلام الوراثي أيهما ينهض بالأمة؟"، مجلة الشهاب، مج.14، ج.3، ربيع الأول 1357هـ/ فيفري 1938.

⁽⁴⁾ مما جاء في أصول دعوة جمعية العلماء: الأصل (12) - التوحيد أساس الدين، فكل شرك في الاعتقاد أو في الفعل، فهو باطل مردود على صاحبه. الأصل (13) العمل الصالح المبني على التوحيد به وحده النجاة والسعادة عند الله، فلا النسب ولا الحسب ولا الحظ بالذي يغني عن الظالم شيئا. ينظر: عمار طالي: آثار ابن باديس، ج.3، ط.3 الشركة الجزائرية، 1997، ص.133.

«فكل طريقي أو غير طريقي يكون آذانا سماعة وآلة مسخرة، فلا هواده بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله»⁽¹⁾. كما تعرض العقبي للتيار الطريقي بخطاب شديد اللهجة في كتاباته شعرا ونثرا، وفضح أساليبه التي تعدّ من أكبر عوامل إفساد العقيدة الإسلامية؛ لأن إصلاح المجتمع بصلاح عقيدته، ومن قوله في نظمه:⁽²⁾

عَلَّمُونَا طَرِقَ الْعَجْزِ وَمَا مِنْ هُمُو مَنْ لَسُوِيَ الشَّرِّ أَفَادِ
طَلَمَا جَدَّ الْوَرَى فِي سَيْرِهِمْ هَمُّوْكُمْ صَدَّهُمْ طَوْلُ الرِّقَادِ

وقد تأثر العقبي في محاربهه للطرقية بشكل واضح بالفكر الوهابي، وصرح بشكل علني عن هذا الانتماء بقوله: «وإذا كانت الوهابية هي عبادة الله وحده بما شرعه لعباده، فإنها هي مذهبنا وملتنا السمحة... وعليها نحيا وعليها نموت ونبعث إن شاء الله من الآمنين، وإن تكن الوهابية شيئا آخر غير هذا فإننا منها بريئون عنها بعيدون...»⁽³⁾. ويتجلى تأثر العقبي بالوهابية في منهجه الإصلاحية المتشددة، وفي لباسه الخاص، وأشعاره التي غلب عليها الطابع الديني.⁽⁴⁾ وهو الذي كان قد نشأ في بيئتها، فوصف في بعض الأحيان بالمتطرف. لكن على خلاف العقبي، لم يكن لهذا التيار (الوهابية) نفس الأثر على باقي العلماء؛ فقد فتفتوا إعجابهم وتأثرهم بها. فقد تحاشى ابن باديس ذكر أثرها في شخصيته، وصرح بالقول: «...والله ما كنت أملك كتابا واحدا لابن عبد الوهاب، ولا أعرف من ترجمة حياته إلا القليل، ووالله ما اشتريت كتابا من كتبه إلى اليوم...»⁽⁵⁾. كما أوضح بقوله: «إذا كان النجديون ينتسبون للشيخ ابن عبد الوهاب لأنه أول مصلح قام في بلادهم فتتلمذوا له وأخذوا عنه واتبعوه، فإننا لا نتنسب له، لأننا لم نأخذ عنه ولا

(1) ابن باديس: "الطرقية"، الشهاب، ج.1، مج.14، محرم 1357هـ، مارس 1938، ص.6.

(2) مبارك المليبي: رسالة الشرك ومظاهره، ط.3، دار البعث، قسنطينة، 1983، ص.286.

(3) السنة النبوية، ع.2، السنة الأولى، 17 فيفري 1933.

(4) ومن ذلك قوله:

ولم أطف قط بقبر لا ولا أرتجي ما كان من نوع الجماد
لست أكسو بحريبر جدنا نخرت أعظمه من عهد عاد

مبارك المليبي: المصدر السابق، ص.286.

(5) عبد الحميد بن باديس: "عبدالويون وهابيون ثم ماذا، لا ندري والله"، مجلة السنة، ع.3، 29 ذي الحجة 1351 / 24

أفريل 1933، ص.1.

تتلمذنا له ولا تعلمنا في كتبه، وإن احترامنا للحق ولأنفسنا يأبى علينا أن ننتفي من نسبتنا إلى شيء أو نقر نسبتنا إلى شيء باطلا»⁽¹⁾.

ومرد هذه النظرة ما رفقت به الوهابية حركتها الإصلاحية، من الشدة والعنف مارسته ضد الفساد الأخلاقي والديني الذي كان منبعه الأول الطرق الصوفية. فكانت أية محاولة للإصلاح تربط مباشرة بالفكر الوهابي، الذي أصبح في القرن (19) رمزا للتوحش والتعصب، وأصبح مسببة وشتيمة للمصلحين⁽²⁾، فقد وصف ماسينوس -المستشرق الفرنسي- الجمعية بقوله: «إنها حركة متشددة نصف وهابية»⁽³⁾.

إلا ذلك لا ينفي توافقهما -الجمعية والوهابية- في محاربتهم للانحرافات العقائدية، الذي استلهمته الجمعية كباقي الحركات الإصلاحية في العالم العربي عن المذهب الحنبلي، الذي استأنسوا به عبر أعمال رشيد رضا في تفسيره للقرآن، والذي تأثر أكثر من أستاذه الإمام عبده بمذهب ابن تيمية⁽⁴⁾، ولا يؤدي هذا بالضرورة إلى انحياز الفكر الإصلاحي عند العلماء الجزائريين إلى مذهب معين بعد المذهب السني المالكي، وإنما كان نبذ المذهبية والتعصب لمذهب واحد بعينه أحد القيم التي نادى إليها الجمعية: «إن الذي يسع المسلمين ليس هو مذهب بعينه، وإنما هو الإسلام بجميع مذاهبه»⁽⁵⁾. في حين نجد أن العلماء قد أبدوا إعجابهم بعبد العزيز بن سعود ودولته

⁽¹⁾ الشهاب، ماي 1935، ص.108. وقد تكرر نفي ابن باديس لعلاقته الشخصية أو الجمعية بالوهابية في مناسبات عديدة، وعبر مختلف الجرائد؛ كجريدة النجاح: ع.180، 31 أكتوبر 1924. وع.181، 7 نوفمبر 1924. ورد على النائب بن غراب في أعداد متتالية من جريدة الصراط، ع.3، 2، 1، سبتمبر 1933.

⁽²⁾ ذكر البشير الإبراهيمي هذه المسألة في مجلة "السنة" من عددها (9)، ردا على من يطلقون على العلماء الجزائريين تسمية وهايين بقوله: «ويقولون عنا أننا وهايون، كلمة كثر ترادها في هذه الأيام الأخيرة، حتى أنست ما قبلها من كلمات عبدوايين وإباضيين وخوارج، فنحن بحمد الله ثابتون في مكان واحد وهو مستقر الحق... فلا يعسر علينا فهم هذه العقدة كما فهمنا جميع عقدهم، وإن قد عرفنا مبلغ فهمهم للأشياء، وما يقصدون بهذه الكلمات إلا تنفير الناس من دعاة الحق ولا دافع لهم إلى الحشد في هذا إلا أنهم مونتورون لهذه الوهابية التي هدمت أنصاجهم ومحت بدعهم... فما أبغض الوهابية إلى نفوس أصحابنا وما أثقل هذا الاسم على إسماعهم، ولكن ما أخفه على ألسنتهم حتى يتوسلون به إلى التنفير من المصلحين...» البشير الإبراهيمي: آثار البشير الإبراهيمي، ج.1، ص.123-124.

⁽³⁾ عمار طالي: آثار ابن باديس، ج.1، ص.54.

⁽⁴⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية، ص.266.

⁽⁵⁾ ابن باديس، "الإصلاح اليوم والغد"، مجلة الشهاب، مج.11، ج.12، مارس 1936، ص.654.

الفتية⁽¹⁾، وهي ثمرة الحركة الوهابية. وهو إعجاب سياسي أكثر منه ديني، ويكمن في تنفيذهم للشريعة الإسلامية بعقائدها وآدابها وأحكامها الشخصية والعمومية.

وقد تجاوز العلماء الجزائريون نقطة استلهاهم أفكارهم من المشرق، إلى الدور الناقد لبعض السلوكيات والمفاهيم البالية، التي عطلت العالم العربي وجعلته يتقدم إلى الوراء. فأثناء زيارتهم للبلاد العربية، كمهاجرين أو طلبة علم وقفوا على بعض علل مجتمعاتها؛ فكتب البشير الإبراهيمي أرجوزتين من (73) بيتا عن المجتمع الحجازي الذي عاشه منذ رحلته للمشرق حتى (1917)، وهي السنة التي غادر فيها المدينة المنورة، منتقدا مظاهر الرجعية فيه، كتعتت علمائه أمام مسألة تعليم المرأة، والتي جعلوها من الموبقات السبع قال فيها⁽²⁾:

من يقل في علمها عيٍّ وشر
فقل له هي مع الجهل أشر
صبية تآمن بوائق الضرر
واعلم بأن نشأنا إذا كبر
عاف الزواج بابنة العم الأغر
يهجرها بعد غد فيمن هجر
لأنها في رأيه مثل الحجر
ويصطفى قرينته من العجر
لأنها قارئة مثل البشر
خذاها إليك ذرة من الدرر

وعالجت رواية "غادة أم القرى" لأحمد رضا حوحو نفس الموضوع، فبعد معاينة كاتبها للمجتمع الحجازي منذ (1937)، قدم خلال هذه الرواية نقدا جريئا للتقاليد السائدة في المجتمع الحجازي. وفي ذلك ما يدل على أن النخبة العربية في الجزائر، كانت على قدر من الوعي بمستجدات العصر، التي كانت تتطلب المزيد من التفاعل مع الحداثة الغربية، فلم يكتفوا بدور المستلهم والمسترشد بأفكار المشرق، وإنما تقمصوا أيضا أدوار المصلحين للأمة الإسلامية.

أولت جمعية العلماء اهتماما بالغا للتعليم وتربية النشء تربية سليمة كجزء رئيس من الإصلاح، إذ شرع فيه العلماء مبكرا، منذ عودتهم من المشرق عبر المساجد (جامع الكبير، وجامع الأخضر، وسيدي قموش، وسيدي بومعزة) على مستوى مدينة قسنطينة، والمدارس الحرة التي بلغ

⁽¹⁾ عبد الحميد بن باديس: "الصوفي السني بين الحكومة السنة والحكومة الطرقية"، مجلة السنة النبوية، السنة 1، ع. 6، 20

محرم 1352هـ / 1 ماي 1933، ص. 1.

⁽²⁾ عبد المالك مرتاض: الثقافة العربية، ص. 84.

بمجموعها سنة (1938) أزيد من (85) مدرسة عن عمالة قسنطينة وحدها، يدرس بها (4037) تلميذا⁽¹⁾. كانت هذه المدارس منظمة تنظيمًا محكمًا، في هيكلها الإداري ومقرراتها وبرامجها، فكانت شكلا من أشكال المحافظة على الأحوال الشخصية، ومجابهة التدجين والانحلال، وتكوين نخبة متعلمة تتولى عملية التثقيف والتعليم وبالتالي مزيدا من الوعي. يقول ابن باديس في هذا الشأن: «فإننا نربي -والحمد لله- تلامذتنا على القرآن، ونوجه نفوسهم إلى القرآن من أول يوم وفي كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلق هذه الأمة آمالها، وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا»⁽²⁾.

ومن الأهداف التي توخاها العلماء في إصلاح التعليم؛ تكوين النخبة المتعلمة على فكر صحيح وإكسابها القدرات العقلية والنفسية، التي تمكنها من القيام بدورها في مجتمعها. يقتضي إصلاح التعليم المناهج والمقررات؛ فالمعتمد عليه غير قادر على تخريج نخبة لها مواصفات تستطيع مواجهة ملاسبات وظروف العصر. والمنظومة التعليمية المتوفرة عاجزة عن استثمار الملكات العقلية بفعل الجمود الفكري الموروث. في حين أن المدارس الفرنسية كانت تنتج نخبة قادرة على التفكير، لكن بثقافة بعيدة عن ثقافة المجتمع.

ولم تقتصر جهود العلماء في هذا المنحى على الجزائر فحسب، وإنما ساهموا في إصلاح التعليم على المستوى العالم العربي، فقد كان الإمام عبد الحميد بن باديس ضمن العلماء الذين شاركوا في إصلاح الزيتونة، بإرساله لجملة مقترحات إلى اللجنة التي وضعها الباي (1931).⁽³⁾

وقد لخص ابن باديس منهجه التعليمي بقوله: «...أدخلنا في برنامج دروسنا تعليم اللغة وآدابها والتفسير والحديث والأصول ومبادئ التاريخ ومبادئ الجغرافية ومبادئ الحساب وغير هذا، ورأينا لزوم تقسيم المعلمين إلى طبقات، واختارنا للطبقة الصغرى منهم بعض الكتب الابتدائية، التي وضعتها وزارة المعارف المصرية، وأحدثنا تغييرا في أساليب التعليم، وأخذنا نحث على تعليم جميع العلوم باللسان العربي والفرنسي...»⁽⁴⁾

⁽¹⁾Ch. R. Ageron : L'histoire de l'Algérie contemporaine p.338.

⁽²⁾مجلة الشهاب، ج.4، مج.10، ربيع الأول 1353هـ/ جويلية 1934م، ص.352.

⁽³⁾عمار طالي: آثار عبد الحميد بن باديس، ج.1، ص.111.

⁽⁴⁾مجلة السنة، ع.3، 29 ذي الحجة 1351هـ/ 24 أفريل 1933م، ص.1.

وهذا يتوافق تماما مع المنهج الذي سلكه الإمام عبده في إصلاحه للأزهر، ومحاربه للجمود الفكري فيه. لكن وجه الاختلاف بين إصلاحيين، العلماء في الجزائر، وإصلاح الإمام في مصر، أن الأخير أصلح مؤسسة كانت متواجدة أصلا ولقرون عديدة. بينما كانت جهود العلماء منصبة، في وضع مشروع تعليمي بمؤسساته وبرامجه الوسطية في اعتدالها، والمجاهة للزوايا على اعتباره تعليم قديم، لا يتماشى ومتطلبات العصر، والسياسة التعليمية في الجزائر .

بالإضافة إلى التعليم، أدرك العلماء أهمية التحكم في تقنيات العصر، التي كان الإعلام أحد أهم أشكالها، فتعددت أسماء العناوين المنابر التي أسسها العلماء لتبليغ دعوتهم الإصلاحية، ("المنتقد" و"الشهاب" و"السنة" و"الشريعة" و"الصراط" و"الإصلاح" و"الدفاع" بالفرنسية (La Défense)...) رغم المضايقات الاستعمارية. وكان أغلب الأقلام المشاركة في تحريرها من العائدين من تونس (الزيتونة) أو مصر (الأزهر). عاجلوا فيها مواضيع متعددة؛ كمواجهة الطرقية والبدع، والدعوة للفضيلة والأخلاق والعودة إلى صفاء الدين الإسلامي، ومواجهة سياسية فرنسا التجهيلية والإدماجية. وكان ثلث المادة الخيرية، يعتمد على الصحافة المشرقية⁽¹⁾، فيما يتعلق تطورات العالم العربي السياسية، وتتبع الحركة الإصلاحية، والسجلات الفكرية وجدال الأدبية. وقد تعيد نشر مقالات رواد الفكر العربي، كمصطفى الصادق الراجعي، وزكي مبارك، وأحمد حسين هيكل، ورشيد رضا، وشكيب أرسلان.⁽²⁾

وباعتماد العلماء على هذه الوسائل الإعلامية الحديثة، يكون قد تقاطع مع التيار التوفيقية في المشرق، فقد أنشأ الإمام صحفا وشارك في أخرى، جعل منها وسيلة دعائية وتبليغية للأفكار

⁽¹⁾ فكانت عناوين الصحف المشرقية التي اعتمدت عليها الشهاب، من المجلات والجرائد التي كانت صدر في مصر وسوريا، وحتى الصحف الصادرة عن أدباء مشاركة في المهجر، خاصة منهم الشوام الذين هاجروا إلى أمريكا، وشكلوا تجمعات أدبية كالرابطة القلمية، جماعة أبولو. ومن هذه الصحف المشرقية التي ظهرت عناوينها في "الشهاب" نذكر: "ثمرات الفنون"، "المنار"، "الأيام"، "المصور"، "الشرق"، "القبس" (الجريدة والمجلة)، "الفجر"، "الميزان"، "السمير"، "العراق"، "الأخلاق"، "القبلة"، "أم القرى"، "المورد الصافي"، "المقتطف"، "العرفان"، "الجزيرة"، "وادي النيل"، "البيان"، "الرائد"، "الشورى"، "المصباح"، "السياسة الأسبوعية"، "الفتح"، "المنهاج"، "الرسالة"، "العرب"، "الهدى"، "القلم الحديدي"، "الرابطة الشرقية"، "الأمة"...

⁽²⁾ ففي مجلة "الشهاب" التي اتخذناها نموذجا عن صحافة الجمعية، نجد أن رشيد رضا ظهر على صفحاتها في ثماني مقالات تختلف في حجمها لكنها من مصدر واحد وهو "المنار". بينما تبعت "الشهاب" مقالات شكيب أرسلان التي بلغت ثلاثين مقالا عبر مختلف المجلات التي كانت ينشر بها.

الإصلاحية؛ كـ "الوقائع المصرية" و"العروة الوثقى" وأتبعها بـ "المنار"، التي كانت تحرر بقلم تلميذه رشيد رضا. وشكلت مقالاتها مادة خصبة لاستنهاض عقول المسلمين الذين كانوا يتلهفون على اقتنائها.

كما أثمر انفتاح الجمعية على الحداثة التي مثلتها فرنسا، اقتحامها للعمل الجمعي، بإنشاء عبد الحميد بن باديس للنوادي الثقافية والفكرية، بهدف خلق جو إصلاحي منفتح على العصر، يتعد عن الخطاب المنبري التنظيري؛ فإلى جانب دورها التوعوي النهضوي، كانت النوادي تقوم بدور إحيائي للذاكرة التاريخية، وبعث اللغة العربية. كنادي "السعادة" ونادي "الإتحاد". بالإضافة لانتظام العلماء الجزائريين في شكل جمعية سميت بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين (1931)، بصفتها جمعية دينية وثقافية، اهتمت بإصلاح أوضاع الجزائريين على جميع الأصعدة. وكان الإمام عبده بدوره قد أنشأ جمعية "التربية والتعليم" التي أشرفت على التعليم بمصر سنة (1892).⁽¹⁾ وبذلك لم يكن المشرق وتياراته الفكرية هي الملهم الوحيد للعلماء. ولو قلنا خلاف ذلك، نكون قد نفينا عن العلماء خصوصيتهم الجزائرية، ويكونوا بدورهم قد وقعوا في مطب التقليد والانحلال في المقلد. وإنما تداخلت العديد من العوامل في تكوين الفكر الإصلاحي في الجزائر، بما في ذلك الوضعية الاستعمارية، وفرنسا بحداثتها الغربية، التي أعطت للجمعية دينامية من خلال الوسائط العصرية، التي يسرت عملية تواصلها مع المجتمع.

كما نلمس محاولات جادة لدى الحركة الإصلاحية الجزائرية، لاستيعاب استفسارات المجتمع الفقهية، وما استجد على حياتهم من الحوادث. وإن اصطدمت بفكر ديني تقليدي وهيمنة استعمارية منعت الخوض في الأمور الاجتهادية الفقهية، إلا أنهم اعتمدوا بالدرجة الأولى على النص القرآني والحديث النبوي. كما استأنس العلماء في ذلك بفتاوى خارجية، صدرت من أئمة وعلماء في المشرق، تتعلق بالمستجدات التي طرأت على الأمة الإسلامية، بفعل الهجمة الاستعمارية. حيث تنقل صحف الجمعية لقرائها بعض المسائل الفقهية، التي لها أثر على المجتمع الجزائري أو العالم الإسلامي وخاصة تلك المرتبطة بالقومية العربية الإسلامية؛ فقد نالت مسألة ارتداء القبعة أو البرنيطة حظا وافرا من

⁽¹⁾ عبد الكريم بوصفصاف: الفكر العربي الحديث والمعاصر، محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجا، دار الهدى، عيد مليلة، الجزائر، 2005، ص.408.

المناقشة، واستنبطت الشهاب الحكم الشرعي من لبسها من مختلف المصادر⁽¹⁾ كـ "المنار" و "الزهراء" و "الفجر"، الذين أجمعوا⁽²⁾ على أن لباسها ليس محرم لذاته، وإنما جاء تحريمها لما فيها من إضعاف للقومية العربية الإسلامية، وتشبهه للباسها بالكفار. وكانت فتواهم المحرمة للتجنيس بالجنسية الفرنسية مستوحاة عن الفكر الفقهي العبدوي، حين بادر رشيد رضا بإصدار فتوى⁽³⁾، ردًا على استفسار وجهه الحزب الوطني التونسي.

في حين آثر مبارك المليي المنهج السلفي، كمصدر لأحكامه العقائدية والفقهيّة، فلم يلتفت في كتابه "رسالة الشرك" للاستشهاد بفكر عبده، وإنما كانت أحكامه مصدرها السلف وكتب الأقدمين كمصادر مرجعية، وهو ما أشار إليه في قوله: «فنحن بالعقيدة السلفية قائلون، ولما مات عليه الأشعري موافقون، وعلى ضابط السبكي ناهجون، وبفتوى الشيخ عبد الرحمن عبد الله بن عمر مقتدون...»⁽⁴⁾

وقد وافقت الجمعية في فكرها السياسي منهج الإمام عبده من حيث الظاهر. بالتزام هذا الأخير عدم الخوض في السياسة، ومقتته وتجنّبه الاصطدام بسلطة الخديوي وسلطة الاحتلال. وهو ما حاولت الجمعية أن تلتزم به أمام فرنسا، وتصريحها على أنها جمعية دينية واجتماعية بعيدة في برنامجها عن الحراك السياسي، كتقيّة وحذر من بطش فرنسا أو قناعة شخصية؛ كالعقبي الذي أبدى عزوفًا عن استعمال لفظة السياسة، واستعمل لفظ بوليتيك (Politique)، بمعناه القدحي كما جاء في مجلة الشهاب⁽⁵⁾. ولا نظنه قد سلك هذا السبيل تأثرًا بالفكر العبدوي؛ لأنه كان بعيدًا عنه في منهجه، كما سبق التنويه له. في حين تجلّى تأثره بالفكر الوهابي في أكثر من مناسبة، بحكم نشأته في الحجاز. وغالب الظن أن نفوره من الخوض في السياسة، مرده حصر دوره في الإصلاح الديني للعقيدة من الشوائب العالقة به.

⁽¹⁾ للمزيد ينظر: الشهاب، ع. 24، مج. 1، 16 شوال 1344 / 29 أبريل 1926. ع. 36، مج. 2، 5 محرم 1345هـ، 15 جويلية 1926. ع. 39، 9 محرم 1345هـ، 19 جويلية 1926. ع. 40، 12 محرم 1345هـ، 22 جويلية 1926.

⁽²⁾ ينظر: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج. 1، ص. 670.

⁽³⁾ رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار) ج. 5، ط. 2، دار المعرفة، لبنان، 1973، ص. 239.

⁽⁴⁾ مبارك المليي: رسالة الشرك، ص. 25.

⁽⁵⁾ الشهاب، مج. 13، نوفمبر 1937، ص. 411.

في حين وجد باقي العلماء أنفسهم مضطرين لخوض دروبها. فكانت مطالب سياسية إلى جزءا من المطالب الدينية والاجتماعية... فعارضوا الاحتفالات المثوية التي اعتبروها بداية الأزمة السياسية في الجزائر⁽¹⁾. واتسم طرحهم للمسائل السياسية، بصفة غير مباشر، فلم يوجه خطابا سياسيا حادا يوحى بالتمرد على القوانين الفرنسية، وإنما كان مغلفا بإبداء الولاء لفرنسا، فنوهوا إلى ضعف الجزائريين وتأخرهم وحاجتهم إلى العيش في كنف أمة ديمقراطية وقوية، تمكنهم من الرقي في سبيل الحضارة والعمران. والتأكيد على مسعى الجمعية نحو تشجيع التفاهم بين الشعبين الجزائري والفرنسي؛ وهو ما أشارت إليه "الشهاب" في أكثر من موضع⁽²⁾ ولعل في إحياء العلماء لذكرى وفاة الإمام محمد عبده الثلاثين⁽³⁾، تأكيدا منهم على إتباع منهجه، والعمل بتوصياته خاصة فيما يتعلق بعدم الخوض في السياسة. لكن العلماء صرحوا سنة (1936) عن موقفهم إزاء ما يطرح من مشاريع فرنسية تدعو الجزائريين للتجنيس؛ كمشروع "بلوم فيوليت". ودعوا وشاركوا في المؤتمر الإسلامي، وبيّنت الجمعية خلاله موقفها اتجاه الحصول على المواطنة الفرنسية مقابل التنازل على الأحوال الشخصية. كما شارك العلماء الأحزاب السياسية في صياغة مطالب الجزائريين. وإن كانت مشاركة الجمعية التيارات السياسية أمرا ايجابيا، بأن قرب وجهات النظر ووجد لأول مرة بين مختلف الاتجاهات، وصاغت مطالبا مشتركة. إلا أن من ناحية أخرى خلفت ردود فعل متباينة.

إن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، بصفتها حركة إصلاحية، مثلت التيار الإسلامي في الجزائر من حيث مبادئه وبرامجه. بدا أثر علماء ومصالحى المشرق بينا على مواقفها، مقارنة بباقي النخبة الجزائرية. إلا أننا لا ننفي تفاوت التفاعل بين السلفية والتوفيقية داخل بيت الجمعية، الذي يرجع في الأساس إلى طبيعة تكوين كل عالم والبيئة التي نشأ فيها.

انفرد رواد الحركة الإصلاحية الجزائرية، الذين تمتعوا باستعدادات حسية وفكرية، باستلهاهم

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية، ص.474.

⁽²⁾ ومن ذلك ما جاء فيها: «تعالج الشهاب القضايا الجزائرية بروح الحق والصدق والحلم والتفهم، إذ "الشهاب" ترفع من أجل المساواة بين جميع من يعيش في الجزائر، فهي تدعو إلى التفاهم والتقارب بين سكان هذا البلد...» الشهاب، مج.9، جانفي 1933، ص.1، وهو ما أشار إليه عبد حميد بن باديس في لقاءه مع مارسيل ريني M. Régnier - وزير الداخلية الفرنسي - بأن جمعية العلماء، جمعية تربوية دينية أهدافها تماشي والحضارة الفرنسية في إطار قوانين فرنسا، للمزيد ينظر: المصدر نفسه، مج.10، أفريل 1935، ص.63.

⁽³⁾ المصدر نفسه، مج.10، سبتمبر 1935، ص.365.

من مصلحي المشرق العربي، وقد انعكست قدراتهم الشخصية في تكييف معارفهم وفق معطيات الجزائر بوضعيتها الفكرية والاستعمارية، التي بطبيعتها الهدامة للمقومات العربية والإسلامية. أما ما قامت به الجمعية فقد كان إصلاحا شاملا في جميع مناحي الحياة. وكانت بدورها ملهمة لغيرها على مستوى المغرب أو المشرق، فقد خلف العلماء بصمات في المشرق، زوارا أو طلبة علم أو أساتذة. وقد تأثرت الحركات الإسلامية بها، الإخوان المسلمون، بأن سموا إحدى جرائدهم بالشهاب.⁽¹⁾

وقد زواج العلماء في إصلاحهم بين التنظير والتطبيق الواقعي، فتمكنوا بأسلوب مبسط، يمكن وصفه بالسهل الممتنع، المقرون باللين في التربية والتعليم، والغلظة في محاربة مخالفي الدين من النجاح في خطواتهم الإصلاحية. نزل فيه العلماء بفكرهم إلى الفرد وعاملوه معاملة إنسانية، تحفظ كرامته، ما أكسبهم قاعدة جماهيرية. وكانوا في اجتهادهم مجددين؛ بحيث كيفوا فتاواهم وفق الظروف السياسية والاجتماعية، فمثلا مسألة الزواج بالأجنبيات خاصة الفرنسيات، تم الحكم عليها بالحرمة ليس من باب كونها كتابية، بل لأنه زواج غير متكافئ بين رجل عبد فاقد لحرته السياسية، وفرنسية حرة. لذلك لا يمكننا بأي حال من الأحوال، اعتبار جمعية العلماء وعلى رأسها ابن باديس مقلدا بل كان مجددا في عصره، بخلاف ما ذهب إليه بعض المشككين.

بينما كان أثر التيار الإسلامي على الحركة الوطنية حاسما، سمح بوقف المد الاندماجي والشيوعي الأممي. كما كان وراء تبني الحركة الوطنية لمطالب تخص التعليم واللغة العربية والدين الإسلامي، بعد أن اقتصرت هذه المطالب على الجمعية. وقد تمكنت من تقريب إيديولوجيات متناقضة، فوحدت مطالبها فيما يتعلق بشأن الدين الإسلامي، والتعليم، واللغة العربية، كبديل فكري عن الجزائر فرنسية.

وبذلك يكون أثر التيار الإسلامي بشقيه (السلفي والتوفيقي)، حقيقة لا يمكن إنكارها على مفكري وعلماء الجزائر، الذين ظلوا بعيدين عن منابع المعرفة السليمة لسنوات عديدة. فجعلهم فقادهم تعطشهم هذا إلى حالة نهم لكل ما يبلغهم من المشرق. فالتفاعل نتيجة حتمية لتلاقح الأفكار بين الأمم والشعوب، وقد جمعت الجزائر بالمشرق العديد من العوامل المشتركة في سياقها

⁽¹⁾ فهمي هويدي: "اكتشاف محمد عبده" مجلة الدوحة، ع. 128، وزارة الإعلام، قطر، ذو القعدة 1406هـ، أغسطس 1986، ص. 19.

التاريخي، مما ضاعف من إمكانيات عملية التأثير والتأثر. دون التغافل عن القدرات الفكرية للنخبة الجزائرية (حمدان خوجة، ابن العنابي، الأمير)، التي مكنتها من الريادة العربية في الفكر الإصلاحية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع:

التيار الليبرالي على المشرق وأثره في النخبة العربية في الجزائر

أولاً: التيار الليبرالي في المشرق

ثانياً: أثر التيار الليبرالي على النخبة العربية
في الجزائر

تمهيد:

تعددت المشارب التي استقى منها الفكر العربي خطابة الفكري، وانعكس ذلك على النظريات الفكرية والفلسفية والأدبية والاجتماعية التي راجت بين الشباب المتطلع إلى التجديد، وصفهم مالك بن نبي بالدينامية غير مسبوقة، فكان منهم من يرنو إلى المذهب الكمالي، وذاك يأخذ بالمذهب الوهابي، وذلك ينزع إلى التمدن الغربي، ومنهم من انحدر بفكره إلى مذهب المادي الدهري. وكل واحد من هؤلاء وأولئك يتخذ ملبسا يعبر به عن نزعة تفكيره، فهذا يلبس القبعة، ليشعرنا بأنه يقفوا أثر مصطفى كمال، ويتزعم تحرير النساء وأنه يريد أن ينشر التدريس المدني اللاديني في البلاد، وأنه يريد أن يبدل مكان الشريعة القانون الوضعي⁽¹⁾. وذاك يرتدي ما يجعله يبدو متمسكا بالسلفية، جاعلا من الدين الإسلامي مرجعيته الأولى.

وقد عكست هذه النظريات الفكرية على تباينها واختلافها إرادة تجديدية، للفرار من واقع البدع والخرافة، والنهوض بالأمة. لكن الذي يعيننا هنا الإرادة التجديدية التي جعلت من المدينة الغربية أنموذجا لها، وهو محور الفصل الرابع من هذه الأطروحة المعنون بالتيار الليبرالي في المشرق وأثره على النخبة العربية في الجزائر، ونعالج فيه مسألتين هامتين، أما الأولى فالفكر الليبرالي في المشرق باعتباره فكرا تحرريا سعى إلى التخلص من قيود الدين، والموروث الفكري الإسلامي، ومشروعه الفكري بصيغته التغريبية، التي شكلت نسيجا إيديولوجيا، ضم شقين متكاملين؛ أحدهما يحوي الدعوات الفكرية التغريبية، والآخر يتضمن فكرا قوميا، من حيث ظهورهما وتطورهما والأسس والأفكار التي قامت عليها. أما المسألة الثانية فكانت لأثر التيار الليبرالي المشرقي على النخبة العربية في الجزائر، وهي تعيش في محيط إدماجي فرنسي.

أولا: التيار الليبرالي في المشرق

ظهرت الليبرالية الغربية، كمرحلة جديدة في عصر النهضة، بعد صراع بين البرجوازية التجارية والإقطاعية في المجتمع الأوربي، وتجسدت في أفكار جون لوك (1632-1704) ومنتسكيو (1689-1755) وفولتير (1694-1778). بينما تزامن ظهورها في المشرق مع تدهور الدولة العثمانية، والغزو الاستعماري، وحركة التحديث في مصر والعراق والشام. واستطاع هذا التيار أن يشكل نسيجا فكريا،

⁽¹⁾مالك بن نبي: شروط النهضة، مرجع سابق، ص.24-25.

ضم إليه دعوات إلغاء القيود والحريات الدينية والسياسية والفكرية والاقتصادية والاجتماعية. لذلك ارتأينا تقسيم هذا المبحث إلى مطلبين اثنين؛ الأول عن التيار التغريبي ودعواته التحررية من قيود الماضي؛ بما في ذلك الدين وقيمه والأعراف الاجتماعية. ومطلب آخر عن القومية العربية، في شكلها الانفصالي عن قيود الاستبداد العثماني من جهة، وشكلها الوطني الهادف إلى التحرر من الغزو الأجنبي من جهة أخرى. والصراع القومي الوحدوي الذي تمثله الجامعة الإسلامية بدعوتها للوحدة بين الشعوب العربية الإسلامية ضد الغازي الأجنبي.

I. - التيار التغريبي في المشرق

قبل التفصيل في جزئيات هذا العنصر، نرؤ في البداية لتعريف هذا المصطلح القديم المتجدد، وما يرتبط به من مصطلحات ذات صلة بمفهومه.

فالتغريب بمعناه الضيق؛ يعني نبذ الشرق والعرب والإسلام، واللحاق مباشرة بالمدنية الغربية بحسناؤها وسيئاتها⁽¹⁾. وعليه تبلور مفهوم التغريب في معاداة كل انتماء عربي وإسلامي وشرقي وتاريخي أو ديني. وانحصرت بموجبه دعوات التغريبيين في الخروج من الدائرة العربية الإسلامية خروجا كاملا أو شبه كامل، وتبني قيما أخلاقية واجتماعية وسياسية للمدنية الغربية، والارتباط بأوروبا والتبعية لها.

وفي تحليل نفسي لشخصية المتغرب، يرى أهل الاختصاص أن ما يقوم به الفكر التغريبي المتبني للفكر الأوروبي، هو حركة داخلية تجسد الاستلاب المأساوي، واحتقار الذات وإغائها كمقدمة لنيل شرف التقليد، لعدم تعايش ظاهر الغرب وباطن الإسلام. وهذا ما يفسر اللجوء الدائم للتطرف، عندما يتعرض المتغرب لذاته ومجتمعه ووضع في أحقر مرتبة. بينما يرفع درجة الآخر إلى أعلى الدرجات. كما يقوم الفكر التغريبي على مبدأ الحسم والابتعاد عن الوسطية، بحيث يبدأ بكره الذات وينتهي بحب الآخر.

فيما اعتبر أنور الجندي التغريب مصطلحا إستراتيجيا، استعمل للتعبير عن الخطة التي تقوم بها القوى ذات النفوذ السياسي الخارجي، في حمل العالم العربي على الانصهار في مفاهيم الغرب وحضارته. والعمل على إخراج المسلمين من هويتهم الإسلامية التي أقامها الإسلام في مجتمعهم

(1) فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص.323.

وكيانهم ووجودهم السياسي والاقتصادي والاجتماعي وصهرهم في بوتقة الغرب⁽¹⁾.

وبذلك يكون التغريب تيارا فكريا، ونزعة ذات أبعاد سياسية واجتماعية وثقافية، ليس لها جذور في التراث الفكري العربي العميق، لها دلالات سلبية تمس الاعتقادات الدينية والهوية الإسلامية، وثوابتها وخصوصيتها الاجتماعية.

يرتبط مصطلح التغريب بصلة وثيقة بمصطلح العلمانية⁽²⁾، التي أخذت حيزا كبيرا من الفكر العربي، تبلور المصطلح بشكل خاص في الدعوة الصريحة إلى تأسيس الدستور وفق القانون الوضعي، أو بتعبيره اللائكي المعتمد في الغرب، على فصل الدين عن الدولة. وهي دعوة قديمة نفخ فيها من جديد أمثال هانوتو واللورد كومر، وجميع المفكرين المسيحيين العرب. وطبقتها في الواقع تركيا الكمالية، حين ألغت الخلافة (1924). وارتبطت منذ عام (1925) بعلي عبد الرازق الشيخ الأزهري⁽³⁾. وقد بين حقيقتها عبد الله ندم (1845-1896) بقوله: «إن دولة من دول أوروبا لم تدخل بلدا شرقيا باسم الاستيلاء، وإنما تدخل باسم الإصلاح وبث المدنية، وتنادي أول دخولها بأنها لا تتعرض للدين ولا للعوائد ثم تأخذ في تغيير الاثنين شيئا فشيئا... ولما لم تجد معارضا أخذت تحول كثيرا من مواده إلى مواد ينكرها الإسلام، توسيعا لنطاق النسخ الديني، ولم نلبث أن جاريناها في مصر وأخذنا بقانون يشبهه...»⁽⁴⁾.

بينما الليبرالية⁽⁵⁾ تعنى عند مؤسسيها؛ عقيدة وفلسفة وحركة تلتزم بالحرية، بمعنى إلغاء القيود على الحريات بمختلف أشكالها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والدينية، على أن تقوم الدولة بتنظيم

(1) أنور الجندي: قضايا إسلامية معاصرة، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، الأزهر الشريف، ص.3.

(2) مصطلح العلمانية، هو ترجمة للكلمة الانجليزية (Secularism)؛ بمعنى الدنيوي والعالمي والواقعي من الدنيا والعالم. والواقع هنا مقابل للمقدس، أي الديني الكهنوتي النائب عن السماء، واحتكر لسلطتها والمالك لمفاتيحها، والخارق للطبيعة، وسنها، الذي قدس الدنيا قداسة الدين، وثبت متغيراتها العلمية والقانونية والاجتماعية ثبات الدين، محمد عمارة: العلمانية بين الغرب والإسلام، ط.1، دار الوفاء، المنصورة، 1996م، ص.5.

(3) فهمي جدعان: مرجع سابق، ص.324.

(4) محمد عمارة: المرجع السابق، ص.11.

(5) مفيد الزيدي: التيارات الفكرية في الخليج العربي (1938-1981)، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، بيروت،

2000، ص.91.

هذه الحريات في ضوء القانون.

وقد تزامن ظهور التيار الليبرالي في المجتمع العربي مع تدهور الدولة العثمانية، والغزو الاستعماري للمشرق، وحركة التحديث في مصر والعراق والشام. فبدأت الدعوات تنادي بتحرير العقول من كل سلطة عقلية سابقة، والنظر إلى موضوعات المعرفة والمجتمع والإنسان، نظرة عقلية متفردة مدعومة بالفكر الوضعي الخالص، وقد مثل هذه النزعة إسماعيل مظهر (1891-1963)، وطه حسين في كتابه "في الشعر الجاهلي"، الذي انطلق فيه من فكر متحرر من كل المعطيات الدينية، وانتهى به الأمر إلى نتائج تجاوز فيها الخطوط الحمراء في المعتقدات الإسلامية، مطبقا في ذلك المنهج الديكارتي الذي يقوم على فكرة الشك المنهجي، بمعنى آخر التشكيك في كل المنطلقات الفكرية، ووصول إلى نتائج جديدة، حتى ولو كانت تتعلق بأمور عقائدية غيبية.

ومن الألفاظ اللصيقة والموازية لمعنى التغريب، الحداثة والعصرنة والتقدم والتنوير، وسيطول بنا الحديث إن أفردنا كل مصطلح هنا بالشرح والتفسير.

1.I - ظهور التيار التغريبي وتطوره:

يرجع الكثير من الباحثين والمؤرخين جذور ظهور الفكر التغريبي في العالم العربي إلى أواخر القرن الثامن عشر، عندما غزا نابليون بوناپرت مصر، ويمثل هذا الحدث بداية المجابهة المباشرة بين الغرب والشرق؛ بين الخلافة العثمانية الناطقة باسم المسلمين بما فيهم العرب، وأوروبا. فاعتبرت هذه المرحلة بداية الوعي بالذات المتخلفة، والغير المتقدم،⁽¹⁾ أنا والآخر. وترسخ هذا الفكر بتجربة محمد علي (1769-1849) التحديثية أثناء ولايته (1805-1848)، مروراً بإحكام السيطرة الغربية على العالم العربي، وإلغاء الخلافة العثمانية، وتأسيس الجمهورية التركية على أسس علمانية. وهو السياق التاريخي الذي احتك فيها المسلم بالغرب، وانتشر معه التعليم المؤسس على النمط الغربي، وظهرت الجمعيات الثقافية والتجمعات السياسية، وواكبت ظهور مشاريع فكرية متعددة، بهدف كسر حاجز الجمود والتخلف المنتشر في أرجاء العالم العربي، والانطلاق إلى الأزمنة الحديثة وما تحمله من تقدم حضاري، تجيب الفرد العربي إجابة وافية عن الأسئلة الفكرية الملحة؛ وعن سبب ضعف المشرق وقوة الغرب؟

⁽¹⁾ الجليلي مفتاح: الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ط.1، دار النهضة، دمشق، 2006،

والأسلوب الأمثل للحاق بركب الحضارة والتقدم؟ ومواجهة الإشكاليات للتعامل مع مفاهيم وفلسفات الغرب المسيطر، والأخذ والعطاء، والأصالة والمعاصرة، والتقليد والحداثة...

كانت حتمية الاحتكاك قد أثرت في الفكر الإسلامي، بأن عرفته بصيغ وقيم ومفاهيم الفكر الغربي، التي تبناها بعد التشبع بعض المفكرين بها. واحتلت مصر الصدارة في أثر هذه الحملة التغريبية أكثر من مثيلاتها في البلاد الإسلامية في المشرق، بحكم أسبقيتها في الاحتكاك بالغرب، وانفصالها المبكر عن الدولة العثمانية. فقد صاحبت التوفيقية العبودية الداعية لإحياء الإسلام ما بين (1900-1905)، دعوة اللورد كرومر التحديثية والتغريبية الذي مثل حضور الآخر الثقافي الأوروبي بكتابه "مصر الحديثة" (Modern Egypt) (1908)؛ بأن اعتبر هذا الأخير الإسلام ميت، وإن لم يكن كذلك فهو في طور الاحتضار الاجتماعي والسياسي، ولا يمكنه مجارات الإصلاحات التحديثية؛ لأن الضعف كامن في جوهره، خاصة فيما يتعلق بنظرته التخلفية للمرأة. والتغاضي عن نظام الرق، وجمود الشرع وقطعية العقيدة فيه⁽¹⁾. وما ذهب إليه كرومر في هذا الكتاب، يمثل في حقيقته أنموذجا عن عداء الحركة الإستشراقية للإسلام والعرب، وتشويهها لحقيقة الإسلام عقيدة وتاريخا ولغة وحضارة، بهدف خلق قناعات بعدم صلاحية الإسلام كأساس للمدنية الحديثة.

وقد برع المستشرقون في نقل أفكارهم المشوهة إلى مفكري المشرق، ممن اتخذوا الغرب نموذجا يحتذى به، ومنهجها لاستنهاض الأمة من غفلتها عن طريق:

1- القطيعة الكاملة مع الموروث الثقافي الإسلامي فكريا وعقيدة وتاريخا.

2- التبنى الكامل للدلالات وقيم الموروث الثقافي الفكري الغربي.

فكان التغريبون من كتاب المشرق، على تعدد منابعهم التغريبية؛ سواء كانوا من البرجوازيين المرتبطين بالاستعمار الغربي، أو من الذين تتلمذوا في المدارس الأنجلوفاكفونية (المدارس الانجليزية أو الفرنسية)، قد واجهوا بعنف أنماط التفكير التقليدي الجامد. فتحللوا وانهتقوا من الدائرة العربية الإسلامية، وانقادوا انقيادا كاملا للقيم الغربية، مع الغياب المطلق لكل روح نقدية بإزاء هذه القيم التي كانت تلقى نقدا لاذعا في عقر دارها⁽²⁾. وهذا ما كنا قد أشرنا إليه في نفسية المغرب سابقا.

⁽¹⁾ محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، ص. 13-14.

⁽²⁾ فهمي جدعان: مرجع سابق، ص. 324-325.

بدأ الفكر التغريبي يتجلى واضح المعالم في الثلث الأول من القرن العشرين، فكانت كتابات قاسم أمين عن المرأة، وتأسيس حزب الأمة (1908)، بجريدته "الجريدة" التي تبنت الفكر التغريبي وتشبع كتابها به⁽¹⁾. لتبلغ هذه التغريبية أوجها في العقد الثاني من القرن العشرين بين (1925-1930)، بأن علت أصواتها أحدثت ضجة فكرية بيّنة، تجلت في المؤلفات الفكرية تزامت فيها الأفكار التغريبية؛ انطلاقاً من "الشعر الجاهلي" لطف حسين (1926)، بالإضافة إلى "الإسلام وأصول الحكم" الصادر قبله بسنة (1925) لعلي عبد الرازق، وكتابات إسماعيل مظهر في "المقتطف"... والتي شكلت تحدياً سافراً للتيار الإسلامي.

وتسرب الفكر الماركسي للمشرق، وانحصر في بدايته في نطاق العلمانيين المسيحيين، فأصدر سلامة موسى (1887-1958) كتابه "الاشتراكيين" (1913)⁽²⁾، فسر فيه مفهومها -الاشتراكية- وانتقد معاني البرجوازية، بهدف الترغيب في تطبيقها على مصر. كما استشرّف في هذا الكتاب أن الاشتراكيين بعدما سيطروا على الفكر السياسي الأوروبي، فإنهم سيسيطرون أيضاً على حكوماتها. وتناول الإصلاحات التي أدخلتها الاشتراكية على النظام الرأسمالي⁽³⁾. ونحنا مصطفى حسنين المنصور في كتابه "المذاهب الاشتراكية" نفس خطوات سابقه -سلامة موسى-. وتخطت مصر مع الاشتراكية التنظير للفكر، بأن أسس الحزب الاشتراكي المصري (1920) والحزب الشيوعي المصري (1922)؛ وأضحى للخطاب الاشتراكي في المشرق جرائداً تعبر عن فكره، كـ "الصحافي التائه" (1922-1930) لاسكندر الرياش، وجريدة "العمال البؤساء". وترجم أحمد رفعت كتاب لينين "الدولة والثورة"، كما ترجم خالد بكداش "البيان الشيوعي" (1933)⁽⁴⁾.

وعليه فإن الاشتراكية والأفكار الشيوعية أخذت طريقها إلى المشرق، بفضل جهود التغريبيين في المنطقة، وهي في مجملها المشارب والمنابع التي نهل عنها، وتشبع بها الفكر التغريبي في المشرق. وقد حملت الظرفية الزمنية معها للتغريبيين، ما سمح لها من الانتشار وتوسع نذكر منها:

(1) محمد جابر الأنصاري: تحولات الفكر والسياسة، ص. 14.

(2) وهو كتيب صغير الحجم من 29 صفحة، أعادت دار كلمات عربية نشره، تناول فيه عناصر منها: لحة تاريخية، مفاسد النظام الحالي، ما هي الاشتراكية في الأمة، وأخيراً اعتراضات.

(3) للمزيد ينظر: سلامة موسى: الاشتراكية، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر، (د.ت)

(4) مجيد الخدوري: الاتجاهات السياسية في العالم العربي (دور الأفكار والمثاليات العليا في السياسة)، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985، ص. 122 وما بعدها.

-الختمية الاستعمارية التي طغت على العالم العربي، وما صاحبها من غزو فكري، شمل دور المستشرقين والمبشرين الغربيين.

-دور مسيحي الشام، الذين عرفوا بعد الهيمنة الاستعمارية بعضا من الحرية والاستقلالية، وحققوا مكانة اجتماعية، وتمتعوا بحماية قنصل الدول الأوروبية، فكانوا أول من تأثر بالفكر الغربي، وفي طليعة التغير، وستوقف عندهم في حديثنا عن الفكر القومي.

وهذا ما يجعلنا نميز بين فئتين من التغريبيين في المشرق العربي؛ وتشمل التغريبية العربية التي مثلها المثقفون العرب المسيحيون⁽¹⁾، الذين تشبعوا بالفكر الأوروبي بحكم تعليمهم الحديث في مدارس الإرساليات، التي أقامها الفرنسيون والبريطانيون والأمريكيون والروس، التي فتحت أبوابها للمسيحيين في بلاد الشام خاصة. إلى جانب المدارس الوطنية المذهبية التي أدخل عليها برامج تعليمية غربية. وقد أتقن هؤلاء بشكل مميز التمرس بالأدب العربي، وإجادة اللغات الأجنبية (الفرنسية-الانجليزية)، وهي الأداة التي افتقدها غيرهم من المسلمين الذين تطلعوا للغرب، ومكنت هؤلاء المسيحيين العرب من أن يكونوا في تماس مباشر مع الأدب والمعرفة، إلى جانب إمامهم بالمعرفة العلمية الحديثة⁽²⁾. فكان هؤلاء الأثر الكبير في نقل الفكر الغربي الخالص إلى مسلمي المشرق، بفعل تعاونهم وتفاعلهم مع البعثات التبشيرية الغربية.

أما الفئة الثانية من التغريبيين في المشرق العربي، فهي التي أطلق عليهم محمد جابر الأنصاري تسمية المسلمين العلمانيين أو العلمانية الإسلامية، واعتبر هذه التسمية من المصطلحات النادرة⁽³⁾

⁽¹⁾ قسم شرابي هذا التيار التغريبي المسيحي إلى ثلاثة فئات: الأدباء الرواد وهم: فارس الشدياق (1804-1887)، وناصر اليازجي (1800-1871)، وإبراهيم اليازجي (1847-1906)، وأديب إسحاق (1856-1885)، وفرنسيس مراه (1836-1873)، وانطاكى الحمصي (1858-1941). ثم رواد الثقافة والتربية: بطرس البستاني (1819-1893)، جرجي زيدان (1861-1914)، لويس شيخو (1859-1927)، وعيسى معلوف (1869-1956). ثم رواد الفكر العلمي الفلسفي والدعوة العلمانية الصريحة وهم: يعقوب صروف (1852-1927)، وشبلي الشميل (1860-1916)، وفرح أنطوان (1871-1922) وسليمان البستاني (1856-1925) وأمين الريحاني (1876-1940)، ونقولا حداد (1870-1954)، وسلامة موسى (1887-1958). للمزيد ينظر: هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، ط. 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981، ص. 146.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص. 64-66.

⁽³⁾ محمد جابر الأنصاري: التحولات السياسية، ص. 15.

وهم الذين تلقوا تعليما إسلاميا في بلادهم، لكن تدرجهم في المعاهد والجامعات التي أقيمت وفق مناهج مدارس الإرساليات، التي أشرف عليها المستشرقون كهملتون جب، وماسنيون وكامبفماير، وبرج ولفتنانت⁽¹⁾ وكانت مؤلفاتهم قد نالت من الإسلام في عقيدته ولغته. والأثر الأكبر قد اقتبسته العلمانية الإسلامية من احتكاكها بمسيحي الشام، الذين قدموا مصر. وحدثت بينهم تفاعلات وتأثيرات، خلصت إلى تيار ذو نزعة قبولية شبه مطلقة للفكر الغربي.

وقد بعث هذا التيار، الذي حمله الوافد التغريبي المسيحي من الشام إلى مصر، العقلانية التوفيقية الإسلامية لاستيعاب الحضارة الغربية⁽²⁾، وإن لم يستطع أن يؤثر في الفكر الإسلامي، بحكم كونه دخيلا عليه. وتمكن من خلق صحافة، اقتفى فيها أثر الغرب، وجعل منها وسيلة لنشر الآراء والأفكار الغربية بأبعادها اللائكية والفلسفية المادية. وهو ما ذهب إليه هملتون جب في كتابه "وجهة الإسلام"، الذي أكد على أن مديري الصحف اليومية، ينتمون في معظمهم إلى التقدميين، لذلك كان معظم هذه الصحف واقعا تحت تأثير الآراء والأساليب الغربية، و يلعبون دورا هاما في تشكيل الرأي العام بالقياس إلى الأحداث المحلية، وتحتوي صحفهم على مقالات عن الحركات السياسية والاقتصادية الأوروبية. وأخرى مترجمة من الصحف الأوروبية، وبأن هذه الصحف تطلع الرأي العام في المشرق على الأحداث والآراء المنتشرة في الغرب. ونعت -جب- الصحافة التركية بأنها وطنية لا دينية، وهو نفس اتجاهها في مصر⁽³⁾. ويقصد من ذلك، أن الغالب على اتجاهها كان علمانيا، ومن ذلك مجلة "الجنان" (1810-1886)، لبطرس البستاني في لبنان، ومجلة "المقتطف" التي أنشأها عام (1876) في بيروت كلا من يعقوب صروف وفارس نمر، قبل انتقالها إلى مصر (1885)، وظلت تصدر لمدة نصف قرن. ومجلة "الهلال" (1892) برئاسة جرجي زيدان. وقد تلقى أغلب هؤلاء علومهم في الكلية البروتستانتية، بالإضافة إلى "السياسة" اليومية والأسبوعية وجريدة "الأهرام".

2.I - الخطاب الفكري التغريبي:

صاغ التغريبيون خطابهم الفكري المنطلق من المحاكاة والاقتناس والذوبان في الآخر، وفق منهج يقوم على مبدأ التحررية (Liberalism) من كل القيود التي تعود به إلى الماضي، والقطيعة عن كل ما

(1) أنور الجندي: أهداف التغريب، ص 8-9.

(2) محمد جابر الأنصاري: المرجع السابق، ص. 13-14.

(3) أنور الجندي: المرجع السابق، ص. 5.

يمكن أن يربطه بمجتمعه، عقائديا وتاريخيا ولغويا... واستلهام مفاهيم وقيم دينية وسياسية وأخلاقية من الغرب، وإسقاطها على المجتمع العربي الإسلامي، قصد النهوض به وللحاق بركب الحضارة الإنسانية. لذلك نتساءل هنا عن مضامين الخطاب التغريبي؟ والرؤية الموضوعية لأهم القضايا التي تطرق لها هؤلاء في خطابهم؟ وهو ما سنحاول الوقوف عنده مع النماذج مستقاة من مصادرهم الفكرية، والمبينة للدلالات المقصدية لهذا الفكر عند معتنقيه:

I.2.1- هدم الدين في أهم أسسه العقائدية، بالطعن في الإيمان بالغيب؛ فقد تعالت أصوات دعاة، التغريب بالدعوة للتشكيك في كل ما من شأنه أن يخرج من دائرة المحسوسات؛ فتحت تأثير التحررية العلمانية، مجّد رواد الفكر التغريبي الحس والعقل، وما تؤيدي إليه التجربة، ونبذوا العقائد الغيبية التي عدوت ضريبا من الأوهام والخرافات. فكانت الأديان عندهم من هذا القبيل، لا تؤدي إلى أحكام موضوعية وعقلية محايدة. وبناء عليه جاءت الدعوة لتحرير الفكر من قيود الدين، والغيبية المقترنة به. ومن ذلك دعوة جرجي زيدان في افتتاحية مجلته "الهلال" (نوفمبر 1924)، بمقال تحت عنوان "تحرير الفكر"، رأى فيه أن الناس يعيشون في وهم كبير، على أنهم أحرار في تفكيرهم، في حين أنهم مكبلين بقيود ثلاث هي الوراثة والبيئة وما تحويه من عقائد وعادات ونظم وقوانين، وقيود النفس وما تشمله من ميول وعواطف. ويرى أن العقيدة تطغى على فكرنا، بحيث أننا نعتقد ثم نفكر في محاولة لتبرير الاعتقاد، والأولى أن نفكر ثم نعتقد، ويعطى مثلا عن ذلك الأنبياء بقوله: «كل الأنبياء والمصلحين كانوا أحرار الذهن مُعتقي الفكر، كل الأنبياء كانوا من أعداء القسّم البالي، كل الأنبياء والمصلحين ترمدوا على النظم السارية والآراء الشائعة، كل الأنبياء والمصلحين كانوا أعداء لأنفسهم، وقد كان أسهل عليهم أن لا ينبذوا ولا يبشروا لو أنهم خافوا التحقير والاضطهاد وارتضوا مسايرة الناس».⁽¹⁾ وفق هذه النظرة التحررية صاغ جرجي زيدان خطابه الفكري، بضرورة النظر إلى الأشياء كما هي، دون ضغط الماضي، ولا من حوله من بيئته، أو تأثير الميول النفسية والمصلحية. فيكون بذلك قد تجاوز القيمة الدينية وانعكاساتها، وقدم العقل على الدين. ومن جهة أخرى فإنه ساوى فيما ذكره بين الأنبياء والمصلحين من المفكرين والعلماء، والتي أعمالهم قابلة للنقد والتقييم، متغافل عن قداسة الوحي. وقد سلك "طه حسين" نفس الطريق الذي سلكه التغريبيون في إنكار الدين.

(1) محمد محمد حسين، الاتجاهات الوطنية، ج.2، ص. 292.

فلب كتابه: "في الشعر الجاهلي"⁽¹⁾، يقوم على أن الشعر الجاهلي لا يمثل حياة العرب قبل الإسلام، وهي البيئة التي نشأ فيها الرسول ﷺ، كما أنه تناول بالبحث إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام، الذي نفى وجودهما في كل الأديان السماوية، «وللتوراة أن تُحدثنا عن إبراهيم وإسماعيل، وللقرآن أن يحدثنا عنهما أيضا، ولكن ورود هذين الاسمين في التوراة والقرآن لإثبات وجودهما التاريخي، فضلا عن إثبات هذه القصة التي تحدثنا بهجرة إسماعيل بن إبراهيم إلى مكة، ونشأة العرب المستعربة فيها...»⁽²⁾، وأن بناءهما -إبراهيم وإسماعيل- للكعبة من الأساطير التي سلمت بها قريش⁽³⁾، لتكون زعامتها الدينية الوثنية لها جذور تاريخية.

وفي هذا الكلام جرأة على الدين، وخطر على النشء، الذين ألقى على مسامعهم هذه الأفكار، كما أنه مس الدين الإسلامي، وأنكر عليه صفة العالمية والإنسانية وبأن حصره في إقليمية معينة. وقد أشار محمد البهي -المفكر الإسلامي- إلى ذلك بقوله: «ليس من اليسر، بل ليس من الممكن أن نصدق أن القرآن كان جديدا كله على العرب! فلو كان كذلك لما فهموه ولما وعوه، ولا آمن به بعضهم ولا ناهضه وجادل فيه بعضهم الآخر»⁽⁴⁾. فالقرآن إذن وحسب زعمه مؤلف بشري وليس ألهي المصدر، قاله لقوم معينين لذلك قاموا ضده، ولو أن صاحبه قاله في جماعة أخرى لما اهتم به أحد، «...ولولا ذلك لما كانت له قيمة، ولا خطر، ولما حفل به أحد من أولئك الذين عارضوه وأيده...»⁽⁵⁾.

وقد بيّن طه حسين منهجه في تمهيد كتابه، القائم على المنهج الديكارتي؛ على اعتباره مذهب

⁽¹⁾ من أخطر ما كتبه طه حسين سنة 1926، وهو مجموع محاضرات ألقى على طلبة السنة الأولى في كلية الآداب. وقد أثار ردود فعل قوية؛ بلغت حد ضجة عبر الصحف وفي المجلس النيابي، ووضع في موضع التحقيق من السلطات القضائية، وسحبت نسخه من الأسواق، حتى لا يتداولها الناس. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة أقسام: فبعد إهداء الكتاب لصاحب الدولة عبد الخالق ثروت، ضم القسم الأول التمهيد والمنهج الذي اتبعه في البحث، والحياة الجاهلية في القرآن، ومسألة الشعر الجاهلي واللغة، ثم علاقاته باللهجيات. أما القسم الثاني فكان عن أسباب انتحال الشعر، والثالث الشعر والشعراء. أعيد طبعه دون الفصل الأول الذي كان محور النقاشات المثارة حوله.

⁽²⁾ طه حسين: في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، (د.ت)، ص. 38.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص. 41.

⁽⁴⁾ محمد البهي: الفكر الإسلامي الحديث، ص. 158.

⁽⁵⁾ طه حسين: المصدر السابق، ص. 29.

المتقدمين، الذي يبعث القلق والاضطراب، بخلاف مذهب الأقدمين الذي ينتهي بالإيمان، وبعث على الرضا البعيد عن الشك. والمنهج الديكارتي حسب طه حسين ينتهي بنتائج عظيمة، تبعث على الثورة الأدبية وتغير التاريخ: «فقد خلق الله لهم عقولا تجرد في الشك لذة، وفي القلق والاضطراب رضا، وهم لا يريدون أن يخطوا في تاريخ الأدب خطوة حتى يتبينوا موضعها سواء عليهم وافقوا القدماء وأنصار القديم أم كان بينهم أشد الخلاف»⁽¹⁾. ويواصل بالقول «والنتائج اللازمة لهذا المذهب الذي يذهبه المجددون عظيمة وجليلة الخطر، فهي إلى الثورة الأدبية أقرب منها إلى أي شيء آخر... فهم قد ينتهون إلى تغير التاريخ، أو ما اتفق الناس على أنه تاريخ، وهم قد ينتهون إلى الشك في أشياء لم يكن يباح الشك فيها»⁽²⁾. ومع أن الكاتب يدعي استخدام المنهج الفلسفي الديكارتي، إلا أنه كان أبعد ما يكون عن المنطق، فقد قاده بحثه المبني على الفرض والظن والشك إلى نتائج خاطئة وخطيرة، مست الإسلام والمسلمين في تاريخهم؛ فكل عباراته تنطلق من ألفاظ تشكيكية (أليس، من الممكن، ولعل، أكاد، أعتقد). وقد هز الكتاب النخبة والرأي العام، واستفز أقلام الكتاب والنقاد،⁽³⁾ الذين ردوا عليه في مقالات وتأليف، كما أثار استياء الأزهر والمجلس النيابي.

I.2.2- الحكم والسياسة أو علاقة الدين بالدولة؛ ومن أبرز ما أُلّف في هذا الشأن، كتاب

"الإسلام وأصول الحكم"⁽⁴⁾ لصاحبه علي عبد الرازق، صاحب العمامة الأزهرية، وميول ليبرالية. وقد وُصف الكتاب في كل المصادر بالخطر، وتكمن خطورته في فترة ظهوره، ومضمونه. فقد جاء الكتاب الذي عالج فيه علي عبد الرازق موضوع الخلافة، على أنها من الأمور التي تعارف عليها الناس منذ زمن بعيد، إلا أنها ليست إلزامية شرعا. وتصريح بمثل هذا الفكر في هذه الفترة (1925)، كان تحديا

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص. 17.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص. 18.

⁽³⁾ من هذه الردود، مصطفى صادق الرافعي في كتابه "المعركة بين القديم والجديد" و"تحت راية القرآن". ومحمد فريد وجدي: "نقد كتاب الشعر الجاهلي"، محمد الخضر حسين: "نقض كتاب في الشعر الجاهلي"، ومحمد أحمد الغمراوي "في النقد التحليلي لكتاب في الأدب الجاهلي" ومحمد لطفي جمعة "في الشهاب الراسد"، ومحمد الخضري: "محاضرات في بيان الأخطاء العلمية التاريخية التي اشتمل عليها كتاب في الشعر الجاهلي"، ومحمد أحمد عرفة في كتابه "نقض مطاعن في القرآن الكريم".

⁽⁴⁾ أُلّفه صاحبه بعد سنة من إلغاء الخلافة (1925). قسمه إلى ثلاث أبواب؛ الباب الأول في الخلافة والإسلام، تناولته في نقاط هي طبيعة الخلافة وحكمها وجهتها الاجتماعية. أما الباب الثاني في الحكومة والإسلام، تناول فيه الخلافة في عهد النبوة وعلاقة الرسالة بالحكم. وعالج أخيرا الفرق بين رسالة وحكم وبين الدين والدولة. أما الباب الأخير (الثالث) فكان للخلافة والحكومة في التاريخ، ينظر: علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ت).

سافرا لمشاعر المسلمين، وصدمة عنيفة لعواطفهم المرتبطة بها -الخلافة-؛ فقد ظهر الكتاب بعد سقوط الخلافة على يد مصطفى كمال أتاتورك العلماني، بطريقة تركت جروح دامية في نفوس المجتمع الإسلامي، تعالت معها أصوات لاسترجاعها، بعقد مؤتمر إسلامي (مؤتمر الخلافة في مصر)⁽¹⁾، وطمع الكثير في اعتلائها كالمملك فؤاد...⁽²⁾.

أما من حيث مضمونه؛ فقد كان تأثر علي عبد الرازق بكتاب "الخلافة وسلطة الأمة"⁽³⁾ الصادر عن الحكومة التركية. حيث دعا بدوره في نفس السياق إلى فصل الدين عن الدولة، وأن اجتماعهما علة العلل، وسبب مصائب المسلمين، حيث قال: «... الواقع المحسوس الذي يؤيد العقل لا يتوقف على ذلك النوع من الحكومة الذي يسميه الفقهاء خلافة، ولا على أولئك الذين يلقبهم الناس خلفاء، والواقع أيضا أن صلاح المسلمين في دنياهم، لا يتوقف على شيء من ذلك، ولو شئنا لقلنا أكثر من ذلك، إنما كانت الخلافة ولم تنزل نكبة على الإسلام وعلى المسلمين وينبوع شر وفساد»⁽⁴⁾. وأفصح عن رفضه للخلافة، مستدلا بنصوص الشرعية ووقائع تاريخية، كقوله: «إن الدين الإسلامي بريء من تلك الخلافة التي يتعارفها المسلمون، وبريء من كل ما هيئوا حولها من رغبة ورهبة، ومن عز وقوة، وأن الخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية ولا القضاء ولا غيرها من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية صرفة لا شأن للدين بها... وإنما تركها لنا لندرج فيها إلى إحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة...»⁽⁵⁾. وفي هذا الطرح ما يثير استفسار عن بقاء المسلمين دون قيادة؟ وإذا كان لا بد منها لحاجة الواقع، فمن أين يستقون نظريات هذه القيادة؟

وإجابة علي عبد الرازق تكشف عن نزعته التغريبية، بأن لا شيء في الدين يمنعهم من مسابقة

(1) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، ج. 2، ص. 86. ومحمد عمارة، الإسلام وأصول الحكم لعلي عبد الرازق، دراسة ووثائق، الطبعة العربية الجديدة، بيروت، 2000، ص. 8-10.

(2) مما تذكره المصادر أن علي عبد الرازق، ألف هذا الكتاب تهجما على ملك فؤاد. وهو ما جعله يتعرض للنقد الحاد. فلم يكن النقد بسبب القضايا التي أثارها فقط، وإنما مرد ذلك تعريض علي عبد الرازق بالملك، وظلمه وحكمه المستبد، واستنثاره بالسلطة بشكل فردي، والطغيان الذي مارسه على الأحزاب السياسية؛ حزب الوفد، والحزب الدستوري، الذي كان عبد الرازق أحد أعضائه. للمزيد ينظر: محمد عمارة، المرجع السابق، ص. 9.

(3) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، ج. 2، ص. 86.

(4) علي عبد الرازق، المصدر السابق، ص. 35-36.

(5) المصدر نفسه، ص. 103.

الأمم الأخرى في علوم الاجتماع والسياسة كلها، وأن عليهم أن يهدموا العتيق الذي ذلوا له واستكانوا إليه، وبنوا قواعد ملكهم ونظام حكوماتهم على أحدث وأمتن ما أنتجته العقول البشرية، تجارب الأمم، معتبرا إياها من خير أصول الحكم.⁽¹⁾ وقد اعتمد في ذلك على منهج التغريبيين. وكان لنجاح مثل هذه الدعوات، أن تحدث انقلابا جذريا في التجربة الحضارية الإسلامية، بتجريد الإسلام من شموليته، واقتصاره على الجانب الروحي، الذي يدور حول القضايا الكلامية والعقائدية، واستبعاده عن مضمونه السياسي والاجتماعي. لذلك توجهت أنظار البعض للتوحيد بين الشريعة والقانون الوضعي، وجعل الأخير -القانون الوضعي- الأساسي في تشريع القوانين المدنية والجنائية.

I.3.2- تحرير المرأة: اعتنى الفكر التغريبي بقضية المرأة، وشغلت حيزا كبيرا من نقاشاته وخطابه الثائر على العرف والتقاليد البالية. وأثار معها عددا من الاستفسارات عن دورها ومكانتها الاجتماعية، وحقوقها وواجباتها. وتعالق صيحات تغريبية داعية لتحريرها ومساواتها بالرجل. في ظل الوضعية الظرفية التي جعلت المرأة المسلمة تعيش خلال القرون الأخيرة، الجاهلية الأولى⁽²⁾؛ فإن طمست حياتها في الجاهلية في قبر، فإنها في عهدها الأخيرة حصرت في بيت بين جدر أربعة، وسلبت كل حقوقها التعليمية والمالية...

فكانت الدعوات التغريبية تركز على تحرير المرأة، من جهلها بتعليمها، حتى تميز بين حقوقها وواجباتها. ومن ذلك ما ذهب إليه قاسم أمين⁽³⁾ في كتابه "تحرير المرأة" الذي جعل تحرير المرأة اقتصاديا أول عامل لتحريرها من العبودية التي يمارسها عليها الرجل: «لو تبصر المسلمون لعلموا أن إعفاء المرأة من أول واجب عليها، وهو التأهل لكسب ضروريات الحياة بنفسها، وهو السبب الذي

(1) علي عبد الرازق: المصدر السابق، ص. 103.

(2) يقول أحد الشعراء:

كنعمة عورة سترت بقبر

ولم أر نعمة شملت كريماً

وقول أبي العلاء المعري:

فأنت، وإن رزقت حجى بليد

وإن خالفتني وأضعت نصحي

بهن يضيع الشرف التليد

إلا أن النساء حبال غمي

للمزيد ينظر: محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة والتمدن الإسلامي، ط. 2، دار الشروق، مصر، 2005، ص. 89-90.

(3) قاسم أمين (1865-1908) ألف كتابين عن تحرير المرأة وهما: "تحرير المرأة" (1899)، و"المرأة الجديدة" (1900)، فلقب بمحرر المرأة.

جر ضياع حقوقها، فإن الرجل لما كان مسؤولاً عن كل شيء استأثر بالحق في التمتع بكل حق، ولم يبق للمرأة حظ في نظره إلا كما يكون لحيوان طيب يوفيه صاحبه ما يكفيه من لوازمه تفضلاً منه، على أن يتسلى به...»⁽¹⁾

ومن القضايا التي عالجها قاسم أمين في مسألة تحرير المرأة، نذكر:

- مساواتها بالرجل في مسألة التعليم، خاصة التعليم من المرحلة الابتدائية.
- مسألة الحجاب؛ وركز قاسم أمين على التنقب ووضع البرقع، ورأى أنه من الضرورة كشف المرأة لوجهها، على أن لا يبلغ ذلك مبلغ التشبه بالأوروبيات.
- استقلالها الاقتصادي، وتعدد الزوجات.
- الاختلاط الذي تقتضيه وتحلله ضروريات العمل.⁽²⁾

وإذا كان كتابي طه حسين وعلي عبد الرازق قد أثار استهجان النخبة، فإن طرق موضوع تحرير المرأة قد أصاب النخبة⁽³⁾ والمجتمع بارتجاج وزلزال عنيف، هز القيم الاجتماعية التي تعارفوا عليها منذ عهود. وإن كانت مطالبه متواضعة، بعيدة عن الزيف والانحراف، إذا ما قيست بدهنيات وأفكار العصر الراهن. لكنها اعتبرت في زمنها خرقاً للأعراف. وهو ما يرجح من جهة أخرى عدم كتابة قاسم أمين للكتاب، وإنما نسب إليه من طرف أستاذه محمد عبده، لما احتواه الكتاب من شواهد قرآنية، ومن المذاهب الفقهية، وحتى من حيث أسلوب الكتابة، فكان بخلاف الكتاب "المرأة"

⁽¹⁾ محمد عمارة: قاسم أمين وتحرير المرأة، ص. 92.

⁽²⁾ للمزيد: قاسم أمين: تحرير المرأة، دار المعارف، مصر، (د.ت).

⁽³⁾ نساءل شوقي في إحدى قصائده عن أهداف قاسم أمين من الكتاب، أكان يغار فيه على الإسلام أم يغير عليه بقوله:

ولك البيانُ الجَزَلُ في	أثناهُ العِلْمُ الغَيرُ
في مطلب خشن كشي	رُ في مزالقهُ العُشورُ
ما بالكتاب ولا الحدي	ث إذا ذكرتهم نكي
حتى لنسأل: هل تغا	ر على العقائد أم تغيّر؟

وهي قصيدة ألقاها أحمد شوقي في حفلة نسائية انعقدت بدار التمثيل العربي، برئاسة هدى الشعراوي. ينظر: أحمد شوقي: الشوقيات، مج. 1، ج. 2، دار العودة، بيروت، 1983، ص. 168.

الجديدة" (1)، التي غابت فيه الشواهد النقلية أو التراثية، وبالغ في المقابل من الاقتباس من الفلسفة الغربية؛ أمثال هيدورت، روسو، شامب، لامرتين. وضرب نماذج من أعلام النهضة النسوية الأوروبية؛ كجردن، كاي رينان، لافيات. فلا نلمس أثر الفكر الإسلامي في شخصيته، بعكس "كتاب تحرير المرأة". وقد فتحت هذه الكتابات الباب على مصرعيه لدعوة المرأة للسفور، وتشبهها بالغربيات، وخروجهن على الحشمة في اللباس. وانتشرت دعوات أخرى للاختلاط بين الجنسين بعد الحرب العالمية الأولى، والثورة المصرية (1919). فأحدث ذلك اختلالا بين التقليد المتعارف عليها منذ قرون بعيدة، وبين ما استجد على حياتهم. فكانت ثورة بين القديم والحديث، وتظاهرت نساء مصر لأول مرة (1919)، طالبن فيها بالحرية، واحتججن على تعسف الاستعمار، تتزعمهن صافية زوجة سعد زغلول، وهدى زوجة علي شعراوي. (2)

ونجحت الصحف التغريبية "السياسة الأسبوعية"، و"المقتطف"، و"الهلال" (3) في نقل مظاهر العصرية للشرقيات كتحرر النساء التركيات من ضوابط الدين والأعراف؛ بحيث لا يمكن تمييزهن عن الأوروبيات شكلا وأخلاقا (قصات شعورهن ولباسهن والتدخين...). كما نقلت نفس الصحف قضايا اجتماعية تحررية، كالزواج المختلط والتعليم المختلط.

I.4.2- الانبهار والذوبان التام في الحضارة الأوروبية، ببعث التغريبيين للحضارات الأوروبية

القديمة الرومانية واليونانية، وحتى الفرعونية. لطمس الحضارة الإسلامية، وما يتعلق بالتاريخ الإسلامي، ويعتبر كلا من سلامة موسى وطه حسين بخطابهما التغريبي أفضل نموذج لذلك.

فقد عرض سلامة موسى أفكاره بصريحة عارية من القيود والضوابط، لم يبال فيها بسخط الناس أو رضاهم. بينما تفادى طه حسين التصريح العلني، ولجأ إلى الدهاء، ربما خشية أن يلحقه من الضجة التي بلغت حد التكفير في كتابه: "في الشعر الجاهلي".

وقد وطد سلامة موسى في كتاباته منهج التبعية الفكرية للقيم الغربية بتأكيدهما؛ فالحضارة الأوروبية عنده تتغلب وتسود أينما وجدت في هذا العالم، ولا يمكن لأمة أن تحيا إذا خالفتها. والحياة

(1) فاسم أمين: المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.

(2) محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، ج.2، ص.250.

(3) المرجع نفسه، ج.2، ص.256.

المقصودة هنا هي القوة والعلم والثراء⁽¹⁾. واعتبر الفترة العثمانية استعماراً، حال دون اتصال مصر بأوروبا. التي حررها نابليون بونابرت عند حملته، وأعاد ربطها بالحضارة الأوروبية؛ «وقد كنا نحن في مصر إلى سنة 1517 وهي السنة التي دخلت فيها بلادنا في حوزة الاستعمار التركي، ومن أعظم الأمم في العالم حضارة وكانت التجارة العالمية بين آسيا وبين أوروبا تلتقي في القاهرة والإسكندرية، وكنا على اتصال بأوروبا، وهو اتصال كان جديراً بأن ينقل إلينا نهضتها، ولكن الاحتلال التركي حال دون ذلك، واحتجنا إلى قرابة ثلاثة قرون، ونحن في عزلة إلى أن جاءنا نابليون فشرعنا نستأنف اتصالنا بأوروبا والحضارة العصرية»⁽²⁾

وأفصح سلامة موسى علنا عن انتماء مصر لأوروبا، ونفوره من فكرة انتمائها الآسيوي، الذي يعني انتماءها العربي الإسلامي: «كلما ازددت خبرة وتجربة وثقافة توضحت أمامي أغراض في الأدب كما أزاوله فهي تنلخص في أنه يجب علينا أن نخرج من آسيا ونلتحق بأوروبا، فإني كلما زادت معرفتي بالشرق زادت كراهيتي له، وشعوري بأنه غريب عني، كلما زادت معرفتي بأوروبا زاد حبي لها وتعلقتي بها، وزاد شعوري بأنها مني وأنا منها، هذا هو مذهبي الذي أعمل له طول حياتي سراً وجهرة فأنا كافر بالشرق، مؤمن بالغرب»⁽³⁾. وقد عكس هذا التصريح جريء مذهب واتجاهه الذي أصبح عقيدة يلتزم بها في حياته.

كما جرى طه حسين على خطى سلامة موسى، في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر" بأسلوبه السلس لكنه سهل الممتنع، الذي يتسرب إلى ذهن الناشئة بيسر لا يعتره تعقيد. افتتحه بسؤال خطير، هل مصر شرقية أم غربية في ثقافتها؟ وكانت إجابته باستقراء التاريخ، خلص منه بحجج ودلائل تؤكد علاقة التنافر بين مصر والشرق البعيد (الفرس). ليؤكد في الأخير أن العقل المصري منذ عصوره الأولى تأثر بالبحر الأبيض المتوسط، ويتبادل معه المنافع على اختلافها.⁽⁴⁾ واستنكر في موضع آخر من الكتاب "الرابطة الشرقية"، التي يرغب بعض المصريين نسبة مصر إليها واعتبره مذهباً غريباً؛

(1) سلامة موسى: ما هي النهضة؟، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012، ص.79.

(2) سلامة موسى: المصدر السابق، ص.74.

(3) محمد محمد حسنين: الاتجاهات الوطنية، ج.2، ص.222.

(4) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، مصدر سابق، ص.18-20.

لأن الغرب أقرب منها إلى الشرق الأقصى.⁽¹⁾

وصور طه حسين العرب على أنهم غزاة، لم يطمئن إليهم المصريون كباقي الغزاة: «والتاريخ يحدثنا بأن رضاها -مصر- عن السلطان العربي بعد الفتح لم يبرأ من السخط ولم يخلص من المقاومة والثورة، وبأنها لم تهدأ ولم تطمئن، إلا حين أخذت تسترد شخصيتها المستقلة في ظل ابن طولون، وفي ظل الدول المختلفة التي قامت بعده»⁽²⁾. في حين اعتبر مصر دولة غربية بأن نسبها إلى اليونان اليونان، الإسكندرية عاصمة من عواصم اليونان الكبرى في الأرض⁽³⁾. وحاول أن يجد نقاط تقاطع بين الإسلام والمسيحية، وقد استلهما كلاهما عن الفلسفة اليونانية، ونفى أن يكون الإسلام قد نسخ العقل المصري عن مصريته، ولن يجرده عن الخصائص التي اكتسبها عن البحر الأبيض المتوسط.⁽⁴⁾

ودعا المصريين إلى اعتبار أروبا نموذجاً يحتذون به، حتى يكونوا شركاء في الحضارة، خيرها وشرها وحلوها ومرها، من حيث نظم الحكم والإدارة والتشريع، لحماية الاستقلال الذي استرجع⁽⁵⁾، بتوقيع مصر لمعاهدة الاستقلال (1936)، ومعاهدة إلغاء الامتيازات.

I.5.2-هدم اللغة العربية، شكلت اللغة العربية إحدى أهم المقومات القومية العربية. وقد

تعرضت على يد المستشرقين والتغريبيين من أبنائها لضربات موجعة؛ بأن اعتبروها غير مؤهلة لمسايرة العلم ومقتضيات العصر. فدعوا لاستبدالها بالحرف اللاتيني أو كتابتها باللهجة العامية. وقد تسللت مثل هذه الأفكار للفكر التغريبي، ولاقت مروجين لها باسم القوميات. وكانت التجربة التي خاضها كمال أتاتورك، أحسن مثال في رأيهم عن نجاح المسألة، باستبداله للحرف العربي من اللغة العثمانية إلى الحرف اللاتيني في التركية الحديثة، وترجمته القرآن الكريم للغة التركية.

وكانت "المقتطف" و"المقطم"، منبرا لهذه الدعوات التي تبناها أمثال سلامة موسى؛ الذي اعتبر اللغة أعظم تراث اجتماعي لأي أمة، وأعظم مؤسسة قادرة على خدمتها. لكن في حال تعسر على هذه اللغة فهم محيطها، وعجزت عن الأداء العصري واستيعاب العلوم والفنون العصرية، فإن كل شيء

(1) المصدر نفسه، ص. 22.

(2) طه حسين: المصدر السابق، ص. 23.

(3) المصدر نفسه، ص. 25.

(4) المصدر نفسه، ص. 26-27.

(5) مصدر نفسه، ص. 39-42.

يستعصى على الأمة، ما لم تنبذ لغتها وتتخذ لغة أجنبية. مؤكداً على أن الثقافة قاعدتها الأساسية هي اللغة، ولن تكون ثقافة راقية بلغة منحطة أو جامدة غير متفاعلة مع العصر؛ لعدم تطوير ألفاظها القديمة وتلبسها معاني جديدة أو اصطناع ألفاظ أجنبية.⁽¹⁾ فاللغة العربية عقيمة على أن تتناول موضوعات علمية وفنية وفلسفية، لعجزها عن مسايرة التطورات.

وقد كان لهذه الادعاءات تداعياتها على الشأن الفكري والثقافي؛ حيث بدأ الاستغناء عن الفصحى، وتعويضها بالعامية في المسرح الهزلي ثم الجدي والسينما. كما اعتمد عليها بعض القاصون في حواراتهم. والأخطر من هذا، تسلل مثل هذا الفكر إلى مجمع اللغة العربية، الموكل إليه حماية اللغة العربية، أمثال عيسى اسكندر المعلوف الذي صرح في مجلة "الهلال" (1902) بالقول: «وما أحرى أهل بلادنا أن ينشطوا من عقولهم، طالبين التحرر من رق لغة، صعبة المراس قد استنزفت أوقاتهم وقوى عقولهم الثمينة، وهي مع ذلك لا توليهم نفعاً، بل أصبحت ثقلاً يُؤخرهم عن الجري في مضمار التمدن وحاجزا يصدّهم عن النجاح...». ⁽²⁾ كما سعى من جهة أخرى إلى جعل العامية لغة علم؛ بأن ألف معجماً مطولاً جمع فيه هذه الألفاظ. ⁽³⁾ وهو ما ذهب إليه عبد العزيز فهمي أيضاً.

وفي الحقيقة فإن سهام هذه الدعوات وإن كانت موجهة إلى اللغة العربية ظاهراً، إلا أنها في الحقيقة موجهة إلى صدر الإسلام. وما نُعتت به الفصحى من عقم وعدم مسايرة العصر، إنما قصد به القرآن. وأحيوا لهجات ميتة وقديمة أو الرفع بها إلى مستوى الفصحى؛ كالدعوة لإحياء الفرعونية التي رأى فيها أصحابها أنها تعبر عن مصريتهم ⁽⁴⁾؛ فكانت دعوة قومية تفتيتية بامتياز، منبعها الأول الاستعمار الغربي وغداها التغريبيون العرب.

I. 6.2- إشاعة المفاهيم المادية العلمية الفلسفية الداعية للإلحاد؛ وهي من دعوات الهدامة

للدين، فقد دعا سلامة موسى إلى القطيعة مع رواسب الغيبيات والتقاليد، والاعتماد على العلم بشكل مباشر، «نارا كاوية تحرق جميع الرواسب وتهدد عفتها هباءً» منهيها حكمه هذا بالقول: «لا

⁽¹⁾ سلامة موسى: ما هي النهضة، ص. 84-85.

⁽²⁾ ينظر: محمد محمد حسين: الاتجاهات الوطنية، ج. 2، ص. 363.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ج. 2، ص. 362.

⁽⁴⁾ فقد دعا الإنجليزي اللورد دوفرين (1826-1902) إلى تحرير المصريين من اللغة. وقال الإنجليزي وليام ويلكوكس (1852-1932) الذي أشرف على ترجمة الإنجيل للهِجَة المصرية: «إن قوة الاختراع لا توجد عند المصريين ماداموا يربطون أنفسهم باللغة الفصحى». للمزيد ينظر: أنور الجندي: أهداف التغريب، ص. 164.

أتصور نهضة عصرية لأمة شرقية ما لم تقم على المبادئ الأوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون»⁽¹⁾.

وبالغ آخرون في ميولهم إلى العلم على حساب معتقداتهم الدينية، إلى درجة الانحراف والتطرف وفي مقدمة هؤلاء فرح أنطوان، (1874- 1922)، شبلي الشميل (1860-1917)، وكان الأخير قد تبنى نظرية داروين النشوء والارتقاء، التي أبطلها جل المفكرين الغربيين و المسحيين العرب وكفر المسلمون صاحبها الحكم بالحاده -شارلز داروين- . وترجمته لمقالات بوخنر (Buchner)، وهكسلي (Huxely)، وسبنسر (Spencer) وهكل (Haeckl)⁽²⁾، عبر مجلة المادية (Matérialisme) التي سادت أوروبا في القرن الثامن عشر، واعتبر الدين هو السد المانع لتقدم العقل العربي، فإن لم يتم وضع حد لسلطته، فسيظل العالم العربي غارقا في تخلفه الحضاري؛ لأنه يعتقد أن الإنسان قادر على تحقيق التقدم وتحسين الأحوال بدون مرجعية دينية؛ لأن الإنسان حسب رأيه عاجز على إصلاح المجتمع مادام الدين موجودا فيه.

كما تأثر من جهته فرح أنطوان بالفكر الفرنسي، وقال بأن العلم هو الأساس في تكوين الفرد والمجتمع لا الدين؛ لأن الأخير بدائي بطبيعته، ولا يساير التطور الإنساني، متأثراً في ذلك بالفكر اللاديني الذي اعتمد عليه ارنست رينان (E.Réнан) ولوازي (Loisy). وجعل من "مجلة الجامعة" منبرا لنشر أفكاره⁽³⁾. كما سار على مذهبه العلمي العلماني؛ أحمد فارس الشدياق، وناصيف اليازجي، وإبراهيم اليازجي، وبطرس البستاني، وسليم البستاني...

وفي قراءة بسيطة لأثر الخطاب التغريبي في الفكر العربي الإسلامي، نقول أنه فشل هو الآخر في مذهبه التجديدي؛ فانتقاده للفكر السلفي، الذي اعتمد على تقليد السلف منهجا إصلاحيا، إلا أن التغريب في حد ذاته اعتمد على التقليد والمحاكاة في منهجه النهضوي، وكانت منابعه في هذا التقليد خارجية غريبة عن المجتمع العربي الإسلامي. فكانت شعارات التقدم والتسامح والحرية والأخوة، المستوردة من الغرب، هجينة عن المجتمع في نفسيته وأعرافه... وبالتالي كان تقدما أيضا إلى الوراء.

(1) بومدين دوريد: قضايا التنوير والنهضة، مرجع سابق، ص. 95.

(2) علي المحافظ: الاتجاهات الفكرية عند العرب، ص. 237.

(3) علي المحافظ: المرجع السابق، ص. 236-237.

كما أن تعاملهم مع الحضارة الإسلامية، وموروثها الثقافي الفكري، كان وفق منهج أقل ما يقال عنه أنه غير موضوعي، فقد نقل الفكر التغريبي للفكر العربي الإسلامي نظريات ومشاريع بعيدة عن معطياته الدينية والسياسية والاجتماعية. فالدعوة إلى فصل الدين عن الدولة، الذي جسده الفكر الليبرالي في الغرب، بعزل الكنيسة عن الفعل السياسي وحصر جهدها في الغيبيات والجوانب الروحانية، خلق انفصاما فكريا بين الدين والحضارة، هو ما لم يستطع التغريبيون العرب تجسيده مع القرآن الكريم الذي أثبت شموليته وصلاحيته لكل زمان. وهو ما ينطبق على تفاعل التغريبيين مع الفكر المادي، وتمجيد العلم وتقزيم الدين، وتجاهلوا أن الدين نزعة فطرية إنسانية مشتركة لا يمكن النظر إليها بمنظار عضوي. وإن القول بالمادة ب خلط في المفاهيم، وتغافل عن الحقائق الحضارية التي تميز بين الحضارات، وأن لكل حضارة خصوصياتها.

وقد فشل التغريب في استيعاب التحلف الفكري، الذي أصاب الأمة الإسلامية. فالمشروع الذي استحضره هؤلاء من الغرب، كان بعيدا عن واقع العرب والمسلمين. كما أثبتت الأحداث التاريخية عن تراجع أغلب المتغربين عن أفكارهم في آخر أيامهم، كطه حسين وزكي نجيب محمود... ومع ذلك فإن الفكر التغريبي أدى دورا إيجابيا في الفكر الإسلامي، بأن جعل التوفيقية أكثر عقلانية في معالجتها الفكرية.

II. التيار القومي في المشرق:

إن الهزة الحضارية التي رافقت الاحتكاك المباشر بين المشرق والغرب، وتناول الأخير عسكريا على الرقعة الجغرافية للعالم العربي الإسلامي، جعل الفكر العربي الحديث يعيد صياغة مفاهيمه وإيديولوجياته لفهم الأنا والغير. مستمداً بعضاً من مفاهيمه من الآخر بلبرالته الغربية الداعية للتححر. فاحتضن العالم العربي دعوات صريحة للتححر من السلطة العثمانية، وخلق كيانات تتغنى بقوميتها. وأخرى تسعى لخلق لحمة تجمعهم تحت مظلة الجامعة الإسلامية، والتحرر من الأجنبي الكافر الزاحف. وهذا ما سنقف عنده إن شاء الله خلال هذا المطلب الذي يتضمن نقطتين أساسيتين؛ الأولى عن الصراع بين الجامعة الإسلامية والتيار القومي، والثانية عن ظهور الوعي القومي وتطوره.

II.1- بين الجامعة الإسلامية والتيار القومي:

ظلت الخلافة الإسلامية منذ عهدها الأولى تقوم بالدور المنوط بها، في حماية الإسلام والمسلمين.

وتولى الخليفة بدوره مهمة الولاية العامة على شؤون المسلمين الدينية والدينيوية، دون رفع شعارات تزينها في فكر المسلم أو تدعمهما. إلا أن الخلافة العثمانية في عهدها الأخيرة، عجزت عن ردع الغرب في غزوه لأراضيها وتزايد التدخل الأجنبي على المستويين الثقافي والعسكري، وكان لمقاومته بشكل إقليمي تشتيتا للقوى، وإهداراً للجهود. خاصة مع قوة الغرب المتنامية عسكرياً ومادياً.

فنشطت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، على عهد عبد الحميد الثاني (1876-1908)، ولمعت هذه الفكرة على لسان جمال الدين الأفغاني، الذي دعا في خطاباته الإصلاحية السياسية إلى التكتل خلف الجامعة الإسلامية، الممثلة في السلطان العثماني.

وقد بشر الأفغاني، منذ زيارته لمكة المكرمة (1857)⁽¹⁾، والهند ومصر والأستانة وباريس بدعوته للجامعة الإسلامية في إطار الدولة العثمانية، ليس على اعتبارها تمثل الخلافة الإسلامية، وإنما الوحدة التي يواجه بها الأجنبي الغربي. وكانت جريدة العروة الوثقى الصادرة من باريس، منبرا لعرض أفكاره السياسية، التي خاطب بها العرب والمسلمين على حد سواء للتحذير من الخطر الداهم عليهم داخلها وخارجها: «... لا يظهره أحد من الناس أن جريدتنا هذه بتخصيصها للمسلمين بالذكر أحيانا ومدافعتها عن حقوقهم نقصد الشقاق بينهم وبين من يجاورهم في أوطانهم ويتفق معهم في مصالح بلادهم، ويشاركهم بالمنافع من أجيال طويلة... ولكن الغرض تحذير الشرقيين عموما والمسلمين خصوصا من تطاول الأجانب عليهم والإفساد في بلادهم...»⁽²⁾. ودعا الأمة العربية الإسلامية لتجاوز خلافاتهم على تنوع أجناسهم ومشاربهم، والاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر، فالمرحلة تقتضي الاتفاق أكبر من الاشتراك في طلب المصلحة⁽³⁾. إذ أن الاتحاد والتجمع حول الخلافة العثمانية، لمواجهة الخطر المشترك. كونها القوة الوحيدة القادرة على دفع هذا الخطر، بتنمية الشعور بالرابطة الإسلامية، وتغذية الإحساس بالخطر، الذي بدأ يهدد كيان الأمة الإسلامية، فكتب عن "الجنسية والديانة الإسلامية"⁽⁴⁾، واستنكر الاحتكام للعصبية المناقضة للاتحاد، فالرابطة الوحيدة التي تجمع كل

(1) ذهب الصعيدي إلى أن الأفغاني أسس جمعية أم القرى، أثناء أداؤه للحج 1857، وقد التحق بها أعضاء من مختلف الأقطار الإسلامية، وصدرت عنها مجلة تحمل اسمها، عبد المتعال الصعيدي: المجددون في الإسلام، ص. 490.

(2) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج. 1، ص. 289.

(3) الأفغاني: العروة الوثقى، افتتاحية، ص. 43.

(4) «وازع المسلمين في الحقيقة شريعتهم المقدسة الإلهية، التي لا تميز بين جنس، واجتماع آراء الأمة، وليس للوازع أدنى امتياز عنهم، إلا بكونه أحرصهم على الشريعة والدفاع عنها... كل رابطة سوى رابطة الشريعة الحققة فهي ممقوتة على لسان الشارع والمعتمد

المسلمين هي رابطة الدين وهي الأفكار التي عاجلها في مقاله "التعصب"⁽¹⁾.

وقد تقاطعت أفكار الأفغاني ورغبة السلطان العثماني، الذي جعل مشروع مش الجامعة الإسلامية غطاءً سياسياً يحمي به. فالتعاطف الإسلامي الناتج عن هذه الدعوة الموحدة، تقوي مركز السلطان عبد الحميد الثاني وتدعم سلطته وسلطنته، على اعتبارها تمثل الخلافة الإسلامية التي تدافع وتذود عن الإسلام والمسلمين في مواجهتهم للامتداد الغربي. فالجامعة الإسلامية تعزز لسيطرته الداخلية، ومكانته الدولية في الخارج. وهو ما صرح به في مذكراته بقوله: «يجب تقوية روابطنا ببقية المسلمين في كل مكان، يجب أن نتقرب من بعضنا البعض أكثر وأكثر، فلا أمل في المستقبل إلا بهذه الوحدة ووقتها لم يحن بعد لكنه سيأتي اليوم الذي يتحد فيه كل المؤمنين وينهضون فيه نهضة واحدة ويقومون قومة رجل واحد وفيه يحطمون رقبة الكفار»⁽²⁾. وباشر السلطان بدوره استمالة الشخصيات الدينية، ووجهاء العالم الإسلامي، والإغداق عليهم بالجاه والنياشين.⁽³⁾ واجتماعه بالأفغاني في الأستانة (1892)، أثناء زيارة الأخير لها.

وبدوره ثمن تلميذه عبده هذه الرابطة واعتبرها من العقائد التي تحفظ للإسلام مكانته، وفند مسألة القومية الانفصالية، التي تفكك عرى التواصل والاتحاد، في قوله أيضاً: «إن من له قلب من أهل الدين الإسلامي يرى أن المحافظة على الدولة العلية العثمانية ثالثة العقائد بعد الإيمان بالله ورسوله، فإنها وحدها الحافظة لسلطان الدين، الكافلة لبقاء حوزته وليس للدين سلطان في سواها،

عليها مذموم، فقد قال صلى الله عليه وسلم ﴿ليس منا من دعا إلى عصبية وليس منا من قاتل على عصبية وليس منا من مات على عصبية...﴾ وهذا ما أرشدتنا إليه سير المسلمين من يوم نشأة دينهم إلى الآن، لا يعتدون برابطة الشعوب وعصبيات الأجناس والفارسي يقبل سيادة العربي. والهندي يدعن لرياسة الأفغاني... إن المسلم في تبدل حكوماته لا يأنف، ولا يستنكر ما يعرض عليه أشكالها انتقالها من قبيل إلى قبيل، مادام صاحب الحكم حافظاً لشأن الشريعة ذاهباً مذهبها» الأفغاني: المصدر السابق، ص. 50-51.

(1) وقد تضمن المقال: «فيا أيتها الأمة المرحومة هذه حياتكم فاحفظوها... واعتصموا بجبال الرابطة الدينية التي هي أحكم رابطة، اجتمع فيها العربي بالتركي والفارسي بالهندي والمصري بالمغربي، وقامت لهم مقام الرابطة النسبية، حتى أن الرجل منهم ليألم لما يصيب أخاه من عاديات الدهر... اجعلوا عصبيتكم سبيلاً لتوحيد كلمتكم، واجتماع شملكم وأخذ كل منكم بيد أخيه ليرفعه من هوة النقص إلى ذروة الكمال وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان» المصدر نفسه، ص. 88.

(2) علي محمد الصلابي: الدولة العثمانية، عوامل النهوض وأسباب السقوط، ط. 1، مكتبة الإيمان، القاهرة، (د.ت)، ص. 378.

(3) توفيق برو: العرب والترك في العهد الدستوري العثماني 1908_1914، دار طلاس، دمشق، 1981، ص. 48.

وأنا والحمد لله على هذه العقيدة، عليها نحيا وعليها نموت... ومن ظن أن اسم الوطن ومصالحة البلاد وما شاكل ذلك من الألفاظ الطنانة يقوم مقام الدين في إنحاض الهمم، وسوقها إلى الغايات المطلوبة منها، قد ظل سواء السبيل...»⁽¹⁾.

لكن بموت الأفغاني أخفقت وضعفت الدعوة إلى الجامعة الإسلامية، تراجع بريقها، فأصبحت في ذهن مصطفى كامل (1874-1908) تعبر عن رابطة تضامن وتعاطف⁽²⁾، لا ترتقي إلى مستوى الدولة أو العصبية الدينية التي تدفعه إلى الحرب على أوروبا، فمن حق المسلم أن يبدي تعاطفه وتضامنه مع أخيه المسلم، من باب وحدة الشعور الديني الذي يجمعهما. وبالتالي فالجامعة الإسلامية عنده ليس الهدف منها تأليف عصابة إسلامية ضد المسيحية، بقدر ما هي شعور طبيعي يأتي بعد الوطنية المصرية. فالأمة المصرية هي مركز الاهتمام، تليها دائرة التضامن الأدبي والفكري والسياسي اتجاه الجامعة الإسلامية⁽³⁾ إذن المنطلق عنده كان قوميا، دون نفي دور الجامعة الإسلامية، فوجودها وبقاؤها ضرورة لتوازن القوى السياسية، وهو ما عبر عنه في كتابه المسألة الشرقية: «ولكن الحقيقة هي أن بقاء الدولة العلية ضروري للنوع البشري، وأن بقاء سلطانتها سلامة أمم الغرب وأمم المشرق... وقد أحس الكثيرون من رجال السياسة، ومن رجال الأقاليم أن بقاء الدولة العلية أمر لازم للتوازن العام، وأن زوالها (لا قدر الله) يكون مجلبة للأخطار، وأكبر الأخطار، ومشعلة لنيران يمتد لهبها بالأرض شرقها وغربها، شمالها وجنوبها، وأن هدم هذه المملكة القائمة بأمر الإسلام يكون داعية لثروة عامة بين المسلمين، وحرب دموية لا تعد بعدها الحروب الصليبية إلا معارك صبيانية»⁽⁴⁾.

ففكرة الجامعة الإسلامية، تقوم على مرجعية أسسها الدين، واستنكار الدعوات الإقليمية، المميزة للأجناس في اللون والحسب والنسب، ولمواجهة التوسع الغربي، وزحف النفوذ الاستعماري. كانت نتيجة ظرفية سياسية لمجابهة التحديات الخطيرة التي واجهها المسلمون في النصف الثاني من القرن التاسع عشر. وقد جعلت منها الوهابية والسنوسية والمهدية قاعدة لحركاتها، اتبعها جمال الدين

(1) رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، ج.1، ص.912.

(2) محمد عمارة: الجامعة الإسلامية والفكر القومي (نموذج مصطفى كامل)، ط.1، دار الشروق، القاهرة، 1994، ص.124.

(3) المرجع نفسه، ص.128.

(4) محمد محمد حسين: مرجع سابق، ج.1، ص.24.

الأفغاني في دعوته. وتمكنت الحركة الاستعمارية من تحطيم هذه الدعوات والقضاء على نفوذها السياسي، بتشجيعها للقوميات الإقليمية التي شتت العالم العربي (الطورانية والعربية...)، كما كان وصول أيدي تركيا الفتاة ومن بعدها الاتحاد والترقي للسلطة تداعياته المباشرة في تقويض بنية الوحدة الإسلامية، بسقوط الخلافة (1924)، التي جمعت لقرون عديدة شمل المجتمع بجميع عناصره أتراكا وعربا. وأنشأ الكماليون على أنقاضها تركيا العلمانية، التي استهلها كمال أتاتورك بإصلاحات تعريبية علمانية بفصل الدين عن الدولة، وإعادة تنظيم المحاكم، وتنقيح القوانين على النمط الغربي، وتم حظر تعدد الزوجات. وتحررت المرأة من نقابها في عهده، وخرجت للأماكن العامة. وشيدت المدارس على نطاق واسع بمناهجها المستقاة من الأنظمة الأوروبية، واستبدل الخط العربي باللاتيني واستبدلت القبة بالطربوش... فكانت إصلاحات جذرية، انقلبت فيها دولة عثمانية من دولة خلافة، حامية الإسلام والمسلمين إلى تركيا اللائكية. في قوانينها ونظمها التعليمية واللغوية التي انعكست على البنية الاجتماعية.

وتجددت المحاولات لإعادة الحياة للجامعة الإسلامية، من خلال عودة الخلافة الإسلامية، المرتبطة بها، فنشطت بعد الحرب العالمية الثانية، دعوات أبي الأعلى المودودي وأبي الحسن الندوي⁽¹⁾، وهي الفترة التي إنعقت فيها أجزاء من البلاد العربية من السيطرة الاستعمارية. وتعكس مدى ارتباط المسلمين بها، إلا أنها وصفت بالتشدد.

في حين رفض القوميون الوطنيون فكرة الجامعة الإسلامية، وذهبوا إلى تسفيه المدافعين عنها، وهو ما انحازت إليه جريدة "الجريدة" في قولها: «إن فكرة الجامعة الإسلامية، قد تجول أحيانا بخواطر بعض الناس، الذين لا يزالون بعيدين عن الاشتغال بالسياسة والنظر في الأمور العامة بشيء من التدقيق، لكن تلك الفكرة لم تخرج عن حيز الخواطر، تظهر تبعا للحوادث... فقد علمنا التاريخ وطبائع البشر أنه لا شيء يجمع بين الناس إلا المنافع، فإذا تناقضت بين قبيلتين استحال عليهما أن يجتمعا لمجرد قرابة في الجنسية أو وحدة في الدين»⁽²⁾، وإن كانت الجريدة تنفي إمكانية ترابط أمة على اعتبار الجنس أو الدين، إلا أن التجربة التاريخية أثبتت خلاف ذلك، فقد استطاع الإسلام أن يجمع العديد من الأجناس المتنافرة، لا تجمعهم مصلحة أو منفعة، سوى الرابطة الروحية التي تربطهم بالدين، على

⁽¹⁾ فهمي جدعان: مرجع سابق، ص. 286.

⁽²⁾ محمد محمد حسين: مرجع سابق، ج. 1، ص. 103-104.

امتداد قرون طويلة. وقد استبدل مشروع الجامعة الإسلامية عند هؤلاء بخطاب يمجّد القومية الوطنية أو العربية. وهو مذهب الزهراوي⁽¹⁾ الذي فند فكرة الجامعة الإسلامية بقوله: «ما هي الجامعة قوم مختلفين منذ ثلاثة عشر قرناً اختلافاً سياسياً واختلافاً دينياً، يقتل بعضهم بعضاً، ويستعين بعضهم على بعض بأهل الملل المخالفة من الأساس؟ ما هي الجامعة قوم لم يخل يوم من أيامهم من قتال فئة منهم فئة أخرى، منذ مقتل خليفتهما الثاني إلى يومنا هذا؟ ما هي الجامعة قوم حدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً شرقياً هولاًكو اكتسح بلادهم وهم في عزهم، فلم تتضامن أيديهم على مقاتلته، وكانت لا تزال قوية على قتال بعضها بعضاً، أو حدثنا التاريخ من حديثهم أن أجنبياً غربياً (الصلبيين) هاجم بلادهم فلم يجتمعوا كلهم على طرده حتى حركت الهمة طائفة منهم قويت وحدها على صدهم». ⁽²⁾ ودعا بدله إلى القومية كمظهر من مظاهر الحداثة: «لو تدبر الأوروبي والمسلم لالتفتا إلى أمر نافع غير هذا الإسراف في إبادة ملك المسلمين، ولو تدبر المسلمون لعرفوا أن هذه الجامعة لا تنفع، حتى يقوم العلم الصحيح عندهم مقام التقاليد، وتكون الجامعة يومئذ جامعة قومية». ⁽³⁾ ولم يكتف الزهراوي في ظاهر حديثه بتعرية الجامعة الإسلامية من حججها، فقد جعل من التاريخ الإسلامي ومراحل تطور الخلافة قائمة، كأنه تاريخ فتن واختلافات وكفى، رغم ما فيه من إشراقات. لكنه من جهة أخرى لم ينبذ الإسلام، بل كان غيوراً عليه، وبالتالي فهو لا يتنكر للرابطة الدينية، بقدر استنكاره لفكرة الجامعة الإسلامية بمنحها السياسي. وقد لاقت الفكرة نفس الاستنكار من رفيق العظم، ورشيد رضا، والكواكبي. الذين واكبوا تطور الطورانية واشتداد شوكتها. وبالمقابل ظهرت دعوات للقومية العربية المطالبة باللامركزية الإدارية، واتجهت الألسن للجامعة العربية بدل الجامعة الإسلامية، فمال معظم الداعين والمنتصرين لها -الجامعة الإسلامية- بسبب الاستبداد الذي مارسه السلطة المركزية العثمانية إلى القومية العربية.

⁽¹⁾ عبد الحميد الزهراوي (1855 - 1916)، هو عبد الحميد بن محمد شاكر بن إبراهيم الزهراوي، أحد زعماء النهضة السياسية في سورية، أحد شهداء العرب في ديوان عالية، قاوم السياسة الحميدية قبل الدستور العثماني، أسس جريدة "المنبر". وشارك في إنشاء جريدة "المعلومات"، و"المقطم" كان مخطط متابع عثمانية. مثل القوميين العرب في مؤتمهم الأول المنعقد في باريس، وعين رئيساً له، استماله الاتحاديون ثم قبض عليه بعد الحرب العالمية الأولى، وقتل مع بقية شهداء ديوان عالية. إلى جانب السياسة ألف "الفقه والتصرف" و"خديجة أم المؤمنين"، ينظر: الزركلي، الأعلام، ج.3، ص. 288.

⁽²⁾ فهمي جدعان: مرجع سابق، ص. 273.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص. 274.

II.2- ظهور الوعي القومي وتطوره:

إن ظهور القومية (Nationalisme) في الفكر العربي، بمدلولها الاجتماعي والسياسي تعد حدثاً بارزاً في توجيه الخطاب نحو التحررية من العبودية والاستبدادية، التي مارستها السلطة الحميدية من جهة، ونحو الوطنية في صورتها الإقليمية من جهة أخرى. وتتفق أغلب الكتابات على أن الفكر القومي العربي هو امتداد للفكر القومي الأوروبي الذي ظهر في القرن الثامن عشر⁽¹⁾، كشعور ووعي تمجيدي وانفصالي، حتى عُرف القرن بعصر القوميات، ولاشك أن الظروف التي عاشها العرب قبل ظهور القومية كتيار فكري، كانت تتقاطع⁽²⁾ مع تلك التي سبقت ظهورها في أوروبا وتأثرها بها.

ارتبط ظهورها -القومية العربية- بالقرن التاسع عشر، لما عرفته الدولة العثمانية من تناقضات داخلية، كتبلور دولة محمد علي وخلفائه من بعده في مصر، ككيان سياسي قائم بذاته، يتمتع بشخصية مستقلة استقلالاً شبه تام عن الدولة العثمانية. وانفجار الصراعات الاجتماعية والدينية في لبنان وسورية. بالإضافة إلى استبداد السلطان عبد الحميد الثاني، وسلطته المركزية في الإدارة. كأسباب مباشرة في ظهور الوعي القومي في كل من مصر وبلاد الشام. بالإضافة إلى ذلك شكلت كل من الحملة الفرنسية على مصر، والبعثات الطلابية إلى أوروبا (فرنسا وبريطانيا)، وانتشار التعليم العصري، الاحاءات الأولى التي مهد بها أمثال رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1873)، وأحمد فارس شدياق (1805-1887)، وخير الدين التونسي (1810-1890)، لتحديث الفكر العربي الإسلامي، دون الدعوة الصريحة للقومية.

وإن توفرت عوامل اليقظة الفكرية في المشرق، إلا أن مصطلح القومية في الفكر العربي تأخر في الظهور، لعاملين أساسيين هما: هيمنة خطاب الجامعة الإسلامية على الفكر العربي الإسلامي، التي لم تسمح بتنامي دعوات أخرى، ويقوم هذا الخطاب على تمجيد الدين كرابطة أولى تجمع شمل الجميع وتوحد صفوفهم لمواجهة خطر واحد وهو الاستعمار. أما العامل الثاني فتمثل في السيطرة العثمانية

(1) جمال قنان: دراسات في المقاومة والاستعمار، م.و.م، ص. 189-221.

(2) فقد كانت القفزات القومية التي حققتها أوروبا تصل أسماع العرب وتأثروا بها، كالتوجه إيطاليا وألمانيا في ستينات القرن 19 إلى تحقيق كيانها القومي، بالإضافة إلى تمكن بعض القوميات الأوروبية من الانفصال عن الإمبراطورية العثمانية، كصربيا مطلع القرن 19، واليونان (1832)، وبلغاريا (1878)، وبقدر ما كانت تعتبر ضربات موجعة للخلافة الإسلامية، كانت انتصاراً لأوروبا، وأضفت على المنطقة حوًا من الحماس والتحرر القومي.

التي حالت دون اتصال الرغبات والميول الانفصالية عبر الولايات العربية التابعة لها، بتطبيقها لنظام إقطاعي متخلف، كبحت به كل التطلعات القومية العربية.

- أصناف الفكر القومي:

سربت المؤثرات الغربية لمفكري النهضة العربية صنفين من القومية؛ القومية الوطنية الإقليمية، والقومية العربية الانفصالية، واللذان تمايزا أيضا في امتدادهما الجغرافي، فضمت الأولى مصر، في حين نشأت وترعرعت الثانية في غير مواطن أهلها الشوام بين مصر وباريس فرارًا من الاستبداد العثماني.

أ- القومية الوطنية الإقليمية:

قامت القومية الوطنية المصرية على فكرة تمجيد الوطن (مصر) وتقديمه على القيم الدينية. فكانت فكرة حديثة جديدة لم يألفها الفكر العربي، قد حملتها المؤثرات الأوروبية، أثناء الحملة الفرنسية على مصر، وبعثات محمد علي الخارجية، وكان رفاة الطهطاوي أول من تغنى بأمجاد مصر القديمة⁽¹⁾، ودعا المصريين للتخلص من تعصبهم الديني، وإفشاء التسامح بين المسلمين والأقباط من أبناء مصر: «فجميع ما يجب على المؤمن لأخيه المؤمن، يجب على أعضاء الوطن في جميع حقوق بعضهم على بعض لما بينهم من الأخوة الوطنية فضلا عن الأخوة الدينية، فيجب أدبا لمن يجمعهم وطن واحد التعاون على تحسين الوطن، وتكميل نظامه فيما يخص شرف الوطن وغناه وثروته...»⁽²⁾.

وأصبحت فكرة الطهطاوي دعوة شعبية، وشعارًا رفعه الأدباء والساسة باسم مصر للمصريين؛ كسليم النقاش وأديب إسحاق، الذي كتب في جريدة "مصر الفتاة" الصادرة في الإسكندرية (1879): «يا أيتها الأمة المصرية، انهضي من عثرة الغفلة وانظري إلى الذين نالوا السعادة، فإنك أهل لأعظم المواهب...»⁽³⁾، وتعزز التيار الوطني في مصر بعد الاحتلال البريطاني، فكانت مقاومة

⁽¹⁾ ومن ذلك ما جاء في كتابه: "مباهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية" قول: «فقد أجمع المؤرخون على أن مصر دون غيرها من الممالك عظم تمدنها، وبلغ أهلها درجة عليا في الفنون والمنافع العمومية، فكيف لا وأن آثار التمدن وأمارته وعلاماته مكثت بمصر نحو ثلاثة وأربعين قرنا، يشاهدها الوارد والمتردد... فجميع المباني تدل على عظم ملوكها وسلطينها هي من أقوى دلائل العظمة الملوكية وبراهينها» ينظر: علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص. 121-122.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص. 123.

⁽³⁾ علي المحافظة: المرجع السابق، ص. 125-126.

الأجنبي الغربي عاملا أساسيا في تطوير الروح القومية في مصر وتغذيته وتنميته⁽¹⁾. بينما نمت القومية العربية وتطورت في ظروف مختلفة.

وواكب الغزو الأجنبي في مصر ظهور الحزب الوطني لمصطفى كامل، والصحف التي جعلت من الوطن والوطنية شعارا لها، مثل "المؤيد" لعلي يوسف.⁽²⁾ في حين سخر بعضهم الآخر صحفه لتتبع سياسة الاحتلال وفضحها ومقارعة أعوانه، كمجلة "الأستاذ" لعبد الله النديم، الذي دعا فيها أيضا إلى توحيد كل الأطياف في مصر؛ المسلمين والأقباط والإسرائيليين لحفظ مصر: «فيا بني مصر، ليعد المسلم منكم إلى أخيه المسلم، تأليفا للعصبية الدينية، وليرجع الاثنان إلى القبضي والإسرائيلي تأييدا للجامعة الوطنية، وليكن المجموع رجلا واحدا يسعى خلف شيء واحد، وهو حفظ مصر للمصريين...».⁽³⁾

وقد شهدت القومية الإقليمية المصرية، زخما فكريا كبيرا، ضم إليه العديد من الاتجاهات، التي تزاومت فيما بينها إلى درجة الخصومة في تحديدها المصرية مصر، أو بتعبير آخر الوطنية المصرية.

فذهب الفريق الأول؛ إلى أن لا تناقض بين الجمع بين الرابطة الدينية والرابطة الوطنية، وتزعم هذه الرؤية مصطفى كامل وحزبه الوطني. ورأى أن الانتساب إلى الرابطة الدينية التي تمثلها السلطة العثمانية لا تنافي الوطنية المصرية. وحدد العلاقة بينهما وحصرها في علاقة التضامن لما سبق الإشارة إليه.

أما الفريق الثاني؛ فرأى أن الرابطة الدينية تناقض الوطنية، وتحد من قوتها واتحاد العناصر المكونة لمصر. فالمصلحة المشتركة تقتضي التفاف كل الطوائف حول الخديوي، بما في ذلك المسلمين والأقباط والإسرائيليين لمواجهة الخطر الأجنبي (البريطاني)؛ لأن مصر للمصريين لا للأتراك أو الأوروبيين، فكانت جريدة "المقطم" و"الجريدة" أفضل من مثل هذا الاتجاه الذي تجلّى في كتابات لطفي السيد وعبد الله النديم.

(1) هشام شرابي: مرجع سابق، ص. 113.

(2) جاء في افتتاحية العدد الأول من "المؤيد" (1 ديسمبر 1889): «خدمة الأوطان من أوجب الواجبات وألزم الفرائض، من أضعافها قضت عليه شريعة الطبيعة بالحرمان الأبدي والشقاء الدائم، قصدنا من نشر المؤيد هو تأدية ذلك الفرض عن طهارة طوية وإخلاص نية». ينظر: علي المحافظة: المرجع السابق، ص. 124.

(3) محمد محمد حسين: مرجع سابق، ج. 1، ص. 171.

وأبرزت هذه الثنائية اتجاه طائفي مستقل، وهو دعوة بعض المثقفين المصريين بمطالب تخص الأقلية القبطية بمصر، ومحاولة خلق كيان خاص بهم، وتأصيل قضيتهم، على أنهم السكان الأصليون وكونهم يمثلون الفراعنة وتصدرت صحيفة "الوطن" (1877) لمخائيل عبد المسيح، و"مصر" (1895) لتادرس شنودة، والجمعيات علي غرار "جمعية الإصلاح القبطية"⁽¹⁾ هذا الاتجاه. إلا أن دعوات الأقلية القبطية، كانت مناقضة في مسلكها ومنهجها للوطنية، ومتعارضة مع مبادئها الوحدوية.

وتعالق أصوات أخرى من مصر، تدعو إلى الإقليمية المتوسطة، بأن جعلتها -مصر- جزءا من البحر المتوسط. فمع طغيان النظرة العدوانية للغرب، إلا أن ذلك لم يمنع تسرب أفكار داروين ونيتشيه وأوغست كونت وسيجموند فرويد، وجوستاف لبون إلى مفكرها. وذهبوا معها إلى أعماق من ذلك، يجعل مصر تنتمي إقليميا إلى الحضارة الغربية ببعدها الجغرافي، بأن نسبوها إلى البحر الأبيض المتوسط، خاصة فرنسا التي كانت قد ظهرت بها القومية بمدلولها الإقليمي الجغرافي، وهي الفترة التي استلهم منها هؤلاء مفكرو المشرق خطابهم القومي المتوجه إلى البحر الأبيض المتوسط. متجاهلين في ذلك عامل اللغة والعاطفة والدين. وهي في حقيقتها دعوة هجينة غريبة، تعزل مصر عن انتمائها العربي الآسيوي، كبديل فكري عن الولاء للعقيدة والانتماء الحضاري.

فكان خطاب قاسم أمين ولطفي السيد إلى جانب طه حسين في كتابه "مستقبل الثقافة في مصر"، من أبرز الأعلام الذين تغنوا بهذا الفكر، فقد كتب الأخير -طه حسين-: «...إنما كانت مصر دائما جزءًا من أوروبا في كل ما يتصل بالحياة العقلية والثقافية، على اختلاف فروعها وألوانها»⁽²⁾، ووجه دعوته لكل مصريين، بضرورة الانفتاح على الحضارة الأوربية، حتى يخلقوا لأنفسهم مكانا في هذه الحضارة: «أن نسير سيرة الأوربيين ونسلك طريقهم لنكون لهم أندادا، ولنكون لهم شركاء في الحضارة خيرها وشرها، حلوها ومرها، وما يجب منها وما يكره أو يحمده وما يعاب»⁽³⁾.

وأصل حسين مؤنس بدوره لنفس الفكر في كتابه "مصر ورسالتها"، بالقول: «إن تاريخ مصر هو تاريخ البحر الأبيض المتوسط على وجه التقريب، وأن حياة مصر لا تستقيم إلا إذا كانت على صلة بالبحر الأبيض... إن مصر تنازعت تاريخها ثلاث قوى؛ إفريقيا وآسيا والبحر الأبيض المتوسط، وإن

(1) على المحافظة: مرجع سابق، ص. 127-128.

(2) طه حسين: مستقبل الثقافة في مصر، ص. 28.

(3) المصدر نفسه، ص. 39.

القوة الأولى تلاشت في منتصف الدولة الحديثة من تاريخ مصر القديم، وأما الثانية فقد فرضت على مصر فرضاً، أما القوة الثالثة وهي البحر الأبيض فهي العنصر الأساسي في تاريخ هذا البلد، ومصر التي ولدت إفريقية لم تلبث أن صارت بحرية مثلها في ذلك كمثل اليونان والرومان»⁽¹⁾ وقد وجد هؤلاء القوميون الإقليميون في الجامعة المصرية كمؤسسة أفضل وسيلة في إرساء فكرهم القومي المصري، وكانت مظهرها من مظاهر تطور هذا التيار، بنفس القدر الذي كانت الجامعة الأمريكية في بيروت قد أمدت القومية العربية، والدور الذي أداه الأزهر للتيار الإسلامي.

في حين حصرت جهات أخرى القومية المصرية في الدعوة الفرعونية، واعتبر هذا الاتجاه التراث الفرعوني والصلوات النيلية، هي المنهل الثالث الذي استقت منه مصر حضارتها وتفكيرها القومي خلال القرنين الأخيرين، وهذا الاتجاه مدين للاكتشافات الأثرية التي غدت النظريات والفلسفات التي انبثقت عنها القومية المصرية في اتجاهها الفرعوني، خاصة بعد اكتشاف مقبرة توت عنخ آمون (1920)، فاتخذتها الكتابات التي اهتمت بإحياء أمجاد مصر القديمة⁽²⁾ وتاريخها الفرعوني، ما بين الحربين العالميتين حججاً تبريرية عن التأثيرات التي خلفتها الحضارة الفرعونية على باقي الحضارات. فكانت فلسفة قومية محلية؛ لدى محمد حسين هيكل، وعباس العقاد وأحمد أمين وحسين مؤنس⁽³⁾، الذي حمل الإسلام مسؤولية طمس التاريخ الفرعوني في مصر، وتاريخ الأكاسرة والآراميين والفنقيين عند كل من الفرس والسوريين واللبنانيين والعراقيين، وهو مذهب طه حسين⁽⁴⁾ أيضاً.

وفي الحقيقة إن الدعوة للقومية المحلية كانت دعوة عنصرية عرقية، تعزل مصر عن عربيتها

(1) عواطف عبد الرحمن: مصر وفلسطين، مجلة عالم المعرفة، ع. 26، الكويت، 1980، ص. 35.

(2) عواطف عبد الرحمن: المرجع السابق، ص. 37.

(3) مما جاء في ذلك: «إن الإسلام مسؤول عن إهمال تاريخ مصر القديم، إذ أن الفتح العربي قد حمل المصريين على أن ينسوا تاريخهم الفرعوني، مثلما جعل الفرس والسوريين واللبنانيين والعراقيين ينسوا تاريخ الأكاسرة والآراميين والفنقيين وأبطالهم ليكونوا مواطنين في الدولة الإسلامية القومية الكبرى وتعددت الأستار بينهم، وبين مواطنيهم بحجة أنهم كفار عبدة أوثان». المرجع نفسه ص. 37.

(4) صرح طه حسين لمجلة لبنانية بقوله: «أما إذا كنت ترمي إلى أن مصر مستعدة للمساهمة في الوحدة العربية، فأنت على خطأ، فالمصري مصري قبل كل شيء، وهو لن يتنازل عن مصرته مهما تقلبت الظروف. ولا تصدق بعض المصريين من أنهم يعملون للعروبة، فالفرعونية متأصلة في نفوسهم وستبقى كذلك، بل يجب أن تبقى وأن تقوى... إن تاريخ مصر مستقل تمام الاستقلال عن أي بلد آخر ومصر اليوم هي مصر بالأمس، أي مصر الفرعنة والمصري فرعون قبل أن يكون عربياً ولا تطلبوا من مصر أن تغير فرعونيتها أو أكثر مما تستطيع أن تعطي». الجليلاني مفتاح: الحداثيون العرب، مرجع سابق، ص. 27-28.

وإسلامها، لذلك وجدت تأييدا من الاحتلال البريطاني، الذي رغب بمثل هذه القومية على خلاف القومية الوطنية التي كانت تؤرقه.

ب- القومية الانفصالية العربية:

كانت بلاد الشام المهد الأول للقومية العربية، التي عاشت بدورها وضعية استبدادية عثمانية، وكان نموها في هذه البيئة حتمية طبيعية لسياسة الكبت والتغاضي عن إصلاح الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والثقافية. فقد اصطدم المفكرون العرب في هذه المرحلة بالاستبداد، بتعاضد العنصر التركي المعادي لكل الأجناس المنضوية تحت لواء الإمبراطورية العثمانية، وجسدته جمعية الاتحاد والترقي بميولها الطورانية⁽¹⁾. كما كانت للمؤثرات الأجنبية دورا هاما في نموها وانتشارها. فكانت تمثل تعبيراً ووعياً عربياً بكيانهم، تجلت أبعاده السياسية في مطلع القرن العشرين. لكن قبل ذلك وحتى النصف الأول من القرن التاسع عشر، لم يولد الحكم العثماني الشعور القومي بشكل ظاهر وملموس؛ فلقد اندمج الشاميون الخاضعون لهذا الحكم في الحركات العامة للإمبراطورية العثمانية، فكان ذلك استمراراً للتاريخ الإسلامي العام لا انقطاعاً مشوّوماً للتاريخ العربي.

تبلور الفكر القومي العربي في بدايته، كحركة أدبية ونهضة لغوية، عبر الجرائد والمؤلفات و الروايات والمسرح... هدفها الأول إحياء اللغة والآداب العربية، تمثلت في جهود فرنسيس فتح الله، وأمين الشميل، وبطرس البستاني، وناصيف البازجي، وإسحاق ويعقوب صروف، وهم من مسيحيي الشام، كما توجهوا أيضا لإنشاء العديد من الجمعيات الثقافية بأبعادها العلمية والأدبية⁽²⁾؛ مثل "الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون" (1847) في بيروت. و"الجمعية المشرقية" (1850)، التي كان من أبرز أعضائها مارون النقاش رائد التمثيل في المشرق العربي. و"الجمعية العلمية السورية" (1857).

وعلى نمط القوميات العالمية، لعبت الصحافة القومية العربية دورا في إحياء اللغة العربية وآدابها، على غرار "حديقة الأخبار" لخليل خوري (1858) ببيروت، و"الجوائب" لفارس شدياق في الأستانة

(1) الطورانية نسبة لجبال طوران بتركيا، وهو اتجاه يدعو لإحياء أمجاد الأتراك الأوائل وربط الأتراك المحدثين بتراثهم الحضاري القديم وإلى تخلص الفكر التركي وآدابه من المؤثرات الفارسية والعربية، وتأسيس الأكاديمية التركية (1913) خلقت صلة دائمة بين الأتراك في الإمبراطورية العثمانية وخارجها. كما تقوم الطورانية على تمجيد العنصر التركي وسيادته في الدولة العثمانية، وقد جسدها جمعية الاتحاد والترقي وخاصة في أعمال جمال باشا الإجمالية في حق العرب.

(2) عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص. 423.

(1861)، و"الجنان" لبطرس البستاني، و"المقتطف" لفارس نمر (1876)، ويعقوب صروف، و"المقطم" (1888)، و"الهلال" لجرجي زيدان و"الضياء" لإبراهيم اليازجي. فجل القوميات تنطلق في مرحلتها الجينية بمحركة أدبية، ثم تتطلع إلى مطالب سياسية انفصالية. لذلك فإن القومية العربية قد ركزت في البداية على عامل ثابت يوحد كل العرب، هو عامل اللغة، كباعث للناطقين بحرف الضاد على النهضة⁽¹⁾ ونفض غبار الذل السكونية عن أنفسهم، وتنتقل بشكل تدريجي نحو العمل السياسي بإنشاء جمعيات سياسية، بمطالب انفصالية استقلالية عن الدولة العثمانية، تجلت فيها المظاهر التنافرية بين العنصرين التركي والعربي، فقد انحصرت المطالبة السياسية لدى "جمعية بيروت السرية" (1875) في:

- 1- استقلال سوريا، واتحادها بالمقابل مع لبنان.
- 2- الاعتراف باللغة العربية لغة رسمية في البلاد.
- 3- إلغاء الرقابة والقيود الأخرى المفروضة على الحرية ونشر المعرفة.
- 4- جعل الخدمة العسكرية محلية.⁽²⁾

وتعد هذه المطالب أول برنامج سياسي عربي، كان بإمكانها أن يتطور إلى ثورة. وقد كانت نفس المطالب التي تقيدت بها سائر الجمعيات القومية العربية. كما التزم جملها السرية، ك"رابطة الوطن العربي" في باريس (La ligue de la patrie Arabe)، "القحطانية" و"الجمعية العربية الفتاة"⁽³⁾... إلى جانب الاستمرارية العمل، وإن استطاعت الإصلاحات التي حملها دستور

⁽¹⁾ فقد أثار سليم البستاني عدة تساؤلات لاستنهاض العرب بقوله (1870): «هل يصلح العرب؟ هل يريد الزمان لهم الاتحاد؟ هل يقيم لهم الدهر عزًا؟ هل يكلل تاج النجاح جباههم؟ هل يطلع في شرقهم بدر العلم؟ هل تنير شمس التمدن سهولهم؟... إنه لا بد من أن يرجع بنا الزمان إلى الأفق الذي حجبته عنا غيوم السياسة، ودفعتنا عنه صواعق القوة والانشقاق...». للمزيد ينظر: على المحافظة: مرجع سابق، ص. 129.

⁽²⁾ على المحافظة: المرجع السابق، ص. 138. وعمر عبد العزيز عمر: المرجع السابق، ص. 424.

⁽³⁾ الجمعية العربية الفتاة (1911) تأسست في باريس على يد ثلاثة طلاب عرب (أحمد قنبري، عربي عبد الهادي، رستم حيدر) سنة 1911. تميز نشاطها بالسرية. من أهدافها جعل الأمة العربية تنهض إلى مصاف الأمم الحية مع عدم الانفصال عن الترك. لكنها تجنبت هذا الهدف بعد الحرب، وأصبحت تسعى لتحقيق استقلال البلاد العربية عن الترك. وكان عددا من أعضائها من الشهداء الذين أعدمهم جمال باشا. ينظر أمين سعيد: المصدر السابق، مج. 1، ص. 17، وعلى المحافظة: مرجع سابق، ص. 142.

(1908)، أن تعطي للحركة القومية راحة مستقطعة، سماها جورج أنطونيوس شهر عسل⁽¹⁾، لاعتقاد القوميين أنها كفيلة بتحسين أحوالهم على أساس من المساواة مع إخوانهم الأتراك، وغيرهم من الجنسيات العرقية التي تعيش تحت المظلة العثمانية. أين حدث تقارب بين العنصرين التركي والعربي، واندفع العرب وراء جمعية "الاتحاد والترقي"، وشاركوا في الانتخابات النيابية، وأسسوا جمعية "الإخاء العربي العثماني" في الأستانة (سبتمبر 1908)، لكن بسن الجمعية -الاتحاد والترقي- لقانون (1909) عادت الممارسة الاستبدادية، ومنع العرب من إنشاء الجمعيات وتم إلغاء الدستور... ما أحدث خيبة أمل العرب⁽²⁾، فجددوا عهدهم بالجمعيات السرية والعلنية، كجمعية "المنتدى الأدبي" في الأستانة (1909) لعبد الكريم الخليل، وسيف الدين الخطيب، وجميل الحسيني، وعزه الأعظمي، بمبدأ خلق روح التعارف بين العرب، وإحياء عاطفة الأخوة والتعاون بينهم. إلى جانب "الكتلة النيابية العربية" (1911) المنشأة من النواب العرب في "مجلس المبعوثان" العثماني، و"حزب اللامركزية الإداري العثماني" (1912) الذي أنشأه رفيق العظم في مصر بدعم من بريطانيا، وجمعية "العلم الأخضر" (1912) في الأستانة وغيرها.

و جمعيات أخرى التزمت السرية في العمل، "الجمعية القحطانية" (1909) المشكلة من ضباط عرب، وجمعية "الجامعة العربية" (1910) لرشيد رضا، والجمعية "العربية الفتاة" (1911) في باريس، وأغلب أعضائها كانوا من ضمن أولئك الذين تم إعدامهم بعد الحرب العالمية الأولى⁽³⁾.

ولنا أن نتساءل في هذا المقام عن العلاقة القائمة بين القوميين العرب والغرب المتواجد في المنطقة بشكله الاستعماري؟ هل كانت علاقة تنافر، كتلك التي جمعهم بالعثمانيين؟ أم علاقة تعاون؛ بحيث جعلوا من الغرب البديل عن السلطة العثمانية، فانتسبوا إليه ليكسبهم القوة؟

(1) جورج أنطونيوس: يقظة العرب، مرجع سابق، ص.173.

(2) بقول الشاعر سليمان التاجي في أبيات يخاطب فيها السلطان عبد الحميد بقوله:

العرب لا شقيت في عهدك العرب	سيوف ملكك والأقلام والكتب
كنا نعلل بالدستور أنفسنا	بفارغ الصبر ذاك اليوم نرتقب
حتى جاء لم يحدث لنا حدث	ولا استجيب لنا في مطلب طلب

ينظر علي المحافظة: الاتجاهات الفكرية، ص.137.

(3) المرجع نفسه، ص.135 وما بعدها.

وللإجابة عن هذه الاستفسارات، نرى من الضرورة بما كان أن نشير في البداية أن ظهور الحركة القومية العربية، بصفته حركة استقلالية انفصالية عن الخلافة العثمانية، لاشك أنها تستخدم الصالح الاستعماري (فرنسا وبريطانيا)، بأهدافه الموجهة لتوهين الإمبراطورية العثمانية، وتيسير الانقضاض عليها واقتسام تركتها. لذلك فقد شجعت كلا منهما هذه حركة؛ بأن آوت الأولى -فرنسا- مناضليها من القوميين العرب على تراجمها. فكانت باريس الملجأ الذي لجأ إليه هؤلاء خوفاً من بطش العثمانيين، فاحتضنت فرنسا جمعياتهم ومؤتمراتهم؛ كالمؤتمر العربي الأول بباريس⁽¹⁾. فيما سعت الثانية -بريطانيا- لنفس المنحى، بأن دعمت بعض الجمعيات لكن ليس على أرضيها، وإنما في البيئة القريبة من منبتها مصر وشبه الجزيرة العربية، فكان أكبر دعم لهؤلاء نلمسه، فيما منحتة بريطانيا لثورة الشريف حسين.

في حين اتسمت نظرة القوميين العرب للغرب بالتذبذب، فلم يكن بإمكانهم جعل الغرب بديلاً عن الخلافة العثمانية وسندا لهم. خاصة بعد ما أفرزته معطيات الحرب العالمية الأولى التي كانت بمثابة الصفحة في وجه العرب، انطلاقاً من الاتفاقيات السرية سايسبيكو واقتسامهم لأملاك الدولة العثمانية فيما بينهم، بالإضافة إلى اقتطاعه لجزء هام من العالم العربي بعد وعد بلفور (1917) الوعد البريطاني لليهود في فلسطين.

كانت جهود القوميين العرب مسيحيين ومسلمين، قد أمدت الحركة القومية بنفس جديد، ومزيدياً من الوعي بذاتهم كعرب. فكانت الشخصية اللبنانية المارونية نجيب عازوري من أوائل الذين نادوا بالقومية العربية في وقت مبكر، بمنظور عصره ومقتضيات وعي زمانه، فبنظرة جريئة منفتحة على الحداثة والعصرنة دعا إلى تأسيس حزب قومي "جامعة الوطن العربي" (1904)، وأصدر من باريس

⁽¹⁾ عقد بباريس ما بين (18 و 23) جوان 1913 وقامت كلا من الجمعية العربية الفتاة ولجنة الإصلاح البيروتية واللامركزية العثمانية بالتحضير له. وقد حضره قرابة (25) ممثل عن الجمعيات القومية في اسطنبول ودمشق وبيروت والقاهرة، ومن المهاجرين العرب في الأمريكيتين، الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك. ترأس جلساته عبد الحميد الزهراوي (1855-1916). عقد العديد من الجلسات على امتداد ستة أيام. أقيمت فيها خطابات سياسية وحوارات، حدد خلالها أهداف القومية العربية، وخلص المؤتمر في الأخير إلى جملة قرارات تدور حول ضرورة تطبيق نظام اللامركزية في الولايات العربية، وما أحرزته هذه المطالب كان ضئيلاً، إذ بادر العثمانيون باستنكار ما جاء في المؤتمر، بإرسال مبعوث يناقش أعضائه، وتمكنوا من تكميم أفواه المؤتمرين، بأن منحها لمنصب في مجلس الأعيان. لذلك يمكننا وصفه بأنه وإن كان خطوة إلى الأمام بأن جمع العديد من القوميين، إلا أنها كانت فاشلة، للمزيد: عمر عبد العزيز عمر: تاريخ المشرق العربي، ص. 432-433.

مجلة "الاستقلال العربي" (1907-1908)، اشترك في تنظيم المؤتمرات العربية (1905، 1913). وأيد الثورة العربية بقيادة الشريف حسين، وساند الثورة السورية بالسلاح. قناعته بالقومية العربية منبعها الأول إيمانه بالحضارة العربية التي تتماهى عندها الاختلافات المذهبية والدينية. وهي القناعة التي دفعته للدعوة إلى أن تكون اللغة العربية لغة الكنيسة الكاثوليكية: «وأي ضير يأتي من أن تصبح اللغة العربية - لغة القرآن والإسلام العالمي - لغة المذهب الكاثوليكي؟ وأن تؤسس بطريكية خاصة لهذه الكنيسة الجديدة تحتوي كل المذاهب الأخرى في سنوات معدودة وتنظم الكنائس الأرثوذكسية تلقائياً أيضاً لأنها ستكون مدعومة بحركة الأمة الشاملة يتعاطف المسلمون والمسيحيون...»⁽¹⁾. دعا إلى إقامة إمبراطورية عربية تمتد من الفرات ودجلة إلى الخليج السويس، ومن المتوسط حتى بحر عمان واستبعد منها مصر، لأسباب عرقية بنفي انتمائها إلى العرق العربي ونسبها للبربر، وقد روجت للفكرة الحركة الاستعمارية. تقوم هذه الإمبراطورية الجامعة للعنصر العربي على الحرية الدينية، والمساواة بين مواطنيها أمام السلطان بتطبيق فصل السلطين المدنية والدينية. واقترح أن يكون أحد أفراد الأسرة الخديوية على رأس الإمبراطورية على اعتبارها كانت لها تاريخ في مواجهة السلطة العثمانية والاستعمار الغربي، مع إقامة خليفة عربي مسلم (قريشي) في بلاد الحجاز، وتلتزم هذه الحكومة الدستورية باحترام الحكم الذاتي في لبنان والأماكن المقدسة والإمارة المستقلة في اليمن، والتزامات التي وقعها الأتراك مع الأقليات الأوربية⁽²⁾.

وكان مقتته للحكم التركي، قد قاده إلى إعطاء نماذج حية عن تعسفه وظلمه. ساق معها حقائق جديدة؛ بحيث أن الأتراك ميزوا بين المسلمين والمسيحيين العرب في الاضطهاد المسلط عليهم؛ وكان المسلط على المسلمين منهم أعمق، لأنهم إذا ثاروا وانتفضوا على الظلم يلاحقهم الانتقام، بينما المسيحيين أكثر تفتح على أوروبا، واضطهادهم قد يستدعي استنقاذهم بالأوروبيين المسيحيين⁽³⁾. وإدانتته للحكم التركي في البلاد العربية، وأن العرب لم يجنوا شيئاً من هذا الحكم عدا الشقاء. ويصف الحكومة التركية بعصاة اللصوص، برئاسة مجرم يعمل بانتظام على خراب بلاد العرب، ينعته هو الآخر بأنه من أخطر الحكام الأتراك، وبأنه سيكون آخرهم. ويبيدي تعجبه من أن يكون خليفة على

⁽¹⁾نجيب عازوري: يقظة الأمة العربية، تع: د. أحمد بو ملحم، مؤسسة العربية للدراسات، بيروت، (د.ت)، ص.176.

⁽²⁾نجيب عازوري: المصدر السابق، ص. 219.

⁽³⁾المصدر نفسه، ص.63.

العرب وهو لا يتقن العربية، التي هي لغة القرآن والنبى، ولغة أهل الجنة. وجعل على صفحة غلاف كتابه شعارات قومية؛ كبلاد العرب للعرب، كردستان للأكراد، أرمينيا للأرمن، الترك للأتراك، ألبانيا للألبانيين، وجزر الأرخيبيل لليونان ومقدونيا مقسمة بين اليونان والصرب والبلغار.⁽¹⁾ جانب كونها حامية المقهور، وعندما يحمد هذا المشعل سيعاني العالم إلى مدى طويل قلقا عاما⁽²⁾. أن لها الفضل العميم على المثقفين العرب، واستوعبوا عن وعي مسألة القومية، فبفضل تعليم اليسوعيين نشطت الحياة الفكرية وقد خص غازوري من بين القوى الدولية التي استهل بها كتابه، فرنسا بنظرة مثالية: «تعتبر فرنسا من مشعل الحضارة والحرية الأسطع إشعاعا إلى في المشرق بعد أن نضبت وانقطع إنتاجها، تحت نير الاستعمار البربري للأتراك على حد تعبيره، فعادت الحياة من جديد للغة العربية، وعاد رونقها وبريقها، كما كانت عليه عهد الخلفاء في دمشق وبغداد كتابة ونطقا. لذلك فاسم فرنسا مبارك في كل الشرق⁽³⁾. وتاق غازوري لأن تتولى فرنسا حكم العرب، بعد أن أخذ جسم الإمبراطورية العثمانية يتحلل: «لا يملك الحق في حكمنا غير فرنسا ولن يهتف بجرارة لأي دولة غيرها إذا نزلت في البلدان العربية يوم يتقرر تجزئة الإمبراطورية التركية»⁽⁴⁾. وكان في كلامه ما يدل على أن له ثقة كبيرة في دعم الشعوب العربية متعطشة للتقدم بمجرد رفع العلم العربي. هذه النظرة المثالية لفرنسا أثنته عن تعرية جرائمها في بلاد المغرب، وإن أشار إلى استعمارها للجزائر فإنه أغفل احتلال جارتها تونس. ونفى عنها المبررات الاستيطانية الاقتصادية في الجزائر، وإنما من أجل تحرير المتوسط من القرصنة التي تشلها وتهدد التجارة الدولية⁽⁵⁾. وفي هذه التصريحات ما يوحي لطموحه أن يكون لهم دورا إيجابيا في مستقبل القومية العربية.

وكان عبد الرحمان الكواكي أحد قومي بلاد الشام، بما يمثله من فكر النهضة والوعي العربي في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، لكن بمنظور مخالف عن مواطنه غازوري، مع أن كلاهما مقت النظام العثماني التقليدي الاستبدادي، الذي دفعهما إلى الفرار خارجا. وعبرا عن طريق الفكر القومي

⁽¹⁾ روجر أوين وآخرون: الحياة الفكرية في المشرق العربي، (1890-1939)، تر: عطا عبد الوهاب، ط. 2، مركز دراسات

الوحدة العربية، بيروت، 1997 ص. 111-112.

⁽²⁾ نجيب غازوري: المصدر السابق، ص. 116.

⁽³⁾ نجيب غازوري: المصدر السابق، ص. 122-123.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص. 133.

⁽⁵⁾ المصدر نفسه، ص. 115.

عن وعيهم الذاتي بالانتماء (العربي). فقد نشأ الكواكبي في حلب، التي اعتبرت العاصمة الشرقية للدولة العثمانية لقرها من اسطنبول، فكانت مقر إقامة القناصل الأجانب، وقبلة البعثات التبشيرية والتعليمية، فساهمت هذه الأجواء في نشر الأفكار التنويرية لفلاسفة أوروبا الحداثيين في المنطقة. بالموازاة مع فكر الإسلامي. كانت مصر قبلة له (1899) ولغيره من الفارين من بطش السلطة العثمانية. وفيها ألف الكواكبي كتابيه "طبائع الاستبداد"⁽¹⁾، "أم القرى"⁽²⁾ بأسماء مستعارة، مبررا ذلك بقوله: «أنا مسلم عربي مضطر للاكتتام، شأن الضعيف الصانع بالأمر المعلن رأيه تحت سماء المشرق...»⁽³⁾. والكتابان يشكلان عملا متكاملًا، في كونهما يشخصان أدواء المجتمع العربي ويلتمسان السبيل للنهضة؛ بحيث وقف في "أم القرى" على أسباب الخلل والضعف في وضع المسلمين وسبل إحيائهم، في نظرة أقرب للمدينة الفاضلة لأفلاطون. وضمن كتابه الثاني "طبائع الاستبداد" حملة قوية على الحكم المطلق.

وقد جعل من الاستبداد، «صفة للحكومة المطلقة العنان، فعلا أو حكما التي تتصرف في شؤون الرعية كما تشاء بلا خشية حساب ولا عقاب محققين»⁽⁴⁾، وفكرة الاستبداد هي فكرة جوهرية تدور حولها الأخلاق والتربية والأدب والمال. فالاستبداد مرادف عنده لعبارة الحكم المطلق الجائر، المقابل للحكم العادل والحكومة المنتظمة، مع العلم أن الاستبداد في اللغة هو الابتعاد والانفراد، فكان في تلك المرحلة بمعنى الانفراد بالرأي والحكم، فهو يجيد بالمستبد عن الفطرة، فيرى نفسه إلهًا، مستحضرا في ذلك القصة القرآنية لفرعون.

⁽¹⁾ "طبائع الاستبداد ومصارح الاستبعاد"، ألفه الكواكبي في شكل مقاطع كان ينشرها في جريدة "المؤيد" بعد أيام من استقراره في مصر، باسم مستعار (الرحالة ك). ويؤكد حفيد الكواكبي - عبد الرحمان - أن جده ألفه في حلب السورية ثم جمعه صاحبه في شكل كتاب. للمزيد ينظر: محمد عمارة: عبد الرحمان الكواكبي شهيد الحرية ومجدد الإسلام، ط.3، دار المشرق، القاهرة، 2007، ص.91-92.

⁽²⁾ أم القرى نشره الكواكبي سنة (1900)، باسم مستعار (الفراقي)، في شكل محاضر اجتماعات مؤتمر وهي، عقدته جمعية أم القرى في مكة وحضره ممثلون للأمة الإسلامية لدراسة أسباب تخلف المسلمين والسبيل لنهضتهم، وقد عدّله مؤلفه ستة مرات لشعوره بالحرية التي لمسها في مصر، وعبر عن ذلك بقوله: «إن الإنسان يتجرأ أن يقول ويكتب في بلاد الحرية، ما لا يتجرأ عليه في بلاد الاستبداد، بل إن بلاد الحرية تولد في الذهن من الأفكار والآراء ما لا يتولد في غيرها» ينظر: المرجع نفسه، ص.93.

⁽³⁾ عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارح الاستبعاد، تح. محمد عمارة، ط.2، دار المشرق، القاهرة، المقدمة، ص.15.

⁽⁴⁾ عبد الرحمان الكواكبي: المصدر السابق، ص.23-24.

ويتجه فكر الكواكي إلى نقطة مركزية؛ هي تقوية الرابطة العربية، كطرح بديل عن وضعية تسلطية تركية. لجدارة العرب في بعث النهضة. بتوفرهم على عاملا اللغة والثقافة، اللذان يقويا هذه الرابطة ويُتيح لهم القيادة السياسية والعمل الاجتماعي والاقتصادي العربي.

فقد دعا الكواكي في كتابه "أم القرى" إلى الوحدة العربية، بتأسيس خلافة عربية بقيادة من خليفة عربي قريشي، يكون مركزها مكة (أم القرى) لا اسطنبول. يمارسون فيها حرياتهم السياسية والتعليمية والخطابية والمطبوعات والنشر التي حرّمهم الأتراك منها: «وعندي أن البلية فقدنا الحرية، وما أدانا ما الحرية، هي ما حرّمنا معنا حتى نسيناه وحرّم علينا لفظه حتى استوحشناه. وقد عرف الحرية من عرفها بأن يكون الإنسان مختارا في قوله وفعله لا يعترضه مانع ظالم، ومن فروع الحرية تساوي الحقوق، ومحاسبة الحكام باعتبار أنهم وكلاء، وعدم الرهبة في المطالبة وبذل النصيحة، ومنها حرية التعليم وحرية الخطابة والمطبوعات وحرية المباحثات العلمية، ومنها العدالة بأسرها حتى لا يخشى إنسان من ظالم...»⁽¹⁾. فكانت القومية التي نظّر لها الكواكي في كتاباته؛ تكمن في إطار العروبة كلغة وعرق. تجاوز فكرة الجامعة الإسلامية، التي تثبت أقدام الدولة العثمانية المتهالكة، دون أن ينفي الرابطة الدينية. ومنطلقه في ذلك نظرة ازدواجية، بين السلفية إصلاحية وليبرالية غربية؛ حيث استدعى الحقائق الجوهرية في الإسلام، فتضمنت كتاباته إشارات بينة على جمعه للعلوم النقلية والتراثية، فكان كثير الاستشهاد بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية والآراء المذهبية. وإصلاحية استهدفت إحياء ما كانت يعتبرها عناصر مهملة في التراث الإسلامي، غير أن عملية هذا الإحياء تمت تحت تأثير فكر الليبرالي الأوربي، مستعينا في ذلك بعلماء عصره كالطهطاوي، وخير الدين التونسي، ومراس الحلي، ومستفيدا من فلاسفة الأنوار؛ كروسو، ومنتسكيو. فقد استعان بمصطلحات فلسفية تنويرية (الحق الطبيعي، الحرية، الديمقراطية، الاشتراكية)، التي تعكس صلته الوثيقة بالفكر الغربي التنويري، وعميق تأثره بالثورة الفرنسية. فالكواكي كان على قناعة بضرورة الاستفادة من الفكر الغربي الحديث وحضارته، والاقْتباس من تعاليمه، إذا كان ذلك يساعد العرب على الخروج من مستنقع التخلف والانحطاط الذي هوّوا فيه. لكن بادراك واعٍ لخطر الغرب وأطماعه اتجاه بلاد العربية. وقد تجلّى هذا الأثر في كتابه "طبائع الاستبداد" بكتاب الأديب الإيطالي فيكتور فياري (1749-1803)، المعنون "الاستبداد" (Dela tgrannie) الذي ترجم إلى اللغة التركية (1867). وفي محاولته التوفيقية بين النظم

(1) عبد الرحمان الكواكي: أم القرى، المطبعة المصرية بالأزهر، 1350هـ / 1931م، ص.28.

السياسية الغربية ومبادئ الشورى الإسلامية؛ إذ ساوى بين المفهومين، طالب بالحكم الدستوري المقيد، القائم على أساس إسلامي. ودعا الكواكبي للفصل ما بين الدين والسياسة، ففصل ما بين الخليفة الذي يشرف على الأمور الدينية للمسلمين وحاكم مدني يقضي بالأمور السياسية والمدنية. وهو مبلغ ما ذهب إليه منتسيكيو الفيلسوف الفرنسي في كتابه "روح القوانين" الذي أوحى له الواقع الفرنسي في القرن الثامن عشر، الذي سيطر فيه الملك على السلطتين التنفيذية والتشريعية، وهو الوضع الذي يتدلى به إلى الاستبداد. وقد انتهى الأمر بمنتسيكيو إلى حقائق أن السلطة قوة، والقوة لا توقفها إلا قوة، مما أوحى له بفكرة الفصل بين السلطتين. ولم يجد الكواكبي حرجا في دعوة الغرب لمساعدة الشرق دون إحساس بالدونية، لاقتناعه بفضل المشرق السابق على الغرب. وما يبيته الغرب للعرب. فأراد بذلك أن يؤسلم التجربة الأوربية، على خلاف التجربة التغريبية الذي أراد أن يستعيد التجربة الأوربية كاملة وبتفاصيلها.

وقد دفع الاستبداد الممارس من السلطة المركزية العثمانية في بلاد الشام، وأعمال جمال باشا (السفاح)، بمفكري العرب الذين تغنوا قبلا بالجامعة الإسلامية، أن إنحازوا إلى القومية العربية أمثال رشيد رضا وشكيب أرسلان.⁽¹⁾

فالقومية التي عرفها العرب بشتى مظاهرها؛ الوطنية والإقليمية والعربية، كانت ثمرة من ثمار النهضة الفكرية في المشرق، غذتها التغريبية، بأن طعمتها القومية الأوربية، ونمّتها اضطهاد الاتحاديين الذين رفعوا شعارات التميز بين عناصر المجتمع، فقدّموا التركي على العربي المسلم والعربي المسلم على العربي المسيحي. فكان الشعور بالظلم والجور، أحد الدوافع التي جعلت هؤلاء يتطلعون للبحث عن هويتهم الذاتية، التي تشعرهم بكيانهم. أمدتها الامبريالية الاستعمارية (فرنسا وبريطانيا) بالأرض الذي احتوتهم بعد لفظتهم أوطانهم، وبالوقود إذكاء ثوراتهم (الشريف حسين). وإقامة قومية هجينة عن جسم الأمة (الصهيونية).

ثانيا: أثر التيار الليبرالي على النهضة العربية في الجزائر:

أحدث الفكر الليبرالي بتغريبته، وفكره القومي، هزة عنيفة في الفكر العربي المشرقي، فعرفت معه

⁽¹⁾ فهمي جدعان: أسس التقدم، ص. 280.

المنطقة زحما فكريا تراحمت فيه التيارات والاتجاهات، وقد زوده الغرب بأفكاره الدينية والفلسفية المادية ونظرياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية. التي انعكست على الفكر العربي بما في ذلك الإسلامي، بأن استورد مفاهيم وأفكار كانت بمثابة الثورة على السائد منها والمتعارف عليه، في ظل تراجع الفكر الإسلامي، الذي بدوره اصطدم بعدم واقعيته ومسايرته للمستجدات، فتعالت أصوات التغريبيين والقوميين العرب، بخطابهم الفكري الجديد، الذي كان ثورة حقيقية على الموروث الفكري للأمة الإسلامية، وخرقا للعديد من المفاهيم التي ظلت لقرون شبه عقيدة راسخة في الفكر الإسلامي.

ولم تكن الجزائر بمنأى عن هذا الزخم الفكري، لذلك نتساءل هل أن الفكر الليبرالي الذي استلهمه المشرق عن الغرب تداعت آثاره إلى بلاد المغرب؟ وكيف كان أثره على فكر النخبة الجزائرية؟ أم أنها استقت الفكر الغربي وارتوت من منبعه القريب، وهي المحتلة مبكرا؟ كما نتساءل إلى أي مدى تفاعلت النخبة العربية في الجزائر مع الخطاب الفكري الليبرالي. وعن علاقة الجزائريين بالعثمانيين والخلافة؟ هل بلغت درجة التنافر والانفصال بينهما بنفس الدرجة في المشرق، بأن جعلتهم يطمحون إلى تشكيل قوميات على نمط القوميات الغربية؟ أم حافظوا على الرابطة التي جمعتهم بالعثمانيين، على اعتبارهم رمزا من رموز الخلافة؟

I. صدى الصراع التغريبي التوفيقي (1920-1930) على الإصلاحيين:

تابعت النخبة العربية في الجزائر، الفكر التغريبي في المشرق العربي باهتمام بالغ، معتمدة في ذلك على كاتبات مفكري المشرق، برصدهم إياها في مجلاتهم وكتاباتهم، وما كانت تثيره من جدال وسجال، فكانت المنبه لمخاطر هاته الفئة بخطابها التهديمي للقيم الدينية واللغوية والأعراف، التي جعلوا منها -التغريبيون- مجرد هرطقات؛ وموروث يعيد الأمة إلى الوراء. فقد سخرت النخبة العربية أقلامها على غرار التيار الإسلامي في المشرق للرد على هؤلاء، كأحد أطراف الصراع في المشرق.

بينما تباعدت المسافات بين النخبة المفرنسة في الجزائر والنخبة التغريبية في المشرق، فكانت شبه قطيعة بين النخبتين، رغم تقارب فكريهما المتوجه صوب الغرب، وتبني إيديولوجياته الفكرية وآرائه الداعية للتحرر من سلطة الدينية والماضوية بموروثها الحضاري والتاريخي. فكان نبعها واحدا إلا أن كلا منهما سلك منهاجا معينا في الارتواء من هذا المنهل. فإذا كان دعاة التجديد الغربي في المشرق، قد تأثروا بعوامل النهضة الفكرية التي انفتحت عليها المشرق مبكرا؛ بدأ من الحملة الفرنسية على مصر

والإرساليات التبشيرية، والبعثات الطلابية العلمية. إلى جانب التأثيرات الإستشراقية المصاحبة للحركة الاستعمارية في المنطقة. إلا أن ذلك لم يؤثر، على لغة الكتابة عندهم، فكتب أغلبهم باللغة العربية.

أما النخبة الفرنسية في الجزائر فكانت متغربة فكرياً ولغة، بحكم طبيعة الاستعمار الفرنسي الإستلابية فافتقرت هذه العلاقة إلى أهم عامل للتواصل وهو اللغة، بينهم وبين محيطهم الداخلي، والخارجي على مستوى المشرق العربي. كما أن عيون النخبة الجزائرية الفرنسية كانت متجهة صوب فرنسا بصفة مباشرة. فشكّلوا ما يصطلح عليه بالفرنكوفينين، الذين لم يعطوا بالاً للمشرق عموماً وكتابات⁽¹⁾، ما عدا ما تعلق بمسألة الخلافة، وتولي كمال أتاتورك أمر تركيا. كما سنقف عنده لاحقاً إن شاء الله. وكل ما تم الإشارة إليه في علاقة النخبة الفرنسية الجزائرية، كان المراسلة التي تمت بين مولود معمري وطه حسين، عندما أهداه كتابه "الربوة المنسية"⁽²⁾.

وبذلك يكون التيار الإسلامي في الجزائر وعلمائه أكثر تفاعلاً مع المشرق وإيديولوجياته؛ إذ ترقب بعناية تداعيات الاصطدامات القلمية الفكرية بين التيار الإسلامي والتغريبي في المشرق، وشارك في الرد على انزلاقات هؤلاء التغريبيين في المشرق، الذين عدوا أنفسهم مجددين، وغاية علماء الفكر الإسلامي في الجزائر من ذلك، ما جاء على لسان المفكر والباحث الجزائري محمد أركون (1928-2010) خوف هؤلاء العلماء على الأمة الإسلامية من التفسخ وميوعة الأخلاق التي لمسوها في المجتمع الغربي، والحشية على انسلاخ القومية الإسلامية.⁽³⁾

⁽¹⁾ نفى بارك (A.Berque) في مقال له جاء بعنوان: "المثقون الجزائريون" (les Intellectuelles algériens) التأثيرات المشرقية على النخبة الجزائرية، وقدم بذل ذلك التأثير الغربي، مستشهداً بما جاء على لسان هذه النخبة، أمثال الشريف بن حبيلس، محمد العزيز كسوس، جان عمروش، وسعد الدين بن شنب؛ حيث اقتبس من كتابتهم ما يؤكد ذلك. فغن هذا الأخير صرح بالقول: «... القاهرة، الإسكندرية، بيروت، حلب، دمشق، فلسطين، اليمن، العراق مرتبطون دوماً بالعرب، ذكرى الملكة سبأ، موسى، رمسيس، كليوباترا، يوسف، محمد، ليست سوى إطار وديكور عظيم يجذب، فلا يجب علينا صرف الانتباه عن تمثيل هذه القطعة (الجزائر).. وقد لعب الرجال في عهدنا دوراً، وهم أولئك الذين تلقوا في الجامعات الفرنسية أو من الكتاب الفرنسيين شرارة من أجل إحياء أنفسهم، دون أن يبحثوا عن ذلك بعيداً عن ديارهم». ينظر: A.Berque: Les les Intellectuelles algériens, R.A, V.91, 1947, P.134-135.

⁽²⁾ عبد المالك مرتاض، الثقافة العربية، ص.26.

⁽³⁾ محمد أركون: الفكر العربي، تر: عادل العوّاء، ط.3، منشورات عويدات، بيروت، 1985، ص.143.

1.I - سفور المرأة:

يعد موضوع المرأة وسفورها في نهاية القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين، من المواضيع التي تفتقت عن تفتح الفكر العربي على الحضارة الغربية. وقد أثار تناولها سجالات عميقة، تحركت معها الأقاليم الفكرية على اختلاف اتجاهاتها، وتناقلتها الكتب وتداولتها الصحف المشرقية، خاصة بعد صدور كتابي قاسم أمين "تحرير المرأة" و"المرأة الجديدة" مع مطلع القرن العشرين. حيث أثار نشرهما غبارا كثيفا ومعركة فكرية امتدت تداعياتها خارج الحدود الجغرافية لمصر. وقد لاقى هذه المعارك صداها في الجزائر، تفاعلت معها النخبة العربية. وإن كان تداوله بين الكتاب والمفكرين الجزائريين لم يكن في الفترة المتزامنة ومناقشته في المشرق، ويرجع ذلك إلى جملة أسباب نذكر منها:

- أن المرأة الجزائرية لم تعرف ظاهرة السفور، إلا في ثلاثينيات القرن الماضي (1930)، بعد الاحتفالات المئوية، وارتفاع أصوات النخبة المفرنسة، التي دعت إلى تحرير المرأة عبر صفحتي "صوت الأهالي" و"صوت المستضعفين"، كتعبير عن انفتاحها على الحضارة الغربية.

- تداعيات الدعوات التحررية التي أسهمت فيها تركيا الكمالية، وإعلان زعيمها كمال أتاتورك مبدأ المساواة بين الجنسين.

- بروز قيادات نسوية في المشرق، متأثرة بعوامل النهضة الفكرية، دافعن فيها عن حقوقهن بجملة مطالب؛ منهن ملك حفني ناصف، وهدى الشعراوي -مؤسسة الاتحاد النسوي المصري (1932)-، وصفية زغلول. في حين كانت النساء في بلاد المغرب عموما والجزائر خصوصا، تمارس عليهن الوصايا في المطالبة بحقوقهن، فتولى الرجال الدفاع عنهن، وكان هؤلاء -الرجال- ينتمون في الغالب إلى الطبقة المفرنسة من المثقفين، لذلك كانت خطاباتهم محل شك وريبة.⁽¹⁾

ولم تتطرق النخبة الإصلاحية في الجزائر ظاهرة سفور المرأة في المشرق بالمناقشة والتحليل، وإنما اكتفوا بنقل مقالات رشيد رضا⁽²⁾ عن الموضوع ونظرته الفقهية لمسألة السفور والحجاب، وزواج المرأة

(1) محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج.1، ص.228. وعلي مراد: الحركة الإصلاحية، ص.384-388.

(2) مجلة الشهاب، مج.6، جويلية 1930، ص.361-368. مج.6، أوت 1930، ص.426-330. مج.6، سبتمبر 1930، ص.485-495.

وحقوقها المالية خاصة فيما يتعلق بالميراث. ونقلت "الشهاب" أيضا موقف شكيب أرسلان⁽¹⁾ من القضايا التي طرحت خلال المرحلة عن تحرير المرأة. وأسقط العلماء واقع المشرق على ما استجد في مجتمعهم، فكانت المرأة الجزائرية والمغربية هي المعنية بالمناقشة لا المرأة المشرقية؛ فقد أثارت محاضرة لأبي يعلى الزواوي، بنادي "الترقي" (1929) ردود فعل قوية، بسبب دعوته لمنح المرأة المزيد من الحرية، ليكون لها حضورا ومكانة اجتماعية، واستفاض في الحديث عن الحجاب. إلا أن حديثه أخذ منحى آخر وفُهم على أنه دعوة لتحرير المرأة ونزع حجابها⁽²⁾، وتناقلته العديد من المجالات على غرار "الشهاب" و"النجاح".

كما أثار كتاب التونسي الطاهر الحداد (1898-1935) "امراتنا في الشريعة والمجتمع"، سخطا كبيرا في أوساط التونسيين⁽³⁾، لمضمونه الداعي إلى ضرورة التوفيق بين أحكام الشريعة الإسلامية وتطور المجتمع، فانتقد فيه نظام تعدد الزوجات، وعدم المساواة بين الرجل والمرأة في الميراث، وطالب بإعادة النظر في وضعية المرأة والرفع من شأنها⁽⁴⁾، وإن كفر صاحبه، إلا أنه كان المعتمد في سن قانون الأحوال الشخصية بتونس (1956). وقد امتد هذا الاستنكار لمصلحي الجزائر، واعتبروا صاحبه كافرا وملحدا؛ فانتقده أبو اليقظان بمجلة المغرب في عددها (25) بعنوان لاذع: "قنبلة الإلحاد في تونس"⁽⁵⁾. وهو الموقف الذي اتخذه عبد الحميد بن باديس أيضا في "الشهاب"، عندما صرح بأنه سلك -الطاهر الحداد- فيه مسلك الجاحدين، بأن أنكر بعض ما في القرآن من أحكام، كان الحكم فيها قطعي وصريح⁽⁶⁾.

(1) مجلة الشهاب، مج.6، جوان 1930، ص.277.

(2) محمد ناصر: مرجع سابق، مج.1، ص.245.

(3) وكرد على كتابه نشر جامع الزيتونة كتابا لمحمد الصالح بن مراد: "الحداد على امرأة الحداد"، وكتاب الشيخ عمر البري المدني عنوان: "سيف الحق على من لا يرى الحق". واتهم بالزندقة وجرّد من شهادته العلمية ومنع من الزواج وإتمام تعليمه. بعد صدور فتوى موقعة من الطاهر بن عاشور. مما جعله ينعزل عن الناس إلى غاية وفاته سنة 1935.

(4) أحمد القصاب: تاريخ تونس المعاصرة (1881-1956)، تر: حمادي الساحلي، ط.1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس 1986، ص.78-79.

(5) محمد ناصر: المرجع السابق، مج.1، ص.246. كما تناولت جريدة النجاح الكتاب بالنقد في ثلاث أعداد متتالية من تاريخ 14-15-16 نوفمبر 1930.

(6) الشهاب، مج.6، ج.11، ديسمبر 1930، ص.714.

وغريب في الموضوع أن مسألة سفور المرأة، قد وجدت عند بعض رواد النخبة العربية في الجزائر ما يبررها، خاصة سفور التركيات. فقد برر عبد الحفيظ الهاشمي⁽¹⁾ قرار الكمالين برفع حجاب المرأة التركية، الذي اعتبره لا يتنافى مع أحكام الدين ولا يناقض الشريعة الإسلامية، بمبررات سياسية، ماداموا يواجهون الأوربيين أعداء الإسلام، وميز بين الوضعية الظرفية للنساء الجزائريات التي تستوجب عليهن التزام الحجاب على خلاف تركيا. كما برر فيه لكمال أتاتورك ما استحدثه في تركيا، ورأى أنها حملة دعائية من فعل الانجليز لفصل تركيا عن البلاد العربية.

ميزت النخبة العربية بين الانفتاح الأعمى على الحداثة، التي يتحرر فيها الفرد من كل الضوابط الأخلاقية والقيم الحضارية، وبين انفتاح الذي يحفظ للمرأة خصوصيته وانتمائه، فسفور المرأة عند أبي اليقظان لم يعني الإنغلاق والتفتح على العصر، ولا بالأصالة والمعاصرة، بقدر ما هي عملية إهائية للمسلمين عن أهدافهم الدينية والقومية: «...والحقيقة أن مسألة السفور والحجاب ليست مسألة جمود وحركة، ورقى وانحطاط، وعلم وجهل، بل هي مسألة تدين وتجرد، عفاف وتهتك، عقل وطيش، وجملة هذه فتنة من فتن أوروبا خدعت بها واغرار المسلمين لينصرفوا عن واجباتهم الدينية والوطنية الحقيقية...»⁽²⁾. فكانت النخبة العربية قد وقفت موقف المدافع عن المرأة، والمهاجم لمسألة سفورها، ورفضوا كل ما من شأنه أن يمس شرف المرأة المسلمة أو يتناول على النصوص القرآنية بتأويلها تأويلات يتحكم فيه الميل والهوى. لكننا من جهة أخرى نجد أن النخبة العربية في الجزائر قد استقبلت في ثلاثينيات القرن الماضي شقيقات على سفورهن وقدم المشهد الثقافي على الفكر الديني، فاستقبلت فاطمة رشدي الفنانة المسرحية (1932)، استقبال الكبار في نادي الترقى، وهي سافرة الوجه، وقد أجابت المستفسرين على ما هي عليه، أنها محجبة القلب والأخلاق. وقد تغنى بمقدمها الشعراء، كمحمد الصالح بن خبشاش تلميذ ابن باديس عبر جريدة النجاح. وإن كانت صحف الجمعية لم تولي المسألة بالا. ولم يتم تغطية الزيارة.

(1) جاء في جريدة "النجاح" قول عبد الحفيظ بن الهاشمي: «...وإذا أدخلت - تركيا - تحسينا في مسألة الحجاب، فهل يخرجها ذلك عن كونها دولة تعمل لإحياء كلمة الإسلام، على أن نساء الأتراك عفيفات الدم لا نحشى منهن ما نحشى عندنا من الفساد. وأيضا إن مسألة الحجاب في تاريخ تركيا ليس معمولا بها مثل ما هو معمول به لدينا لنزاهة أولئك القوم والسر في الحجاب هو الفتنة». عبد الحفيظ بن الهاشمي: "تركيا والإسلام"، النجاح، ع.140، 5 جانفي 1924.

(2) محمد ناصر: مرجع سابق، مج.1، ص.252.

2.I - مواجهة الخطاب التغريبي:

تفاعل المصلحون في الجزائر مع الخطاب التغريبي في المشرق، وتابعوا باهتمام الصراع القائم بين التوفيقية والتغريبية، التي علا شأنها في العقد الثاني والثالث من القرن العشرين (1920-1930)، وجهرت التغريبية بعد سريتها واحتشامها بفكر انفصامي، يفصل الفرد عن هويته وحضارته العربية الإسلامية، ويقطعه عما يربطه بماضيه المرتبط بالتاريخ الإسلامي، مما خلق جوًّا من المجابهة وصراع الأضداد.

وكان تتبع الحركة الإصلاحية في الجزائر للصراع القائم من منطلق قومي عربي وإسلامي. فبنفس الاهتمام تابع المصلحون كتابات سلامة موسى وطه حسين وعلي عبد الرازق له. وحرصوا على الرد على سمومهم الفكرية، التي نهلوها عن أساتذتهم في الجامعات الغربية والمستشرقين. وقد كان محمد سعيد الزاهري من بين أحد أهم الأعلام النخبة العربية التي بذلت قلمها الجريء في الرد على الفكر التغريبي في المشرق قائلًا:

وإن كان شيء جد في الغرب تافها
وإن جد في الإسلام أعظم حادث
وحرر في إطرانهم ومديحهم
قول بما قال الفرنج ولم يكن
إذا فضحت للغرب شر فضيحة
وإذا ثبت للشرق أسمى فضيلة
وإن أبصر الشرقي ناء بجانب
فمنزلة الغربي عليا عنده

أقام ذوي الأقلام فينا وأقعد
تعاموا كأن الأمر لم يكن ذا صدى
صحائف ضد المسلمين وسودا
وإن زعم التفكير إلا مقلدا
تقزز من إفشائها وتنكدا
تعب في إنكارها وتشددا
وإن يرى غريبا دنا وتوددا
وإن كان في الدنيا طريدا مشردا⁽¹⁾

وشارك -الزاهري- مفكرو المشرق في الرد على التغريبيين، وإبطال دعواتهم الهدامة، وكان طه حسين بطرحه الجريء وأسلوبه السلس البسيط، قد شكل خطرًا على الطليعة من الشباب والفكر

⁽¹⁾ أحمد بلعجال: الخطاب الإصلاحي عند الشيخ محمد السعيد الزاهري، رسالة ماجستير، (مخطوط) جامعة منتوري، قسنطينة، (2005-2006)، ص.134. نقلًا عن الزاهري: "تحية أمير البيان"، الإصلاح، ع.5، س.3، 17 أكتوبر 1929، ص.2.

الإسلامي، الأمر الذي جعل كتابته محط تمحيص وغرابة من الأدباء والمفكرين مشرقا ومغربا، فقد انتقده الزاهري في جريدة الصراط السوي، بمقال عنونه: "الدكتور طه حسين شعوبي ماكر"، كرد على تصريح أدلى به طه حسين لجريدة "النداء البيروتية". جعل فيه العرب من المحتلين الذين مروا على مصر، وفي نفس مرتبة الفرس واليونان والفرنسيين والانجليز⁽¹⁾. وهو ما استنكره الزاهري، مؤكدا في نفس الوقت:

- أن طه حسين شعوبي⁽²⁾ ماكر، يحارب في كتابته العروبة والإسلام.
- إمكانيات طه حسين الأدبية، التي يستطيع بها ستر شعوبيته الماكرة؛ فبأسلوب بسيط يخاطب فيه الشباب العربي، بلغة العواطف والشهوات، البعيدة عن العقل والإدراك فيهم. وهو أسلوب جذاب يقود الشباب العربي إلى الهاوية والردى، ويستل معها منهم النخوة والاعتزاز بالعروبة.
- أنه كان عوناً من أعوان الاستعمار، ويعمل على تنفيذ مخططاته في مناهضة العروبة والإسلام.
- مؤلفاته تشتمل على جملة من الشكوك والريبة فكتابه "في الشعر الجاهلي" و"رسالة قادة الفكر" طعنة في صميم العروبة، لما فيهما من تكذيب لآيات الله، ولتجاهلها وحذفها لتاريخ العرب كقيادة فكر لقرون طويلة. أما كتابه "المحمل في الأدب العربي" الذي اشترك مع غيره في تأليفه، فهو مليء بالأغاليط، ما يجعل الطالب المطلع عليه يخلص إلى أن لا قيمة لهذا الأدب، ويفقد أهم عنصر فيه، وهو الذوق الصحيح. بينما تضمن كتابه "في الصيف" دعوة صريحة لتلاوة التوراة؛ لأنها في رأيه مورد هام من موارد الأدب الرفيع.
- خطر كتاباته على الناشئة، خاصة بعدما قررت وزارة المعارف بمصر، جعلها ضمن مقررات المدارس الثانوية، وخطورتها تكمن في انتفائها لروح التربية والوطنية.
- دعوة لمقاطعة كل كتاب يشكك ويطعن في العرب، وإصدار بيانات دورية عن الكتب، المنشورة، تبين حسناتها من رديتها، فتشع على قراءة الأولى وتحذر وتنفر من الثانية، لمضمونها المنافي للقيم

⁽¹⁾مجلة الصراط السوي، ع.4، 19 جمادي الثانية 1352 / 9 أكتوبر 1933، ص.4.

⁽²⁾هي إحياء للحركة الشعبية التي ظهرت بوادرها في العصر الأموي، كحركة اجتماعية قومية، وازدادت توسعا في العصر العباسي، بدخول عناصر غير عربية خاصة الفرس منهم في الإسلام، ويرى أصحاب هذه الفكرة، أن الفضل للعرب على غيرهم من العجم. وتفضيل العجم على العرب والانتقاص منهم

والمبادئ العربية.⁽¹⁾

ووجه الزاهري نقدا حادا لترجمات طه حسين للروايات المنشورة في مجلة "الهلال"، بأن وصفها بالتافهة والمبتذلة، لما تضمنته من مقاطع خليعة قدمها مترجمها بأسلوب مشوق إغرائي.

كما كانت للزاهري وقفة أخرى مع أعلام التغريب في المشرق، في كتابه "الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير"⁽²⁾، بأن نعت كلا من طه حسين وسلامة موسى بالإلحاد والتقليد، وأعتبرهم من أعوان الاستعمار.⁽³⁾

كما هاجم بدوره عبد الحميد بن باديس بسلامة موسى، على اعتباره أكبر داعية للتغريب في كتابه "تاريخ الفنون وأشهر الصور"⁽⁴⁾، الذي قلل فيه من شأن الحضارة الإسلامية، ومكانتها الإنسانية، ومن ذلك ما جاء في فصل "الفنون الإسلامية" من هذا الكتاب قوله: «قد نزع الإسلام نزعة توحيدية، وجعل التوحيد المقام الأول من الإيمان، فتأثرت الفنون من هذه الناحية بحذف كل ما يختص برسم الإنسان أو الحيوان أو نحت تماثيلهما ذلك؛ لأن الصور والتماثيل تومئ إلى الأوثان التي يُخشى على التوحيد منها، ولكننا نجد أمتين إسلاميتين هما الفرس ومصر مدة الفاطميين تسامحتا بعض التسامح في الرسم والنحت... ولكن هذا لا يطعن فيما ثبته من معارضة الإسلام لهذين الفنين، بل هو أجدر أن يؤيده ما قلناه؛ وذلك لأن فارس ليست سنية وكذلك مصر أيام الفاطميين كانت شيعية، والتشيع نوع من الانشقاق عن الإسلام وخروج على جمهور المسلمين». وهو التصريح الذي دفع عبد الحميد بن باديس على اعتباره، ممن يتكلمون بما لا يعملون؛ لأن الإسلام إنما حرم ما كان مجسداً في تمثال وليس الرسم في حد ذاته، وأن قوله على أن الشيعة منشقة على الإسلام، هو قول منكر أراد به فصل أمم عن الأمة الإسلامية، لسوء قصده وغروره على أنه ملم بكل العلوم والفنون

⁽¹⁾ الصراط السوي، ع.4، المقال السابق، ص. 54.

⁽²⁾ هو في الأصل مجموع مقالات، كتبها الزاهري في مجلة "الفتح" لمحّب الدين الخطيب، وقد لاقت استحسانا لدى قرائها، فتم تجميعها في كتاب واحد بإشراف من صاحب المجلة، صدرت الطبعة الأولى منه سنة (1926) عن المطبعة السلفية، وطبعة ثانية بمطبعة الاعتدال (1933)، ليعاد طبعه بدار الكتاب في الجزائر.

⁽³⁾ محمد السعيد الزاهري: الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دار الكتب، الجزائر، (د.ت)، ص. 30.

⁽⁴⁾ قدم الزاهري في هذا الكتاب مجموعة من الصور والرسومات الفنية الأوروبية المشهورة، ولحّة عن تاريخ هذه الرسومات وتاريخ راسمها. وقد خلاله أيضا نظرة عامة على الفنون الجميلة، وأوجه الانحطاط التي تعتره. وهو ملخص لعمل قدمه السير وليام أوربين، بعنوان "خلاصة الفن". وإن كنا لا نعلم تاريخ إصداره، إلا أن رد عبد الحميد يدل على أنه كتبه في عشرينيات القرن 19.

فأخلط بين مذاهب الإسلام والفنون.⁽¹⁾

وقد كانت النخبة العربية في الجزائر واعية بالمخاطر التي تحيكتها هذه الفئة، بقدر متساوي مع نظيراتها بالمشرق؛ فقد عد الرافعي سلامة موسى من المعادين للإسلام. واعتبره العقاد حقوداً؛ فهو الكاتب الذي يكتب ليحقد؛ ويحقد ليكتب ويدين بالمذاهب ليرفع منها. وهاجمته مجلة الرسالة لحسن الزيات.

وعاب من جهة أخرى ابن باديس على مجلة "المقتطف" في عددها الصادر في تاريخ (فيفري 1930)، نشرها لمقال لأحد الكتاب بعنوان "مفاخر أور الكلدانيين"، بنعت قصة عاد بالخرافة العربية. وهو الإنكار الذي وصفه ابن باديس بسوء الأدب، الذي لم يعهده مع صروف صاحب مجلة "المقتطف"، والذي يدل حسب ابن باديس على ضعف تحصيل صاحبه، بحيث أنه خلص لحكم دون تدليل.⁽²⁾

كما وقف معاوية التميمي التونسي (1891-1944)، على الأخطاء العامية التي وقع فيها طه حسين في بعض أعماله، منها رسالته التي قدمها لجامعة السربون، وتحصل من خلالها على إجازة الدكتوراه باللغة الفرنسية، المعنونة: "فلسفة ابن خلدون الاجتماعية". وقد حرصت "الشهاب"⁽³⁾ نقل هذا العمل لتعربة هذا الأديب. ولنفس الهدف تقرباً، نقلت "الشهاب" عن "السياسة الأسبوعية"⁽⁴⁾ مقروناً بتعقيها على تصريح لطله حسين وموقفه من العلم والدين.

إن المنهج الذي سلكته النخبة العربية، في نقد الخطاب التغريبي في المشرق، كان يتفق تمام الاتفاق مع صيرورة النقد الإصلاحية في المشرق. الذي عرف عبر محطاته التاريخية صدمات عنيفة قوية واشتدت ما بين (1920-1930). لذلك يمكن اعتبار اهتمام النخبة العربية في الجزائر وجهاً

⁽¹⁾ عبد الحميد بن باديس: "يتكلمون بما لا يعلمون"، مجلة الشهاب، مج.6، ج.1، رمضان 1348هـ/ فيفري 1930م، ص 27-30.

⁽²⁾ عبد الحميد بن باديس: "ما هكذا عهدنا أدب صروف"، المصدر نفسه، مج.3، ج.3، غرة ذي القعدة 1348هـ/ أبريل 1930م، ص 166-167.

⁽³⁾ الشهاب، ع.8، مج.1، 31 ديسمبر 1925، ص 167-169.

⁽⁴⁾ عبد الحميد بن باديس: المصدر السابق، ع.44، مج.2، 26 محرم 1345هـ/ 5 أوت 1926.

من وجوه التقارب المشرقي المغربي، فكل ما يعترى المشرق يتحرك له المغرب⁽¹⁾. كما أن أعمال التغريبيين في المشرق، سمحت للعلماء من الإطلاع على مفكرين وفلاسفة غربيين، وآدابهم وفنونهم من خلال ترجمة هؤلاء التغريبيين في المشرق لبعض هذه الأعمال. وهو ما لم يتحه لهم المتفرنسون الجزائريون.

أضف إلى ذلك فإن النخبة معربة إلى الجزائر لم تقتصر نظرتها للمشرق على النظرة التقديسية أو الانبهارية لكل ما هو مشرقي؛ فقد كانوا على درجة من الوعي والعلم، الذي سمح لهم التمييز بين الغث والسمين والجيد والرديء. فكانت فاعلة في عصرها، بحيث تفاعلت ونصبت نفسها مدافعا عن الإسلام والعروبة، والتصدي لتجاوزات المتغربين الداعين للتجديد الداخلي والخارجي. واتسمت ردودهم بالآنية للأحداث والتصريحات والكتابات التغريبية وبالموازاة مع أقرانهم في المشرق، وهو دليل على التتبع المستمر والمركز للإنتاج الفكري والأدبي في المشرق.

II. صدي الجامعة الإسلامية على النخبة الجزائرية:

1.II - تنامي فكرة الانتماء للعالم العربي لدى الجزائريين:

إن المطلع على أوضاع الجزائر خلال الحكم العثماني، منذ الاستنجد بالأخوين عروج وخير الدين، وإلى غاية طرد الفرنسيين لهم، سيوافق حتما أبو القاسم سعد الله فيما ذهب إليه في كتابه "الحركة الوطنية" على أن الجزائريين عرفوا القومية قبل المشرق بشكلها العثماني "العثمانية"، التي عرفها أهل المشرق بشكلها "التريكوي"⁽²⁾ عشية الحرب العالمية الأولى.

فمنهج العثمانيين في حكمهم وفرض لغتهم ومذهبهم الحنفي، جعل الجزائريين يشعرون أنهم من جنس غير الجنس الذي يحكمهم، رغم الرابطة الدينية التي تجمعهما، فالحاكم السيد العثماني والمحكوم العبد العربي. فكانت ثورات الطرق الصوفية كالدرقاوية والتيجانية والقادرية، تعبيرا عن رفضهم للتواجد

⁽¹⁾ عاب بعض المصلحين الجزائريين على المشرق تجاهله لقضايا المغرب العربي عامة، والجزائر خاصة، ومن ذلك "كلمة العتاب" التي تقدم بها فرحات دراجي (1906-1951)، للمشاركة عبر مجلة "البصائر" عاب فيه على أهل المشرق تجاهله للأحداث التي تعرفها المنطقة بل يخلطون في أسماء مدتهم وأسماء شخصياتهم. للمزيد ينظر: فرحات دراجي: "كلمة عتاب"، مجلة البصائر، ع.89، 29 رمضان 1356هـ/ 3 ديسمبر، 1967، ص.2. ومحمد سعيد الزاهري: "مكانة مصر في المغرب العربي"، مجلة الرسالة، ع.135، س.4، 3 فبراير 1936، ص.178-180.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية، ج.1، ص.182-184.

العثماني في الجزائر.

وهو الخطاب الذي بررت به فرنسا احتلالها للجزائر، على أنها جاءت محررة للجزائريين من استبداد العثمانيين. وهو ما يبرر أيضا ارتقاء بعضهم بين أحضان فرنسا⁽¹⁾؛ لكن طغيان فرنسا واستبدادها، حوّل زاوية الميل، التي تغير معها البغض إلى عواطف وأحاسيس تجاه العثمانيين. فكان تشبع فرنسا بروح صليبية مقيته، وسنها لقوانين استثنائية شاذة سلطت على رقاب الأهالي؛ وإغائها للقضاء الإسلامي، وإصدار قانون المواطنة الفرنسية (1865)، وإهمال التعليم الإسلامي، وعدم تطبيق لائقيتها على الجزائريين، بأن تدخلت في كل شؤون المسلمين الدينية (العبادات والمعاملات)، وجهود المبشرين من الآباء والأخوات البيض، والدراسات الإستشراقية. أن بعث في الجزائريين الروابط الدينية والعربية، وقوى في نفوسهم الحاجة لهذا الانتماء لمواجهة هذا العدو الصليبي الكافر.

فكانت جل الثورات الشعبية، ابتداء من ثورة الأمير عبد القادر إلى غاية الثورة التحريرية، إعلاءً لكلمة الجهاد الإسلامي ضد الكافر الغاصب الذي سلبهم الأرض التي هي العرض والهوية والانتماء، وفي انتصارهم انتصار للإسلام والأمة الإسلامية. وإلى جانب ذلك كانت الأحداث الخارجية المتعاقبة على الدولة العثمانية، قد نمت هذا الشعور في نفوس الجزائريين، بأن خلقت عند جل المسلمين إحساسا بالخطر الداهم على الإسلام، باستهداف أجزاء من الدولة العثمانية؛ كالمسألة الشرقية في مواجهة روسيا القيصرية، وحرب البلقان، وحروبها في طرابلس الغرب ضد الغزو الإيطالي،⁽²⁾ والمشاركة في الحرب العالمية الأولى وخروجها منهزمة مع دول المحور.⁽³⁾ ليتنامى هذا الشعور أكثر، بادراك الجزائريين لخطورة التنافس الفرنسي البريطاني على البلاد العربية، وخلق بريطانيا لحاجز جغرافي وكيان غريب عن جسم العالم العربي يفصل وحدته.

وهي في مجموعها عوامل ساعدت على إذكاء هذه العاطفة لدى الجزائريين، الذين عبروا عنها في أدبياتهم خاصة الشعر الشعبي الذي سايروا فيه أحداث المشرق وهزاته⁽⁴⁾، وصرخوا عن نصرتهم

⁽¹⁾ فقد خصص سي عمار (سعيد) بوليفة فصولا من كتابه، بين فيها موقفه المعادي من الحقبة التركية على بلاد القبائل، وكيف

تحررت المنطقة من سيطرتهم. للزيد ينظر. S.Boulifa : le Djurdjura a travers l'histoire, op cit, pp 85-333.

⁽²⁾ Andre Servier : op cit, p. 143.

⁽³⁾ Jean Melia: L'Algérie et la guerre, op cit, p. 20.

⁽⁴⁾ ومن ذلك ما جاء على لسان الشاعر الشعبي، المداح محمد بن إسماعيل (1820-1870) عند اندلاع حرب القرم بين تركيا وروسيا (1854-1856) جاء فيها:

للسلطنة والسلطان العثماني، ولعب في ذلك المداح⁽¹⁾ الدور الرئيسي خاصة في الأسواق الأسبوعية، صورت أشعاره لسلطان عبد الحميد على أنه المهدي المنتظر، الذي سيحررهم من فرنسا. إلى جانب الدور الذي لعبته الصحافة العربية التي كانت تصل إلى الجزائر، وتحمل معها أخبار المشرق كجريدتي "المؤيد"، و"الحاضرة". فأججت هذه العوامل عواطف الجزائريين، وجعلتهم يصعدون على متن سفينة عثمانية رست بميناء الجزائر عام (1906)، وطالبوا بمجيء السلطان العثماني المخلص⁽²⁾.

ومن أهم المحفزات التي زكيت هذه العاطفة، وجمعت الجزائريين بالخلافة والسلطان العثماني، الهجرة⁽³⁾ على اعتبارها استجابة لدعوات الجامعة الإسلامية في أحد أهم محركاتها. فقد سخرت كل

أنصر علام عبدك أمير المؤمنين	عبد المجيد ناصر دين المختار
قاموا جنود الإسلام معه مسبلين	في نصر دين رب تفنى الأعمار
ويقول في موضع آخر:	
السلطان حامل الجور	بنصر الإله ربي
زاد بجيش منصرف	بالمصطفى العربي
والروم جنود مدفور	للحرب جيش مربي

Ben Cheneb: «La guerre de Crimée et les algériens, par le cheikh Sidi Mohammed ben Ismà'il d'Alger», R.A, v.51, 1907, pp169-222.

⁽¹⁾ ومن ذلك ما جاء على لسان أحد المداحين الجزائريين، وهو يستنجد بالسلطان عبد العزيز (1854-1876) مما بلغته الأوضاع الاجتماعية من فساد قال فيها:

يا رب عجل من يفك الرقاب	يأتي من وطن الشام غيثا به
هدي (عبد العزيز) يأمره للركاب	يعطيه جنود النصر ليه تحميه
في الدين حصلنا والكريم لنا كتاب	رب نزل قضى أذل خلقه
ما بقوات إلا الهرب	هَذَا الْوَطَنُ انْعَاف

للمزيد: أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.8، ص.339.

⁽²⁾ العجيلي التليبي: صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي، (1876-1918)، كلية الأدب والفنون والإنسانيات، دار الجنوب للنشر، منوبة، تونس، 2005، ص.135.

⁽³⁾ ارتبطت هجرة الجزائريين إلى البلاد العربية (الشام) أو اسطنبول، بتشجيع من السلطان عبد الحميد الثاني، لأهداف تخدم فكرة الجامعة الإسلامية، بأن أوجد لها مكاتب خاصة. لكنها تراجعت -الهجرة- بشكل ملفت بتراجع الفكرة، بعد تولي حزب تركيا الفتاة، فأهمل الدور الذي يقوم به هذا المكتب، وشجع المهاجرين على العودة بشكل جماعي إلى أوطانهم، أو على الأقل التوجه إلى البلاد العربية في المشرق العربي. للمزيد ينظر: عمار هلال: "الهجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق"، مقال سابق، ص. 114 - 115.

من جريدتي "المهاجر" و"المؤيد" صفحاتها لتعرض الجزائر للاحتلال، وأهلها للعبودية ومؤسساتها التعليمية والدينية للتخميم. وبدورها شجعت "المعلومات" و"ثمرة الفنون" و"الإسلام"، الجزائريين للفرار من الديار، التي طغى فيها مشهد الاستبداد المسيحي الكافر.

II.2- تفاعل النخبة الجزائرية مع الجامعة الإسلامية:

ارتبطت فكرة الجامعة الإسلامية في ذهن الأوربيين بالعصبية الإسلامية الموجهة ضدهم، فحملت على أنها حرب إسلامية على الصليبية المسيحية، وقد روج لهذه الفكرة بريطانيين وفرنسيين. وهو ما تحججت به فرنسا في معاداتها لكل من يروج للفكرة في الجزائر، واعتبارها تمردًا وانفصالًا عن سلطتها. فكل من يثير مسألة الجامعة الإسلامية يوضع في خانة العصيان الذي تعاقب عليه. فكانت بالفعل من القضايا التي أرقّت الفرنسيين في الجزائر، وأقلقت راحتهم، خشية تمردهم عن سلطتها. وبدورهم تفاعل الجزائريون مع هذه الفكرة مبكرًا، وقد حرموا بفعل الوضعية الاستعمارية من هذه الرابطة الدينية التي تجمعهم بالخلافة الإسلامية. وكان حمدان بن عثمان خوجة من الأوائل الذين نادوا بالتضامن بين المسلمين في العالم الإسلامي، وقد سبقت دعوته للجامعة الموحدة للمسلمين جمال الدين الأفغاني. حيث ميز حمدان خوجة بين قوميتين:

1- حق كل أمة في أن تكون لها وحدة سياسية مستقلة، وهي دعوة صريحة للقومية الوطنية، استلهمها عن أوروبا في الربع الأول من القرن 19⁽¹⁾. فكان حمدان خوجة أول من استعمل عبارة الجزائر للجزائريين، وهي دعوة سبق بها رفاة رافع الطهطاوي في دعوته مصر للمصريين، الذي اتخذ شعارا في دعوته القومية الوطنية.

2- الانتماء إلى أمة معينة والتعلق بها؛ والجزائر في نظر حمدان خوجة، تشترك في العقيدة مع الكثير من الشعوب؛ لذلك رأى إلزامية بعث القومية الإسلامية، واستقلال الجزائر، مع المحافظة على علاقتها بالخلافة، مع التركيز على دور محمد الثاني -الخليفة العثماني- كمسؤول عن الدفاع عن كل شبر من التراب الإسلامي؛ بوصفه صاحب النهي والأمر.⁽²⁾

وإن كنا لا نستغرب موقف حمدان خوجة، وهو كرغلي الأصل ذو الثقافة المزدوجة، التي وظفها

⁽¹⁾ حمدان خوجة: المرأة، ص. 27.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص. 28.

توظيفاً عقلياً في تفسير الأحداث تفسيراً واقعياً، يناسب وضع الجزائر والعالم الإسلامي. فمع أن دعوته الجزائر للجزائريين، لكنه لم ينكر انتماءها -الجزائر- للسلطة العثمانية، والتعامل مع سلطاتها، لما له من سلطة دينية وسياسية. واستنجد به في محاولة استرجاع الجزائر، فراسل صديقه محمود بن أمين السكة (1834) والسultan محمود الثاني⁽¹⁾، الذي أهداه كتابه "إتحاف المنصفين"⁽²⁾.

وبدوره وقف عمر بن قدور عند فكرة الجامعة الإسلامية، مشيداً بها كرابطة تقوي وشائج الأخوة بين المسلمين، وقد قدمها الإسلام في اعتقاده على العبادات: «...وتلك الرابطة هي قوة روحية، إذا تمكنت من ضمير المرء تجعله يجن إلى أخيه حثوا لا يرى به عند أخيه عيباً ينكره عليه أو شذوذاً يخذله بسببه، رابطة حث عليها الإسلام قبل أن يحث على الصلاة والصيام، فأصبح بها أهلها المعتنون بتتميتها متضافرين، وقلوبهم مرصوصة إلى بعضها فتألف منها سور ضخم لا تهزه زوابع الشقاق ولا تمسه أمواج التخاذل»⁽³⁾. كما يرى أنها تكمن في ضمير المسلم، لا تتناقض تعاليم الإسلام: «إن الصورة الأصلية للقومية الإسلامية العامة صورة يدركها المسلم بدهة من نفس نظام الإسلام العام، وفي إمكان الرجل التقى أن يطلع عليها من نفس خواطر نفسه وهو اجس ضميره»⁽⁴⁾. وجعلها اللبنة الإسلامية التي يلتف حولها قلوب المسلمين، والضرورة الظرفية تدعو للتساند والتضامن، فصدح بمشروعه عن التعارف بين مفكري الإسلام عبر جريدة "الفاروق"؛ أسماه جماعة التعارف الإسلامي⁽⁵⁾. ويبدو أن عمر بن قدور كان يهدف من خلالها، تقريب المسافات بين المفكرين وجمع شملهم. مما جعله عرضة للمضايقات الفرنسية. فكان أقرب لفكرة التضامن التي سبقه إليها مصطفى كامل في جريدة "اللواء"، الذي كان قد حدد علاقته بالسلطة العثمانية على أساس من التضامن. فقد بدأت فكرة الجامعة الإسلامية في حد ذاتها تتماهي في ذهن مفكري الإسلام، بموت باعثها -جمال الدين

(1) حميدة عميراي: دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827-1840)، ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1987، ص.167، 168.

(2) ومما جاء في هذا الإهداء، قصيدة من عشرين بيتاً قال في مطلعها:

تخيرت (محمود) المعالي على كبر ويممت ساحات الندى راحة البشر

حمدان خوجة: إتحاف المنصفين والأدباء عن الاحتراس من الوباء، ص.6.

(3) محمد ناصر: المقالة الصحفية، مج.1، ص.165.

(4) محمد ناصر: المرجع السابق، مج.1، ص.164.

(5) المرجع نفسه، مج.1، ص.161.

الأفغاني-، وبداية انحلال جسم الخلافة الإسلامية، تحت ضربات الاتحاد والترقي والحركة الاستعمارية. فكان اضمحلال الفكرة أن أحيى مفاهيم جديدة للإتحاد، التضامن، ونبد الفرقة والتصدع، وهو ما نلمحه في مقالات عمر بن قذور الذي شغله الشأن العربي والإسلامي وقضايا الأمة وعبر عنها نثرا وشعرا في جريدة الفاروق وصحف عصره (إلى الأمة الإسلامية، الضمير والإصداغ، الملة السمحاء، يا شرق، حرب البلقان، الإسوة الحسنة في حرب طرابلس).

وعموما فإن الحديث عن الجامعة الإسلامية بمفهومه القومي العربي والإسلامي في الجزائر، فيه الكثير من المجازفة، التي تُعرض صاحبها للسجن والنفي، لذلك فإن المجازفين الذين كتبوا عنها قبل (1930)، كانوا يرمزون لها بمصطلحات أخرى؛ كالتضامن الإسلامي، والإتحاد الإسلامي الذي حدده أبو اليقظان ودعا المسلمين له،⁽¹⁾ لمواجهة العدو المشترك تحت راية الدين.

وهو ما ذهب إليه خوالدية صالح، المتشبع بفكرة الجامعة الإسلامية. حيث بادر إلى إنشاء الإتحاد الإسلامي كهيئة سياسية، اختلف في مقرها بين تونس وباريس. وقد بشر خوالدية بهذا الفكر في أكثر من مقال؛ "نداء الثورة" في جريدة "لاديباش التونسية" (La Dépêche Tunisienne)، ومقاله: "الإسلام" في "الجريدة المصرية" (Gazette L'Egyptien) التي أكد فيها ما تدبره أوروبا من أجل تقويض أركان الدولة الإسلامية، وإضعاف المسلمين بإضعاف الخلافة الإسلامية، ودعا الجزائريين كما المسلمين إلى الابتعاد عن الضغائن الثانوية، وتوحيد صفوفهم في سبيل التقدم والانتعاش الحضاري والثقافي والاقتصادي. ومثل لذلك باليابان. كما سعى في نفس المنحى إلى السنوسيين من أجل دعم هيئة الإتحاد الإسلامي⁽²⁾.

وقد عرف مفهوم القومية العربية انتعاشا متميزا في فكر علماء ومصلحي الجزائر في نهاية الثلث الأول من القرن العشرين (1930)، بمتغيرات مخالفة لما بعد سقوط الخلافة الإسلامية. وقد عرفت البلاد التي تعرضت أرضيها للاحتلال الاستقلال، فأثيرت على اثر ذلك دعوات للوحدة السياسية

⁽¹⁾ ففي مقال تحت عنوان: "إنما المؤمنون إخوة": «... لم يمضى على المسلمين، وقت هم فيه أحوج الناس إلى بعضهم، مثل هذا الوقت الذي نحن فيه الآن، فقد تألبت على الإسلام أقوام مختلفة، وعناصر متعددة، وأحاطت بالمسلمين جيوش كثيفة، من كل جهة، ومن كل ناحية وفي يد كل أسلحة متنوعة...» محمد ناصر: المقالة الصحفية، ص.122.

⁽²⁾ عمار هلال: "مساهمة الخالدي صالح بن عمار في التعريف بالقضية الجزائرية مغربا وعربيا وإسلاميا"، مجلة الثقافة، ع.99،

بين الشعوب المستقلة، بدل الحديث عن الوحدة الأدبية. في حين كانت وحدة الشعوب غير المستقلة غير ممكنة⁽¹⁾. وهو لب فكرة القومية العربية عند عبد الحميد بن باديس،⁽²⁾ الذي أولى المسألة أهمية خاصة ضمن كتاباته، "كالعرب في القرآن"⁽³⁾ و"الوحدة العربية"⁽⁴⁾، و"محمد رجل القومية العربية"⁽⁵⁾. ولم يميز الأستاذ بين العروبة والإسلام، ورأى أنهما شيء واحد⁽⁶⁾. ومن أشعاره الممجدة للعرب والإسلام قوله:

المجد لله ثم المجد للعرب
ونثروا ملة في الناس عادلة
بذلوا العلم مجاناً لطالبه
قومي هم وبنو الإنسان كلهم
أدعوا إلى الله ولا أدعوا إلى أحد
من أنجبوا لبني الإنسان خير نبي
لا ظلم فيها على دين ولا نسب
فنال رغباه ذو الفقر وذو النسب
عشيرتي وهدى الإسلام مطلبي
وفي رضا الله ما نرجو من الرغب

كما ذهب الإبراهيمي بعد نكسة فلسطين (1948)، إلى دعوة المسلمين للتقارب والتواصل بينهم لمواجهة المحتلين: «طالما نعينا على المسلمين خصوصاً وعلى المشرقين عموماً، هذا التقاطع الذي سرار التواصل والتراحم والتقارب الكامنة في دينهم... دعوناهم إلى الجامعة الواسعة لا شئت شملهم وفرق جامعتهم وصيرتهم لقمة سائغة للمستعمرين، وطالما شرحنا للمسلمين تضيق بنزيل وهي جامعة الإسلام، إلى الروحانية الخالصة التي لا تشاب بدخيل، وهي روحانية الشرق، وحدرتناهم من هذه الأفاحيص الضيقة والوطنيات المحدودة، التي هي منبع شقائهم، ومبعث بلائهم، وتبينا لهم أنها دسيسة

(1) أبو القاسم سعد الله: "الاتجاه العربي في الحركة الوطنية"، مقال سابق، ص. 33.

(2) يتطابق هذا الموقف مع نظرة شكيب أرسلان التي أفصح عنها في مجلة "الجزيرة" الدمشقية (1937)، حيث قسم العالم العربي إلى ثلاثة مناطق، منطقة مصر، وسوريا والعراق وفلسطين، والمنطقة الثانية تضم الحجاز، واليمن، الخليج العربي. المنطقة الثالثة المغرب العربي، وقد وجد هذا التقسيم ضجة لعدة شهور. فأيده ابن باديس، بينما عارضه في ذلك سليمان الباروني الذي وجد في تقسيم أرسلان نظرة تقيصية لأهل المغرب. للمزيد: أبو القاسم سعد الله، أبحاث وآراء، ج. 4، ص. 132.

(3) الشهاب، مج. 15، ع. 1، 1939، ص. 211.

(4) المصدر نفسه، مج. 13، ع. 11، 1937، ص. 472.

(5) المصدر نفسه، مج. 12، ع. 3، 1936، ص. 103.

(6) ابن باديس: "الإسلام دين حياة والعلم والفن"، المصدر نفسه، مج. 15، ع. 7، أوت 1939، ص. 345.

استعمارية...»⁽¹⁾

وربط العلماء بين القومية الجزائرية والقومية العربية الإسلامية، وحاولوا تطبيقها في الواقع، بغرس الروح القومية العربية الإسلامية في نفوس الجزائريين؛ فكانت مدارس الجمعية حريصة على تلقين طلبتها تاريخ الجزائر مقرونا بالتاريخ العربي، والتدرج في سنوات الدراسة بتناول التاريخ الإسلامي والسيرة النبوية وتاريخ الاستعمار وحركات المقاومة، مع الإمام بتاريخ العرب الحديث، كما اعتنى العلماء بجغرافية الجزائر والوطن العربي.⁽²⁾

وأكد العلماء على أن القومية الجزائرية عمادها الإسلام والعروبة، فرفضوا التخلي عن أحوالهم الشخصية الإسلامية، مقابل الحصول على المواطنة الفرنسية، وهي الأفكار التي مكنت الجزائريين من التمييز بين القومية الجزائرية والقومية الفرنسية، وبالتالي أسهمت في نضج الشخصية الجزائرية وتطويرها.

III. صدي القومية العربية:

عبر القوميون العرب عن رغبتهم في الانشطار عن الأتراك، الذين تعسفوا واستبدوا في ممارسة السلطة، فكانت حركة مناقضة للجامعة الإسلامية وتيار العثمينة، فهل تركت هي الأخرى بصماتها على فكر النخبة الجزائرية؟ أم لم توليها هذه الفئة الاهتمام الكافي؟

إن المسألة التي أثارها القوميون العرب في المشرق، قد تجلت مظاهرها قبل الحرب العالمية الأولى، في شكلها الأدبي الرومانتيكي أو حركات وأحزاب سرية وعلنية، وعبرت عن تبلور وعيها بقوة السلاح بأن أبدوا رغبتهم الانفصالية عن العثمانيين بالثورة، والتي صاحبها ضجة فكرية. بلغت تداعياتها الجزائر وتفاعلت معها النخبة، وبصفة خاصة من المهاجرين؛ سواء منهم الذين هاجروا بشكل مؤقت أو أولئك الذين استقروا قريبا من موقع نهضتها - القومية - بالشام.

⁽¹⁾البشير الإبراهيمي: "أرحام تتعارف"، جريدة البصائر، ع. 148، 26 مارس 1951.

⁽²⁾نبيل أحمد بلاسي: الاتجاه العربي والإسلامي ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة العامة للكتاب، 1990، ص. 43.

فكان الأمير عبد القادر⁽¹⁾ وعائلته، الذين انتقلوا إلى المشرق واندجوا في الحياة السياسية العربية والإسلامية منذ سبعينيات القرن التاسع عشر، ظلوا على وفائهم للخلافة العثمانية⁽²⁾، فكان بعضهم أعضاء في حركة الجامعة الإسلامية التي قادها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، كمحمد باشا صاحب "تحفة الزائر" وأخيه محي الدين الذي تولى عدة وظائف بالدولة العثمانية، إلى جانب الأمير علي. كما حصل الأبناء الثلاثة للأمير، بمعية أخيهم عبد الله على لقب باشا من السلطان عبد الحميد، فخدموا الدولة العثمانية باعتبارها دولة الخلافة الإسلامية.⁽³⁾

ومن جهة أخرى أكدت المصادر التاريخية على علاقة الرجل بالقومية العربية؛ فكانت جهود الأمير عبد القادر العربية والإسلامية، قد أعطت للقومية صبغتها العربية بعد أن تفرّد بها النصارى. فكان فتيلها الأول من عند مسيحي الشام، وهي النقطة التي رغبت فرنسا الاستفادة منها، بجعل أراضيتها مأوى لهؤلاء القوميين. كما اعتبرها العثمانيون حركة نصرانية نابعة من فكر أوروبي مناهض للإسلام. فكانت للدروس الأمير عبد القادر التي ألقاها على بعض المحيطين به في المسجد الأموي، والمدرسة الجقمقية، ومسجد العنابة، ودار الحديث أن عرف علماء ومفكري الشام معنى العروبة. وهو ما جعل القوميين في مؤتمر صيدا⁽⁴⁾ يقترحون عليه أن يكون ملكا على العرب في حركة استقلالية عن السلطة العثمانية؛ لكن كان في تأني الأمير قبول العرض، والرقابة التي فرضها العثمانيون بعد شكوكهم

(1) لم يبد الأمير ووالده ارتياحهما للعثمانيين في الجزائر في آخر أيامهم، فكانت علاقتهما بباي وهران سيئة (الباي حسن). ولم تتحسن هذه العلاقة عندما كان أميراً وقائدا للمقاومة الشعبية، على خلاف أحمد باي الذي كان يتواصل ويراسل الباب العالي.

(2) فقد أنشد الأمير عبد القادر بعد وصوله إلى قسطنطينية (1853) بقوله:

أبشر بقرب أمير المؤمنين ومن	قد أكمل الله فيه الدين إكمالا
عبد المجيد حوى مجداً وعرعلا	وجلّ قدرًا كما قد عم أنوالا
كهف الخلافة كافيها وكافلها	من لا عهدنا له في القرن أمثالا
يارب فاشدد على الأعداء وطأته	واحم حماه وزده منك إجلالا

محمد بن عبد القادر: تحفة الزائر، ج. 2، ص. 52.

(3) أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص. 307.

(4) عقد هذا المؤتمر، بعد هزيمة الدولة العثمانية أمام روسيا (1878)، وجدد القوميون العرب رغبتهم في الاستقلال؛ كأحمد الصلح، يوسف كرم وحسين بيهم، محمد الأمين العاملي، حسن تقي الدين الحضي، إبراهيم آغا الجوهري، يتم عقد هذا المؤتمر الذي حضره ثلاثون عضواً، للمزيد: أبو القاسم سعد الله: المرجع السابق، ص. 129 - 130.

في المراسلات التي كانت تصل إلى الأمير⁽¹⁾ بالتلغيز. إلا أن الأمير وإن تريت فإنه كان يرى بضرورة بيعته من كل الأطراف والإبقاء على الخلافة العثمانية، أي استقلال كنفدرالي.

وبدورها لعبت عائلة الأمير (الأبناء والحفدة)، أدوارا رئيسية في الحركة القومية العربية؛ كعمر بن عبد القادر، الذي انحاز لدعاة القومية العربية، وهو الموقف الذي كلفه حياته، عندما حكم عليه جمال باشا بالشنق (1916)، مع عدد من قادة العرب بتهمة معاداة الدولة العثمانية. كما برزت شخصية عبد القادر بن علي، وهو من حفدة الأمير⁽²⁾، الملقب بالصغير. وأغلب هؤلاء ولدوا وتربوا بالشام، وعانوا كالدمشقيين وكل الشوام من استبداد جمال باشا، الذي نكل بهم. وكانت عائلة علي بن عبد القادر ممن شملهم غضب جمال باشا بالسجن والنفي لبورصة. وهو ما جعل ابنه عبد القادر يثور على هذا الوضع ويفر من منفاه، ويلتحق بالشريف حسين بمكة، أين بايعه وشارك إلى جانبه في الثورة، حاملا علمها الذي دخل به دمشق، كرد على معاداة جمال باشا لشخصه وعائلته، واتهامه لهم العمالة لفرنسا.⁽³⁾

ورغم الصدام الواقع بين أسرة الأمير عبد القادر، وأحد ممثلي الحكم التركي -جمال باشا-، الذي مارس سلطة الاستبدادية بصفته تركيا من الاتحاديين، فجعل من هؤلاء يتقصدون صفة الانشقاق على الحكم. لكن هذا لا يؤكد في جانب آخر، تنكر الأمير وعائلته للخلافة العثمانية، التي ظلت تمثل لهم الانتماء الإسلامي.

أما الأمير خالد الذي ابتعد عن الشام بعودته مع والده للجزائر، فلم يتجرع مرارة تسلط الأتراك هناك، فكان رأيه متمسكا بالخلافة، وينجر وراء الفكر القومي العربي الانفصالي. فاعتذر عن للمشاركة في المؤتمر العربي (23 جوان 1913)؛ لكنه وجه للمؤتمرين رسالة⁽⁴⁾، أكد فيها على عدم

⁽¹⁾نادية طرشون: الهجرة الجزائرية، ص. 293-294.

⁽²⁾الأمير محمد سعيد : مذكرات محمد سعيد الجزائري، أول حاكم عربي في دمشق إبان الاستقلال الأول 1918، دار اليقظة، 1968. كما نشرت مجلة "العالم الإسلامي" صورتين للأمير عبد القادر الحفيد بلباسين وموضعين مختلفين في اسطنبول والشام بلباس الصيد. ينظر:

A. Le Chatlier: «Les Musulmans Algériens au Maroc et en Syrie», R.M, Mars-Juillet 1907, p508.

⁽³⁾أبو القاسم سعد الله: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، ص. 304-321.

⁽⁴⁾مما جاء في الرسالة:

خروجه عن الخلافة، مع مطالبته بتحسين الإدارة الداخلية في سوريا مما يسمح لها بالارتقاء. وبدورها عايشت عائلة السمعون ببلاد الشام الوضعية التسلطية، ما جعلها تقف موقف المشارك في القومية العربية. فقد واجه الشيخ الطاهر السمعوني الجزائري (1852-1920)، بعد وفاة الأمير عبد القادر سياسة التتريك في الشام، بتأسيسه لمجموعة من المدارس، أخرجت الرعيل الأول من القوميين العرب، إلى جانب تأسيسه "جمعية النهضة السرية"، التي ضمت المسيحيين والمسلمين. وكانت بمثابة النواة الأولى التي انبثقت عنها الجمعية العربية الفتاة.⁽¹⁾ ولعب ابن شقيقه سليم السمعوني دورًا هامًا في تفعيل القومية العربية بتأسيسه "المنتدى الأدبي" باسطنبول التي كان قد التحق بها عند دخوله المدرسة العربية التي تخرج منها بصفته ضابطًا في الهندسة. وأسس إلى جانب عزيز المصري الضابط المصري في الجيش العثماني، جمعية العهد السرية⁽²⁾، التي ضمت إليها عددا من الضباط العرب في الجيش العثماني، وكان أغلبهم ممن حكم عليهم جمال باشا بالإعدام إلى جانب عمر بن الأمير عبد القادر.

لم يختلف موقف الطيب العقبي كثيرا عن هؤلاء المهاجرين في الشام، وهو الذي تربى في الحجاز التي كانت تعج حينها بالأفكار القومية العربية المعادية للأتراك، فكان للقرب المكاني صداه في جعل العقبي يتأثر بما يجري في محيطه، ويكون أحد الداعين للانفجار عن السيطرة التركية، ففرض تأدية الخدمة العسكرية في إطار الدولة العثمانية⁽³⁾ وعبر عن هذا التوجه في دروسه ومقالاته في الصحف المشرقية، وهو الموقف⁽⁴⁾ الذي قربه من أمراء العرب⁽¹⁾. وجعله في نفس الوقت في عيون العثمانيين

الجزائر 25 جمادى الأولى سنة 1331. «إلى السادة الأفاضل العظام أعضاء المؤتمر العربي اتصلت بدعوتهم لأبناء الأمة العربية بكل فرح وسرور وأدعو الله من صميم الفؤاد أن يثبت سعيكم، وإني واحد منكم قلبا وقالبا مادامت الأفكار شريفة، والمقاصد عفيفة، فلا شك من النجاح. وأخبركم بأن دعوتكم كان لها صوت زنان، وقد انتشرت في جميع الأفق، وأنتنا الجرائد الشرقية والغربية بما يسر الخاطر، ويبعث على الأمل بنجاح هذه النهضة العامة، ولاشك في أن الدولة العثمانية توافق على طلبنا بتحسين الإدارة الداخلية حتى نرتقي سويا في أوج المعالي...». بسام العسلي: الأمير خالد، ص. 201-202.

⁽¹⁾نادية طرشون: مرجع سابق، ص. 294.

⁽²⁾المرجع نفسه، ص. 299-300.

⁽³⁾أحمد حماني: الصراع بين السنة والبدعة، أو القصة الكاملة للسلطان الإمام الرئيس عبد الحميد بن بايس، ج. 1 ط. 1، دار البعث، قسنطينة، ، 1984، ص. 340.

⁽⁴⁾ومن ذلك جاء على لسان العقبي شعرا مادحا فيه الشريف حسين بقوله:

ووالله لولا الله أيـد عرشكم لكنا جميعا لعبة للأصاغر
كما أصبح الأتراك في الدهر آية لمعتبر في تلكم الأرض عابر

أحد رجال النهضة العربية⁽²⁾، ما جعله يتعرض للنفي مدة سنتين إلى الأراضي التركية. وبعد عودته عقب الحرب العالمية الأولى قصد مكة، واستقبله الملك حسين، وكُلف بإدارة جريدة "القبلة" لسان حال الثورة العربية، بعد محب الدين الخطيب⁽³⁾. والمطبعة الأميرية⁽⁴⁾ كما كان أحد أعضاء الحركة العربية الفتاة⁽⁵⁾، قبل عودته إلى الجزائر (1920).

لذلك فإن الجزائريين الذين تفاعلوا مع القومية العربية البعيدة عن ديارهم قد تفاعلوا معها على اعتبارها جزء من ملائسات واقع حياتهم اليومية في بلاد المهجر. فعاشوا نفس تفاصيل معاناة إخوانهم العرب في البلاد العربية، وإن كانت معاناتهم مضاعفة، فقد تجشموا خلال ذلك غربتان؛ غربه البعد عن الديار، وغربة عدم الاستقرار جراء ظلم واستبداد الموطن المهاجر إليه، لذلك ثاروا فكريا وعسكريا لرفع هذا الظلم. في حين لم تثر المسألة النخبة العربية في الجزائر، فلم يلوها الاهتمام والعناية التي صاحبت الخلافة والجامعة الإسلامية.

IV. -مسألة الخلافة وموقف النخبة الجزائرية:

تعرضت الدولة العثمانية عقب الحرب العالمية الأولى لضربات موجعة على يد أوروبا، أفضت إلى

لكن أبي الرحمن إلا صيانة لأمتكم إذ رد كيـدا لـفـاجـر

للمزيد ينظر: كمال عجالي: "إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز"، مجلة الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، ديسمبر 2005، ص.132.

(1) شارل أندري جوليان: إفريقيا الشمالية تسيير، ص.135.

(2) يقول الطيب العقبي في معرض حديثه عن نشاطه الصحفي في المشرق: «تناولت الكتابة في الصحف الشرقية قبل الحرب العمومية أمد غير طويل، فعدني بعض رجال تركيا الفتاة من جملة السياسيين، وأخرجوني في جملة أنصار النهضة العربية مبعدا من المدينة المنورة على إثر قيام الشريف حسين بن علي في وجوههم بعد الحرب إلى المنفى في أرضهم الروم يليي أولا فالأناضول ثانيا». ينظر: محمد الهادي سنوسي: شعراء الجزائر، ج.1، ص.128.

(3) إلا أننا لم نجد عند تصفحنا للجريدة القبلة (1916-1924) مقالا واحدا موقعا من الطيب العقبي خلال المرحلة التي تولى فيها إدارتها، ولا حتى الافتتاحيات التي عادة ما يجرها مدير الجريدة.

(4) ويقول الطيب العقبي في ترجمته لحياته بالقول: «ولما وصلت أنا إلى مكة المكرمة حتى لقينا من لدن جلالة الملك حسين -كل ما هو أهله من الإكرام والإجلال، وهناك عينت مديرا لجريدة القبلة والمطبعة الأميرية يجري على من سير إنعامه وإكرامه ما لا أستطيع مجازاته...». ينظر: محمد الهادي سنوسي: المصدر السابق، ج.1، ص.128.

(5) أبو القاسم سعد الله: "الاتجاه العربي في الحركة الوطنية" مقال سابق، ص.27.

تقليص حدودها إلى منطقة صغيرة، تضم أنقرة وأجزاء بسيطة خلف الأستانة⁽¹⁾، جرت كمال أتاتورك إلى حروب الاسترجاع، التي نجح فيها عن جدارة بإعادته للعديد من الأراضي وتأسيسه للجمهورية التركية،⁽²⁾ على حساب الخلافة العثمانية التي تم إلغاؤها، مما خلف أجواء متناقضة، بين نظرة حاملة مناصرة لإنجازات أتاتورك العسكرية، التي استرد فيها بعض الأراضي التركية. وأخرى دراماتيكية حزينة، غلبت على المشهد عقب سقوط الخلافة، وما تمثله لهم من سلطة دينية وسياسية. فاهتز العالم الإسلامي بأجمعه على إثر هذه الواقعة. وتحركت معها أفئدتهم وأقلامهم ومسايعهم من أجل استعادتها بعقدتهم العديد من المؤتمرات⁽³⁾.

وتباين تأثر النخبة الجزائرية بهذا الحدث كما النخبة في العالم الإسلامي، فتفاوتت المواقف بين النخبة العربية والمفرنسة منها، رغم تغافل الأخيرة وعدم اكتراثها لضفة الأخرى من العالم الإسلامي إذ توجهت أنظارهم للغرب وحدثاته.

1.IV - موقف النخبة العربية:

طغت شخصية كمال أتاتورك على واجهة الأحداث، وأثارت جهوده العسكرية والسياسية على مستواه الخارجي والداخلي؛ إذ حملت معها تغييرات جذرية اجتماعيا ودينيا في تركيا الحديثة استفزازا مثيرا لكل النخب والمفكرين، وصور مالك بن نبي المشهد الذي تضاربت فيه الأحاديث المتناقضة؛ التي صورت بعضها كمال أتاتورك في تحديه للقوى الاستعمارية، في صورة علي رضي الله عنه. وكانت مكتبة النجاح توزع صورته على الطلبة الذين يعلقونها على أسرتهم⁽⁴⁾. وما هذه الدعاية الإعلامية إلا

⁽¹⁾ حددت معاهدة سيفر 10 أوت 1920 حدود الجمهورية التركية في منطقة جبلية في الأناضول حول أنقرة، وركن صغير من الأراضي الأوروبية خلف الأستانة. كما نصت على إعطاء تراقيا والجزر التركية في بحر إيجه إلى اليونان. والاعتراف بكل من سوريا العراق كمناطق للانتداب، واستقلال شبه الجزيرة العربية وأرمينية. أحمد عبد الرحيم مصطفى: في أصول التاريخ العثماني، دار الشروق، ط.1، 1993، ص.306.

⁽²⁾ إن إعلان الجمهورية التركية الذي كان تمهيدا لإلغاء الخلافة، قد سبق بعدة أحداث ووقائع؛ كتولي الاتحاديين 1908 بعد الثورة على السلطان عبد الحميد (الخليفة العثماني) (1909). وبلوغ مصطفى كمال أتاتورك الحكم بدله، وبمساعدة النفوذ الاستعماري للاتحاديين وإسقاط الدولة العثمانية (1918)، ليتم عقبها توقيع معاهدة لوزان، وإعلان الجمهورية التركية على أسس علمانية في جويلية 1923.

⁽³⁾ مؤتمر القاهرة، ماي 1926 ومؤتمر مكة، جوان 1926، ومؤتمر القدس 1931.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد قرن، ص. 64.

تعبيرا عن فئة من النخبة الجزائرية التي أُعجبت بشخصيته، وجعلت منه بطلا قوميا. فقد اعتبره عبد الحفيظ الهاشمي مدير جريدة "النجاح"، بمثابة المنقذ والناصر الذي دافع على قوميته أمام ضربات الغرب. وبرر تجاوزات الكمالين لأحكام الشريعة الإسلامية، أن منتقديها من المهندسين الانجليز.⁽¹⁾ ليعود مرة أخرى بالتهجم على الأتراك بألفاظ قاسية، بعد إغائهم للخلافة؛ إذ حملهم مسؤولية هذه الفعلة واعتبرها من أفكارهم الطائشة التي هدمت رابطة دينية، كانت قائمة طيلة قرون⁽²⁾. ولكن الجريدة تجاوزت صدمة إلغاء الخلافة، ونقلت لقراءها أخبارا عن تركيا بكثير من التساهل، فكانت "النجاح" تذكر الخبر دون تعقيب أو تعليق، كاستبدال القانون المدني التركي القائم على أحكام الشريعة الإسلامية بالقانون السويسري، وازدياد عدد النوادي وحفلات الرقص في تركيا. وتتبع أيضا بكل إعجاب إقدام تركيا على التقنية الأوروبية⁽³⁾. وخصصت أعدادا متتالية من سنة (1930) للحدث عن شخصية كمال أتاتورك وأعماله.⁽⁴⁾

وبدوره تباين موقف الشيخ عبد الحميد بن باديس بين التسامح والهجوم والدفاع، تماشيا مع الظرفية المرحلية، فمع اعتراف الشيخ بالعقيدة اللادينية لهؤلاء الشبان الأتراك، إلا أنه تساهل في الحكم عليهم، لكونهم جامعين لشتات المسلمين تحت سدة الخلافة، وتأييدهم للأمة التركية، وصددهم للأعداء. إلا أن إقدامهم على إلغاء الخلافة جعل ابن باديس يثور، وعبر عن الواقعة بالفاجعة الكبرى، وعدَّ أتاتورك وأتباعه من المارقين عن الدين، من الجناة الذين جنوا على الخلافة والخليفة،⁽⁵⁾ وعلى آل عثمان كلهم و الإسلام والمسلمين. وعزى نفسه والمسلمين بالإسلام، الذي بقي الرابطة الوحيدة التي تجمعهم. ورأى لزاما على كل الأمة المسلمة النهوض بنفسها إزاء لمَّ حُمتهم والتعاقد والاتحاد، بعد أن زالت الخلافة بمعناها الحقيقي والصوري.⁽⁶⁾ وهو يتفق مع ما أجمع عليه علماء

⁽¹⁾ عبد الحفيظ الهاشمي: "تركيا والإسلام ودسائس الانجليز"، النجاح، ع. 141، 11 جانفي 1924.

⁽²⁾ النجاح، ع. 15، 14 مارس 1924.

⁽³⁾ النجاح، أعداد 2-9، 20 أبريل 1926 و 21 ماي 1926.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، في أعداد 1048 إلى غاية 1062 ما بين 9 أكتوبر إلى 29 أكتوبر 1930، تحت عنوان "ذيل النجاح: مصطفى كمال باشا".

⁽⁵⁾ بعد الإعلان عن إلغاء الخلافة (1924)، تم طرد الخليفة عبد الحميد بن عبد العزيز، وهو آخر خليفة عثماني، عاش طريدا مشردا في أوروبا.

⁽⁶⁾ النجاح، ع. 152، 28 مارس 1924.

ومفكرو المرحلة، على أن الفترة تقتضي وعيا بفكرة التضامن والاتحاد، بعد زوال الخلافة التي كانت تحافظ على وحدة الأمة.

لكن الشيخ عاد وأثار المسألة من جديد بعد أن خمدت، وأبدى تسامحا اتجاه أتاتورك في مقالين (1938)؛ اقترح في الأول منهما على جعل الخلافة في جماعة من المسلمين بدل شخص واحد. بينما المقال الثاني كان بعد وفاة مصطفى كمال أتاتورك، أين أثنى على الرجل بالقول: «أعظم رجل عرفته البشرية في التاريخ الحديث»، معتبرا إياه من أعظم عباقرة الشرق الذين حولوا مجرى التاريخ، فغير مسيرة تركيا والشرق بإنقاذهما من هجمات الأعداء، وتصديه للقوى الأوروبية المتصارعة عليه؛ كالانجليز واليونانيين والإيطاليين والفرنسيين.⁽¹⁾

كما أثار ابن باديس مسألة حساسة، هي نظرة الكمالين للإسلام، واعتبرها النقطة الوحيدة التي يلام عليها أتاتورك؛ ولكنه جعل منه ضحية في نفس الوقت، بسبب تخاذل وتآمر الخليفة وشيخ الإسلام والطرق الصوفية، الذين أرادوا إعاقة حركته التحريرية، بالإضافة إلى خذلان البلاد الإسلامية، التي كانت تعتبر السلطان العثماني خليفة لهم، وخرج أغلبهم عنه وساروا مع الدول الاستعمارية، ومنهم من أعلن الثورة عليه وهدد بقوة السلاح⁽²⁾ كالشريف حسين.

ويبدو أن المؤامرات التي تعرض لها أتاتورك من المحيطين به خدمة للانجليز، وطمع بعضهم في اعتلاء عرش الخلافة؛ كالشريف حسين، والملك فؤاد، والملك فاروق. قد جعلت ابن باديس يولي أتاتورك هذا الاهتمام، ويعلي من شأنه وقيمته.

كما أولى توفيق المدني اهتماما لمسألة الخلافة⁽³⁾. واقترح فصل السلطين الدينية والمدنية؛ بحيث يكون للخليفة الإسلامي سلطنة خاصة، يمارس منها سلطته الدينية على كامل العالم الإسلامي وليس تركيا فحسب. محاكيا في ذلك سلطة البابا في الفاتيكان. وتنظيم مؤتمر إسلامي يرأسه الخليفة، للنظر في حقوقه وواجباته. وأسس لذلك -المدني- لجنة الخلافة في تونس وراسل الخليفة عبد المجيد⁽⁴⁾ لكنه

⁽¹⁾ الشهاب: مج. 14، ج. 7، رمضان 1357هـ/نوفمبر 1938.

⁽²⁾ المصدر نفسه: مج. 14، ج. 7، رمضان 1357هـ/نوفمبر 1938.

⁽³⁾ ومن مقالاته العديدة المهمة بالموضوع: "الخلافة العظمى"، في جريدة الاتحاد (16 نوفمبر 1922) و"مبايعة الخليفة"

(1 ديسمبر 1922) و"الخلافة الإسلامية" (24 مارس 1924)، ينظر: توفيق المدني: حياة كفاح، ج. 1، ص. 324-325.

⁽⁴⁾ الشهاب، المصدر السابق، ج. 1، ص. 326.

صدم بإقدام الكمالين عن إسقاط الخلافة، فوصف عملهم بالمشؤوم وقلة تبصر.⁽¹⁾ وهو الأمر الذي جعل السلطات الفرنسية تفرض عليه رقابة مشددة في تونس التي استقر بها، وانتهى به الحال في السجن لمدة تزيد عن ثلاث سنوات (من 14 فيفري 1915 إلى غاية نوفمبر 1918). بعد أن وجدت الجهات الأمنية الفرنسية⁽²⁾ بين أغراضه منديلا أحمر، طبع فوقه صور كمال بك وأحمد رضا ومدحت باشا ونيازي بك وأنور بك، مقرونة بهلال ونجمة متوسطة للصورة من الجهة العلوية.

وتابعت النخبة العربية والصحف الجزائرية بدورها تداعيات إلغاء الخلافة، وردود الفعل التي أثارها على مستوى العالم العربي والإسلامي، وما أعقبها من محاولات فاشلة لإعادة الاعتبار للخلافة، من خلال المؤتمرات الإسلامية؛ فتتابعت مقالات الشيخ عبد الحميد ابن باديس،⁽³⁾ ومبارك الملي،⁽⁴⁾ وأبو يعلى الزواوي.⁽⁵⁾ ونقلت لقرائها وقائع المؤتمرات ومتابعة الصحف المشرقية للمسألة "السياسة الأسبوعية" و"الأهرام"، و"الفتح"...

ويؤكد سعد الله حضور الأمير خالد مؤتمر الخلافة⁽⁶⁾ المنعقد بمصر سنة (1926)، وكان في هذا التاريخ قد غادرها إلى دمشق. وبادر قبل انعقاده بالدعوة من القاهرة لعقد مؤتمر إسلامي في كابول الأفغانية، لمناقشة مسألة الخلافة، على اعتبارها البلد الإسلامي الذي ظل إلى ذلك الحين محافظاً على استقلاله. إلا أنه لم يساند ابن عمه علي، الأمير سعيد (حفيد الأمير عبد القادر) في دعوته لعقد مؤتمر عالمي لمناقشة المسألة⁽⁷⁾، بعد شهر من سقوط الخلافة عبر جريدة الأهرام (أفريل 1924)، بصفته رئيس الرابطة الإسلامية في المشرق العربي.

(1) المصدر نفسه، ج.1، ص.327.

(2) A.N.T ,série E, C.550 ,Dossier30/15, 836, Doc. 22.

(3) الشهاب، مج.8، فيفري 1932، ص.95.

(4) محمد ناصر: المقال الصحفية، ص.183.

(5) أبو يعلى زواوي: "ذكرى الخلافة، والإمامة العظمى"، الشهاب، ع. 28، مج.21، 27 ماي 1926.

(6) إن كان أبو القاسم سعد الله قد أكد حضور الأمير خالد شخصياً لمؤتمر مصر المنعقد (1926)، نفت L'Afrique Française حضور أي ممثل عن الجزائر لهذا المؤتمر. للمزيد ينظر: أحمد صاري: "النخبة الجزائرية ما بين الوفاء للخلافة العثمانية والإعجاب بتركيا الكمالية"، المؤتمر الثاني للحوار العربي التركي، التحديث والحداثة في البلاد العربية وتركيا في القرن العشرين، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، جوان 2001، ص.67-68.

(7) بسام العسلي: الأمير خالد، ص.158.

2.IV - موقف النخبة المفرنسة:

وبدورها تفاعلت النخبة المفرنسة على غير عاداتها مع الشأن المشرقي، وأبدت اهتمامها بوصول الكمالين للسلطة، والتغيرات العلمانية واللائكية التي أحدثتها كمال أتاتورك، دون أن تلتفت للصراعات القائمة بين الأخير والسلطان العثماني⁽¹⁾ أو سقوط الخلافة بدلالاتها الوحدوية للعالم الإسلامي، وإنما أبدت ارتبطا بصورة الغازي وانتصاراته على الأوربيين، على اعتباره بطل قومي، وليس بصفته مجاهدا دافع أرضه. وفكره الحدائي الذي تقاطع مع مشاربهم الفكرية؛ إذ عبر فرحات عباس عن إعجاب به بشخصية أتاتورك، وحاكاه في لبس الطربوش على رأسه، واعتباره في كتابه "الشباب الجزائري"⁽²⁾ من المجددين الذين وضعوا لبنة الإسلام المعاصر، وأن تجديدهم يحمل بصمة دينامية، تجعل العالم الإسلامي فعلا بروح حية تسير العصر، فيتمكن من استرداد مكانته بعد نوم دام خمسة قرون. وهو ما عبر عنه بقوله: «لقد شاء الله أن يحفظ رجالا جاؤوا لكي يبددوا هذا الحزن، وما هو فكر الشيخ عبده يسطع مثل نجم جديد، وما هو الملك بن سعود ومصطفى كمال يضعان حجر الأساس لبناء مدينة المستقبل الإسلامية، وسوف يكبر البناء، وعلى هذا النحو سيعطي الإسلام مرة أخرى، وبعد نوم دام خمسة قرون، ما هو جدير به من الخصوبة».⁽³⁾ وقد جمع فرحات عباس في قوله هذا، بين أعلام ينتمون لتيارات متناقضة في المشرق؛ بين إسلامي توفيقى وإسلامي سلفي، وآخر ليبرالي علماني. فذكر الإمام عبده وابن سعود جنبا إلى جنب مع كمال أتاتورك، على اعتبارهم مجددين حملوا مشاريع إصلاحية في محيطهم. فغلب عليه طابع المثالية، إلى جانب انبهاره بما حققه أتاتورك لبلاده على حساب الغرب الأوروبي. لكن هذا أيضا يجعل من الرجل -فرحات عباس- متناقضا مع مبادئه التي عرف بها، بأن مجد الغرب -فرنسا- التي جعلته ينفي وجود أمته في نفس الفترة تقريبا، وعمقت الثورة، متمسك بإسلامه في حين يعجب برجل ثار على الغرب من أجل

(1) بلغ الصراع بين الطرفين أوجه، بحيث عزل السلطان مصطفى كمال أتاتورك عن الجيش (8 جويلية 1919)، ورد الأخير بالتمرد عن طاعته، فأصدر شيخ الإسلام فتوى في حقه حكم فيها على أتاتورك بالمروق والارتداد عن الدين.

(2) وهو مجموع مقالات كان قد كتبها "فرحات عباس" بالفرنسية في جريدة "التقدم" لابن التهامي، عندما كان يؤدي الخدمة العسكرية، ووقعها باسم مستعار "كمال سراج". ثم جمعها في شكل كتاب سنة 1930، رد فيه على خصومه وخصوم الأهالي من المستوطنين والساسة الفرنسيين كلويس برتران وجان سرفيه.

(3) فرحات عباس: الشباب الجزائري، الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم (1930)، متبوع بتقرير إلى الماريشال بيتان، تر:

أحمد منور، تق: أبو القاسم سعد الله، وزارة الثقافة، الجزائر عاصمة الثقافة، 2007م، ص.101.

استرجاع أرضه. حتى وإن سلمنا بأن فرحات عباس انبهر بتفتح أتاتورك على الغرب بعصرنته، فإن المنبهر به كان قدم هدم الخلافة وحطم كل القيم الإسلامية في دولته الحديثة.

أما بالنسبة للمعلمين الأهالي فإنهم لم يروا في زوال الخلافة شيء يؤسف عليه، لإعجابهم المفرط بتركيا الكمالية التي توافقت مبادئها العلمانية مع شعارهم: "بعيدا عن السياسة بعيدا عن العقائد الدينية"⁽¹⁾ فكانت هذه الدعوات التحررية من الدين وقيوده، هي نقاط التقاطع التي جمعتهم بالكماليين، فكان المعلمون أكثر استشهادا في كتاباتهم بما أقدم عليه كمال أتاتورك من الناحية الدينية والقانونية واللغوية...

ففي مقال تحت عنوان: *La religion est un obstacle à notre émancipations*⁽²⁾، (الدين عائق أمام تحررنا)، حيث جعل من الدين قيادا أعاق انفتاحهم على التقدم والانعتاق، فالدين والموروث الفكري، يمثل عندهم الرجعية وتعطيل العقل عن مساهمة العصر، الذي لا مكان فيه لمزيد من الضوابط التقليدية المرتبطة بسكونية الماضي. وكانت الحركة التي قامت بها تركيا الكمالية النموذج الحي عن هذا التحرر، فأوجدت لنفسها مكانا بين الأمم رغم قصر عمرها، ولم يتأت لها هذا إلا بعد أن تم القضاء على العثمانيين وسلطتهم الدينية والإقطاعية.

ولم يخف زناقي، أحد أبرز المعلمين المتجنسين، إعجابه بشخصية كمال أتاتورك وانبهاره بما حققه الكماليين من إنجازات غيرت مصير تركيا. وأثبت في رأيه أن الإسلام قابل للتطور والتكيف مع مقتضيات العصر، بفصله بين السلطتين الروحية والزمنية. فكانت الثورة الكمالية في عيون زناقي قد اتسمت بالمرونة في التعامل مع متغيرات العصر. واعتبر الاعتماد على القانون السويسري تحديثا للإسلام. وأظهر إعجابه بالتحرر الذي كفله هذا القانون لتحرر المرأة التركية؛ بأن سوى بينها وبين الرجل، ومنع تعدد الزوجات، والطلاق بيد الزوجين. وعبر زناقي عن رغبته في تطبيق ما بلغته تركيا الكمالية على بقية الشعوب الإسلامية.⁽³⁾ خاصة الجزائر، في نقطتين أساسيتين هما اللباس الجزائري والأحوال الشخصية وعلاقتها بالجنسية الفرنسية. وقد سخرت مجلة "صوت المستضعفين" صفحاتها للدعاية للانفتاح أكثر على الغرب، والتحرر من قيود الماضي بما في ذلك الدين والموروث الفكري

⁽¹⁾ *La Voix des Humbles*, N° 98, Avril 1931, p. 41- 46.

⁽²⁾ *La Voix des Humbles* , N°55, December 1927, p. 13- 19.

⁽³⁾ *Ibid*, N° 6, Novembre 1928.

الذي يمثل التراجع والتخلف في أذهانهم، وأولت المجلة اهتمامها بالمجتمع بدعوته إلى تحرير المرأة المسلمة في الجزائر من قيود الدين والعادات والتقاليد، فهي عماد المجتمع واللبنة الأساسية في عملية التحديث. وترغيب الشباب في الزواج المختلط.⁽¹⁾ إلى جانب الشأن التعليمي، بحيث وجهت خطابها للأهالي، لالتحاق بركب التطور والتقدم من خلال المدرسة الفرنسية. وخطاب ثان لفرنسا لإقناعها بدورها في عملية نشر الحضارة بين الأهالي. وكان ما أقدم عليه أتاتورك بنسبة للمعلمين الأهالي نموذجاً يحدو حدوده في عملية التحديث. فكان التنافر الواقع بين النخبة الجزائرية المفرنسة والتيارات الفكرية في المشرق العربي الإسلامي، جعلها تراهن على العصرية التي جاء بها أتاتورك، كمتنرد على العروبة والإسلام والأعراف المتوارثة.

وفي الحقيقة ظلت النخبة العربية في الجزائر على ولائها للعثمانيين، فكانت عواطفها متجهة صوب الخلافة الإسلامية بوفاء منقطع، تأججت نيرانها لإلغائها وإسقاطها، وهي الركن القيم الذي لم تعهد غيابه. ومع أن حياتهم كانت أقرب للسجن المنيع، إلا أن فرنسا عجزت عن عزلهم عن انتمائهم الحضاري والتاريخي، ففي ظل هذه الوضعية الاستعمارية كانوا أكثر حاجة لحضن الجامعة الإسلامية والخلافة. وهذا ما يفسر ما خلفه زوالها من صدمة عنيفة، جعلتهم يبحثون عن عوض لها في الحركة الوطنية لتخلص من السيطرة الاستعمارية. ووجدت النخبة المفرنسة بدورها نفسها مجبرة على المفاضلة بين الخلافة العثمانية والدولة الفتية التي أنشأها أتاتورك على أنقاد الإمبراطورية العثمانية، وأياً كان موقفها -النخبة المفرنسة-، فقد جعلت هذه المسألة أصواتها تعلوا بعد فتورها وبهتان نظرتها للمشرق.

وفي ختام هذا الفصل نستنتج:

- أن النخبة الجزائرية كان لها حضور متميز في مناقشة وإثراء الفكر القومي، على بعد موقعها الجغرافي عن مركز هذه الدعوات والخطابات؛ سواء الداعية للجامعة الإسلامية أو الفكر القومي العربي.

- إن شيوع أفكار الجامعة الإسلامية، التي أصبحت متداولة في مطلع القرن العشرين، شجعت الجزائريين على الفرار من استبداد فرنسا، وأن يجدوا لهم وطناً قومياً يأوون إليه، إما للاستقرار أو طلباً للعلم.

⁽¹⁾Ibid, N° 66, Novembre 1928. N° 67, Novembre 1928. N° 70 Janvier 1929.

- ساهمت هذه الأفكار التي أصبحت متداولة، بفضل الصحف المشرقية أو الصحف العربية في إعطاء الحركة الوطنية بعدا عربيا وإسلاميا، رفضت من خلاله المخططات والبرامج الإدماجية (التجنس والتجنيد الإجباري). وغرست فيهم روح الاعتزاز بانتمائهم العربي والإسلامي. فكانت دفعا لمسار نضالهم. بأن قدمت للجزائريين أفكارا وتصورات جديدة. وعزفت بالقضية الجزائرية في العالم العربي والإسلامي، مما شكل ضغطا على فرنسا وأجبرها على التنازل لإصلاح أحوال الجزائريين.

الخاتمة

جامعة الأمير
عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة البحث وآفاقه

بعد المحطات المتتالية التي وقفنا عندها خلال هذا البحث؛ عارضين ومحللين ومناقشين وناقدين ومقارنين. تستوقفنا آخر محطة، الخاتمة نستجمع فيها أهم النتائج المستخلصة من هذه الأطروحة، وقد انصب حديثنا فيها عن مسألة التأريخ للأفكار والذهنيات، في ظل وضعية شاذة رسمها التخلف المشدود إلى الوراء، وسلطة استبدادية أحيانا، وتسلب استعماري في أحيان أخرى، تداخلت وتقاطعت مظاهرها مشرقا ومغربا. فلم تكن المهمة بالسهولة الموصوفة في ظل التضييق الممارس على الحرية الفكرية والتواصل والتفاعل والتلاقح الفكري. فكان استقراء الخطاب الفكري على تباينه، قد فرض حتمية تحليله في إطاره العام زمانا ومكانا. فمن الإجحاف أن نحلله بمعزل عن المؤثرات المحيطة به. وقد حاولنا من جهتنا الوقوف على تفاعل النخبة العربية في الجزائر مع الخطاب الفكري الإسلامي والليبرالي في المشرق، مراعين في ذلك النمطية الفرنسية في تعاملها مع هذه النخبة، ومع المشرق على اعتباره امتدادا للعروبة والإسلام.

فالوضع العام في الجزائر كان قائما، وهي التي عرفت وطأة الدخيل المحتل مبكراً، سلطت خلالها فرنسا أقصى صور الوحشية والاستعباد والكبت. لخصها الجنرال بيجو في ثلاثيته الجهنمية السيف والمحراث والقلم. فكان الجزائريون في حاجة إلى حضن يحتويهم، وسلطة مرجعية تشعرهم بانتمائهم العربي الإسلامي، ومركز علمي ينهلون منه ما افتقدوه وحرموه منه، وفضاء يعبرون فيه عن حرمتهم المكبوتة. فكان المشرق ظالتهم كمهاجرين من العوام إلى بلاد الشام، وطلبة علم من النخبة العربية باتجاه مصر.

وقد كان التواصل المشرقي الجزائري، عبر قنوات متعددة أهمها؛ الهجرة، التي شكلت مقاومة سلبية، فر فيها الجزائريون بحثا عن الأمان والاطمئنان والرزق والعلم. وعرفت معدلاتها ارتفاعا، علا معها المنحنى البياني بشكل تصاعدي، مقابل المعطيات السياسية في الجزائر والمشرق؛ فشهدت بلاد الشام ومصر والحجاز واسطنبول توافد موجات بشرية متتابعة. لكن نسبة هؤلاء المهاجرين تراجعت بشكل بيّن مع وصول الاتحاديين للحكم في تركيا، التي تبذرت معهم فكرة الجامعة الإسلامية، والدعوة إلى جمع كلمة المسلمين، تأييدا لعبد الحميد الثاني، والخلافة العثمانية أمام

الامتداد الاستعماري. فغير الجزائريون بعد الحرب العالمية الأولى وجهتهم نحو فرنسا.

وإن كان المهاجرون الجزائريون، قد وجدوا في المراكز التي هاجروا إليها في المشرق المأمن على النفس والولد والرزق وأشبعوا نهمهم من العلم. فقد تفاعلوا أيضا خلالها مع أحداث المشرق بشكل إيجابي، ونقل العائدون منهم إلى الجزائر التأثيرات الفكرية. إلا أن هذه الهجرة قد شكلت بالنسبة للجزائر، كموطن مهاجر منه، خطراً اجتماعيا واقتصاديا وثقافيا؛ بسبب النزيف الذي أصاب التعداد السكاني للجزائريين. وضاعت من جرائه الكثير من الأراضي الخصبة إلى أيدي المستوطنين. وغابت الكثير من الحرف والصناعات التي تركها أصحابها. والأخطر من هذا كله، فرار علماء ومفكري الجزائر، الذي خلف انهياراً ثقافياً (La Déculturation).

وشكلت الزيارات فضاءً آخر، تقاطع فيه الفكر المشرقي والجزائري؛ فبالنسبة للجزائريين كانت زيارة المشرق تلبية لمطامح علمية وروحية بزيارة الأماكن المقدسة. قد تزامنت مع ما شهدته المشرق من حراك سياسي وفكري، يعج بتطورات نضوية وثورية، وأفكار والنظريات ومشاريع تفاعل معها الجزائريون.

وبدورها كانت لزيارة أعلام المشرق، على قلتها خلال الفترة المعنية بالدراسة، انعكاساتها على النخبة العربية في الجزائر، ونالت زيارة الإمام عبده التاريخية حصة الأسد من حيث صداها، خاصة بعد وفاته فقد قطف أعلام النهضة والإصلاح في بلاد المغرب عامة والجزائر خاصة ثمارها، أكثر مما كانت عليه في بيئته (مصر). فقد أثرت الزيارة في من معاصريه ومستقبليه، واستلهموا من منهجه الإصلاح والتعليمي. وازداد الأثر العبدوي تعمقا وتخمرًا بتجليه في الحركة الإصلاحية الجزائرية، التي مثلتها جمعية العلماء المسلمين، بتبعتها لمنهج الإصلاح والتربوي والاجتماعي.

كما كان في تنوع زوار المشرق للجزائر، من نخب سياسية وإعلامية وفنية، أن بعث المشهد الثقافي العربي الإسلامي فيها.

واعتمد الجزائريون في تواصلهم مع المشرق أيضا باعتمادهم فن أدبي عريق، قلص المسافات بينهم، ووطد العلاقات بين الطرفين، فكان تبادل الرسائل إحدى أهم الوسائط المستخدمة في التواصل على اختلاف أغراضها الأدبية؛ فتبادلوا الرسائل الإخوانية في سياقها العاطفي، الذي

عكس روابط الأخوة (التهاني والتعازي). كما عكست الرسائل الاستشارية، كنوع ثان من الرسائل المتبادلة مسألة المرجعيات الدينية بعودة الجزائريين في أمور دينهم وديانهم لشيخ وأئمة المراكز العلمية الإسلامية خارج الحدود التي رسمتها فرنسا الاستعمارية، في توضيح المسائل المستعصية وترجيح المختلف فيها. بالإضافة إلى مضمونها التشاوري، الذي سمح للمتراسلين بطرح قضايا سياسية تخص الأمة، وأخرى علمية أدبية.

وقد لعبت هذه المراسلات، دورا هاما في تنمية روابط الأخوة والمحبة بين الطرفين. كما بينت لنا جانبا من فكر النخبة الجزائرية واهتماماتها التي شاركت به النخبة في المشرق؛ من حيث الطرح والمناقشة، فتكون النخبة العربية في الجزائر بذلك قد لعبت أدورا هامة في تاريخ الجزائر المستعمرة، رغم سياسة الكبت والحصار والعزل، فحتى الكتابات الفرنسية الحديثة والمعاصرة، لم تولي هذه الفئة اهتمامها بالقدر الذي اعتنت فيه بالنخبة المفرنسة في الجزائر. فقد حاولت فرنسا الاستعمارية من خلال ذلك مصادرة الخطاب الفكري بأبعاده الدينية والقومية، وتجريد الجزائريين من قيمهم الحضارية والفكرية والثقافية، كي يسلموا بالاندماج والفرنسة، وتصبح فرنسا هي الحاضر والمستقبل. إلا أنها لم تنجح في استقطاب كل النخب الجزائرية، ما عدا نسب ضئيلة منهم، وفي ذلك العزاء كله. بعد أن خصتهم بمشاريع وبرامج إدماجية، ومن ذلك الفرنسية كمنهج تعليمي فكري، وأسلوب حياة اجتماعية، ومشاريع التجنيس. ليس حبا منها في الجزائريين، أو رغبة في تعليمهم وتطويرهم، وإنما ضمانا لمستقبلها في الجزائر. وقد باءت كل دعواتها وتبدد صداها في تأكيد الجزائريين عن انتمائهم العربي الإسلامي. بل إن هذه الدعوات كانت من العوامل التي استفزت الحس العربي، وأثارت الضمير الإسلامي في نفوس الجزائريين.

وعلى صعيد آخر نلمس أنه من خلال ما جاء بين طيات هذه الأطروحة، كان ظهور التيارات الفكرية في المشرق العربي قد قسمته إلى قوى فكرية متصارعة، حطم ظهورها الأنظمة الفكرية القديمة، بأن أحدثت انقلابا في شتى مناحي الحياة، وبعثت في المجتمع حركة ووعي ويقظة، عرفته بمعاني الحرية والعدالة والتقدم، ورغبته في إعادة بناء نفسه.

وقد خلفت هذه التيارات، التي ظهرت في وقت واحد أو بشكل متعاقب في أوقات متقاربة، أجواء من اليقظة والوعي، الذي أخذ يسري من جديد في حياة الأمة العربية. والرغبة الجادة في التغيير، لحاجة المرحلة إلى إصلاح التراكمات التي أملتتها الظرفية الزمنية، وجعلت من العالم

الإسلامي بؤرة للجهل والبدع والخرافات والفساد الأخلاقي والركود العلمي.

فقد تدرج التيار الإسلامي في المشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين، بإعطاء نفس جديد لعقيدة التوحيد، وتنقيتها من الشوائب التي عكرت صفوها، ثم تعزز بنهضة فكرية ذات دلالات إصلاحية جنحت بشكل ملفت للعقل من أجل النهوض وبعث الأمة وإخراجها من دائرة العقم إلى دائرة الفعل والناجع. ووجد هذا التيار في العقود الأولى من القرن العشرين بعض المقاربات بينه وبين نقيضه التغريبي بأن أطلعه على معاني الحرية والعدل والمساواة والديمقراطية بغية عصرنه الإسلام. بينما تدرج العقل الليبرالي في المشرق في انفتاحه على الغرب وحضارته ونظرياته الفلسفية والاجتماعية.

صاغ التيار الإسلامي في المشرق خطابه وفق نسق تنبيهي، نبه من خلاله الفكر السلفي بمواطن ضعف العالم الإسلامي، دون تقديم الجديد المتفاعل مع العصر، فكان في مضمونه مشدودا إلى ماضيه وموروثه، فكان خطابا تنظريا لا ممارستي.

واستقى التيار التغريبي بدوره أصول خطابه من روافد خارجية، بمضمون مشدود أيضا للتقاليد والعودة إلى الماضي، غير ماضي الأمة الإسلامية. وإنما محاكاة الأوروبي الغربي في مبادئه وقيمه الفكرية والفلسفية، وإسقاطها على الواقع والبيئة العربية الإسلامية المغايرة.

وقد فشل كلا الخطابين في إخراج الأمة العربية والإسلامية من أزمتها الفكرية. التي ظل خلالها في موقع المصحح والمنقي للعقائد الإسلامية أو المدافع عن قيمه ومبادئه بمرجعية دينية إسلامية. أو المقلد الذي نهم عن الحضارة الغربية دون غربة أو تصفية.

ف فشل الخطاب الإسلامي السلفي؛ الذي كان بعيدا عن في تفاعله مع واقع العصر، بشكله الحدائثي، وهو ما جعله في مرحلة لاحقة يهادن الفكر الغربي، ويتجنب الصدام المباشر معه؛ فلم يعد يتقبل ما بلغه فكره من تراجع وتفقهق إلى الورا. فسعى التوفيقيون منهم لخلق تقارب بين الفكرين الغربي والإسلامي، بالاستلهام من الغرب، واستنباط بعض نظرياته وفق منهج إسلامي، خاصة فيما يتعلق بالتحفيز على العودة إلى العقل.

أما على الصعيد أثر التيارات الفكرية القادمة من المشرق على النخبة العربية في الجزائر، فإنها لا تقاس بالهجرة اتجاه البلاد العربية، ولا بكمها العددي فقط، على اعتبارها أحد عوامل

الاحتكاك المباشر بالفكر المشرقى، وإنما تقاس بالفاعلية الفكرية التي تثيرها عوامل متداخلة. فلو كان الأمر يقاس بعدد المهاجرين، لكانت بلاد الشام تحتل المركز الأول من حيث الأثر؛ لكن الأثر الحقيقي لتيارات كان منبعه الأول مصر، التي تجلت بها مظاهر النهضة مبكراً، واحتلت طيلة القرنين التاسع عشر والعشرين مركزاً قيادياً. ففي الوقت الذي كانت باقي الولايات العثمانية تأن من اضطهاد الباشاوات العثمانيين، تمتعت مصر بحرية محدودة لا تتجاوز السلطة الإنجليزية والحدوية، مما سمح لها بالنهوض فكرياً وأديباً.

وعلى صعيد آخر، فإن النخبة العربية استقبلت الأفكار الوافدة إليها من المشرق، والتيارات الفكرية في المشرق، بعيداً عن نزعتها الخلافية؛ فالتيارات الفكرية الإسلامية أو القومية التي تعرّفت عليها النخبة الجزائرية، عبر قنوات مختلفة (الجرائد والزيارات والاتصالات المباشرة). كان ينظر لها بشكلها الإيجابي النهضوي التحرري، بعيداً عن خلافتهم السياسية والإيديولوجية في المشرق. فكانت آراء محمد عبده تقرأ جنباً إلى جنب مع آراء سعد زغلول ومصطفى كامل. فظل هؤلاء في أعين الجزائريين مبشرين بالنهضة والإصلاح والتقدم، ويشكلون كلاً متكاملًا، لا على أنهم تيارات فكرية متباينة.

وقد كان لمشروع الجامعة الإسلامية أثر واضح على الحركة الوطنية. حصلت النخبة الجزائرية العربية عبرها (الجامعة الإسلامية) على يعوض مواجهتها مع فرنسا، فبدل الصراع الذي ظل محتماً بينها وبين هذه الأخيرة، إلى صراع بين الجامعة الإسلامية وفرنسا.

ومن جهة أخرى قدم الفكر القومي الوطني، لهذه النخبة أفكاراً وتصورات جديدة، شجعت الجزائريين على رفض جل المشاريع الفرنسية، الهادفة إلى اقتلاع الجزائريين عن جذورهم، كالتجنس والفرنسة. حتى وإن كان هذا الرفض سلبياً بالهجرة خارج الديار، فقد كان شكلاً من أشكال الضغط على فرنسا الاستعمارية، وجعلها تتنازل عن تعنتها بإصدارها لبعض الإصلاحات، كما عرّفت بالقضية الجزائرية على نطاق أوسع، بعد أن كان صوتها مخنوق بفعل الممارسات الفرنسية.

ومن النتائج المستخلصة أيضاً، إن الطرح النظري الذي تناولته النخبة الجزائرية بين القرنين التاسع عشر والعشرين، كان في مستوى المرحلة والقضايا المطروحة حينها على مستوى الجزائر والأمة، فكان ما قدمته النخبة الجزائرية موازياً للجهود المبذولة من النخبة في المشرق للنهوض

بالأمة، بل إن النخبة الجزائرية أثبتت الأسبقية والريادة في طرح بعض الأفكار النهضوية، لإحياء الأمة من غفلتها وسكونها، بمسايرة مقتضيات العصر؛ كحمدان خوجة وابن العنابي...

وقد مثلت النخبة العربية في الجزائر الحماية والدفاع عن القيم الهوية والقومية العربية الإسلامية، أمام ضربات المشاريع والمخططات الفرنسية، والنخبة الاندماجية في الجزائر، والسكونية التنويمية التي حملها خطاب الطريقة الصوفية، كسلطة سيطرت على أذهان الجزائريين. وقد تفاعلت النخبة العربية في الجزائر إيجابيا مع المشرق وتياراته والأفكار السائدة فيه، وتقاطع منهجهم الإصلاحية في معالجة المسائل المثارة على مستوى الجزائر والبلاد الإسلامية.

في حين كانت النخبة المفرنسة في الجزائر بعيدة عن المشرق، وإحساسها به باهت غامض، فكان طرحها للقضايا المتعلقة بالعروبة والإسلام سطوحيا، بعيد عن عمق المشاعر. لعدم وعيها بانتمائها الحضاري والماضي المشترك الذي يوحد بينهما. وما هذا الإحساس المتجاهل إلا نتاج التكوين الثقافي والفكري بمنابعه الأولى عبر التعليم الفرنسي، فكانت وجهتها فرنسية، أبدت خلالها رغبتها في تحديث وتطوير المجتمع، بطموح قانوني وسياسي واجتماعي. ورأت أن النخبة العربية عاجزة عن مسايرة العصر بمتغيراته الحديثة، وأن أداتها اللغوية قاصرة على تطوير الفرد وعصرنته.

وفي الأخير نرجو أننا بطرحنا لهذا الموضوع، الذي حاولنا قدر الاستطاعة الإحاطة بكل جوانبه، وحسبنا أننا لم نحفي جهدا في التفاعل مع متغيراته، (النخبة العربية في الجزائر-سلطة استعمارية متسلطة- فكر عربي مشرق)، قد فتحنا أمام المهتمين والأكاديميين آفاقا لمواضيع جديدة، وإثارة إشكالات مختلفة، تكتمل معها الصورة الفكرية لتفاعل النخبتان الجزائرية والمشرقية في فترات قد تسبق الفترة المتناولة أو تعقبها. ومواضيع أخرى كنا قد تناولناها إجمالا في ثنايا أطروحتنا، ونرى أن لازالت تحتاج إلى مزيد من التوسع وإزالة اللبس حولها، وتتوفر حولها مادة إخبارية؛ كموضوع "المهاجرين الجزائريين بين الجنسية العثمانية ومواطنة الفرنسية" في جوانبه القانونية والتاريخية. والمواضيع التي تهتم بالمقارنة ما بين أعلام الجزائر والمشرق، وإن كانت النخبة العربية قد نالت حظها من الطرح والمقارنة، فإن النخبة الليبرالية لازالت ميدانا خصبا؛ كالمقارنة بين النخبة المفرنسة في الجزائر ونظيرتها المغربية في المشرق، ومن ذلك المقارنة بين طه حسين وحنفي لحق من خلال كتاباتهم.

الملاحق

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق رقم 1: قصيدة عبد الحليم بن سماية عن محمد عبده بعد زيارته للجزائر

اطلعنا على قصيدة تزيد على الخمسين بيتا للشيخ عبد الحليم بن سماية أشهر علماء الجزائر مدح بها الأستاذ الإمام وأرسلها إليه في القاهرة من عهد قريب فسرنا منها آية من آيات صلة علماء الإسلام بعضهم بعض في الأقطار المتباعدة وشعور أهل المغرب منهم بما يشعر به أهل الشرق من قدر الأستاذ الإمام، وإننا نقتطف منها هذه الأبيات:

أتى نورها من غير أن نتطلعها
فأشرب كأسا بالصفاء مشعشعا
فأنظر من عليك عرشا مرفعا
فتترك قلبي بالخيال ممتعا
أسامر بدرا بالجلال تقنعا
إذا ما بدت حزت ذرى الزور ركعا
يمارون فيه والسحاب تقشعا
وان نبيع الماء يوجب المنبع
يسبح رعد السامعين لما دعا
نراه على أيدي الهوى قد تروعا
وما الحق الآن إلا أن تراه وتسمعا
وما القول لولا الفعل إلا مصدعا
وحق له من عالم قد تضلعا
إذا لم تكن فيها خطيئا ومصقعا
متى رامته فكرر لامر تجمععا
يغادر من صم الجنادل خشعا
يسكن جاس القلب مهما يرعا
وليست لرسها ليس أو منتصنعا

فأنت لنا شمس تدير على المدى
ادبر بذكراك الذي منك قد مضى
بذكرك المجد والعلم والتقى
وتلوي إلى تلك المجالس فكرتي
محافل كان العلم فيها مجالسي
فأسمع فصلا من حكيم وحكمة
فما بال أقوام هدى الله عقلهم
ألم ينظروا الآثار تشهد بالعلی
لسان متى يوما تألق برقه
أمن بعد اجماع عليه وأخذه
فهل مريّة من بعد حق مشاهد
يقول يشد الفعل متن بيانه
يطالب بالأعمال في العلم أهله
لعمرك ما تغني العلوم وحفظها
تحس بها كالماء يسري بعوده
أتى بكتاب في الكلام بيانه
ويسمح ران القلب عمّن له ران
براهينه في النفس والكون الحجا

تنزه عن دور وغل تسلسل
يقودك للبرهان غير مقيّد

وكم سلسلت آياته من تنطعا
يريك حدود العقل مهما تطلعا

المصدر:

مجلة المنار، مج.23، ج.6، ذي الحجة 1321/18 فبراير 1904.

الملحق رقم 2: قصيدة كمال الدين مصطفى المرغناني يمدح فيها الإمام محمد عبده

أومأنا في جزء مضى إلى أنه جاءنا قصيدة من بعض أدباء الجزائر في مديح فضيلة مولانا الأستاذ الحكيم الشيخ محمد عبده مفتي أفندي الديار المصرية وصاحب القصيدة هو الفاضل السيد كمال الدين مصطفى المرغناني وهاؤم نموذجاً منها.

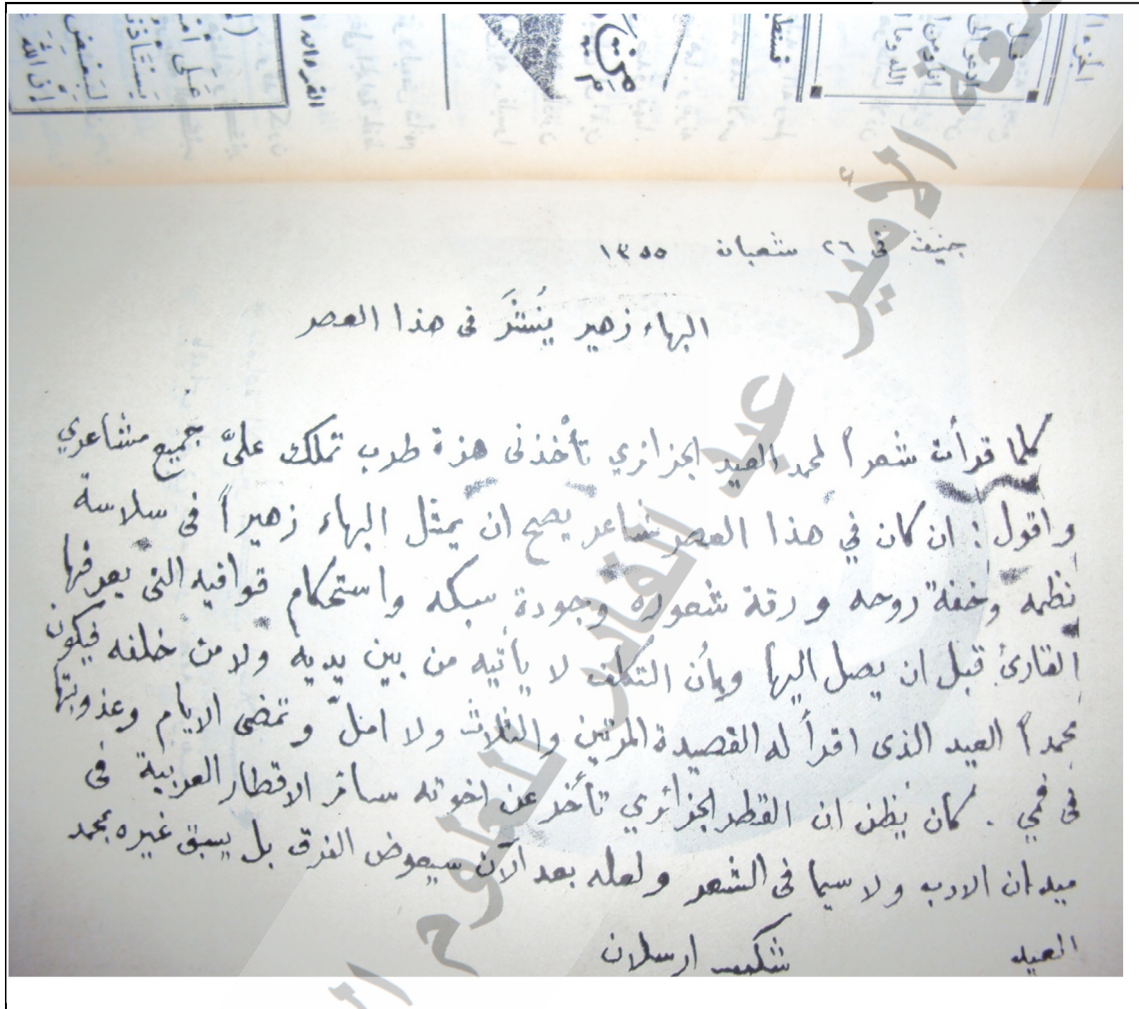
هل من طريق إلى مصر وازهرها	أم هل وصول إلى الأستاذ مفتيها
محمد عبده فذ المشارق بل	شيخ المغارب دانيها وقاصيها
ركن الحنفية البيضاء حجتها	صدر الشريعة كهفها وحاميها
حكيم أمتنا العظمى ومرشدها	إلى سبيل الهدى حقاً وداعيها
وملجم السفهاء من حواسدها	ومفحم الخصماء من أعاديها
احسن برد له شفت قواطعه	وابن منه الدراري في مساريها
تصنيف توحيد لله منزعه	اغنى عن الكتب ماضيها وآتيها
ونهج تقريره كم فيه من حكم	بها المحاكم قد نالت أمانيتها

ثم نوه بفصاحة الممدوح وبتفسيره للقرآن الكريم وختم القصيدة بقوله:

صواهب خص من دون الفحول بها	سبحان مانحها سبحان موليتها
بشورى لكم معشر الإسلام	فابتهجوا بطن أدوائنا طرا وشافيتها
والله والله والرؤيت	اشهى إلى من الدنيا وما فيها

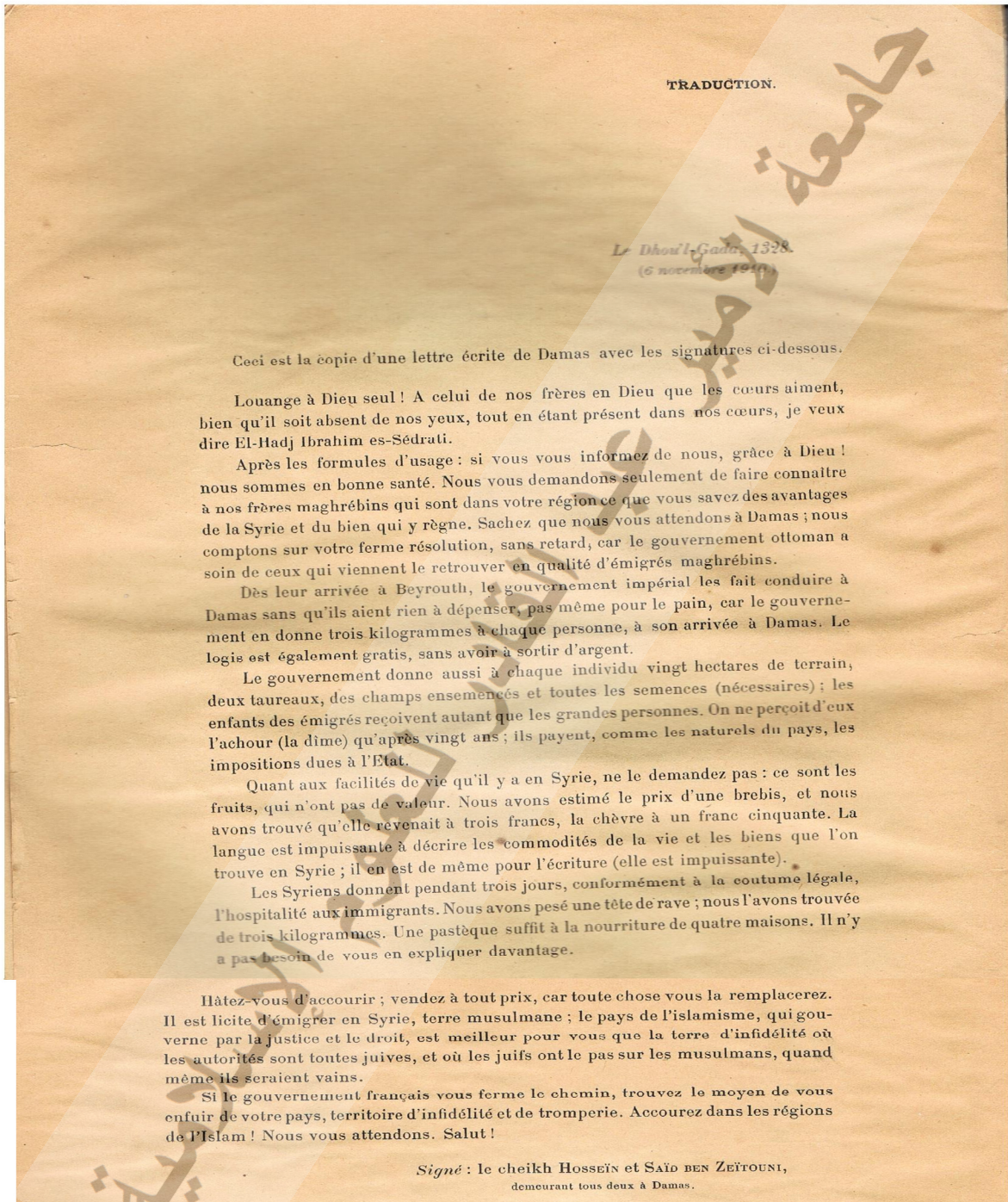
المصدر: المنار، مج3، ج16، 11 ربيع الثاني 1318هـ / 7 أغسطس 1900م، ص. 377-378.

الملاحق رقم 3: رسالة من شكيب أرسلان إلى محمد العيد آل خليفة



المصدر: الشهاب، مج. 13، ج. 1، 1 محرم 14/1356 مارس 1937.

الملحق رقم 4: نماذج عن رسائل المهاجرين الجزائريين لإخوانهم في الشام للالتحاق بهم



المصدر:

L'Exode de Tlemcen en 1911, Gouvernement générale de l'Algérie, Imprimerie René Barrillier, 1914, p.130-131.

الملحق رقم 5:

المواطن التي استقر بها الجزائريون في الشام (الأرياف والمدن)

Villages Algériens.

Alkfn.			
Kemouna, environ	500 habitants,	tribu Beni Jinni,	à 4 heures de Damas.
Desta	—	—	—
Jelmdoun	90	—	Beni Yahya, à 7 heures de Homs.
Dechoum	1.000	—	Bou Yahya et Beni l'issa, à 3 heures des Safed.
Tleil	150	—	Evladel-Kebir, à 3 heures de Safed.
Ammouka	120	—	Evlad-ech-Cheih à 1 heure de Safed.
Birreya	40	—	Evlad Salem, à une demi-heure de Safed.
KafferSebt	200	—	Evlad l'issa, à 3 heures de Taberia.
Cha'ara	160	—	Evlad l'issa, à 3 heures de Taberia.
Ma'zar	500	—	Evlad Khalid, à 2 heures et demi de Taberia.

LES MUSULMANS ALGÉRIENS AU MAROC ET EN SYRIE 511

* Avlam	1.200 habitants,	tribu Evlad Aréb et Evlad Idris à 3 heures de Taberia.
Semakh	400	— Beni Yihlif et Beni Mehenna, à une demi-heure de Taberia.
Hoocha	200	— Beni Slava, à 3 heures de Chéfa-Amr.

Villes où résident des Algériens.

Damas, environ	2.000 Algériens,	tribu Beni Abd-el Mumink et Beni l'issa
** Keffernassdj	150	— Evlad l'issa, à 9 heures de Hauran.
Nola	150	— Evlad Arab, à 2 heures de Damas.
Lahsenié	140	— Evlad Idris et Abd-el-Münin, à 2 heures de Safed.
Safed	250	— Evlad Arab.
Akka	20	— Beni Khalid.
Taberia	12	— Beni Moussa.
Hal'fa	20	— Beni Khalid.
Jaffa	150	— Beni l'issa.
Jérusalem	1.000	— Evlad Idris.

Il y a donc en Syrie environ 8.452 Algériens, dont 3.452 habitent les villes, et 5.000 les villages.

* Villages de l'Émir Ali Pacha de Damas.

** Villages appartenant au Général Émir Mehmed Pacha de Constantinople.

المصدر:

A. Le Chatlier: «Les Musulmans Algériens au Maroc et en Syrie», R.M, Mars-Julier 1907, p.511-510

الملحق رقم 6: مراسلة بين القنصل الفرنسي بسوريا ووزير الخارجية الفرنسي، حول تزايد عدد المهاجرين الجزائريين في سوريا بتاريخ 19 جويلية 1910

COPIE

Ministère des Affaires Etrangères
Direction
des affaires Politiques et commerciales

N° 21

Au sujet des émigrés algériens

M. Piat, Consul général, chargé du consulat
de France à Damas,
à M. Stephen Pichon, ministre des affaires
étrangères,

Dans le 27 Juillet 1910

Par une lettre du 16 de ce mois, M. le gouverneur général de l'Algérie me prie de lui faire connaître si la propagande des autorités ottomanes en vue d'encourager les algériens à émigrer en Syrie continue à s'exercer et de lui fournir, en même temps, les indications sur le nombre des émigrés algériens et sur la situation qui leur est faite à Damas.

Pour répondre à ce désir et compléter les informations contenues dans ma dépêche du 23 Juin dernier, N° II, j'ai l'honneur d'adresser, ci-joint, à V. Exc. en la priant de la transmettre à M. Jonart, une liste des localités syriennes où se trouvent groupés les dissidents algériens. D'après les renseignements que s'est procuré l'émir Omar, fils d'Abd-el-Kader, le nombre des émigrés s'élèverait actuellement à plus de 18.000 et, chaque jour, il en arriverait de nouveaux à Damas par groupes de 15 à 20 personnes. Je n'ai donc pas lieu de croire que le vilayet ait reçu, depuis le rétablissement de la constitution, des instructions modifiant les ordres du Sultan déchu dont le but était de favoriser l'émigration

المصدر:

الملحق رقم 7: تحديد جنسية الأهالي الجزائريين في تونس

CONTROLE CIVIL
DE
BIZERTE

Vice-Consulat de France

N° 1684

OBJET :

Plainte du nommé Mohamed
Ben Mohamed Ben Sliman
+++++

RECEVU
16-2 Mars 1917
20cc
Série 1/279 Dossier

1 P J

Bizerte, le 26 Février 1917

Le Contrôleur Civil de Bizerte

à Monsieur Alapetite Ministre Plénipotentiaire
Résident Général de la République Française

à TUNIS

En vous retournant ci-joint la plainte du
sieur Mohamed Ben Mohamed Ben Sliman "Smaoui" que
vous avez bien voulu me communiquer pour renseigne-
ments par votre lettre N° 97 cc du 24 Novembre 1916
j'ai l'honneur de vous rendre compte que les frères
du plaignant, Amor et Mansour, ne détiennent pas de
certificat de nationalité. Il n'existe, en outre,
dans les archives de ce poste aucune trace d'une
demande d'inscription à la Matricule des Algériens
les concernant.

Ces indigènes ont donc été très légitimement
considérés jusqu'ici par l'autorité administrative
comme Tunisiens.

Je crois, toutefois, devoir ajouter que la
qualité d'Algériens sujets français a été reconnue
à divers membres de la famille Smaoui, notamment
aux nommés El Hadj Mohamed Ben Ahmed Sliman (N°
5834) Ali et Belgacem Ben Ahmed Ben Sliman (N°505
et 507) ./.

Alapetite

المصدر:

الملحق رقم 8: نموذج عن طلب الأهالي لجوازات سفر باتجاه سوريا

CONTROLE CIVIL
ET
VICE-CONSULAT DE FRANCE

BIZERTE
(Tunisie)

N° 433

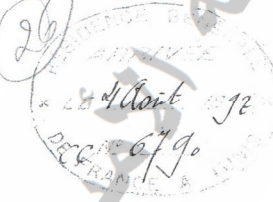
OBJET

Passeport.

Demande du nommé
Amar Ben Mohamed

Bizerte, le 2 Août 1897

Handwritten signature and notes



Monsieur le Ministre,

J'ai l'honneur de vous transmettre ci-joint une demande formulée par le nommé Amar Ben Mohamed Djénadi El Charbi, en vue d'obtenir un passeport pour se rendre à El Chehem, avec sa famille et quatre domestiques.

1 pièce

Cet indigène originaire de Tizi Ouzou est titulaire du Certificat de Nationalité n° 2924.1.

Je vous prie d'agréer, Monsieur le Ministre, les assurances de mon respectueux dévouement

Handwritten signature

Monsieur Révil,
Ministre Plénipotentiaire, délégué à la Résidence générale de France à Tunis

المصدر:

الملحق رقم 9: مراسلة حول هجرة الجزائريين على متن باخرة إنجليزية

Gouvernement Tunisien
Secrétariat Général
Bureau Publique
N°
Emigration d'indigènes

Tunis, le 21 Octobre 1898

RESIDENCE GÉNÉRALE
ARRIVÉE
LE 21 OCT 1898
N° 11106
FRANCE

60

Note.

Le Paquebot "Prince-Marchand
de la Compagnie Anglaise de
navigation "Prince-Line", a em bar
qué le 12 de ce mois 237 passa
gers indigènes à destination de
Beyrouth et d'Alexandrie.

Un second bateau de la même
Compagnie "L'Océan-Prince", venant
d'Angleterre et de la côte Algérienne
est attendu aujourd'hui à Tunis

Monsieur René Millet

المصدر:

الملحق رقم 10: ترحيل الحجاج الجزائريين من تونس إلى الجزائر.

RÉSIDENCE GÉNÉRALE
de la
RÉPUBLIQUE FRANÇAISE
A TUNIS
G.T. CABINET
20 MAI 1914
CONTROLE CIVIL DU KEF
ANNEXE
DE
TÉBOUSSOUK
N° 843

Ezbousouk, le 16 mai 1914

RÉSIDENCE GÉNÉRALE
A TUNIS
le 20 MAI 1914
N° C.C. H.H. 10
DE FRANCE & TUNIS

Le Contrôleur Civil Suppléant
Chef de l'Annexe de Ezbousouk, à
Monsieur ALAPETITE, Résident Général de
la République Française
à Tunis.

Rapatriement de pèlerins
indigents.

Par lettre n° 72 cc du 10 avril
écoulé, vous avez bien voulu me demander de recouvrer
la somme due par les nommés Abd El Kerim ben Hadj
Mohamed Douggi et Mohamed ben Mohamed Aïssaoui, rapatriés
de la Mecque aux frais du Gouvernement Tunisien.

Les renseignements que l'ancien Caïd, Si Hassen
Barquète, m'avait fournis sur ces pèlerins me les présen-
taient en effet comme étant en mesure de rembourser
soit directement soit par leur famille le prix de leur
voyage.

Le nouveau Caïd, Si Ahmed La'hout, me fait con-
naître aujourd'hui que ces deux indigènes ne possèdent
personnellement aucun bien.

Le père d'Abd El Kerim ben Hadj Mohamed,
invité dès réception de votre lettre à acquitter les
frais de retour de son fils, m'a présenté une hodja
qui établit que ce dernier a été chassé du domicile
paternel et que son père n'est aucunement responsable
de ses agissements depuis 1907.

Quant à Mohamed ben Mohamed El Aïssaoui, il n'a
qu'un oncle, Tayeb ben El Aïssaoui, qui aurait pu payer
les frais de son rapatriement, mais qui s'est refusé
catégoriquement à le faire ./.

Le Contrôleur Civil Suppléant
Chef d'Annexe
Le Contrôleur Civil Stāy
Villotte

SECTION D'ÉTAT
ARRIVÉE
172 MAI 1914
N° 1847
VU et TRANSMIS
LE KEF, LE 18 MAI 1914
Le Contrôleur Civil
Gruif

المصدر:

الملاحق رقم 11: طلب بعض الأهالي العودة إلى الجزائر 17 جويلية 1910

MINISTÈRE
DES
AFFAIRES ÉTRANGÈRES

DIRECTION
DES
AFFAIRES POLITIQUES
ET
COMMERCIALES

COPIE

TRADUCTION.

Le 10 Redjeb 1328 - le 17 juillet 1910.

Monsieur le Consul,

Nous vous présentons nos salutations et portons à votre connaissance notre réclamation espérant que vous voudrez bien lui donner la suite qu'elle comporte, attendu que nous sommes pauvres et que, de ce fait, nous n'avons pas les moyens de retourner en Algérie.

C'est pourquoi, nous vous prions de vouloir bien nous faire rentrer en Algérie en nous excusant auprès du gouvernement français, attendu qu'en arrivant à Damas nous nous sommes aperçus que nous avons été trompés par certains de nos compatriotes.

A notre retour en Algérie, nous ne manquerons pas de soumettre le cas à nos compatriotes en les engageant à être plus sages et en les mettant au courant de ce qui se passe à Damas, afin que nul d'entre eux ne soit tenté d'y venir. - Nous sommes vos serviteurs. - Tous les Algériens qui se trouvent à Damas regrettent vivement d'avoir abandonné la France et beaucoup d'entre eux désirent retour-

ner en Algérie, car rien ne vaut notre pays, ni Damas, ni une autre contrée.

Si le gouvernement français est bien renseigné, il ne nous délaissera pas, car nous sommes ses enfants et ses serviteurs. -C'est tout ce que nous devons vous dire et nous vous laissons juge de notre situation,

Nous demandons, en outre, à être exemptés de l'impôt sur la circoncision, du service militaire, du vaccin et à être naturalisés français./.

Salutations finales.

Tous les soussignés relèvent de la commune de Settif (département de Constantine.

Signatures :

Lakhdar ben Elmadani.....	1
Saïd ben Elmadani et sa famille.....	3
Elhamdi ben Zarrouk et sa famille...	3
Aïssa ben Zarrouk et sa famille.... ..	2
Ahmed ben Mahlouf.....	1
Mohammed ben Elmechri.....	1
Ahmed ben Elmessoud et sa famille...	2
Ahsen ben Abdallah.....	1
Lakhdar ben Saou.....	1
Salah ben Ahmed.....	1 ./.

المصدر:

A.N.T, Série A, C276, Dossier NP 342.

الملاحق رقم 12: التنظيم الرسمي الفرنسي لحج الجزائريين ما بين (1830-1940)

ملاحظات	التنظيم	السنة	الحاكم
	منع	1830	دوبرمون 1830
	=	1831	كلوزيل 1830-1831
	=	1832	برترين 1831-1832
	=	1833	دو روفيقو 1832-1833
	=	1834	فوارول 1833-1834
	=	1835	إيرلون 1834-1835
تقرير مدير المالية عن ضرورة تنظيم الحج، لدواعي دعائية؛ تجلب الأهالي الجزائريين لفرنسا ويهدف ربط علاقات اقتصادية مع الحجاز.	=	1836	كلوزيل 1835-1836
	=	1837	ديرمون 1837
	=	1837-1839	فالي 1837-1841
خصصت سفريات مجانية للأعيان ورؤساء القبائل والقياد والمقاتلين المتعاونين بهدف استمالتهم	=	1840	
	=	1841	بيجو 1841-1847
خصصت لهم سفينة كاميليون Camèlèon التي نقلت 124 حاج أغلبهم من ميسوري الحال على مستوى وهران والجزائر وعنابة.	نظم	1842	
سافر الحجاج على متن سفينة لوساربر le Cerber	نظم	1843	
الذهاب والإياب كان من مرسيليا أين أقيم الحجر الصحي.	نظم	1844	
- صدور قرار 20 جويلية 1845 يقضي بمصادرة أسلحة الحجاج بعد عودتهم.	نظم	1845	
- قرار 20 أوت 1845 يشترط جواز سفر تراخيص للتنقل خارج الجزائر			
	نظم	1846	

غرق سفينة عثمانية قرب سواحل كورسيكا كان على متنها حجاج جزائريين	نظم	1847	
-غرق سفينة قرب سواحل قبرص بها حجاج جزائريين. -قانون فرض على الجزائريين ضمان تكاليف رحلتهم في الذهاب والإياب	نظم	1848	دوق دومال 1847-1848
-قرار وزاري 25 أبريل 1853 يفرض على الحجاج استخراج جواز سفر والاستطاعة المادية لأداء الحج.	نظم	1851	بليسيه 1851
-قرار 1855 مكمل لقانون 20 جويلية 1854 ويفرض على الحاج التصريح بنوعية السلاح الذي يملكه.	نظم	1852	راندون 1851-
- 27 نوفمبر 1857 منشور وجهه راندون للمكاتب العربية لحثهم على إجراء تحقیقات حول الحجاج بعد عودتهم ومراقبة علاقاتهم.	نظم	1853	1858
-4 أبريل 1858 قرار وزاري للتقليل من عدد الجوازات الممنوحة بهدف التقليل من عدد الحجاج.	نظم	1854	
16 أكتوبر 1858 تخفيف الشروط المنصوص عليها في القرار السابق	نظم	1855	
	نظم	1856	
	نظم	1857	
	نظم	1858	
	نظم	1859	نابليون -1858)II (1859
	؟	1860-1862	بليسيه 1860-
حج 739 جزائري	نظم	1863	1864
حج 671 جزائري	نظم	1864	
حج 600 ، شهد خلال هذا الموسم وفاة أكبر عدد من الحجاج الجزائريين بسبب وباء الكوليرا القادم من الهند	نظم	1865	مكماهون 1864-1870
	نظم	1866-1870	
منح عدد قليل من جوازات السفر، عقوبة جماعية بسبب ثورة المقراني والشيخ الحداد.	نظم	1871	دو قيدون 1871-1873
منحت جوازات السفر للقبائل التي لم تؤيد ثورة المقراني	نظم	1872	
فرض على الحجاج الاتصال بالقنصلية الفرنسية في جدة لتحصيل مواردهم المالية المودعة هناك لضمان عودتهم	نظم	1873	شانزي 1873-
لأسباب صحية	منع	1874	1879
	نظم	1875-1876	

أسباب صحية الطاعون في طرابلس (ليبيا) والحروب العثمانية	منع	1877	
	نظم	1878	
حج 946 جزائري، العودة إلى استعمال الرخص	نظم	1879	قريفي 1879-
إصدار أمرية 6 جويلية 1880 التي تشترط الموافقة الشخصية للحاكم العام للسماح له بالذهاب للحج.	؟	1880	1881
منع الحج في هذه الفترة 9 مرات لادعاءات صحية وأمنية، لكن الأسباب الحقيقية تتمثل في ثورة بوعمامة، والأوضاع الخارجية الإقليمية كالثورة العرابية والمهدية، ونشاط الحركة السنوسية والجامعة الإسلامية. -منع السفر برا (طرق القوافل) والاقتصار على الطريق البحري			تيرمان 1881- 1891
بهفوة كبيرة، كلف الحجاج عدم تأدية المناسك، بعد أن وصلت السفينة Queteur متأخرة.	نظم	1886	
تم إلقاء 18 حاج جزائري في عرض البحر بدعوى إصابتهم بالوباء	نظم	1887	
أصدرت الإدارة الاستعمارية قرارا يمنع الجزائريين من المرور عبر تونس إلا بترخيص من فرنسا في الجزائر.	منع	1888	
إصدار الحاكم العام منشور 22 فيفري يمنع الجزائريين السفر إلا على السفن الفرنسية.	منع	1889	
	منع	1890	
	نظم	1893-1891	كاميون 1891-
تصاعد الدعاية الإسلامية، وانتشار الكوليرا	منع	1894	1897
مع وجود الوباء، إلا أن تأخر وصول الخبر جعل قرار المنع أيضا يتأخر لما بعد وصول السفينة إلى جدة	نظم	1900	جونار 1900- 1901
رغبة ملححة لوزارة الخارجية في تزيين صورتها في المشرق	نظم	1901	
	منع	1903	روفوال 1901- 1903
	منع	1904	جونار 1903-
	نظم	1907-1905	1911
بسبب الظروف في تركيا	منع	1908	
الأوضاع السياسية المهددة بالحرب	منع	1909	
	منع	1910	
سافرت قلة بسبب فرض تركيا لجواز سفر لكل الداخلين إلى	منع	1911	

الحجاز، ومصر فرضت شروط وقائية بسبب الخوف من انتشار الوباء.			
ارتفعت نسبة الحج السري (غير شرعي) عن طريق تزوير جوازات سفر للتوفين أو عن طريق التذكرة التي تمنحها الدولة العثمانية	منع	1912	ليتو 1911- 1918
	نظم	1913	
-ظروف الحرب -أصدرت قانون جوبلية 1914 يلغي العمل بالتراخيص ووضع شروط تعجيزية تتعلق بالتدابير الوقائية الصحية وفرض عقوبات مالية والعودة بالعمل بجواز السفر	منع	1914	
رغم انتهاء الحرب 1919، لكن فرنسا تحججت بانعدام الأمن، وصعوبة توفير السفن. والحرب في الحجاز بين آل سعود والهاشميين	منع	1920-1919	أبل 1919- 1921
قلة عدد الراغبين في الحج	منع	1921	
-سافر 120 مغترب من مرسيليا مباشرة 17 جوان 1922 قانون اشترط كراء السفن مع توفر العدد الكافي -تحريض فرنسا لبريطانيا لغلاق المعابر البرية معبر سلوم (ليبيا-مصر) وسواكيم الميناء السوداني. -إرسال بعثة للحجاز برئاسة كلال منور -قاضي غيلزان- لإنشاء إقامة للحجاج.	منع	1922	ستيق 1921- 1925
	منع	1925-1923	
	منع	1926-1925	فيوليت 1925- 1927
189 جواز سفر، بعد تشجيع شركات الملاحة الأمريكية	نظم	1927	
إجبار السفن الأجنبية على رفع العلم الفرنسي، وأن يكون الحاج له جواز سفر يضمن له الذهاب والإياب، مبلغ 3500 فرنك، دفتر صحي به ما يثبت تلقحه من وباء الكوليرا والجدرى.	نظم	1928	بوردي 1927- 1930
-صدر قانون فيفري الذي اشترط للحصول على جواز السفر شهادة طبية تثبت سلامته العقلية والجسدية، وتذكرة سفر ونصيب من المال، وطلب خطي يضمن عدم تركه لعائلته في الفقر.	نظم	1929	
صدر قانون جديد يشترط على الحاج إلى جانب الدفتر، خلو شهادة السوابق العدلية من عقوبة تمس السيادة الفرنسية، الإعفاء من الخدمة العسكرية، عدم تركه لعائلته دون إعانة مالية.	نظم	1930	
وباء الطاعون عبر موانئ البحر الأبيض المتوسط مع السماح لبعض	منع	1931	كاردي 1930-

الأفراد في السفر بشكل فردي لبعض الأعيان			1935
رغم الأزمة الاقتصادية العالمية وتوتر الأوضاع في الحجاز	نظم	1935-1932	
-قرار 1937 بلغي العمل بدفتر الحج، ضرورة دفع 1000 فرنك نقداً، أن يكون بحوزته 5000 فرنك. وقللت هذه الشروط المادية التعجيزية من عدد الحجاج المسافرين بشكل نظامي. بعد هذا التاريخ لم ينظم مدة اندلاع الحرب العالمية الثانية	نظم	1940-1935	لويو 1935- 1940

المصدر:

من انجاز الطالبة، اعتماداً على مصادر مختلفة.

الملحق رقم: 13 مراسلة بين الشؤون الخارجية الفرنسية والمقيم العام في تونس بشأن

توفيق المدني

G: 550.

33 Ministère
Des
Affaires étrangères

Direction
Des
Affaires politiques
et commerciales

AFRIQUE.

N° 1042

RÉPUBLIQUE FRANÇAISE

Paris, le 22 août 1917

SECTION D'ÉTAT
ARRIVÉES
le 22 SEPTEMBRE 1917
N° 3412
Série 9

LE PRÉSIDENT DU CONSEIL
MINISTRE DES AFFAIRES ÉTRANGÈRES
A MONSIEUR ALAPETITE, RESIDENT GÉNÉRAL
DE LA RÉPUBLIQUE FRANÇAISE A
TUNIS.

Affaire Ahmed ben Ahmed el Madani.

Le Président de la Ligue française pour la défense des droits de l'Homme et du Citoyen a appelé mon attention sur les circonstances dans lesquelles un nommé Ahmed ben Ahmed el Madani aurait été arrêté en Tunisie à son domicile il y a à peu près deux ans.

" Ahmed, dit M. Buisson, était étudiant à la grande Mosquée. La police saisit chez lui quelques livres arabes, quelques fragments d'une littérature française inoffensive.

" Il ne semble pas qu'on ait découvert rien de suspect, de contraire au loyalisme. En tout cas, il est certain que l'arrestation et la détention ont été des actes arbitraires. Or, aujourd'hui plus que jamais, la France, personnifiant devant le monde entier la cause du droit, ne doit pas commettre d'illégalité qui contredise sa réputation. "

Je vous serai obligé de me mettre à même de répondre à la lettre de M. Buisson./.

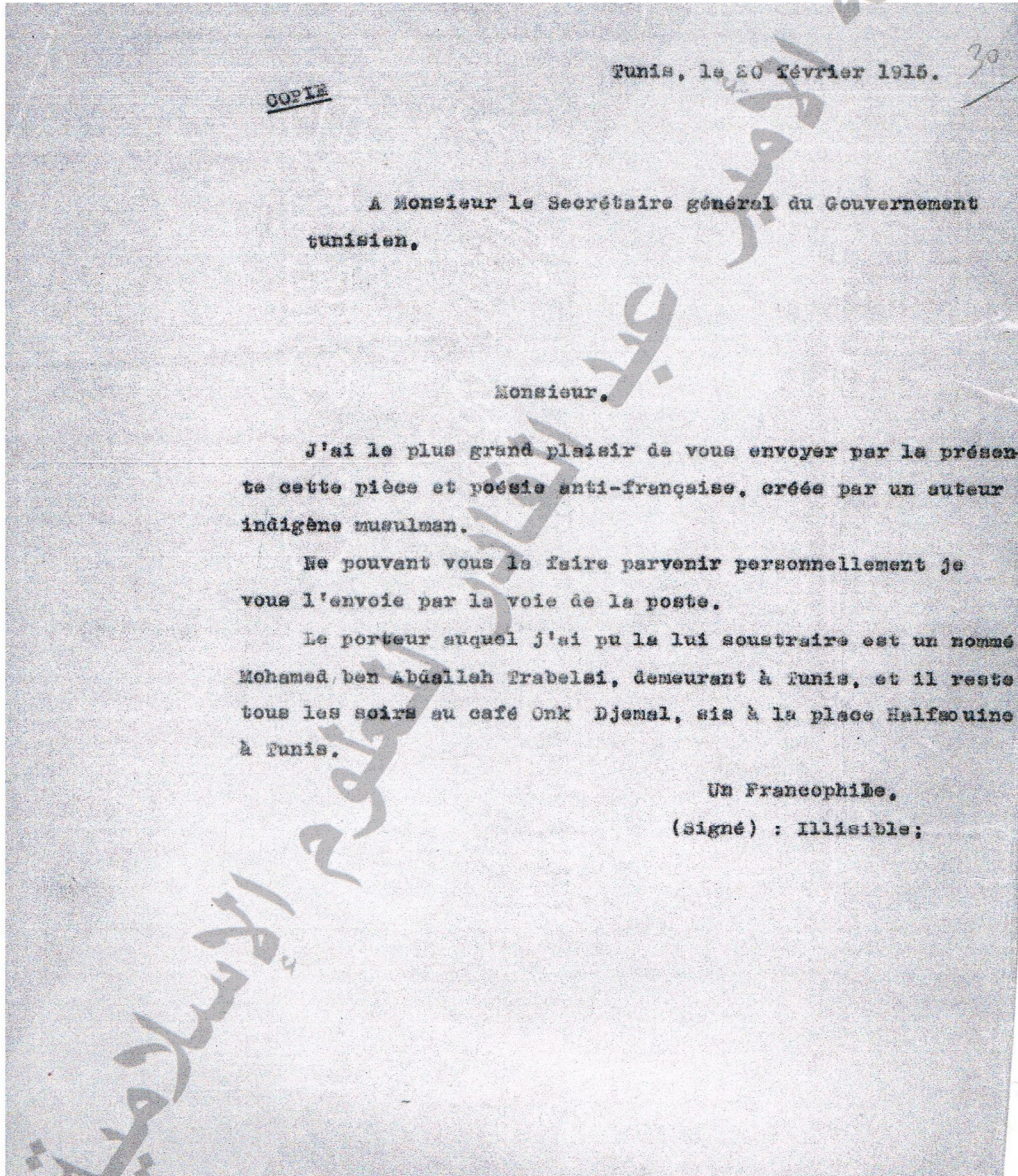
P. de Margerie

المصدر:

A.N.T, Série E, C550, Dossier 30/15, Doc15, (22 Aout 1917)

الملحق رقم 14:

رسالة من المدعو محمد بن عبد الله بن صالح الطرابلسي للكاتب العام للحكومة
العامة عن قصيدة تحريضية من توفيق المدني



المصدر:

A.N.T, Série E, C550, Dossier 30/15, Doc26, (20 Février 1915)

الملحق رقم: 15 مكانة مصر في المغرب العربي

للأستاذ محمد السعيد الزاهري

يشاع اليوم في الجزائر أن الأنسة أم كلثوم قد أزمعت أن تقوم بزيارة المغرب، وأن حكومة مراكش قد رفضت أن تسمح لها بدخول المغرب الأقصى، قالوا ولذلك عدلت الأنسة عن زيارة المغربيين الآخرين (الجزائر وتونس)، وهذه هي المرة الرابعة التي نسمع فيها هذه الإشاعة تتردد في أرجاء المغرب العربي، وتكون مشغلة الرأي العام فيه، ويهتم لها الناس ويندفعون في شرحها والتعليق عليها بمختلف الآراء والأقوال: فهذا يقول لقد أحسنت السلطات بذلك إلى أهل مراكش ووفرت عليهم أعراضهم وأمواهم بمنح المطربة المصرية من دخول هذه البلاد، إذ لو أن هذه الأنسة زارت مراكش لملك على أهلها قلوبهم وأهواءهم، ولذهبت بعقولهم وألبابهم، واستولت على أموالهم وعلى ما كسبت أيديهم، ولكانت عليهم في الآخر نكبة مالية كبرى لا تقل في فداحتها وقسوتها عن هذه الضائقة العاتبة التي أهلكت الزرع والضرع وأخذت بمخائق الدنيا كلها؛ وذلك يقول لقد ضيّقت السلطة بذلك على المغاربة حريتهم الشخصية ومنعتهم مما تهمى إليه أفئدتهم وحالت بينهم وبين ما يشتهون؛ وهناك آخر يقول غير هذا.

ومهما اختلف الناس في تفسير هذه الإشاعة وفي تأويله، فإنها تدل على شيء واحد وهو أن هذه الأنسة قد غزت بصوتها الملائكي الطروب قلوب هؤلاء الناس، وأن منزلتها في بلاد المغرب العربي لا تقل عنها في مصر، وأن المغاربة يتذوقون فيها وغناءها كما يتذوقهما المصريون.

قالت مجلة "السلام" الغراء التي كانت تصدر في مدينة تطوان في بعض أعدادها إن المغاربة مولعون بالموسيقى المصرية وبالتلحين المصري إلى حد الهيام، حتى أن العواتق في خدورهن ليهتفن بأمر كلثوم ويترنن بألحانها وأغانيها. ولقد رأينا بعض المراكشيين المشهورين بالتدين والصلاح قد طرب وانشرح ونسى أنه من أهل الورع والتقوى، ولم يزل به الطرب والانشرح حتى خرج عن رزائته ووقاره إلى حالة من العبث والطيش تشبه أن تكون جنونا، وذلك حين سمع في "الفونوغراف" صوتا للأستاذ محمد عبد الوهاب، ولا نجد في المغرب الأقصى دارا فيها "فونوغراف" إلا وتجذ كل أسطواناتها أو جملها مصرية لأمر كلثوم وعبد الوهاب وسامي الشوا ومن هؤلاء. وتباع الأسطوانات المصرية هنا بثمن مرتفع قد يفوق ثمنها الأصلي أضعافا مضاعفة، ولقد مرت علينا أيام رأينا فيها أسطوانات أم كلثوم وعبد الوهاب تباع الواحد منها بثلاثة جنيهات انكليزية قبل هبوط الاسترليني.

والواقع أن الألحان والأغاني المغربية التي كانت إلى عهد قريب منتشرة شائعة في المغرب العربي قد اختفت اليوم من الميدان، وتخلت عن مكائنها من الذوق المغربي العام لألحان مصرية وأغانيها، ولا نستثنى هذا التراث الذي بقي بأيدينا من فن الأندلس وغنائها، فقد تزحج هو الآخر عن مكانه للغناء المصري وترك له المجال واسعا فسيحا.

ولما أعلنت الحكومة المصرية أنها ستفتح في القاهرة محطة للإذاعة اللاسلكية تهالك الناس في الجزائر وتونس ومراكش على أجهزة المذياع (الراديو) يشترونها ويقتنونها رجاء أن يستمتعوا بسماع ما تذيعه مصر من الأغاني والمحاضرات، ولكنهم عادوا فجعلوا يبيعون أجهزتهم ببعض قيمتها عندما تبين لهم أن المحطة المصرية لم تكن محطة علمية يمكنهم سماعها.

كل هذا دليل على أن الذوق العام في بلاد المغرب العربي هو نفس الذوق العام في مصر ليس بينهما شديد خلاف، ولعل تونس ومراكش هما أرقى من هذه الناحية، فالحياة فيهما مترفة ناعمة تؤثر الطرب والسماع، وتميل إلى اللهو والاستمتاع، بخلاف الجزائر، فإنها عريقة في البداوة، مطبقة الجهل والأمية، لا تزال تغلب عليها حياة العشائر الأولى، تشعر القبيلة فيها بأنها

قبيلة وكفى، وقلما تشعر بأنها شعبة من الجزائر فضلا عن أن تشعر بأنها من الأمة المغربية أو الأمة العربية الكبرى، ولعل مدينة وهران قد ضربت الرقم القياسي في البداوة والامية، وفي البُعد عن العالم العربي دون أنحاء الجزائر كلها، ومع ذلك فكل مقهى من مقاهيها، وكل بيت عربي فيها، فيه "فونوغراف" لا يخلو من الاسطوانات المصرية، وإنما نسمع فيها الأنغام الساذجة البسيطة التي تحاكي رسيم النجاح وبخبب الجياد إلى جانب الفن والإبداع في أنغام أم كلثوم وعبد الوهاب.

ولما عرض فيها للمرة الأولى الشريط المصري "أنشودة الفؤاد" أقبل عليه هذا الجمهور العربي في وهران إقبالا منقطع النظير طيلة ثلاثة أسابيع، وبعد بضعة أشهر عرض للمرة الثانية واستمر عرضه ثلاثة أسابيع أخرى فكان الناس إلى الحفلة الأخيرة يتدافعون إليه بحماسة وشوق لا نظير لهما حتى أن منهم من شاهده عشر مرات.

وعندما أزمعت فرقة مصرية للتمثيل الهزلي أن تقوم برحلة في بلاد المغرب قالت عنها جريدة مصرية مُحترمة إنها ستبوء بالفشل الذريع، وستقع من الغنيممة بالإياب، أو أنها على الأقل ستكابد في مهمتها ألوانا من المشقة والعناء ما لم تترجم مسرحياتها من اللغة المصرية إلى اللغات المغربية، وقامت هذه الفرقة برحلتها ونجحت في مهمتها نجاحا باهرا لم يكن يحظر لها على بال، وتذوق المغاربة رواياتها وفكاهاتها وأدركوا مغزى "النكتة" المصرية من ملهياتها من غير أن تضطر إلى ترجمة كلمة مصرية واحدة إلى اللغات المغربية؛ وبعبارة أخرى إن هذه الفرقة وجدت نفسها في بيئة عربية مغربية لا تختلف عن مصر، إلا كما تختلف الهيئة المصرية نفسها باختلاف المدرجات والأقاليم، ووجدت أن كل ما يقال من وجود لغة مصرية ولغات مغربية هو من الأوهام الباطلة التي لا أصل لها، وإنما يوجد لسان عربي واحد تتكلمه الشعوب العربية (مصر وأخواتها) بلهجات تختلف اختلافا لا يحول دون التفاهم بين الناطقين بالضاد، ولا توجد في الدنيا لغة إلا ولها لهجات تختلف فيما بينها اختلافا كثيرا أو قليلا.

وكثير من الغربيين من يعتقدون أن الشعوب العربية تتكلم اليوم لغات متباعدة فيما بينها، وبعيدة كل البعد عن العربية الفصحى، التي أصبحت في نظرهم لغة مواتا، كما أن الشعوب اللاتينية تتكلم اليوم لغات متباعدة فيما بينها جدا حتى لا يمكن الفرنسي أن فهم الإسبانية أو الإيطالية دون أن يتعلمها، وهذه اللغات هي الآن بعيدة عن اللغة اللاتينية التي هي أصلها.

وفي هذه الأيام نشرت صحيفة فرنسية تصدر بالجزائر مقالا عن الحج إلى بيت الله الحرام عنوانه: "اللغة الفرنسية في مؤتمر مكة" زعم فيه كاتبه أن حجاج الجزائر ومراكش وتونس وطرابلس ومصر وسوريا ولبنان وفلسطين والعراق سيتفاهمون في "مؤتمر مكة" لهذا العام باللغة الفرنسية، لأن لكل فئة من هؤلاء الحجاج لغة قومية لا يفهمها الآخرون، ولأن الفرنسية منتشرة بين جميع الطبقات في هذه الأقطار، وأبى أن يرجع إلى الصواب إلا بعد أن رأى بعينه وسمع بأذنيه بحارة مصريين يتحدثون مع بعض العملة الجزائريين والمراكشيين من غير أن يكون بينهم ترجمان.

وكان عالم فرنسي من علماء المشرقيات جاء بلاد المغرب مندوبا من وزارة المعارف الفرنسية لدرس اللهجات العامية المغربية، فلبث في هذه البلاد يبحث ويدرس ويستقرئ، ثم رفع إلى الوزارة تقريرا بالنتائج التي انتهى إليها في دراسته وأبحاثه، ونشر هذا التقرير وأطلعنا عليه، فإذا هو مملوء بالأغاليط والأضاحيك، فقد زعم فيه أن عربيا تونسيا تزوج فتاة عربية من بجاية (الجزائر) فلم يستطع الزوجان أن يتفاهما -لتباعد لغتيهما القوميتين- إلا بالفرنسية التي لم تكن تلم بها الزوجة إلا إلاما قليلا، والحق أن هذا التقرير هو دعوة صريحة إلى إيجاد فروق بين اللهجات المغربية وإلى تجسيم ما يكون منها موجودا بالفعل.

وحدثني ذات يوم فنان فرنسي قال: «كنت أعتقد أنه لا بد أن يأتي يوم على المغاربة يصيرون فيه فرنسيسا خُلصا من

حيث تذوق الفن والشعور بالجمال، غير أنني رجعت الآن عن اعتقادي هذا، فقد مضى على فرنسا في الجزائر مائة وبضع سنين لم تستطع أثناءها أن تجعل العرب الجزائريين يقبلون على الأفلام الفرنسية، أو يطربون لسماع عازف فرنسي مهما كان محسنا بارعا، أو يتذوقون غناء فرنسيا مهما كان منسجما ساحرا يقبلون الإقبال الذي لا نظير له على الأفلام المصرية وتستهو بهم مصر بأنغامها وأغانيتها، ويعجبون الإعجاب كله بالفنانين المصريين»، ثم قال: «ولقد راعني إقبال هؤلاء الناس على شريط الوردة البيضاء وتحالكهم على مشاهدته، فشاهدته أنا أيضا، ولكنني لم أجد في هذا الشريط ما يعجبني، على أن جميع من في المسرح كانوا يشاهدون عبد الوهاب وكأنما هو ملك كريم قد هبط إليهم من السماء، وينصتون لصوته وكأنما هو نغم إلهي ينزل عليهم من الملاء الأعلى».

وما من شيء له أثر في حياة المغرب العقلية أو الاجتماعية إلا وهو مصري غالبا، فمثلا كتاب "مختصر خليل" في الفقه الإسلام على مذهب الإمام مالك بن أنس هو كتاب مصري قد جعل أفئدة من الناس في المغرب تھوى إلى مصر، له منزلة سامية في قلوب المغاربة يحصونه بكثير من التقديس والاحترام، ومنهم من يتعبدون بتلاوته كما يتعبدون بتلاوة القرآن الكريم؛ ولم يعد خافيا أمر ذلك الفقيه المرحوم الذي كان يصلح "النافلة" بهذا الكتاب ويقوم به الليل عابدا متهجدا؛ ولا أذيع سراحين أقول إن هذا "المختصر" لا يزال له إلى الآن في كلية القرويين بفاس "حزابة" كما للقرآن "حزابة"، وهم يتقاضون أجورا أوفر وأغنى مما يتقاضاه "حزابة" القرآن العظيم؛ وتلاوته هذه الرتبة أوقاف كما لتلاوة القرآن أوقاف، وفي بلاد المغرب طبقة من المحافظين يقولون عن أنفسهم إنهم "خليليون"، وأهل المغرب جميعا هم مالكية ما عدا وادي ميزاب بالجنوب الجزائري وجزية بالقطر التونسي، فإن أكثر أهلها أباضية، ولكنهم قليلون جدا فدعوهم لا يتجاوز الخمسين ألفا، بينما تعدّ الجزائر وتونس ومراكش من الأنفس خمسة عشر مليونا يجلبون هذا الكتاب ويرفعونه إلى أعلى مقام، حتى النساء في خدورهن لا يفصل الخصومات التي تثور بينهن إلا الحلف بهذا الكتاب.

ولا يزال المغاربة ينظرون بعين الاعتبار إلى كل من طلب العلم بالأزهر الشريف، ولو أنه كان قليل التحصيل، ويعترفون بالفضل لكل من أقام في مصر أو رآها.

وفي بلاد المغرب طرق صوفية منتشرة بين سائر الطبقات لها أكبر الأثر في العقائد والأخلاق، وأكثر هذه الطرق مستمد من الشيخ البكري المصري، فأتباع هذه الطرق ومريدها يحبون البكري ويرون لهم فيه "الشيخ الممد" فيرفعونه فوق كل الاعترافات.

وما أنت بواحد ولا مغربيا واحدا وهو يحفظ كثيرا أو قليلا من شعراين الفارض الصوفي المصري المشهور وكل حركة دينية أو أدبية في مصر لها صداها القوي في هذا المغرب العربي، فلأستاذ المحرم الشيخ محمد عبده المصري أنصار ومريدون، وفكرة الإصلاح الإسلامي التي كان يدعو إليها أصبحت اليوم في الجزائر مذهبها اجتماعيا تعتنقه الكثرة الكثيفة من الناس وتقوده "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين"، وكل أديب كبير في مصر له أنصار وأشباع في بلاد المغرب، فللأديب مصطفى صادق الرافعي أنصار ومعجبون وهو أكثر الأدباء المصريين تلامذة وقراء في هذه البلاد، وللمرحوم قاسم أمين أنصار يدعون المغاربيات إلى السفور وترك الحجاب، غير أن دعوتهم لم تجد ملبيا ولا مجيبا فأخفقت إخفاقا شديدا، وللزعماء المصريين منازلهم من قلوب الناس هنا، والمطبوعات المصرية تحتل المقام الأول عندنا، سواء في ذلك الصحف والكتب والمجلات.

والصحف المغربية لكثرة ما تروى عن مصر وما تنشر من أخبارها تكاد تكون طبعات مغربية لزميلاتها المصريات، على أن هذه الصحف المصرية الكبرى لا تهتم لبلاد المغرب إلا قليلا، ولا تتكلم عنها إلا كما تتكلم عن مجهل من المجهل التي لم

تطأها قدم إنسان، فمن خلط في أسماء المدن المشهورة بالمغرب وفي أسماء الأشخاص البارزين إلى حوادث تحوكتها عن المغرب وتخبط فيها خبط عشواء.

ويقول الشبان المغاربة الذين يطلبون العلم في جامعات فرنسا أنهم تعرفوا إلى الطلبة السوريين فعرفوا فيهم العروبة والاعتزاز بها ووجدوا منهم إخوانهم وذوي قرباهم، وتعرفوا إلى الطلبة المصريين فعرفوا فيهم رقة الشمائل ودمائة الأخلاق وماشعت من لطف وأدب، وأنكروا منهم هذه "الفرعونية" الجافية التي تجعلنا وإياهم كما قال شاعر العروبة إبراهيم طوقان:

أحب مصر ولكن مصر راغبة عنى فتمرض من حين إلى حين

إن تاريخ هذه البلاد حافل بالشواهد والبيانات على أن المغرب يرتبط بمصر منذ العصر الحجري بكثير من روابط النسب والحضارة والدين.

وإن الذي هو ما بيننا وما بين مصر لمحض النسب

رباط العروبة يجمعنا ويجمعنا ديننا والحسب

ولكن هل يمكن أن يبعث من جديد ما كان بين المغرب ومصر من الروابط وصلات القرى؟

وهران (الجزائر): محمد السعيد الزاهر

المصدر:

الرسالة، السنة الرابعة، ع135، الاثنين 7 ذو القعدة 1354هـ/ 3 فبراير 1936.

ملحق رقم 16: منظومة البدع المسماة المنصفة لمولود بن موهوب الزريبي

صَعُودُ الْأَسْفَلِينَ بِهِ دُهَيْنَا
 رَمَتْ أَمْوَاجُ بَحْرِ الْلَهُوِ مِنَّا
 أَضَاعُوا عِرْقَهُمْ وَالسَّالَ حُبًّا
 تَوَاضَعُوا بِالصَّنَائِفِ فَاطْمَأَنَّتْ
 فَكَمْ أَكَلِ الْعَقَّارُ عَقَّارَ قَوْمِ
 وَكَمْ سَاقِ الْكُحُولِ عَلَى أَنْسَابِ
 وَكَمْ رَقَمَ الْعِمَارُ عَلَى بِيوتِ
 وَكَمْ دَاسَ الرَّبِيَا أَعْنَاقَ قَوْمِ
 سَرَّتْ فِيهِ حِلَاوَتُهُ فَارْتَبَتْ
 تَعَلَّوْا طُورَهُمْ فَطَارَتْ
 حُرُوبٌ فِي بَحَارٍ فَتَجَمَّعَتْ
 مَعَامِلٌ مَدَّهَا حُلَيْبٌ لِنَاحِ
 فَهَلْ مِنْ مَنْتَهَى لِحُرُوبٍ يَطْلُمُ
 إِلَّا يَا دَهْرُ يَكْفِي سَا بِلِينَا بِ
 الْبَيْسِ الْبَيْسَرِّ يَأْتِي بَعْدَ حُسْرِ
 نَعَمْ إِنَّا شُقِينَا إِذْ شُقِينَا
 يَنَادِينَا الْكِتَابُ لِكُلِّ خَيْرِ
 لَأَنَا لِلْمَعَارِفِ مَا هُدِينَا
 أَنَاثَا لِلخَمُورِ مُلَاذِمِينَا
 لَيْسَتْ الْخَنَازِيرُ قَارِدَاتٍ جُنُونَا
 لِحَقْلِهِمْ قَلُوبُ الْكَلْبِ لِينَا
 أَصُولُهُمْ لَهُ أَفْتُوا بَيْنِينَا
 كَحَيْلًا مِنْهُ جَمَعَهُمْ أَهِينَا
 ذُبُونًا وَفَقِ قَوْلَ الْغَالِبِينَا
 وَلَوْلَاهُمْ لَسَادُوا مِنْعَمِينَا
 وَأَسْرَتِ الْحَلَاتِلُ خَاضِعِينَا
 سَعَادَتُهُمْ، وَجَاءَ الْمُقْتُ حِينَا
 تُحْتَمُ بِرُوكِ غَيْرِ الْأَمْنِينَا
 لَا لَهَا لِيَكُنْ كَيْلُ الْبُغِينَا
 وَهَلْ سَلَّمَ يَرُوقُ الْجَامِعِينَا
 مِنْ نَشْرِ نَجِي الْأَمْرَانِ قِينَا
 فَهَلْ كَانَ النُّفُوءُ لَنَا قَرِينَا
 كَثُورَسَ الْجَهْلِ لَكِنْ مَا زَوِينَا
 فَهَلْ كُنَّا لِذَلِكَ سَامِعِينَا

فهل كنا بفعل قاصرين
 فحجرتنا وأجملنا الصمد بيننا
 وأنا القاصرون إذا تهيينا
 وأنا الزاكسون إلى الذين
 وأنا الساططون إذا تئليننا
 وأنا القاصرون إذا دعينا
 تعيماً عند قوم آخرنا
 على شخص وإن كان الأمينا
 وأنا الخائبون لمن يلينا
 فسئل عنا عبادتنا الجنونا

يأدينا الحديق لكل فضل
 يقول لنا التصريح إلا استغفيرا
 فأنا الجاهلون إذا فعلنا
 وأنا الناكرون لكل بر
 وأنا الجاشقون لكل عي
 وأنا المخلفون إذا وعدنا
 وأنا الجاسدون إذا رأينا
 وأنا القاصرون إذا شغلنا
 وأنا المكرمون الذي فجور
 وأنا التابعون لكل وهم

وبينها تبيع الفايدينا
 وأعطوا لراق وعالمينا
 بقينا كل شر قد بقينا
 لنجوه بلا اسم حامدنا
 وتحول في إقامتها اللبونا
 بنالها، ولنا هو التهيينا
 بغير أن يعزلنا اليقينا
 فهل جعلنا لعلم قاصدنا
 ونبطل نصره للكاذبينا
 بزين حياء والسطيريينا
 ويمنعنا الفخاذل أن نؤينا
 وقلبي، باعتيار الخائنيننا
 ومين الله رب العالميننا
 وسير في المنافع ما حيينا
 تدبر قول خير المرسلينا

وسل لراق ولنا) معيد طلب
 وسل لنا السلاحف في خراب
 وسل غلبا الحكم الجنى أحمى
 وصل لنا الحمام لدى حتم
 وسل يدعا نيلغ ناكروها
 ولائنا ولائنا عليها
 يعظم فن توين هون نكر
 وتقرع للخطوط العلم قيب
 ونطلب بالعزائم كنز أرض
 ويأخذ مالنا فن بطلاننا
 نرى الأبناء بالإهمال صرعا
 نفاخرنا يكبر واحتقار
 إلا يا قوم ما الإسلام هنا
 إلى الإسلام، يأمرنا بعلم
 وجمع بين دنيانا وأخرى

وإحسانٍ لكلِّ مُجاورينا
 من الأوهامِ ضدَّ المفسدينَا
 بما يشفي الضعافَ العاجزينَا
 عظامياً في عيونه الزائرينَا
 عصيتنا البيِّناتُ نعمائدينا
 لكثنا بالمعاصنِ أخذينا
 ونهبنا، لم نعن فينا اللعينا
 فساداً سرَّ جمع الشامتينا
 للفقرِ في قفارِ الجهلِ قهونا
 وإن كنا لخنسا مشبهينا
 شفاءً يُبريء الداءَ فينا

وبذلِ المالِ مثلَ الباذلينا
 تعالوا للحياة مُبادرينَا
 يعلم، واتقوا الله المتبينَا
 فرقناكم فقد ضللتهم سليلنا
 وسيروا للمعارفِ راغبينا
 لخربِ الجهلِ حروباً راقبينَا
 وهياً لا تكوثوا فانتظينا
 من القرآنِ مهلتها الصبينَا
 وأطفأ نارَ حقدِ القادحينَا
 ووحداناً فكافوا الفاتزينَا
 وكانوا للمعاصنِ ناشرينَا
 وكانوا للجهلِ ناشرينَا
 وقُرطبةً وأخذِ الواقدينَا
 وبصرةً تُبصرُ الحقَّ اليقينَا

ورفقٍ واقتصادٍ واجتهادٍ
 وصدقِ القولِ مع تحريبرِ نفسِ
 وجدِّ في التعمارِ للمعالي
 وتبريرِ العقولِ بما يُورينا
 ربنا ربنا ربنا ولكن
 ولو أننا تدبرناه حنناً
 ولو أننا تدبرناه أمراً
 ولو أنا استفدنا ما فسدنا
 ولو أننا سطينا ما سطينا
 ألا يا عينُ ما يُجدي بكاءُ
 وما بندامة الكسهي يأتي

ولكن باتفاقٍ واقتضاءً
 لنصرِ العلمِ، فالجهالِ موتى
 تعالوا للتعلماتِ اطلوبوها
 تعالوا واحرفوا الأموالَ فينا
 تعالوا واستفيدوا من سواكم
 تعالوا واحبروا حبراً قليلاً
 فهياً يا فروعِ العلمِ هياً
 فقد بلقت أرائلكم بهدي
 أنارِ عقولهم وأزال رائياً
 وحثَّ الكلَّ فاتبعوه جمعاً
 وحثنا الصائرينَ بكلِّ أرضي
 وكانوا الصائرينَ لكلِّ قبيح
 سلوا عن عملهم بغدادَ شرقاً
 سلوا فاساً وقاهرةً، بخارى

سلوا حربَ الضَّالِّينَ فكم أفادت
تبيحُ ذكْرَها أفدت نظرياً
حلوا (هروزي) و(مركويون)
فيلوا التاريخ من غير
أعيثوا واستفيدوا واستعينوا

سواكم من علم السالفينا
وإن أحيت يعلم أخيريتنا
عنهم و(سليبيرو) فكل لن يحينا
وسيروا عباد الله سير الصالحينا
فوالى البرِّ عونُ المسلمينا

الأمير عبد القادر للعوم الإسلامية

المصدر: شيخ الجماعة عبد القادر المجاوي: إرشاد المتعلمين، ص. 129-132

الفهارس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- أ
- أبو عزة محمد العيد 136-137
- أبو عزيز 56
- إبراهيم باشا هـ 31
- الإبراهيمي البشير 33-106-107-108-110
- 125-129-139-159-172-236-237-242-305
- أتاتورك مصطفى كمال 274-291-292
- 294-310-311-312-313-315-316
- أجرون شارل رويبر 90
- أحمد أمين 22-36-39-193-204-280
- أحمد حسين هيكل 246
- أحمد رفعت 256
- أحمد شوقي 37-97-125-265
- أحمد الصلح هـ 304
- أحمد قدری هـ 282
- أديب اسحاق 277
- أرسلان شكيب 135-136-137-142-143-144
- 145-146-147-150-172-186-202-
- 203-233-234-292
- أركون محمد 291
- اسكندر الرياش 256
- اسكندر فرح 37
- إسماعيل (الخدوي) 37
- إسماعيل صبري 237
- إسماعيل عليه السلام 254-260
- إسماعيل مظهر 254
- الأشرف مصطفى 45-58
- الأفغاني جمال الدين 87-120-157-187-188-
- 189-190-191-192-193-194-198-
- 209-213-214-221-228-272-
- 273-306
- الألوسي شكري محمود 182-202
- الألوسي شهاب الدين 182-202
- أمين الحسيني 150
- أمين الريحاني هـ 257
- أنطاكي الحمصي هـ 257
- أوغست كونت 279
- أنور بك 313
- الأيوبي صلاح الدين هـ 27-123
- بن باديس عبد الحميد هـ 64-106-109-139-164-171-
- 235-239-240-243-245-248-293-294-
- 297-298-311-312
- بن باديس المكي 238
- باريديت 94-99
- باروكان فيكتور 231
- بازيل 164
- باسي رينيه 167
- باسي هنري هـ 168
- بانون أكلي 145
- البحيري محمد 197
- بداك محمد 145
- برتران لويس 168-314
- برج (مستشرق) 258
- البرزنجي أحمد 107-108
- بروفنسال ليفي 234
- برينيه 167
- بريهامات أحمد 117
- البستاني بطرس 32-258-269-281
- البستاني سليم 269-282
- البستاني سليمان هـ 32-256
- بكداش خالد 256
- بلغفور آثر سميت 25-29-30-284
- بنونة عبد السلام 143
- بنيامين سطورا 146
- بهادور أحمد خان 189
- بوجو (T.R.Bugeaud) هـ 43-101
- بوحاجب سالم 302
- بوخنر (Buchner) 269
- بورديار 60-76
- بوشمال أحمد 77
- بوضرية أحمد هـ 117-118
- بوضرية عمر 64
- بوقندورة محمد 117-132

- بو كوشة حمزة 78
بوليفة سعيد 170-299هـ
بونابارت نابليون 254-266
بزرجر 167
بيطار عبد القادر 202
ت
تاديس شنودة 34
التبسي العربي 109-164
تركي رابع 99-156هـ
تريمان لويس 116
التطواني محمد داود 144
ابن التهامي بلقاسم 118هـ
توت عنخ آمون 280
التونسي خير الدين 276
ابن تيمية تقي الدين أحمد 183
ج
الجابري إحسان 150-183
الجابري محمد العابد 13
جان ميرانت 220
جب هملتون 258
الجبرتي عبد الرحمن 39هـ
بن جلول صالح 58
جمال باشا السفاح 23-289-307-309
جميل الحسيني 283
جورج أبيض 37-87-123-124
جورج أنطونيوس 23-25-28-282
جرحي زيدان 36-258-259-281
جوريس 224هـ
ابن الجوزية شمس الدين محمد 178
الجومرد عبد الجبار 157
جونار شارل 38-59-65-115هـ
جون لوك 251
جيسلان (Geslin) 167
ح
حافظ إبراهيم 96
أبو حامد الغزالي 212هـ
بن حبيلس شريف 119
الحداد طاهر 293-294
- حداد مصطفى 94
حداد نجيب 37
حداد نقولا 258هـ
حسين أحمد الهندي 106
حسين بن علي 29
حسين مؤنس 279-280
بن حفاف علي هـ 49
حمزة فتح الله 232
الحلوي قدور بن محي الدين 123هـ
بن حنبل أحمد 183
حوحو أحمد رضا 109-242
خ
خالد بن الهاشمي 50-52-78-123-230-231-233-
308-314
خيشاش محمد الصالح 294
الخطابي عبد الكريم 61
الخطيب محب الدين 142-145
خليل خوري 281
خوالدية صالح هـ 47-304
خوجة حمدان 207-208-209-238-302-393
بن خوجة محمد بن مصطفى 49-74-119-
د
داروين شارلز 190-269-279
دبوز محمد علي هـ 50-109-157-166
دوقيدون لويس هنري 44
ديستان إدمون 167
دهونت فيكتور 87-92
ديفوس ألفرد هـ 47-239
ذ
ذي طرازي فيليب 35
ر
راسم عمر 50-77-120-197-221-224-225-
226
الرافعي مصطفى صادق 137-237-350-261هـ
ردوسي أحمد 77
ردوسي قدور 77
رستم حيدر 282هـ
رشيد رضا هـ 52-107-132-133-134-142-185-

- 202-214-216-228-237-238-241
245-246-275-283-289-292
رفيق العظيم 275-283
رمضان محمد الصالح هـ 160
روتشيلد إدمون 30
ز
الزاهري محمد السعيد 136-139-147-172-237-
295-296
الزبيبي المولود بن محمد عمر 109
بن زكري محمد سعيد 48-117-119-215-218-
219-238-390
زغلول سعد 201-323
زناتي رابع هـ 56-158-159-162-316
الزهرابي عبد الحميد 275-284
زهير البهاء 136
الزواوي أبو يعلى 145-171
زويهر صموئيل 32
الزيات حسن هـ 147-203
س
سينسر Spencer 269
سعد الله أبو القاسم هـ 46-51-63-68-93-
178-215-216-218-219-231-299-
314
أبو السعود عبد الله 34
سلامة موسى 217-256-257-265-266-267-
268-295-297
بن سماية عبد الحليم هـ 49-58-123-132-215-
222-223-231
السمعوني سليم 308
السمعوني طاهر بن محمد الصالح 308
السنوسي محمد الهادي 135-144-237
سيجموند فرويد 279
ش
بن الشاهد محمد 83
الشدياق أحمد فارس 34-257-269
شطة محمد تهامي 86-140-141
الشميل أمين 281
- بن أبي شنب رشيد 49
بن أبي شنب سعد الدين 125
بن أبي شنب محمد 137-138-139-220-224
392
الشوا سامي هـ 126-346
الشوكاني محمد بن علي 102
ص
صروف إسحاق 281
صروف يعقوب 34-36-147-257-281
صفية زغلول 232-265
ط
الطرابلسي حسين الجسر 201
طنطاوي جوهري 202
طه حسين 33-180-202-254-256-258-260-261
264-265-266-267-270-279-280-291-295
296-297-298
الطهطاوي رفاة رافع 31-210-213-276-277-302
ع
عازوري نجيب 284-286
بن عاشور الطاهر هـ 105-202
عباس حلمي (الحدوي) 123-198-201
عباس العقاد 281
عباس فرحات هـ 46-57-61-69-160-314-
315
عبد الحميد الثاني 29-61-102-252-272-276-301-
319-
عبد العزيز بن سعود 242-315
عبد الغني محمود 107
عبد القادر بن علي (حفيد الأمير) 307
عبد القادر المغربي 201
عبد الكريم الخليل 283
عبد الله نسم 185-253
عبد المجيد بن عبد العزيز هـ 312
بن عبد الوهاب محمد 178-179-180-181-192-206-
241
عبد محمد هـ 34-52-75-114-115-116-118-119-
120-126-130-131-133-157-185-186-190

194-195-196-197-198-199-200-201-206-	الشميل شبلي هـ 257-269
فيلب فليس 32	214-216-218-222-225-226-227-228
فيوليت موريس 165-235-247	231-236-241-244-245-272-314-315-
فولتير فرنسوا ماري 251	320-323-326-328-350
ق	عبد الوهاب عزام 204
قاسم أمين 201-222-256-263	عبد الوهاب عزام 204
قاضي شريف بلعربي 104	عروج 299
القاسمي جمال الدين هـ 144-185-201	عزه الأعظمي 283
القباني أحمد خليل 37	عزيز علي المصري هـ 95
قداش محفوظ هـ 51-53-231	العطار حسن بن محمد 31-34
بن قدور عمر 49-120-227-228-303	العقبي الطيب 77-118-135-144-145-
القرداحي سليمان 37	152-164-240-246-309
القصيمي عبد الله 149	علالو (علي سلاي) 124
القورصو محمد 151	علي عبد الرزاق هـ 107-203-201-253-256-
ك	261-264-295
كامبون جون 58-101 هـ	علي مبارك 31
كانتين جيمس 32	علي يوسف 152-269
كابطي مصطفى 83	عمار هلال 104
كحول محمود 217	عمر عبد الجليل 146
كرد علي محمد 36	عمر بن عبد القادر 97-
الكواكي عبد الرحمن 185-202-275-287-288	العمودي الأمين 126-159-307 هـ
ل	ابن العنابي محمد 210-211
لافجري شارل 169	عيسى اسكندر معلوف هـ 253-268
لبون جوستاف 276	غ
لحمق لحسن 170	بن غبريط قدور هـ 96-128
لرشي إميل 43	غونتوا (Gantois) 160
لطفسي السيد 278-279	ف
لفتنانت 258	فؤاد (الملك) 262-313
اللبي إدموند 24	فارس نمر 34-147-258-281 هـ
لوثرروب استواراد 182-143	فارلي (جنرال) 68
لوسيان دوميك 86-100-121-216 هـ	فارني Varnier 99
بن لكحل مصطفى 117	فاطمة رشدي 124-125-294
لوازي إدموند 269	فرح انطوان 37-196-257 هـ
م	فرنسيس فتح الله 281

- 163 Martineau مارتينو 63 فري جول
 ابن الموهوب المولود هـ 49-51-219-220-221 ماسنيون لويس (L.Massignon) 258
 231 ماسكري إميل (E.Masquery) 167
 المولحي ابراهيم 34 ماضي علي 35
 ميشلان 164 مامي إسماعيل 77
 ميلران اتيان ألكسندر هـ 51 مبارك علي 31
 الميلبي مبارك 136-239-246 المجاوي عبد القادر هـ 48-62-216-217-219
 ن 232-
 نابليون شارل لويس 157-161 محمد باشا 306
 النبھاني يوسف هـ 108 محمد البهي 260
 بن نبي مالك هـ 53-194-251-311 محمد حسين هيكل 280
 النخلي محمد القيرواني هـ 105-202 محمد عبد الله زيدان الشنقيطي هـ 107
 نصيف محمد 149 محمد عبد العزيز الوزير 107
 النقاش سليم 277 محمد عمارة 177
 النقاش مارون 37-281 محمد علي 26-31-34-39-41-163-
 نقولا بشارة 34 210
 تليل محمد 170 محمد فريد 120-121-122-130-150
 نوري سعيد 146-234 152
 نيتشه فودريك 279 محمود بن أمين السكة 302
 هـ محمود الثاني 207-210-302
 الهاشمي عبد الحفيظ 311 مخائيل عبد المسيح 34-278
 هانوتو غابرييل 167-253-253 مدحت باشا 40-313
 هدى الشعراوي 265-292 المدني أحمد توفيق هـ 76-77-126-135-136-144
 269 T.H. huxely هنري هكسلي توماس هنري 150-165-169-171-313
 269 E.H. Haeckl هكل أرنست هنري 118-120
 و مرناض عبد الملك 139
 الورتلاني الفضيل 109 مصالي الحاج هـ 80-85-145-146-233-234
 الونيسي حمدان 49-62-106-215 مصطفى حسنين المنصور 256
 ي مصطفى عبد الرازق 201
 اليازجي إبراهيم 36-281 المطيعي محمد بخت 106
 اليازجي ناصيف 37-120-269 معاوية التميمي التونسي 298
 اليازجي خليل 269 معمري مولود 291
 أبو اليقظان 77-293-304 مفدي زكريا 145-163
 يوسف الدجوي هـ 107 المقراني محمد 45-46-112
 مكماهون آرثر هنري هـ 24

ملك حفني ناصف 293

المهاجي الطيب 113

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأماكن

304-284	الأحساء هـ 183
بجاية 94-114-348	أربعاء بني راتن (فرنسينال) هـ 171-159
البحر الأبيض المتوسط 93-266-267-279	الأردن 22
البحر الأحمر 21	أرمينيا 286
بحر عمان 41-88	أزمير 87
البحرين 21-285	إسبانيا 66-125-151
البرتغال 22	الآستانة 152-271-272-281-283
برج بوعرييج 92-99-258	الإسكندرية 86-87-92-111-140-266
بريطانيا 24-25-26-27-78-214-284-	277-267
300	اسطنبول 34-308-319
بغداد 286	الأصنام 98-178
بلاد القبائل 89-162-165-169-173	الأغواط 167
بلاد المغرب 41-202-292-320-346-	إفريقيا 126-164-167-168-172-279
347-348-349-350	أكسفورد 138
بلغاريا هـ 276	ألبانيا 287
البلقان هـ 29	الألزاس 57
بورسة هـ 212	ألمانيا 29-54
بوزريعة هـ 158	أمريكا 41
بولاق 39	الأندلس 83-347
بلونيا 61	أنقرة 310
بيروت 32-40-150-258-280-282	أوريا 186-206-213-287
ت	أوغندا هـ 28
تراقيا هـ 310	إيجة هـ 310
تركيا 29-54-88-130-233-254-273	إيران 28-146-234
274-293-294-308-311-312-314-	إيطاليا 91
315-316	ب
تشيكوسلوفاكيا 61	باب السويقة 94-95
تونس 18-42-54-61-86-78-79-88-90	باب المنذب 26
91-99-111-114-116-122-125-143	باتنة 92
148-151-214-244-293-304-313	باريس 33-64-97-115-123-157-

347-348-349-	214-221-271-277-282-283
الشام 22-23-24-25-40-88-91-94-95-	جرجرة 169
99-104-140-182-211-231-257-258	الجزائر أغلب صفحات الأطروحة
281-307-308-319-322	جنوب إفريقيا 199
شبه الجزيرة العربية 21-24-182	حنيف 146-147-234-
شمال إفريقيا 20-46-124-145-153-168	ح
174	الحبشة 83
ص	الحجاز 22-23-24-25-87-88-89-
الصحراء الكبرى 20-	91-104-105-106-107-108-111
ط	113-114-128-144-149-236-242-
طبرية 95	247-285-309-319
طرابلس 90-143-300-348	حلب 94
ع	حلوان 104
العالم الإسلامي 23-26-59-88-97-115-150	خ
193-246-310-313-314-321	خليج البصرة 22
عدن 26-88-134	الخليج العربي 26-31-38
العراق 23-25-26-34-40-104-182-251	د
254-348	دلس 88
عزازقة 92	دمشق 32-38-89-92-104-108-140-
عكا 90	150-286
عنابة هـ 90	الدولة العثمانية 20-21-24-25-30-42-85-
غ	111-176-210-276-284-288-306
غاليا 43	310-
ف	ر
فاس 88-349	الرمشي 92
فرنسا أغلب صفحات الأطروحة	روسيا 28-300
فلسطين 21-25-26-28-89-153-305-348"	ز
ق	الزواوة 172
القاهرة 39-266-314-326-327	س
القدس 84	السودان 26
القسطنطينية 22	سوريا 21-26-41-88-91-308-348
قسطنطينية 58-77-117-123-124-162-221-	السويس 22-111

243	سويسرا هـ 146-28
ن	ك
ندرومة 92	كردستان 285
هـ	كويت 82-46
الهند 271-214	ل
و	اللاذقية 96
وهـران 347-98-87	لبنان 26-35-37-41-91-205-248-
ي	276
اليمن 24-22	اللوران 57
اليونان 295-286-280-267-210	لوزان 143
	ليبيا 25-42-66-111-123-
	م
	المحيط الأطلسي 20
	مدشوريا هـ 225
	المدينة 63-100
	المدينة المنورة 83-129-182-242
	مستغانم هـ 88
	مسقط 88
	المشرق العربي غلب صفحات الأطروحة
	مصر 22-23-25-26-27-33-34-36-39
	41-54-61-88-89-90-91-107-122
	123-125-141-148-153-158-173-178-
	199-204-213-215-236-244-245-251-
	253-254-255-265-266-267-271-276
	277-278-279-280-283-286-287-290
	297-302-314-319-323-347-348-349
	350-351
	مضيق هرمز 26
	المغرب الأقصى 48-172-346
	مكة 38-85-110-111-112-182-260
	271-288-307-309-348

فهرس التنظيمات والجرائد والمؤتمرات

- بيروت السرية (جمعية) 282
- أ
- الإتحاد (نادي) 246
- الاتحاد الإسلامي (حزب) 305-303
- الاتحاد الإسلامي (جريدة) هـ 97
- الإتحاد والترقي هـ 23-26-29-30-94-103
- 274-281-283-304
- الاتحاد النسوي المصري 293
- الإتحاد الكاثوليكي 171
- الإخاء العربي العثماني (جمعية) 283
- الأخبار (جريدة) 98
- الأخلاق (جريدة) هـ 245
- الأخوة (جمعية) 234
- الأستاذ (مجلة) 277
- استقلال العرب (مجلة) 285
- الإسلام (جريدة) 301-222-87-56
- الإصلاح (جريدة) 245-159-78-77
- الإقدام هـ 49-50-77-224-231-234
- الأمة (حزب) 135
- الأهرام (جريدة) هـ 33-35-36-53-145-149
- 200-257-313
- الأيام 149-245
- إيكو دوران (d'Oran l'Echo) 99-93
- ب
- البرق (جريدة) هـ 77
- البرلمان الجزائري (جريدة) 236
- البصائر (جريدة) 150-154-163-164-
- 173
- البلاغ الجزائري هـ 77
- البيان 245
- ت
- الترقي (نادي) هـ 73-125-294
- تركيا الفتاة هـ 25-30-273-302
- هـ 310
- التعاونية (جمعية) 66
- التقدم (نادي) 66
- التقدم (جريدة تونسية) هـ 49
- التوفيقية 66
- تونس الفتاة 55
- ث
- ثمرة الفنون 301-101-87
- ج
- الجامعة العربية 283
- الجريدة (جريدة) 278-274-256
- الجريدة المصرية L'Egyptien Gazette
- 303
- الجزيرة (جريدة) هـ 245-303
- جماعة أبولو 246
- الجمعية التاريخية 33
- جمعية التربية والتعليم 246
- جمعية الآداب والتمثيل العربي 125
- الجمعية الخيرية 33
- الجمعية السورية لاكتساب العلوم والفنون 281
- الجمعية العلمية السورية 281
- جمعية العربية الفتاة هـ 281-282-283-308
- جمعية العلماء المسلمين الجزائريين 106-74-18
- 121-127-145-150-151-229-235
- 236-237-239-243-248-249-320
- 349

- جمعية الفنون الطبية
 جمعية قاصد خيرية 33
 الجمعية المشرقية 281
 جمعية المعلمين من أصل أهلي هـ 159-169
 جمعية النهضة السرية 96-308
 الجنان (مجلة) 256
 الجوائب 257
- ح
 الحاضرة (جريدة) 301
 حديقة الأخبار (جريدة) 282
 حركة الشبان الجزائريين 18-55-234-380
 الحركة الصهيونية هـ 92
 الحزب الدستوري 145-261 هـ
 حزب الشعب الجزائري 72-145-172-236
 حزب الشعب القبائلي 172
 الحزب الشيوعي الفرنسي 18
 الحزب الشيوعي المصري 256
 حزب اللامركزية الإداري
 الحزب الوطني (المصري) 121-150-277
 الحزب الوطني (التونسي) 247
 حزب الوفد هـ 261
 الحق العنابي (جريدة) هـ 75
 الحق الوهراني (جريدة) هـ 76-93-225-227
- د
 الدفاع (جريدة) 163-245
- ذ
 ذو الفقار (جريدة) هـ 51-75
- ر
 الرائد (جريدة) هـ 137-245
 الرابطة الشرقية هـ 245
 الرابطة القلمية هـ 245
- رابطة الوطن العربي 283
 الرسالة (المجلة) 137-142-149-206-289
 الرشدية (الجمعية) 66
 ز
 الزهراء 135-145-247 هـ
 زهرة الآداب (جمعية) 33
- س
 السعادة (نادي) 247
 السميع (جريدة) 203-245-257-265-298
 313
 الشباب الجزائري (نادي) 66
 الشهاب 77-137-138-150-159-163-245
 247-248-249-293-294-299
 الشورى (الجريدة) هـ 245
- ص
 صالح باي (نادي) هـ 50-66-220
 الصراط السوي هـ 241-245
 الصحافي التائه (جريدة) 257
 صوت الأهالي **la voix Indigène** هـ 57-77-
 159-160-291
 الصوت الحر 57
 صوت المستضعفين هـ 57-158-160-291-315
 الصديق (جريدة) هـ 49-76
- ض
 الضياء (جريدة) هـ 281
- ع
 العراق (جريدة) هـ 244
 العرب (جريدة) هـ 244
 العربية الفتاة (جمعية) 282-308
 العرفان (جريدة) هـ 244
 عصبة الأمم المتحدة 51-146

رابطة المواطنين الفرنسيين من أصول إسلامية 171 العروة الوثقى هـ 52-115-117-189

- المبشر 128-149-221
المبشر التونسية هـ 49
مجلس المبعوثان 282
المرشد هـ 50
مرشد الأمة هـ 50
المرشدة هـ 50
المجلة الإفريقية 139-168
مجلة الأمة العربية 134
مجلة العالم الإسلامي 97
المجمع العلمي الشرقي 32
مجمع اللغة العربية هـ 138-267
المصباح (جريدة) هـ 244
مصر (جريدة) 277
مصر الفتاة (جريدة) 276
مصر فتاة (حركة) 54
المصور (جريدة) 244
المعلومات (جريدة) 86-100-300
المغرب العربي (جريدة) 79
المقتبس هـ 137
المقتطف (جريدة) 147-172-244-256-
258-265-267-281-297
المقطم (جريدة) 34-35-265-274-278-
281
المنار 115-116-117-119-120-132-
142-148-192-225-235-244-245
المنهاج (جريدة) هـ 244
المنير (جريدة) هـ 273
المنتدى الأدبي (جريدة) 281-307
المورد الصافي (جريدة) هـ 244
- العلم الأخضر (جمعية) 283
العمال البؤساء (جريدة)
العهد (جمعية) 95-308
ف
الفاروق 76-120-226-227-302-303
الفتح 147-149-151-153-172-244-
312
الفجر هـ 245-254
ق
القبس 152-254
القبلة هـ 108-144-152-244-308
القحطانية (جمعية) 182-281
القلم الحديدي 244
ك
الكتلة النيابية العربية 282
كوكب افريقيا 217-219
ل
لدياش ألجريان **Algérienne La Dépêche** 90
اللواء هـ 122
لوطان **Le Temps** 92-119
م
المؤاخاة الإسلامية (جمعية) 232
مؤتمر صيدا 307
المؤتمر الأفخارسيبي هـ 153
المؤتمر الإسلامي 53-234-235-247
المؤتمر الإسلامي الأوروبي 146
مؤتمر الخلافة بالقدس هـ 309
مؤتمر الخلافة بمكة هـ 309
المؤتمر العربي 282-307

المؤيد (جريدة) 35-74-85-97-152- الميزان (جريدة) هـ 244

ن

النجاح (جريدة) 76-77-124-149

311-294-292-169

نجم شمال إفريقيا 46-145-146-234-

235

نزهة الأفكار 34

النصيحة (جريدة) 74

هـ

الهدى هـ 244

الهلال (جمعية) 65

الهلال (مجلة) هـ 192-257-258-264

295-280-267

و

وادي النيل 35-هـ 244

وادي ميزاب هـ 76-348

ودادية العلوم الجديدة 65

ودادية الطلبة المسلمين هـ 47-124

الوطن القبطية (جريدة) 34

الوفاق هـ 57-235

الوقائع المصرية 34-هـ 52-199-244

فهرس المصطلحات

211-208-207-185-183-182	أ
287-250-221-215-212	الإحياء 187-180-177-176
229-220-165-66 التجنيس	الإدماج 316-238-232-82
320	الأرستقراطية القبلية 46
315-250-54 التحديث	الأصالة والمعاصرة 47-212-254-
التحلية 181	292
التخلية 181	الإصلاح 107-77-76-62-53-52
التغريب 252-251-202-196-79	183-182-179-177-119-109
258-257-256-255-254-253	200-198-197-193-185-184
289-269-268-266-264-261	-229-227-225-224-218-206
321 -297-295-293	-252-246-243-239-237-236
187-132-109-32-22 التقدم	322-319
193-190	أنتلجانسيا 47
190-180-178-177-119 التقليد	الاندماج 53-57-226-229-231-
-226-212-202-195-194	320
254-249-245-239-238-229	ب
295-268-264	البعث 203-177-176
250-225-200-36 التمدن	ت
التنصير 143 هـ	التبشير 169-96-61-32-30-29
التنظير الحجاجي 184	256
التنوير 196	التتريك 307-59-22
254-247-203-202-185-148-65 التوفيقية	التجديد 177-176-110-107-54

287	293-287-269-257
السبتائية هـ 29	الجامعة الإسلامية 24-50-61-70-83-87
ش	93-95-102-130-145-159-173-
الشيوعية 61-146-159-233-255	198-224-251-269-270-271-
ص	272-273-274-275-287-288-
الصحوة 176	297-300-302-308-315-318-322
ط	ج
الطورانية 102-272-274-280	الجبرية 188
ظ	ح
الظهير البربري هـ 153-233	الحرية 31-36-41-59-60-76-87
ع	93-121-254-256-264-268
العصرنة 50-83-132-155-158-159-	281-284-286-291-318-321
175-253-264-283-315	الحدائنة 83-84-109-132-158-159
العلمانية 146-159-200-233-252-	175-213-217-223-224-230-
256-257-258-272-313-314	242-244-253-254-264-274-282-
العمامات الشابة 252	292
ف	خ
الفرنسة 150-154-156-158-159-235	الخلافة الإسلامية 24-29-183-233-267-
322	270-271-273-300-302-305-315
ق	د
القومية 26-65-66-67-94-102-128-	الدهرين 189
163-164-165-167-173-196-	س
227-231-233-245-251-266-271-	السلفية 177-178-179-181-182-183
273-274-275-278-279-281-282	192-193-205-217-246-247-250-

292-290-289-287-284-283

-306-305-304-303-301-298

322-320-310-309-307

القومية الانفصالية 280-279-275

القومية الوطنية 301-279-276-275

ل

الليبرالية 323-252-250-59

ن

النخبة أغلب صفحات الرسالة

النخبة العربية أغلب صفحات الرسالة

النخبة المفرنسة 145

النشوء والارتقاء 204-189

النقل 214

و

الوهابية 182-181-180-178-177-34

236-210-193-192-187-184-183

272-241-240

اليقظة 31-174-192-206-216-275-

320

فهرس المصادر والمراجع

القرآن الكريم

أولاً: الوثائق الأرشيفية1 الأرشيف الوطني التونسي

- 1- S.A, C.276(BIS), Dossier 4 /3 ,NP 342 .
- 2- S.A, C.276(BIS), Dossier1/13 NP324D.EX 1876-1912 .
- 3- S.A, C.277 , Dossier 1.2.3.4, ,Document NP(103) (89) (96) (18).
- 4- S.A, C.278 , Dossier , N. 3 , Document 1/48, D.EX 1899-1916.
- 5- S .A,C.268,D.6/2,Rapport du Ministre des Affaires Etrangere Française, Direction des Affaires politique et commerciales .
- 6- S.E, C550 ,Dossier30/15, 836, Doc 22.
- 7- Rapport du Ministère des Affaires politique et commerciales, 26 Janvier1934.

2- أرشيف ولاية قسنطينة

- 8.S.L.N.A,B.3,Rapport de police, juillet 1938.
9. G.G.A. Constantine, B3,282-283.17 Mai 1922.
10. G.G.A. Constantine, B3,282-283.Septembre 1921.

ثانياً: المصادر المنشورة1- الصحفأ-الصحف باللغة العربية

- 11 - الأمة 1936.
- 12 - الإقدام 1920-1922-1923.
- 13 - البصائر، 1936 - 1937 - 1938 - 1939 - 1948 - 1949 - 1951 - 1952.
- 14 - الرسالة 1933 - 1935 - 1936 - 1938 - 1939.
- 15 - السنة النبوية 1933.
- 16 - الشهاب، 1925 - 1926 - 1928 - 1930 - 1931 - 1932 - 1934 - 1936 - 1935 - 1937 - 1939.
- 17 - الصراط السوي، 1933.
- 18 - العروة الوثقى، ط3، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983.

19- المنار، 1897-1898-1900-1903-1904-1905-1907.

20- النجاح، 1924-1927-1930-1932-1933-1934-1937-1939.

ب- الصحف باللغة الأجنبية

- 21- L'Afrique Française, Bulletin mensuel du comite de l'Afrique Française et du comite du Maroc, 1924, 1930, 1937, 1938.
- 22- Annuaire Statistique de L'Algérie, Années : 1928, 1933, 1934, 1938, 1939, 1947.
- 23- Bulletin officiel du gouvernement général de l'Algérie, 1865, 1919
- 24- Gouvernement générale de l'Algérie: L'Exode de Tlemcen en 1911, Imprimerie René Barrillier, 1914
- 25- Notes sur les mesures demandées par les Musulmans Français de l'Algérie en conscription militaire, Paris, 1912.
- 26- Echo d'Alger, 1913
- 27- El ouma, 1937.
- 28- Le Rachidi : 1912 .
- 29- Revue Africaine 1856-1859-1905-1907-1913-1922- 1947.
- 30- Revue du Monde Musulman, 1907-1912 .
- 31- Revue Indigène 1856-1863-1864-1865-1866- 1911.
- 32- La Voix des Humbles 1927- 1928-1930
- 33- la Voix Indigène: 1929-1930.

3- الكتب:

أ- الكتب باللغة العربية

- 34- الإبراهيمي (محمد البشير): آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم: أحمد طالب الإبراهيمي، 5. ج، ط. 1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
- 35- -: سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين المنعقد بمركزها العام، دار الكتب، الجزائر، 1982.
- 36- أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مكتبة النهضة المصرية، 1965.
- 37- أرسلان (شكيب): لماذا تأخر المسلمون ولماذا تقدم غيرهم، مكتبة رحاب، الجزائر، 1989.
- 38- ابن باديس (عبد الحميد): التفسير، ط. 1، تح: أبو عبد الرحمن محمود، دار الرشيد، الجزائر، 2009.

- 39- بن زكري محمد السعيد: أوضح الدلائل على وجوب إصلاح الزوايا ببلاد القبائل، عرض وتقديم وتعليق: محمد أرزقي فؤاد، دار هومة، الجزائر، 2015.
- 40- الجزائري (عبد القادر): ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، تق وتح. ممدوح حقي، بيروت، 1966.
- 41- الحفناوي (أبو القاسم): تعريف الخلف برجال السلف، ج.2، مؤسسة الرسالة، سوريا، ط2، 1985.
- 42- أحمد حماني: الصراع بين السنة والبدعة، أو القصة الكاملة للسطو بالإمام الرئيس عبد الحميد بن بايس، ج.1، ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1984،
- 43- حمدان خوجة: إتحاف المنصفين والأدباء عن الاحتراس من الوباء، دار الطباعة السلطانية، القسطنطينية.
- 44- حمدان خوجة : المرأة، تعريب: محمد العربي الزبيري، ط.2، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1982.
- 45- دبور (محمد علي): أعلام الإصلاح في الجزائر، ج.1، ط.1 مطبعة البعث، الجزائر.
- 46- رضا (رشيد): تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، 3.مج، ط.2، دار الفضيلة، القاهرة، 1427هـ/2006م.
- 47- رضا (محمد رشيد): تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج.5، ط.2، دار المعرفة، لبنان، 1973.
- 48- الزاهري (محمد السعيد): الإسلام في حاجة إلى دعاية وتبشير، دار الكتب، الجزائر، (د.ت).
- 49- سلامة (موسى): الاشتراكية، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، مصر (د.ت).
- 50- سلامة (موسى): ما هي النهضة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، القاهرة، 2012.
- 51- طه حسين: الحياة الأدبية في جزيرة العرب، ط1، مكتبة النشر العربي، دمشق، 1354هـ/1935م.
- 52- طه (حسين): في الشعر الجاهلي، دار المعارف للطباعة والنشر، تونس، (د.ت).
- 53- طه حسين : مستقبل الثقافة في مصر، ط.2، دار المعارف، د.ت.

- 54- عباس (فرحات): الشباب الجزائري، الجزائر من المستعمرة إلى الإقليم (1930)، متبوع بتقرير الماريشال بيتان، تر: أحمد منور، تق: أبو القاسم سعد الله، وزارة الثقافة، الجزائر عاصمة الثقافة، 2007.
- 55- عباس (فرحات): حرب الجزائر وثوراتها (ليل الاستعمار)، تر: أبو بكر رحال، مطبعة فضالة، المحمدية، المغرب، 1962.
- 56- عبد الرازق (علي): الإسلام وأصول الحكم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، (د.ت).
- 57- عبده (محمد): رسالة التوحيد، تص وتغ: محمد رشيد رضا، ط.1، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، 2001.
- 58- بن العقون (عبد الرحمن إبراهيم): الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر (1920-1936)، ج.1، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.
- 59- عازوري نجيب: يقظة الأمة العربية، تع: د. أحمد بوملحم، مؤسسة العربية للدراسات، بيروت، (د.ت).
- 60- ابن العنابي (محمد بن محمود): السعي المحمود في نظام الجنود، تق و تح: محمد بن عبد الكريم، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- 61- الفيكونت (فيلب دي طرازي): تاريخ الصحافة العربية، ج.3، المطبعة الأدبية، بيروت، 1913.
- 62- قاسم (أمين): تحرير المرأة، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- 63- قاسم أمين: المرأة الجديدة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر، 2012.
- 64- الكواكي (عبد الرحمان (الفراي): أم القرى، المطبعة المصرية، بالأزهر، 1350هـ/1931م.
- 65- الكواكي (عبد الرحمان): طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تح، تق: محمد عمارة، ط2، دار الشروق، القاهرة، (د.ت).
- 66- لثروب (استوارد): حاضر العالم الإسلامي، 2.مج، (4.ج) تعر: عجاجج نويهض، ط.4، دار الفكر، 1344هـ/1973م.

- 67- المجاوي (عبد القادر، شيخ الجماعة): إرشاد المتعلمين، ومعها محمد بن أبي شنب: مبادئ التربية عند المسلمين، ومعها قصيدتان لابن شنب وابن الموهوب في الحث على النهضة وطلب العلوم، تح وتق: عادل بن الحاج همال الجزائري، ط.1، ابن حزم، لبنان 2006.
- 68- محمد الجزائري: تحفة الزائر في مآثر الأمير عبد القادر وأخبار الجزائر، ج.1، المطبعة التجارية عزوزي وجاويش، الإسكندرية، 1903.
- 69- محمد فريد بك: من مصر إلى مصر (رحلة سنة 1901)، ببلاد الأندلس (إسبانيا) ومراكش (المغرب) والجزائر، مراجعة وتصحيح وتعليق: عبد المجيد خيالي، مركز التراث الثقافي المغربي، الدار البيضاء، ط.1، دار ابن حزم، بيروت، 2011.
- 70- المدني (أحمد توفيق): حياة كفاح (مذكرات)، ج.2، (1925-1954)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
- 71- المدني (أحمد توفيق): كتاب الجزائر، ط.2، دار المعارف، الجزائر، 1962.
- 72- مصالي (الحاج): مذكرات مصالي الحاج (1898-1938)، تر. محمد المعراجي، تص. عبد العزيز بوتفليقة، منشورات ANEP، 2007.
- 73- الطيب المهاجي: أنفاس الذخائر وأطيب المآثر في أهم ما اتفق عليه في الماضي والحاضر، دار المعرفة الدولية، الجزائر، 2011.
- 74- المودودي (أبو الأعلى): موجز تاريخ تجديد الدين وإحيائه وواقع المسلمين وسبيل النهوض بهم، دار الشهاب، باتنة، الجزائر، (د.ت).
- 75- المليي (مبارك): رسالة الشرك ومظاهره، ط.3، دار البعث، قسنطينة، 1983.
- 76- أبو يعلى الزواوي: تاريخ الزواوة، مراجعة وتعليق: سهيل الخالدي، ط.1، منشورات وزارة الثقافة، الجزائر، 2005.
- ب- الكتب باللغة الأجنبية:

- 77- Benhabiles (Cherif): L'Algérie Française vue par un indigène, Fontana, Alger, 1914.
- 78- Boulifa Said: le Djurdjura a travers l'histoire depuis l'antiquite jusqu'à 1830, Alger, 1925.
- 79- Depont (octave): l'Algérie du centenaire, Edition cadoret, France, 1928
- 80- Gantois(Renè): L'Accession des Indigènes Algériens à la qualité de

- citoyen Français , Imprimerie La Typo- Litho, Alger, 1928.
- 81- Lahmek (Hanafi dit Hesnay): Lettre Algériennes , préface de M.viollette, Paris, 1931 .
- 82- Lavenarde (A) : La Représentation des Indigènes Musulmans Non Naturalisés de l'Algérie au parlement Français, Librairie générale de droit et de Jurisprudence, Paris,1922.
- 83- Lazard (Claude) : l'accession des indigènes Algériens a la citoyenneté française, librairie technique et économique, paris 1938.
- 84- Melia (Jean) : L'Algérie et la guerre (1914-1918), Librairie Plon-Nourrit, Paris, 1918.
- 85- ——— : Dons la patrie Française la patrie algérienne, la maison des livres , Alger, 1952.
- 86- Mahieddine Bachetarzi: Les Mémoires (1919-1939), T.1, S.N.E.D, Alger , 1968.
- 87- Pèchot.L : Histoire de l'Afrique du Nord avant 1830, Go josso Imprimeur Editeur 1914), Alger.
- 88- Roches lèon : Trente ans a travers l'Islam (1832-1864) ,T.2, Mission a La Mecque le Maréchal Bugeaud en Afrique , Librairie Frimin Dibot, Paris,1885.
- 89- Servier (André) : Le Péril de L'avenir, Le Nationalisme en Egypte, en Tunisie, et en Algérie, 2eme édition, Constantine, 1913.
- 90- Sisbane (Cherif) : Notes sur les reformes désirées par la Fédération des Elus des Indigène du Département de Constantine, Imprimerie P.Braham, Constantin, 1931 .
- 91- Violette(Maurice) : l'Algérie vivra-t- elle , édition librairie Félix alcan, paris ,1931.
- 92- Wariner(A) : l'Algérie devant l'Empereur, éd challamed, Paris, 1865.

ثالثا: المراجع

1- الكتب

أ- الكتب باللغة العربية

- 93- احدادن (زهير): بيبولوجرافيا الصحافة الجزائرية، الصحافة الإسلامية الجزائرية من بدايتها إلى سنة 1930، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986م.
- 94- أحمد (عبد الرحيم مصطفى): في أصول التاريخ العثماني، ط.1، دار الشروق، 1993.
- 95- أركون (محمد): الفكر العربي، تر: عادل العوّا، ط.3، منشورات العويدات، بيروت، 1985.
- 96- الأشرف (مصطفى): الجزائر، أمة ومجتمع، تر.حنفي بن عيسى، المؤسسة الوطنية

- للكتاب، الجزائر.
- 97- ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939، تر. كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، (د.ت).
- 98- أمين (سعيد): الثورة العربية الكبرى تاريخ مفصل جامع للقضية العربية في ربع قرن، مج (النضال بين العرب والترك)، مكتبة مدبولي، القاهرة، (د.ت).
- 99- أنطونيوس (جورج): يقظة العرب، تاريخ حركة العرب القومية، ترجمة: ناصر الدين الأسد وإحسان عباس، ط.8، بيروت، دار العلم للملايين، 1987.
- 100- أووين (روجر) وآخرون: الحياة الفكرية في المشرق العربي (1890-1939)، تر: عطا عبد الوهاب، ط.2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1997.
- 101- برو (توفيق): العرب والترك في العهد الدستوري العثماني 1908_1914، دار طلاس، دمشق، 1981.
- 102- بلاسي (نبيل أحمد): الاتجاه العربي والإسلامي، ودوره في تحرير الجزائر، الهيئة العامة للكتاب، 1990.
- 103- بهاء الدين (أحمد): أيام لها تاريخ، ط.3، دار الشروق، القاهرة، 1411هـ/1991.
- 104- البهي (محمد): الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مركز الناقد الثقافي، سوريا، 2012م.
- 105- بوحوش (عمار): التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط.1، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1997.
- 106- بوصفصاف (عبد الكريم): الفكر العربي الحديث والمعاصر، محمد عبده وعبد الحميد بن باديس نموذجاً، دار الهدى، عيد مليلة، الجزائر، 2005.
- 107- البوعبدلي المهدي: الأعمال الكاملة للشيخ المهدي البوعبدلي، ج.1، جمع وإعداد: عبد الرحمان دويب، ط.1، عالم المعرفة، 2013.
- 108- بوعزيز (يحيى): ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر والعشرين، ج.2، ط.2، منشورات المتحف الزطني للمجاهد، الجزائر.
- 109- -: سياسة التسلط الاستعماري والحركة الوطنية الجزائرية، 1830-1954، ديوان

- المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 110- بومدين دوريد: قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية.
- 111- تركي (رابح): الشيخ عبد الحميد بن باديس، ط.5، منشورات A.N.E.P ، 2001.
- 112- -: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط.3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1973.
- 113- -: التعليم القومي والشخصية الوطنية (1931-1956)، دراسة تربوية للشخصية الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1973.
- 114- التل (عبد الله): الأفعى اليهودية في معقل الإسلام، ط.2، قصر الكتاب، البليدة، الجزائر، (د.ت).
- 115- -: خطر اليهودية العالمية على الإسلام والمسحبة قصر الكتاب، البليدة، الجزائر 1989.
- 116- التليلي (العجيلي): صدى حركة الجامعة الإسلامية في المغرب العربي، (1876-1918)، كلية الأدب والفنون والإنسانيات، دار الجنوب للنشر، منوبة، 2005.
- 117- الجابري (محمد العابد): في نقد الحاجة إلى الإصلاح، مركز دراسات الوحدة العربية، ط.1، بيروت، 2005.
- 118- جدعان (فهيم): أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث، ط.2 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1981.
- 119- فهيم جدعان: الماضي في الحاضر، دراسات في تشكيلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، ط.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1997.
- 120- الجندي (أنور): العالم الإسلامي والاستعمار السياسي والاجتماعي والثقافي، ط.2، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1983.
- 121- -: الفكر والثقافة المعاصرة في شمال إفريقيا، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، 1965.
- 122- -: تاريخ الصحافة الإسلامية، ج.2، (الفتح، محب الدين الخطيب)، دار الأنصار، مصر.

- 123- -: قضايا إسلامية معاصرة، أهداف التغريب في العالم الإسلامي، الأمانة العامة للجنة العليا للدعوة الإسلامية، الأزهر الشريف.
- 124- جوليان (شارل أندري): تاريخ إفريقيا الشمالية تسير، (القوميات الإسلامية والسيادة الفرنسية)، تعريب: محمد مزالي، البشير بن سلامة، الدار التونسية للنشر، 1969.
- 125- الجيلاني (مفتاح): الحداثيون العرب في العقود الثلاثة الأخيرة والقرآن الكريم، ط.1، دار النهضة، سوريا، 2006.
- 126- حجاج (السعيد رزق): العالم الإسلامي في الحرب العالمية الأولى (1914-1918)، ط.1، مطبعة الأمانة، مصر، 1989م.
- 127- الحجمة (نواف عبد العزيز): رحالة الغرب الإسلامي وصورة المشرق العربي من القرن السادس إلى القرن الثامن الهجري (12-14م)، ط.1، دار السويدي، الإمارات العربية، 2008.
- 128- حربي (محمد): الثورة الجزائرية سنوات المخاض، تر: نجيب عياد، صالح المثلوثي، موفم للنشر، الجزائر، 1994.
- 129- حسين (محمد محمد): الاتجاهات الوطنية 2. ج، ط.7، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984.
- 130- حصري (أبو خلدون ساطع): آراء وأحاديث في الوطنية والقومية، ط.2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1985.
- 131- حمادي الرويسي وأسماء نويرة: الرد على الوهابية (نصوص الشرق الإسلامي)، ط.1، دار الطليعة، بيروت، 2012.
- 132- الخالدي (سهيل): الإشعاع المغربي في المشرق، دور الجالية الجزائرية في بلاد الشام، دار الأمة، الجزائر، 2016.
- 133- الخدوري (مجيد): الاتجاهات السياسية في العالم العربي، دور الأفكار والمثل العليا في السياسة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، 1985.
- 134- خرفي (صالح): محمد السعيد الزاهري، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 135- خلف التميمي (عبد المالك): الخليج العربي والمغرب العربي، دراسات في التاريخ السياسي

- والاجتماعي والاقتصادي، دار الشباب، قبرص، 1986.
- 136- دروزة (محمد عزة): القضية الفلسطينية في مختلف مراحلها، ج.1، ط.2، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1959.
- 137- الدهان (سامي): الأمير شكيب أرسلان، حياته وآثاره، مكتب الدراسات الأدبية، دار المعارف لمصر، 1960.
- 138- راشد (أحمد إسماعيل): تاريخ أقطار المغرب العربي السياسي الحديث والمعاصر، (ليبيا، تونس، الجزائر، المغرب، موريتانيا)، ط.1، دار النهضة العربية، بيروت، 2004م.
- 139- رمضان (عبد العظيم): الغزوة الاستعمارية للعالم العربي وحركات المقاومة، دار المعارف، القاهرة، 1985.
- 140- الزبدي (مفيد): التيارات الفكرية في الخليج العربي 1938-1981، ط.1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 2000.
- 141- زبير (سيف الإسلام): تاريخ الصحافة في الجزائر، ج.4، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- 142- زوزو (عبد الحميد): المرجعيات التاريخية للدولة الجزائرية الحديثة (مؤسسات وموثيق)، ط.1، دار هومة، الجزائر، 2005.
- 143- -: الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين (1919-1939)، ط.2، مؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- 144- سطورا (بنيامين): مصالي الحاج (1898-1974)، رائد الوطنية الجزائرية، تر: صادق عماري، ومصطفى ماحي، دار القصة، الجزائر، 1998.
- 145- سعد الله (أبو القاسم): أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج.5، دار البصائر، 2007.
- 146- -: أبحاث وآراء في تاريخ الجزائر، ج.1، 2، 4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1990.
- 147- -: أفكار جامحة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988.
- 148- -: بحوث في التاريخ العربي الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، ط.1، بيروت، 2003.
- 149- -: تاريخ الجزائر الثقافي، ج.3-4-5-6-7، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط.1، 1998.

- 150- -: تجارب في الأدب والرحلة، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1983.
- 151- -: الحركة الوطنية الجزائرية، 3. ج، ط. 4، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1992.
- 152- -: حصاد الخريف، ط. 1، عالم المعرفة، الجزائر، 2011.
- 153- -: رائد التجديد الإسلامي محمد بن العنابي، ط. 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت. (د.ت).
- 154- -: على خطى المسلمين، حراك في التناقض، ط. 1، عالم المعرفة، الجزائر، 2009.
- 155- سعيدوني ناصر: دراسات تاريخية في الملكية والوقف والجباية، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2001.
- 156- سليمان الصيد: نفع الأزهار عما في مدينة قسنطينة من الأخبار، ط. 1، المطبعة الجزائرية، الجزائر، 1994.
- 157- شرابي (هشام): المثقفون العرب والغرب، ط. 2، دار النهار للنشر، بيروت، 1981.
- 158- صاري (جيلالي)، قداش (محموظ): المقاومة السياسية (1900-1954)، الطريق الإصلاحية والطريق الثوري، تر: عبد القادر حراث، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987.
- 159- الصعيدي (عبد المتعالي): المجددون في الإسلام، ط. 2، دار الحمامي، تونس 1382هـ/1962م.
- 160- ضابط تركي سابق: الرجل الصنم كمال أتاتورك، تر: عبد الله عبد الرحمن، 2. ج، ط. 5، مؤسسة الرسالة، 1994.
- 161- ضيف الله (محمد الأخضر): محاضرات في النهضة العربية الحديثة، ديوان المطبوعات الجامعية، ط. 2، الجزائر.
- 162- طالبي (عمار): آثار ابن باديس، 2. مج، ط. 3، الشركة الجزائرية، 1997.
- 163- طرشون (نادية): المهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي، أثناء الاحتلال، المركز الوطني للدراسات والبحث في الحركة الوطنية والثورة أول نوفمبر 1954، الجزائر، 2007.
- 164- طلس (محمد أسعد): تاريخ الأمة العربية، عصر الانبعاث، دار الأندلس، بيروت، 1963.
- 165- طمار (محمد): الروابط الثقافية بين الجزائر والخارج، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع،

الجزائر، 1983

- 166- طمار (محمد): تاريخ الأدب الجزائري، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر.
- 167- عبد الرحمن (عواطف): الصحافة العربية في الجزائر، دراسة تحليلية لصحافة الثورة الجزائرية (1954-1962)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985.
- 168- عبد القادر (صالح): العقائد والأديان، ط.2، دار المعرفة، بيروت، 2006.
- 169- بن عبد الكريم (محمد): حكم الهجرة من خلال ثلاث رسائل جزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981.
- 170- العربي (إسماعيل): الدراسات العربية في الجزائر، في عهد الاحتلال الفرنسي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986.
- 171- العسلي (بسام): الأمير خالد الهاشمي الجزائري والدفاع عن جزائر الإسلام، ط.2، دار النفائس، بيروت، 1984.
- 172- العقاد (صالح): الجزائر المعاصرة، ط.2، دار النهضة العربية، 1968.
- 173- العلوي (محمد الطيب): مظاهر المقاومة الجزائرية (1954)، ط.1، دار العبث قسنطينة، 1985.
- 174- عمارة (محمد): الإسلام وأصول الحكم لعللي عبد الرازق، دراسة ووثائق، الطبعة العربية الجديدة، بيروت، 2000.
- 175- -: الأعمال الكاملة، لمحمد عبده، ج.1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1972.
- 176- -: الإمام محمد عبده مجدد الدنيا بتجدد الدين، ط.2، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- 177- -: تيارات الفكر الإسلامي، ط.2، دار الشروق، القاهرة، 1997.
- 178- -: الجامعة الإسلامية والفكرة القومية (نموذج مصطفى كامل)، ط.1، دار الشروق، القاهرة، 1994.
- 179- -: جمال الدين الأفغاني، موقف الشوق وفيلسوف الإسلام، ط.2، دار الشروق، القاهرة، 1988.
- 180- -: عبد الرحمان الكواكبي شهيد الحرية، ومجدد الإسلام، ط.3، دار الشروق، القاهرة،

- 2007.
- 181- -: العلمانية بين الغرب والإسلام، ط.1، دار الوفاء، المنصورة، 1996.
- 182- -: قاسم أمين وتحرير المرأة والتمدن الإسلامي، ط.2، دار الشروق، مصر، 2008.
- 183- عمر (عبد العزيز عمر): تاريخ المشرق، (1516-1922)، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996.
- 184- -: دراسات في تاريخ العرب الحديث والمعاصر، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، 1990.
- 185- عميراوي (حميدة): دور حمدان خوجة في تطور القضية الجزائرية (1827-1840) ط.1، دار البعث، قسنطينة، 1987.
- 186- العياشي (مختار): البيئة الزيتونية، طبعة دار تركي للنشر، تونس، 1990.
- 187- الفاخوري (حنا): الموجز في الأدب العربي وتاريخه، مج.4 (أدب النهضة الحديثة)، ط.2، دار الجيل، بيروت، 1991.
- 188- فيلاي (عبد العزيز): وثائق جديدة عن جوانب خفية في حياة ابن باديس الدراسية، ط.1، دار الهدى، بالجزائر، 2012.
- 189- قدورة (زاهية): تاريخ العرب الحديث، دار النهضة للطباعة العربية، بيروت، 1985م.
- 190- القصاب (أحمد): تاريخ تونس المعاصرة (1881-1956)، تر. حمادي الساحلي، ط.1، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1986.
- 191- قطب (محمد علي): يهود الدونمة أصلهم نشأهم وحقيقتهم، ط.1، المطبعة الفنية، القاهرة، 1987.
- 192- قنان (جمال): دراسات في المقاومة والاستعمار، المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر.
- 193- -: قضايا ودراسات في تاريخ الجزائر الحديث والمعاصر، المتحف الوطني للمجاهد، الجزائر، 1974.
- 194- -: نصوص سياسية جزائرية في القرن التاسع عشر، 1830-1914، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2007.
- 195- قنانش (محمد): ذكرياتي مع مشاهير الكفاح، دار القصب، الجزائر، 2004.

- 196- قناش (محمد)، قداش (محمود): نجم الشمال الإفريقي 1926-1937، وثائق وشهادات لدراسة تاريخ الحركة الوطنية الجزائرية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1984.
- 197- المحافظة (علي): الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة (1798-1914) الاتجاهات الدينية والسياسية والاجتماعية والعلمية، ط2، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت، 1978.
- 198- محمد صالح (محسن): القضية الفلسطينية خلفياتها التاريخية وتطوراتها المعاصرة، مركز الزيتونة للدراسات، بيروت، 2012.
- 199- مراد (علي): الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، بحث في التاريخ الديني والاجتماعي (1925-1940)، تر. محمد يحياتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007.
- 200- مرتاض (عبد المالك): الثقافة العربية في الجزائر بين التأثير والتأثر، ط1، دار الحداثة، بيروت، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1982.
- 201- مناصرية (يوسف): مهمة ليون روش في الجزائر والمغرب، (1832-1834)، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1990.
- 202- بن نبي (مالك): شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين عمر كامل مسقاوي، دار الفكر.
- 203- -: مذكرات شاهد قرن، تر: عمر المسقاوي، ط2، دار الفكر، الجزائر، 1984.
- 204- -: وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، 1986
- 205- بن نعمان (أحمد): فرنسا والأطروحة البربرية في الجزائر (الخلفيات: الأهداف، الرسائل، البدائل، منشورات دحلب، الجزائر.
- 206- النفير (محمد الشاذلي): التجنس، المطبعة العصرية، تونس، 1985.
- 207- هلال (عمار): المصادر والمراجع العربية لتاريخ الجزائر، 1830-1962، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، (د.ت).
- 208- وفيق رؤوف: إشكالية النهوض العربي، من الترددي إلى التحدي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1.
- 209- ياغي (إسماعيل أحمد)، شاعر (محمود): تاريخ العالم الإسلامي الحديث والمعاصر، (قارة

إفريقيا)، ج.2، دار المريخ، الرياض، 1983م.

ب- الكتب باللغة الأجنبية

- 210- Ageron (Ch.R) : Les algériens musulmans et la France (1871-1919), T1, 1re Edition, P.U.F, 1986.
- 211- Ageron(ch.R) : histoire de L'Algérie contemporaine (1871-1954) de l'insurrection de 1871 au déclenchement de la guerre de libération 1954, T2, P.U.F, 1979.
- 212- Bremond Edouard : berbères et arabes (la bérubérie est un pays européen), Payot , Paris, 1950 .
- 213- Collot (Claude) : Les institutions de l'Algérie durant la période coloniale 1830-1962, edition C.N.R.S , O.P.U, Alger ,1987. Claude
- 214- Collot (Claude) et Henry (Robert): le mouvement nationale algérien, Textes 1912-1954, Paris, 1978.
- 215- Estoublon (R) & Lefbure (A) : code de L'Algérie annoté, T1, (1830-1895), IMP .Jourdan, Alger, 1898 et 1906.
- 216- Fanny (Colona) : instituteurs algériens 1883-1939, O.P.U, Alger, 1975.
- 217- France-Levant ,du XVII siècle a la première guerre mondiale, Bernard Delpal et Geuthnr,Paris,2005.
- 218- Hammoumi (Ahmed) ,Remaoun (Hassan) et autres: L'Algérie, histoire, société et culture, éditions casbah, Alger,2000.
- 219- Kaddache (Mahfoud) : la vie politique a Alger de 1919-1939 , S.N.E.D, Alger, 1970.
- 220- Kaddache (Mahfoud): histoire du nationalisme algérien (question nationale et politique algérienne 1919-1945), T.1, 2^{eme} edition, S.N.E.D, Alger ,1981.
- 221- Pèchot.L : histoire de l'Afrique du nord avant 1830, Go josso Imprimeur editeur 1914), Alger.
- 222- Pervillè Guy : Les étudiants algériens de l'université française, (1880-1962), C.N.R.S, Paris,1984.
- 223- Naroun (Amar): Ferhat Abbas ou les chemins de la souveraineté, Denoel, Paris, 1960.

2- الدورياتأ- المقالات

-المقالات باللغة العربية-

- 224- الإبراهيمي (البشير): "أنا"، مجلة الثقافة، ع.87، السنة 15، 1985.
- 225- اسطنبولي (محمد محبوب): "أضواء على تاريخ المسرح في الجزائر"، مجلة آمال، ع.35، سبتمبر-أكتوبر 1976.
- 226- آلان (كريستلو): "المكي بن باديس وبعض نواحي الحركة الوطنية في القرن التاسع عشر"، مجلة الثقافة، ع.61، وزارة الإعلام والثقافة، الجزائر، فبراير 1981.
- 227- الأنصاري (محمد جابر): "تحولات الفكر والسياسية في الشرق العربي (1930-1970)", مجلة عالم المعرفة، ع.35، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، نوفمبر 1980.
- 228- بوعزيز (يحيى): "دور الطلبة الجزائريين في ثورة التحرير 1954-1960"، الملتقى الوطني الثاني للثورة، مج.2، ج.2، المنظمة الوطنية للمجاهدين، 1984.
- 229- تركي (رابح): "البشير الإبراهيمي في المشرق العربي"، مجلة الثقافة، ع.87، 1985.
- 230- جبيي (محمد): "لمقاومة المسلحة ضد الاستعمار الأروبي وأصداؤها في المغرب وليبيا"، المجلة التاريخية، ع.17-18، تونس، 1980.
- 231- حجار (سالم): "تاريخ الجزائر بنظارات سعد الله"، مجلة آمال، وزارة الثقافة، الجزائر، ع.57، السنة 13، 1983.
- 232- حداد (مصطفى): "خوالدية صالح أحد أفراد الرعيل الأول لحركة الشبان الجزائريين، نسيه المؤرخون"، المجلة التاريخية المغربية، ع.61-62، مطبعة بايبرس، زغوان، تونس، 1992.
- 233- حنفي (عيسى): "تأثير جمال الدين الأفغاني على الفكر الجزائري المعاصر"، مجلة الثقافة، ع.38، 1977.
- 234- الراعي (علي): "المسرح في الوطن العربي"، مجلة عالم المعرفة، ط.2، ع.248، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، 1999.
- 235- زروخي (إسماعيل): "الدولة الوطنية وأصالتها عند الأمير عبد القادر" مجلة سيرتا،

- ع.12، كلية العلوم الاجتماعية، قسنطينة، جوان 1999.
- 236- سعد الله (أبو القاسم): "الاتجاه العربي في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين"، مجلة الثقافة، ع.31 مارس 1976.
- 237- شرشار (عبد القادر): "شخصية الأمير من منظور الآخر، ترجمة كتاب: عبد القادر لقوستاف دوقا أنموذجا"، مجلة إنسانيات، ع.19-20، مركز البحوث الأثروبولوجية والاجتماعية، الجزائر.
- 238- صاري (أحمد): "ابن الموهوب حياته وقضايا عصره"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر، ع.9، قسنطينة، 2001.
- 239- -: "الجمعيات والنوادي الثقافية، ودورها في الوعي الوطني خلال الفترة 1900-1939"، أعمال المؤتمر الثاني لمنتدى التاريخ المعاصر حول الثقافات والوعي في العالم العربي المعاصر، مؤسسة التميمي للبحث والمعلومات، زغوان، تونس، جويلية 1999.
- 240- -: "النخبة الجزائرية ما بين الوفاء للخلافة العثمانية والإعجاب بتركيا الكمالية"، المؤتمر الثاني للحوار العربي التركي، التحديث والحداثة، في البلاد العربية وتركيا في القرن العشرين، مؤسسة التميمي للبحث العلمي والمعلومات، زغوان، جوان، 2001.
- 241- -: "الجديد عن زيارة محمد عبده إلى الجزائر وقسنطينة"، مجلة الآداب والعلوم الإنسانية، ع.2، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، مارس 2003.
- 242- عبد الرحمن (عواطف): مصر وفلسطين، مجلة عالم المعرفة، ع.26، الكويت، 1980.
- 243- عجالي (كمال): "إسهامات الشيخ الطيب العقبي في الإعداد للثورة العربية سنة 1916 بالحجاز"، مجلة الحوار الفكري، مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية، جامعة منتوري، قسنطينة، ديسمبر 2005.
- 244- عمارة (محمد): "السلفية"، مجلة الدوحة، ع.65، س.6، ماي 1981.
- 245- عويمر مولود: «الشيخ المجاوي أستاذ الجماعة»، مجلة الوعي، ع.3-4، أبريل ماي، 2011.
- 246- العيد مسعود: «العلاقات الثقافية بين الجزائر والمشرق»، مجلة سيرتا، ع.1، قسنطينة

.1979

247- عيساوي (أحمد): "العلامة الشهيد الشيخ العربي بن بلقاسم التبسي، العالم الشهيد"، مجلة (عدد خاص) بمناسبة الذكرى الخميس للاستقلال وتخرج الدفعة، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 25، جويلية 2012.

248- غالم (محمد): "من أرشيف الإدارة الاستعمارية في الجزائر: الوثائق الفرنسية والهجرة إلى الديار الإسلامية"، مجلة إنسانيات، مج.3، ع.12، مركز البحث في الانتروبولوجية الاجتماعية والثقافية (R.A.S.C) سبتمبر - ديسمبر، 2000.

249- قداش (محفوظ): "صورة من حياة الأمير خالد في شبابه"، مجلة الثقافة، ع.13، مارس 1973.

250- بن قدور (عمر): «الخدمة العسكرية الفرنسية الرفض الأخير»، مجلة الثقافة، ع.3، 1971

251- قرين مولود: "أضواء على أفكار بعض أصدقاء الأهالي ونظرهم إلى المشكلة الجزائرية في أواخر القرن 19 ومطلع القرن 20"، حوليات التاريخ والجغرافيا، ع.1، المدرسة العليا للأساتذة، بوزريعة، الجزائر، 2008.

252- القورصو (محمد): «إشكالية انتشار الصحافة المغاربية والمشرقية في الجزائر ما بين 1920-1954، تلمسان وضواحيها أنموذجا»، مجلة أفكار وأفاق، ع.3، جامعة الجزائر 3، جانفي - جوان 2012.

253- ليفي (بروفنسال): "الأمير شكيب أرسلان (1869-1946)"، تر: علي تابلت، حوليات جامعة الجزائر، ج.1، أبريل 1997.

254- مأمون (الجنان): "العلامة محمد بن أبي شنب، أول دكتور جزائري في الوطن العربي، عضو مجمع اللغة العربية في دمشق"، مجلة التراث العربي، ع.104، اتحاد كتاب العرب، دمشق.

255- محمد (أحمد): "الحياة الثقافية في دمشق في العصر العثماني (1876-1918)"، مجلة جامعة دمشق، مج.27، ع.1-2، 2011.

256- بن محمود (محمد المختار): "حكم الله في التجنس"، مجلة الزيتونة، مج.1، ج.10،

ربيع الثاني 1356- جوان 1937.

257- المدني (أحمد توفيق): "شكيب أرسلان بطل الجهاد في كل الميادين"، مجلة الثقافة، ع.76، جويلية- أوت 1983.

258- مرحوم (علي): "نظرة على تاريخ الصحافة العربية الجزائرية"، مجلة الثقافة، ع.42، 1978.

259- مسعود (ضاهر): "الحياة الفكرية في مدينة بيروت قبيل الحرب العالمية الأولى (1908-1914)", المجلة التاريخية المغربية، ع.57-58، جويلية 1990.

260- أبو نجل (أسامة): "يهودية دولة إسرائيل، جذور المصطلح وتأثيره على القضية الفلسطينية"، مجلة جامعة القدس المفتوحة للأبحاث والدراسات، ع.23، 2011.

261- هلال (عمار): "الطلبة الجزائريون في الأزهر عام 1916"، مجلة الثقافة، ع.79، وزارة الثقافة، الجزائر، 1984.

262- هلال (عمار): "الهجرة الجزائرية نحو الولايات العثمانية في المشرق العربي"، مجلة الثقافة، ع.84، نوفمبر-ديسمبر 1984.

263- هلال (عمار): "أصداء الهجرة الجزائرية نحو المشرق العربي في بعض التقارير الرسمية الفرنسية"، مجلة الثقافة، ع.88، وزارة الثقافة والسياحة، الجزائر، 1985.

264- هلال (عمار): "مساهمة الخالدي صالح بن عمار في التعريف بالقضية الجزائرية مغربا وعربيا وإسلاميا"، مجلة الثقافة، ع.99، 1987.

265- هويدي (فهمي): "اكتشاف محمد عبده" مجلة الدوحة، ع.128، وزارة الإعلام، قطر، ذو القعدة 1406هـ، أغسطس 1986.

-المقالات باللغة الأجنبية:

266- (CH.R) Ageron : les migration des musulmans algériens et l'exode de Tlemcen (1830-1911), **Annales, Economies Sociétés Civilisations**, N.5, Année 1967, p.1049.

267- Bencheneb (Rachid): «le séjour abduh en Algérie 1903», *studia islamique* LIII, 1981 .

268- Boyer (R): «l'administration française et la réglementation de pèlerinage a la Meque (1830-1894)», **revue de histoire maghrébine**, N° .9, Tunisie juillet 1997.

- 269- Kaddache (M) : «L'Emir Khaled un maillon de la résistance algérienne» , **les africains**, T .4, France, 1977.
- 270- Kamel Kateb: «La gestion administrative de l'émigration algérienne vers les pays musulmans au lendemain de la conquête de l'Algerie(1830-1914)», **revue de population**, Vol.52 N°.2, Mars-Avril 1997, p405-407.
- 271- Mellz Marty (G) : «les algériens a Tunis»,*I.B.L.A*, 1984.
- 272- Mered (Ali): «L'enseignement politique de Muhamed Abduh aux algériens 1903», **Orient** N°28,4^{em}trim,1964.

ب- الرسائل الجامعية

- 273- بلعجال (أحمد): **الخطاب الإصلاحى عند الشيخ محمد السعيد الزاهري**، رسالة ماجستير، جامعة منتوري، قسنطينة، (2005-2006).
- 274- حباطي (عايدة): **التجنس وموقف الجزائريين منه (1919-1939)**، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، الجزائر، 2003م.
- 275- خمري (جمعي): **حركة الشبان الجزائريين (1900-1930)**، رسالة ماجستير، قسنطينة، 1994.
- 276- قبائلي هواري: **مسألة الحج في السياسة الاستعمارية الفرنسية بالجزائر، 1894-** **1962**، رسالة دكتوراه، كلية العلوم الإنسانية والحضارة الإسلامية، جامعة وهران، 2013-2014.
- 277- لونيسي (إبراهيم): **القضايا الوطنية في جريدة المبشر 1847-1870**، رسالة ماجستير، جامعة الجزائر، (1993-1994).
- 278- مرغيت (محمد): **قضايا الحركة الإصلاحية عند محمد بن عبد الوهاب وعبد الحميد بن باديس (دراسة تاريخية وفكرية)**، رسالة دكتوراه، (مخطوط)، جامعة قسنطينة، 2013-2014.
- نور (الدين ثنيو): **قضايا الحركة الإصلاحية عند رابع زناتي ومحمد الأمين العمودي خلال الثلاثينات**، رسالة ماجستير، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، 1997.

3- الدواوين

- 279- أحمد (شوقي): الشوقيات، مج.2، ج.2، دار العودة، بيروت، 1983.
- 280- حافظ (إبراهيم): ديوان حافظ إبراهيم، ج.1، ط.1، دار صادر للطباعة والنشر، 1409هـ-1989م.
- 281- الخليفة (محمد العيد): ديوان محمد علي خليفة، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر.

معاجم التراجم

- 282- الزركلي (خير الدين): الأعلام، قاموس تراجم أشهر الرجال والنساء من العرب والمستعمرين والمستشرقين، ج.3، 5، 10، دار العلم للملايين، ط.15، بيروت، لبنان، 2006.
- 283- عزيزة فؤال بابتي: موسوعة الأعلام، العرب والمسلمين والعالمين، ج.2، ط.1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2009.
- 284- كحالة (عمر رضا): معجم المؤلفين (تراجم مصنفى الكتب)، ج.1، ج.9، ج.13، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان.
- 285- الكيالي (عبد الوهاب): الموسوعة السياسية، ج.1، ج.3، ط.3، المؤسسة العربية لدراسات والنشر، 1990.
- 286- نويهض (عادل): معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، ط.2، بيروت، 1980.
- 287- Brochier (André) et Jeanne : **livre d'or de l'algérie, dictionnaire des personnalités passés et contemporaine**, Baconnier frères, Alger 1997

فهرس الموضوعات

6	مقدمة
الفصل الأول: أوضاع العامة في العالم العربي (1900-1939)	
20	تمهيد
20	أولاً: في المشرق العربي
21	I. الأوضاع السياسية
21	1.I التواجد العثماني والمد القومي في المشرق
25	2.I الاستعمار الغربي
27	3.I القضية الفلسطينية
30	II الأوضاع الثقافية
31	1.II النهضة الفكرية
34	2.II الصحافة
37	3.II المسرح
38	4.II التعليم
41	ثانياً: في الجزائر
42	I. الأوضاع السياسية
42	1.I النظام الإداري والقضائي
45	2.I تطور الوعي السياسي
46	1.2.I النخبة الجزائرية
61	2.2.I مظاهر الوعي السياسي
67	II الأوضاع الثقافية
67	1.II السياسة التعليمية
69	1.1.II التعليم الابتدائي
71	2.1.II التعليم الثانوي والعالى
74	2.II الصحافة الأهلية
77	3.II الطباعة
79	4.II فن المسرح

الفصل الثاني: طرق اتصال الجزائريين بالمشرق وموقف الإدارة الاستعمارية	
81	تمهيد
81	أولاً: الهجرة
82	I أسباب الهجرة
82	1.I السياسة الفرنسية
83	2.I فتاوى العلماء
84	3.I الإستيطان
85	4.I الدعاية العثمانية
86	5.I التجنيد الإجباري
87	II تداعيات الهجرة وآثارها
87	1.II الهجرة خلال القرن 19
92	2.II الهجرة خلال القرن 20
93	3.II تفاعل المهاجرين الجزائريين مع المشرق
96	III موقف فرنسا الاستعمارية من الهجرة
96	1.III علاقة فرنسا بالمشرق
98	2.III سياسة فرنسا اتجاه الهجرة
98	1.2.III الصحافة الاستعمارية
98	2.2.III التقارير الإدارية
101	3.2.III التشريعات القانونية
102	ثانياً: الزيارات
103	I زيارات الجزائريين للمشرق
103	1.I الرحلة العلمية
103	1.1.I المراكز العلمية
105	2.1.I من الطلبة الجزائريين في المشرق
110	2.I. زيارة الأماكن المقدسة
114	II زيارات المشاركة للجزائر
114	1.II زيارة العلماء

114	1.1.II زيارة محمد عبده
120	2.1.II زيارة محمد فريد
122	2.II زيارة الفرق الفنية والمسرحية
126	III موقف الإدارة الاستعمارية من الزيارات
127	1.III مراقبة الطلبة
127	2.III التضييق على الحجاج
130	ثالثا: المراسلات
131	I المراسلات الاخوانية
131	1.I محمد عبده
131	1.1.I رسائل المدح
133	2.1.I رسائل الرثاء
135	2.I شكيب أرسلان
135	1.2.I بين أرسلان وتوفيق المدني
136	2.2.I تقرير الكتب والمجلات
137	3.I محمد العيد آل خليفة والرافعي
137	4.I ابن ابي شنب وكرد علي
139	5.I المهاجرون الجزائريون وأهاليهم
140	II المراسلات الاستشارية
141	1.II الاستشارات الدينية
142	2.II القضايا السياسية
142	1.2.II مراسلات النخبة العربية
145	2.2.II مراسلات النخبة المفرنسة
147	3.II الصحف المشرقية
149	III موقف الإدارة الاستعمارية من المراسلات
149	1.III مراقبة البريد
150	2.III التضييق على الصحف المشرقية
154	رابعا: مشاريع فرنسية في مواجهة الامتداد الفكري المشرقي
155	I الفرنسية

155	1.I مجالات الفرنسية
158	2.I أثر الفرنسية على الجزائريين
160	II التجنيس
160	1.II قوانين المواطنة
161	2.II صدى التجنيس عند الجزائريين
165	III الطرح البربري
165	1.III الجهود الفرنسية
166	1.1.III- تقسيمات السكان
166	2.1.III- الدراسات العلمية
169	3.1.III- زاوية
169	2.III- موقف الجزائريين
الفصل الثالث: التيار الإسلامي في المشرق وأثره على النخبة العربية في الجزائر	
175	تمهيد
176	أولاً: التيار الإسلامي في المشرق
177	I التيار السلفي
178	1.I ظهور السلفية وجذورها
179	2.I أصول ومبادئ السلفية
183	II تيار التجديد الإسلامي
184	1.II ظهور الفكر التجديدي
185	2.II أسس منهج الفكر التجديدي
186	- جمال الدين الأفغاني
194	- محمد عبده
202	3.II: الصراع التوفيقي التغريبي في المشرق
205	ثانياً: أثر التيار الإسلامي في النخبة العربية في الجزائر
206	I تفاعل النخبة الجزائرية مع التيار الإسلامي
206	1.I النخبة الجزائرية خلال النصف الأول من القرن 19
206	1.1.I حمدان خوجة

209	2.1.I محمد بن العنابي
211	3.1.I الأمير عبد القادر
215	2.I النخبة العربية في مطلع القرن 20
216	1.2.I عبد القادر المجاوي
218	2.2.I محمد سعيد بن زكري
218	3.2.I مولود بن موهوب
221	4.2.I محمد بن مصطفى خوجة
222	5.2.I عبد الحليم بن سماية
223	6.2.I ابن ابي شنب
224	7.2.I عمر راسم
227	8.2.I عمر بن قدور
229	II صدق التيار الإسلامي على النخبة الجزائرية في القرن 20
229	1.II الحركة الوطنية
229	1.1.II الأمير خالد
233	2.1.II مصالي الحاج
235	2.II جمعية العلماء المسلمين الجزائريين
236	1.2.II أثر المشرق العربي
283	2.2.II التأثير السلفي والتجديدي على منهج الإصلاحيين
الفصل الرابع: التيار الليبرالي في المشرق وأثره في النخبة العربية في الجزائر	
250	تمهيد
250	أولاً: التيار الليبرالي في المشرق
251	I التيار التغريبي في المشرق
253	1.I ظهور التيار التغريبي وتطوره
257	2.I الخطاب الفكري التغريبي
258	1.2.I هدم الدين في أهم أسسه العقائدية، بالطعن في الإيمان بالغيب
260	2.2.I الحكم والسياسة أو علاقة الدين بالدولة
262	3.2.I تحرير المرأة
264	4.2.I الانبهار والذوبان التام في الحضارة الأوروبية

266	5.2.I هدم اللغة العربية
267	6.2.I إشاعة المفاهيم المادية العلمية الفلسفية الداعة للإلحاد
269	II التيار القومي في المشرق
269	1.II بين الجامعة الإسلامية والتيار القومي
274	2.II ظهور الوعي القومي وتطوره
288	ثانيا: أثر التيار الليبرالي على النخبة العربية في الجزائر
289	I صدى الصراع التغريبي التوفيقى (1920-1930) لدى الإصلاحيين
290	1.I سفور المرأة
293	I. 2 مواجهة الخطاب التغريبي
298	II صدى الجامعة الإسلامية على النخبة الجزائرية
298	1.II تنامي فكرة الانتماء للعالم العربي لدى الجزائريين
300	2.II تفاعل النخبة الجزائرية مع الجامعة الإسلامية
304	III صدى القومية العربية
309	IV مسألة الخلافة وموقف النخبة الجزائرية
309	1.IV موقف النخبة العربية
312	2.IV موقف النخبة المفرنسة
317	الخاتمة
324	الملاحق
الفهارس	
353	فهرس الأعلام
358	فهرس الأماكن
361	فهرس التنظيمات والجرائد والمؤتمرات
365	فهرس المصطلحات
368	قائمة المصادر والمراجع
389	فهرس الموضوعات

ملخص الأطروحة

كان في ظهور عوامل النهضة الفكرية والتأثيرات الخارجية في المشرق أثره الواضح في وضع قوالب للتيارات الفكرية، بحيث قسمت النخبة المفكرة إلى تيارات متباينة الرؤى، متباعدة فيما بينها إلى حد الانفصال، وبعثت في المجتمع العربي والإسلامي وعيا ويقظة بأن عرفته بمعاني الحرية المنعتقة عن كل القيود، وأسس العدالة الاجتماعية ومظاهر التقدم... ووجهت تطلعات أفرادها للتغيير وإصلاح الذهنيات التي انغمست مبكرا في الخرافة والتخلف.

وكان لهذه التيارات الفكرية تداعياتها على المنطقة، حيث توسعت وامتد أثرها إلى المغرب العربي، والذي تعد الجزائر جزءا من امتداده الجغرافي. ورغم أنها اقتطعت مبكرا من أحضان الدولة العثمانية على يد دخيل أجنبي مغتصب. إلا أنها ظلت مرتبطة بالعالم الإسلامي في مشرقه، ومشدودة إلى مركزه عقائديا وتاريخيا ولغويا وثقافيا، وتفاعلت نخبها -الجزائر- مع أحداثه السياسية وتياراته الفكرية وسجلاته الأدبية. وهو ما سنتطرق له خلال هذه الأطروحة الموسومة ب: "أثر التيارات الفكرية في المشرق وصداها لدى النخبة العربية في الجزائر، (1900-1939)" وكيف تفاعلت النخبة العربية في الجزائر مع الخطاب الفكري في المشرق، الذي صيغ في تيارات فكرية متناقضة، تعود في نشأتها إلى حقب تاريخية ماضية، وجد الفكر الإسلامي نفسه حينها في صراع بين العقل والنقل والوفاة والموروث، الذي تطور حديثا في شكل تيارات فكرية مختلفة، غيرت أنماط التفكير و أسقطت الغيبيات والخرافات، ومجدت العقل والعلم، كأساس أول للتغيير والإصلاح.

ويكتسي هذا الموضوع أهمية من حيث المعالجة الفكرية التي تقف على تفاعل الأفكار، وعلاقة التأثير والتأثر، على مستوى النخب الفكرية في المشرق والمغرب العربي، مع تخصيص النخبة الجزائرية العربية، كاتتماء لغوي وثقافي، عبر قنوات متعددة خلفت احتكاك مباشر وغير مباشر؛ كالهجرة والزيارات والمراسلات، ودورها التنويري النهضوي لعقول الجزائريين مما علق فيه من شوائب شوهته، وخلفته عن مسيرة التقدم والتطور من جهة. ومن جهة أخرى دور هاته النخبة في القضايا العربية والإسلامية، وانعكاسات هذه العلاقة الجامعة بين الجزائريين والمشرق من روابط روحية وسياسية واجتماعية وثقافية.

وبذلك يكون لهذا الموضوع أهميته البالغة من حيث تناوله لهذه المسألة، وهي تاريخ الذهنيات في الجزائر وأثر الفكر المشرقي فيها، كأحد أهم الروافد الخارجية. التي شكلت بدورها تيارات فكرية وثقافية حملت معها إيديولوجيات وفلسفات حددت مسار تاريخ الجزائر المعاصر.

Abstract of the Thesis:

The appearance of the intellectual renaissance factors and external influences in the East have got obvious impact in making templates for the intellectual tendencies, where the intellectual elite has been divided into tendencies of divergent visions, and split between them until separation, and it resurrected inside the Arab and Muslim community consciousness and vigilance by defining it with the meanings of freedom from all the restrictions, and the basis of social justice and manifestations of the prosperity ... and it oriented the aspirations of its individuals for change and reform of mentalities that early plunged in superstition and underdevelopment.

These intellectual tendencies have got their repercussions on the region, where they have expanded and their impact extended to the Maghreb, which Algeria is part of its geographical extension; although, it has been split out early from the Ottoman Empire breasts by the hands of a foreign stranger violator; yet, it has been stood linked to the Islamic World in its East, and has stacked to its center ideologically, historically, and culturally, linguistically and its elite has interacted -Al-Dzair- with its political events and intellectual tendencies and literary records. And that is what we shall deal with it through this thesis tagged with: "**The impact of the intellectual tendencies in the East, and its echoes at the Arab Elite in Algeria (1900-1939)**", and how the Arab Elite in Algeria has reacted with the intellectual discourse in the East, which has been drafted in contradictory thought's tendencies, dated back in its birth to past historical periods, and in that moment the Islamic thought found itself in a conflict between the mind and the transfer and the newcomer and the heritage, which newly has evolved in the form of different tendencies of thought, the latter have changed the patterns of thinking and have dropped superstitions and myths, have glorified reason and science as first basis for change and reform.

This theme has got importance in terms of intellectual processing which stands for the interaction of ideas, and the relationship of influence and affection in the East and the Maghreb on the level of intellectual elite, with the specialization of the Algerian Arab Elite as a linguistic and cultural belongs through multiple channels that have left direct and indirect friction; like the immigration, the visits and the correspondences and their role of enlightened renaissance of the Algerians' brains from what have been suspended on of impurities and disfigured them, also have backed them off on the one hand from the walk of progress and development, and On the other hand the role of this elite in the Arab and Islamic issues, and the

reflects of this relationship gathered between the Algerians and the East of spiritual, political, social and cultural ties.

Thus, this subject has of extremely importance in terms of addressing for this issue, which is the history of mentalities in Algeria and the impact of the Eastern thought on it as one of the most important foreign joists, that in turn have formed the intellectual and cultural tendencies carried with them ideologies and philosophies that have set the path of the contemporary history of Algeria.

الإمام الأئمة
عبد القادر للعطوم الإسلامية

Résumé de la Thèse:

L'émergence des facteurs de la renaissance intellectuelle et les influences extérieures dans l'Est avaient un impact clair dans l'établissement des moules des tendances d'intellectuels, l'élite intellectuelle ainsi divisée à des tendances de visions divergentes et espacées entre elles au point de séparation, et elle a envoyée conscients et vigilants dans la communauté Arabe et Musulmane que connaissais avec les significations de la liberté sans restrictions et les bases de la justice sociale et les manifestations de progrès ... et elle a dirigée les aspirations de ses individus pour le changement et la réforme des mentalités qui ont plongés dans la superstition et le sous-développement très tôt.

Ces tendances intellectuelles avaient ses répercussions sur la région, où élargies et étendues et leurs influence extension sur le Maghreb qui fait l'Algérie une partie de son extension géographique. Bien qu'elle ait coupée tôt des bras de l'Empire ottoman par violeur d'intrusion étrangère ; cependant, elle a été resté lié au monde Islamique dans son cadre Oriental, et à son centre idéologique et historique, linguistique et culturel et son interagi élite -Al-Dzair- avec ces événements politiques et ces tendances intellectuel et ces records littéraires. Est ce que nous chercherons au cours de cette thèse avec les tags: "**L'impact des tendances intellectuels de l'Est, et leurs échos chez l'Elite Arabe en Algérie (1900 à 1939)**", et comment l'élite Arabe en Algérie a une interaction avec le discours intellectuel en Orient, qui a été rédigé dans des structures intellectuels contradictoires, sa création datant a des périodes historiques passées, dans le temps ou la pensée Islamique trouvait dans un conflit entre l'esprit et le déplacement e t l'arrivant et l'héritant, qui s'évolué récemment sous la forme de différents tendances intellectuels, qui ont changés les modes de pensée et elle a laissé tomber les superstitions et les mythes, et elle a glorifiée la raison et la science comme une base d'abord pour la réforme et le changement.

Ce thème en termes de traitement intellectuel qui représente l'interaction des idées est important, et la relation d'influence et de l'influent au niveau des élites intellectuelles dans le l'Orient et le Maghreb Arabe, avec l'attribution de l'élite arabe algérienne, comme une patrimoine linguistique et culturelle a travers de multiples canaux déduites une friction directe et indirecte; tels que l'immigration, et les visites et les correspondances, et leurs rôle de la renaissance qui éclairée l'esprit des Algériens est suspendu ses impuretés défigurés, et d'une part lui retardée de la marche de progrès et de développement d'autre part le rôle cette élite dans les questions Arabes et

Islamiques, et les influes de cette relation qui regroupe entre les Algériens L'Orient avec des liens spirituels, politiques, sociaux et culturels.

Alors, ce thème aura une très grande importance en termes d'aborder cette question, et qui est l'histoire des mentalités en Algérie et l'impact de la pensée orientale ont elles, comme l'un des solives extérieurs les plus importants, qui à leurs tour ont formés les tendances intellectuels et culturels qui ont réalisés avec eux des idéologies et des philosophies déterminent le parcours de l'histoire contemporaine de l'Algérie.

عبد القادر للعطوم الإسلامية